

MAIMÔNIDES E SPINOZA: UNICIDADE, ETERNIDADE E INDIVISIBILIDADE E IMUTABILIDADE DE D'US¹

Adalberto da Silva Nogueira, UEPB
nogueiraspinoza@gmail.com

Resumo: O presente trabalho buscou demonstrar as semelhanças do que concerne a unicidade, eternidade e indivisibilidade de D'us em Maimônides e Spinoza. Com base nestes dois grandes filósofos judeus, um Medieval e o outro Moderno, é que este trabalho teve por objetivo traçar semelhanças da natureza de D'us do ponto de vista dos dois filósofos e mostrar a influência de suas obras na filosofia judaica. Estes filósofos acreditam simultaneamente que D'us é único, eterno e indivisível. Percebemos que a natureza de D'us não difere na cultura judaica atualmente. As propriedades analisadas por Maimônides e Spinoza deram uma base para as interpretações das Escrituras Sagradas (Torá e Bíblia Cristã) diminuindo a complexidade do conhecimento sobre D'us e seus atributos.

Palavras – chave: D'us, Maimônides, Spinoza, Natureza.

O presente trabalho busca demonstrar as semelhanças do que concerne a unicidade, eternidade e indivisibilidade de D'us em Maimônides e Spinoza. Inicialmente discorreremos de uma pequena biografia de ambos, logo após trataremos das relações de semelhanças conceituais sobre D'us nestes autores.

Rabi Moshê ben Maimon (Maimônides) nasceu em 1135, na cidade de Córdoba, na Espanha, então sob domínio muçulmano. Em 1148, no entanto, foi tomada pelos Almohads, que pregavam a restauração da fé pura Islâmica. Os judeus que não se converteram foram expulsos. Os comentários de Maimônides sobre os dois Talmud, o de Jerusalém e o da Babilônia, bem como seus primeiros tratados, foram compostos durante aqueles anos de perseguição.

Maimônides era um grande admirador da filosofia de Aristóteles, que teve como meta estabelecer uma relação entre a sabedoria judaica e a filosofia clássica grega. O objetivo de Maimônides, com **O Guia dos Perplexos**, obra estudada neste trabalho, era escrever uma obra que abordasse a relação possível entre o texto bíblico e a tradição oral contida no Talmud, por um lado, e a filosofia, por outro, poderia possibilitar o acesso da razão aos segredos contidos na Bíblia e, assim aliviar a “perplexidade” dos judeus eruditos diante da dificuldade na compreensão do texto bíblico.

Baruch de Spinoza nasceu em 24 de novembro de 1632, filho de judeus portugueses que se estabeleceram em Amsterdã, na Holanda. Sua filosofia resultou em sua excomunhão da comunidade judia de Amsterdã. O pensamento spinozano de D'us é conhecido como “panenteísmo”, ou seja, ele define que tudo é em Deus, tendo em vista ser ele causa eficiente imanente de todas as coisas, apesar de nada, além de Deus, ser Deus. Morreu em 21 de fevereiro de 1677 de tuberculose, com apenas 44 anos de idade.

Spinoza escreveu obras que marcaram seu pensamento como: **A Ética**, o **Tratado Teológico-Político**, **Pensamentos Metafísicos**, além da obra **Tratado da Reforma do Intelecto**, que parte da própria existência e da experiência de vida em busca do entendimento perfeito.

Com base nestes dois grandes filósofos judeus, um Medieval e o outro Moderno, é que este trabalho tem por objetivo traçar semelhanças da natureza de D'us do ponto de vista dos dois filósofos e mostrar a influência de suas obras na filosofia judaica.

¹ Optamos por escrever desta forma, por questão de estilo, pois para a comunidade judaica deve haver uma determinada reverência ao nome de Deus. E em sua escrita suprime-se uma das vogais de Seu nome.

De início, Maimônides afirma que D'us é a *Primeira Causa*, esta teoria foi relacionada ao conceito judaico de D'us que afirma ser Ele o princípio de tudo. Algo semelhante acontece em Spinoza que determina D'us como sendo absolutamente *Causa Primeira*². D'us é o princípio de tudo para ambos os filósofos. É a partir deste ponto que vemos, entre Maimônides e Spinoza, um relacionamento de conceitos e características sobre D'us que, de certa forma, influenciaram em conceitos atuais de algumas religiões e até mesmo no judaísmo atualmente. Esta relação nos remete, a Victor Brochard que sustentou que o D'us de Spinoza é o D'us da tradição judaica³.

Assim, percebemos que os dois filósofos acreditam em um ser que apresenta as mesmas propriedades. D'us, ou Substância, é um ser incriado sendo assim causa de si, o que Spinoza chama de *causa sui*. D'us é causa e efeito de si mesmo, por isso, Ele é aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente. Portanto, nem em D'us nem fora de D'us é dada razão ou causa alguma que suprima sua existência, logo, D'us existe necessariamente⁴. E Maimônides acredita que D'us é um ser com existência absolutamente independente, um cuja existência não pode ser atribuída a nenhuma causa externa. *Uma substância não pode ser produzida, mas é de sua própria essência existir*⁵.

Sendo assim, D'us é um ser anterior às coisas existentes e único, pois é impossível haver duas ou mais substâncias, na natureza, com a mesma propriedade⁶. Desse modo, prova-se a unicidade de D'us, que, para Maimônides, cumpre-se o credo judaico que está em Devarim (Deuteronômio) capítulo. 6 e versículo 4: *Shemá Ysrael, HaShem Elohêinu, HaShem Echad (Ouve, oh Israel, o Senhor nosso D'us, o Senhor é Um)*⁷.

De acordo com a definição VI, D'us é um ser de infinitos atributos, dos quais lhe concerne uma essência eterna. D'us exprime na sua essência e na sua existência uma só coisa (Ética I, Prop. XX). Ele existe porque é de sua essência existir e existir em si e por si. Existe necessariamente e a cuja natureza pertence o existir, assim D'us é eterno. Sobre a teoria da eternidade em Maimônides, o D'us dos judeus é também chamado de *Eterno*, como se pôde comprovar no shemá⁸, já que Maimônides utiliza-se da cultura judaica. Daí pode-se concluir que a existência de D'us, como a sua essência, é uma verdade eterna⁹.

Uma substância com a propriedade de ser absolutamente infinita, segundo Spinoza, é indivisível¹⁰. Essa proposição nos prepara a atribuição da extensão de D'us. Só podemos, pelo nosso intelecto, perceber dois atributos da substância: o Pensamento e a Extensão. Admitir que D'us, em sua extensão e infinitude, é divisível seria o mesmo que admitir que exista mais de uma Substância, ou seja, mais de um D'us, o que é absurdo e já foi provado anteriormente que a Substância é concebida por si e única. Os atributos de D'us são infinitos e se existisse uma outra substância derivada desses atributos, conservaria as propriedades da substância anterior dando a idéia de duas substâncias puramente infinitas, ou não as conservariam fazendo com que não existisse nenhuma substância com as propriedades da substância anterior. Sendo assim, poderiam

² SPINOZA, Baruch de. *Ética I*, Proposição XVI, Corolário III.

³ BROCHARD, Victor. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*.

⁴ SPINOZA, Baruch de. *Ética I*, Proposição XI, Demonstração.

⁵ ESPINOSA, Baruch de. *Correspondências*. Carta nº. 2. a Henrich Oldenburg.

⁶ SPINOZA, Baruch de. *Ética I*, Definição V

⁷ TORÁ: A Lei de Moisés.

⁸ Nota: é importante ressaltar que na língua hebraica as palavras podem adquirir vários significados.

Neste caso a palavra Adonai no shemá, tanto pode ser traduzida por D'us, Senhor ou ainda por Eterno.

⁹ SPINOZA, Baruch de. *Ética I*, Definição V

¹⁰ SPINOZA, Baruch de. *Ética I*, Prop. XIII, Corolário II.

existir várias substâncias da mesma natureza ou a substância absolutamente infinita necessária de ser, o que é um absurdo. Isto promoveria um conflito entre estas substâncias.

D'us viesse a mudar relativamente à sua existência, deveria também mudar relativamente à essência. Isto transformaria D'us em um ser mutável, o que um absurdo¹¹.

*Por mudança entendemos aqui toda variação que pode produzir-se em um sujeito qualquer de sorte que a essência dele mantenha sua integridade... Comumente dá-se a essa palavra um sentido mais amplo para significar a corrupção das coisas...*¹²

Da Proposição XX, podemos inserir que *o ser da substância não pertence à essência do homem, ou, em outras palavras, não é uma substância que constitui a forma do homem*¹³. Portanto, vários homens podem existir, o que constitui a forma do homem não é o ser da substância. Esta proposição pode ainda manifestar que a substância é por sua natureza indivisível, imutável, etc. Esta análise nos deu uma visão mais dos atributos que fundamentam a fé teista de Maimônides e Spinoza. Estes filósofos acreditam simultaneamente que D'us é, único, eterno, indivisível e imutável.

As propriedades analisadas por Maimônides e Spinoza deram uma base para as interpretações das Escrituras Sagradas (Torá e Bíblia Cristã) diminuindo a complexidade do conhecimento sobre D'us e seus atributos. A natureza de D'us é anterior a todas as coisas criadas e devemos concordar, piamente, que nada na Natureza pode existir nem ser concebido sem D'us.

REFERÊNCIAS:

BROCHARD, Victor. Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne. **Revue de métaphysique et de morale**. França. 1896.

BROCHARD, Victor. **Lês Dieu de Spinoza**. França. 1896

ESPINOSA, Baruch de. Vida e Obra, **Correspondências**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, p. 519 – 558. 2005.

MAIMÔNIDES, M. **Guia dos Perplexos – Parte 2**. Tradução: Uri Lam. São Paulo: Landy, p. 25 – 63. 2003.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, p. 7 – 68. 2006.

SPINOZA, Baruch de. **Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras: Parte I De Deus**. Tradução: Jean Melville. Texto Integral. São Paulo: Martin Claret, p. 61 – 127. 2002.

TORÁ: **A Lei de Moisés**. São Paulo: Sêfer, p. 684. Cap. 6, vers. 4. p. 524: Deuteronômio. 2001.

SENTIDO MÍSTICO DA TRADIÇÃO DA TRAGÉDIA NOS POVOS DA FLORESTA AMAZÔNICA: O DIONÍSÍACO NIETZSCHEANO COMO IMPULSO CRIADOR RESGUARDADO NO RELATO ETNOGRÁFICO DE KOCH-GRÜNBERG DO RITUAL DE DANÇAS E MÁSCARAS DA TRIBO KOBÉUA

*Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto, UFAM
Agenor7@hotmail.com

RESUMO: Por volta de 1905, em viagem a Amazônia, Theodor Koch-Grünberg foca seu olhar científico estrangeiro sobre povos intocados pela sensação da “modernidade socrática”: o índio amazônico. O relato

¹¹ SPINOZA, Baruch de. *Ética I, Prop. XX, Corolário II*.

¹² SPINOZA, Baruch de. *Pensamentos Metafísicos, Capítulo IV. P. 67*.

¹³ SPINOZA, Baruch de. *Ética II, Prop. X*.

etnológico do alemão nos deixa perceber o sentido dionisíaco como vontade de potência presente nos povos da floresta, especialmente na descrição do baile de “Danças de Máscaras” dos Kobéua: uma festa fúnebre onde o cerne do rito está nas representações artísticas. Em tese, duas formas análogas de ver o mundo e um sentido filosófico estético do Ser coincidente: primeiro, nos remotes clássico da arte grega, através da filosofia de Nietzsche, detectamos o instinto dionisíaco da tragédia grega, onde, na segunda forma, por sobre as tribos brasileiras o olhar etnográfico de Theodor Koch-Grünberg nos deixa espaço para uma análise da tribo amazônica Kobéua para uma confirmação estética contemporânea do sentido místico da tradição da tragédia.

Palavras-chave: tragédia, estética, tradição, demônios, Kobéua, Nietzsche

Koch-Grünberg, no prólogo de seu livro “Dois anos entre os indígenas” nos informa sobre a região percorrida, entre os anos de 1903 e 1905, no alto rio Negro, no Amazonas, nos seus afluentes Içana, Caiarý-Uaupés e Curicuriarý, para relato de impressões geográficas e etnográficas. Tomemos, pois, as seguintes considerações primeiras sobre o ritual de “Danças e Máscaras” do povo Kobéua, segundo o relato do etnólogo: um rito de honras fúnebres em que se encarnam demônios da floresta, cerne do teor mítico-trágico do ritual. Confrontaremos dois aspectos do ritual para contraste com as categorias estéticas metafísicas propostas por Nietzsche de *apolíneo* e *dionisíaco*, com foco nesta última, em dois momentos distintos da cerimônia Kobéua: *o princípio*, onde se iniciam as honras fúnebres e começa os ritos de encarnação dos demônios da floresta, corporificados nas Máscaras, características apolíneas; e *o ápice*, no qual as danças se transformam em representações *falóforas*, quebrando todo ritmo do festejo fúnebre, mas que é adorado pelos antigos, acima de tudo, como símbolo da fecundidade da natureza, dando teor expressivamente *dionisíaco* à cultura dos Kobéua.

Na metafísica estética proposta na Origem da Tragédia, de Friedrich Nietzsche, a embriaguês do estado dionisíaco possibilita “tocar o conhecimento” (revela-se a visão shopenhauereana de mundo na filosofia de Nietzsche); deparando-se com o pleno conhecimento, proporcionado pela via dionisíaca do conhecimento, a vida passa ao estado de inanição, o sábio não têm animo para agir por estar consciente de não poder alterar em nada a constituição da natureza do mundo. Então o impulso artístico apolíneo reluz seu verdadeiro valor, ao tornar a vida plausível, suportável através da *aparência*: como num sonho suportamos a vida, visto que no transe apolíneo não se afigura diante de nós nada além do que a objetividade da vontade pela *aparência* – como no estado onírico do homem que é irreal, desfrutável apenas como aparência da verdadeira realidade. Um exemplo claro dos traços da arte apolínea: expressivamente plástica, transformadora de formas em esculturas, formatadora de idéias abstratas em conceitos concretos. Revela-se um *princípio de objetivação da metafísica do mundo*, nos deixando o dever de transpormos a essa outra realidade não individualizante, do abismo não materializável da potência dionisíaca, para compreendermos a dualidade original da arte proposta pelo filósofo alemão.

Primordialmente é o teor fúnebre do ritual de “Danças e Máscaras” Kobéua em paralelo com o ponto trágico da existência humana, revelado na obra “A Origem da Tragédia”, de Nietzsche, que deverá ser trabalhado: baseando-se na antiga cultura grega para desvelar a sabedoria de Sileno¹, o filósofo aponta a necessidade do enfrentamento da natureza *apolínea* com a natureza *dionisíaca* da arte em representações artísticas tradicionais trágicas. Numa ilustração nietzscheana: “Na sua *Transfiguração*, a parte inferior do quadro, com o rapazinho possesso, com os carregadores desesperados, os discípulos gelado de terror, mostrando o espetáculo da eterna dor original, razão única do mundo.” (NIETZSCHE, 1993: 56).

Paralelamente, o ritual fúnebre de “Danças e Máscaras” é sempre comemorado por ocasiões desse aspecto horrível da existência, é simbolicamente o reencontro do indivíduo com a natureza. “O sonoro uivo de lamentação de ambas as mulheres aos poucos transformou-se em canto fúnebre, melodioso, acompanhado de soluços, e esmoreceu aos poucos. (KOCH-

GUNBERG, 2005: 158). De todo modo, o que nos interessa é que por trás dessas manifestações *apolíneas* da arte está, seguramente, o encontro do homem com sua mais profunda natureza *não-individualizante*: primeiro, pela metamorfose que o uso da máscara implica (BURKERT, 1993: 217).

O segundo ponto é ápice do ritual onde há um estágio de real naturalização do homem percebido, não somente nas “danças de máscaras”, imagem primeira do ritual, mais da sobrepujança de danças fálicas advindas dos próprios demônios encarnados para numa simbologia mágica representar a fertilidade da aldeia e a natureza, segundo Grünberg nos conta dos relatos dos Kobéua, o que nos revela uma cultura de natureza *dionisíaca* resguardado num relato de nossa cultura *socrática*, do *homem teórico*, por meio de Grünberg. O que parece ser o ápice do ritual, pelo “descontrole sexual” dos dançarinos possessos, nos é descritos nestas impressões de Koch-Grünberg: “Os Kobéua, em união desconcertante aos olhos modernos, atribuíram ao ritual fúnebre também à dança do falo, onde exprimem drasticamente a ação fecundadora, representando mimicamente o acasalamento e a fecundação.” (GRUNBERG, p.521, 2005).

“O sinal exterior e o instrumento da metamorfose provocada pelo deus é a máscara. A fusão entre o deus e o seu adorador que ocorre durante esta metamorfose não tem paralelo na religião grega. Bacchos é o seu nome, tanto de um como do outro.” (BURKERT, 1993:318). Se aos *olhos modernos* o ritual toma aspecto desconcertante, aos *antigos*, segundo Burkert, “na indumentária do sátiro a máscara e o falo andam sempre juntos” (BURKERT, 1993: 217). Logo, não só fazem parte da cerimônia- cai aqui a visão do homem teórico, imparcial -, numa análise estética nietzscheana, como foi o fechamento da tríade composta por *danças, máscaras e falos*, que vai de encontro direto com a antiga cultura grega sem o intermédio filológico-filosófico marcante na “Origem da Tragédia”, mas por meio do estudo histórico da religião grega no período arcaico e clássico de Walter Burkert.

Propõe-se a descoberta da dicotomia tão profundamente necessária à cultura trágica entre potência *apolínea* e a potência *dionisíaca* para fundamentar uma estética contemporânea por meio do pensamento nietzscheano sobre o relato etnográfico de Koch-Grünberg. O impulso apolíneo é o dominante em nossa atual cultura, porém por um relato científico moderno de 1905 pudemos relacionar o teor dionisíaco do ritual, o que implica: primeiro, que o impulso estético dionisíaco não se apresenta somente na civilização grega, pelo contrário, está resguardado em civilizações, povos, tão antigos, como nos utilizados por Nietzsche, como em rituais de povos não-socratizados, em linguagem nietzscheana, primitivos aos olhos da ciência moderna, e que pode ser constatado tal impulso nesses povos; segundo, o impulso dionisíaco como chave para o conhecimento tradicional dos povos da floresta, conhecimento estético, que a contemporaneidade busca em culturas mortas, revividas através da historiografia, e a necessidade do desprezo ao aparato apolíneo, presente em toda concepção de arte moderna, para entendermos a origem do conhecimento estético humano nos dias de hoje, onde até a arte está *socratizada*. “A idéia da tragédia é a do culto dionisíaco: a dissolução da individuação em outra ordem cósmica, a iniciação na crença na transcendência através dos terríveis meios geradores de pavor da existência.” (NIETZSCHE, 1993: 49), por isso, verifica-se a tradição da tragédia resguardada na cultura antiqüíssima dos povos da floresta.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)**. Tradução Pe. Casimiro Béksta. EDUA/FSDB: Manaus, 2005.
NIETZSCHE, Frederico. **A origem da tragédia**. Tradução de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução à Tragédia de Sófocles**. Tradução Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

JATOBÁ, Maria do Socorro da Silva. **A Memória da Criação do Mundo**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 2001.

BURKERT, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Tradução M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

Ciências Humanas – Revista da Universidade do Amazonas. V.8. n.1/2, Jan. / Dez./ 2000-2001.

..... O CONCEITO DE SOCIEDADE NO UTILITARISMO

Alex Conceição Vasconcelos da Silva
Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ
alexconceicao2004@gmail.com

RESUMO: O Utilitarismo é uma escola filosófica que nasceu no século XVIII, na Inglaterra. Ela estabelece a prática das ações de acordo com sua utilidade, baseando-se para tal em preceitos éticos. Assim, uma atitude só deve ser concretizada se for para a tranquilidade de um grande número de pessoas. Portanto, antes da efetivação de uma ação, ela deve ser avaliada sob o ponto de vista dos seus resultados práticos. Esta expressão foi utilizada por Jeremy Bentham, na primeira metade do século XIX, em referência à essência desta doutrina. Mas ela foi usada originalmente por Stuart Mill, que estendeu o uso desta filosofia aos aspectos consistentes da sociedade, tais como sistema político, legislação, Justiça, política econômica, liberdade sexual, entre outros.

Palavras-chave: Utilitarismo; Sociedade.

O utilitarismo é um marco para a moralidade, baseado em uma maximização quantitativa de conseqüências boas para uma população. A moralidade de qualquer ação ou lei vem definida por sua utilidade para a humanidade. Utilidade é uma palavra que significa que as conseqüências usualmente incluem a felicidade ou satisfação das preferências. Em resumo, o utilitarismo recomenda empregar todos os métodos que produzam mais felicidade ou aumentem a felicidade no mundo.

Em Filosofia, o utilitarismo é uma doutrina ética que prescreve a ação (ou inação) de forma a aperfeiçoar o bem-estar do conjunto dos seres sensíveis. O utilitarismo é então uma forma de conseqüência, ou seja, é uma ética deontológica, onde ele avalia uma ação (ou regra) unicamente em função da conseqüência dos nossos atos. O utilitarismo pode-se resumir a doutrina utilitarista pela frase: “o máximo bem-estar para o máximo de número de pessoas” (princípio do bem-estar máximo). Ela se define então como uma moral eudemonista, mas que ao contrário do egoísmo, insiste no fato de que devemos considerar o bem-estar de todos e não o bem estar de uma única pessoa, ou seja, o utilitarismo é uma moral universalista. Esse aspecto universalista do utilitarismo consiste numa atribuição de valores do bem-estar que é independente das culturas ou das particularidades regionais. Assim como o universalismo de Kant, o utilitarismo pretende definir uma moral que valha universalmente.

O utilitarismo foi proposto originalmente durante os séculos XVIII e XIX na Inglaterra por Jeremy Bentham, mas também podemos retomar aos filósofos da Grécia Antiga como Parmênides. Tanto a filosofia de Epicuro como a de Bentham podem ser consideradas como dos tipos de conseqüencialistas hedonista, pois julgam a correção das ações segundo o seu resultado (conseqüência) em termos de quantidade de prazer ou felicidade obtida (hedonismo). Os grandes filósofos e teóricos do utilitarismo foram Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873) que sistematizaram o princípio da utilidade, e conseguiram aplicá-lo às questões concretas – sistema político,

legislação, Justiça, política econômica, liberdade sexual, emancipação das mulheres, etc.

Bentham defendera que há quatro formas distintas, dos quais costumam derivar o prazer e a dor; consideradas em separado, tem-se a fonte física, fonte política, fonte moral e fonte religiosa. Na medida em que os prazeres e as dores pertencentes a cada uma delas são capazes de emprestar a qualquer lei ou regra de conduta uma força obrigatória, todas elas podem ser denominadas sanções. Bentham expõe o conceito central da utilidade no primeiro capítulo do seu livro *Introdução aos princípios da moral e legislação*.

Bentham foi um homem culto despertou muito interesse na política e administração pública, em sua teoria ética, reduzia os motivos da conduta ao prazer e a dor; a moralidade, ao ato útil (utilitarismo), suas idéias e ações foram decisivas para reformar o sistema penal inglês, que ademais eram excessivamente rigorosas, eram escolas do crime. Bentham, como muitos outros filósofos ingleses, e um empirista, o conhecimento primordial é a experiência sensível. Todo o saber humano deve tentar parecer-se as ciências empíricas e matemáticas. Não se pode entender a ética de Bentham sem se lembrar que ele é um empirista

O utilitarismo se baseia em que todo ser humano busca por natureza o prazer e evita a dor. Bentham dizia: “A natureza humana colocou o gênero humano sob domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer (...). Ambos nos governam em tudo o que fazemos, em tudo o que decidimos, em tudo o que pensamos: qualquer esforço que façamos para liberarmos da nossa sujeição a eles, não fará se não demonstra-lo e confirma-lo”. A moralidade, segundo Bentham, pode ser calculada matematicamente como balanço de satisfações e sofrimentos, resultado de determinadas ações qualquer que sejam. Em outras palavras, todas nossas ações a fugir da dor o obter prazeres. Quando damos um presente a nossa mãe, quando estudamos química, quando saímos para dançar, quando saímos de madrugada para chegar ao trabalho, quando perdoamos a nossa namorada, em todas as nossas ações estamos buscando um prazer e evitando uma dor.

No utilitarismo a vida boa para eles é a mesma para os clássicos: a vida feliz. Sem dúvidas, Bentham, o pai do utilitarismo moderno (final do Séc. XVIII e início do Séc. XIX), não distingue e não hierarquiza prazeres na hora de estabelecer a sua supremacia. Parece que o prazer é o mesmo para todas as diversidades de situações, sentimentos e sensações que podem ocasioná-lo. Só varia em sua quantidade. Observemos esse trecho apresentado por Bentham:

Por principio de utilidade entende-se aquele principio que aprova ou desaprova qualquer ação. Segundo a tendência que tem a aumentar ou diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse esta em jogo, ou, que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um individuo particular, mas também de qualquer ato de uma medida de governo.

A utilidade tem por objetivo impedir que aconteça o dano, a dor, o mal, ou a infelicidade para parte cujo interesse esta em pauta: onde a soma dos interesses dos diversos membros que integram a comunidade consiste em uma coisa que promove o interesse de um individuo, ou favorece ao interesse de um individuo, quando tende a diminuir a soma das suas dores; ou em outras palavras, pela sua conformidade ou não conformidade com as leis ou os ditames da utilidade (felicidade).

Ou seja, o utilitarismo é uma forma moderna da teoria ética hedonista em que a sua principal preocupação é a felicidade da conduta humana, e por tanto a diferença entre o comportamento bom e mal é uma consequência do prazer e da dor.

A Revolução Industrial cria uma nova classe, constituída por indivíduos que não são doutrinários e nem tampouco simpatizam com a democracia radical de Paine ou nem com o anarquismo de Goldwin; não obstante, mostram-se intolerantes com o Antigo Regime, radicalização da Revolução Francesa de 1789 e o seu apelo ao Direito Natural, o atraso das leis e das restrições comerciais. A sua política econômica do Laissez-Faire e do livre comercio reflete as necessidades sociais dos tempos; o amor à liberdade e a sua política individualista são em grande parte, resultados das doutrinas econômicas.

O utilitarismo, nas idéias políticas, representa um ponto de vista racional e pratico em relação ao bem estar da humanidade, intrínseco aos ideais de que é possível melhorar as condições de vida pelo intermédio das leis. O movimento cartista, a reforma das leis dos pobres, a derrogação das leis cerealistas e a paulatina adoção do sufrágio universal fundam-se nos princípios da filosofia utilitária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

BENTHAN, Jeremy. Introdução aos Princípios da Moral e Legislação. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Os Pensadores, 1974.

_____. Teoria das Penas Legais e Tratado dos Sofismas Políticos. São Paulo: Cultura, 1943.

A FILOSOFIA MATERIALISTA EM FEUERBACH.

Alessandro Sousa Carvalho - UECE
ale_leao20@hotmail.com

RESUMO: No presente trabalho pretende-se expor a filosofia de Ludwing Feuerbach que, mergulhado em uma sociedade com moldes burgueses, abandona os laços feudalistas, priorizando a vontade humana à vontade divina. Inserido em tal sociedade, o autor vê a necessidade de uma nova forma de pensamento; pois o homem já não se vê mais como um fantoche da vontade divina, mas tem sua própria vontade divergente àquela. Assim, Feuerbach afirma que o mundo material existe independente da consciência e de qualquer filosofia, sendo a natureza em si e por si; também concebe o sensível como real e Deus apenas como objeto humano. Por conseguinte o infinito da religião e da filosofia não passa de um finito, sensível e determinado, mas mistificado. Neste artigo trabalho a crítica que o autor desenvolve.

PALAVRAS-CHAVE: MATERIALISMO; RELIGIÃO; NOVA-FILOSOFIA.

Mergulhado em uma época diversa daquela apresentada no começo da sociedade feudalista e inserido agora em uma sociedade com moldes burgueses, com outros ideais práticos e com maior preocupação com as vontades humanas em relação a vontade divina, Feuerbach vê a necessidade de uma nova forma de pensamento. O homem já não se trata, ou não se vê mais como um fantoche da vontade divina, mas tem sua própria vontade diversa daquela; já não visa mais a beatitude celeste e, mesmo que inconscientemente, liga-se e preocupa-se mais com as coisas mundanas, materiais, sensíveis. O cristianismo que em princípio foi necessário, em seu presente é distorcido, é negado segundo suas origens, tanto praticamente, com o protestantismo, como teoricamente, com a filosofia especulativa.

Para Feuerbach os períodos da humanidade distinguem-se por transformações religiosas. Ora, a sociedade de seu presente substituiu a fé pela descrença; a bíblia pela razão; a religião pela política; o céu pela terra; a oração pelo trabalho; o inferno pela necessidade material e o cristão pelo homem. Isso mesmo, o homem, mesmo inconscientemente, já

não está mais cindido entre um senhor no céu e outro na terra; e enquanto na prática o homem toma o lugar do cristão, na teoria o ser humano substitui o ser divino. O cristianismo em seu presente é negado como o mesmo afirma: “negado no espírito e no coração, na ciência e na vida, na arte e na indústria, radicalmente, de um modo irrevogável, sem apelo, porque os homens de tal modo se apropriaram do verdadeiro, do anti-sagrado, que se roubou ao cristianismo toda a força de oposição”¹⁴.

No entanto, essa negação era até então inconsciente, tornando-se consciente e querida somente agora com Feuerbach. Tal negação consciente, segundo o filósofo, funda uma época nova, com necessidade de uma filosofia nova, franca, acristã e sem represarias ao impulso fundamental da humanidade de sua época, a saber, o impulso da liberdade política.

Assim, na filosofia, Feuerbach vê a necessidade de se postular uma nova filosofia distinta dos sistemas filosóficos anteriores que encontraram a sua síntese e fim último na filosofia hegeliana, uma filosofia de insuficiências segundo Feuerbach, pois inverte a verdadeira relação sujeito-objeto (inversão especulativa) colocando o Absoluto, ou o Pensamento como sujeito e o objeto como o Homem e a natureza sensível. Portanto, torna-se irrevogável uma filosofia que corresponda à necessidade da época, da humanidade; uma filosofia que destaque o homem como sujeito; que identifique o sensível como meio de conhecimento verdadeiro e necessário e que negue o conhecimento abstrato, metafísico. Enfim, uma filosofia com conceitos imediatos e sensíveis.

Seguindo uma linha de pensamento diferente da que se torna necessária segundo Feuerbach, a teologia teísta colocara Deus como um ser pessoal, transcendente e criador do mundo, ou seja, Deus como fundamento metafísico do sensível. A filosofia especulativa também admite um ser distinto do real como causa fundante do mundo sensível. No entanto, este ser distinto da filosofia especulativa, o Absoluto que é causa fundante, é imanente, ele não põe as coisas, as criando do nada ou do Pensamento, mas sim, se faz objeto. O Espírito se faz objeto e retorna a si através da idéia (Hegel).

Feuerbach, no entanto vai de encontro a tais concepções e da bases materialistas ao problema: afirma que o mundo material existe independente da consciência e de qualquer filosofia, sendo a natureza em si e por si e nela que reside o homem. Fora da Natureza e do homem não existe nada. Assim, concebe o sensível como real e Deus apenas como objeto humano. O que é Deus? Deus é amor, é vontade, é razão. Mas o que é amor, vontade e razão que é Deus, senão as essências humanas exteriorizadas e tomadas como independentes do homem e inseridas em um ser superior? Deus é a objetivação do Homem¹⁵, a exteriorização de suas essências em um ser distinto.

Por conseguinte o infinito da religião e da filosofia não passa na realidade de um finito, sensível e determinado, mas mistificado. O início da filosofia não pode, portanto, ser Deus, ou o Pensamento sem seres existentes, mas sempre deve ser o finito, o determinado, o real. Isso acarreta em afirmar o fim do argumento supra-sensível, extinguindo-se a dualidade entre corpo e alma, sendo ambas, uma só. Logo, a consciência torna-se apenas uma propriedade especial da substância material (do homem especificamente), o que modifica a relação real entre pensamento e ser: sendo

¹⁴ Princípios da Filosofia do Futuro, pag11.

¹⁵ É importante salientar que o sujeito humano referido não é o homem individual, mas sim, o conceito de homem genérico, o ser capaz de se perceber como pertencente a um gênero, distinguindo-se e tendo consciência assim de outros gêneros. Este fato de homem possuir essa consciência genérica é que possibilita ao homem fazer ciência, ou seja, o homem pode conceber os outros seres como objeto, diferente dos animais que só enxergam a sua essência como objeto.

agora o ser sensível, sujeito e o pensamento predicado, o que leva logicamente a afirmar também que a natureza, a matéria é a substância única e verdadeira.

Essa mudança que implica em afirmar que o ser coincide com o homem e a natureza sensível e não com o Pensamento, o Absoluto ou a Substância como imaginara toda a tradição filosófica estabelece que o verdadeiro objeto da filosofia é a contemplação da natureza e do homem. Este é o marco na filosofia feuerbachiana, não se trata de uma pequena mudança ou aperfeiçoamento de um sistema com o mesmo fundamento principal, mas uma negação radical a todos os sistemas filosóficos passados: uma filosofia através da negação da filosofia até então.

Todo esse processo de desmistificação do fundamento supra-sensível e atribuição das essências divinas como essências humanas acarreta na identificação do gênero humano com o divino, ou seja, acarreta no processo de humanização de Deus. Logo, se o humano é o divino, a nova religião é naturalmente a política e a formação do Estado é a prova da crença no homem como deus do homem, ou seja, é no Estado que os homens representam-se e completam-se uns aos outros, é a busca da providência humana invés da providência divina. Em vista disso, o Estado é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino, ou seja, é o homem absoluto. Tais determinações postulam a base do materialismo de Feuerbach, que revolucionou a filosofia tradicional e influenciou outros grandes pensadores como Marx e Nietzsche.

BIBLIOGRAFIA

- **FEUERBACH**, Ludwing. A essência do cristianismo – tradução de José da Silva Brandão. Campinas, SP. Papirus 1988.
- **FEUERBACH**, Ludwing. Princípios da filosofia do futuro e outros escritos – tradução de Artur Morão. Lisboa, Portugal. Edições 70.
- **DYNNIK**, M. A. Historia de la filosofia – tradução de Jose Lain e Adolfo Sanchez Vazquez. México D. F. Editorial Grijalbo S.A. 1961.
- **HIRSCHBERGER**, Johannes. História da filosofia contemporânea – tradução de Alexandre Correia. São Paulo. Editora Herder, 1968.

.....
A Filosofia da Nova Música no *Doutor Fausto* de Thomas Mann

André Luís Bonfim Sousa, UFC
em_fim@hotmail.com

RESUMO: O presente trabalho, ou melhor, esse breve comentário, visa apontar alguns pontos de discussão do romance *Doutor Fausto*, de Thomas Mann (1875-1955), com a *Filosofia da Nova Música*, de Theodor W. Adorno (1903-1969). Nossa estratégia consiste, primeiramente, em apontar tais pontos com base no desenrolar da própria obra de Thomas Mann, apresentando, ainda que de maneira bastante “panorâmica”, algumas das questões que a mesma suscita. Por fim, intentar-se-á relacionar tais questões àquele que foi o consultor do presente romance¹⁶, isto é, Theodor W. Adorno. Esse vínculo consiste precisamente na discussão acerca do projeto da arte moderna e dos novos caminhos da música do século XX no cenário de uma sociedade cada vez mais dominada pela cultura de massas.

Palavras-chave: Adorno, Filosofia da Nova Música, Thomas Mann, Schoenberg.

¹⁶ Não só Adorno teve acesso ao *Doutor Fausto* antes de o livro estar terminado, como Mann leu capítulos inteiros em voz alta para platéias selecionadas e cultivadas, de amigos e conhecidos, à medida que eles iam sendo escritos, uma maneira, talvez, de o escritor testar concretamente o impacto da narrativa (como Kafka também fazia). O próprio Adorno é homenageado no romance, através da personagem Wisengrund. Sobre “o romance do romance” cf. MANN, T. *A Gênese do Doutor Fausto*. Tradução de Ricardo F. Henrique. São Paulo: Mandarim, 2001, p. 123.

Em primeiro lugar devemos compreender que, ao escrever *Doutor Fausto*, Thomas Mann parte de um conjunto de preocupações e “fantasmas pessoais”. Isso não o impede, todavia, de tentar dar ao seu romance uma objetividade temática e formal, que torna a realização do *Doutor Fausto* quase um trabalho “científico”. Tanto mais “científico” e objetivo quanto mais “esotérico” é o seu tema: o pacto de um artista com o Diabo, no qual

a dívida pactária rolada com a barriga pelo esgotamento da música tonal é cobrada e renegociada. A teoria da música dodecafônica [...] pode ser interpretada no romance como uma nova forma do contrato fáustico.¹⁷

Tal objetividade temática já se manifesta na maneira como Thomas Mann constrói o seu personagem central, que deve ser um símile de alguns dos grandes gênios artístico-filosóficos alemães, o que o leva a ler ou reler uma série de biografias, sobretudo a de Nietzsche.

O romance *Doutor Fausto* é erigido sob a forma de narrativa. O narrador, Serenus Zeitblom, apresenta a trágica epopéia do seu amigo, Adrian Leverkühn, ao mesmo tempo em que descreve com particular tristeza a queda da Alemanha na segunda Guerra Mundial e o que esta queda representa de embaraço e enterro definitivo dos ideais da Alemanha de antes da era do nazismo¹⁸. A obra pode ser dividida em três partes: 1ª) Um prólogo; 2ª) O percurso de iniciação dos conhecimentos de Leverkühn na área filosófica-teológica, com as suas primeiras experiências na composição musical e a produção das suas primeiras pequenas obras; 3ª) após o pacto com o Diabo, o desencadear rápido de todas as conseqüências desse ato.

Desde muito cedo Adrian Leverkühn apercebe-se da sua forte vocação para a Música e a pureza matemática e simultaneamente apolínea e dionisíaca com que a mesma se pode construir. Ele cresce sob a influência de Kretzschmar, um compositor e *luthier* que tenta revelá-lo os múltiplos encantos da Música e as mais variadas formas da sua expressão, principalmente ao nível do divino.

A decisão definitiva de Adrian pela Música inicia a sua tragédia. O Diabo interessa-se por ele e, depois de um aterrador e delirante diálogo com Leverkühn (Cap. XXV), estabelece um pacto.

ELE: - É a existência extravagante a única a satisfazer um espírito orgulhoso. Tua soberba certamente nunca quererá trocá-lo por outra [...]. Topas a minha proposta? Poderás gozá-la durante toda uma eternidade de vida humana, cheia de obras. Quando a ampulheta estiver vazia, terei plenos poderes para tratar à minha maneira e a meu bel-prazer a distinta e bem-feita criatura que és, dominando-as, conduzindo-a, governando-a integralmente, com tudo que ela possui, corpo, alma, carne, sangue e bens materiais, por toda a eternidade.

Mas qual o motivo do pacto? Doente, Adrian necessita de tempo para concluir sua obra. O pacto permite a Adrian compor o *Apocalipsis* e a *Lamentação do Doutor Fausto*, que causam grande polêmica em todo o círculo cultural da Europa da época. O mesmo ocorre com o sistema musical desenvolvido. A apresentação desse sistema é feita no capítulo XXII:

Deveríamos progredir dali mais adiante e criar, à base dos doze degraus do alfabeto temperado dos semitons, palavras maiores, palavras de doze letras, combinações e inter-relações decretadas pelos doze semitons, formações de séries, das quais derivasse estritamente a peça, o movimento avulso ou toda uma obra de

¹⁷ WISNIK, J. M. *O Som e o Sentido*. São Paulo: Companhia das letras, 1989, p. 172.

¹⁸ Idem, p. 100.

vários movimentos. Cada nota do conjunto da composição, quer melódica quer harmonicamente, deveria comprovar sua relação a essa série fundamental, prefixada. Nenhuma teria o direito de ressurgir, antes que todas as demais tivessem aparecido também. Nenhuma poderia apresentar-se que não cumprisse sua função motivada na construção geral.¹⁹

Eis o dodecafonismo. Este procura ultrapassar o caos atonal pela definição de série, utilizando como matriz composicional uma seqüência de doze sons cromáticos sem repetição. O dodecafonismo, desenvolvido pelo compositor Arnold Schoenberg, é a forma mais completa do pano de fundo cromático sobre o qual se desenvolve o tonalismo, que vem à tona negando todo diatonismo e todo movimento cadencial. Ele expõe à evidência um tonalismo pelo avesso: o *diabulus* cobra seu preço: há um estado de tritonização generalizada.

No *Doutor Fausto*, a discussão acerca do dodecafonismo se espelha em abismo nas próprias origens do sistema tonal. Na *Filosofia da Nova Música*, Adorno afirma que a Schoenberg extrai as mais extremas conseqüências de uma racionalização da linguagem musical. Para Adorno, Schoenberg utiliza as dissonâncias recusadas por seus predecessores para traduzir o sofrimento num mundo vítima da catástrofe e do horror. Nesse sentido, se tais dissonâncias assustam tanto os ouvintes é justamente porque elas lhes falam de suas próprias condições²⁰.

Por outro lado, o projeto da arte moderna é visto contraditoriamente como progressivo e regressivo. Essa oposição Adorno figura, na *Filosofia da Nova Música*, no contraponto entre Schoenberg e Stravinski, mas ressaltando expressamente que os dois compositores teriam muito mais em comum do que essa antítese possa sugerir²¹. A planificação da obra de arte e o controle absoluto, que os artistas modernos procuram estabelecer sobre os últimos vestígios de contingência livre ou da pura espontaneidade podem ser vistos como um eco daquilo que acontece nos estágios avançados do capitalismo monopolista²².

Entende-se assim o princípio de ambivalência, presente em Adorno e Thomas Mann, em que a arte recusa a sociedade existente, mas ao mesmo tempo não pode fugir a mimetizá-la, internalizando as suas contradições mais agudas sob a forma de fracassos ou de fraturas formais. É também sobre a ambivalência, embora num sentido diferente, que trabalha Adorno, quando escreve sobre Schoenberg na primeira parte d'A *Filosofia da Nova Música*. Para Adorno, Schoenberg é o artista dialético por excelência que assume o estado atual da linguagem em toda a extensão de suas contradições. Schoenberg leva às últimas conseqüências lógicas a própria história da música alemã, encarando a impossibilidade de compor autenticamente uma música consoladora e afirmativa numa sociedade cuja divisão coisificadora é um dissolvente de toda harmonia.

Nessa dialética negativa, o melhor modo de corresponder à grande tradição tonal alemã [...] seria através de uma música atonal, que libera a dissonância como algo mais racional que a

¹⁹ MANN, T. *Doutor Fausto*. Op. cit., p. 257 e 258.

²⁰ Cf. ADORNO, T. W. *Filosofia da Nova Música*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 17.

²¹ “Se Schoenberg, o músico radical, inspirado pela expressão, desenvolve seus conceitos próprios no plano da objetividade musical, o antipsicológico Stravinski, por outro lado, expondo o problema do indivíduo lesado, a quem se dirige em toda a sua obra, também aqui opera um motivo dialético”. Idem, p. 10.

²² Cf. WISNIK, J. M. *O Som e o Sentido*. Op. cit., p. 132.

consonância, pois exibe de maneira articulada a relação heterogênea dos sons nela presentes.²³

Por fim é mister salientar que, embora Thomas Mann e Adorno olhem para a profunda ambivalência da música dodecafônica, essa ambivalência se traduz em diferentes sentidos em cada um. Em Thomas Mann, numa “ironia essencial”. Em Adorno, numa dialética agônica que afirma um progresso que não tem como progredir, e que é a própria expressão do fim do ciclo tonal, com cuja história o pensamento dialético, pelo menos tal como Adorno o pratica, está profundamente enredado.

REFERÊNCIAS:

ADORNO, T. W. *Filosofia da Nova Música*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MANN, T. *Doutor Fausto*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

_____. *A Gênese do Doutor Fausto*. São Paulo: Mandarim, 2001.

WISNIK, J. M. *O Som e o Sentido*. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

.....
**A INFLUÊNCIA DO ATUAL MÉTODO DE ENSINO FILOSÓFICO
SOBRE O DESENVOLVIMENTO DO SENSO CRÍTICO**

BRUNO CORREIA NASCIMENTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE – ICA
BRUNO_CORREIA@OI.COM.BR

RESUMO: Este trabalho propõe-se a apresentar o atual método de ensino filosófico e sua influência na capacitação dos alunos e desenvolvimento do seu senso crítico. Apresentando a forma como o ensino é aplicado, sua fundamentação na história da filosofia e os problemas acarretados por ela. Argumentando que esta prática tem sido pouco aproveitada por seus alunos, já que pouco se percebe a formulação de novos métodos e conceitos nas universidades. Trata-se aqui de uma problemática que necessita de uma atenção especial, tanto de atuais quanto de futuros educadores, tendo em vista que a filosofia se constrói através do encadeamento de idéias novas com antigas. É proposta uma reformulação do ensino filosófico, que traga uma complementação visando seu melhor aproveitamento.

Palavras-chave: Filosofia; ensino; método; reformulação.

A importância do ensino filosófico

O pensamento filosófico é o meio pelo qual somos levados a interrogar sobre coisas como o tempo, a verdade, Deus, a natureza, o amor, a ética, a justiça e a moral. Idéias que fazem parte do nosso cotidiano, mas que desconhecemos a essência. Isso devido a tantas crenças e preconceitos adquiridos no decorrer de nossas vidas.

Pensar essas questões é deixar de lado a alienação, e procurar o entendimento das coisas como elas realmente são.

Nós seres humanos, temos por natureza a necessidade de evoluir, e são as descobertas, causadas pela nossa especulação, quem nos permitem trilhar novos caminhos.

²³ Idem, p. 175.

As ciências atuam na realidade, naquilo que é verdadeiro, e a verdade é o objetivo da filosofia. Como conhecimentos que pretendem ser verdadeiros, as ciências necessitam do trabalho filosófico, mesmo que o cientista não seja filósofo.

Ao tomarmos uma atitude crítica passamos a perceber que não sabemos o que imaginávamos saber, tomamos conta de nossa ignorância e damos o primeiro passo rumo ao conhecimento.

Nossas atitudes são baseadas naquilo que pensamos e o senso crítico é o que nos leva a argumentar o meio que vivemos e a influência exercida sobre nós. Sendo assim, a filosofia é essencial para nos ajudar a tomar melhores decisões e agir visando o bem comum.

Filosofar não é um trabalho exclusivo das instituições educacionais, é ela quem nos traz a sabedoria, algo que é necessário para a resolução de problemas. E muito mais que conhecimento, a sabedoria é sobrevivência.

Não existe desenvolvimento intelectual sem a influência da filosofia. Ensinar, educar e pesquisar, são sinônimos de filosofia, e isso torna todos ligados a ela, pois nossa vida é marcada pelo ensino e aprendizagem.

Há mais de vinte e seis séculos ela é praticada, e a experiência nos ensinou que suas idéias, além de dotadas de clareza e autonomia, devem ser fundamentadas. Por isso, fazemos uso da lógica, que exige a fundamentação racional do que é ensinado e pensado.

Outra de suas características fundamentais é o diálogo, que nos instiga a aprofundar nossas pesquisas e formular novos métodos, proporcionando a livre expressão do pensamento.

Filosofar é recusar olhar as coisas como elas parecem ser, é ir além das certezas.

A metodologia de ensino atual

O atual método de ensino da filosofia parece implicar três aspectos complementares, ou três dimensões fundamentais, que são: a sistêmica, a natureza histórica e o caráter científico.

Em primeiro lugar ele é sistêmico por ser a filosofia uma doutrina muito bem organizada.

Através do método ela busca penetrar um aspecto da realidade, explicar sua natureza e definir seus últimos princípios constitutivos.

Então, a filosofia é dividida em várias partes e cada uma delas se ocupa com um desses aspectos. São elas: a lógica, a ética, a metafísica, a teoria do conhecimento e a filosofia da natureza.

A segunda dimensão essencial da investigação filosófica e seu ensino são de natureza histórica.

As especulações do passado têm valor permanente, já que os problemas a estudar são os mesmos, e para se discutir uma questão, é necessário se obter certo conhecimento sobre ela. E não há forma melhor de se fazer isto do que estudando as doutrinas daqueles que se ocuparam da mesma problemática.

Só podemos nos tornar filósofos, dignos deste nome, se conhecermos este tesouro acumulado, e desfrutarmos do que a filosofia já conquistou.

Por último, temos a informação científica como terceiro aspecto do ensino filosófico. Este nos permite especular seus elementos, a fim de encontrarmos suas essências. Por exemplo, não podemos elaborar uma filosofia do direito sem uma profunda formação jurídica. Ou elaborar uma filosofia da linguagem sem conhecer da lingüística em todas as suas ramificações. São as informações científicas que possibilitam a divisão da filosofia, trazendo para cada ramo o conteúdo necessário para sua especulação.

Através dessas três dimensões, a filosofia vem sendo ensinada no Brasil, e as universidades, através de seus mestres, vem preparando o pensamento de seus discípulos para uma atitude crítica, esperando que estes alcancem uma sociedade mais sábia e justa, que viva em prol da evolução de todos.

A necessidade de uma reforma

O atual método vem sendo utilizado desde a década de oitenta, quando houve uma ampla reforma no ensino. Mas, será que ele tem sido aproveitado o suficiente pelos alunos para que seu senso crítico torne-se preparado para novas questões filosóficas? Pois, é fácil observar que o esforço empregado à compreensão de termos, enunciados, encadeamentos ou expressões, desenvolvidos ao longo da história da filosofia, é superior ao empregado no desenvolvimento de novos métodos de pesquisa ou à formulação de pensamentos filosóficos dentro das universidades.

O ensino atual, muitas vezes limita-se a interpretação e contextualização de conceitos formulados por alguns filósofos do passado. Observa-se a necessidade de uma sensibilidade interdisciplinar aos educadores, possibilitadora de um diálogo capaz de descobrir práticas pedagógicas que permitam uma maior interação do aluno com a pesquisa.

Sabemos que a filosofia se constitui no próprio processo da sua realização na história, como resultado sistemático e rigoroso do encadeamento de idéias, que são produzidas para a sustentação e ampliação, ou substituição de teorias ou conceitos. A consciência individual necessita se formar na trilha percorrida pela universalidade do espírito.

Mas, quase que exclusivamente, o ensino da filosofia tem sido realizado através de conteúdos escolásticos, firmados nos diversos sistemas elaborados no decorrer de sua história.

Essa prática tem muita importância e não estou aqui propondo sua abolição, mas é necessária uma complementação para que o desenvolvimento do pensamento subjetivo seja mais instigado.

A filosofia é uma disciplina não acabada, em construção permanente. Ela é um sistema em evolução e contradição perpétuo, e que só se aprende no seu exercício, ou seja, pensando por si mesmo.

Ensinar filosofia deve consistir em ensino de diálogo, discussão de pensamento livre e autônomo.

Aprender a filosofar necessita do aprendizado da filosofia, mas apoiar seu ensino na sua história como fonte de problemas e de soluções, pode resultar numa atividade que perde sua condição mais importante, que é a criação de novas idéias.

A educação filosófica deve ser realizada com base no exemplo deixado por Sócrates, que como educador, não se preocupava, ao contrário dos sofistas, com a adaptação, mas com o despertar da consciência e o impulso para a busca pessoal da verdade; não apenas com os honorários das aulas, mas com o diálogo vivo e amistoso com seus discípulos.

Referências bibliográficas

Salman, Dominique. “O lugar da filosofia nas universidades”. 2ª Ed. Editora: Vozes
Marz, Fritz. “Grandes educadores: perfis de grandes educadores e pensadores pedagógicos” Editora: Pedagógica e universitária.

.....
O DEBATE ACERCA DO PROGRESSO NA FILOSOFIA BENJAMINIANA

Carolina Christiane de Souza Martins, UFMA

Resumo: A questão do progresso, tão cara à modernidade, encontra um lugar especial nas obras Walter Benjamin. O presente estudo apresenta um relevante debate acerca do conceito de progresso e de sua relação a um processo catastrófico para a humanidade. Nesta discussão, também se faz uma crítica à própria modernidade e aos discursos referentes ao esclarecimento dos homens como um caminho rumo à liberdade. Esta é uma questão de fundamental relevância para a pesquisa e para a reflexão filosófica na atualidade, na medida em que se coloca em relevo a noção de progresso e seus diferentes sentidos, ações e concepções teórico-filosóficas.

Palavras-chave: Progresso, modernidade, esclarecimento, liberdade.

A crítica ao progresso em Benjamin constitui uma crítica à própria modernidade e ela se encontra ora de modo claro, ora vezes de modo implícito em seus escritos.

Nas teses “Sobre o Conceito História” Walter Benjamin nos fala sobre a sua idéia de história. Este texto é escrito no período em que Benjamin está exilado em Paris, observando a ascensão do fascismo e o pacto firmado entre este e o socialismo, que seria o único capaz de barrá-lo (pacto de não-agressão firmado entre Hitler e Stalin). Aqui, a concepção de história como catástrofe se encontra de forma bem clara mais especificamente na tese 9, onde Benjamin analisa um quadro de Paul Klee denominado *Angelus Novus*. Ele diz:

“Há um quadro que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter este aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso”.(BENJAMIN, p.226)

Então, a partir deste fragmento, podemos observar que para Benjamin o progresso é sinônimo de catástrofe. O progresso é a própria catástrofe, ou mesmo barbárie. A história, a partir da perspectiva dos oprimidos é um acumulado de desastres e ela caminha para um desastre maior. A técnica resultante do domínio maior da razão por parte dos homens prometia proporcionar uma maior liberdade, mas, ao invés de libertar, esta técnica tornou os homens escravos das máquinas e daqueles que detém o poder destas. Benjamin constrói uma crítica à modernidade a partir da própria modernidade, ele combate de forma ferrenha a ideologia do progresso como algo que trará felicidade à população. O futuro não é nada mais do que a repetição sistemática destes desastres é a ventania que leva e traz os acontecimentos.

Para paralisar esta tempestade, Benjamin vê somente duas alternativas: uma teológica e a outra revolucionária. A vinda do Messias ou a consumação da revolução operária. Somente estas duas alternativas serão capazes de puxar os freios do progresso e evitar o fim eminente.

A interrupção messiânica-revolucionária do Progresso é, portanto a resposta de Benjamin às ameaças que faz pesar sobre a espécie humana a continuidade da tempestade maléfica, a iminência de novas catástrofes. (LOWI, p.122)

Esta crítica benjaminiana, vai de encontro à concepção de progresso do Iluminismo. Para os iluministas o progresso estava acompanhado da idéia de esclarecimento, de racionalidade exacerbada com vistas ao bem da humanidade. Mais tarde, Adorno e Horkheimer, outros filósofos da escola de Frankfurt, influenciados por esta idéia de Benjamin, irão escrever uma obra que retrata de forma mais sistemática esta crítica, a *Dialética do Esclarecimento*.

Bibliografia

BENJAMIN, Walter. *Sobre o Conceito de História*. In: Obras escolhidas vol I – Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Brasiliense, 1996.

SEVCENKO, Nicolau. *O enigma Pós-Moderno*. In: Pós-Modernidade. São Paulo: UNICAMP, 1995.

LOWI, Michael. *A Escola de Frankfurt e a Modernidade*. In: Novos Estudos-CEBRAP. São Paulo, 1992

LOWI, Michael. *Romantismo e Messianismo: Ensaio sobre Lukács e Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

.....

Dialética do Senhor e do Escravo Segundo uma Perspectiva de Gênero.

Autora: Caroline Ferreira de Meneses – Bolsista - Ic/Uece.

Orientadora: Prof. Dra. Marly Carvalho Soares.

Universidade Estadual do Ceará.

E-mail: carolm1@hotmail.com

RESUMO: Diante do conceito hegeliano de filosofia, “A Filosofia é o tempo no conceito” e partindo da idéia hegeliana de fazer com o nosso tempo o que Ele fez com o dele. Este trabalho tem o intuito de mostrar a dialética do Senhor e do Escravo, quarto capítulo da Fenomenologia do Espírito, numa perspectiva de gênero, isto é numa relação homem-mulher um paradigma de grande importância atual, a luta pelo reconhecimento feminino frente ao masculino continua, assim como o desejo de desconstruir a cosmovisão patriarcal e machista da sociedade atual.

Palavras – Chaves: Poder, Reconhecimento, Homem, Mulher.

Hegel compreende o saber filosófico como saber absoluto, isto é, o saber que é capaz de explicar tudo, um sistema e desse modo uma ciência. Daí entender a *Fenomenologia do Espírito* como a ciência do fenômeno, Hegel nessa obra deseja elevar a filosofia ao patamar de ciência, para Ele essa obra seria o início do seu sistema o que ele faz é percorrer o saber desde o saber mais imediato até ao espírito absoluto. A consciência manifesta e indica o saber de si mesmo adquirindo pelo o espírito ao longo de uma série de experiências ou estágios, onde cada estágio anterior é mais racional e o próximo apresenta sempre algo do passado desenvolvendo assim, a própria contradição interna que é presente no sistema dialético hegeliano.

A *Fenomenologia do Espírito* é uma descrição histórico-racional (fenomenológica e lógica) da experiência feita pela a consciência até que a consciência alcance a reflexão de si mesma. No primeiro momento a consciência é espaço - tempo (aqui e o agora) sem existência de conceitos logo depois progride a um estágio mais abstrato que o momento anterior, aqui já se busca leis naturais, conceitos e consciência de si. No próximo estágio a consciência inicia sua interação com a natureza e com o homem a relação passa a ser eu – outro.

A Consciência – de – Si inicialmente é somente essência e tem por objetivo ela mesma, no entanto com o passar das experiências ela enriquece e se desenvolve, assim acontece com a vida que é. A Consciência – de – Si se constitui enquanto desejo, e seu desejo é satisfazer-se no outro objeto suprassumindo-o isto é, aniquilando esse outro. Daí ser essa relação de desejo entre a Consciência – de – Si com outro é uma relação negativa.

A Consciência – de – Si não pode suprassumir o outro, pois esse outro é seu próprio objeto ao suprassumir o seu objeto estaria suprassumindo a si mesma, não havendo, portanto, relação. A Consciência só se satisfaz com a reflexão de si mesma, essa reflexão faz desdobrar a consciência – de – si surgindo então uma nova relação Eu – Eu isto é, Consciência – de – Si com Consciência – de – Si sendo, portanto unidade em si mesma. As duas Consciências – de – Si apresentam dois momentos, o primeiro uma se mantém distante da outra; no segundo elas são não-diferentes dentro da contradição interna, desses momentos surge o movimento de reconhecimento.

O processo de duplicação da consciência e o conceito do reconhecimento desencadeiam no extravasar do meio-termo. Cada consciência acredita ser o ser que reconhece enquanto a outra é o ser reconhecido, cada uma reconhece a si mesma, mas não o outro, no entanto para Hegel ao não reconhecer o outro só se alcança a inverdade, o verdadeiro reconhecimento acontece quando me reconheço e reconheço agir do outro.

As Consciências – de – Si ao se reconhecerem mediante ao agir do outro entram numa luta de vida e morte, essa luta ocorre para que cada uma alcance a verdade, alcancem à liberdade. Na Dialética do Senhor e do Escravo o Senhor é a consciência essente, é a potência que atua sobre o outro. O Senhor se relaciona com o Escravo considerando-o também como coisa, sendo que o Senhor não pode alcançar satisfação na coisa desejada, por isso introduz o Escravo que trabalha para satisfazer seu Senhor.

O primeiro momento do reconhecimento da Dialética do Senhor e do Escravo é desigual e unilateral, pois o agir do Escravo não é um agir verdadeiro, já que age pelo Senhor. A relação do Escravo com a coisa é negativa ele a transforma pelo o trabalho e não pelo o desejo como ocorre com o Senhor. Hegel conclui que o desenvolvimento do homem passa pela a consciência escrava, que é quem por meio do trabalho, modifica a natureza, portanto, o verdadeiro criador da história. A Dialética da Dominação mostra que a verdadeira consciência é a consciência do servo que com o passar do tempo se percebe como consciência independente. Como o Senhor depende do trabalho do Escravo para se satisfazer, o Senhor passa a ser dependente do Escravo, dessa maneira o Escravo é quem tem poder sobre seu Senhor, pois é nele que está a satisfação do Senhor.

Diante do conceito hegeliano de filosofia podemos exemplificar a Dialética do Senhor e do Escravo por meio de muitas relações, em nossa sociedade ocidental desde sua origem na Grécia antiga nos mostra essa luta por poder e reconhecimento exposta por Hegel. Optamos por exemplificar a Dialética do Senhor e do Escravo na relação de gênero, isto é na relação homem mulher.

Podemos nos perguntar que fato ocorreu para que o homem exercesse domínio sobre a mulher? Já que nos primórdios das civilizações a mulher possuía posição de destaque frente ao homem. Responderemos tal pergunta com argumentos culturais, já que tais elementos são de grande influência tanto em nossa filosofia quanto em nossa sociedade.

A inferioridade da mulher frente ao homem não é uma coisa que sempre existiu, pelo contrario é algo bem recente data a partir da Grécia Antiga. Nos primórdios da habitação do homem na terra homens e mulheres viviam de forma harmoniosa,

deixavam-se levar pelo o ritmo da natureza a relação entre homens e mulheres era igualitária, pois viviam não pela a racionalidade e sim por forças naturais.

No período greco-romano há o desaparecimento da mulher em função da supremacia masculina. Na Grécia Antiga as mulheres não existiam nem como sujeito nem como objeto, homens as tratavam como algo inferior, não participavam da política nem faziam nada em público, eram reduzidas aos espaços domésticos. Aristóteles um dos primeiros filósofos a se dedicar ai estudo da relação homem – mulher dizia que o macho é superior por natureza.

A mulher ainda é considerada objeto de desejo e a relação ainda é de domínio-servidão. O desejo anula a exterioridade do outro, pois quando se deseja se está insatisfeito, no entanto o homem só encontrará a satisfação quando ele humanizar a mulher e vice-versa. O poder masculino sobre a mulher é justificado como natural, no entanto não há desigualdade na natureza, essa desigualdade é fonte de dissolução da dignidade humana.

O ser humano alcança a liberdade à medida que compreende e aceita o outro. O homem tem propriedade sobre a mulher e a mulher deposita no seu senhor sua confiança, mas logo a mulher percebe a grandeza que é seu fazer, descobre que é ela quem gera e cuida da vida com isso ela se descobre independente, enquanto o homem trabalha coisas mortais.

Atualmente a mulher já tomou posse do domínio público e em consequência alcançou sua liberdade à força da mulher é um movimento político que expande a democracia e supera as injustiças. Quando compreendemos a unidade na diferença e reconhecemos o outro sejamos homens ou mulheres a dignidade humana e preservada. Assim teremos o reconhecimento universal almejado por Hegel.

Referencias Bibliográficas

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses – 4º ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

SOARES, Marly Carvalho. *Repensar a Dialética do Senhor e do Escravo na Perspectiva de Gênero*. Kalagatos – Revista de Filosofia/ Universidade Estadual do Ceará, mestrado Acadêmico em Filosofia – v.3, n.6 2006.

VAZ, H.C. Lima Senhor e Escravo: *Uma Parábola da Filosofia Ocidental*, São Paulo, Loyola, Síntese n.21

UMA ANÁLISE SOBRE “AS RELAÇÕES HUMANAS” DE SÊNECA

Clarissa Duarte Collares, UECE

Orientador(a): PROF^a.DR^a. Marly Carvalho Soares

clarinhacollares@hotmail.com

RESUMO: As Relações Humanas. A amizade, os livros, a filosofia, o sábio e a atitude perante a morte. Na obra de Sêneca são cartas destinadas a Lucílio com o intuito de orientar e formar seu “aluno”. Suas reflexões são impregnadas de elementos retóricos como antíteses, interrogações e exclamações, visto que desde cedo se dedicou à eloqüência e à retórica. As cartas são instrumentos de Sêneca para estabelecer um diálogo onde deve convencer o destinatário acerca das paixões, da amizade, da morte. Apesar da distância, o autor discursa como se Lucíolo estivesse próximo imaginando quais e como seriam suas objeções em determinadas circunstâncias e, assim, desenvolve os temas partindo ou aprofundando uma questão a partir das “perguntas do aluno”.

Palavras-chave: Amizade; Filosofia; Morte.

Lucius Annaeus Sêneca (Córdoba, 4 a.C – Roma, 65 d.C) principia sua obra dissertando à cerca de como se devem escolher os amigos. Segundo ele, numa relação

de amizade a confiança deve ser total e recíproca, pois sem confiança é impossível solidificar uma verdadeira amizade. Deve-se refletir bastante antes de escolher um amigo, mas depois de concedida a amizade tem que amar, confiar, conversar sem segredos, ser confidente.

Entretanto, o autor critica os que não confiam em ninguém, como também acredita ser um erro em confiar em todos. É necessário bom senso no momento de consolidar uma nova amizade.

“Alguns contam ao primeiro que vêem o que deveria ser confiado apenas aos amigos, despejam em ouvidos alheios o que lhes queima a língua. Outros pelo contrário, temem abrir-se até mesmo com os amigos mais caros e, como se não pudessem eles mesmos ser os próprios confidentes, mantêm encerrados no fundo da alma todos os seus segredo.”

Sêneca trata da filosofia como sendo a única capaz de fazer com que os homens acordem para os erros, vícios. Para ele, os homens estão “dormindo” para os seus vícios que atacam a alma de forma silenciosa e provocam-lhes doenças. Dessa forma, o autor aconselha Lucílio a decidisse à sabedoria, pois esta é a cura para os males da alma.

“Portanto, acordemos pra ficarmos em condições de condenar os nossos erros. Mas só a filosofia nos reanimará; só ela poderá sacudir o nosso pecado sono.”

Por fim, Sêneca relata as atividades de um sábio perante a morte. Para Sêneca, o homem sofre mais com a idéia de que fazemos das coisas do que com as próprias coisas. Não se faz necessário temer os perigos antecipadamente, pois a sua chegada é eminente. Deve-se, então, refutar aquilo que se leva a ter medo, ocupando-se apenas de novas esperanças na hora da morte.

“Para que apressar a chegada das desgraças e sofrer antecipadamente com o que deva ser suportado no momento apropriado, o que nos faz perder o presente por meio do futuro?”

É através da morte que os nossos males se extinguem e, por conseguinte, não temos mais o que temer. É necessário abandonar os objetos que nos aterrorizam, pois a única coisa que realmente é terrível é o próprio medo.

Morremos todos os dias e, à medida que a idade aumenta, a vida diminui. A morte nos liberta, pois é através dela que podemos nos livrar de todo o fardo. Portanto, aquele que é sábio não foge da vida e bane a paixão pela morte.

O sábio não se preocupa como a sua morte irá chegar, se ela irá chegar mais cedo ou mais tarde, pois não há danos a temer. O que importa é a qualidade de sua existência e não a sua duração.

Não podemos estabelecer uma regra universal que nos permita decidir se devemos antecipar ou esperar a morte, ou seja, se devemos sofrer as torturas ou se devemos torná-la simples e fácil, podemos apenas escolher a maneira que vamos partir.

Entretanto, não devemos temer a morte porque estamos doentes, pois morreremos não porque estamos doentes, mas porque vivemos, onde a dor pode ser facilmente aliviada pelos remédios e pelos amigos. A doença trás consigo o medo da morte, o sofrimento físico e a suspensão dos prazeres. Tais aborrecimentos são sofrimentos no início, mas em seguida o desejo se acalma, pois os órgãos então cansados e doentes.

Não devemos agravar nosso mal. A dor é leve quando não a agravamos pela idéia que dela fazemos, pois tudo depende da idéia que temos das coisas. “É preciso lutar com todas as forças contra a dor, seremos vencidos se recuarmos; venceremos se a enfrentarmos.”

BIBLIOGRAFIA

SÊNECA. As Relações Humans.A amizade, os livros, a filosofia, o sábio e atitude perante a morte. Trad. Renata Maria Parreira Cordeiro, São Paulo, Landy:2002

A PROBLEMATIZAÇÃO DA MORTE NA PERSPECTIVA SOCRÁTICA: RELAÇÃO ENTRE SUA FILOSOFIA E SUA CONCEPÇÃO DIVINA.

Davi Lima Escobar – UFAM
davi.escobar@hotmail.com

Resumo: Visto que Sócrates constitui um marco no pensamento filosófico, na medida em que direcionou as investigações de cunho cosmológico dos primeiros pensadores para as questões propriamente antropológicas, onde o homem aparece como centro irradiador das reflexões filosóficas. Reside uma importância fundamental na análise dos textos que inclusive não foram escritos por ele, e sim por seus discípulos Platão e Xenofonte. A partir das análises bibliográficas, aumentou também a intenção de evidenciar as semelhanças e diferenças acerca das idéias socráticas entre as versões dos discípulos. O *daimon* socrático é a própria prova de sua inocência a respeito da acusação sobre ser ímpio, o deus o fazia levar a vida do jeito que levava, analisando, refutando e acima de tudo convivendo com os cidadãos.

Palavras-chave: Divindade, Daimon, Morte, Imortalidade, Alma.

Introdução

O sentido da morte em qualquer dicionário comum²⁴ significa cessação da vida. No entanto, nem sempre a cessação da vida pressupõe uma cessação definitiva, uma vez que há diferença entre a morte físico-biológica e a morte físico-psíquica ou espiritual. Para algumas concepções religiosas, a morte não significa necessariamente a cessação definitiva, havendo possibilidade de prolongamento da alma em outro lugar.

Várias áreas do conhecimento procuraram um sentido para a morte, seja biológico, com o falecimento do corpo; antropológico; ou espiritual, como fez a igreja católica desde a era medieval; e ético-filosófico, na vivência da temporalidade.

Capítulo I - Conceção geral de morte

1. O fenômeno da morte na Antiguidade

Desde os antigos o fenômeno da morte causa interesse, gerando discussões e controvérsias em todos os campos do conhecimento. Na filosofia não poderia ser diferente, desde os antigos o termo é bastante discutido. A Soteriologia órfico-platônica acreditava na alma como um elemento divino e que devia se libertar do corpo onde estava aprisionada. Na concepção dialética de Heráclito, ela era apenas um momento no ritmo de renovação cósmica do universo, ou seja, apenas um momento dentro de um ciclo natural. Para os materialistas, a morte nada mais é do que a desagregação total da realidade biológica do homem.

2. A concepção contemporânea de morte

²⁴ HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Dicionário da língua portuguesa*. 3 ed. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1993, p.373.

Com o passar dos anos, também os filósofos contemporâneos se inspiraram no tema e entre os existencialistas as conclusões se diferenciam. A própria evolução do problema filosófico levou dois diferentes filósofos de uma mesma corrente a divergirem na opinião acerca inclusive da importância sobre a discussão do tema.

Sartre e Heidegger se dividem nas conclusões existencialistas, para o primeiro, a morte é uma anulação sempre possível de nossas possibilidades; morremos para o outro, Sartre acreditava que a morte é um absurdo que não pode ter o efeito personalizante que é reconhecido por Heidegger no “ser-para-o-fim”, o filósofo acreditava que ela era uma possibilidade da impossibilidade de toda relação, de todo existir. Para Heidegger, é na angústia que o homem atinge a plenitude de seu ser.

Capítulo II - Apologia de Sócrates: dois autores e duas versões

Alguns autores delinearão o retrato sócio-filosófico de Sócrates, e dentre eles os mais difundidos, principalmente pelas Apologias ao mestre, são Platão e Xenofonte. Os filósofos se dividem na questão da veracidade dos depoimentos, alguns acreditam que Xenofonte concede autenticidade à doutrina socrática, enquanto outros crêem que mesmo se quisesse fazer uma obra de historiador, não seria capaz de conseguir. Platão conviveu com Sócrates durante cerca de oito anos e nunca citou Xenofonte em nenhuma obra, possivelmente porque não o considerasse um socrático, enquanto Xenofonte passou três anos no máximo de convívio com o mestre e cita Platão em *Memoráveis*.

Existem algumas diferenças claras entre as duas Apologias, são elas a ordem de formulação do texto de acusação, o papel atribuído ao *daimonion*, a contra-proposta à pena, as razões de Sócrates e as profecias finais a que alude Xenofonte. Algumas dessas divergências se dão também pelo fato de que Xenofonte não estava presente durante o julgamento do mestre, todas as informações dadas por ele, foram passadas por Hermógenes, filho de Hipônico, ou seja, são informações em segunda mão.

1. Apologia de Sócrates na visão platônica

Após anos de convívio com a sociedade grega (70 anos), Sócrates é submetido a um tribunal onde nunca tivera ido antes como acusado, por um crime decorrente da época: impiedade. Em 399 a.C., o comerciante Ânito, o poeta Meleto e o orador Lícon, apresentaram ao tribunal popular dos Heliastas uma acusação em que culpavam Sócrates de impiedade, de introduzir divindades novas e de corromper a juventude.

Porém, ocorre também certa diferença entre as apologias de Platão e de Xenofonte, à respeito da multa proposta por Sócrates e da questão do reconhecimento de culpa, se paga. Na versão de Platão, o mestre se condena a pagar das suas posses uma mina de prata e ainda coloca Críton, Crítobulo, Apolodoro e o próprio Platão como fiadores de uma multa de trinta minas, enquanto na versão de Xenofonte, Sócrates se recusa a propor qualquer multa porque isso equivaleria a um reconhecimento de culpa. Na verdade não existe admissão de culpa em nenhuma parte, o que existe nada mais é do que uma transigência que respeita o fundamental: à fidelidade a missão imposta pelo deus.

2. Apologia de Sócrates na visão de Xenofonte

Sabemos que Xenofonte não estava presente no julgamento de Sócrates e que todas as informações foram passadas por Hermógenes. A visão de Xenofonte tem sem dúvida um cunho mais histórico que filosófico do que a visão platônica, e uma versão mais apaixonada pelo mestre.

Sócrates declara que é a voz de um deus (*daimonion*) que o avisa o que deve fazer e como prova de credibilidade, sua postura sempre justa. Falando a respeito de si mesmo com tanta soberba diante do tribunal, Sócrates atizou o ciúme e reforçou a disposição em que se encontravam os juizes a condená-lo. Relata que seu *daimon* não o deixou se defender com todas as suas habilidades. Sua fidelidade ao deus, o levou a morte.

Considerações finais

Sócrates não teve escola, muito menos se rotulava “mestre da sabedoria” como os sofistas. Ele acreditava que o melhor caminho para a sabedoria, seria uma “ignorância metódica”, ou seja, um homem que reconhece o muito que lhe falta saber, se sente muito mais estimulado a estudar e a indagar os concidadãos.

O daimon socrático é a própria prova de sua inocência a respeito da acusação sobre ser ímpio, o deus o fazia levar a vida do jeito que levava, analisando, refutando e acima de tudo convivendo com os cidadãos.

Referências

- BURKERT, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Tradução M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- FREIRE, Antonio. **Sócrates no pensamento grego**. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, Tomo XXXVII, p. 133-177, 1981.
- HESÍODO. Teogonia: a origem dos deuses.....
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. **Dicionário da língua portuguesa**. 3 ed. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1993.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- MOSSÉ, Claude. **O processo de Sócrates**. Tradução Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- PINHEIRO, Ana Elias. **Xenofonte**. Apologia de Sócrates. Mathésis, vol. 12, p. 133-164, 2003.
- PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Tradução Jaime Bruna. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- __. **Diálogos: Protágoras - Górgias - Fedão**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 2002.
- __. Críton.....
- VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Difel Editorial, 5º edição, 1986.
- __. **Mito e sociedade na Grécia antiga**. Tradução Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates - Apologia de Sócrates**. Tradução Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

.....

A metáfora do enxame e as redes disseminadas da multidão.

Diego Felipe de Souza Queiroz, UERJ
enxame22@gmail.com

Resumo: Este Trabalho tem como objetivo discutir a utilização da metáfora do *enxame* por Antonio Negri no Livro “Multidão: Guerra e democracia no tempo do Império” para significar as qualidades mais louváveis das formas de redes disseminadas que surgem

no seio das lutas políticas dos movimentos sociais. Discussão que necessariamente desemboca no debate do potencial político transformador que a *multidão* organizada através de formas disseminadas, descentralizadas, cooperativas e criativas possui na contemporaneidade.

Palavra chave: multidão, capitalismo, movimentos sociais, império, redes disseminadas.

No livro *Multidão* de Antonio Negri, podemos encontrar diversas metáforas. A que irei aqui apontar e discutir encontra-se logo na terceira parte do primeiro capítulo do livro, que discute a atual configuração política mundial e a possibilidade de resistência ao poder cada vez maior do império capitalista global. A metáfora do “enxame” é inserida em um texto denominado “A inteligência de enxame” que se encontra dentro de uma discussão maior sobre a invenção de lutas em rede.

Logo no início do texto a expressão “enxame” aparece, mas ainda não em forma de metáfora e sim como comparação, que tem como objetivo identificar as características comuns mais visíveis entre a natureza de um “enxame” e a ação de movimentos sociais que atuam como redes disseminadas.

“De uma perspectiva externa, o ataque em rede é apresentado como um enxame porque parece informe.” (Multidão, p. 130)

“O ataque em rede apresenta-se como algo semelhante a um enxame de pássaros ou insetos num filme de terror, uma multidão de atacantes irracionais, desconhecidos, incertos, invisíveis e inesperados.” (Multidão, p. 132)

Negri afirma que sobre uma observação externa, aparentemente tanto um enxame de animais como uma rede de atuação política se expressam de forma súbita, espontânea e caótica. No entanto, mediante uma análise um pouco mais elaborada da questão é possível perceber que na verdade uma rede disseminada é descentralizada, organizada, racional e criativa.

Justamente neste momento onde a comparação entre enxame e rede disseminada poderia demonstrar-se insuficiente para inconsistente e superficial, Negri trás de novo a expressão “enxame” ao seu texto, mas agora na forma metafórica.

“Se analisarmos o interior de uma rede, no entanto, veremos que é efetivamente organizada, racional e criativa. Tem a inteligência do enxame” (Multidão, p. 131).

Inaugura-se assim uma nova empreitada para justificar a utilização da palavra enxame para expor as características mais complexas e profundas de uma rede disseminada. Para dar cabo de tal tarefa, Negri recorre à análise da utilização da expressão enxame por parte das ciências exatas que atualmente utilizam o termo “inteligência de enxame” para designar um tipo específico de inteligência artificial, que consiste em uma técnica coletiva de solução de problemas sem um controle central ou modelo geral predefinido. Este tipo de inteligência artificial, considerado cada vez mais promissor para o avanço científico de diversas áreas tecnológicas, tais como a robótica e a informática, tem como inspiração e fundamento o comportamento coletivo de animais sociais, tais como cupins, abelhas e formigas. Segundo esta teoria da inteligência de enxame que se respalda em estudos avançados a respeito das características biológicas

de tais criaturas, como indivíduos os membros de um enxame não demonstram sinais de inteligência, mas como coletivo (enxame) formam sistemas realmente inteligentes que funcionam sem a necessidade de um controle central, o que concede aos mesmos a capacidade de fazer coisas incríveis.

Desta forma, fica evidente no texto que tais características do enxame de animais sociais, que serviram de base para as ciências exatas elaborar estas técnicas de inteligência artificial, podem ser considerada válida também para aprimorar o entendimento a respeito da natureza dos enxames de animais e também validar a utilização da metáfora “enxame” para a forma de organização de movimentos sociais que atuam em redes.

Na parte final do texto aqui discutido ainda se encontram comentários referente à utilização da mesma expressão por parte de Émile Zola e Arthur Rimbaud que em seus textos utilizam o coletivo de insetos (ou enxames). Émile Zola em seu romance *Lâ débachê* refere-se aos negros que atacam as posições Francesas em Sedan como formigas invasoras, sendo por isso utilizado por Negri como exemplo literário de utilização tradicional e “negativa” da metáfora do enxame, que quando desta forma é associados a algo ameaçador, incomensurável e perigoso para a ordem.

“Estas metáforas entomológicas para se referir aos enxames de inimigos enfatizam a inevitabilidade da derrota, ao mesmo tempo que a inferioridade do inimigo - que não passa de um bando de insetos irracionais” (Multidão, p. 132)

Já Rimbaud subverte a colocação comum da metáfora do enxame, em seus hinos à comuna de Paris associa frequentemente os revolucionários que tinha simpatia a insetos, animais que por sinal encontrava-se presente em muitas de suas poesias, não como algo negativo e ameaçador, mas sim a um elemento agradável e positivamente coletivo. Para Negri Rimbaud é um percussor do entendimento profundo do enxame.

“Trata-se de um novo tipo de inteligência, uma inteligência coletiva, uma inteligência de enxame, antecipada por Rimbaud e os communardas.” (Multidão, p. 133)

Desta maneira, a discussão da citação destes dois autores fecha o texto exemplificando a riqueza da expressão enxame e respaldando também os argumentos expostos até aqui acerca da coerência da metáfora aqui discutida.

Por fim podemos afirmar que Negri enxerga no enxame a “imagem” propícia para significar as qualidades desejadas e identificadas por ele nos emergentes movimentos sociais contemporâneos, tais como a eficácia organizativa na realidade política pós-moderna, funcionamento descentralizado e horizontalizado, alto poder de comunicação, mobilidade e aparente intangibilidade frente ao inimigo.

O enxame é a forma isomórfica que emerge das lutas dos movimentos sociais contemporâneos, é esta forma de rede disseminada e policêntrica que representa a superação dos modelos centralizados e anacrônicos de organização adotados pelos movimentos políticos da esquerda tradicional. O enxame é o cume da genealogia das formas de resistências, e é através dele que a *Multidão* pode enfrentar o *Império*.

BIBLIOGRAFIA:

HARDT, Michel. & NEGRI, Antonio. “Multidão, Guerra e democracia na era o império”. Rio de Janeiro, editora Record 2005
Tradução: Clóvis Marques

humanidade. De um lado, trata-se do desenvolvimento científico – tecnológico que provoca desafios para a humanidade e, por outro, a responsabilidade a nível mundial que tal situação provoca e exige, demandando novos marcos teóricos que possibilitem o equacionamento dos novos problemas éticos daí emergidos. Dessa forma, a situação atual como problema ético coloca um duplo desafio: de um lado, o desafio tecnológico-ecológico, e de outro, um desafio social surgido da globalização (desafio político). Quanto ao primeiro desafio, diz respeito ao fato de que pela primeira vez na história da civilização ocidental, se coloca a cada ser humano, nação e ou cultura diante de uma problemática ética comum. Deve-se levar em conta também, as profundas mudanças com relação às instituições que caracterizaram o mundo moderno no Século XIX, como também, essas mudanças provocaram novas formas de refletir, nomear, conceituar e problematizar a vida social contemporânea. Como pontuam alguns estudiosos da ética contemporânea²⁵, novas questões surgiram e em muito se diferenciam daqueles problemas colocados pela modernidade na passagem do Século XVIII para o Século XIX, até os meados do Século XX.

A constatação dos problemas ecológicos e a necessidade de tratados internacionais em defesa dos ecossistemas que garantem a sustentação da vida humana e das demais espécies, demandam a revisão no modo de vida ocidental consolidado com a era moderna, sobretudo, posteriormente à Revolução Industrial no Século XIX, e a noção de progresso inerente a esse processo, associada ao desenvolvimento técnico-científico que acompanhou os seus desdobramentos na relação homem-natureza; a questão da guerra que tem provocado genocídios sob a justificativa de intervenção democrática que, como consequência da modernidade, coloca em relevo as políticas de relações internacionais e suas crises. Tais fatores, impulsionados pela credibilidade na racionalidade cientificista por parte de nações politicamente e economicamente hegemônicas e o “vácuo ético” daí decorrente, exemplificado na negação do sistema de valores e culturas tradicionais, coloca em discussão a ética não mais como uma questão localizada ou direcionada ao sujeito isolado, mas como um tema que envolve todas as sociedades. Nesse sentido, constata-se que na sociedade moderna como um todo, dada a sua complexidade e o seu caráter essencialmente pluralista, implica no confronto de cosmovisões, colocando frontalmente as questões relativas à ética como sendo também profundamente uma questão relativa à alteridade.

Em Habermas, a dimensão ético-moral da conduta humana, também, tornar-se-á passível de justificação racional, tal como as outras esferas axiológicas, exemplarmente, como a ciência. Nesse sentido, Habermas irá defrontar a racionalidade teleológica exemplificada no seu diálogo com M. Weber no que tange ao conceito de *ação racional*, a partir do qual problematiza as bases epistemológicas da sociologia, levando em conta que a noção de racionalidade adotada por Weber, se projeta no contexto cultural ocidental e a pretensão de universalidade epistemológica da mesma, torna-se questionável, tal como irá argumentar Habermas no Tomo I de sua obra *Teoria da Ação Comunicativa: Racionalidade da ação e racionalização social*²⁶. Tal noção de racionalidade que se reporta ao mundo moderno, seus limites e suas possibilidades sobre as quais esse filósofo discorre por meio de amplo diálogo com a ética universalista kantiana. No entanto, o propósito das reflexões aqui propostas se reportam as *três raízes da racionalidade*, a partir da obra *Teoria da Ação Comunicativa* e também, as

²⁵ Sobre essas considerações me refiro aos comentários de um breve prefácio do livro organizado por Manfredo A. de Oliveira, intitulado *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*: 2ª ed. Ed. Vozes – R.J. , 2000.

²⁶ Utilizo a tradução espanhola *Teoría de la acción comunicativa*, Ed. Taurus, Madrid, 1987.

discussões retomadas por Habermas em *Verdade e Justificação*. Procuo por fim, refletir com Habermas sobre a compreensão dos problemas colocados no âmbito das decisões coletivas na esfera pública e as divergências inerentes aos processos decisórios nas sociedades contemporâneas, especificamente, no contexto político e social brasileiro, tomando por base experiências de pesquisa sociológicas, por meio das quais temos acompanhado os desfechos das políticas públicas, incluindo a observação dos canais de participação, como é o caso de audiências públicas que envolvem diferentes argumentos e interesses dos vários grupos sociais no Estado do Maranhão.

Referências Bibliográficas

ALVES, Elio de Jesus Pantoja. A Racionalidade Comunicativa como Fundamento de uma Ética Discursiva em J. Habermas. Monografia de especialização em filosofia: Paradigmas da pesquisa ética. Instituto de Ensino Superior do Maranhão – IESMA, 2008.

DREYFUS, L. Huber e RABINOW, Paul. **Que és la Madurez? Habermas e Foucault acerca de Que és el iluminismo**”. Trad. Sigrid Brauner y Robert Brown e con la colaboracion de David Levin. University of Califórnia, 1984.

GUARIGLIA, Osvaldo. Panorama da Ética no final do Século. In: Valério Rohden (coord.) **Ética e Política**. Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 1993.

HABERMAS, J. **Teoria de la Accion Comunicativa**. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid, Taurus Editora, 1981.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **Comentários à Ética do Discurso**. Instituto Piaget, 1991.

_____. **Verdade e Justificação**. São Paulo: Loyola, 2004.

HERRERO, F. Javier. Ética do discurso (pág. 163 – 192). In: Manfredo A. de Oliveira (org.) **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

INGRAM, David. **Habermas e a dialética da razão**. Brasília, DF: Editora da UNB, 1994.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos**. Martin Claret Editora, 2005.

MACINTYRE, A. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** Ipiranga, S P: Edições Loyola, 1991.

LUCRÉCIO: “A POESIA DO DESVIO”

Nome: Emerson Fernandes Facão – IFCH/ UERJ

Email: emersonfacao@hotmail.com

Resumo: A poesia do Lucrécio é sem dúvida um dos mais belos atos de resistência da Filosofia. É uma estratégia para combater a exagerada crença nos deuses, que foi meticulosamente usada para escravizar os homens, tornando-os submissos em um regime de medo. O homem precisa destruir esse mal que lhe apavora, pois é um fantasma criado por sua imaginação que se sustenta sobre o alicerce de sua ignorância, que esconde o seu verdadeiro objetivo maléfico: usar o poder divino para fundamentar o poder político no intuito de controlar o mundo.

Palavras-chaves: Poesia; Desvio; Resistência; Religião.

Pouco sabemos sobre a vida de Tito Caio Lucrecio. Segundo consta, ele teria nascido por volta de 99 a.c em Roma, onde cresceu e foi educado. Quando conheceu a doutrina de Epicuro, o poeta ficou maravilhado com seus ensinamentos, que era para ele a luz necessária para desvendar os segredos do universo, uma via para alcançar a felicidade humana. Seguindo as pegadas do mestre, Lucrecio propõe-se a tarefa de libertar os romanos da religião que os oprimia.

A poesia do Lucrecio é sem dúvida um dos mais belos atos de resistência da Filosofia. É uma estratégia para combater a exagerada crença nos deuses, que foi meticulosamente usada para escravizar os homens, tornando-os submissos em um regime de medo. O homem precisa destruir esse mal que lhe apavora, pois é um fantasma criado por sua imaginação que se sustenta sobre o alicerce de sua ignorância, que esconde o seu verdadeiro objetivo maléfico: usar o poder divino para fundamentar o poder político no intuito de controlar o mundo.

Através de uma leitura minuciosa de textos Epicuro, ele descobriu que o filósofo grego considerava os átomos como infinitos em número, indivisíveis fisicamente e imensamente pequenos além disso, seriam móveis por si mesmos, pois o vazio não ofereceria qualquer resistência à locomoção. Leucipo e Demócrito haviam afirmado antes, que os átomos, materialmente idênticos, diferiam uns dos outros apenas pela forma, pelo tamanho, pela posição ou, quando constituíam conjuntos, pelo arranjo. Epicuro introduz uma nova distinção: os átomos seriam diferentes também quanto ao peso. Os primeiros atomistas consideravam o peso uma resultante do tamanho dos átomos: os maiores, mais sujeitos aos impactos dos outros, se deslocam com mais dificuldade e tendem a ocupar o centro dos agrupamentos de átomos, comportando-se como mais pesados. Ao contrário, ele considera o peso um atributo inerente aos átomos, concebendo um peso absoluto e não relativo. E devido ao peso é que os átomos, num momento inicial, são imaginados como “caindo”; mas, situados dentro do vazio, teriam que desenvolver, nessa “queda”, trajetórias necessariamente paralelas. Isso significa que os átomos jamais se chocariam - dando origem aos choques que são indispensáveis à constituição das coisas e dos mundos.

Escapando da rigidez do pensamento mecanicista dos primeiros atomistas, Epicuro introduz a idéia do clinamen ou do desvio. Os átomos, em qualquer momento de suas trajetórias verticais, podem se desviar, isso possibilita a arbitrariedade, uma liberdade que tem a capacidade de fugir do fatalismo que era proferido pelos antigos atomistas. Além disso, esse conceito vai refletir determinadamente na ética epicurista: o homem tem pleno poder para afirmar a sua vontade em qualquer circunstância da sua vida em busca da sua felicidade. A libertação do temor dos deuses e da morte não basta para conduzir o homem à verdadeira felicidade. É necessário ainda que ele se liberte da angústia provocada pelos prazeres e do medo de sofrer.

A força da doutrina atomista permitiria ao homem afastar os sombrios temores que lhe intranquilizavam a alma, bem como se reconhecer como um ser perfeitamente integrado na natureza universal. Enquanto ser natural, o homem pauta sua vida, normalmente, pela procura do prazer e pela fuga da dor. Mas a verdadeira sabedoria está além desse comportamento natural e espontâneo: sábio é aquele que reconhece que há diferentes tipos de prazer, precisamos saber escolhê-los com prudência e cautela. O hedonismo epicurista reconhece que o ponto de partida para a felicidade estaria na satisfação dos desejos físicos, naturais. Mas essa satisfação, para não gerar sofrimentos, deve ser contida, reduzindo-se ao estritamente necessário: feliz é aquele que “com um pouco de pão e de água rivaliza com Júpiter em felicidade”.

Lucrécio retoma a Filosofia do seu mestre Epicuro para mostrar para os homens, que tudo o que existe no nosso mundo é uma construção do acaso, do encontro dos átomos, pois “nada pode nascer do nada”, com essa afirmação ele já estabelece uma grande ruptura com o pensamento de algumas escolas filosóficas, entre elas a escola platônica que defendia mundos das idéias. O poeta filósofo prossegue com seu argumento poético dizendo que existem corpos infinitamente pequenos que se movem dentro do vazio; não há formas. A matéria para ganhar seu estatuto depende basicamente desses encontros de moléculas que se movem em virtude do seu próprio peso e dos choques com outros átomos. É a partir disso que se dá a diversidade de tudo que existe.

Na terceira parte do seu livro, “Da natureza”, Lucrécio analisa a natureza da morte, onde nos mostra que ela é a dissolução dos átomos no ser vivo, com o intuito de destruir de uma vez por todas o medo que o homem tem desse processo de finitude. Nessa parte do livro também será estudada a natureza da alma e do espírito.

A clareza e a beleza que salta aos nossos olhos quando lemos esse grandioso texto do Lucrécio, é uma das coisas mais surpreendentes que podemos extrair da sua escrita, nos trazendo problemas extremamente complexos com a doçura de uma brisa que precede uma tempestade provocada por choques de átomos do logos de Demócrito e Epicuro, ocasionando assim uma revolução espiritual que nos propicia a refletir, recriar, reinventar e recolonizar o nosso mundo. Nesse novo mundo criado pela sua poesia desviante, não haverá os monstros da paixão e do medo que perseguem os homens, pois esses foram banidos, como outrora fez Platão com os artistas na sua república. Desconstruindo todas essas crenças podemos livrar o homem e recoloca-lo no caminho da busca da sua verdadeira felicidade.

“Quando a vida humana, ante quem a olhava, jazia miseravelmente por terra, oprimida por uma pesada religião, cuja cabeça, mostrando-se do alto dos céus, ameaçava os mortais com seu horrível aspecto, [...]”(Lucrécio: Livro I).

“[...] na maior parte das vezes foi exatamente a religião que produziu feitos criminosos e ímpios. [...] A tão grandes males pode a religião persuadir”(Lucrécio: Livro I).

Referências Bibliográficas:

1. LUCRECE. **De la nature**. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

AS RELAÇÕES HUMANAS POR TRÁS DAS RELAÇÕES COISAS.

Érika Gomes Peixoto – UECE
Orientadora: Dra Cristiane Maria Marinho
erikekalivre@gmail.com.

Resumo: Este trabalho pretende ressaltar o desenvolvimento teórico a cerca do fetichismo da mercadoria no primeiro capítulo de O Capital, de Karl Marx (1818-1883) e identificar nele uma atualidade por muitas vezes negligenciada. Trataremos também de questões como a liberdade e a felicidade, que para Marx, são meras ilusões na sociedade capitalista que só poderão se realizar numa sociedade que trate de verdadeiras relações humanas e não os serem humanos como mercadorias. Essa pesquisa tem aqui expressa as suas primeiras aproximações a qual pretendo torná-la mais ampla.

Palavras-chave: Fetichismo, Liberdade, Marx.

Pretendemos evidenciar neste texto as relações humanas por trás das relações entre os objetos como mercadorias, que parecem se constituir de forma estritamente econômica, mas Marx nos mostra que as relações econômicas não estão muito distante das relações humanas, apesar de nesse sistema tudo ser condicionado pela economia. Assim, discutir a base econômica dessa sociedade é entender também as relações entre as pessoas e os objetos. Nossa análise partiu do primeiro capítulo do *Capital*, Karl Marx (1818-1883), maior e mais importante obra escrita deste autor, onde ele trata de fazer uma extensa análise econômica da sociedade capitalista, com a finalidade de desvendar a lei que rege essa sociedade.

Marx começa definindo a Mercadoria como a riqueza da sociedade capitalista. Ela é um objeto, uma coisa, uma propriedade. As necessidades humanas são supridas pelas mercadorias. Essas necessidades, assim como afirma Marx: "... se originam do estômago ou da fantasia..." (MARX, O Capital, pg45). Segundo ele, a mercadoria supre tanto as necessidades primeiras do homem, como aquelas que satisfazem o espírito, o desejo humano. Cada mercadoria tem sua utilidade, por isso ela apresenta um valor de uso que se modifica dependendo da utilidade da coisa em si. Marx diz que devemos encarar as mercadorias de duas formas, do ponto de vista da qualidade e da quantidade.

O exame do valor é feito pela quantidade. O valor de troca, ligado a quantidade, é quando se troca em proporções iguais um determinado tipo de mercadoria em outro tipo. Nesse caso, o objeto X pode ser trocado por Y e Z, assim, o objeto X pode ser trocado por outras mercadorias de diferentes proporções; ou seja, X possui mais de um valor. Marx afirma que, "como valores de uso, as mercadorias são, antes de qualquer coisa, de diferente qualidade, como valores de troca só podem ser de quantidade diferente, não contendo, portanto, nenhum átomo do valor de uso" (Marx, O Capital, pg47).

Marx postula o fetiche da mercadoria quando formula a idéia de "valor de uso", uma vez que este se refere estritamente à utilidade do produto. O fetiche relaciona-se com a fantasia, o objeto simbólico, essa relação se projeta no objeto real, que a partir daí tem uma relação social definida entre os homens. Existe uma relação de abstração do "valor de uso" e da produção das mercadorias.

O fetichismo dá autonomia a mercadoria, a única coisa que ainda permanece representada nela é a força de trabalho humano colocada para a produção do objeto. A quantidade de trabalho é medida pelo tempo de duração que levou para se produzir o objeto. O próprio Marx coloca os possíveis equívocos nessa definição, quando diz que, "se o valor de uma mercadoria é determinado durante a sua produção, poderia parecer que quanto mais preguiçoso ou inábil seja um homem, tanto, pois mais tempo ele necessita para terminá-la", mais valor teria a mercadoria.

Porém, Marx esclarece logo em seguida que existe uma força média de trabalho social, ou seja, a produção de uma mercadoria não pode consumir mais que o tempo médio necessário a produção desta. Então, as mercadorias nas quais foram empregadas a mesma quantidade de trabalho ou o mesmo tempo para serem produzidas, deveriam possuir o mesmo valor. Mas o fetiche da mercadoria faz com que o produto que tem um valor X, determinado pelo trabalho humano, custe bem mais do que foi gasto para a sua produção.

Marx definiu a mercadoria não somente pelo valor de uso pessoal, mas pelo seu uso social. Para um objeto se tornar mercadoria, ele tem que ter valor de uso para mim e para os outros também, relação que se dá por via da troca. As coisas só se tornam mercadorias devido à sua capacidade de terem, ao mesmo tempo, "valor de uso" e um "valor de troca". Por fim, poderíamos definir a mercadoria como um objeto que é produzido, regularmente, com o intuito de ser vendido ou permutado.

tornando a psicologia uma ciência moral. Apenas o método fenomenológico pode resgatar uma humanidade autêntica e uma ciência reorientada para a finitude e para o sentido humano. Existem apenas duas saídas para a crise: “(...) ou o aprofundamento na hostilidade do espírito e na barbárie, ou o renascimento da Europa a partir do espírito da filosofia mediante a razão”.

PALAVRAS- CHAVE: Fenomenologia, Husserl, Crise, Mundo da Vida.

A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia é uma das últimas obras de E. Husserl, consiste numa palestra proferida em 7 de maio de 1935 no Kulturbund de Viena. Esse texto, bastante maduro, traz consigo o conceito máximo da filosofia husseliana: a fenomenologia. Husserl é o pai da fenomenologia moderna. Não que o conceito nunca tenha existido antes dele, pelo contrário, filósofos como Kant e Hegel já se utilizavam deste verbete. Kant utilizava fenomenologia geral como propedêutica à metafísica, para mostrar os limites entre o mundo sensível e o inteligível. Hegel utiliza fenomenologia como o saber da experiência que faz a consciência, para mostrar o percurso processual da consciência. Para Husserl fenomenologia é uma ciência de essências e não de dados de fato: estabelece uma crítica às ciências empíricas e ressalta a importância dos sentidos e significados do sujeito ao objeto.

Etimologicamente a palavra “fenomenologia” significa ciência ou estudos do fenômeno, do grego “fenômeno” e “logos”. Por fenômeno no sentido originário entende-se tudo que aparece, que se manifesta que se revela, ou seja, tudo que existe exteriormente, fenômenos físicos. É nessa perspectiva que Platão utiliza o termo, para designar o mundo sensível (mundo dos fenômenos) em oposição ao mundo inteligível. Sob esse aspecto Protágoras já afirmava que podemos conhecer o que aparece, o fenômeno, mas não o que está atrás dele, o que se oculta. O “fenômeno” chegou à filosofia moderna com D. Hume, para quem fenômeno, único objeto do nosso conhecimento, está separado da coisa em si. Posteriormente a Hume vieram Kant, Hegel e Lambert.

Em Husserl há um novo significado à fenomenologia, encerra o fenômeno no campo imanente da consciência. Husserl não nega a relação do fenômeno com o mundo exterior, mas prescinde dessa relação. Propõe a *volta às coisas mesmas*, dando um sentido mais subjetivo à palavra fenômeno.

A fenomenologia husseliana difere, portanto, do método de seus antecessores, porque representa uma busca de sentido, em que o *Ser* é valorizado no seu sentido existencial e não predicativo. Para ele a atividade filosófica é reflexão, explorando a riqueza da consciência transcendental (mundo interior). Só na *volta às coisas mesmas* o filósofo encontrará a realidade de maneira originária e com evidência plena. A fenomenologia não se propõe estudar puramente o ser, nem puramente a representação do ser, mas o ser tal como e enquanto se apresenta à consciência como “fenômeno”.

No período de 1934-37, Husserl, aposentado da universidade de Freiburg, refletiu sobre a crise das ciências como expressão da crise da cultura contemporânea. Husserl dedicou-se ao tema da “Crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental”. Para ele, a moderna matematização das ciências e a ruptura surgida entre o objetivismo fisicalista e o subjetivismo transcendental são problemas que conduziram à crise. Estuda a história da filosofia moderna desde Descartes, Locke, Berkeley, Hume até Kant. A superação desse abismo é através da fenomenologia, como uma busca de sentido e do fundamento oculto das ciências. Nesse período, elaborou o texto sobre *A Crise da humanidade européia e a filosofia*. Com esse texto, Husserl procura mostrar o caminho à fenomenologia transcendental a partir do *mundo da vida* (*Lebenswelt*) e da psicologia. Para Husserl, a existência da crise é um fato do qual se deve tomar consciência. *A crise da humanidade européia* refere-se ao homem europeu em sentido espiritual de ser, ou seja, à Europa como ente cultural.

“Em sentido espiritual a Europa engloba manifestamente os domínios ingleses, os U.S.A., etc. Trata-se de uma unidade de vida, de uma ação, de uma criação de ordem espiritual, incluindo todos os objetivos, os interesses, as preocupações e os esforços com as instituições e as organizações. Nelas atuam os indivíduos dentro das sociedades múltiplas de diferentes complexidades, em famílias, raças, nações, nas quais todos parecem estar inferior e espiritualmente vinculados uns aos outros e, como disse, na unidade de uma estrutura espiritual.”

HUSSERL, E. I § 12.

Husserl denuncia a crise da civilização do nosso tempo, interpretando-a como uma crise das ciências europeias. Em *A Crise*, elabora uma reconstrução da tradição filosófica na perspectiva fenomenológica tomando a *teleologia* da razão histórico-crítica como ponto de referência. Faz uma análise histórica do espírito europeu, o modo de ser próprio, tal modo espiritual de ser realizou-se pela primeira vez na Grécia, entre os séculos VII-VI a.C. com o aparecimento de uma nova atitude diante do mundo. Dessa atitude, emergiram novas formas do espírito, que construíram um sistema cultural novo, a saber, a filosofia como entenderam os antigos gregos: “como ciência universal, ciência do universo, ciência da unidade total do ente”. Foi o interesse pela totalidade, pelo universal, que produziu o desenvolvimento das diferentes ciências particulares, ramificando-se a “filosofia, a ciência una, em múltiplas ciências particulares”.

A crise da humanidade está fundada sob o alicerce do tecnocentrismo. Husserl determina dois tipos de ciências: as da natureza e as ciências do espírito. A partir de determinado momento, as ciências da natureza desenvolveram-se desenfreadamente, havendo um sufocamento das ciências do espírito. Entende-se ciência do espírito como a ciência dos “homens como pessoas e para sua vida e agir pessoais”. Para Husserl “a palavra vida aqui não tem sentido fisiológico, é uma vida cuja atividade possui fins, que cria formas espirituais: a vida criadora de cultura, em sentido mais amplo, uma unidade histórica”. A busca pela elucidação da crise está repleta de “curandeiros (...) submersos num verdadeiro dilúvio de propostas ingênuas”. Há uma inútil tentativa de resolução de um problema espiritual por meio da dominação técnica da natureza. Por isso, Husserl apresenta a fenomenologia como método para superá-la. Como ela pretende retornar do mundo artificial e abstrato do subjetivismo científico ao mundo da vida, buscando o saber fundamental no campo das experiências pré-científicas e originárias. A fenomenologia propõe ser um método pelo qual todo conhecimento se constrói em referência a subjetividade, dessa forma torna-se paradigma de todo saber; tematiza a subjetividade transcendental, pois a ciência é um produto humano que parte da intuição pertencente ao mundo da vida. A fenomenologia assume a tarefa de um filosofar radical como novo começo absoluto. Existem apenas duas saídas para a crise: “(...) ou o afundamento na hostilidade do espírito e na barbárie, ou o renascimento da Europa a partir do espírito da filosofia mediante a razão”.

BILIOGRAFIA:

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ZILLES, Urbano. “A filosofia husseliana como método radical” in: *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Retórica e Discurso no Diálogo Fedro de Platão.

Everton de Oliveira Barros, UECE
evertonoliveira2@yahoo.com.br

RESUMO: Nesse diálogo, Lísias e Isócrates apresentam-se como figuras importantes. No entanto, Sócrates e Fedro permanecem como os interlocutores principais. Fedro é apaixonado por discursos. A arte de bem falar é o tema central da narrativa. Dirá Sócrates que para falar e escrever bem é necessário o conhecimento verdadeiro do assunto. Se a retórica não passa de uma psicagogia, devemos conhecer a alma e as suas diversas espécies para saber conduzi-la na produção dos discursos. No tocante à escrita, esta será entendida como um mal que atrofia a reminiscência por falta de exercício. Assim, os escritos são como peças mortas que não conseguem se defender quando atacados. Somente o filósofo por meio da dialética consegue atingir o verdadeiro logos.

PALAVRAS-CHAVE: Retórica, Discurso, Platão.

1 – Retórica

A respeito da genuína arte de falar, Sócrates defende que esta jamais poderá existir senão em união com a verdade; será isso necessário para se falar com verossimilhança de qualquer assunto. Daí porque se não cultivarmos a filosofia como deve ser, nunca seremos capaz de falar de coisa alguma. Contudo, diz ser verdade que a retórica é uma espécie de arte de psicagogia²⁷, não apenas exercidas nos tribunais ou em assembleias públicas, porém também nas reuniões privadas.

A possibilidade, Fedro, de alguém se tornar um perfeito orador é natural – talvez até forçoso – que seja idêntica às demais. Por isso, se está na tua natureza tornares-te orador, serás um orador célebre, quando tiveres adquirido conhecimento e prática; mas se descuidares qualquer desses pontos, por essa mesma razão serás imperfeito. (Fedro, 269 d, pag108, edições 70)

Primeiro precisamos examinar se o objeto sobre qual queremos ter um conhecimento científico e sermos capazes de o transmitir a outrem é simples, ou múltiplo; em seguida, no caso de ser simples, devemos examinar a sua força, qual a que lhe vem da natureza e em relação a quê. Caso possua múltiplas formas, depois de tê-las enumerado, deve observar-se a respeito de cada uma delas o mesmo exame que se faz com a forma única. Contudo, sem essa análise o método assemelhar-se-ia à caminhada de um cego. Daí o que quer que seja, pelo contrário, se alguém quer ensinar a arte da palavra com rigor a qualquer pessoa, deve mostrar com exatidão a essência da natureza do objeto a que vai aplicar os seus discursos. Não há dúvida, portanto, de que esse objeto será a alma. Ademais, aquele que se esforce por ensinar a arte oratória deve começar por descrever a alma com toda a exatidão, além de ver se por natureza ela considera uma coisa uma e homogênea ou se à maneira do corpo, apresenta-se multiforme. Assim consiste em mostrar a natureza de uma coisa. Em segundo deve-se ordenar os gêneros de discurso, os gêneros de alma e suas modalidades, devendo-se referir todas as relações causais, e ajustar os gêneros de uns aos de outro, mostrando então com que discursos e devido a que causa uma alma se deixa necessariamente persuadir e outra desobedece.

2 – Discurso

Sócrates defende que o discurso deve ser constituído como um organismo vivo, com corpo próprio, escritos de forma a convir entre si e ao seu lado. A função do discurso é

²⁷ Responsável pela condução das almas por meio das palavras

conduzir as almas; quem deseja ser orador necessita conhecer quantas formas tem a alma. Todavia, há tantas e tais que tornam uns homens de determinada natureza e outros de natureza diferente. Assim, uma vez definidas essas, o número e espécies de discursos será o mesmo, cada um com características específicas. Portanto, uns homens sob a ação de determinados discursos e por determinados motivos, tornam-se obedientes a certas convicções; outros, porém com natureza diferente, não se deixam persuadir pelas mesmas razões. Assim, pensando convenientemente estas questões e considerando em seguida o que elas são na prática e como se realizar deve assim o orador ser capaz de segui-las com agudeza, por intuição.

(...) Quando, porém, está apto a dizer quem se deixará persuadir por determinada espécie de discurso; quando for capaz de se aperceber claramente quem tem na frente e de mostrar a si mesmo: <Este é o homem e esta a natureza de que outrora tratavam os modelos de discursos; agora apresenta-se-me na prática, e eu devo aplicar-lhe os discursos em causa para conseguir a persuasão desejada>. Quando já estiver de posse de todos estes requisitos e tiver adquirido o sentido da oportunidade do que em dada altura deve ser dito e do que deve ser calado; (...) – nessa altura cultiva a arte com beleza e perfeição, antes não. (...) (Fedro, 272 a, pág. 114, edições 70)

Para Sócrates se o orador não for capaz de dividir os seres segundo as suas espécies e de reduzir a cada uma dessas espécies a uma só idéia, jamais será uma artista na oratória. Ora, quem for sensato deve exercitar, não com vista a falar e conviver com os homens, mas para se tornar capaz duma linguagem e duma conduta que sejam o mais possível do agrado dos deuses.

3 – Escrita

No que diz respeito à escrita Sócrates afirma que a invenção desta é na verdade um mal porque atrofia a reminiscência por falta de exercício. Assim, considera os escritos como peças mortas que não conseguem defender-se quando atacados. Contudo, a seu ver não descobriram um remédio para a memória, mas para a recordação.

(...) Aos estudiosos oferece a aparência de sabedoria e não a verdade, já que, recebendo, graças a ti, grande quantidade de conhecimentos, sem necessidade de instrução, considerar-se-ão muito sabedores, quando são ignorantes na sua maior parte e, além disso, de trato difícil, por terem a aparência de sábios e não o serem verdadeiramente. (Fedro, 275 a, pág. 121, edições 70)

Dessa forma, uma vez escrito, cada discurso percorre diversos lugares, apresentando-se sempre do mesmo modo, tanto a quem o deseja ouvir como ainda a quem não mostra interesse algum. Todavia, maltratado e insultado injustamente, necessita sempre da ajuda do seu autor, uma vez que não é capaz de se defender e socorrer por si mesmo. Sócrates chega a considerar que alguém no uso da dialética, torna uma alma apta e nela planta e semeia discursos com entendimento; discursos capazes de vir em socorro de si mesmos e de quem as plantou. Daí porque só através da dialética se consegue atingir esse verdadeiro logos, assim o fazendo o filósofo.

Em primeiro lugar, é preciso conhecer a verdade a respeito do que se fala ou escreve, ser capaz de definir cada assunto em si mesmo e, uma vez definido, saber dividi-lo de novo em espécies, até atingir o indivisível. Depois compreender a natureza da alma pelo mesmo método e encontrar para cada uma a forma de discurso apropriada, dispô-lo e ordená-lo em conformidade, de modo a oferecer à alma complexa uma oração complexa e elaborada, e discursos simples à alma simples. (...) (Fedro, 277 c, pág. 126, edições 70)

Quanto aos rapsodos, dirá Sócrates, eram recitadores profissionais de poemas alheios; não apresentavam espírito crítico, além de não terem a intenção de instruir, porém visavam apenas à persuasão. Pelo contrário, os destinados ao ensino, feitos para instruir e escrever na alma, a respeito do justo, do belo, e do bem são os únicos que mostram clareza, perfeição e merecem o nosso esforço.

4 - Conclusão

Enfim, afirma-se que a retórica constitui uma atividade que conduz à filosofia e a serve. Assim, portanto, uma atividade pela qual mestre e discípulo devem caminhar num esforço comum.

5 - Bibliografia

Platão – Fedro, Edições 70, Tradução: José Ribeiro Ferreira – Clássicos Gregos e Latinos

Emancipação Política e Emancipação Humana em Karl Marx²⁸

Fernando Farias Ferreira Riça
Universidade Federal do Ceará - UFC
fernando_riça@yahoo.com.br

Resumo: Nesse trabalho é feito uma exposição desses dois conceitos fundamentais, a saber, Emancipação política e Emancipação humana, para se compreender o pensamento de Karl Marx. Nele é exposta a crítica do pensador alemão a questão judaica. Os judeus desejavam a emancipação política, mas o Estado Alemão era de natureza cristã, e não concederia tal emancipação. Mas esse não é o real problema. A emancipação política é uma emancipação parcial, pois ela acaba separando os homens nas suas relações. Para Marx, a verdadeira emancipação que deveria acontecer é a emancipação humana. Nela os homens teriam a consciência do gênero humano e reconheceriam os limites do Estado. Não veriam mais no outro um limite da sua liberdade, mais veria a todos como iguais no que eles têm de livres. Esses homens participariam na vida política em prol do bem social e não mais em prol da sua vida privada. Palavras-chave: Emancipação política, Emancipação humana, Estado, bem social.

O presente tema se encontra bem exposto no texto *A Questão Judaica*²⁹ onde Karl Marx (1818-1883) faz uma crítica a Bruno Bauer por ele ter analisado o problema da emancipação política dos judeus a nível teológico, e não político-social. Ele expôs o problema como problema da existência de duas religiões, onde uma não podia dar emancipação à outra, e não como defeito do Estado. Os judeus estavam buscando a emancipação política, mas eles não podiam se emancipar, pois o Estado onde se encontravam era um Estado cristão, e não podia lhe conferir tal emancipação. Então, para Bauer, antes de tudo era preciso que o homem abolisse a religião de si e da sociedade, ou seja, a religião deveria deixar de existir, só assim o judeu e o cristão poderiam se emancipar politicamente. Bauer acaba fazendo uma análise da oposição entre a religião judaica e a religião cristã, e deixa de fazer uma crítica ao Estado enquanto tal, que era de “natureza” cristã, e não política. Ele não observa que o Estado não pode emancipar os cidadãos por que nem ele mesmo é emancipado. Então, constatamos que para Bauer a questão judaica deixou de ser uma questão política e passou a ser teológica. Marx faz uma consideração a respeito disto: “Na Alemanha, onde não existe nenhum Estado político, nenhum Estado como tal, a questão judaica é puramente teológica.”³⁰

²⁸ Texto orientado pelo Prof.Dr. Eduardo Ferreira Chagas do departamento de Filosofia da UFC.

²⁹ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. In. Manuscritos Econômico-Filosóficos, Lisboa: Edições 70, 1989.

³⁰ Ibidem, p. 40.

Marx mostra também que a questão judaica se diferencia de Estado para Estado, e que a crítica de Bauer assume outro caráter, pois o problema real na emancipação política na Alemanha é a relação entre religião e Estado. Analisemos um trecho em que Marx vai expor o problema desta relação para fundamentar sua crítica a Bauer:

A crítica de tal relação deixa de ser teológica logo que o Estado cessa de manter uma atitude *teológica* perante a religião, quer dizer, quando se comporta como Estado, ou seja, *politicamente*. A crítica torna-se então *crítica do Estado político*. Neste ponto, onde a questão deixa de ser *teológica*, a crítica de Bauer deixa também de ser crítica.³¹

Ou seja, enquanto Estado religioso, ninguém neste Estado é emancipado politicamente, mas enquanto Estado político, todo cidadão nele já alcançou a plena emancipação política. Bauer não percebe que a emancipação política tem os seus limites na sociedade, e por isso, acredita que abolindo a religião, todos estariam emancipados. Mas não é assim que o problema vai ser resolvido, pois, como nos diz Marx, o homem se torna emancipado politicamente quando o Estado se emancipa da religião: “A emancipação política do judeu, do cristão – do homem religioso em geral – é a emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo e à religião em geral”.

³²

Mas mesmo emancipado politicamente, esse Estado não abole, e muito menos procura abolir, a religião da sociedade, pois tal Estado garante direitos individuais, como o direito ao culto religioso.

Marx faz sua crítica à Bauer mostrando também os limites da emancipação política:

Os limites da emancipação política aparecem imediatamente no facto de o *Estado* poder libertar-se de um constrangimento sem que o homem se encontre *realmente* liberto; de o Estado conseguir ser um *Estado livre* sem que o homem seja um *homem livre*.³³

Como foi citado acima, na emancipação política, continuam as crenças religiosas na sociedade, pois o homem vai se deparar em uma vida dualista: *vida individual* e *vida política*. Na *vida individual* irão prevalecer os interesses privados, o homem se caracteriza como homem egoísta, o homem que só olha para si mesmo, o homem que nada mais lhe interessa a não ser sua propriedade e sua vontade. Na *vida política*, o homem tem obrigações coletivas, e nela o que interessa são os interesses coletivos, as necessidades da sociedade em seu todo, como saúde, educação, habitação, alimentação, etc. Mas, na emancipação política, os indivíduos da sociedade colocam sua vida pública em segundo lugar, e o que prevalece nas suas relações é a vida privada; os interesses individuais se sobrepõem aos interesses coletivos.

Em sua crítica, Marx mostra que o judeu não se torna separado dos outros homens somente por sua natureza religiosa, mas também pela garantia dos Direitos civis e dos Direitos do homem, que separa qualquer tipo de homem na sociedade. Os próprios não-judeus se encontram separados na sociedade civil, fechados na esfera particular garantida pela Constituição, como o direito à liberdade. Marx demonstra que a liberdade é individual, e não prevê a coletividade, e depois de expor outros direitos como a propriedade, a igualdade, e a segurança, conclui que:

... Nenhum dos supostos direitos do homem vai além do homem egoísta, do homem enquanto membro da sociedade civil; quer dizer, enquanto

³¹ Ibidem, p. 41.

³² Ibidem, p.42

³³ Ibidem, p. 42 e 43.

indivíduo separado da comunidade, confinado a si próprio, ao seu interesse privado e ao seu capricho pessoal.³⁴

Essas leis não são leis que existem para afirmar o homem como cidadão, mas existem principalmente para proteger os interesses privados; não existe para fazer do homem um ser que participa das decisões políticas do Estado com os outros membros da sociedade, ou para torná-los seres críticos perante os problemas sociais, mas para torná-los homens separados, trabalhando em prol dos seus interesses individuais.

Depois de comprovado, dá para se observar que a emancipação política ocorre somente na abstração, pois ela se dá no Estado, que por sua vez, é abstrato; e até o homem, que se torna emancipado neste Estado, é abstrato, pois ele é visto como cidadão, o homem político. E, além disso, essa emancipação só garante que o homem na sua vida pública não tenha obrigação de seguir uma religião, mas na sua vida individual, ele acaba admitindo uma.

Para Marx, o homem só se tornará realmente emancipado, se ocorrer a emancipação humana; e ele explica em breve parágrafo como será essa emancipação:

A emancipação só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstracto: quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um *ser genérico*; e quando tiver reconhecido e organizado as suas forças próprias (*forces propres*) como forças *sociais*, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força *política*.³⁵

Ou seja, ela só se realizará quando o homem deixar de lado o ser egoísta para reconhecer e assumir o seu gênero, e reconhecer a política como parte de sua vida, e não exterior a ela; quando tornar o assunto público como assunto e interesse seu e da sociedade. Nela não vemos mais o outro como limite da nossa liberdade, mas como participante nela; ele faz parte e é a extensão da nossa liberdade, considerando que nós também fazemos parte e somos extensão da liberdade do outro. Vemos que na emancipação política, há uma mudança externa: o Estado assume uma posição política garantindo-nos Direitos civis e humanos, tornando-se laico, ou seja, não admitindo uma religião de Estado, etc.; já na emancipação humana, há uma mudança interna: o homem toma consciência do seu ser genérico, ou seja, ele toma consciência do gênero humano; e quando pensa no outro, não pensa como um ser isolado, mas sim como um ser igual a ele, que sente as mesmas necessidades, e que tem os mesmos direitos que ele. Na emancipação humana, todas as nossas ações têm que ter em vista o bem social, e todos têm que tornar suas forças próprias, individuais, em forças sociais. Em suma, a emancipação humana é reconhecer-se igual aos outros membros da sociedade partindo da consciência do indivíduo. Esse indivíduo vê a si e a todos como membros iguais dessa sociedade, no sentido de terem a consciência de suas cidadanias e de realizarem suas ações visando o bem da sociedade. A emancipação só será plena quando todos se reconhecerem membros de uma unidade social, e não peças unitárias separadas na sociedade. Essa é a verdadeira emancipação que deve ocorrer.

Referência Bibliográfica

MARX, Karl. *A Questão Judaica*. In. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

³⁴ Ibidem, p. 58

³⁵ Ibidem, p. 63

Sustine et Abstine – Assim serás Feliz.

Fernando Luiz Duarte Junior – UECE
fe_fri@hotmail.com

RESUMO: *Sustine et Abstine*, a máxima moral da filosofia estóica, atribuída a Epicteto, pode ser traduzida como: *Suporta e Abstem-te*, o que demonstra a preocupação dessa filosofia com a questão moral. E o homem seguindo essa máxima é possível encontrar a verdadeira felicidade. Esta consiste em libertar-se das amarras que o corpo impõe a alma e desprezar as paixões, não cedendo desregradamente aos desejos. Neste breve trabalho tenta mostrar-se através de Sêneca, um dos maiores expoentes do estoicismo, como se deve praticar essa máxima para se chegar a uma vida feliz.

PALAVRAS-CHAVE: Felicidade. *Sustine et Abstine*. *Apathea*. Sêneca.

Para entendermos como o homem chegaria à felicidade é cabível o seguinte questionamento: *O que seria a felicidade?* Para os estóicos essa questão é muito bem respondida, e Sêneca³⁶ define felicidade como: “a vida que concorda com a sua natureza”. Esta afirmação pode ser encontrada em *Da Vida Feliz*³⁷.

O que também se pode interpretar a partir de Sêneca é que para se ter uma vida feliz o homem precisa ter controle sobre o seu corpo. A alma deve controlar e reger as vontades, as paixões, as seduções... tudo o que pode levar o homem a uma vida de escravidão. Pois, para os estóicos, em geral e especificamente Sêneca, um homem levado pelas paixões é como um escravo, que não tem controle sobre si. A libertação está justamente em lutar contra essas coisas que trazem o mal (as paixões). Sêneca declara muito bem isso em seu *Sobre a Brevidade da Vida* ao citar seu mestre Fabiano: “Contra as paixões deve-se lutar com arrojo, não com sutilezas”.³⁸

Tendo o homem o controle sobre seu corpo, evitando entregar-se aos desejos e volúpias desregradamente, controlando as paixões, ele estará sendo virtuoso, e a maior virtude é justamente para os estóicos essa: a *Apathea*.³⁹ Seria com a prática dessa virtude que o espírito do homem se tornaria imperturbável. *E não seria justamente a imperturbabilidade da alma que traria a harmonia?* E a essa questão Sêneca declara:

Já entendes, mesmo que eu nada acrescento, que daí se seguem uma tranqüilidade e uma liberdade contínuas, quando expulsamos de nós tudo o que nos excita e amedronta. Aos prazeres e seduções mesquinhos e frágeis, cujo perfume nos é, por si mesmo, prejudicial, segue-se uma imensa alegria, sólida e invariável, e depois a paz, a harmonia e a grandeza de alma unida à mansidão.⁴⁰

Sustine et Abstine

O *Sustine et Abstine* entra como a solução prática para se conter, e conseguir manter o equilíbrio espiritual, que mantém a alma no patamar de comandante do corpo, que é o que tem possibilidade de trazer a verdadeira felicidade para o homem. Essa

³⁶ Lucius Annaeus Sêneca (4 a.C – 65 d.C). Célebre intelectual do Império Romano, contemporâneo de Jesus Cristo e filósofo estóico.

³⁷ SÊNECA – *Da Vida Feliz* – Martins Fontes 1ª Ed. São Paulo, 2001. p. 9

³⁸ SÊNECA – *Sobre a Brevidade da Vida* – Nova Alexandria. São Paulo, 1993. p. 38

³⁹ Este termo pode ser traduzido por *Apatia*.

⁴⁰ SÊNECA – *Da Vida Feliz* – Martins Fontes 1ª Ed. São Paulo, 2001. p. 9-10.

máxima, atribuída a Epicteto⁴¹, pode ser traduzida como Suporta e Abstem-te. Este indica que o homem deve suportar as coisas que trazem dor, e abster-se dos prazeres, pois quando o homem se apega e se preocupa com essas coisas ele não encontra o bem para si, e corrompe sua alma. Suportando os anseios, que são do nível corporal o homem dá o verdadeiro sentido que é a elevação espiritual para a sua vida. Abstendo-se dos prazeres e das volúpias o homem não cairia na corrupção da alma, entregue as efemeridades hedonistas, que não trariam a verdadeira felicidade, porque esta é contínua.

O interessante desta máxima da moral estoíca é que ela pode muito bem assemelhar-se com alguns pensamentos platônico-socráticos. A escola estoíca, como se sabe, nasceu de vertentes socráticas. Zenão de Cítio, seu fundador no século IV a.C. foi discípulo de um cínico.⁴² Pode-se constar que no Fédon, Platão utilizando-se da boca de Sócrates estipula o mesmo ensinamento: o de que os homens não devem deter-se às coisas materiais, e de que o corpo seria a prisão da alma.

A alma do verdadeiro filósofo, julgando que não deve opor-se a essa libertação [do corpo], abstém-se, o mais possível, de prazeres, de desejos e de medos, considerando que aquele que se deixa cativar além da medida pelos prazeres, ou pelos temores ou pelas dores e paixões, não recebe o mal que imaginar se possa e não cai na conta disso.⁴³

Retornando a *Apathea*, a indiferença, a apatia. Esta deve trazer ao homem a *Ataraxia*, a imperturbabilidade da alma, pois, *como não se ter a paz não tendo que se preocupar com nada?* Não se preocupando o homem tem paz, ele deve ocupar-se somente com a filosofia. Sêneca em seu *Sobre a Brevidade da Vida* afirma que muitos homens se atêm a preocupações vis, que não levam ao conhecimento verdadeiro, que viria com a filosofia. E é com isso que o homem deve ocupar-se. Logo, quando o estoíco afirma a apatia é para com as coisas passageiras, da sorte. O homem tem que ter o conhecimento de que a natureza é boa, e de que sua vida deve ser entregue a esse conhecimento, seu destino deve ser entregue a concordância com a natureza. Pois, esta dá a todas as coisas a possibilidade de se encontrarem harmoniosamente.

Não há porque o homem preocupar-se com essas coisas que podem ser vistas como passageiras, não se apegar as glórias, aos prazeres, nem as derrotas e dores; e sim com a sua elevação espiritual, que é sua missão em vida. Cumprindo com essa missão o homem estará vivendo uma vida feliz.

Bibliografia

SÊNECA – Da Vida Feliz – Martins Fontes 1ª Ed. São Paulo, 2001.

PLATÃO – Fédon, 83 b-e apud REALE – História da Filosofia Grega e Romana. Vol. III. 9ª Ed. 1992.

.....

Responsabilidade ética do ensino da filosofia no Brasil

⁴¹ Epicteto (55 d.C – 135 d.C) – Filósofo da escola estoíca nasceu em Hierapolis na Frígia (atual Turquia); viveu parte de sua vida como um escravo, em Roma; e morreu em Nicopolis.

⁴² Os cínicos pregavam essencialmente o desapego aos bens materiais e externos.

⁴³ PLATÃO – Fédon, 83 b-e apud REALE – História da Filosofia Grega e Romana. Vol. III. 9ª Ed. 1992.

Resumo: O Brasil passa a ter como obrigatória nas grades curriculares do ensino médio a disciplina de Filosofia. Os estudantes e professores do país inteiro precisam refletir sobre as responsabilidades do ensino filosófico à luz da própria filosofia e entender a responsabilidade do ensino dessa disciplina para a sociedade brasileira. Este trabalho trata desses aspectos sob o ponto de vista de alguns pensadores, como Platão e Schleiermacher.

Palavra-chave: Ensino da Filosofia

O ensino obrigatório da Filosofia no Brasil surge como uma esperança profissional para muitos estudantes que não possuíam perspectivas profissionais ao término da graduação. A alteração do Art. 36 da Lei de diretrizes e bases da Educação (LDB), Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, foi sancionada em 02 de junho de 2008 pelo Vice-Presidente, na época Presidente em exercício, José Alencar, entrando em vigor a partir da publicação no Diário Oficial da União. Tal alteração prevê a inclusão das disciplinas de Filosofia e Sociologia nos três anos de formação do Ensino Médio.

Essa determinação do governo deve ser encarada com responsabilidade por parte dos estudantes e professores de filosofia de todo o Brasil. Não se trata apenas de uma questão profissional ou de se efetivar a licenciatura dos graduados, mas de formar o caráter dos jovens e de os preparar para o exercício da cidadania. Segundo Schleiermacher (1768-1834), a educação é a “influência das gerações mais velhas sobre as gerações mais jovens” com o objetivo da formação ética destas. Somente através da educação o homem se torna aquilo que é. A pedagogia, sob esse aspecto, se reporta à filosofia prática, que procura determinar o sentido do ser humano no mundo. Ainda seguindo o pensamento de Schleiermacher, a educação é uma arte (téchne) a ser exercida eticamente, que, como qualquer arte, necessita de uma “doutrina artística”. Coloca-se essa doutrina numa relação precisa com a ética. A teoria da educação de Schleiermacher é conduzida pela “idéia do bem”, vinculada à responsabilidade de educar, e se constitui onde a práxis da educação já existe, eliminando, assim, a possibilidade de uma utopia, pois a sua teoria é vinculada ao existente. Dessa mesma forma, a filosofia necessita estar vinculada ao existente, à práxis do ensino filosófico que se efetiva numa sociedade ética, em que os membros dessa sociedade possuam acesso ao conhecimento teórico.

Em sua “Alegoria da Caverna”, Platão trata da responsabilidade político-pedagógica do filósofo quando supõe a volta do prisioneiro à caverna, que outrora foi para ele um cárcere de ignorância, como uma missão de ensinar aos seus antigos companheiros as coisas que tinha visto, para que esses também pudessem realizar o conflito dialético (figurado como um conflito interno entre duas forças da alma humana, a força do hábito ou da acomodação e a força do Eros, da curiosidade que o impulsiona para fora do senso comum). O retorno representa o contraponto do movimento ascendente rumo ao lugar inteligível, tornando-se conhecido como dialética descendente, a missão do ensino filosófico a todos que possuem os olhos ainda vendados pelas ilusões do falso conhecimento ou da opinião (doxa).

Mas por que o prisioneiro deve voltar à caverna? O conhecimento adquirido e que abriu os seus olhos, antes ofuscado pelas trevas da caverna, não lhe bastaria para uma vida de satisfação? Ao adquirir o conhecimento, o filósofo se depara com o conflito ético-político, onde se torna necessário que ele adquira uma conduta baseada na sabedoria, tanto na vida pública, como na vida privada.

Sendo assim, não é uma questão de escolhas, mas de responsabilidades. A alma que se liberta da caverna tem sede de viver filosoficamente. Viver dessa forma significa assumir o compromisso de voltar todos os esforços para libertar a alma daqueles que continuam no cárcere, mesmo que isso lhe custe a vida. Não aceitar essa responsabilidade é negar a filosofia que julga conhecer.

O ensino da filosofia não deve ser tratado como uma atividade banal. A sociedade necessita de pensadores, necessita de cidadãos educados, que tenham desenvolvido em si o caráter crítico e o pensamento ético. A responsabilidade de formar essas pessoas não é do governo em si, mas daqueles que possuem o amor pela sabedoria, embora o Estado deva fornecer os meios para que isso ocorra.

O Brasil é ainda um país desfavorecido de educação, sobretudo em termos culturais e filosóficos. Mesmo a determinação do ensino obrigatório da filosofia nas escolas não resolve essa questão. De acordo com alguns estudos realizados pelo Ministério da Educação, atualmente o Brasil conta com cerca de 31.118 professores de filosofia, sendo que apenas 23% (7.162) possuem licenciatura específica. Nos últimos cinco anos, o número de graduados em filosofia foi de aproximadamente 14 mil. Segundo Dilvo Ristoff, autor desse estudo e diretor de Educação Básica Presencial da Capes/MEC, não haveria professor suficiente nem para se ter apenas um por escola. Esse estudo revela como o quadro do ensino da filosofia no Brasil ainda é muito frágil. É necessário ainda muito investimento nas universidades e apoio aos estudantes, para que esses se transformem em professores capacitados no futuro, garantido a formação das próximas gerações de cidadãos brasileiros.

O ensino qualitativo da filosofia representaria um crescimento intelectual do povo brasileiro. Ensinar os princípios éticos da filosofia para todos talvez signifique uma sociedade menos violenta e corrupta, pois é “preciso vê-la para comportar-se com sabedoria, seja na vida pública, seja na vida privada”, falou Sócrates a Glauco, esse, talvez mesmo sem compreender por completo, concordara com o que Sócrates o ensinou.

A racionalidade distingue o homem dos animais, e a efetivação do ensino da filosofia em nosso país significa a aurora de uma nação menos cruel para os seus filhos e uma sociedade onde as paixões e os excessos não dominariam as atitudes dos cidadãos. Aquele que teve seus olhos abertos volte, pois, à caverna para abrir os de um outro.

REFERÊNCIAS

AULAS de Sociologia e Filosofia serão obrigatórias no Brasil. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Vestibular/0,,MUL463214-5604,00.html>>. Acesso em: 01 Jan. 2009.

MARCONDES, Danilo. Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SHMIED-KOWARZIK, Woldietrich. Pedagogia Dialética: de Aristóteles a Paulo Freire. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

TEXTO Integral de Proposições. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br/sf/atividade/Materia/getHTML.asp?t=13159>>. Acesso em: 01 Jan. 2009.

Husserl: Intencionalidade e significado

Francisco Duenne Araújo Oliveira, UECE
duennearaujo@yahoo.com.br

RESUMO: A Fenomenologia, mais do que uma corrente filosófica, é a ciência eideticamente ontológica. Ela possui um caráter de movimentação, como disse Husserl é um “fluxo heracliteano” que está sempre em transformação. Estudar a fenomenologia é extremamente prazeroso e ao mesmo tempo laborioso devido à evolução do pensamento husserliano. Ao ascender a filosofia com a fenomenologia, o segundo Husserl foi influenciado pela fenomenologia de Franz Brentano. Para este, a fenomenologia é uma filosofia cuja função é mostrar que “todo feito humano é por sinal significativo”; e é daí que Husserl vai descobrir uma explicação da “intencionalidade” da consciência. Neste processo, todo o “ato da consciência” será na afirmação de escolher um rumo dentro das essências para entender o modo e o significado de como a consciência busca algo. Esta consequência de dar um sentido significante ao fenômeno só pode ser feita através da “intencionalidade”.

PALAVRAS-CHAVE: fenomenologia; consciência; fenômeno; intencionalidade; significado.

A Fenomenologia, mais do que uma simples corrente filosófica, é a ciência eideticamente fenomenológica e ontológica. Por conta disso, ela possui um caráter de constante movimentação, como disse Edmund Husserl (1859-1938): “é antes um eterno *rio heracliteano* de fenômenos”⁴⁴ que está sempre em transformação. Estudar a fenomenologia é um ato prazeroso e ao mesmo tempo laborioso devido a evolução do pensamento husserliano. Em seus quase oitenta anos de vida, Husserl demonstrou um vigor progressivo abrangendo toda a sua obra. Ao ascender a filosofia⁴⁵ com a fenomenologia, o filósofo alemão foi influenciado em sua segunda fase pela psicologia do monge inglês Franz Brentano (1838-1917). Para este último, a fenomenologia é uma filosofia cuja função é mostrar que “todo feito humano é por essência significativo”; o aristotelismo utilizado pela Escolástica teve suas categorias renovadas graças à Brentano, e é daí que Husserl, utilizando-se da fenomenologia brentaniana, vai descobrir uma explicação da *intencionalidade* da *consciência*.

Para aqueles que já ouviram falar de fenomenologia, no mínimo conhecem a máxima de Husserl: “consciência é ter consciência de alguma coisa”, sabem também que para isso ser inteligível é necessário dar sentido ao *fenômeno*. A acepção de *consciência* durante a metafísica clássica até Descartes foi, à grosso modo, sinônimo de *ente*. O ser da metafísica ficou subjugado ao *cogito* cartesiano, ou seja, o *ente* não faz outra coisa senão pensar a si mesmo para si mesmo. À partir da modernidade e com a introdução das categorias de *sujeito* e *objeto*, Kant propõem que o sujeito pensa – através da Razão – mas, não é somente pura passividade como em Descartes, o sujeito também é ativo, pois além de pensar conhece graças a consciência. O sujeito do conhecimento kantiano devido ao pensar, ou melhor, a sua consciência, está preocupado em dar sentidos aos objetos empíricos. Entretanto, como deixa evidente nas *Meditações cartesianas*, a abordagem feita por Kant, segundo Husserl, é escassa, limitando-se somente na sua Estética transcendental da *Crítica da razão pura*.

A fenomenologia husserliana não procura saber se a *coisa em si* existe ou não, se pode ser conhecida ou não, se é metafísica ou absoluta, porque para Husserl o importante é o “fenômeno puro”. O que ele buscou foi conhecer como a *consciência* pode dar significado ao *fenômeno*. Este último por ser admoestado pela consciência está perdido na ingenuidade do mundo *transcendente*, mundo este apenas empírico, simples aparências apresentadas a nós somente como vivência da experiência. Contudo, porém, não necessitamos daquela vivência, pois, já vivemos na banalidade do cotidiano. O método fenomenológico propõe uma um mergulhar nas “vivências da consciência”, que por sua vez, encontraremos nos próprios fenômenos, na consciência mesma, na interiorização do nosso *ego*, isto é, o nosso “mundo transcendental”. Quando Husserl

⁴⁴ Husserl. *A Idéia de Fenomenologia*. p.74.

⁴⁵ Podemos dizer que a filosofia contemporânea está dividida em três linhas de pensamento desde o séc. XIX: as dialéticas de Hegel e de Marx; Nietzsche, Hermenêutica e Pós-modernidade; e a Fenomenologia de Husserl aprofundada pelos fenomenólogos.

afirma uma “volta as coisa mesmas”, fenomenologicamente falando, refere-se a uma volta para si mesmo e que à partir de si mesmo dará um sentido ao próprio fenômeno, é um processo externo, e ulteriormente, interno. Nas palavras de Penna, é na subjetividade da *consciência* que se encontra a objetividade do *fenômeno*⁴⁶.

Neste processo aparentemente complexo todo o “ato da consciência” será na afirmação de tomar uma opção, de escolher um rumo dentro da eidética (do grego *eidos*, essência) para entender o modo e o significado de como a consciência visa *algo*. Esta consequência de dar um sentido significativo ao fenômeno somente pode ser feita através da *intencionalidade*. Ao intencionar, fica claro e evidente que tal *objeto* existe, porém, este *fenômeno* antes ser empírico e atestado psicologicamente pela minha mente psíquica é, a priori, demonstrado através da *essência* que cria a *consciência* e que, por sua vez, faz com que tenha *consciência de algo* e *consciência de alguém*. A intencionalidade sabe, ao mesmo tempo, que tenho consciência destas consciências. É na consciência da “subjetividade transcendental” proposta por Husserl e de acordo com o seu *cogito – ego cogito cogitatum* (eu penso pensando) – que intenciono o objeto através dos mecanismos de descrição da *consciência* enquanto *intencionalidade* do objeto.

Entretanto devemos lembrar que tal objeto é imanente ao “mundo ingênuo”, mundo este que nos apresenta como “fenômeno psíquico” e superficial, já que tal *objeto* é dado como pronto e acabado, não se sabe, portanto da sua *noese* (primeiro impacto que se tem do fenômeno ao estar pela primeira vez frente a frente com ele) e nem de seu *noema* (as constituições concernentes ao objeto). Tal atividade descritiva do objeto poderá ser feita na medida em que adotamos a *Epoché*: segundo Husserl é

pela *Epoché* [que] reduzimos o dado real à simples “intenção” (*cogito*) e ao objeto intencional tomado puramente como tal.⁴⁷

Isto é, perder o mundo, coloca-lo sobre suspeita. É na pseudo negação de tudo e de todos que encontraremos, intencionaremos, daremos sentido, etc., aos “fenômenos puros” do a priori da consciência. Conforme Husserl, é com a *Epoché* que chegaremos ao “*ego transcendental*”, que é a base da ontologia fenomenológica, pois o conhecimento do mundo somente é possível de ser conhecido através do a priori universal que é o próprio “eu transcendental”; é para além do “eu pensante” cartesiano. Na sua tentativa de estabelecer uma ciência (a fenomenologia ou “ontologia universal”) que seja propedêutica de todas as outras ciências – tendo como origem no campo da filosofia – Husserl buscou teleologicamente o “eu transcendental” como fundamento de máxima importância, por que é nele que está a pureza do “voltar às coisas mesmas” e, também, que o “eu concreto” dará vida ao “eu primordial” enquanto *cogito* e *cogitatum* da consciência⁴⁸.

O desdobramento do pensamento fenomenológico perpassa por este caminho; observando que as explicações descritas logo acima é o primeiro estágio demonstrado pela fenomenologia para querer chegar, posteriormente, aos “fenômenos puros”. Entre o *eu transcendental puro a priori* e os “fenômenos puros” existe todo um emaranhado de *cogitationes* oferecidos pela consciência, nos quais destacam-se a “redução fenomenológica” (ou *Epoché*), da qual já explanei, e a “intuição eidética” da qual

⁴⁶ PENNA, A. G. *Introdução a história da psicologia contemporânea*. Cap. 6: Fenomenologia e psicologia; ed. Zahar.

⁴⁷ Husserl. *Meditações cartesianas*. p.76.

⁴⁸ Assim como Kant estabeleceu os limites da Razão e Wittgenstein os limites da linguagem, podemos dizer que Husserl, através da fenomenologia, buscou os limites da consciência.

Husserl define como “puras possibilidades” e “conhecimentos possíveis” em suas *Meditações*, isto é, os “fenômenos puros” possuem uma essência nos vários significados do próprio fenômeno na medida em que a “atitude fenomenológica” for estabelecida pela consciência ao intencionar, ao significar, ao simbolizar, etc. Os objetos puros tais como nos é dado, é absorvido novamente pela consciência formando o *ego cogito cogitatum*, um eu que pensa e transcende ao mesmo tempo no seu processo de conscientização fenomenológico, para em seguida, inseri-lo no *Lebenswelt* (“mundo da vida” em alemão)⁴⁹, ou seja, uma compreensão do mundo no qual dar-se a vivência. Enfim, Husserl afirma em sua obra *Meditações cartesianas* que

cada um dos objectos que o *ego* tenha alguma vez visado, qualquer objecto da acção ou do seu juízo de valor, que tenha imaginado e possa imaginar, constitui um índice de um tal sistema de intencionalidades, e é apenas o correlativo desse sistema⁵⁰.

BIBLIOGRAFIA:

- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas*: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001.
- HUSSERL, E. *A idéia de fenomenologia*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.
- RIBEIRO, J. J. *Fenomenologia*. São Paulo: Pancast Editorial, 1991.
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- PENNA, A. G. *Introdução à história da psicologia contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Linguagem: Experiência extra-sensível

Francisco José Assunção da Silva – UECE
aioros_724@hotmail.com

Katia Rodrigues Sampaio – UECE
katiasampaio@yahoo.com.br

Resumo: O questão da Linguagem sempre indagou a sociedade. O presente trabalho tem como objetivo expor a relação da linguagem e suas influências nas artes, na política e nas relações humanas. A arte tem sua representabilidade na corrente do Surrealismo que mostra o papel narcotizante do pensamento humano e a tendência de aproximação da arte com a realidade vivenciada pelo homem. Fazendo uso do sonho como mediador deste processo fundando-se no gênero livre. A política e as relações humanas são as próprias manifestações do poder místico e extra-sensível da linguagem.

Palavras – Chave: Linguagem; Experiência; Surrealismo; Ideologia.

Antes de entrar diretamente na relação entre Linguagem e Experiência apresentarei os objetos de estudos que compõem o suporte teórico deste trabalho os ensaios: *O Surrealismo o ultimo instantâneo da inteligência européia* (1926) e *A doutrina das semelhanças* (1933) de Walter Benjamin crítico literário, tradutor, sociólogo judeu e filósofo alemão. Nestes dois ensaios têm como temas a questão da arte, da política, a faculdade mimética, experiência, da magia da linguagem entre outros.

A partir do olhar investigativo de Benjamin a cerca deste movimento literário, artístico e musical surgido na decadência da França e Alemanha após a situação aterradora da experiência da guerra. E vem a afomentar as antigas vanguardas

⁴⁹ Husserl. *A crise da humanidade européia e a filosofia*.

⁵⁰ Husserl. *Meditações cartesianas*, p.88.

deve existir um meio termo entre os interesses públicos e o dos particulares, pois as liberdades dos indivíduos devem ser preservadas, mas sem comprometer a liberdade dos outros. Já a soberania popular e os direitos humanos são entendidos, por ele, como pressupostos para uma democracia e de um Direito legítimos. Habermas propõe que o direito seja legitimado a partir do discurso entre os indivíduos, mas este discurso deve obedecer a esses princípios.

Palavras-chaves: autonomia, soberania popular, direitos humanos, Habermas

No presente trabalho, pretende-se fazer uma abordagem crítica da primeira parte do terceiro capítulo (Para a reconstrução do Direito I: O sistema dos direitos) do livro “Direito e democracia: entre facticidade e validade Vol. I” de Jürgen Habermas, no qual o autor trabalha a autonomia entre o privado e o público, a soberania popular e os direitos humanos.

Logicamente, para ter-se uma compreensão deste trabalho é necessária uma leitura introdutória dos capítulos anteriores do referido livro, tendo esta tarefa sido realizada anteriormente.

A idéia principal destes capítulos anteriores consiste no fato de que Habermas demonstra uma separação entre facticidade e validade, pois o referido autor defende que as normas não são válidas pelo simples fato de estarem postas, tendo para isso seguido um procedimento pragmático, segundo a visão deste filósofo alemão, para a legitimação de uma norma é necessário à existência de um procedimento discursivo, no qual os indivíduos que serão atingidos pela referida norma terá espaço para pronunciar-se a respeito de seu conteúdo, pois consiste num pré-requisito, afinal, se uma pessoa será afetada por uma decisão legislativa ou mesmo judicial, nada mais justo que esta possa expor seus argumentos, pois, caso contrário, a norma não será fundamentada no direito e nem em sua função libertadora, mas sim na opressão do mais forte pelo mais fraco.

Nos capítulos seguintes, Habermas descobre sobre uma série de teorias e sobre alguns autores que serão necessários para a fundamentação de suas idéias, entre estes se pode citar: Weber, Parsons, Rawls e Kant.

Desta forma, o referido filósofo deixa bem claro que o direito vigente que está posto não está legitimado e, no terceiro capítulo desta obra, o autor começa a buscar uma maneira de legitimar o direito e sua primeira idéia é trabalhar as seguintes idéias: autonomia entre público e privado, soberania popular e direitos humanos, como será mais bem demonstrado posteriormente.

Para efetivar sua idéia, Habermas pretende usar uma teoria crítica, porém, para este autor, esta não pode consistir em uma simples “descrição entre norma e realidade, servindo-se apenas da perspectiva de um observador”. Sendo assim, ele toma como ponto de partida a idéia de que os cidadãos desejam legitimar a convivência entre indivíduos a partir do direito positivo.

Uma questão essencial, para efetivar um convívio legítimo entre os cidadãos é reger a autonomia entre interesses públicos e privados, pois, no momento vivido pela sociedade capitalista atual, os interesses privados estão sendo constantemente postos à frente dos interesses públicos, pois a sociedade tem sido regida por alguns grupos econômicos, estando esses grupos neutralizados do ponto de vista ético e movidos unicamente pelo interesse próprio, além disso, muitas vezes, esses indivíduos possuem um grande poder e acabam conseguindo impor sua vontade particular, sendo esta uma falha no direito, pois esta atitude não é legítima.

Dessa forma, podemos perceber que o conceito de direitos subjetivos alcança uma grande importância nos dias atuais, pois está diretamente ligado a idéia de liberdade do indivíduo, devendo essa liberdade ser estabelecida de formas iguais entre os indivíduos.

Assim, podemos entender que “a liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudica a um outro. O exercício dos direitos naturais de um homem só tem como limite os que asseguram a outros membros da sociedade o gozo de iguais direitos. Esses limites só podem ser estabelecidos através de lei”, como prega o art. 4º da declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789.

A partir disso, pode-se perceber que Habermas não é contra a legalidade, porém, para ele, a lei necessita ser legitimada, porém essa legitimação não pode provir de um procedimento previsto na própria lei, mas é necessário que se legitime através do discurso e debate entre os indivíduos que serão atingidos pela referida lei.

Logo, Habermas entende que o direito subjetivo é essencial na constituição do direito positivo, afinal está intimamente ligado com o princípio da democracia, além disso, a idéia de direito subjetivo é complementar a uma soberania popular, a qual é um pressuposto da democracia, ou seja, o autor defende que para termos um direito positivo legítimo, precisamos de um sistema democrático, já para termos um sistema democrático é necessário a soberania popular, sendo que não pode existir esta soberania se não for preservada as garantias individuais dos cidadãos, assim percebemos que estes conceitos estão intimamente interligados.

Como foi dito anteriormente, Habermas busca uma reformulação do direito a partir da teoria do discurso, ou seja, ele propõe a substituição da razão prática razão comunicativa, sendo assim, a legitimação do direito deve estar subordinada a existência de discursos dando oportunidade a todos os atingidos de se manifestar. O referido autor reconhece que a maioria dos discursos serão regidos pela ética dos indivíduos, este filósofo contemporâneo não condena o discurso ético, porém ele propõe uma transformação nos valores éticos.

Dessa forma, este filósofo alemão propõe que os discursos sejam regidos por dois princípios essenciais: a soberania do povo e os direitos humanos. Então qualquer argumentação será válida desde que esteja de acordo com os ditos princípios, pois para este autor o direito não se legitima por idéias metafísicas como se pensava no passado e sim pela obediência a estes princípios.

Porém ele não explica porque opta pela soberania popular e pelos direitos humanos como orientadores do discurso, para o autor esses princípios são postos quase como um dogma, o que parece ser uma falha no pensamento deste filósofo, pois esta é uma questão longe de um consenso, caso olhe-se para a história da filosofia como um todo, afinal alguns grandes filósofos como Platão, Aristóteles, Hobbes e Maquiavel eram contra a soberania popular, já os direitos humanos não tem tantos filósofos opositores, até porque é um tema muito recente, mas Karl Marx e Engels eram contra a idéia de uma institucionalização dos direitos humanos. Assim sendo, percebe-se que Habermas deveria ter dado maior importância a explicação de por que deve-se aceitar que a legitimação do direito, do discurso e da democracia devem estar condicionado pela obediência a estes “princípios”, até porque isso cria um novo problema que é definir o que deve ser entendido por direitos humanos.

BIBLIOGRAFIA:

HABERMAS, Jürgen. Direito e Democracia: entre facticidade e validade, volume I. 2ª. Ed. Tradução de Flavio Beno Siebeneichler. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

.....
Amizade em Aristóteles

Gleyciane Machado Lobo Oliveira – UECE
creuzislaine@hotmail.com

RESUMO: Aristóteles⁵¹, em *Ética a Nicômaco*⁵², fala sobre o agir humano, enfatizando temas como a felicidade e a virtude. A amizade, diz ele, “é uma virtude ou implica uma virtude”⁵³, sendo assim necessária à vida e um dos focos de estudo do citado livro. Neste trabalho, a amizade será o foco principal. A amizade implica um amor mútuo e um desejo mútuo de determinado objeto visto no outro. Tal objeto pode ser algo útil, agradável ou simplesmente um desejo de bem ao outro. Esta última configuração mostra-se como a verdadeira amizade. As partes se amam por cada um ser o que é, sendo semelhantes desejam a si e ao outro a mesma coisa: o bem.

PALAVRAS-CHAVE: Amizade, amor, bem, homem.

Uma interrogação se põe: que tipos de associações entre os homens podem ser chamadas de amizade? Previamente, devemos achar os objetos de amor do homem porque ele ama o que lhe parece estimável, e sendo isso característico da amizade, deve-se achar em que tipo de amor ela se encaixa. Três motivos que levam o homem a amar. O primeiro é o desejo de coisas inanimadas, o segundo é torna o homem benevolente por desejar o bem aos outros e o terceiro, cujo desejo de bem é recíproco entre os indivíduos, mostra o sentimento existente na amizade. Então, para chamar uma associação de indivíduos de amizade, deve existir um amor mútuo, um desejo dedicado ao outro e retribuído por este. A amizade implica necessariamente alguma igualdade, seja no amor mútuo seja a respeito daquilo porque se amam, e se aproxima da perfeição na medida em que essa igualdade existe.

Existem três coisas estimáveis pelo homem: o útil, o agradável e o bom. Para cada uma delas, corresponde uma espécie de amizade. A primeira espécie baseia-se na utilidade. Os que se amam mantêm seus sentimentos enquanto se mantêm (a utilidade) os bens que recebem. Amam porque é bom para eles mesmos e porque vêem no outro uma fonte de utilidades. Assim a amizade cessará na medida em que o proveito cessar.

A segunda espécie baseia-se no prazer. Sendo agradável aos participantes da amizade, o vínculo se mantém apenas pela boa sensação e não pelo o que o outro é. Os amigos desta espécie não se preocupam em olhar o caráter do outro, mas apenas no quanto podem se agradar e causar prazer mutuamente. Ora, em tais amizades até os maus podem fazer parte. “Com efeito, os maus não se deleitam com o convívio uns dos outros, a não ser que esta relação lhes traga alguma vantagem”⁵⁴. Desta forma, certos homens serão amigo apenas de forma acidental ou por semelhança com a amizade perfeita.

Esta amizade perfeita é a terceira espécie. Nela, os homens desejam e dedicam o bem um para o outro por este ser o que é.

“A amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos. Ora, os que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos são os mais verdadeiramente amigos, porque o fazem em razão da sua própria natureza e não acidentalmente”⁵⁵.

Amam-se por serem semelhantes. Assim, a relação de um homem com seu amigo pode ser definida pela relação que tem consigo mesmo. Se um homem bom deseja e faz para si coisas boas, fará o mesmo para o seu amigo porque vê nele reflexo de si próprio. Homens radicalmente maus não amam a si próprios porque não há nada

⁵¹ Aristóteles (384/383/322 a.C). Nasceu em Estagira, foi, talvez, a mente filosófica mais universal dos gregos.

⁵² ARISTOTELES – *Ética a Nicômaco* – São Paulo: Nova Cultura, 1987.

⁵³ *Ética a Nicômaco*, p. 139

⁵⁴ *Idem*, p. 142

⁵⁵ *Idem*, p.141

neles digno de louvor; como alguém fará boas ações a outro se não consegui fazer a si próprio? Simplesmente não fará. A amizade se realiza na medida em que o indivíduo está satisfeito consigo mesmo e se considera bom, podendo assim refletir no outro os sentimentos que tem para si.

Há aqueles que tentam agradar a muitas pessoas, mas apenas perdem tempo e não constroem amizade alguma, pois para realizar a verdadeira amizade “é preciso [...] adquirir alguma experiência da outra pessoa e familiarizar-se com ela, e isso custa muito trabalho”⁵⁶. Uma amizade modelada desta forma não se abala com facilidade, pois não é qualquer opinião que afetará uma base sólida construído por muito tempo.

Certas mudanças podem ocorrer dentro da amizade, como uma das partes vir a se tornar má ou mudar de caráter de uma forma quantitativamente considerável. Na primeira situação deve-se avaliar se o outro é passível de tornar à bondade e à virtude, mas se isto for impossível, a amizade acabará. Um homem bom jamais se relacionará com um mal porque, como foi dito anteriormente, ele ama o que lhe é semelhante, tornando tão associação irrealizável. Na segunda possibilidade, quando um dos amigos ultrapassa o outro em virtude e a distancia entre os dois torna-se grande, a amizade já não é mais possível. Mesmo que o respeito persista, os gostos serão diferentes e isso tornará amizade impossível de se realizar.

Sobre a benevolência, foi dito que é uma forma de amor, mas ela é também “uma espécie de relação amigável, mas não se identifica com a amizade”⁵⁷, pois o desejo de bem dedicado ao outro é superficial, de curta duração e sem intimidade. Considera-se a benevolência uma amizade inativa, como quando duas pessoas se amam, mas vivem distantes uma da outra. “A distância não rompe a amizade em absoluto, mas apenas sua atividade. Todavia, se a ausência dura muito tempo, parece realmente fazer com que os homens esqueça, da amizade [...]”⁵⁸. É o convívio que torna a amizade realizada de fato, porque amigos distantes, mesmo que desejem boas coisas um ao outro, é apenas convivendo que se provará o quanto a amizade pode ser boa e agradável.

Algumas relações amigáveis implicam desigualdade entre as partes, como na relação entre pai e filho, governante e súdito e marido e mulher. “Com efeito, a virtude e a função de cada uma dessas pessoas são diferentes, e por isso também diferem as suas razões para amar”⁵⁹. Cada lado deseja e oferece coisas diferentes, mas a amizade pode existir enquanto o amor de ambos for igual ou semelhante e tal amor deve ser dado proporcional ao mérito das partes.

Considera-se assim a amizade como uma relação que implica alguma igualdade ou semelhança, seja no amor mútuo ou no objeto de desejo, e que para sua manutenção faz-se necessária a convivência e um equilíbrio do que se dá e do que se recebe baseado na virtude.

Bibliografia

ARISTOTELES – *Ética a Nicômaco* – São Paulo: Nova Cultura, 1987

.....

A Modernidade Latino-Americana: *Uma “Alteridade Autorizada”*

Gustavo Fontes, UFPE.

⁵⁶ Idem, p.145

⁵⁷ Idem, p. 164

⁵⁸ Idem, p. 143

⁵⁹ Idem, p.146

“Em sua vertente crítica – entendo crítica no sentido amplo – a filosofia é justamente o que questiona todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e em qualquer forma com que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional. Essa função crítica da filosofia decorre. Até certo ponto, do imperativo socrático: Ocupa-te de ti mesmo, ou seja, “constitua-te livremente pelo pleno domínio de si mesmo”. Foucault⁶⁰.

Resumo: Propomos aqui, uma breve análise do fenômeno da Modernidade, sobre a ótica do colonialismo cultural, político, econômico e ideológico. Neste sentido, percebe-se simultaneamente, e de maneira enfática, a *atividade colonial* intrinsecamente ligada ao fenômeno da *modernidade*, enquanto construção de uma “identidade” ou melhor o *discurso colonial* se empenha sobretudo na construção de uma *alteridade “autorizada”*, digerível, subordinável, reconhecível e etc.⁶¹ Neste sentido, a construção colonial e discursiva hegemônica, é percebida por nós como uma **práxis** de poder diretamente vinculada a um *aparato*, que favorece sempre e estruturalmente, os interesses das grandes potências imperialistas.

Palavras-chave: *modernidade, atividade colonial, discurso colonial, alteridade “autorizada”.*

Antes iniciarmos propriamente, uma instigante citação de Boaventura de Sousa Santos, dará o tom de nosso trabalho:

A modernidade ocidental foi simultaneamente um processo europeu, dotado de mecanismos poderosos, como a liberdade, igualdade, secularização, inovação científica, direito internacional e progresso; e um processo extra-europeu, dotado de mecanismos não menos poderosos, como o colonialismo, racismo, genocídio, escravatura, destruição cultural, impunidade, não-ética da guerra. Um não existiria sem o outro. Por terem sido concedidas aos descendentes dos colonos europeus e não aos povos originários ou aos para aqui trazidos pela escravatura (com exceção do Haiti), as independências latino-americanas legitimaram o novo poder por via dos mecanismos do processo europeu para poderem continuar a exercê-lo por via dos mecanismos do processo extra europeu. Assim se naturalizou um sistema de poder, até hoje em vigor, que, sem contradição aparente, afirma a liberdade e a igualdade e pratica a opressão e a desigualdade.

Para deixar mais claro, nosso propósito mais específico, será o de trabalhar o conceito de modernidade a partir de um prisma contra-hegemônico, repensando este fenômeno a partir dos países que a receberam conjuntamente com os propósitos de expansão colonialista deflagrados pelos povos centrais do continente europeu. Um autor de fundamental importância para esta abordagem, com uma consistente obra diretamente engajada na releitura crítica destes fenômenos, interessado principalmente em alargar os horizontes epistêmicos, para além das apropriações ideológicas da história da modernidade, tão comprometidas que estão com um reconhecível eurocentrismo latente, vem a ser o filósofo argentino Enrique Dussel. Passo-lhe a palavra:

⁶⁰ Foucault. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. in *Ética, Sexualidade e Política*. (Ditos e Escritos V). Ed. Forense. Rio de Janeiro. 2006. Pg. 287.

⁶¹ Não poderíamos aqui, ao menos deixar de mencionar textos que muito profundamente nortearão este trabalho, quais sejam, *Orientalismo* de Edward Said, e *O Local da Cultura* de Homi K. Bhabha. De quem, por sinal, tomamos de empréstimo a expressão *alteridade autorizada*.

Devemos opor-nos à interpretação hegemônica no que se refere à interpretação da Europa moderna -“à Modernidade”- (...) como problema fundamental na definição da “identidade latino-americana”. Com efeito, há dois conceitos de Modernidade.

O primeiro deles é eurocêntrico, provinciano e regional. A modernidade é uma emancipação, uma saída da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano. Este processo ocorreria na Europa, essencialmente no século XVIII.

Os acontecimentos históricos essenciais para a implantação do princípio da subjetividade (moderna) são a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa. [...] Num diálogo com Ricoeur (Capone, 1922), propôs-se acrescentarmos o Parlamento Inglês à lista. Ou seja: Itália (século XV), Alemanha (séculos XVI-XVIII), Inglaterra século XVII e França (século XVIII). Chamamos esta visão de “eurocêntrica” porque indica como pontos de partida da “Modernidade” fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo. [...] Para muitos, Galileu (condenado em 1616) Bacon (Novum Organum, 1620) ou Descartes (O Discurso do Método, 1636) seriam os iniciadores do processo moderno no século XVII.

Creemos ser oportuno aqui, reproduzir uma feliz consideração de Tzvetan Todorov, quando em seu livro “A Conquista da América”, nos diz que, simultaneamente ao fenômeno das grandes navegações, “a humanidade (pela primeira vez) conhece a totalidade de que faz parte”. Com isto, queremos dizer que a modernidade foi, sem dúvida, um fenômeno protagonizado pela Europa e pelos europeus; afinal eram eles quem pilotavam os navios e caravelas; que empunhavam as carabinas e os canhões; quem desenhavam os mapas (e toda demiurgia envolvida neste ato); que escreviam os textos e tratados sobre os *outros*; enfim, que de maneira teórica e prática acreditavam ter assumido a missão de civilizar, de discernir (*logos; legéin*) o que é do que não é humano, e todas as demais fronteiras entre o bom, o belo e o justo.

Talvez seja interessante neste momento salientar que os europeus foram sempre grandes operadores, manipuladores de ferramentas, capazes de um aperfeiçoamento técnico e científico que realmente tende ao infinito (como suposto por Husserl⁶²); mas verdadeiramente inventores... muito raramente. A invenção propriamente dita nos é legada por outras culturas e suas milenares maneiras de habitar a superfície da terra. Mais uma vez, Dussel:

Propomos uma segunda visão da modernidade, num sentido mundial... empiricamente nunca houve História Mundial até 1492. Antes dessa data, os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde o séc. XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América Hispânica, todo o planeta se torna lugar de uma só História Mundial.(...) Para nós, a centralidade da Europa Latina na História Mundial, é o determinante fundamental da Modernidade. Os demais determinantes vão

⁶² “ o *télos* espiritual da humanidade européia, no qual está compreendido o *télos* particular das nações singulares e dos homens individuais, situa-se num infinito, é uma idéia infinita, para a qual tende, por assim dizer, o vir-a-ser espiritual global. “ pg. 67.

ocorrendo em torno dele, (a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual etc)⁶³

Claro que a abordagem crítica de Dussel, visa diretamente repensar os critérios sobre o qual se apóia o atual pensamento hegemônico, tanto nas academias quanto entre os demais intelectuais e pensadores, que vem se apropriando do fenômeno da modernidade como sendo estritamente europeu, ou mesmo, ocidental. Um autor também bastante fecundo para esta problemática, será Eduardro Said, e sua notória obra *Orientalismo*, quando questiona a construção do discurso sobre o oriente(palavra esta já contendo uma orientação política dentro de uma generalização arbitrária).

Apesar da latente proposta desconstrução do legado da tradição hegemônica européia, seguiremos os conselhos de Derrida, de nos mantermos no limite do discurso filosófico, “limite, pois, a partir do qual a filosofia se tornou possível, se definiu como *épistème*, funcionando no interior de um sistema de construções fundamentais, de oposições conceituais fora dos quais ela se torna impraticável”⁶⁴.

O que mais fundamentalmente estamos tentando perceber, e explicitar, é que o discurso colonial enquanto aparato⁶⁵ de poder, exerce a função estratégica predominante de criação de um espaço para povos sujeitos” através da produção de conhecimentos em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer-desprazer. Uma feliz colocação de Ricouer nos amplia os horizontes:

Na noção de identidade há apenas a idéia do mesmo, enquanto reconhecimento é um conceito que integra diretamente a alteridade, que permite uma dialética do mesmo e do outro. A reivindicação da identidade tem sempre algo de violento a respeito do outro. Ao contrário, a busca do reconhecimento implica a reciprocidade.⁶⁶

E, À guisa de conclusão, voltamos ao autor da epígrafe,num eterno-retorno não niezscheano: “A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de

⁶³ Estas contribuições, que merecem com certeza toda atenção investigativa, supomos orbitarem, ao menos no plano intelectual, entre as formulações teórica de Hobbes(o Estado e o indivíduo), Bacon(Ciência, economia e estado; e Locke a o postular a propriedade privada do indivíduo sobre o próprio corpo como critério de reconhecimento da subjetividade.

⁶⁴ (Posiçõs. Pg. 12. Ed Autêntica, Belo Horizonte. 2001. “Heidegger reconhecia, de resto, que ele devia - que nós devemos sempre – tomar emprestado, de maneira econômica e estratégica, os recursos sintáticos e léxicos da linguagem da metafísica no momento mesmo em que a desconstruímos. Nós devemos, pois, nos esforçar por reconhecer essas conquistas metafísicas e por reorganizar sem cessar a forma e os lugares de questionamento. (Idem. Pg 16).

⁶⁵“O aparato é essencialmente de natureza estratégica, o que significa presumir que se trata de uma certa manipulação de relações de força, seja desenvolvendo-as em uma direção particular, ou bloqueando-as, estabilizado-as, utilizando-as etc. O aparato é assim sempre inscrito em um jogo de poder, porém é também sempre ligado a certas coordenadas do saber que provêm dele mas que, em igual medida, o condicionam. É nisto que consiste o aparato: estratégias de relações de forças que apóiam e se apóiam em tipos de saber”. Foucault; in Homi Bhabha. 2005. Pg 114.

⁶⁶ (Ricouer. Pg 28; in Canclini, Garcia. Consumidores do séc. XX, cidadãos do séc. XIX. Ed. UFRJ. 1999.)

nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposta há vários séculos”⁶⁷.

Bibliografia.

1. . *Edgardo Lander. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos.*
2. Husserl. *À crise da Ciência e a humanidade européia.*
3. Tzvetan Todorov. *A Conquista da América.*
4. Edward W. Said. *Orientalismo.*
5. Henrique Dussel. *Ética da Libertação; Europa, modernidade e eurocentrismo.*
6. Homi K. Bhabha. *O Local da Cultura.*
7. Derrida, Jacques. *Posições.* Ed. Autêntica, Belo Horizonte. 2001
8. Foucault. *A ética do cuidado de si como prática da liberdade.* in *Ética, Sexualidade e Política. (Ditos e Escritos V). Uma Trajetória Filosófica.*

.....

A Educação Popular e a Liberdade de cria

Hilson Santos Olegario, UFPE
hilson_olegario@yahoo.com.br

RESUMO: Este trabalho vem discutir a formação da educação formal brasileira o seu início e a educação popular hoje. Fazendo um breve panorama histórico da formação da identidade nacional vamos poder observar quantas modificações aconteceram na construção da desta identidade. Veremos que os objetivos iniciais dos responsáveis pela educação não eram desenvolvimento deste povo enquanto tal. Vamos perceber que através da arte podemos desenvolver nos indivíduos uma autonomia crítica de sua situação, conhecimentos musicais, espaciais e tudo isto favorecendo o desenvolvimento do sujeito. Utilizando como referencia duas expressões culturais genuinamente brasileiras: a Capoeira e o Cavalinho Marinho. Mostraremos como nós brasileiros construímos nossa identidade cultural reinventando a mistura que nos gerou.

PALAVRAS-CHAVE: Educação Popular, Identidade Cultural, Capoeira e Cavalinho Marinho.

Quando em 2009 d.C. estamos trilhando o caminho de uma globalização a cada dia mais acelerada, com sua tecnologia da informação nos dando *livre* acesso a um mundo de possibilidades, não nos damos conta que esta atitude de escolher alguns pontos *interessantes* de culturas distintas vem nos formando desde os tempos do *descobrimto*. E como bons brasileiros, nós os incorporamos e damos aquele jeitinho. Contudo, não por iniciativa do povo e sua identidade, mas, por interesse de uma elite dominante, desde o seu início a Educação formal no Brasil sempre teve ligada a manutenção de posses territoriais e a exploração de quem produz e consome a Cultura, o trabalhador. No momento em que o Brasil foi *descoberto* pelos europeus, o interesse por esta terra estava apenas na exploração dos recursos naturais que ela poderia produzir (extração de matéria prima, animais exóticos etc.), pois, neste momento o mercantilismo com seu acúmulo e ostentação estava de certa forma solidificado. Com a chegada dos jesuítas, esta situação modificou-se um pouco, já que os Nativos desta terra passaram a receber uma Educação voltada para a *salvação* de suas almas, para chegar até os Nativos brasileiros foram utilizadas várias metodologias na catequese onde a Arte é um exemplo: como culturas populares da Maurítânia (o boi), de Portugal (dança de São

⁶⁷ Foucault. Uma Trajetória Filosófica. Pg. 239.

Gonçalo), entre outras. Com isto os *descobridores* da terra deram início ao que o Brasil tem de mais forte em sua brasilidade, a mescla de Culturas, isto com o intuito de tornar mais atrativo o seu modelo de Educação, o que facilitou sua manutenção no poder local que a esta altura já passara a ser dos europeus e suas disputas por colônias de extração.

Se com os Nativos a demonstração de novos valores foi algo positivo para o interesse europeu, com a chegada do Africano, foi justamente estes novos valores um grande problema para a educação católica e a manutenção do poder local. Os africanos, embora escravos, com seus cultos e manifestações trouxeram uma relação social e com a Natureza que não correspondiam com a religião vigente; havendo várias formas de conflitos tanto físicos como culturais, onde os escravos não se entregavam facilmente e muitos que fugiam chegaram até a formar *nações*, os chamados quilombos, o maior deles o conhecido Quilombo de Palmares; um ponto de resistência e manutenção de valores africanos. Em 1580, Portugal passa por uma crise dinástica e a Espanha assumiu como herdeira direta do trono português. Porém, a Holanda que possuía negócios no Brasil e não tinha laços de amizade com a Espanha, toma uma atitude que vai modificar o cenário local e mundial; na Província de Pernambuco, sua estada foi duradoura e de certa forma os calvinistas trouxeram uma nova vida intelectual, com cientistas, com artista como, por exemplo: F. Post, que já retrata a mescla das culturas das três raças; e melhorias na sua urbanização como pontes e canais, e Nassau fez o *Boi Voar*. Com a retórica o governo português desenvolveu a estratégia de unificação da identidade nacional, onde em Pernambuco surge o mito da união das três raças para expulsar o *invasor holandês*. A partir deste momento a economia portuguesa (do Brasil) vai sofrer drásticas mudanças com a presença dos holandeses nas Antilhas. Quando em 1808, Napoleão decreta o bloqueio continental e a família real transfere-se para o Brasil, elevando-o a categoria de reino unido e elevando também os impostos cobrados a colônia para a manutenção de sua corte. Começa aqui uma Educação não religiosa com as Academia Real da Marinha, Academia Real Militar e a Escola de Cirurgia na Bahia. As insatisfações das províncias do norte eram estimuladas pelos exemplos das revoluções Americana e Francesa. Com a queda de Napoleão, os portugueses no Brasil não tiveram muitas dificuldades em manter a ordem nas províncias do norte. Posteriormente com as graduais ações abolicionistas ocorridas no Brasil, tendo como principal interessada à Inglaterra, os donos de terra começaram a investir em equipamentos e ter mais autonomia. Os Afrodescendentes libertos, mas, sem direitos de cidadãos passaram a ser perseguidos pela polícia e empurrados para os morros. A insatisfação com o Imperador só aumentava e o ponto culminante para a passagem para a república foi à abolição da escravatura. Hoje, depois de termos passado pelo populismo de Vargas, a censura do Golpe Militar, estamos em período democrático novamente e podemos expressar quem somos, e a formação que queremos ter.

Percebemos que a identidade brasileira se confunde com a Arte, com a criação vinda da mescla das culturas e adaptada ao que temos de peculiar. Falaremos de dois exemplos de como a Arte que foi marginalizada em época anterior e hoje está educando para a liberdade. Temos a Capoeira com seus movimentos corporais, sua música e Filosofia; também o Cavalinho com suas músicas e seus personagens e desafios. Na Capoeira temos uma Pedagogia da Roda, onde o mestre ou professor transmite seus conhecimentos de Educação musical, do jogo de pergunta e resposta dos movimentos corporais nos mostrando o limite do nosso corpo nos identificando com ele, tem também os ensinamentos da *mandinga*. O Cavalinho que é outro bom exemplo da nossa mistura Cultural, pois, sendo uma variante do Bumba-meu-boi, tornou-se autônoma e incorporou elementos de outros brinquedos populares como a dança de São Gonçalo, movimentos da Capoeira, tem ligação tanto com a religião católica quanto

religiões caboclas como é o caso da jurema. Tanto em uma expressão com outra existe um trato com as palavras; um jogo de perguntas e respostas formado por temas variados. De perseguidas a formas de inclusão social, estas duas manifestações hoje são utilizadas em diversas escolas, ong's, associações etc. como uma ferramenta para a Educação do povo brasileiro. Colaborar com a auto-estima, ajudar o desenvolvimento da leitura, desenvolver o relacionamento e o respeito com o outro estes têm sido alguns objetivos alcançados trabalhando com esta perspectiva de Educação Popular. Onde o indivíduo se reconhece e não está passivo, participa de forma crítica ocupando seu espaço, aprendendo e criando coisas novas como palavras, comportamentos, acompanhando o motor da história. Criamos assim nossa identidade através de batalhas culturais e sociais que aconteceram e acontecem ainda hoje, embora, camufladas devido a uma educação que já está caducando e não se sustenta mais sem o reconhecimento do próprio indivíduo. Esta batalha é travada sempre que se percebe uma discriminação racial, uma exploração pela necessidade de trabalho, e, deve ser sinônimo de resistência e formação da Identidade deste povo.

BIBLIOGRAFIA

- Holanda, Sergio Buarque de. Raízes do Brasil. 6ª edição, Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1971.
- Freire, Paulo. Educação como prática da liberdade. 30ª edição, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 2007.
- Nabuco, Joaquim. Campanha abolicionista no Recife. 2ª edição, Recife, Ed. Massangana, 1988.
- Beltrão, Mônica Carolina de A. A capoeiragem no Recife antigo: Os valentes de outrora. Recife, Ed. Nossa livraria, 2007.
- Oliveira, Érico José Souza de. A roda do mundo gira: um olhar sobre o cavalo marinho estrela de ouro (Condado-PE). Jaboatão, Ed. SESC Piedade, 2006.
- Ferreira, Ascenso. O maracatu, presépios e pastoris e o bumba-meu-boi; ensaios folclóricos. Recife, Secretaria de educação do estado, DSE/Departamento de Cultura, 1986.

A Revolução Passiva em Gramsci

Autor: Ítalo Andrade Lima – UECE
italoandrad27@hotmail.com

Orientador: Prof. Dr. Cristiane Maria Marinho – UECE
c-marinho@ig.com.br

RESUMO: O conceito de revolução passiva em Gramsci se apresenta como uma avaliação do contexto, momento, histórico, correlação de forças e traz em seu cerne uma transformação molecular, ou seja, uma transformação que não toca na essência do sistema, configurando-se como reformas, um movimento progressista, que tem como base uma alteração superficial das relações sociais, feita de cima para baixo, partindo de intervenções “do alto”, superestruturais, sem deixar de lado as lutas sociais, sendo que estas não são suficientemente necessárias para causar um rompimento, logo se torna tão essencial uma análise do contexto histórico e da correlação de forças, tornando-se assim a revolução passiva um conceito histórico, não ficando como um conceito uno, único e inflexível.

Palavras-chave: Revolução passiva, ideologia, hegemonia.

Ao contrário do que o título sugeri, o conceito de revolução passiva não se caracteriza por um profundo momento de ruptura no âmbito das relações sociais, econômicas e políticas, nem tampouco pelo fato de haver uma revolução social sem

haver conflito direto, sem haver conflitos armados, ou melhor, dizendo, uma revolução pacífica.

A revolução passiva se apresenta como uma revolução sem revolução, o que significa dizer que ela não se configura através de uma ascensão de massas, mas sim de um movimento progressista, que pode se apresentar, por exemplo, através de uma burguesia emergente e que devido a uma série de variáveis históricas apresenta-se como um avanço em determinados eixos, em determinadas bandeiras de lutas das classes oprimidas que são apropriadas pela classe dominante, a fim de que assim esta possa se legitimar perante a uma maioria.

Com o não rompimento com as estruturas do sistema, com mudanças superficiais trazidas e realizadas de cima para baixo, e que ainda sim iram reproduzir a mesma lógica vigente, caracterizada por meio de reformas adotadas a partir de uma tomada de poder, a revolução passiva apresenta-se como mais um meio de legitimação massiva dos dominadores, uma afirmação que é feita através da difusão ideológica realizada pelos dominantes e de uma aceitação e reprodução feita pelos dominados.

Este movimento de cooptação ideológico se torna fundamental para além de permanecer com as suas estruturas inalteradas, o sistema capitalista também se propague e se reproduza, tornando-se uma força hegemônica influenciando não apenas em fatores econômicos, políticos e sociais, mas também se legitimando através de seus valores, suas práticas e sua visão de mundo.

Entender que a revolução passiva passa não por um significado pacífico de mudança social, até porque não é esta a estratégia que Gramsci faz a defesa, e entender as reais condições de mobilização das massas, se faz necessário para avaliarmos até onde o movimento pode ir, o que a revolução passiva nos mostra, é que em casos onde este poder de mobilização não se faz tão presente e onde forças progressistas se apresentam como predominantes, mudanças tão radicais não se apresentarão, mas sim uma espécie de “transformação molecular”, ou seja, transformações que não irão se refletir na quebra das relações e da na perca hegemônica do sistema vigente.

Não apenas intervenção de boicote econômico irá transformar as relações sociais e colocar este sistema abaixo, mas para além de uma disputa de força econômica, o que devemos apresentar também é uma disputa ideológica, articulando-se com questões de cunho político e social, interligando-os para que assim a pauta de uma revolução passiva, não seja um fim nela mesma, mas que ela se torne uma espécie de trampolim para um programa máximo.

Uma política derrotista, que por um momento histórico crê que o avanço das forças revolucionárias não irá ser suficiente para que se possa chegar numa revolução, acaba que por tornar uma dita revolução passiva – uma mudança superficial das relações constituídas dentro de um mesmo sistema, assim dizendo, uma intervenção que não acabará com a exploração do homem pelo homem – um programa, sendo este um fim nele mesmo, ou seja, colocando estas mudanças superficiais como um fim.

Por muitas vezes ter uma visão derrotista de movimento, por não avaliar além de questões objetivas, como a correlação de forças, o momento histórico e vários outros fatores, não avalia também questões subjetivas de tais acontecimentos e com a ligação das bandeiras de lutas da classe oprimida, que por muito são adaptas pela classe dominante em junção com uma não apropriação de um programa máximo, programa este que tenha como objetivo central a revolução e a quebra de todas as estruturas que exploram e oprimem uma maioria, é o fator determinante para que a revolução passiva se torne apenas um meio de reprodução e legitimação da burguesia.

Assim a revolução passiva no conceito trazido por Antonio Gramsci se apresenta com algo interpretativo, um paradigma onde a interpretação de contextos históricos, de

correlação de forças do movimento, de avaliação de questões objetivas e subjetivas e de varias outras variáveis não permitem que tal conceito se torne algo fechado nele mesmo. A não definição, o não fechamento deste conceito, de revolução passiva se apresenta sobre tudo como uma maneira de melhor podermos avaliar um determinado momento histórico e assim melhor podermos intervir neste momento.

Bibliografia:

GRAMSCI, A. Poder, Política e Partido. Organização Emir Sader. Tradução Eliana Aguiar, 1.ed.. São Paulo: Expressão Popular. 2005.

.....
Kant, Platão e o problema da subjetividade do juízo estético

Janaína Torres Moraes, UFPA
janaina.tm@gmail.com

RESUMO: O presente trabalho busca estabelecer uma relação entre pensamento e sensibilidade de acordo com os sistemas de Platão e Kant. Estes, grosso modo, são compreendidos como sistemas de natureza intelectualista, por privilegiarem as faculdades humanas “superiores”. Quer-se, aqui, inverter o sentido dado à investigação da relação entre essas faculdades, analisando a importância que tem a sensibilidade na determinação da maneira segundo a qual nós pensamos.

PALAVRAS-CHAVE: *Doxa*, juízo estético, pensamento, sensibilidade.

Tradicionalmente, compreende-se a evolução de todo sistema de conhecimento, seja ele filosófico ou científico, como um processo de abstração ou distanciamento da sensibilidade. Ou seja, como uma passagem da percepção direta das coisas ao conceito. Esse sempre foi o caminho natural para uma mentalidade em que a crença na necessidade de encontrar formas objetivas de orientar o pensamento humano era o grande desafio e finalidade. Por isso que, mesmo quando se tratava de tentar justificar a importância e mostrar o valor da metafísica dentro do conjunto dos saberes humanos, a questão central era: como o pensamento encontra o lugar e a função intelectual próprios do filósofo no mundo científico (*epistème*)? Uma dificuldade ampliada pelo fato de matemática e física serem as grandes referências no balizamento do que podemos e não podemos chamar de ciência, tento pelo seu rigor lógico (ou seja, intelectual) quanto pela sua aplicabilidade no contexto da existência humana.

Um fator fundamental na eficácia objetiva dessas ciências sempre foi o poder que elas tinham e têm de partirem de regras orientadoras do pensamento que elas mesmas propõem, tendo em vista seus objetivos. Essas regras, transformadas em leis para cada uma dessas ciências se transformam em lentes artificiais e ao mesmo tempo eficazes na leitura de uma espécie de “texto” de palavras-cruzadas que é a própria natureza. Aqui, por si só, não importa como as coisas são meramente dadas. Em cima do emaranhado de dados que se misturam diante de nós, só reconhecemos o que, para o nosso padrão de identificação das letras, das sílabas e das palavras que conhecemos previamente, faz algum sentido. É por isso que, nesse caso, o princípio segundo o qual fazemos nossa leitura é o que organiza o que poderá ser lido ou não no que nos é dado, e a regra que já temos no pensamento nos leva a selecionar o que para o nosso entendimento faz sentido ou é importante reconhecer. Com isso, dizemos, o princípio, que é sempre um conceito e, logo, um ente do pensamento, é determinante no ato de conhecimento das coisas que se dão à nossa sensibilidade. Assim podemos caracterizar a hierarquia, tradicionalmente aceita, que nos diz que as funções do pensamento, quando este pretende ser objetivo e científico, são superiores às funções da sensibilidade e que estas últimas estão submetidas às primeiras.

A nossa questão é: e quando, mesmo fora do interesse das ciências, nos vemos pensando acerca da natureza das coisas? Como seres humanos que somos, temos sempre a necessidade de pensar. Então, o que acontece quando fazemos isso sem ter a disciplina e o espírito de sistema ou método exigido pelo pensar científico? Platão diria: nesse caso nosso pensamento não passa da expressão de uma opinião (*doxa*) sem valor de conhecimento (*epistème*), pois ela está abaixo da linha do que pode ser chamado de inteligível, tendo com isso um valor meramente **subjetivo** e **relativo**. Agora, como a compreensão desse caráter subjetivo e relativo compõe o quadro geral de nossas possibilidades cognitivas, há, sem dúvida, uma **epistemologia** dessa insuficiência da opinião que a fixa, de todo modo, no horizonte do que deve ser investigado quando se trata de entender como o homem pensa sobre as coisas com que ele lida. Se o homem não tem um princípio prévio e claramente necessário para pensar – como é exigido à ciência –, são as próprias coisas que deverão servir, para ele, de base, ou seja de fundamento, ou seja, de princípio regulador do que ele vai poder elaborar em seus juízos.

No sistema kantiano, como no platônico, um quadro epistemológico em que a influência do sentido sobre o que é pensado aparece como uma questão fundamental, nos é oferecido duplamente e pela primeira vez, na *Crítica da razão pura*, tendo em vista a importância das representações sensíveis para o conhecimento científico, ou seja, objetivo. E finalmente, com o acabamento da construção do sistema transcendental, na *Crítica do juízo*, em que os aspectos subjetivos do juízo e não os objetivos são postos em destaque. É aqui, então, que a relação de determinação é invertida, entre pensamento (juízo) e sensibilidade. Não se trata de saber como os princípios objetivos determinam nossa compreensão dos dados da sensibilidade, mas como nosso pensamento se esforça para ajuizar sobre certos objetos que contemplamos sem ter uma idéia pronta do que eles sejam. Aí nossa opinião passa a expressar, apenas, a impressão que temos, sozinhos, desses objetos, como ocorre com a *doxa* no sistema de Platão.

É aqui que a lógica e a estética se reorganizam no que Kant vai chamar de juízo estético, ou seja, de um pensamento que expressa aquilo que o sujeito sente, ele mesmo, diante de um objeto, e não um pensamento cujo conteúdo seja uma representação que já faz parte de um repertório prévio de referências com o qual o objeto possa ser comparado. Isso nos permite aproximar *doxa* e juízo estético, pela exigência que temos, em ambos, de pensar e formar um juízo acerca das coisas, mesmo com risco de que nossas representações fiquem adstritas a um domínio sem valor algum em termos objetivos.

BIBLIOGRAFIA

KANT, I. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpa, 1989.

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

_____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PLATÃO. PLATÃO. Diálogos. Belém: EDUFPA, 200.

NUNES, B. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1986.

DA AMENIZAÇÃO DO SOFRIMENTO HUMANO PELA VIA MORAL: UMA LEITURA DO LIVRO IV DE O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO DE A. SCHOPENHAUER.

Jânio Cunha do Val Filho. UFPI
filhojanio@yahoo.com.br.

RESUMO: O seguinte trabalho parte de uma leitura do livro IV de *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, do filósofo alemão Arthur Schopenhauer. Tem o propósito de analisar a amenização do sofrimento humano pela via moral. Por uma definição do campo de ação da dimensão ética na vida humana, como um caminho para se alcançar uma existência social e proveitosa. Sendo feito esclarecimentos sobre as principais características da Vontade, da sua relação com o corpo e para por fim discutirmos os dois modos de vida que Schopenhauer trabalha no livro IV, que são a afirmação e a negação da Vontade-de-Vida.

PALAVRAS-CHAVES: Ética, Vontade, Afirmação e Negação.

O seguinte trabalho parte de uma leitura do livro IV de *O Mundo Como Vontade e Como Representação*⁶⁸, do filósofo alemão Arthur Schopenhauer. Tem o propósito de analisar a amenização do sofrimento humano pela via moral.

Primeiramente, será feito esclarecimentos sobre as principais características da Vontade, da sua relação com corpo, para a partir daí discutirmos os dois modos de vida que Schopenhauer trabalha no livro IV, que são à afirmação e à negação da “Vontade-de-Vida. Neste sentido, a problemática que se defenderá ao longo do trabalho não tem a pretensão de resolver grandes questões humanas, e não se pode garantir qualquer efeito imediato e gratuito. Seguindo esse pensamento, tentar-se-á mostrar dentro da obra *MVR*, mais especificamente no livro IV, que diz respeito à afirmação e à negação da “Vontade-de-Vida”, e que tem a compaixão como fundamento da moral, uma proposta de fundamentação de uma moral desinteressada; todavia, relida por uma ótica mais abrangente que a cristã. No âmbito da filosofia de Schopenhauer, a problemática abordada diz respeito à definição do campo de ação da dimensão ética na vida humana, como um caminho para se alcançar uma existência social possível e proveitosa, capaz de modificar as ações e ditames sociais perante as vicissitudes da vida cotidiana, na facticidade da existência.

Schopenhauer inicia o livro I de *MVR* com a seguinte afirmação: “O mundo é minha representação”. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. Além desta afirmação, outra consideração importante é feita pelo filósofo no livro I: “O mundo é minha vontade”. Deste modo, temos em linhas gerais a grande distinção proposta por Schopenhauer: o mundo é, de um lado, inteiramente “Representação”, e, de outro, inteiramente “Vontade”. O corpo, que no livro I de *MVR* e no ensaio obre o princípio de razão foi chamado “objeto imediato”, conforme o ponto de vista unilateral (da representação) ali intencionalmente adotado, no livro II, de outro ponto de vista, é denominado objetividade da vontade. A Vontade dá sinal de si nos movimentos voluntários do corpo como essência em si deles, isto é, aquilo que o corpo é tirante o fato de ser objeto da intuição, representação.

Logo no início do livro IV, Schopenhauer afirma que a última parte de sua consideração é a mais séria de todas, pois concerne às ações do homem, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós. Ele entendia que a filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa. Nas suas considerações sobre a ética não se devem esperar prescrições nem doutrinas do dever, muito menos o estabelecimento de um princípio moral absoluto parecido a uma receita universal para a produção de todas as virtudes. A virtude é tão pouco ensinada quanto o gênio. Para Schopenhauer, seria tão tolo esperar que os sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos, quanto que as estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos.

⁶⁸ Devido algumas citações da obra *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, esta será abreviada pela sigla *MVR*.

Seu único fim foi apenas expor a afirmação e a negação, trazendo-as a conhecimento distinto da faculdade racional, sem prescrever nem recomendar uma ou outra, o que seria tão tolo quanto inócuo, pois a Vontade em si é absolutamente livre e se determina por inteiro a si mesmo, não havendo lei alguma para ela. A afirmação da Vontade é o constante querer mesmo, não perturbado por conhecimento algum. Por isso, ela se afirma tal qual preenche a vida do homem em geral. Este, enquanto estiver dominado pelos desejos, e encontrar meios para satisfazê-los, continuará com a ilusão de completude e de satisfação. O corpo do homem é já a Objetividade da Vontade, como ela aparece nesse grau e nesse indivíduo. Eis porque, em vez de afirmação da Vontade, podemos também dizer afirmação do corpo.

A Vontade apesar de aparecer na forma do tempo, em si mesma não conhece tempo algum, porém tem de expor-se exatamente como fenômeno para assim objetivar a sua essência. Enquanto a Vontade estiver se afirmando, o indivíduo será levado por um fluxo de desejos e necessidades. A Vontade é livre e desconhecida pelo indivíduo; quer apenas afirmar-se na forma de fenômeno. Nesse momento não há conhecer, apenas um impulso que se manifesta. Por isso é um ser que deseja e que não sabe dosar esse impulso. A partir do momento que tem conhecimento de si, pode optar por continuar afirmando a vida ou não.

Para Schopenhauer, o significado ético das ações humanas nunca pode ser determinado por suas manifestações exteriores, nem pelo frio e sem inclinação respeito à lei moral, mas somente pela disposição interna. A possibilidade da ação humana de valor moral está na negação da vontade. O último passo apresentado no quarto livro antes da ataraxia completa da negação da vontade (ascese) é a caridade ou compaixão, em que o Véu de Maia é ultrapassado por um olhar ainda mais penetrante da realidade aparente, e em que o sujeito sente que as dores do mundo são também as suas dores, pois já não vê qualquer diferença entre ele e o outro. Os ascetas e santos traduziram o conhecimento imediato por meio de sua ação. A negação da vontade não é um simples triunfo sobre a vontade de viver, mas o mistério de sua auto-supressão, de modo que a ação do homem é um ato livre da vontade. O autoconhecimento não leva mais à afirmação da vontade, mas a vontade desliga-se da vida.

Um dos primeiro indícios da negação da Vontade de vida é a negação do corpo: um corpo saudável e forte exprime o impulso sexual pelos genitais; porém agora nega a Vontade e desmente o corpo: não quer satisfação sexual alguma, sob nenhuma condição. Voluntária e completa castidade é o primeiro passo na ascese ou negação da Vontade de vida. Quem atingiu tal patamar (ascese) ainda sempre sente – como corpo animado pela vida, fenômeno concreto da Vontade – uma tendência natural à volição de todo tipo, porém a refreia intencionalmente, ao compelir a si mesmo a nada fazer do que em realidade gostaria de fazer; ao contrário, faz tudo o que não gostaria de fazer, mesmo se isto não tiver nenhum outro fim senão justamente o de servir à mortificação da Vontade. Não se deve imaginar que, uma vez que a negação da Vontade de vida tenha entrado em cena pelo conhecimento tornado quietivo, não haja oscilação, e assim se poderia, para sempre, permanecer nela como numa propriedade herdada. Pelo contrário, todo o movimento de supressão da Vontade exige disciplina e autocontrole.

Portanto, esse trabalho não teve a pretensão de resolver grandes questões humanas e nem garantir qualquer efeito imediato. Ao longo da discussão tentamos abordar as principais características do sentido da vida ética proposta por Schopenhauer, analisando os conceitos de Vontade, afirmação e negação da Vontade-de-Vida. Para tanto, tentou-se definir o campo de ação da dimensão ética na vida humana, como um caminho para se alcançar uma existência social possível e proveitosa. Se conseguirmos

refletir e dialogar com a argumentação ética schopenhaueriana teremos alcançado o nosso objetivo.

Referência Bibliográfica:

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução, apresentação e notas de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

STAUDT, Leo Afonso. O Significado Moral das ações como Negação da Vontade, para Arthur Schopenhauer. *Revista de filosofia*, v. 19, n.25, pp. 273-303, jul/dez. 2007.

SALVIANO, J. O. S. Desconfortável consolo: a ética niilista de Arthur Schopenhauer. In: *Cadernos de ética e filosofia política*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005, n°6, pp. 83-109.

Wittgenstein na torre de babel: A peculiaridade do “ter em mente (meinen)” e a alteridade no esclarecimento.

João Paulo Araújo⁶⁹ UFPE
Whitecrow108@hotmail.com

RESUMO: O presente trabalho pretende realizar uma reflexão sobre o problema do “meinen”, traduzido comumente por “ter em mente” estando muitas vezes relacionado ao sentido que damos as palavras quando pensadas nos seus diversos jogos de linguagem. Junto a isso estamos relacionando esse problema ao entendimento do outro nesse contexto, vendo o quão peculiar é o nosso discurso mesmo falando a mesma língua e usando as mesmas palavras.

PALAVRAS-CHAVE: Wittgenstein, jogos de linguagem, entendimento.

Será que poderíamos pensar numa espécie de “não-entendimento” ou entendimento distorcido entre os falantes de uma mesma língua? Mas como? Como as palavras ou a linguagem podem ser tão ambíguas assim? Sabemos por meio da experiência que é impossível erradicar a ambigüidade das palavras; e é sobre essa questão que pretendemos situar a problemática neste trabalho, ou seja, até que ponto as pessoas realmente se entendem quando conversam sobre um assunto qualquer. Que peculiaridade é essa que temos em mente quando proferimos certas palavras em nosso discurso? Wittgenstein nas suas investigações filosóficas vai trazer algumas reflexões para esse tema, e ao que parece, é um tanto quanto conturbador quando pensamos na filosofia com seus seculares problemas. “*A filosofia é uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem.*”⁷⁰ Contra o quê a filosofia luta? Contra a nossa condição subjetiva, idiossincrática de ter em mente os conceitos? Será que estamos mesmo numa torre de Babel onde não podemos ter certeza se os outros realmente nos entendem? Deve ter sido por esta e outras questões que levou Deleuze a afirmar numa entrevista concedida a uma jornalista francesa que Wittgenstein era um assassino da filosofia não sabendo, portanto, como uma pessoa poderia assassinar mais de vinte e cinco séculos de filosofia.⁷¹ O problema é que tal questão angustiava Wittgenstein, pois, não poderíamos ter certeza da real relação existente entre o interno, neste caso o *meinen*, e o externo, a palavra ou proposição proferida pelo outro. Alguém me fala algo, e eu digo para esse alguém: «Eu entendi; tenho certeza disso!» O que eu quero dizer? Entendi a partir de quê? De mim mesmo? De o meu ter em mente das palavras que ele (o outro) proferiu?

⁶⁹ Graduando do 2º ano do curso de filosofia.

⁷⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. § 109.

⁷¹ Entrevista exibida na TV escola sob o nome de l'Abécédaire de Gilles Deleuze.

“Quando alguém se convenceu, diz: «Sim, o cálculo está certo», mas não se infere disso do seu estado de certeza. As pessoas não inferem como são as coisas a partir de sua certeza individual. A certeza é por assim dizer um tom de voz em que alguém declara como são as coisas, mas não se infere desse tom que tem razão.” (Wittgenstein. *Da Certeza*. §30).

Wittgenstein nas Investigações Filosóficas vai apontar para o fato de que em nossa linguagem, ou seja, no uso que fazemos de nossas palavras existe duas gramáticas, sendo elas a gramática superficial e a profunda.⁷² Poderíamos dizer que o nosso (ou neste caso, aparente) entendimento pelo discurso do outro se dá através da gramática superficial, dos significados objetivos que as palavras carregam tal qual as encontramos no dicionário. Mas mesmo assim, não estaríamos nos iludindo quando julgamos entender o que o outro nos fala? *“Os problemas filosóficos surgem antes de mais nada de particularidades desencaminhadoras de nossa linguagem, pois nossa linguagem apresenta conceitos muito diferentes sob uma aparência semelhante.”*⁷³

O pensamento de que os problemas da filosofia são problemas de linguagem acompanha Wittgenstein desde o *Tractatus*, entretanto, no *Tractatus* ele acredita que, a linguagem e o mundo possuem um isomorfismo, sendo a estrutura da linguagem a própria estrutura do mundo expressando assim, uma estrutura lógica. A linguagem para Wittgenstein é normativa, porém, o grande divisor de águas entre seus dois métodos é que no *Tractatus* ela obedece a uma única norma, a regra lógica; nas investigações não existe uma única norma ou regra, e sim, várias normas; tais normas estão por trás dos diversos usos que fazemos em nossa linguagem. Uma idéia que circunda as reflexões nas investigações filosóficas e que irá ajudar a entender como se manifestam esses “usos da língua”, é a de que toda linguagem pressupõe uma forma de vida, e é justamente essa forma de vida que irá demonstrar como um falante opera a sua linguagem, quais jogos de linguagem ele utiliza em sua vivência e que tipo de significações (*meinen*) estão por detrás de tal operação pragmática da língua.

Ray Monk⁷⁴, na bibliografia que escreveu sobre Wittgenstein, especificamente no capítulo 16 intitulado “jogos de linguagem, os livros azul e marrom”, vai apontar para a noção de similitudes familiares ou parencas da linguagem, e que são essas noções que nos fazem cair em erros ou ilusões, obscurecendo o nosso possível entendimento do discurso do outro; pois como já foi dito acima na citação do Hacker, “a nossa linguagem apresenta conceitos muito diferentes sob uma aparência semelhante”. Quanto aos jogos de linguagem, outra idéia chave em suas investigações, devemos deixar bem claro aqui, que muitos comentadores da obra de Wittgenstein dizem que em nenhum momento ele fornece um critério de identidade para os chamados jogos de linguagem, deixando na maioria das vezes os exemplos falarem *per se* como funcionam os jogos em seus diversos usos.

“Um dos usos que Wittgenstein dá aos jogos de linguagem reais é enfatizar a natureza heterogênea da linguagem. Outro é sustentar que a confusão FILOSÓFICA se origina de um entrecruzamento de jogos de linguagem (ver RFM 117-18), isto é, da utilização de palavras de um jogo de linguagem conforme as regras de um outro jogo.” (Glock; *Dicionário Wittgenstein*; pág. 258).

⁷² Investigações Filosóficas; ver § 664.

⁷³ HACKER. Wittgenstein, Sobre a Natureza Humana. Pág. 12.

⁷⁴ MONK, Ray. Wittgenstein o dever do gênio.

Depois desta citação acima devemos perceber que esta problemática do entrecruzamento de jogos não se dá só no campo filosófico, o mesmo se dá em todos os campos discursivo/dialógicos dos relacionamentos humanos, não esquecendo também o quanto estas confusões estão efusivamente presentes na nossa linguagem ordinária. Basta pararmos por um momento para analisarmos o *meinen* presente em cada proposição ou expressão usada por nós no cotidiano, tal análise funcionaria como uma “terapia gramatical” de nossa linguagem que ajudaria a explicitar os “atos mentais” envolvidos em cada enunciado ou jogo de linguagem que utilizamos.

E a torre de babel? Por que essa metáfora? Depois desse preâmbulo entremos agora na real intenção desta comunicação. No dicionário Wittgenstein referente às investigações, foi traçado um número de parágrafos que vai do § 243 ao § 315, esses parágrafos correspondem ao argumento da linguagem privada (ALP). Tal argumento fundamenta-se na idéia de que em princípio, essa linguagem não poderia ser compartilhada, pois, a mesma está intimamente ligada ao “ter em mente” particular que o indivíduo tem de suas sensações quando opera sua linguagem explicitando assim, seus supostos atos mentais. Mas como ele torna explícito tais atos? Pela mesma linguagem falada por seus compatriotas, seria uma possível resposta. Mas as palavras utilizadas por um indivíduo carregam as mesmas sensações e significações quando utilizadas por outro indivíduo, mesmo quando estão dentro do mesmo jogo de linguagem? Ai reside o que é duvidoso de saber. Como poderíamos ter alguma certeza? Lembremos agora da gramática profunda de nossa linguagem e o quanto ela se afasta da superficial. Agora levemos essa lembrança para um campo dialógico ou conversacional onde duas pessoas conversam sobre um determinado assunto e a partir daí, “começam a se entender”, ou seja, entram em acordo sobre o que conversam. Sobre esse possível entrar em acordo, será que ele se sustentaria se os falantes fizessem uma terapia gramatical dos reais significados que habitam as palavras que proferem? Para isso vejamos o que Wittgenstein tem a nos dizer dando como exemplo a sensação de dor:

“Quando digo ‘tenho dores’ estou em todo caso justificando perante mim mesmo.” - O que significa isto? Significa que: “Se um outro pudesse saber o que chamo de ‘dor’, admitiria que emprego a palavra corretamente”? Usar uma palavra sem justificação não significa usá-la sem razão.” (Wittgenstein. IF, § 289).

Notemos o quão significativo é essa passagem. Neste sentido, só seria possível conhecermos o discurso do outro através das parencas ou similitudes lingüísticas? Esse problema não sabemos como resolver, e mesmo se tentasse, seria muito mais do que uma simples comunicação pra dá conta de uma questão tão delicada. Até lá vamos tateando no escuro, numa espécie de solipsismo semântico onde nos iludimos ao pensar que estamos entendendo o outro num nível que esteja para além da gramática superficial ou funções objetivas de uma linguagem.

BIBLIOGRAFIA

- HACKER, P. M. S. **Wittgenstein, Sobre a natureza humana**. SP. Unesp. 1999.
MONK, R. **Wittgenstein, o dever do gênio**. SP. Companhia das Letras. 1995.
SPANIOL, Werner. **Filosofia e Método no Segundo Wittgenstein**. SP. Edições Loyola. 1989.
WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. SP. Os Pensadores, Abril Cultural. 1979.

economia política. El trabajo, dirá todavía, al plantear de nuevo como lo hizo ya en los *Manuscritos de 1844* el proceso histórico de la alienación, ha perdido toda apariencia de manifestación personal. El trabajo “subsume” a los individuos bajo una determinada clase social, predestinando su posición en la vida y su desarrollo personal, y reduciéndolos así de ‘individuos’ a ‘miembros de una clase’, condición que podrá eliminarse únicamente mediante la superación de la propiedad privada y del trabajo mismo.”(p.51)

Seguindo esta via, verificamos que o trabalho apresenta-se como objeto de alienação dos indivíduos, principalmente pelo seu sentido unidirecional, resumindo o trabalhador como detentor meramente de sua força de trabalho, como único produto a venda, vista portanto unicamente sob uma perspectiva mercadológica, para então ser adquirida pelo capitalista, detentor dos meios de produção.

Desta feita, é a partir da produção dos meios de existência do capitalismo (materializado no meios de produção), e conseqüentemente da infra - estrutura e a superestrutura do Estado, representada respectivamente pelo poder econômico e judiciário, que ocorre a ofensiva burguesa, pautada essencialmente em mecanismos ideológicos e repressivos de coerção, configurando-se por conseguinte, na manutenção estrutural da histórica segregação social.

Assim, destacando ainda as contradições do modelo capitalista, temos a *mais-valia*, onde o trabalhador com a venda de sua força de trabalho como sua única alternativa, ocorre a exploração desse produto (força de trabalho) pelo capitalista, que nada mais é que a produção excedente do trabalhador, que não é paga, mas sim convertida em lucros para o próprio capitalista.

Nesse contexto, Karl Marx, no volume VI de seu livro *O capital*, destaca que:

“A mais – valia, isto é, a parte do valor do produto- mercadoria na qual se representa trabalho não- pago ou trabalho excedente. Esta parte assume, por sua vez as formas autônomas que são também as das rendas: as formas de lucro do capital (juro, relativo ao capital em si, é lucro do empresário, relativo ao capital em funcionamento) e renda fundiária que cabe ao proprietário da terra engrenada no processo de produção (1991, p. 978).”

E, diante desta análise preliminar de Marx a respeito dos aspectos basilares do modelo capitalista, e conseqüentemente da forma de organização e divisão do trabalho, verificamos que o capital materializa na *mais- valia*, uma das formas mais perversas de exploração social, ao expressar o capitalista como proprietário dos meios de produção. Essa forma de exploração, inclui a força de trabalho dos trabalhadores, que como única alternativa para sua sobrevivência, inicia o processo de negociação injusta deste seu único produto de captação produtiva do sistema.

Desta feita, Braverman (1974), destaca que o processo de divisão social do trabalho no contexto capitalista, é construído de uma forma injusta, pois surge a partir de um contrato de trabalho onde as condições sociais impostas não possibilitam ao trabalhador outra alternativa. Desse modo, põem - se a funcionar o processo de trabalho que embora seja em geral um processo para criar valores úteis, tornou- se agora especificamente um projeto para a expansão do capital, e para a criação de um lucro.

Portanto, a divisão do trabalho, apresenta como elemento norteador da exploração dos indivíduos, onde a *mais-valia*, se perfaz como complementação fiel do círculo do capital. Temos finalmente assim, que o produto que o trabalhador vende, e o que o capitalista compra, não é uma quantidade contratada de trabalho, mas sua força de trabalho acrescido por uma quantidade extra de trabalho, vindo exceder aquilo que

havia sido anteriormente contratado, resultando portanto na personificação explícita da exploração sobre o trabalhador, a partir de sua própria força de trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAVERMAN, Harry. **Trabalho e capital monopolista: A degradação do trabalho no século XX.** Trad. de Nathanael C. Caixeiro. 3. Ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1980.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã.** Tradução Martins Fontes. São Paulo: 1998.

MANACORDA, Mario, **Marx y la pedagogia de nuestro tiempo.** Editori Riuniti – Roma, 1966.

MARX, Karl. **O capital- Crítica da economia política. Livro Terceiro: O Processo Global da Produção Capitalista. Volume VI.** Trad. Reginaldo Sant’ Anna. 5. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

EDUCAÇÃO MORAL: O PAPEL DA FILOSOFIA NA FORMAÇÃO DO SUJEITO

LAÉCIO DE ALMEIDA GOMES
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
laecio.ag@hotmail.com

Resumo: A filosofia na sala de aula tem a importância de estabelecer um pensamento sobre o mundo e a realidade, de maneira que possa construir uma educação moral e um pensamento ético que viabilize as condições necessárias para uma formação menos individualista e alheia a quaisquer valores. Por esta razão, a filosofia tem um grande papel na formação moral dos cidadãos que podem encontrar nesta disciplina a oportunidade de discutir e refletir suas ações e vivências no contexto social do qual participam.

Palavras-chave: Filosofia, educação, moral

É de grande importância ressaltar que no mundo contemporâneo, marcado por um sistema educacional cada vez mais burocrático, as escolas ocupam grande parte da formação moral dos sujeitos. As escolas, mais do que qualquer outra instituição, devem estar atentas às questões não só de caráter curricular da vida dos educando, mas também preocupar-se com as questões da formação ética destes sujeitos, com a instrução correta dos mesmos e com uma educação crítica para a atuação na sociedade.

É inegável a vasta literatura existente a respeito da educação moral na atualidade. Há um crescente número de comentadores e programas destinados ao já citado tema, sendo que muitos destes comentários ou programas encontram-se em debate.

A moralidade pode muito bem ser apreendida, durante o ensino das habilidades que a escola ensina, em vez de ser apenas “aprendida” (sob a condição das demais disciplinas). Os educando devem, ao longo de suas vidas escolares, aprenderem a tomar decisões por conta própria e este é um dos principais objetivos da educação, do ensino de qualquer disciplina na escola, bem como o fato de tais educando serem capazes de aprender a pensar sozinhos.

Com base na LDB, o ensino médio tem como finalidade o aprofundamento dos conhecimentos aprendidos durante o ensino fundamental, preparar os educando para adquirirem os fundamentos necessários à cidadania, incluindo a formação ética e política para que se desenvolva o pensamento intelectual e crítico, sendo o aspecto crítico onde decisivamente a filosofia exerce maior influência na formação dos sujeitos.

Segundo os parâmetros curriculares nacionais do ensino médio (PCNS), a

filosofia enquadra-se no projeto da elaboração ou constituição dos bens comuns de uma sociedade que deve fornecer condições para o exercício e formação dos cidadãos, guiando-os a um “agir” consciente – e engajado. São características deste projeto três dimensões: O estético, o ético e o político que funcionam ou fornecem o referencial de como se deve alcançar o status de cidadania com base na filosofia. O que interessa no presente trabalho é o aspecto ético.

A cidadania do ponto de vista ético deve fornecer habilidades como a de criticar e tematizar as normas, agir com reciprocidade e decidir, livremente, sobre qual o melhor caminho a ser tomado (conscientemente). Como está descrito nos Parâmetros Curriculares Nacionais: “A cidadania deve ser entendida como consciência e atitude de respeito universal e liberdade na tomada de decisões” (Ministério da Educação. Secretária de Educação Média e Tecnológica 1999. Página 97).

No ensino médio, é importante a formação crítica dos educando (ainda que na prática pareça uma tarefa quase impossível pros dias de hoje) e é nesse patamar que a filosofia tem o caráter de “desnaturalizar” o pensamento cotidiano, principalmente aqueles que fundamentam o agir moral dos sujeitos. Em todo esse processo o professor assume, mais uma vez, a imagem do estímulo que a turma deve seguir e assim assinala Mendes (1990. pag. 5): “só é capaz de ensinar quem é filósofo”. Não que o professor deva ser como os grandes nomes da filosofia: Platão, Kant, Hegel, etc. Mas ele é a imagem que a sua turma seguirá.

No cenário contemporâneo, parece que os sujeitos (ou agentes morais) não se reconhecem mais enquanto tal, enquanto pessoas responsáveis e livres para intervir no contexto social do qual participam. Por isso a importância de uma educação moral que não é oferecida nas escolas e que ficou esquecida por todos. À filosofia resta a esperança de que essa situação não se estenda. Mas Como? Talvez por possuir ainda teóricos que pensam – e que se preocupam com – a moralidade em todos os seus aspectos constitutivos (aspectos históricos, sociais e principalmente educacionais).

CONCLUSÕES

Em termos gerais, a filosofia abre caminho para refletir questões consideradas de pouca relevância no mundo produtivo e do individualismo contemporâneo moral dos sujeitos (principalmente no ambiente escolar), sendo assim inevitável sua influência na vida das pessoas que pensam, por menor que sejam, os valores em vigor na nossa sociedade. Por sua inquietude, ela busca desmascarar a realidade e racionalmente intervir nela, seja desvinculada do contexto educacional das escolas, ou seja, nas salas de ensino médio da rede pública e privada de ensino.

Concluindo, o conteúdo filosófico desligado da realidade torna-se vazio. Assim como as ações morais não podem desvincular-se da teoria ética (referência para o ‘agir’), a filosofia deve ser compreendida de maneira dialética por introduzir “sentido” ao agir humano. Ela tem o papel, não apenas na sala de aula, de estabelecer e pensar os valores da cultura e da política.

BIBLIOGRAFIA:

- FAVARETTO, Celso F. Sobre o Ensino de Filosofia. **Revista da Faculdade de Educação**. São Paulo, V.19. n.1, p. 97-102, jan.jun./1993.
- FAVARETTO, Celso F. Notas Sobre Ensino de Filosofia. In: **A Filosofia e Seu Ensino**. São Paulo: Vozes, 1996. p. 77-85
- LINS, Maria Judith Sucupira da Costa. **Educação Moral na Perspectiva de Alasdair Macintyre**. Rio de Janeiro:ACCES, 2007.
- MACINTYRE, Alasdair. **The Idea of Educated Public**. *Education and Values*. Londres: Univerersity of London Institute of Education, p. 15-35

MENDES, Durmeval Trigueiro. **Filosofia Política da Educação Brasileira**. Rio de Janeiro: Fundação Universitária José Bonifácio, 1990. p. 15-40.

PARÂMETROS CURRICULARES NACIONAIS: Ensino Médio: Ciências Humanas e Suas Tecnologias. Ministério da Educação. Secretaria de educação Média e tecnológica. 1999.

WINCH, Cristopher. GINGELL, John. **Dicionário de Filosofia da Educação**. São Paulo: Contexto, 2007. Verbete: Educação Moral. P. 88-92.

.....
O HOMEM E A NATUREZA EM L. FEUERBACH.

Leandson Vasconcelos Sampaio
Universidade Federal do Ceará (UFC)

leandson@gmail.com

RESUMO: Baseando-se nas obras do filósofo alemão Ludwig Feuerbach, buscarei fundamentar a atualidade de algumas de suas teses sobre a Natureza e sobre o Homem; É importante ressaltar que as suas críticas perpassam pela filosofia, pela teologia, pela história e pela antropologia (o que dá mais legitimidade à profundidade do seu pensamento), e que hoje em dia há a necessidade cada vez maior de se buscar reflexões filosóficas sobre Natureza e sobre a relação humana para com ela. O objetivo do texto é buscar o que há de atual nas críticas de Feuerbach, principalmente sobre a Natureza, de modo que haja no seu pensamento uma contribuição para a contemporaneidade, levando em consideração sempre o contexto de sua época, afastando-se ao máximo do anacronismo que é tão pertinente na Filosofia.

Palavras-chaves: natureza, feuerbach, religião

A crítica à alienação religiosa.

Tendo em vista que o pensamento de Feuerbach sempre perpassa pela sua crítica à religião, faz-se necessário antes de tudo abordar a reflexão que ele faz sobre Deus e sobre como as religiões O compreendem de forma ingênua e inconsciente. Desse modo, antes de falar sobre como Feuerbach compreende a natureza é fundamental falar antes sobre como ele compreende a relação humana com Deus.

Vale ressaltar que, para Feuerbach, a questão do ateísmo é algo que já foi discutido nos séculos XVI e XVII, então para ele já não se trata mais de discutir o ateísmo agora, e sim o resgate do homem e da natureza que estava sendo perdido dentro do pensamento filosófico como um todo.

Na concepção de Feuerbach, Deus é a própria essência humana exteriorizada através da religião. *“O poder do objeto sobre ele é, portanto, o poder sobre a sua própria essência”*⁷⁵. Com efeito, qualquer objeto que qualquer ser humano tome consciência, simultaneamente está tomando consciência de si, está tomando consciência da sua própria essência: *“não podemos confirmar nada sem confirmarmos a nós mesmos”*⁷⁶.

A essência do significado de Deus provém da humanidade. O sentimento, como a expressão essencial da Religião, mostra que *“nada mais expressa a essência de Deus a não ser a essência do sentimento”*⁷⁷. A expressão do que há de mais nobre e mais

⁷⁵ FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**, Petrópolis: Vozes, 2007, p.39.

⁷⁶ Ibidem., p.39.

⁷⁷ Ibidem., p.41.

divino na humanidade se mostra divinamente através do sentimento: o sentimento enquanto declarado como essência subjetiva da religião “*é ele de fato também a essência objetiva dela, mesmo que não seja declarado como tal pelo menos diretamente*”⁷⁸.

Deus e a humanidade são a mesma coisa. “*A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo*”⁷⁹. O que a religião faz é revelar as preciosidades, os pensamentos mais íntimos e ocultos da humanidade. Com efeito, se a religião é a consciência de Deus, ela é a consciência que a humanidade tem de si mesma. Mas essa consciência religiosa é velada, segundo Feuerbach. Os religiosos e as religiosas não são conscientes da sua essência diretamente, pois é exatamente a falta de consciência desse fato que é a peculiar e fundamental essência da religião. Em outras palavras: “*a religião é a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo*”⁸⁰. Por esse motivo é que a religião em todo lugar é precedente da filosofia, pois, “*o homem transporta primeiramente a sua essência para fora de si antes de encontrá-la dentro de si. A religião é a essência infantil da humanidade*”⁸¹

A humanidade chega ao absurdo de se negar para afirmar Deus. E ela nega a pessoalidade de Deus, mas, em compensação, vê em Deus atributos pessoais, como o egoísmo, por exemplo. E a religião também nega a bondade como essência humana, tentando mostrar que a humanidade é perversa e incapaz do bem. Em compensação, Deus é a bondade plena e exige-se da humanidade que a bondade seja um objeto humano assim como ela é um objeto para Deus. Mas como a religião pode exigir de algo que é essencialmente incapaz do bem a bondade? Com efeito, diz Feuerbach: “*O que é meramente contrário à minha natureza, com o que não me une nenhum elo de comunicação, isto não me é pensável e nem perceptível*”⁸².

O que é sagrado para a religião é uma forma de oposição à natureza humana. No que é sagrado há um reconhecimento dos religiosos do pecado: há um reconhecimento do que não se é e, conseqüentemente, do que se deve ser. A bondade sagrada, por exemplo, é algo que pode ser alcançada de acordo com a essência humana. “*Porque um dever sem poder é uma quimera ridícula, não move a sensibilidade*”⁸³, diz Feuerbach. E quando o bem é reconhecido como uma qualidade, como uma lei a ser seguida, esse bem é conhecido consciente ou inconscientemente como a essência da pessoa. O pecado só pode ser reconhecido como algo ruim quando é reconhecido como algo contraditório consigo, com a própria essência humana, pois, como Feuerbach diz, “*O sagrado é a repreensão aos meus pecados*”.

As doutrinas religiosas que afirmam que a humanidade é incapaz do bem por vontade própria teriam que levar em consideração que negar a existência da bondade humana na sua essência é negar a Deus. Diferentemente disso agem os panteístas ou os nihilistas orientais, pois, para eles, Deus não é um ser moral, ou seja, Deus não diferencia o bem do mal. As doutrinas que consideram Deus como um ser moral, condenam o mal e “humanizam” Deus, declaram a divindade da atividade humana ativa, pois, nas palavras de Feuerbach: “*Quem deixa que Deus se comporte humanamente*

⁷⁸ Ibidem., p.41.

⁷⁹ Ibidem., p.44.

⁸⁰ Ibidem., p.45.

⁸¹ Ibidem., p.45.

⁸² Ibidem., p.57.

⁸³ Ibidem., p.57.

declara a atividade humana como sendo divina”⁸⁴. Com efeito, para conceituar Deus é preciso primeiro conceituar a atividade humana.

A concepção de Natureza.

Existem vários conceitos de Natureza espalhados pela obra de Feuerbach, mas algumas se destacam, como por exemplo a definição clara e objetiva que se encontra na obra *Preleções sobre a Essência da Religião*, onde ele diz:

*“Entendo sobre natureza o cerne de todas as forças, coisas e seres sensíveis que o homem distingue de si como não-humanas (...) Natureza, digo eu, é tudo o que tu vês e que não se origina das mãos e dos pensamentos humanos”.*⁸⁵

Para Feuerbach, a Natureza é autônoma, independente, não depende nem da humanidade e nem de Deus para nada; a natureza é causa de si, fim de si: não possui uma teleologia. Por esse motivo Feuerbach, critica o cristianismo e todas as formas de religião da natureza, pois a Natureza é *causa sui* não-divinamente, pois, se assim o fosse, estaria contradizendo o próprio conceito de *causa sui*; a natureza, para ele, é a causa primeira, mas a causa primeira real, concreta, sensível.

O mundo (a natureza), para Feuerbach, é o que ele é, ou seja, o mundo não é simplesmente uma extensão de Deus e é independente de Deus ou de qualquer outro ser divino: a natureza não surgiu de Deus, segundo ele, Deus foi que surgiu da Natureza quando o Homem O criou a sua imagem e semelhança, antropomorfizando-O.

A Natureza, para Feuerbach, é infinita: o planeta Terra, a humanidade, por exemplo, podem acabar, mas a Natureza sempre continuará. A Natureza corresponde apenas a si mesma: ela é necessária, incriável, eterna, indeduzível e não é um simples produto do Eu, nem de Deus ou de deuses: ela é como é em si mesma, autonomamente.

Os seres humanos são criações da Natureza, na concepção de Feuerbach, e, apesar de serem contingentes, assim como tudo o que é criado pela nela, os seres humanos são o momento em que a Natureza tomou consciência de si, porém, Feuerbach não chegou a desenvolver uma teoria de como se deu essa transição, ou seja, de como o racional surgiu do irracional, já que para ele a Natureza não é a Racionalidade.

Bibliografia:

FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*, Petrópolis: Vozes, 2007, 344p.
_____. *Preleções sobre a essência da religião. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Campinas, SP: Papirus, 1989.*

.....
**O problema da cultura em Nietzsche e Freud: uma análise
de semelhanças e diferenças**

Lívia Maria Araújo Noronha de Oliveira, UFPA.
livresophia@hotmail.com

RESUMO: Este trabalho busca estabelecer relações entre os pensamentos de Nietzsche e Freud a cerca do tema da cultura, levando em consideração as diferenças e as semelhanças. Para tanto, apesar de nos

⁸⁴ Ibidem., p.58.

⁸⁵ FEUERBACH, L. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução e notas de José da Silva Brandão. Campinas, SP: Papirus, 1989, p. 81.

apoiarmos em outros textos de ambos os autores, tomamos como base fundamental passagens da obra *O mal-estar na civilização*, de Freud e *A genealogia da Moral*, de Nietzsche.

PALAVRAS-CHAVE: cultura, ressentimento, super-ego, sublimação.

As relações entre os pensamentos de Nietzsche e Freud, vêm há muito sendo estudadas no Brasil. Este trabalho propõe-se a estudar apenas estas relações quanto ao tema da cultura, tratando algumas noções, que parecem de grande importância para o referido tema.

O primeiro ponto em comum, entre os dois, que cabe ressaltarmos aqui, é o do processo de formação da cultura. Para ambos os pensadores, esse processo não é pacífico, é violento, doloroso. E o primeiro ponto de divergência, é que Freud não se preocupa com o problema da moral, enquanto que Nietzsche questiona “o valor dos valores morais supremos”, olha a moral, que para ele é contingente, sob uma ótica histórica.

Em sua obra, *Genealogia da Moral*, Nietzsche apresenta a questão:

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valores eles têm? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? (GM, Prólogo, 3).

Nesta passagem percebemos nitidamente como Nietzsche trata a moral sob ponto de vista histórico, questionando o valor dos valores pregados por ela, e que tipo de homem ela forma, ou favorece.

De acordo com o autor da *Genealogia da moral*, uma valoração é sempre feita intencionalmente, há sempre um interesse em valorar algo.

Para resolver a questão dos juízos de “bom” e “mal”, Nietzsche recorre à filologia e explica que “bom” era uma palavra ligada à nobreza, e “ruim” ao que não é da nobreza, ao que não é nobre, ao que era considerado execrável. Assim, era “bom” aquilo que era “nobre”. Essa relação afirmava a superioridade dos senhores aos escravos, por isso, os segundos inverteram, transvaloraram o sentido desses valores. A partir dessa transvaloração, o valor de “bom” é dado àquilo que é inofensivo e o de “mau”, àquilo que é poderoso, ameaçador para o mais fraco.

Surge no homem, uma espécie de “má-consciência”, ressentimento, para Nietzsche, o que tem relação com o que Freud chama de “super-ego”. O homem passa a vigiar seus atos, tornando-se “vigiador de si mesmo”, para procurar somente o que é “bom”. Com isso, surge também, a responsabilidade, que está vinculada ao que Nietzsche chama de *animal que faz promessas* (GM, II, 2).

Tanto a capacidade de fazer promessas, quanto a responsabilidade pressupõe uma memória e o processo de criação da memória e do animal capaz de prometer, tanto pode resultar numa espécie de homem fraco, ressentido (como o escravo), quanto numa espécie de homem autônomo, supra-moral. Mas, para Nietzsche, *apenas o que não cessa de causar dor, fica na memória* (GM, II, 3). E essa memória cheia de coisas dolorosas faz aumentar mais o ressentimento e o sofrimento.

Em Nietzsche, dano e dor se equivalem. A dor é reservada aos que comentem danos. Aqui, nos deparamos com a noção de culpa. Os que sofrem são culpados pelo seu sofrimento.

A crueldade é fundamental na cultura, na civilização, cito Nietzsche:

Quase tudo a que chamamos “cultura superior” é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade (GM, II, 7)

A vontade de potência é o que expressa esse prazer pela crueldade, oriundo do sentimento de superioridade que está sempre querendo expandir-se.

Mas, sendo “vigiador de si mesmo”, o homem passa a “se envergonhar de seus instintos”, que podem ser considerados “maus”, e precisa sublimá-los, transpô-los para um plano psíquico.

Encontramos aqui, outro ponto em comum entre Nietzsche e Freud, a noção de sublimação. Mas, logo podemos ver as divergências.

Para Nietzsche, a sublimação não aniquila os impulsos, pode utilizar e organizar os instintos. Resultando por significar um “aumento da força”, o domínio sobre os instintos. O combate aos instintos seria um sinal de decadência. Fugindo um pouco da obra de Nietzsche a qual temos nos referido, podemos citar, em *Ecce Homo*:

Pregar a castidade é um incitamento público contra a natureza. O desprezo da vida sexual constitui um verdadeiro delito contra a vida, inculcá-lo com o conceito de ‘impureza’, é um verdadeiro pecado contra o espírito santo da vida (EH, IV, 47)

O homem superior alia os instintos à felicidade, e a sua liberdade à necessidade de seus instintos.

Desta forma, a sublimação não busca a adequação do indivíduo à comunidade, mas afirma a grande força deste. Ela só pode ter em vista um poder maior.

O pensamento de Freud diverge do de Nietzsche, nesse ponto, porque para o “pai da psicanálise” a sublimação é como uma saída para o indivíduo satisfazer sua pulsão de forma que a sociedade aceite. Mas, nem todos os instintos (oriundos de uma pulsão) podem ser sublimados, assim como a satisfação de um instinto sublimado é sempre menos intensa.

De acordo com Freud, os instintos não poderão nunca ser completamente satisfeitos. Nietzsche, afirma que, mesmo concordando com isso, ainda podemos viver criativamente, e conviver com essa tensão, sem sofrimento. Mas, Freud completa dizendo que o homem sempre será obrigado a uma renúncia pulsional e é neste ponto que reside a origem do mal-estar de toda cultura.

Entendemos, por fim, que, apesar das divergências, o que há de mais interessante para ressaltarmos e concluirmos é o fato de que, tanto para Nietzsche quanto para Freud, os valores são criações do processo civilizatório. Uma cultura é criada e, com ela, seus valores.

BIBLIOGRAFIA

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. SP: Companhia das Letras, 2005

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Editora Hemus, 1976.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

FREUD, S. **Inhibition and instinctual life. Lecture XXXII of the New introductory lectures on psychoanalysis**. Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud. London: The Hogarth Press, 1971.

_____. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

KAUFMANN, W. **Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist**. Princeton: Princeton University Press, 1974.

RESUMO: A presente exposição tem como objetivo abordar a noção de dissolução do sujeito a partir da categoria do dionisíaco encontrada nas obras *O Nascimento da Tragédia* e *As Bacantes* de Nietzsche e Eurípides, respectivamente. Diferentemente da Antiguidade, onde a busca por uma noção de si mesmo é gestada com o advento da razão socrática, a figura do Deus Dionísio é o contraponto dentro dos pressupostos de comedimento buscados pela civilização grega e induz a pensar de que maneira é introduzido o elemento da desagregação e excesso dentro de uma cultura erigida pelos princípios norteadores do “conhece-te a ti mesmo” e “nada em demasia”.

PALAVRAS-CHAVE: Sujeito, Dionísio, Uno-primordial

A passagem do período Arcaico ao Clássico representa uma mudança de perspectiva no plano teórico e literário dada com uma concepção mítica de explicação do real para um momento onde a racionalidade adquire preponderância. Nesse sentido, a noção de si mesmo vai surgir, no período clássico, como eixo fundamental a partir do qual se erige a história da filosofia, onde se passa de uma concepção antiga de sujeito integrado ao *kósmos* para e mergulho em si, na Idade Moderna concebido como “coisa pensante” onde a partir dele é buscada a fundamentação do real.

Contrapondo-se à máxima da justa medida característica da pólis ateniense, Dionísio vai de encontro às noções de sujeito na medida em que traz em sua própria constituição a referência à dissolução da individualidade. Visto como Deus do caos e da desmesura ao mesmo tempo fragmenta a individualidade e integra o homem com a natureza, ou conforme Nietzsche, restaura o encontro com o Uno Primordial. Baco, seu nome de origem romana, é o Deus estrangeiro, aceito tardiamente dentro da cronologia dos demais deuses olímpicos. De seu culto originou-se a tragédia, gênero dramático que tem como origem a festa do vinho novo em Atenas e em toda Ática onde os participantes assim como os companheiros de Baco disfarçavam-se de sátiros, tidos pela imaginação popular como “Homens-Bode”. Outras versões contam ainda que se sacrificava um bode em sua homenagem, pois conforme uma lenda, Dioniso teria se transmutado nesse animal para fugir dos Titãs.

Eurípides, juntamente com Ésquilo e Sófocles são os principais autores das tragédias gregas, sendo o autor de *As Bacantes* aquele responsável por introduzir o caráter psicológico em seus dramas aliado à ênfase em temas cotidianos. O drama retrata a chegada de Dionísio a cidade de Tebas, provocando furor na população daquela cidade. Enquanto alguns habitantes passam a compor seu culto ditirâmico nas florestas, outros como Penteu, rei de Tebas vê com maus olhos a influência do Deus do excesso nas mulheres – dentre as quais se encontra sua mãe, Agave – e planeja ardilosamente acabar com seu cortejo. As conseqüências trágicas são a morte de Penteu, descoberto pelas bacantes e esquartejado por sua própria mãe, possuída pelo desregramento dionisíaco. Com o triunfo de Dionísio sob aqueles que o renegam, o Deus manda Agave ao exílio e Cadmo, transformado em dragão, a um pesado fardo por ultrajar o deus.

A tragédia de Eurípides toca num ponto capital da experiência do si mesmo, pois conforme relata o personagem Penteu em determinado momento:

“Não compete a Baco forçar suas devotas a ser moderadas no culto de Afrodite. É o temperamento de cada uma que a incita à castidade em todos os momentos de sua existência. Ouve-me: os arrebatamentos orgiásticos jamais corrompem a mulher de fato pura” (Eurípides, 1993, p. 221)

Tem-se com isso a idéia de que trabalho de si mesmo é uma vacina contra as investidas báquicas. Por outro lado, na referida tragédia, é Dionísio quem triunfa condenando aqueles subestimam seu poder divino de dissolução do princípio de individuação conforme bem expõe Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*.

O Nascimento da Tragédia (1872) é uma obra de juventude de Nietzsche, o qual apresenta sua concepção de arte a partir da correlação dos impulsos de natureza apolíneo e dionisíaco. Com a inclusão do elemento não figurativo, caótico e de puro ímpeto como parte integrante do processo artístico tem-se a comunhão com a natureza, dada pelo acesso através daquilo que ele chama uno primordial. O dionisíaco é o impulso artístico da natureza que abaixo do véu apolíneo, aponta para um princípio de ímpeto, caos e força. Emergindo da própria natureza, o dionisíaco possibilita a união com o chamado Uno-primordial provocando, através da música, o êxtase e o entusiasmo

Nietzsche atualiza sua noção de princípio de individuação como diretamente ligada à figura de Apolo, dadas as suas propriedades de forma plástica que singularizam, carregando junto no espaço e tempo o uno essencial e indiviso. Indo ao encontro dessas concepções, Dionísio é o responsável pela dissolução da noção de si mesmo ou, nas palavras de Nietzsche pela dissolução do princípio de individuação. Conforme vimos ao tratar de *As Bacantes*, a situação de caos e transformação provocada nas mulheres de Tebas retrata a dissolução de um conhecimento de si em total integração com os animais e natureza (a exemplo de Agave).

Dessa forma, na tragédia o Dionisíaco, plasmado aos nossos olhos através do herói na tragédia que fala e entusiasma os nossos sentidos através do coro ditirâmico, faz-se oposto ao ideal de si mesmo primado na civilização grega sob a égide de Apolo. No cortejo a Dionísio rompe-se o princípio da individuação, chegando ao “cerne mais íntimo das coisas” ao Uno-primordial e a dissolução máxima; pois:

“O indivíduo, com todos os seus limites e medidas, afundava aqui no auto-esquecimento do estado dionisíaco e esquecia os preceitos apolíneos. O desmedido revelava-se como verdade, a contradição, o deleite nascido das dores, falava por si desde o coração da natureza. E foi assim que, em toda parte onde o Dionisíaco penetrou, o apolíneo foi suspenso e aniquilado” (*O nascimento da Tragédia*, 2005, p. 28)

A problemática vista por Nietzsche está no domínio do elemento apolíneo como a máxima verdade do mundo fenomênico, quando na verdade esse mesmo fenômeno traz em si um elemento dionisíaco por si só amorfo que o princípio de individualização do apolíneo não é capaz de dar conta. Assim a tragédia, ao retratar o padecimento do herói trágico representa para Nietzsche o padecimento do próprio indivíduo, lançando-nos essência do dionisíaco, que é trazido a nós, o mais de perto possível, pela analogia da embriaguez

Dionísio, Zagreu, Baco, despedaçado pelos titãs, evitado dentro das regras de sociabilidade da polis, torna-se o emblema maior dentro de uma forma de pensar o sujeito para além de sua individualidade. Induzindo por meio do vinho à fragmentação da individualidade, rompendo as amarras da razão, Dionísio aparece em *As Bacantes* figurando o reencontro ao Uno primordial, nas palavras de Nietzsche, em uma completa

unidade com a natureza. Apesar de reconhecer que Eurípides encontra os caminhos de volta ao deus da desmesura, isso já seria tarde como podemos conferir ao se referir às *Bacantes*.⁸⁶ Por outro lado em ambos os autores a figuração de Dionísio aparece como aquele que dissolve qualquer traço de individualidade, descaracterizando a noção de si mesmo e a harmonia, conforme bem retratado na tragédia de Eurípides. Em Nietzsche, diferentemente da tradição grega são as paixões, sensações e excessos que devem ser colocados à frente, simbolizando com o Dionisíaco a primazia face às exigências da razão.

Assim, Eurípides e Nietzsche no retrato de um Deus desmesurado e conturbador invocam a visceralidade das ações, pensando para além da unidade do sujeito, as possibilidades de uma experimentação dionisíaca do existir.

BIBLIOGRAFIA

BRANDÃO, Junito, *Mitologia Grega*. Vol. II. Petrópolis, 5ª Edição: Vozes, 1992

BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: Tragédia e Comédia*. 3ª Edição, Petrópolis: Vozes, 1985.

GUERRA NETO, Aurélio. *Algumas Questões em torno de O Nascimento da Tragédia, de Nietzsche*. In: Nietzsche e Deleuze – Intensidade e Paixão. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

LOIOLA LOPES, Marcius A. *O Socratismo Estético em O Nascimento da Tragédia*. Dissertação de Mestrado em Filosofia Contemporânea, 1994

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Ed. Schwarcz, 2005

PLATÃO, *A República*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

Uma aproximação dos conceitos de Pós-modernidade e Modernidade

Lucival Barbalho Pontes, UFPA

lucivalp@hotmail.com

RESUMO: O presente trabalho traz à tona a discussão filosófica contemporânea sobre os conceitos de pós-modernidade e modernidade, a partir das concepções de Lyotard e Habermas como pólos diametralmente opostos. Assim, por um lado tem-se a defesa de um novo estatuto do saber que Lyotard chama de condição pós-moderna, e de outro a defesa de Habermas do projeto da Modernidade como algo inconcluso.

PALAVRAS-CHAVE: Pós-modernidade, Modernidade, Lyotard, Habermas

INTRODUÇÃO

Este trabalho visa problematizar os conceitos de pós-modernidade e modernidade, evidenciando o que Lyotard entende por condição pós-moderna, além de explorar a conceituação de Habermas para modernidade.

Assim, o trabalho dividir-se-á em três partes: a primeira dedicada a elucidar o que Lyotard chama de condição pós-moderna a partir da obra **A condição pós-moderna**; a segunda visa mostrar sobre quais bases Habermas afirma que a modernidade é um projeto inconcluso, de acordo com a interpretação de seu texto

⁸⁶ “Essa tragédia é um protesto contra a exequibilidade de sua tendência; mas, infelizmente, ela já havia sido realizada! O maravilhoso aconteceu: quando o poeta se retratou, a sua tendência já tinha triunfado”. (NIETZSCHE, 2005 p. 79)

Modernidade - um projeto inacabado; e na terceira e última parte confrontar-se-á as idéias de ambos filósofos de forma que se consiga evidenciar as principais diferenças entre o que Lyotard denomina de condição pós-moderna e o que Habermas chama de modernidade.

PRIMEIRA PARTE

Segundo Lyotard, as sociedades pós-modernas estão alicerçadas sob a égide dos jogos de linguagem, isto é, por uma multiplicidade de elementos lingüísticos que não estão submetidos a nenhum princípio unificador.

Para o filósofo, a mudança do estatuto do saber nas sociedades pós-industriais é fundamental para se compreender o que ele chama de pós-modernidade. Nelas, o saber adquire caráter de informação. Assim, o saber se converte em poder, pois aquele que dominar a produção do mesmo inevitavelmente terá também em suas mãos o poder.

Desta maneira, o saber é justificado por sua performatividade, pois se torna mensurável segundo seu desempenho. Mas, o filósofo critica essa autolegitimação do sistema por meio da performatividade, e propõe alternativas ao saber, que não estejam necessariamente comprometidas com a melhoria do desempenho.

Contudo, Lyotard aponta para uma questão de suma importância: a ciência pós-moderna não trabalha com sistemas estáveis, senão inevitavelmente com a pesquisa da instabilidade. Desta maneira, fica configurada uma nova forma de legitimação do saber científico, que não está somente atrelada à melhoria da performance, mas principalmente à paralogia, como forma de produção do diferente. Entretanto, tal geração do novo não é aleatória, mas fundamentalmente tem em vista alcançar um determinado tipo de performatividade.

Segundo Lyotard, a lógica da pragmática científica de um sistema caracterizado pelo paralogismo é a do dissentimento, pois o consenso somente pode ser alcançado circunstancialmente; ele não é duradouro, já que ao estabelecer-se um paradigma rapidamente os avanços cessam de suceder, e o sistema tende a se estabilizar. Por isso, se faz necessário um sistema que prevaleça pela sua capacidade de produção do ainda não conhecido, capaz de estar continuamente descobrindo novas variáveis, que permitam o confronto de idéias de forma ininterrupta.

SEGUNDA PARTE

A tese sustentada por Habermas em seu texto-conferência se ancora na idéia de que a modernidade conseguiu realizar avanços graças ao diálogo com o passado, ou seja, não se pode ignorá-lo, pois inevitavelmente o necessitamos até para poder produzir algo novo. Entretanto, os críticos da modernidade preferem olvidar a importância da tradição e, acabam gerando uma anti-modernidade chamada de pós-modernidade, pós-iluminismo, ou pós-história. Esta tendência Habermas chama de neoconservadorismo.

No entanto, o problema da falsa superação da modernidade surge no âmbito estético que tende a insurgir-se contra os efeitos normalizadores da tradição e se rebela contra ela, rompendo assim o elo com a mesma.

Habermas, dessa forma, constata um desnivelamento entre o âmbito da cultura e o do mundo vivido, uma clara assimetria entre a produção cultural e a produção material. Portanto, ele aponta como o erro pós-moderno: uma transposição indevida que acaba por colocar sob o mesmo prisma os âmbitos do estético, moral, e científico. Este equívoco consiste justamente em propor a superação da modernidade a partir de formulações estéticas, e tentar transpô-la para a sociedade como um todo, quando na verdade se tratam de âmbitos autônomos.

Com isso, os neoconservadores, segundo Habermas tentaram falar do fim de uma era, mas falharam em seu diagnóstico, pois ao apontarem para a superação dos

valores modernos não levaram em consideração a integralidade do mundo, e somente tiveram em conta a crise disparada nos movimentos estéticos modernistas.

TERCEIRA PARTE

Segundo Habermas, as vanguardas estéticas modernistas não souberam dar o tratamento adequado a conceitos fundamentais do projeto Iluminista como o são a racionalidade e a subjetividade, e falar de uma superação desse projeto significa um mau entendimento da própria complexidade desse processo. Assim, a modernidade não é um projeto superado.

No entanto, se levarmos em consideração a proposta de Lyotard baseada na paralogia do saber, vemos claramente que a subjetividade do cientista não é em nenhum momento menosprezada, mas ao contrário, ele afirma inclusive que a pragmática da pesquisa científica não deveria curvar-se aos imperativos econômicos dos poderosos, entretanto sua legitimação só é possível através da otimização do desempenho.

Por outro lado, Habermas pretende evidenciar que a modernidade não é um discurso unívoco, mas que vem se transformando; assim por que se deveria falar de uma superação da modernidade? Para Habermas os critérios racionais e subjetivos que se opuseram aos critérios religiosos e metafísicos ainda são operativos.

No entanto, Lyotard seguramente não aceitaria tal argumentação habermasiana, pois para ele esses discursos especulativos e de emancipação do sujeito foram deixados para trás e não podem servir como base de legitimação para o saber contemporâneo, pois não passam de discursos apologéticos e teleológicos. A pós-modernidade caracteriza-se justamente pela superação da recorrência a esses metarrelatos, embora ele afirme que não é possível fugir dos mesmos, pois ao afirmar que os saberes e as pesquisas científicas devem ser justificadas pelas melhorias que podem trazer ao sistema, não seria isso mesmo recorrer a um novo metarrelato pós-moderno?

BIBLIOGRAFIA:

HABERMAS, Jürgen. **Modernidade: um projeto inacabado.** In: Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas; trad. Márcio Suzuki. – São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. **O discurso filosófico da modernidade.** Trad. Brasileira de Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LYOTARD, J. F. **A condição pós-moderna.** Trad. Brasileira de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2008.

.....
Filosofia: Pensamento e Ensino.

Aluno: Luiz Felipe Scardini Moreira
Universidade Federal do Pará
meionomade_meioeremita@hotmail.com

Resumo: Analisar-se-á a perspectiva filosófico-educacional de M. Lipman, tendo como foco a leitura da obra *A Filosofia vai à Escola*. A análise das concepções (de educação e de filosofia) será efetuada a partir do problema: Qual a concepção de Filosofia de M. Lipman? Para tal, reconstruam-se as problemáticas envolvidas na definição do pensar filosófico em contraponto ao pensar dialético meramente habilidoso, não comprometido com *justificação racional*. Este contraponto retira a filosofia do campo do convencimento ou da doutrinação, e não a deixa limitar-se pelo pensar do adulto, e sim, do pensar através de uma determinada *prática*, de rigoroso diálogo, permitindo ser formulado quando a intenção é a própria definição de Filosofia, ou, quando é a da definição do ensino pautado na *prática* deste pensar.

Palavras-Chave: Filosofia, Ensino, Dialética, Matthew Lipman, Racionalidade.

Fazer (enquanto concepção de filosófica) é a superação do *Aprender* e do *Aplicar*: o *aprender* e o *aplicar* dizem respeito a um processo que não se baseia - ao menos não como princípio - no *pensar crítico*. Para Lipman, o pensar crítico deve sim ser reconhecido como característica essencial da filosofia.

Conseqüentemente, o *Aprender* e o *Aplicar*, entendidos diferentemente do uso comum, ou seja, como contrapostos ao *Fazer*, ambos dizem respeito ao processo de absorção de conteúdos. Como absorção de teorias, no primeiro caso; e, de absorção de técnicas, no segundo caso. Assim, não se caracterizam como *conhecimentos autônomos*, outra característica essencial da filosofia, para Lipman.

Evidente que tal *autonomia* e *criticidade* da filosofia são conceitos distintos, porém integrados no próprio desenvolvimento do pensar filosófico: a *prática filosófica*. A *autonomia de pensamento* tem-se através do exercício da *criticidade* àquilo investigado; concomitante, o *pensar crítico* é o próprio exercício de *autonomia de pensamento*. Em suma, isto nada mais é do que uma explicitação - por análise - de um mesmo processo, em que se distingue a *autonomia* e *criticidade*, mas não as separa.

Relembramos então, a idéia de que não se pode obrigar alguém a pensar por si mesmo.

Este ato de obrigar o outro a pensar autonomamente nos faz refletir sobre a passividade na aprendizagem, característica marcante do fracasso escolar. Neste fracasso, não há o estímulo ao pensar por si mesmo; porém, quando muito, aplicações indevidas de técnicas - que supostamente ensinam este pensar - pelas quais se continua a apoiar-se na memorização e não no diálogo crítico e criativo.

Tal fracasso, segundo Lipman, pautado num ensino de memorização, é superado pelo *fazer filosófico*. Os exercícios repetitivos dão lugar ao criar, ao formular, ao investigar: conseqüências do correto estímulo ao *pensar crítico* e *autônomo*.

Porém, se este é um processo de superação, e não de negação da aprendizagem, ao invés de negar os processos anteriores - o *aprender* e o *aplicar* - busca aproveitá-los; e ao superá-los, tê-los como menores, ou como meios. *Aprende-se* ativamente no *fazer*, e *aplica-se* ativamente no *fazer*. Não mais, *aprende-se* e *aplica-se* um conteúdo pré-fixado, e logo, absorvido passivamente: com isso, busca-se ao invés, uma apropriação do conhecimento através da prática investigativa.

Desta forma, para se ser bem sucedido no ensino baseando-se nestas idéias sobre a educação, haveria a necessidade de construir o processo de aprendizagem num *fazer*: uma investigação ininterrupta. Dando às crianças a oportunidade de se interessar por essa investigação, de conectar as suas convicções a essa investigação, já que não se busca a doutrinação, e sim o compartilhamento de suas convicções, e mais importante, do conhecimento adquirido e produzido a partir do diálogo de suas convicções, num processo investigativo e autocorretivo.

Haveria, portanto, a obrigatoriedade de construir uma perspectiva educacional tomando como parâmetro inicial esta investigação ininterrupta, e esta, para a construção de convicções. Com isso, dar às crianças a oportunidade de se interessar por essa investigação, e de conectar as suas convicções a essa investigação, ao contrário do diálogo para o convencimento, ou ainda, para um diálogo em que não há perspectiva de construção de uma convicção justificada racionalmente.

E é sobre essa *justificativa racional*, que Lipman trata na análise da postura de Platão, especificamente na *República*, Livro VII, quando o filósofo antigo trata da possibilidade de se ensinar filosofia para crianças e do perigo que isto, inevitavelmente, envolve. Relaciona-se nesta discussão a própria filosofia, o relativismo sofístico, e o ensino de filosofia.

Nestes termos, na problematização sobre a perspectiva de Platão sobre a educação filosófica para crianças, Lipman toma o pensamento dialético como o núcleo do pensamento filosófico.

Pela problematização deste pensamento, caracterizado pela justificativa racional de convicções, Lipman conclui que é o ensino da justificativa racional das convicções, e a própria convicção no pensamento dialético, que dá a filosofia a credibilidade (que inclusive Platão tanto intencionou em seus textos).

Sendo assim, não há uma credibilidade no pensamento do adulto. Não há justificativa para o não privilégio do estímulo ao pensamento infantil, se este pensamento for tão rigoroso e dialético (filosófico) quanto o do adulto pode ser.

Este estímulo corresponde à superação do nível do *aplicar* e do *aprender* para o nível do *fazer*. Onde há convicções sendo propostas, avaliadas, criticadas, e até mesmo superadas, e não apenas memorização teórica ou técnica.

Ou, poderíamos dizer uma superação de um academicismo estéril, meramente histórico e esquemático, ou ainda, de uma aprendizagem cientificista e instrumental, de conceitos filosóficos, para a escola de educação básica.

Enfim, é com estes problemas e das resoluções de Lipman, devidamente reconstruídos que podemos responder a primeira pergunta elegida neste texto: *Qual a concepção de Filosofia de Matthew Lipman?*

Esta se constrói no seio das discussões sobre as considerações de Platão a cerca do ensino da dialética para crianças, assim como a diferença entre o relativismo sofístico e a argumentação filosófica.

Podemos então afirmar sinteticamente que a Filosofia para Lipman é: pensamento dialético criterioso, e, logo, avaliativo; tanto de questões teóricas, quanto das próprias crenças daqueles que *praticam* um diálogo pautado no compartilhar de conhecimento, e nunca, no convencimento ou vitória (argumentação descrente).

Destarte, Lipman diz na obra *A Filosofia vai à Escola*, a respeito de Sócrates (modelo do filósofo), que não distinguia seus interlocutores pela idade¹:

O que Sócrates enfatiza é o prosseguimento ininterrupto da investigação filosofia, seguindo o raciocínio para onde quer que ele conduza (confiante de que, seja onde for, a sabedoria se encontra naquela direção) e, não, o ofegar e o tinir de armaduras de batalhas dialéticas, onde o prêmio não está na compreensão mas na vitória.

(*A Filosofia vai à Escola*, p.30)

Vê-se então, como a dicotomia entre adulto/criança, em torno das discussões sobre a dialética e a retórica, e em especial, da dialética separada do diálogo das convicções dos interlocutores, promove as condições para que Lipman defina sua concepção de Filosofia.

Notas:

¹ “*Nos primeiros diálogos, como se sabe, Sócrates fala para jovens e para velhos da mesma maneira, embora não seja clara a idade desses jovens. (Robert Brumbaugh, por exemplo, supõe que as duas crianças em Lysis têm 11 anos).*” (*A Filosofia vai à Escola*, p. 29).

Bibliografia:

LIPMAN, Matthew. A Filosofia vai à Escola. São Paulo. Summus. 1990. 2ª edição. ISBN 85-323-0060.

LELEUX, Claudine (org.). Filosofia para Crianças. Porto Alegre. Artmed. 2008. ISBN 978-85-363-1461-7.

KOHAN, Walter Omar; LEAL, Bernardina. (org.). Filosofia para Crianças em Debate. Petrópolis, RJ. Editora Vozes. 2008. Coleção Filosofia na Escola, Vol. IV. 2ª edição. ISBN 85-326-2201-1.

.....
O PODER, O CORPO E A MASSA EM MICHEL FOUCAULT

Luis Fernando de Freitas Barroso, UFC
lf2barroso@hotmail.com

RESUMO: As relações de poder, a partir do desenvolvimento técnico que o saber humano, possibilitou cada vez mais um maior controle sobre o corpo para que, assim, a humanidade produza mais e com mais eficiência, salientando cada vez mais o uso de políticas que se relacionam ao homem como espécie. O poder exercido pelo Soberano na Idade Média entra em declínio. A burguesia possibilitou uma nova manifestação de poder que Foucault denomina de disciplinar. Com o crescimento da burguesia veio a necessidade de produzir mais em menos tempo, assim aplicando técnicas ao corpo individual. A medicina social começa a atender toda a massa trabalhadora, já que deixar a massa populacional ser atingida por epidemias implicaria numa menor produção. Temos então o poder regulamentar, o Biopoder.

PALAVRAS-CHAVE: Poder, Disciplina, Biopoder, Controle Populacional.

Na Idade Média o que havia de noção de soberania, de como legitimar o Estado, o feudalismo, sempre se prendia numa forma de administração que dava um valor maior a terra que ao corpo, nesse aspecto, podemos dizer que o nível de individualização do homem da Idade Média era bem menor que o da modernidade, afinal de contas não existiam grandes especializações que tenderiam a atender a necessidade de muitos, pois, muito pelo contrário, a nobreza, e apenas a nobreza, sustentava títulos que assim a diferenciava. O corpo parecia algo ignorado pela soberania. Mas com o avanço burguês, as necessidades de menor desperdício vieram e isso desembocou em uma nova forma de controle para a humanidade. A partir de então a vigilância não ocorrerá de forma interrupta, mas sim de forma ininterrupta com avanços técnicos que buscam um controle extremo de tal forma que o homem se torna escravo de toda sua estrutura tecnológica, fazendo do homem um escravo de seu saber acumulado. Foucault chama de poder disciplinar o poder que exerce o controle de acordo com uma técnica, sendo o corpo o alvo da técnica. Assim, o corpo é um objeto enclausurado pelo poder, seja em um hospício, em uma fábrica, em uma escola, em um quartel, enfim, seja em qualquer instituição que o poder manipula o corpo produzindo o tipo de homem necessário para a manutenção da sociedade, impondo uma relação de utilidade e docilidade. O poder disciplinar tem como característica, em primeiro lugar, organizar o espaço apresentando-se com técnicas de distribuição, classificando corpos, combinando corpos para atuarem em determinadas ações. Esse poder hierarquiza, e prepara o corpo humano para atender as necessidades do corpo social. Em segundo lugar, tem como função o controle do tempo, sujeitando o corpo ao tempo através de metas, objetiva a produção ao máximo de rapidez. A disciplina visa aperfeiçoar o indivíduo em um determinado tempo, tratando o corpo como objeto a ser manipulado, ajustado de acordo com necessidades existentes. Em terceiro lugar, temos por característica a vigilância que faz com que o indivíduo vigiado veja-se com um olhar de quem o vigia e, assim, o corpo sempre se enxerga constantemente vigiado e tal vigilância realmente acontece criando registros de conhecimentos constantemente produzindo um saber. O poder condiciona,

constrói o indivíduo. Nos séculos XVII e XVIII surgiram técnicas que exerciam controle centrado no corpo individual, condicionando, habilitando um sujeito a exercer certas funções. Eram técnicas de trabalho, treino e vigilância, ou seja, racionalização do corpo para a política econômica que se desenvolvia na época graças à elevação burguesa. No final do século XVIII, surge uma outra forma de poder que não anula a precedente, muito pelo contrário, acaba por fortalecer as forças de trabalho sujeitas a disciplina. Esta nova forma de poder age embutindo a disciplina, entrelaçando-se, modificando de certa forma as ações de poder já existentes. Há assim uma coexistência de poderes. O que estou falando é o que Foucault chama de biopoder, um poder que exerce controle não mais no corpo individual, mas na massa populacional.

Surge, então, no final do século XVIII a biopolítica que tende a abranger o homem não como indivíduo corporal, mas como humanidade, como espécie. Sendo, assim, um poder massificante que tem seu nascimento com o desenvolvimento da medicina social. A medicina moderna passa a ser social por atingir todo o corpo social diferentemente da medicina que a antecede, a medieval, que tratava apenas do indivíduo e não da massa. Mas qual o interesse da medicina em atender a massa? Temos que nos atentar que o corpo é de fundamental importância para a sistemática do capital, do acúmulo de bens, ou seja, no capitalismo, o corpo, ou melhor, toda a massa constituída de corpos que produzem e consomem, é de fundamental importância para sua existência. O corpo é força de trabalho que tenderá a se massificar para gerar mais produção e maior consumo, gerando maiores lucros. Há, dessa, forma a passagem do produto manufaturado ao industrial.

O hospital teve um grande aprimoramento em suas técnicas a partir do século XVII com a criação do fuzil pelos franceses. Esses eram feitos em série e possibilitava a qualquer um, com determinadas ferramentas, fazer a manutenção. Assim, ao soldado, era necessário treino, era preciso um preparo para exercer sua função militar. Deixar um soldado morrer passaria a ser considerado, mais do que nunca, um desperdício financeiro para o Estado, já que agora o investimento se tornou bem maior, afinal o tempo para treinar um soldado seria bem mais longo, pois deveriam ser ensinadas técnicas de combate mais aprimoradas que antes.

O espaço de recuperação dos soldados feridos agora passa desenvolver-se de forma que era necessária vigilância, registro e controle. Essas formas de controle surgiram de maneira rigorosa, pois era fundamental tirar conclusões do quadro de estado do enfermo. Em um hospital militar, tornou-se necessário vigiar para evitar deserção, era necessário buscar métodos de cura para evitar que doenças se alastrassem. Por termos um custo alto para a formação do soldado, não seria interessante deixá-lo morrer, mas sim a recuperação de ferimentos e doenças, fazer viver virou algo de maior interesse. Saber quadros de doenças e buscar possibilidades de controlar doenças ficou indispensável, pois saber se o soldado está fingido estar doente ou não, é um saber que entra nos cálculos de poder, não sendo nada proveitoso ter soldados em bom estado de saúde e não utilizá-los.

A medicina social ganhou muito com o conhecimento dos hospitais militares, pois estes foram a vanguarda dos modelos hospitalares, mas esse não é o único ponto que apenas podemos relacionar hospitais militares e não militares. Temos que observar que ambos têm como interesse diminuir o desperdício da capacidade produtiva de corpos biológicos, já que estes passam a exercer suas funções que têm custos de tempo e dinheiro. Evitar que doenças se alastrem passa a ser necessário, afinal o rico não quer afetar seu corpo nem seus investimentos econômicos. O controle da doença se exerce por isolamentos de lugares considerados insalubres, vacinação obrigatória, registros de doenças e análises da possibilidade de doenças tornarem-se epidemias.

Numa visão biopolítica, a epidemia não significa apenas muitas mortes em potencial, mas sim um enfraquecimento do potencial produtivo da massa e isso é algo que corrói a economia, pois a mão-de-obra custa caro e ainda é feita por muitos, por uma grande massa. A biopolítica intervém na população através de saberes como a natalidade, mortalidade, meio em que o corpo biológico vive. Desta forma, o poder, a partir dos fenômenos populacionais, que são coletivos e têm laços de natureza política e econômica, se exerce ao nível da massa.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G. 2002. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, UFMG, 204 p.
- FOUCAULT, Michel. 1987. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 7ª ed. Rio de Janeiro, Graal, 295 p.
- FOUCAULT, Michel. 2002. *Em defesa da sociedade: curso do Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 382 p.
- FOUCAULT, Michel. 2006. *Estratégia, poder-saber. Ditos e Escritos*. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 396p.
- FOUCAULT, Michel. 2006. *Ética, Sexualidade, Política. Ditos e Escritos*. Tradução de Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 326p.

Filosofia do diálogo

Yolanda Maria da Silva
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)
yolandamariadasilva@yahoo.com.br

RESUMO: Este trabalho tem como objetivo fazer uma leitura do pensamento do filósofo da alteridade Martin Buber, que no livro **Eu e Tu** defende o dialogismo, pensamento filosófico que consiste na busca do encontro do EU com o OUTRO, e também no estudo as múltiplas possibilidades de relacionamento que o homem poderá ter no mundo real: relação EU-TU em contrapartida com a relação EU-ISSO onde o EU tem o OUTRO como objeto.

Palavras-chave: relações atitudinais, diálogo, M. Buber, G. Ramos.

A filosofia de Martin Buber é voltada para o homem que está disposto a sair da massa e deseja vencer seu egoísmo. Ou seja, tenta auxiliar o homem que quer desprender-se das ilusões sócio-culturais que o cercam para alcançar um autoconhecimento. Mas ao contrário do mito do ermitão o sábio solitário, Buber não defende uma saída da massa para o isolamento mais sim defende a busca do diálogo com o OUTRO.

Buber, por ser um filósofo existencialista estudou minuciosamente a situação total do homem no mundo, e explicou as múltiplas possibilidades de relacionamento existentes disponíveis para a vida humana. O autor por defender a filosofia do diálogo, que prima pela alteridade do EU com o OUTRO, não acreditava nos problemas filosóficos que se restringem puramente e somente as especulações racionais. Buber direcionou a sua filosofia para problemas práticas vinculadas à realidade na tentativa de indicar caminhos possíveis para uma solução. Para ele, os problemas filosóficos surgem a partir do momento em que o homem reflete sobre problemas cotidianos, por isso, o pensamento buberiano defende a importância do diálogo, pois é através do diálogo que os homens organizam-se, trocam conhecimentos e poderão firmar-se como pessoas. Tendo a capacidade para dialogar, o homem poderá defender-se de problemas que comprometem a sua totalidade individual.

Segundo Buber, o homem que se restringe à consciência racional perde a consciência de si como ser humano, que só poderá ser percebida através do contato com o OUTRO. A existência humana não é um jogo de consistência racional, mas sim um panorama de possibilidades relacionais que se encontra em um mundo de fatos. E é neste mundo de fatos que Buber estuda a situação relacional do homem, e aponta as múltiplas possibilidades de relações que partem da atitude relacional EU-TU ou EU-ISSO.

No livro **EU e TU** Martin Buber nos apresenta uma compreensão distinta para a questão: o que é o homem? Ele afirma que o homem descobre a si como indivíduo a partir do momento em que descobre o TU. Buber expõe outro tipo de relação que contrapõe a relação sujeito objeto, "conflito dominante na filosofia moderna, desde Descartes" (GILES, 1937, p.180) com a descoberta do TU, surge à relação EU-TU. Para esta relação é exigida a disponibilidade mútua, elemento essencial em um diálogo. E é através do diálogo que o homem levanta confrontos existenciais. Os confrontos possibilitam a discussão sobre a ética de uma verdadeira relação entre um EU e um TU. Uma vez conseguindo perceber o OUTRO, o homem poderá expandir o TU a outros tipos de relacionamentos, que podem ser entre: os homens, as coisas e a natureza.

Segundo Buber, o homem pode considerar o mundo de uma ou de duas maneiras, tudo depende da sua atitude relacional. A atitude é a maneira como cada ser humano se posiciona em relação ao mundo. De acordo com a sua atitude, o homem pôde posicionar-se com relacionamento EU-TU ou EU-ISSO. Na relação EU-ISSO, o EU tem uma atitude objetiva em relação ao outro que se torna objeto. Com base no pensamento Buberiano, o objeto é a fonte de observação, onde o EU toma atitude de conhecimento, de experimento e utiliza a coisa (o isso) para alcançar seus objetivos. Nessa relação, o EU se retrai, procura controlar o objeto de sua atenção e nunca afirma o outro como indivíduo. Na relação EU-TU, como EU tem uma atitude de engajamento em relação ao OUTRO. O EU sente a necessidade de ir ao encontro do OUTRO, impulsionado por fatores reais. E no encontro com o OUTRO o EU é reconhecido por alguém que lhe é semelhante ou mais virtuoso do ele. E com toda a seriedade da verdade, ouça: o homem não pode viver sem o ISSO, mas aquele que vive somente com o ISSO não é homem (BUBER, 1987, p. 39).

Qualquer ser existente poderá ser visto como objeto, assim como qualquer ser existente poderá servir de companhia para um homem. Tudo depende da atitude do EU em relação ao mundo. Na atitude EU-ISSO o ser existente é visto como um objeto. Assim como qualquer ser existente pode servir de companhia para um homem, no encontro EU-TU. Por isso, Martin Buber divide as atitudes na realidade relacional em três esferas: a primeira consiste no encontro entre homem e homem; na segunda há o encontro entre o homem e a natureza; na terceira há o encontro entre o homem e os seres espirituais. Para Buber seres espirituais são todas as coisas criadas pelo homem, exemplos: a música, obras de artes, sistemas filosóficos etc.

Em suas publicações filosóficas, deu ênfase a sua opinião de que não há existência sem comunicação e diálogo. As palavras-princípio, Eu-Tu(relação), Eu-ISSO(experiência), demonstram as duas dimensões da filosofia do diálogo que, segundo Buber, abarcam a existência humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GILES, Thomas Ranson, 1937. **História do Existencialismo e da fenomenologia** - São Paulo: EPU, 199.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

RESUMO: Pitágoras engendrou o movimento circular e uniforme, Platão explicou os movimentos irregulares decompondo movimentos circulares e uniformes tendo como base o mesmo ideal pitagórico. Temos em Platão movimentos aparentes irregulares sendo explicados pela combinação de círculos perfeitos. Esta decomposição de movimentos circulares como explicação dos movimentos aparentes dos astros será uma herança platônica herdada principalmente por Aristóteles e, logo depois, pelos medievais. Aristóteles relacionará as formas e os movimentos ocorridos na parte supralunar, com os movimentos e formas ocorridos na parte sublunar forjando, dessa maneira, o Princípio da Regularidade.

Palavras-chave: Movimento, Regularidade, Circularidade.

Se Pitágoras engendrou o movimento circular e uniforme, Platão explicou os movimentos irregulares decompondo movimentos circulares e uniformes tendo como base o mesmo ideal pitagórico. No sistema aristotélico o universo era uma esfera finita que dava conta de todas as coisas existentes. Seu centro era a terra e esta era imóvel. Fora do universo nada havia, nem mesmo espaço vazio. Essa abstração seria a morada de Deus, responsável pelo movimento de toda a máquina universal. Assim, o universo estaria geometricamente construído tendo a terra como base onde seriam acrescentadas camadas, não existindo buracos nem vácuo.

Desse modo vê-se o universo aristotélico auto-suficiente e finito, seu interior está pleno, na sua maior parte, de um elemento celeste chamado éter que interliga as camadas que se sobrepõem a terra formando um conjunto homocêntrico de engrenagens de um maquinismo que se caracteriza pelo refinamento geométrico. As primeiras camadas correspondem aos seguintes elementos: água, ar e fogo, respectivamente. A Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno se encontram em um conglomerado de cinquenta e cinco esferas que giram ao redor do seu eixo em intervalos diferentes dando conta, aproximadamente, dos movimentos planetários, dos movimentos irregulares, as estações do ano e os movimentos retrógrados dos planetas.

A questão que surge diante dessa constatação é: como funciona esse maquinismo homocêntrico aristotélico, quer dizer, qual a função destas camadas que se sobrepõem a terra levando consigo todos os planetas? O sistema de esferas homocêntricas proposto por Aristóteles desfecha um mecanismo físico, nesse ínterim temos um movimento através de contato entre uma esfera e outra, assim a esfera maior (a esfera das estrelas) carrega o conjunto das sete esferas que compõem o maquinário de saturno que reproduzem o seu movimento, não permitindo que ele seja carregado pelo movimento diurno das estrelas. A última esfera deste maquinário reproduz o movimento da esfera das estrelas fixas que está em contato com a esfera do maquinário de júpiter. Assim sendo, Júpiter se movimentará independentemente de Saturno. Cada planeta com seu maquinário transmitirão movimento para outro planeta até chegar ao planeta mais baixo, a lua.

A cosmologia aristotélica estava fundada na “percepção sensível” e no senso comum. Seu sistema não estava somente preocupado em salvar as aparências. Quando Aristóteles praticamente duplicou as esferas não intencionava simplesmente explicar as irregularidades dos movimentos planetários, era mais do que isso. Elas tinham a função de estruturar o maquinário para que este desse conta de todo o movimento das armações concêntricas.

A questão aqui não tem como mirante a aceitação da cosmologia aristotélica pelos seus contemporâneos, pelos especialistas, pelos astrônomos. Nem o ataque ao

sistema das esferas homocêntricas favorecendo a ascensão dos epiciclos e deferentes. Tendo como consequência o enfraquecimento das esferas cristalinas que não se ajustavam aos objetivos da astronomia matemática. Subordinando a procura por uma explicação mecânica dos epiciclos e deferentes a um segundo plano.

O objetivo é mostrar que Aristóteles, com o seu realismo, acrescenta uma nova característica ao Princípio da Regularidade. Pitágoras traz a tona o círculo, como forma perfeita, para explicar o sistema do universo, Platão utilizando o movimento circular e regular tentará dar conta dos movimentos irregulares dos planetas salvando as aparências. Aristóteles relacionará as formas e os movimentos ocorridos na parte supralunar, com os movimentos e formas ocorridos na parte sublunar.

Cada elemento, no universo Aristotélico, tem seu lugar natural e seu movimento natural para este lugar. Quer dizer, se o movimento do objeto for contrário ao determinado pelo seu local natural, este movimento é chamado de violento. Ademais, Aristóteles divide o movimento natural em celestial e terrestre. O primeiro obedece ao Princípio da Regularidade (circular e uniforme) e o segundo é retilíneo e vertical.

As substâncias que compõe o objeto determinam o seu movimento para cima ou para baixo. Isso posto, a terra tem que estar, necessariamente, no centro do universo. Afinal, ela é pesadíssima, e assim conforma-se com o centro da terra, após a região central deparamos com água, seu movimento é para baixo, menos no centro. Logo depois, vem o ar, seu movimento natural é para cima, menos na área do fogo. Por fim, o fogo, seu movimento é para cima em relação ao centro do universo. Para Aristóteles todo movimento local é retilíneo ou circular, ou a combinação de ambas, pois estes são necessários e simples. Todo movimento que é natural para um elemento não pode ser não-natural para o mesmo. Destarte, o movimento retilíneo é para terra não-natural, pois ela está parada no centro.

Aristóteles construirá uma física baseada num universo finito, sem vácuo, com a terra no centro e que obedece a regra do movimento circular e uniforme. Tentemos entender como funciona o movimento terrestre Aristotélico, nesse ínterim investiguemos como funcionam os argumentos em favor da esfericidade da terra e da sua posição no centro do universo. Na mecânica aristotélica temos a incessante movimentação dos elementos que são levados do seu lugar natural devido aos impulsos externos oriundos da fronteira que separa o mundo sublunar do supralunar. Entrementes, o elemento movido tende a voltar a sua posição originária pelo trajeto mais reduzido. Se pegarmos uma pedra e jogarmos para cima veremos o seu retorno ao lugar natural que é o centro do universo, se observarmos uma fogueira perceberemos a fumaça se dirigindo para o seu local natural que é a periferia da terra.

No bojo desta explicação temos a ação da dinâmica celestial que segue a harmônica lei da regularidade e circularidade dos movimentos dos planetas e, principalmente, a centralidade da terra. Quais as consequências desta consideração quando pensamos na complexa organização da cosmologia aristotélica? Em primeiro lugar, o espaço infinito não tem centro, sem essa centralidade não há o movimento retilíneo “para cima” e “para baixo” já que ele se dá em direção ao centro do universo que seria a terra. Em segundo lugar, o universo infinito abre espaço para a possibilidade de outros mundos onde possa haver outros homens e animais. Destarte, o homem perde o *status* de ser único no universo e a terra passa a ser mais um planeta.

O que está em jogo quando nos debruçamos sobre estes exemplos? O objetivo é demonstrar que a cosmologia aristotélica acrescenta uma legitimação do Princípio da Regularidade sem precedentes, no seu complexo sistema todas as peças estão interligadas de forma tal que qualquer rachadura desmorona toda a construção. Pode-se questionar que outros filósofos tiveram o mesmo intento, mas antes de Aristóteles não

existe uma cosmologia, dita real, que tem como alicerce uma confluência das leis do movimento terrestre com a celeste.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

COPÉRNICO, Nicolau. *Commentariolus: Pequeno comentário de Nicolau Copérnico sobre suas próprias hipóteses acerca dos movimentos celestes*. São Paulo: Nova Stella; Rio de Janeiro: Coppe: Mast, 1990.

_____. *As Revoluções dos Orbes Celestes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulberiam, 1984.

KUHN, Thomas. *A tensão Essencial*. Lisboa: Edições 70, 2004.

KUHN, Thomas. *A Revolução Copernica*. Lisboa: Edições 70, 2001

A desconstrução por uma democracia por vir

Marcelo José Derzi Moraes, UERJ
marcelojdmoraes@gmail.com

Resumo: O objetivo desse trabalho é analisar a noção de justiça e as relações do direito e da justiça nas instituições democráticas contemporâneas na concepção do filósofo Jacques Derrida enfatizando sua obra *Força de lei*. Trabalharemos na defesa da noção derridiana de *desconstrução* aplicada a conceitos e idéias sacralizadas nos contextos ético-políticos das nossas sociedades. Por meio desta, iremos analisar as instituições jurídicas para desconstruir o direito e o que ele representa, assim, colocaremos em xeque o direito e a idéia de lei e justiça que sustenta nossa democracia. Entendendo, por fim, a possibilidade da desconstrutibilidade do direito e a indesejabilidade da justiça, compreenderemos como estas funcionarão numa *democracia por vir*, proposta derridiana para a realização “plena” da democracia.

Palavras-chave: desconstrução, justiça, direito, democracia por vir.

O presente texto é baseado no livro *Força de lei* do filósofo Jacques Derrida. Tendo como intuito abordar e trazer para o debate nacional um dos diversos problemas já levantados pelo filósofo franco-argelino, a saber, o que se entende por justiça e as relações do direito e da justiça nas instituições democráticas contemporâneas. Derrida ganha importância na composição deste por tratar-se de um filósofo contemporâneo que discute temas éticos e políticos atuais que não acontecem somente na França, horizonte imediato de sua investigação, mas é tema e realidade aqui mesmo no Brasil.

O tema principal a ser tratado nesse texto é o conceito ou idéia de justiça que paralisado no tempo e inquestionado no decorrer da história, não atingem ou são impedidos de cumprir o seu devido papel dentro das nossas democracias. E será percorrendo por um dos pilares que sustentam esta democracia que iremos analisar as instituições jurídicas para desconstruir o direito e o que ele representa. Pois este também colabora para uma democracia coberta de erros e falhas. Penetrando no direito, abordando o que os meios jurídicos entendem por justiça e democracia colocaremos em xeque o direito e a idéia de lei e justiça que o sustenta.

Derrida vem estremecer, ou melhor, vem desconstruir toda a estrutura de conceitos e idéias que ao longo dos anos foram construídas e que predominam nos contextos ético-políticos das nossas sociedades estando há muito tempo engessada na história ocidental, contribuindo assim para gerar sociedades racistas e preconceituosas, corruptas e violentas. Culturas etno e falocêntricas e regimes globaltotalitários e Estados de exceção.

Para adentrarmos nessa discussão é de suma importância esclarecer o que vem a ser a desconstrução no horizonte da perspectiva derridiana. Desconstrução é o nome que Derrida vai dar ao que *ad-ven*, ao que vem para revelar o que há de escondido por

detrás dos discursos e conceitos universais que permeiam a democracia e a conduzem ao fracasso. Desconstrução não é um método nem tão pouco um sistema filosófico. A desconstrução é um acontecimento que desconstrói todas as construções conceituais que no decorrer dos anos se estabeleceram como únicas e verdadeiras.

Dessa forma, qual a importância da desconstrução no que diz respeito à justiça e o direito? De acordo com Derrida, acontecimento desconstrucionista no campo jurídico pode vir a possibilitar a realização da democracia facilitando assim uma democracia por vir. Esta democracia por vir seria a realização, o acontecimento democrático. Porque uma verdadeira democracia nunca tivemos na história da humanidade. Da democracia só podemos esperar o seu por vir. E este por vir da democracia acontece com o movimento da desconstrução. No entanto, a desconstrução não é destruição. Não é o caos. Ela não busca destruir a tradição das instituições democráticas e nem rejeitar a democracia e os direitos humanos. A desconstrução não é inimiga da democracia. Ela diz sim à justiça. À justiça pura e incondicional.

Diante disso há duas questões relacionadas ao pensamento de Derrida que são de grande importância para a presente reflexão, a saber, Justiça não é direito; a justiça esta acima das leis e do direito. O que mais podemos constatar na história da humanidade até a atualidade é que em nome da justiça se cometeram e ainda se cometem as maiores injustiças contra o cidadão, o homem, o animal, contra a vida. É através do direito e as leis que o sustentam, que o homem ocidental acredita fazer justiça. E em nome da justiça o direito se pronuncia e responde por ela. Porém, podemos observar, principalmente em relação à sociedade em que vivemos, que por muitas vezes o direito parece ser injusto e que as leis, muitas vezes, parecem não funcionar e quando funcionam são aplicadas, nem sempre, de forma “justa”, dependendo de quem a procura.

A justiça como direito se torna uma questão de interpretação estando totalmente afastada da justiça pura e incondicional. Encontra-se na mesma situação a questão da LEI e das leis, sendo as leis um produto do homem institucional ao ponto que a LEI é universal e incondicional. Desse modo, as leis não são justas porque são leis e sim porque tem nelas mesmas uma força, uma autoridade que as legitima e as garante como tal. A partir dessa visão devemos pensar separadamente, de um lado o direito e suas leis e de outro a idéia de justiça e de uma lei universal.

A visão de Derrida com relação ao direito é que este é desconstrutível e ocidental, por estar sujeito as várias interpretações, ao ponto que a justiça é indeconstrutível e universal, por estar acima das leis e do direito. É importante a clareza destas distinções, porque afastando a justiça além das fronteiras da política e das leis, poderemos nos permitir uma justiça acima das esferas da negociação social (contrato) e da legalidade política permitindo o seu lugar de infinita e absoluta. E o mesmo se aplica a Lei.

A partir daqui damos um passo para poder pensar a desconstrução do direito colaborando assim, para elucidar a idéia de uma *democracia por vir* e para o funcionamento das instituições democráticas. Sabendo que a justiça não é o direito, somos levados a pensar a possibilidade da desconstrução do direito que implicaria numa transformação do sistema jurídico. E nos faz pensar numa justiça acima das leis e do direito. Uma justiça incondicionada e universal. Uma justiça que não esta presente no direito, uma *justiça por vir*. Porque separando o direito da justiça, constamos a indeconstrutibilidade da justiça. Pois essa ao contrário do direito não é construída e só permite o justo. O direito é mais uma forma de controle e dominação das massas. Mascarado com o nome da justiça, esconde o caráter opressor que produz na população. Um produto das sociedades capitalistas e globalitárias. É por estes motivos que a

desconstrução vem fazer justiça para desconstruir esta muralha que dificulta uma leitura mais correta do que é verdadeiramente justiça. Do que é democracia.

Devemos assumir que nenhum Estado até hoje, ou nação, conseguiram a realização democrática. Ainda não conhecemos a democracia. Pelo menos a democracia em toda sua extensão. Pois a democracia nunca esta presente, só podemos esperar por ela porque a democracia está por vir. No entanto, um por vir imprevisível. O ideal democrático é para Derrida o mais perfeito dos regimes, caso se tenha a democracia como um regime político, a democracia é um conceito, uma idéia tão forte e tão perfeita que, por estes motivos ela enquanto idéia persiste até os dias de hoje e o próprio Derrida não vê nenhum outro sistema ou regime que possa atender as necessidades do homem enquanto político. Por estar sempre no campo da promessa, haverá sempre um risco de se realizar ou de se perverter em ameaça. O sentido de promessa é abrir a democracia para sua própria promessa, abrir para possibilidade da invenção, do inesperado, o estranho, para o outro. A democracia é sempre um movimento para o que vem, um ad-vir.

BIBLIOGRAFIA

DERRIDA, Jacques “Força de Lei” São Paulo, editora WMF Martins Fontes 2007
Tradução: Leyla Perrone-Moisés.

DERRIDA, Jacques “Papel Máquina” Rio de Janeiro, editora Estação Liberdade 2004
Tradução: Evando Nascimento.

.....
A sedução da má-fé e a liberdade, em O muro

MAURILENE GOMES DO NASCIMENTO
ORIENTADORA: ELIANA SALES PAIVA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
maurilleny@yahoo.com.br

Resumo: Jean-Paul Sartre nasceu em Paris, 21 de junho de 1905 e faleceu em 15 de abril de 1980. Capaz de provocar o levantamento de questionamentos em suas obras. Sartre conheceu em 1929 uma mulher que se tornaria sua confidente, companheira e cúmplice, Simone de Beauvoir juntos viviam uma relação que escandalizava a todos, pois ambos se permitiram ter e compartilhar de outros amores. Mas o reconhecimento de Sartre veio mesmo por suas polêmicas obras e sua linguagem irreverente e inovadora. Minha comunicação foi realizada sobre Le mur (O muro) originalmente publicado em 1939 em que podemos encontrar cinco narrativas que nos remete ao período à Segunda Guerra Mundial, nos levando a pensar e questionar a liberdade de um sujeito que se deixa ser seduzido pela má-fé para fugir da liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: Sartre; liberdade e má-fé.

A realização desse trabalho tem como fonte de pesquisa a obra Le mur (O muro) escrito por Jean-Paul Sartre um escritor que não conheceu limites para expor em suas obras o seu posicionamento político e intelectual diante dos fatos históricos: auge do nazismo, segunda guerra mundial, guerra fria, perseguição política. Em 1945 funda uma revista política, literária e filosofia Les temps modernes juntamente com *Simone de Beauvoir e **Merleau-Ponty também filósofos considerados existencialistas.

Tornou-se um crítico daquela sociedade burguesa e fingida, enquanto alguns se permitiram enganar a si mesmos de que nada estava acontecendo ou que não deviam opinar ou se posicionar enquanto de fato não fossem diretamente atingidos pelo caos

instaurado por conflitos ideológicos e políticos Sartre percebe que não é o momento de ficar em cima do “muro”, ou seja, de procurar uma imparcialidade, mas é momento de se posicionar e de se mostrar.

Para o nosso filósofo francês estamos no mundo, sozinhos e abandonados não existe um modelo ou padrão para seguirmos e que nossas ações ou escolhas não devem ser realizadas para atender a expectativa de alguém, mas que devemos agir e escolher por nós mesmos. Então esqueçamos Deus ou destino nada está pré-definido muito menos nos controlando, estamos sempre nos tornando, sendo, ou seja, nos construindo. Existir é querer ser livre, mas nem sempre queremos essa liberdade que nos exige tanta responsabilidade, por isso preferimos uma fuga, um “muro” em que ninguém possa ver nossas escolhas ou nosso posicionamento diante das diversas situações.

Somos seduzidos pela má-fé que nos oferece uma segurança, harmonia, nos retira toda responsabilidade e deliciosamente vamos nos enganando, abrindo mão do que é próprio do sujeito escolher, caos, insegurança, erros, medos, sonhos, limitações, responsabilidades.

**Simone de Beauvoir Paris, 9 de janeiro de 1908 — Paris, 14 de abril de 1986), foi uma escritora, filósofa existencialista e feminista francesa*

*** Maurice Merleau-Ponty (Rochefort-sur-Mer, 14 de março de 1908 — Paris, 4 de maio de 1961) foi um filósofo fenomenologista francês.*

Sartre na obra *Le mur* (O muro) expõe as inúmeras facetas que nós seres humanos repletos de sonhos, medos e conflitos podemos ter e para isso fez uso de diversas situações começaremos refletindo sobre a primeira narrativa *Le Mur* (O muro) em que a questão da finitude é exposta com a condenação de morte de três jovens acusados de serem anarquistas Pablo, Tom e o jovem Juan, vemos também em *La chambre* (O quarto) Ève casada com Pierre é um autêntico exemplo de má-fé, pois ela diz que seu marido precisa dela porque ele é louco e não é responsável por seus atos devendo ficar com ele por ele precisa dela, mas fica nítido que Ève precisa de Pierre ela é dependente dele, em uma outra narrativa *Érostrate* (Erostrato) nos mostra um homem René que deseja fazer algo grandioso para ser conhecido ele se espelha em Erostrato quem incendiou o templo grego de Artêmis e queria de qualquer maneira ser famoso, assim René planejou matar algumas pessoas e logo após se suicidar, porém fracassa porque não consegue se suicidar ele buscou um modelo para seguir, temos *Intimité* (Intimidade) um triângulo amoroso Lulu esposa de Henri e tem um amante Pierre e uma colega Rirette que diz como a Lulu deve agir e ela apenas quer atender as expectativas dos outros e última narrativa *L'enfance d'un chef* (A infância de um chefe) Lucien desde jovem foi preparado para ser o chefe dos funcionários de seu pai passa de sua infância à juventude se rotular ele deseja seguir o que tem sentido, regras e leis não respeitando os sentimentos e no final Lucien se entrega com todo prazer à má-fé e acredita que nasceu homem em berço burguês e que os funcionários precisavam dele para serem mandados.

Então podemos ver que quando os muros da má-fé são erguidos nada mais significa que uma tentativa de não ser livre, mas como Sartre mesmo diz “estamos condenados a ser livre”. A liberdade não está em refazer passos ou remontar quebra-cabeças, ser livre não é apenas saber o que é certo ou errado, o que devo ou não fazer, está, além disso, seria uma escolha em situação e o resultado dessa escolha seria minha responsabilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SARTRE, Jean Paul. *Le mur*. Paris: Gallimard, 1939.

FRANCIS BACON: CRÍTICAS À ESTERILIDADE DA TRADIÇÃO

Naianny Almeida Pacheco– UESC
naiannypacheco@yahoo.com.br

RESUMO: Desde a mocidade em seus estudos no Trinity College da Universidade de Cambridge o filósofo Francis Bacon já refletia e questionava o modelo aristotélico de ciência que imperava nas unidades de ensino universitário desde a Idade Média. Para tanto, Bacon faz críticas direcionadas aos objetivos, métodos e posturas herdados da tradição filosófica que direcionavam os intelectuais renascentistas em seus fazeres científicos. Este trabalho tem como objetivo compreender o contexto histórico-científico no qual Bacon estava inserido e posteriormente apontar suas críticas tendo como base sua obra mais conhecida intitulada “Novum Organum”.

Palavras-Chave: obstáculos epistemológicos; filosofia da natureza.

CIÊNCIA SEISCENTISTA

Para adentrarmos no campo dos estudos científicos, faz-se necessário lembrar a autoridade aristotélica nas Universidades da Europa Ocidental que reprimia qualquer tentativa de mudança ou transformação de sua filosofia. Os estudos escolásticos exerciam sua tarefa de revelar a verdade religiosa por meio da atividade racional com o uso da filosofia aristotélica como autoridade primordial contra a incredulidade e heresia. Sendo assim, quem se propusesse à investigação da natureza deveria apoiar-se na tradição vigente ou encontraria dificuldades e barreiras caso seguisse rumo contrário ao que estava posto como verdade. Nas Universidades, conhecer significava ir até o limite da filosofia aristotélica e isso fica claro com o exemplo do estatuto da Universidade de Oxford que diz: Aqueles Bacharéis e Mestres que não seguirem Aristóteles fielmente estão sujeitos a uma multa de cinco Xelins para cada ponto de divergência, e para cada falta cometida contra a Lógica do Organum.⁸⁷ Fora das Universidades, o conhecimento seguia por vertente oposta. A teoria era dispensada para dar lugar a uma técnica puramente instrumental sem um arcabouço teórico que o fundamentasse e dirigisse. Era manuseada por artesãos que seguiam o modelo grego de técnica no qual era necessário ser habilidoso e possuir grande capacidade de observação, mas ser limitado a uma técnica que fabrica e não transforma a natureza, ou seja, o artesão era habilitado a fabricar instrumentos apenas para a utilidade prática voltado para a experiência e não instrumentos produzidos por conhecimentos científicos. Sendo assim, não possuíam os princípios racionais ou uma visão sistemática de sua técnica.

Alguns estudiosos começavam a tomar iniciativas no sentido de sair das universidades e do convívio intenso com os livros para aprender com os artesãos a técnica da construção dos instrumentos usados por eles próprios em seus estudos, e aos poucos o que não era articulado ou devidamente um fazer com reflexão e explicação foi tomando ares de tecnologia, com um conhecimento consciente e sistemático. As considerações feitas servem para situar o fazer e estudo da natureza da época baconiana, e para entendermos melhor o direcionamento de suas críticas bem como sua fundamentação para a criação dos obstáculos epistemológicos que configuram-se como o destaque do livro I de sua obra “Novum Organum”.

CRÍTICAS BACONIANAS

Os obstáculos epistemológicos são denominados Ídolos da Mente e servem como indicadores das debilidades do intelecto e dos sentidos. Os Ídolos da Tribo e da Caverna são obstáculos inatos ao homem e os Ídolos do Foro e do Teatro são adquiridos

⁸⁷ JONES, R. Ancient and moderns. New York: Dover, 1961, p. 4., citado por ZATERKA, 2004, p.102.

ao longo de sua vida. Entender os Ídolos significa abarcar os principais direcionamentos da crítica baconiana, pois, eles representam os erros cometidos pelos cientistas de sua época que deveriam expurgá-los se desejassem ser verdadeiros intérpretes da natureza.

Os Ídolos da Tribo são intitulados dessa forma por representar limitações comuns à espécie humana em geral, são preconceitos e instabilidade no momento de receber impressões com interferência de sentimentos. Não dever-se-ia confiar nos sentidos e nem lhe dar critério de certeza, era necessário ter contato direto com a natureza antes de antecipar proposições gerais fruto de uma segurança no simples entendimento humano.

Os Ídolos da caverna representam os hábitos, educação, inclinações e preferências individuais de cada homem influenciando de forma negativa na ciência e filosofia dos intelectuais da natureza. Essa influência evidencia-se em certas inclinações e preferências ao mais antigo ou ao mais novo nas observações e a predileção a um determinado assunto na elaboração de um sistema filosófico ou teorias físicas, por exemplo.

Os Ídolos do foro se perpetuam por meio das palavras e representam as definições errôneas de certos conceitos e coisas. Eles se subdividem em palavras de coisas inexistentes e fáceis de depurar pela refutação e em palavras de coisas existentes, porém determinadas erroneamente como a palavra úmido, por exemplo:

Descobriremos que esta palavra *úmido* compila notas confusas de operações diversas que nada têm em comum ou que não são irreduzíveis (...)De sorte que se pode predicar e impor a palavra *úmido* em um determinado sentido, “a chama é úmida”; em outro; “o ar não é úmido”; em outro, “o pó fino é úmido”; e em outro, ainda, “o vidro é úmido”. Daí facilmente transparece que esta noção foi abstraída de forma leviana apenas da água e dos líquidos correntes e vulgares, sem nenhuma adequada verificação posterior. (BACON 1997, livro I, § LX)⁸⁸

Os últimos Ídolos assinalados por Bacon retratam as correntes e teorias filosóficas que funcionam como fábulas e palcos teatrais que distorcem a realidade da natureza e por isso os intitula de Ídolos do Teatro. Tais correntes filosóficas são: Sofística, Empírica e Supersticiosa.

A sofística é criticada por formular respostas e apresentar as palavras como a verdade íntima das coisas, Aristóteles é o exemplo citado quando “corrompeu com sua dialética a filosofia natural” e formulou conclusões sem consultar a experiência assim como fizeram os escolásticos.

A filosofia empírica se assinala como uma escola baseada em noções vulgares referentes a juízos universais e realizadora de poucos experimentos para a constatação dos fatos. Partindo do princípio de que conhecer a natureza é ter poder sobre suas operações, os procedimentos empíricos deveriam sofrer melhoras significativas para o aprimoramento da ciência, assim como a criação de um método racional que servisse de guia e de mecanismo de controle que viabilizasse o aprimoramento e expansão daquilo que seria experimentado. Para tanto, era incorreto agir como os alquimistas que se contentavam e ostentavam descobertas ocasionais, sem no entanto compreender suas causas verdadeiras.

A filosofia aristotélica já não atendia à demanda de experimentos técnicos na ciência natural e esse foi apenas um dos diversos motivos de inquietações da época. Em

⁸⁸ BACON, Francis. *Novum Organum*. São Paulo: Nova Cultural, Coleção os Pensadores, 1997.

parte sua crítica visa à origem dos erros científicos, e por isso a filosofia aristotélica se configura nesse contexto como ultrapassada e não aplicável ao estudo da natureza, mesmo porque Bacon afirma que não pretende julgar a filosofia dos antigos, mas os métodos usados para a investigação científica e sendo assim, a filosofia aristotélica não é condenada ao esquecimento, mas inadequada para a ciência.

Bacon tenta “arrumar a casa” da ciência e juntamente com outros filósofos modernos representa uma nova tendência no modo de operá-la. Sendo assim, suas contribuições abarcam uma sistematização do estudo científico, como diz Oliveira(2002, p.69)

Bacon planeja organizações voltadas para a investigação experimental da natureza, estruturadas de maneira a favorecer a independência de julgamento, liberdade de pensamento, criatividade e prática de cooperação, sem as quais, para ele, o progresso do conhecimento ficaria comprometido.⁸⁹

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACON, Francis. *Novum Organum*. São Paulo: Nova Cultural, Coleção os Pensadores, 1997.

OLIVEIRA, Bernardo Jefferson de. *Francis Bacon e a Fundamentação da Ciência como Tecnologia*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru, SP:EDUSC, 2001

ZATERKA, Luciana. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Associação Editorial Humanistas: Fapesp, 2004

..... **Maquiavel: O povo como instrumento para manutenção do poder.**

Aluno: Pablo Tahim Pereira Silva
Instituição: Universidade Estadual do Ceará
– UECE
E-mail: pablo_tahim@hotmail.com

Resumo: Este trabalho fala sobre a necessidade do príncipe, na visão de Maquiavel, em ter o povo como aliado para conquistar e alcançar o poder. Basicamente, procuro mostrar como Maquiavel faz esta análise e aponta diversas situações em que o príncipe se depara com a necessidade de utilizar o povo como peça fundamental para conseguir manter-se no poder. Maquiavel aborda no livro “O príncipe” que para assegurar o poder, se faz necessário evitar conspirações e para isso, ele precisa manter o povo ao seu lado. Abordo também como os atos de violência, na visão de Maquiavel, apesar de considerar abominável (se usado contra seus concidadãos) eram necessário para manter a ordem em principados conquistados e toda espécie de manipulação deveria ser utilizada para manter o povo ao seu lado.

PALAVRAS CHAVE: Príncipe; povo; poder; manipulação

Maquiavel durante cerca de cinco séculos foi altamente criticado, considerado como impiedoso, cruel e destruidor da moral. Em sua principal obra intitulada “*O Príncipe*”, Maquiavel mostra uma relação intrínseca entre o príncipe, com sua vontade de conquistar e obter o poder, e o povo, que acaba tornando-se um instrumento para a manutenção do poder do. Sua celebre frase “*Os fins justificam os meios*” não é apenas uma particularidade em seu modo de pensar. Deve-se analisar todo o contexto histórico de uma época, em que a igreja era total dominadora, impondo sua moral perante aos homens e ao príncipe e que ganhava espaço em influencia e território, e o povo, que era

⁸⁹ OLIVEIRA, Bernardo Jefferson de . *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

subjugado e manipulado constantemente, tanto pela igreja, como pela nobreza. Com isso, segundo Maquiavel, realmente fazia-se necessário utilizar todas as artimanhas para conseguir conquistar e manter o poder. Na visão de Maquiavel, havia uma necessidade do príncipe de evitar que a igreja (mais especificamente o poder papal) obtivesse cada vez mais riquezas, e nesse contexto entra o povo, como instrumento de manipulação para conquistar o poder e manter o poder absoluto do príncipe.

Maquiavel cita o povo como um grande alicerce para alcançar o poder. No capítulo intitulado *“Do principado civil”*, Maquiavel diz que é muito mais fácil se chegar ao poder com o apoio do povo do que com o apoio dos grandes. Isso se dá devido um levantamento que o próprio Maquiavel aponta, que o sentimento do povo é de apenas não querer ser oprimido. Ele trata isso como sendo um sentimento nobre, contrário ao desejo dos poderosos, que apenas sentem necessidade de fortalecer a suas vontades de conquistar e oprimir. Quando uma nobreza concede a um cidadão prestígio suficiente dando-lhe o título de príncipe, é para apenas poder usá-lo para atuar sobre o povo e subjugar-lo. O povo, para poder livra-se dessa opressão dos nobres, precisa voltar-se para alguém que mostre possuir virtude para ocupar o poder. Maquiavel aponta o sentimento do povo, como uma mostra de honestidade, que é exatamente esse desejo de não querer ser oprimido. O príncipe jamais pode cogitar a possibilidade de o povo abandoná-lo, pois se torna muito mais perigoso para ele o abandono do povo que o abandono dos nobres e poderosos.

Os atos de violência nunca eram bem vistos pela população. Apesar de o próprio Maquiavel considerar isso uma atitude bastante corajosa e ousada a se tomar, não considera virtuosa a traição, assassinar seus concidadãos e até mesmo a falta de fé. O príncipe seria visto então com temor e indignação, e seus atos virtuosos não seriam nem ao menos percebidos, pois suas atitudes perversas superariam toda e qualquer boa ação praticada por ele. Maquiavel, portanto, busca um meio de poder conciliar o ato criminoso, sem que o povo não se sinta oprimido por completo. Ele cita então, que o príncipe deve, se fosse realmente necessário, utilizar todo o método criminoso e opressor que se poderia usar de uma vez só, para assim, não ser necessário utilizar desse método novamente. Caso contrário, este tipo de atitude se transformaria em uma espécie de círculo vicioso, em que o príncipe não conseguiria manter o controle da situação, iria praticar cada vez mais esses atos impuros e conseqüentemente provocar a ira da população, algo que Maquiavel considera extremamente perigoso, pois isso daria abertura a possíveis conspirações contra o príncipe impopular.

Aponta Maquiavel diversas vezes sobre a influência que o povo possui para colocar e retirar um soberano. Cito Maquiavel no capítulo III em *“Dos principados mistos”*:

“Foi por estas razões que Luis XII, rei de França, ocupou o Ducado de Milão rapidamente e logo depois o perdeu”.

Aqui, Maquiavel fala da oportunidade em que Luis XII conquistou o Ducado de Milão com o apoio da população local. O povo percebeu o seu erro, que esta atitude não havia lhe trazido melhorias e benefícios, e Ludovico com a ajuda do povo, foi recolocado no poder.

Percebe-se em Maquiavel que, apesar do aspecto autoritário e dominador do príncipe, ele necessita sempre do apoio popular para manter-se no poder. Ao mesmo tempo que o povo pode colocá-lo no poder como citado acima, o povo também pode retirá-lo, até mesmo porque, existem pessoas poderosas e influentes interessadas em tomar-lhe (ou retomar) o poder. O povo pode também se aliar a outros reis, estrangeiros, visando o que for melhor para ele. Cito Maquiavel mesmo capítulo III: *“Essas consistem em que os homens mudam de senhor com satisfação pensando melhorar, e*

esta crença os leva a lançar mão de armas contra o senhor atual". Um outro ponto importante, é que o príncipe saiba manter esse poderoso aliado a seu favor, e jamais deixá-lo de lado, buscando favorecer apenas a corte ou aos exércitos. Maquiavel cita no capítulo XIX, "*Que se é muito difícil satisfazer ao mesmo tempo os soldados e o povo*", justamente devido a vontade autoritária dos soldados. Uma autoridade que maltrata o povo e conseqüentemente provoca a sua ira. O mesmo se aplica com relação a nobreza e aos poderosos.

De acordo com Maquiavel, o povo é utilizado também como instrumento de conquista. Um exemplo bem prático, e quando Maquiavel em seu livro no capítulo III, fala que o príncipe utiliza o apoio dos habitantes para poder entrar em uma cidade. O certo para Maquiavel na atitude do príncipe, e conseguir a confiança deles, e buscar não puni-los com tanto rigor. Ele recomenda como alternativa, após a conquista, o príncipe ir morar nos novos territórios conquistados. Isso proporcionara ao povo, uma falsa idéia de proximidade, pois acham que essa proximidade com ele, mostra como o príncipe é atencioso e assim o povo passa a amá-lo, bem como também possuem motivos para temê-lo caso algum cidadão infrinja alguma lei, sabendo da sua proximidade, sendo importante a sua presença também para a manutenção da ordem. Isso sem levar em consideração uma outra alternativa, que seria a possível destruição.

Com isso, conclui-se que o príncipe deve utilizar-se de todos os métodos possíveis para alcançar o poder, desde que o mesmo possua prudência em suas atitudes para manter sempre o apoio deste e evitar que outros conspirarem tendo o povo como aliado para lhe usurpar o poder. O Príncipe deve sempre atentar que o povo é um importante aliado, como ele cita no Capítulo XXI: "*Acima de tudo, um príncipe de empenhar-se em deixar após si, em cada ação sua, fama de grande homem e excelente ânimo*".

Bibliografia:

MAQUIAVEL, Nicolau – O Príncipe, Coleção "*Os Pensadores*", São Paulo, Editora Nova Cultural, 1999

Cristianismo e decadência

Paulo Marcelo Soares Brito, UECE
nsdunm@hotmail.com

RESUMO:

Este trabalho tem como objetivo apresentar a relação entre a moral e a decadência, especificamente a moral cristã analisada por Nietzsche em seu livro *Genealogia da moral* na primeira dissertação. Visa mostrar que os valores cristãos têm origem em uma fisiologia enferma e que conseqüentemente sua adoção levará a decadência fisiológica, decadência esta semelhante aquela mesma que originou estes valores. Para Nietzsche todo valor tem uma origem, ou seja, não é eterno e nesta origem há um interesse que quando identificado passa a apontar qual seria significado destes valores. No caso qual o significado da moral e dos valores cristãos: justificar e preservar uma existência fisiologicamente enferma.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche, cristianismo, decadência, moral

Inicialmente devemos lembrar que a moral cristã é uma moral sacerdotal. Segundo Nietzsche os sacerdotes, assim como os nobres, fazem parte das castas dominantes. No entanto, a constituição física e fisiológica dos sacerdotes é diferente daquela dos nobres. Ao contrário da constituição nobre - que é saudável e robusta possibilitando o florescimento da vida em todas as suas possibilidades - a constituição física dos sacerdotes é fraca e enfermiça, em suma decadente, o que não favorece

atuações significativas na realidade efetiva, a maior parte das realizações sacerdotais se manifesta na esfera intelectual.

Quando a casta sacerdotal e a aristocrática (nobre) se confrontam pelo domínio político, os sacerdotes não podem se utilizar da força para sobrepujar os seus adversários, portanto - para poder se vingar e triunfar sobre os nobres - os sacerdotes recorrem, como é próprio de sua constituição débil, a uma vingança intelectual. Partindo de seu ressentimento para com os nobres, os sacerdotes criam valores que condenam os valores propostos pelos aristocratas. Tudo aquilo que os aristocratas propõem como “bom” será considerado “mau” na moral sacerdotal. Essa inversão de valores realizada pelos sacerdotes é chamada por Nietzsche de *a revolta dos escravos na moral*.

Na terminologia de Nietzsche existem dois tipos de seres humanos: os senhores - caracterizados por uma constituição física e fisiológica excelente e os escravos - caracterizados por sua constituição fisiológica arruinada e decadente. De acordo com esses critérios, podemos afirmar que a casta aristocrática (nobre) pertence ao tipo dos senhores, enquanto a casta sacerdotal pertence ao tipo escravo - ainda que estes façam parte das castas dominantes. O que nos permite dizer que a inversão, ou na terminologia de Nietzsche, a transvaloração dos valores, operada pelos sacerdotes se constitui como uma revolta dos escravos na moral.

Esta transvaloração dos valores pela casta sacerdotal só foi possível graças a artifícios lingüísticos tais como: “sujeito”, “livre-arbítrio”, “relação causa-conseqüência” que permitem responsabilizar o indivíduo por este ser quem é e lhe cobrar moralmente por suas ações. No pensamento de Nietzsche não é possível responsabilizar o indivíduo por si mesmo, este é apenas uma expressão das forças pelas quais é possuído e suas ações são apenas manifestações dessa força e não atitudes tomadas por um sujeito livre que podia escolher agir diferente da forma como agiu. Partindo desses artifícios lingüísticos a moral sacerdotal responsabiliza o nobre (senhor) por suas atitudes, pois este poderia ter agido de forma diferente, mas não o fez, ou seja, podia não ter expressado sua força, mas preferiu fazê-lo sendo assim culpado, portanto mau. As artimanhas dos jogos de linguagem também responsabilizam os seguidores da moral sacerdotal (escravos) por suas ações, desta forma se estes não expressaram sua força, deixaram de fazer isto por escolha consciente, fizeram uma opção e não por uma incapacidade física e fisiológica de sua condição decadente, logo são bons. Os jogos de linguagem também permitem transformar a fraqueza dos seguidores da moral sacerdotal em “virtude”.

Como dissemos anteriormente, a moral cristã é uma moral sacerdotal, ou seja, originada por sacerdotes, a moral sacerdotal se origina em uma constituição física decadente. Toda moral busca perpetuar as condições geradoras, os valores dos quais se compõe uma moral são justamente aqueles que permitem o cultivo do tipo humano e das condições que favorecem sua existência. Ao contrário da moral aristocrática, que favorecem o surgimento de homens fortes e saudáveis e a eliminação de tipos decadentes tão logo estes surjam, a moral cristã (sacerdotal) dá origem a um tipo humano fraco e decadente e vai além disso, ela conserva essa existência decadente a despeito do prejuízo que esta possa causar a si mesma e aos demais.

Caso a moral cristã apenas conservasse as existências já decadentes, tal fato não se constituiria como um sério problema. No entanto, devido ao fato desta se originar no tipo escravo, tipo caracterizado pela formação de rebanhos e que vê o crescimento do rebanho como condição de sobrevivência, consiste num sério problema. A moral cristã tem a pretensão de uma conversão universal aos seus valores. Tal pretensão é declarada e faz parte de seus dogmas. Desta forma, ela passa a atuar como uma doença

espalhando-se entre aqueles dotados de saúde fazendo-os se ressentirem de sua própria saúde e almejarem a decadência como uma forma de “santidade”. Tais características nos fazem concluir que a moral cristã é um fator preponderante na disseminação da decadência.

BIBLIOGRAFIA

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. [1887]. Trad. br. Paulo Cesar Sousa, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Que significa ensinar filosofia

Paulo Roberto Freitas Araújo, UFPA
paulocontatos@yahoo.com.br

Resumo: O objetivo do trabalho é mostrar que antes de pensar sobre a didática ou os caminhos metodológicos mais viáveis à aula, impõe-se ao professor de filosofia a reflexão sobre o que significa ensinar filosofia. Há um conflito de idéias opostas, arrastando-se há mais de um século, do qual depende a adoção de uma visão epistemológica sobre o ensino. De um lado o positivismo, com a crença de uma ciência capaz de desenvolver plenamente um conhecimento objetivo através da experiência, e, de outro, o perspectivismo, do qual a visão hermenêutica de conhecimento é filha, isto é, não há mais uma instância objetiva que garanta a validade, verdade ou assegure inteiramente as afirmações da ciência. O resultado disso reflete-se não apenas nas pesquisas científico-filosóficas, como também na vida cotidiana das pessoas, na sua visão de mundo. O professor de filosofia, então, que pensa o seu fazer é aquele que está mais preparado a decidir-se e dar as condições de escolha aos alunos, tornando-os conscientes desse conflito e do seu resultado na vida diária das pessoas.

Palavras-chave: professor de filosofia; epistemologia; cosmovisão; positivismo e perspectivismo.

Talvez o maior problema que se agiganta diante do professor de Filosofia, enquanto uma disciplina escolar, é decidir sobre os rumos a tomar na aula que será implementada em sala: para onde conduzirá seus alunos os debates, questionamentos, problematizações, o estudo sobre a história da filosofia, enfim, todo o universo de possibilidades de uma aula.

O professor adentra em sala de aula em um cenário de extrema contradição. Por um lado, a concepção de ensino oriunda de um entendimento positivista do conhecimento, e, de outro, aquela decorrente do perspectivismo nietzschiano. Vejamos o que cada uma preconiza.

O filósofo francês Auguste Comte (1798-1857), fundador do positivismo, defendia uma ciência capaz de desenvolver plenamente um conhecimento objetivo através da experiência, tendo rechaçado de antemão toda a metafísica dos procedimentos científicos.

Já o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900), era inteiramente avesso à postura objetivadora não somente por parte dos filósofos como também dos cientistas sobre a realidade. Para cientistas e filósofos resta o *perspectivismo*, isto é, não há mais uma instância objetiva que garanta a validade, verdade ou assegure inteiramente as afirmações. O resultado disso, hoje, pode-se enxergar nas concepções pós-modernas, e assim nas teorias hermenêuticas do ensino.

Quando o professor e sua aula são postos por ele mesmo em reflexão, impõe-se decidir-se antes de exercer o magistério: se considerará os conteúdos de sua disciplina como prontos ou em desenvolvimento, como válidos, que dizem respeito à realidade, que encontram nela o objeto sobre o qual teoriza, ou simplesmente as afirmações da disciplina configuram-se como uma interpretação sobre seu objeto, afirmações que não

podem encontrar nele, na natureza, um sequer dado que lhe garanta a validade do que é acerca dele teorizado. Ora, ser professor, no mínimo, é seguir em sala de aula uma posição.

Diante desse terrível cenário o professor de filosofia, mais do que qualquer outra disciplina defronta-se reflexivamente com este vultuoso problema. Nas matemáticas, biológicas, físicas, químicas, esses pressupostos epistemológicos estão implicados, subjazem consciente ou inconscientemente na rotina experimental e nas produções teóricas de cada linha de pesquisa e nos próprios cientistas. Mas na filosofia isso é a própria matéria de reflexão, constitui-se como um objeto sobre o qual se lança o filósofo para o entender, situando-o nas diferentes atividades humanas, como na ciência. Mas, não apenas aí. Esses pressupostos constituem-se como o fundamento da visão de mundo das pessoas, quer sejam filósofos, artistas, políticos, cientistas, ou professores, é a chamada *cosmovisão*.

Esse termo designa aquilo que as pessoas acreditam que seja a *verdade* sobre aquilo que as rodeia ou de tudo o que existe. Os pressupostos mais básicos são aqueles sobre os quais a pouco nos referimos, eles dizem respeito sobre a nossa capacidade de conhecer, sobre os nossos limites de conhecimento e de como podemos averiguar e validar aquilo que conhecemos — ou seja, pressupostos epistemológicos. Disto decorre fundamentalmente nossa visão de mundo.

O professor argentino Alejandro A. Cerletti, no artigo *Ensinar filosofia*, adverte que a primeira questão que o professor de filosofia deve responder é sobre o que para ele, o professor, significa ensinar filosofia. Para o texto de Cerletti, a resposta conduzirá o professor a melhor escolher o método que será seguido nas aulas. Mas deve-se ir além com este questionamento. O professor de filosofia não deve ter como horizonte apenas a linha metodológica que orientará suas aulas. Antes, deve compreender que a filosofia poderá tanto tornar o aluno consciente de sua visão de mundo, isto é, de seus pressupostos básicos, cabendo a ele decidir pela mudança ou não deles, como também simplesmente modificá-la inconscientemente, sem deixá-lo escolher por si próprio.

Por exemplo, a filosofia é capaz de tanto sustentar um princípio absoluto para a ação moral, como também aniquilar com toda pretensão a moralidade na humanidade, argumentando não haver princípios nem valores que não foram inventados pela própria humanidade, e que portanto decidir-se sobre o certo e errado, público e privado, justo e injusto, cabe simplesmente à cabeça de cada um, segundo sua própria cultura, crenças e valores individuais. Nenhuma instância exterior ou interior pode regular absolutamente a ação de quem quer que seja ou onde esteja ou em que tempo esteja. Ora, a que isto pode levar?

O professor que não pensa o magistério, não se questiona sobre que significado suas aulas terão aos alunos e de como elas influenciarão sua cosmovisão. Como pondera Francis A. Schaeffer (1912-1984), a cosmovisão determina a ação, o modo de pensar a vida, as relações sociais, familiares, enfim, *as conseqüências da sua cosmovisão fluem por entre os seus dedos ou através da sua língua em direção ao mundo de fora*⁹⁰.

Porque, no final, ensinar é tornar as pessoas conscientes sobre aquilo que fazem e pensam. O professor que reflete sobre o significado de ensinar filosofia tornará inevitavelmente mais eficiente seu ensino.

BIBLIOGRAFIA

⁹⁰ SCHAEFFER, p. 11, 2003.

- CERLETTI, Alejandro A. *Ensinar filosofia: da pergunta filosófica à proposta metodológica*. IN: *Filosofia: caminhos para seu ensino*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- NIETZSCHE, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. IN: *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- SCHAEFFER, Francis A. *Como viveremos?* São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.
- SCHNEIDER, Paulo Rudi. *Filosofia e ensino*. IN: *Um olhar sobre o ensino de filosofia*. Ijuí - RS: Ed. Unijuí, 2002.

Imagem-afecção e o CsO

Rebeca Furtado de Melo - UERJ
rebecafurtado@bol.com.br

Resumo: Este trabalho é fruto do estudo de textos centrais de dois filósofos fundamentais para o pensamento contemporâneo, a saber, Bergson e Deleuze. Nele pretende-se discutir a questão da afecção, conceito que ocupa um espaço privilegiado na obra desses autores. Primeiramente, parte-se de um estudo de “Matéria e Memória” de Bergson, a fim de explicitar e entender a relação entre “imagem - percepção - afecção”, como isso ocorre no cérebro (“centro de indeterminação”) e no restante do corpo. A partir daí, estuda-se a apropriação deste pensamento feita por Deleuze, por meio de análises sobre o cinema, em especial, nos deteremos na imagem-afecção. Para isso trabalhamos as noções de primeiro plano (rosto) e corpo sem órgãos (CsO), que aparecem em seu trabalho central chamado: Mil Platôs.

Em “Matéria e Memória” de Bergson, percebemos uma diferença fundamental entre percepção e a afecção. É interessante como ele marca essa diferença: a afecção se caracteriza por um aumento de intensidade da percepção, mas são de naturezas diferentes. Surge, quando o corpo, não só reflete a imagem e suas ações (percepção), mas “luta e absorve” essa ação (afecção). Quando a percepção não é mais indiferente, mas assume um “interesse vital”, absorve uma ação exterior e reage no interior.

Nossa percepção nunca é imparcial, desinteressada. Ela é subtrativa, seleciona das imagens aquelas sobre as quais temos mais capacidade de agir, as reconhecíveis como possibilidades. Isola essas imagens e permite que as outras atravessem o extra-quadro. Assim como, também, não podemos pensar na possibilidade de uma percepção, em um corpo, absolutamente pura, como fora do corpo, só ação virtual. A percepção se mistura, no corpo, com aquilo absorvido dessa imagem, retido, impureza à imagem dos corpos exteriores, ação real, aquilo que não pode passar deixando-o apático, inerte.

O corpo, o cérebro, enquanto imagem ‘especial’, centro de indeterminação, está neste intervalo entre a ação de uma imagem externa, a percepção, impura, impregnada de afecção, e finalmente, uma reação. Assim, está contemplada a imagem-movimento, quando referida em um centro de indeterminação, nas suas variações: imagem-percepção (substantivos / a imagem), a imagem-ação (verbo / agir), imagem-afecção (adjetivo / qualidade - potência). A afecção nem é o objeto de percepção, nem atos do sujeito que percebe, é “qualidade pura”, fluxo de expressão, auto - experimentação do sujeito. Poderá se transformar em ação, sentimentos, sensações, mas não são eles ainda, é pura possibilidade.

A afecção pode encontrar na ação, uma forma de exteriorização. Pode produzir estados afetivos, em determinado ponto do corpo, que são experimentados neste mesmo ponto. Isto é imediato e “possui determinado gênero e coloração específica”. Mas a capacidade de localização no corpo desta sensação afetiva, só é obtida posteriormente através da educação.

Caso a afecção não se manifeste em determinada ação, nem produza determinado estado afetivo localizado, a afecção poderá também se exprimir pelo rosto.

Uma forma de efeito de superfície, onde tais “movimentos de expressão” poderão aparecer. Mas se ainda assim, ela não se exteriorizar de alguma forma, se prolongando, irá enterrar-se nos órgãos, causando patologias. É a somatização, propriamente dita, quando essa potência-qualidade afetiva, foi descarregada no corpo levando à formação de lesões diagnosticáveis, através de exames. As chamadas doenças psicossomáticas. A somatização funciona como uma “válvula de escape” para as afecções com os quais o sujeito não consegue lidar, não consegue, de alguma forma exteriorizá-las.

Por outro lado, vimos, anteriormente, que o rosto vai ser o local onde a afecção se manifestará, enquanto não consegue tornar-se ação. Deleuze trabalha a noção de rosto, por duas partes: uma “placa nervosa imobilizada”, a placa receptora, e “série intensiva”, a série de micro-movimentos. A afecção se combinaria, se manifestando ora através da placa imóvel, ora desses micro-movimentos expressivo. A placa é a “*superfície de rostificação*”. O lugar da imobilidade, o mínimo de movimento, reflexão (superfície refletora e refletida), qualificação do espaço. Já os micro-movimentos, os “*traços de rosticidade*”, potência intensa que se combina e se modifica, expressão.

Além dessas caracterizações, Deleuze, faz uma aproximação do rosto com o primeiro plano. O primeiro plano, de fato, não é uma ampliação de determinada parte da imagem, mas antes, é uma suspensão das coordenadas espaço – temporais, possibilitando a emancipação da afecção a uma entidade. O primeiro plano se define pela função de revelar afetos como entidade. Suspende a individuação, não existe mais um indivíduo e uma afecção. É desterritorialização, acessar o próprio afeto-coisa, sem contexto, sem margem.

O rosto como temos, é uma construção, um sistema “muro branco – buraco negro”. É no muro branco onde se escrevem os signos, onde se dá a significância. E no buraco negro onde está a consciência, ou seja, se dá a subjetivação. Tais elementos coexistem, um depende do apoio do outro pra se realizar. Desta forma, o rosto teria três funções: individualizar, socializar e comunicar. Ou seja, é através do rosto que distinguimos os indivíduos, que definimos papéis sociais e que se dá a comunicação entre pessoas e entre interior e exterior do indivíduo.

Assim, o rosto não é parte do corpo, (a cabeça que é), mas o rosto é uma noção construída, é o local que aloja o eu, o sujeito, impregnado de significâncias. Esta construção de rosto se dá através da individuação, e da manutenção deste indivíduo. Rosto como revelador do “Ser”, de quem, e como se é. Rosto modelo, modelo de determinado papel social, modelo de caráter, modelo de personalidade, modelo de sujeito. “Você tem cara de professora”, “Dá pra ver pelo rosto dele que é uma pessoa honesta”, “Os olhos revelam o interior da pessoa”.

Então, se faz necessária uma educação de rostos, para orientar ao modelo. A língua também depende dessa educação, uma vez que, os rostos terão um papel fundamental em antecipar e explicar enunciados, indicar os significantes aos sujeitos envolvidos na comunicação. Este rosto alojante do sujeito e a somatização podem se relacionar como tentativa e consequência de uma mesma questão: a vontade de impedir fluxos.

Como vimos, a afecção tem o poder de apagar o indivíduo, desfazer rostos, pois é fluxo vital, não respeita as estratificações, estruturas, barreiras. Suspende as três funções do rosto. Da mesma forma que se não for exteriorizada vai se soterrar nos órgãos, mesmo a custo de patologias. Afecção é pura potencialidade, possibilidade, vai de alguma forma se realizar, não pode ser impedida.

Assim, o corpo sem órgãos é aquele que não se pretende impedir tais fluxos, segmentar estratos, ou seguir modelos. Por isso, desmancha rostos, pois não se prende a individualização, a formação do sujeito, a consolidação do eu. E encontra linhas de fuga

para agir. Imagem-ação além da ordem estabelecida. Burla as determinações da sociedade do que, quando e como se pode manifestar o afeto.

Já não há individualidade de caráter, nem de personalidade. Não há mais organismos doentes por somatização. Há singularidade, capacidade de variação. Diferentes combinações de afetos e ação. Um rosto que expressa, com mais facilidade, certas forma de afecção. Rosto-afecção-expressão-intensidade. Um corpo que pode agir além do que está determinado. CsO.

Ele é sempre único, mas sempre outro, constante mudança, puro devir. “Afastar-se dos rostos no aberto”. Recriação. Repetição ativa. Diferenciação através da vida, desejo e espanto, livre fluxo afecção.

Bibliografia:

DELEUZE, Gilles. “Cimena 1: A imagem-movimento”. Tradução Stella Senra. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Felix. “Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia” – Volume 3: “Ano Zero: Rostidade.” Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed.34, 1995.

BERGSON, Henri. Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fonte, 1999.

http://www.kkfs.trix.net/delicatossenses/edicao06/Roberto_Acioli/O_Rosto_no_Cinema_II.htm

Feuerbach e a verdade antropológica da relação entre Deus e o homem

Regiany Gomes Melo, UECE

E-mail: filosofandocomplatao@hotmail.com

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas (UFC)

RESUMO: Feuerbach propõe um projeto antropológico com designações especificamente humanas e, para isso, é necessário denunciar a alienação que a teologia cristã faz da essência do gênero humano. Feuerbach condena a teologia cristã, que se desenvolve a partir de alicerces anti-humanos e antinaturais, já que, no seu cerne, há uma desvalorização do ser humano, uma negação de sua liberdade. Sua crítica revela que o segredo de Deus é o homem. É somente na revelação desse segredo que o homem pode libertar-se da alienação religiosa à qual está submetido, para, a partir disso, ter a possibilidade de assumir a responsabilidade da sua vida e voltar-se ao mundo, consciente deste, na realização de suas tarefas e trabalhando para o bom convívio social.

Palavras-chave: Feuerbach, Homem, Sensibilidade, Materialismo, Crítica à Teologia.

Ludwig Andreas Feuerbach (1804 – 1872), filósofo alemão nascido na cidade de Landshut, na Baviera, vivencia o percurso da filosofia alemã que caminhava para a construção de um “Espírito Absoluto”, o auge do pensamento de Hegel. No entanto, antes de iniciar seu contato com a filosofia hegeliana, Feuerbach inicia seus estudos em teologia na cidade de Heidelberg. É em 1824, curioso com a filosofia hegeliana, devido à repercussão atingida por ela em toda Confederação Germânica, que nosso filósofo vai até Berlim assistir as aulas de Hegel. Posteriormente, em 1825, renuncia a teologia pela filosofia, pois, segundo Feuerbach, somente a filosofia lhe dava a capacidade de libertar-se de toda limitação, possibilitando compreender-se como um todo. Volta-se para Hegel distanciando-se da teologia

Agora trata-se para ele não mais daquela pronunciada reconciliação entre teologia e filosofia, mas da libertação

de toda a essência teológica. Assim, esclarece ele: “Eu sabia o que devia e queria: não teologia, mas filosofia! Não disparatar e vaguear, mas aprender! Não crer, mas pensar”.⁹¹

Em 1826, dirige sua atenção para a ciência, revelando as referências empiristas em sua filosofia⁹², e, logo em seguida – 1827-28 – passa a questionar o sistema filosófico hegeliano, evidenciando, em sua tese de doutorado: *A Razão Una, Universal e Infinita* (1828), sua inclinação para a filosofia da natureza.⁹³ Em 1830, leciona em Erlagen, assumindo a crítica que ele, juntamente com a esquerda hegeliana, ou os chamados jovens hegelianos, faz a Hegel. Neste mesmo período publica, anonimamente, a obra *Pensamentos Sobre a Morte e a Imortalidade*. No entanto, ao perguntarem a autoria da obra, ele confirma, algo que lhe custou a cátedra na universidade de Erlangen⁹⁴, dado à hostilidade às idéias religiosas contidas nela. A partir desse momento, Feuerbach se retira para o campo e se dedica somente aos estudos filosóficos, interessado em desvendar o enigma da religião e mostrar o que ela representa para nós.⁹⁵

Feuerbach propõe, em suas obras, um projeto antropológico com designações especificamente humanas, ou seja, visa a integralidade das funções humanas dentro das determinações da realidade:

O humanismo feuerbachiano consiste em ajudar o homem a encontrar seu lugar na vida e também nela estimular o desejo de dedicar seus esforços diretamente à humanidade, de sorte que sua vida, plena de riquezas espirituais, se torne uma felicidade terrena, e não em mero preparativo para a recompensa no outro mundo. Feuerbach propõe o amor ativo pelo ser humano e a incompatibilidade com as ilusões e mitos que o impedem de viver uma vida revestida de significação social. Pois a necessidade de fazer bem aos outros e de não pensar apenas em seus próprios interesses exige a emancipação da consciência do homem, que impõe a necessidade de libertá-lo de muitas ilusões e superstições acerca da sociedade justificada teologicamente.⁹⁶

Para isso, é necessário, primeiramente, denunciar a alienação que a teologia cristã faz na essência do gênero humano, tornando o homem um ser consciente. Por meio de uma análise crítica da religião, inserida em suas determinações históricas,

⁹¹ CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A Razão como Base da Unidade do Homem e da Natureza*. In: Revista Princípios, Natal, v. 14 n.21, jan./jun. 2007, p. 217.

⁹² O empirismo promove uma valorização da experiência humana, da realidade concreta, da atividade do indivíduo, possuindo, desta forma, um espírito contrário à metafísica especulativa e aos grandes sistemas teóricos. O empirismo, portanto, contribuiu consideravelmente para a formulação da filosofia de Feuerbach que dá ênfase ao homem e a sensibilidade. Cf. MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: Dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Op. cit., p. 176-177.

⁹³ *Ibidem*, p. 215-216.

⁹⁴ Feuerbach era professor auxiliar da universidade de Erlangen, não chegou a ocupar a cátedra como professor efetivo devido à autoria de sua obra *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* na qual mostrava a sua hostilidade à religião. SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 23 (Coleção: Filosofia – 3).

⁹⁵ Notas de aula da disciplina: *Tópicos Especiais em Filosofia*, ministrada pelo Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas (UFC).

⁹⁶ HAHN, Paulo. *Consciência e emancipação-Uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach*. Op. cit., p. 77.

Feuerbach busca captar seu autêntico significado na origem real que provocou sua gênese e, com isso, o princípio da alienação humana.⁹⁷

Sua crítica revela que o segredo de Deus é o homem. Neste sentido, a teologia cristã é apenas uma projeção dos desejos humanos, sucintamente, uma ilusão, uma abstração que o homem promove a fim de proteger-se contra os duros fatos da realidade. É somente na revelação desse segredo que o homem pode se libertar da alienação religiosa à qual está submetido. Só assim, ele tem a possibilidade de assumir a responsabilidade da sua vida e voltar-se ao mundo, tornando-se consciente deste, na realização de suas tarefas e no trabalho para o bom convívio social.

Feuerbach quer com isso demonstrar, “num princípio de uma nova filosofia, [...] a essência verdadeira, real e total do homem”⁹⁸ que interaja tanto com o conhecimento teórico, inteligível, como, também, com o conhecimento sensível. Formulando, desta forma, um conhecimento de completude que engloba tanto a razão, como a sensibilidade que é inerente ao homem na apreensão dos objetos sensíveis.

Feuerbach retoma com ênfase a exigência do homem conhecer-se a si mesmo; acredita que a filosofia deve ser usada para a construção de uma antropologia, pois, somente assim, dar-se-ia o conhecimento do gênero humano. Não se trata, entretanto, de um conhecimento com bases individualistas, um conhecimento interiorizado, ao contrário, o conhecimento de si só se dá através do outro.

O outro homem possui uma importância essencial na filosofia feuerbachiana, pois a consciência do gênero só despertará no indivíduo quando este se encontrar frente ao outro, e, por intermédio da comunicabilidade, ele se objetivará no outro, o promove o conhecimento de si, da sua essencialidade e da realidade, da natureza como um todo, afinal

O homem é para si ao mesmo tempo Eu e TU; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto.⁹⁹

Portanto,

Toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo.¹⁰⁰

Somente o homem possui a capacidade de ser sujeito e objeto e é através da objetivação que o homem realiza-se enquanto ser consciente de si mesmo. O objeto conhecido contém a essência humana, por isso o homem se afirma no objeto. O objeto é a revelação da essência do homem, é confirmação, auto-afirmação do homem enquanto sujeito real. É por meio da sensibilidade, da sensorialidade, que o homem apreende a manifestação física do objeto. Só por meio dos sentidos ele pode captá-la e, desta forma, permear todo o processo de auto-conhecimento e também de apreensão da realidade.

Feuerbach possibilitou uma retomada da filosofia grega, onde o homem detinha o papel principal, evidenciando a negatividade da tradição filosófica que se atrelava somente ao campo abstrato do pensamento em detrimento da sensibilidade como forma de compreensão da realidade. A sua crítica à teologia cristã possibilitou ao homem torna-se consciente da alienação, cujo sua essência estava submetida, emergindo-a dos

⁹⁷ “A antropologia feuerbachiana foi se firmando de forma simultânea às análises críticas da religião. Na medida em que criticou a mitologização religiosa, tentou afirmar o homem e torná-lo senhor de si”. *Ibidem*, p. 57.

⁹⁸ FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 21.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 38.

turvos mares da fé e da busca por Deus, mostrando que a busca por si mesmo e por sua essência é a verdadeira.

Feuerbach formulou uma nova filosofia de completude, rompendo com os moldes tradicionais do conhecimento restrito ao campo ideal, e mais, por ter trazido o homem à genuína fundamentação da filosofia. Entretanto, o traço mais decisivo da antropologia feuerbachiana, que não se limita a colocar o homem no centro da filosofia como seu problema fundamental e referência última, visa à restituição da humanidade na integralidade de suas determinações reais.¹⁰¹

BIBLIOGRAFIA

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Trad. e notas de José da Silva Brandão (Filósofo). Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. 343 p.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **A Razão em Feuerbach como Base da Unidade do Homem e da Natureza**. In: Revista Princípios, Natal, v. 14, jan./jun. 2007, p.215-232

HAHN, Paulo. **Consciência e emancipação: Uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003. 184 p.

Pensar Feuerbach: Colóquio Comemorativo dos 150 anos da Publicação de “A Essência do Cristianismo”. Org.: José Barata-Moura e Viriato Soromenho Marques. Lisboa: Colibri, Coleção Actas e Colóquios, 1993. 147 p.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. **O Ateísmo Antropológico de Ludwig Feuerbach**. 2ª Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. 83 p.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: Dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. 398 p.

.....

A filosofia da história de Nietzsche

Renan da Rocha Cortez, Uerj
renancortez87@bol.com.br

RESUMO: Esse trabalho tem como objetivo, basicamente, expor no que consiste o que chamo de “teoria da história” de Nietzsche. Tendo em vista seu escrito sobre as vantagens e desvantagens da história, publicado nas considerações extemporâneas, tento mostrar nesse trabalho que Nietzsche parte do ponto de vista fundamental de que o conhecimento histórico deve se subordinar à afirmação da vida, não sendo simplesmente um saber pelo saber, diferente, portanto, do exercício histórico realizado pelos historiadores positivistas, que ao buscar a objetividade científica dos acontecimentos históricos acabam deixando de lado o que a história pode nos oferecer de melhor, que é a construção de uma cultura grandiosa.

Palavras chave: *História, A-história, Vida.*

Quando falamos em teoria da história de Nietzsche precisamos ter o cuidado de não transformar sua teoria naquilo que ele mais criticava: o saber pelo saber, o conhecimento que se sufoca em si mesmo e se afasta da vida. Estudar a teoria da história de Nietzsche é saber que sua própria teoria deseja todo o momento nos impulsionar a viver e afirmar nossa vivência, pois se não fosse dessa forma não haveria sentido algum construir uma teoria.

¹⁰¹ SERRÃO, Adriana Veríssimo. *Da razão ao homem ou o lugar sistemático de A essência do cristianismo*. In: *Pensar Feuerbach – Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de “A essência do Cristianismo”*. Org.: José Barata-Moura e Viriato Soromenho Marques. Lisboa: Colibri (D.F.F.L.U.L.), 1993, p.11.

O pressuposto essencial da teoria da história de Nietzsche é que o homem é um animal histórico que traz em si a capacidade de negar a sua própria natureza histórica em alguns momentos especiais. Essa negação do que constitui a própria natureza do homem também não lhe é extrínseca, mas muito pelo contrário, faz parte do que estamos aqui chamando de “natureza humana”. O homem analisado nas considerações extemporâneas é exatamente o ente que traz em si a tensão entre histórico e a-histórico, e é somente devido a essa tensão que o homem pode aparecer como afirmador ou negador da vida.

Ao decorrer do texto iremos ver exatamente o desenvolvimento do que está contido apenas em caráter informativo no parágrafo acima. Iremos por partes: consideremos, portanto, o que foi dito no início, de que o homem é um animal histórico.

A melhor forma de provar a historicidade contida na natureza humana é realizar como o próprio Nietzsche fez uma comparação entre o homem e o animal: Infelizmente, o homem não possui a mesma capacidade que o animal possui, de viver sempre mergulhado num presente contínuo, jogado em instantes que não se relacionam nem se acumulam: O animal não pode nunca estar ao mesmo tempo em dois instantes diferentes, pois somente quem possui a faculdade da memória pode representar um instante que esteja além daquele que se dá de forma imediata. Ora, no próprio fato de alguém se lembrar de um instante já está contido dois instantes: aquele que é lembrado e o outro que possibilita essa lembrança, ou seja, passado e presente, respectivamente.

Sempre atormentado por instantes anteriores que se lançam contra o instante atual, o homem é aquele ente que carrega a cruz do passado que constantemente o impede de viver o próprio presente: os instantes passados se lançam com toda força contra o instante presente e o anula. O animal, por sua vez, é aquele ente que experimenta uma espécie de felicidade inocente por viver mergulhado constantemente na totalidade do instante presente.

Há uma outra questão interessante a ser discutida: O homem por ser histórico possui a possibilidade de conceber a realidade como constante devir. Tudo o que há são instantes que surgem e desaparecem, numa torrencial enlouquecida que nunca cessa. Percebendo que a vida não passa de um constante ter-sido, o homem não vê sentido em realizar qualquer ação, pois sabe que sua ação se tornará também rapidamente um ter-sido. Para que agir se já se sabe de antemão que tal ação será engolida pela força do devir? Por quê continuar se nada continua?

É exatamente devido a essa dificuldade que chegamos ao segundo ponto essencial do trabalho: Devemos agora mostrar como o homem possui em si a capacidade de negar essa própria história, pois isso é extremamente necessário para que a vida se estabeleça de forma saudável.

Por mais que o homem esteja condenado a vivenciar sempre dois ou mais instantes simultaneamente, impedindo dessa forma que o presente apareça livre de qualquer interferência do passado, ele ainda possui a possibilidade de em certos momentos mergulhar completamente em um instante, entregando todo seu ser ao presente sem qualquer interferência do passado. Viver o presente em sua totalidade sem que qualquer parte escape do todo do instante atual é viver a-historicamente.

A - história é, portanto, a possibilidade que o homem possui de se livrar da cruz do passado. O importante aqui é entendermos que esse momento de a-historicidade é o fator essencial para a própria produção da história: a história precisa se negar em alguns momentos especiais para que ela possa continuar sendo a ciência do devir universal. A a-historicidade é um descanso da história que permite a produção da diferença na história: Ao negar-se, a história se conserva como aquilo que representa o movimento de produção de diferenças através das ações do homem.

Para entendermos melhor essa exposição, usaremos o exemplo contrário, de uma cultura que não possua momentos de a-historicidade: se tal cultura simplesmente acumula conhecimento histórico sem vivenciar qualquer momento de a-historicidade, ela deixa de produzir história e se torna simplesmente uma esponja de instantes passados. Essa esponja de instantes passados não vive o instante presente e exatamente por isso não possibilita a construção de instantes futuros: uma cultura sem momentos a-históricos é uma cultura morta, que de alguma forma se torna um obstáculo para o movimento da história, pois ela se dedica a estudar de forma intensa o movimento das grandes ações do homem sem movimentar-se.

É somente através do a-histórico que o homem pode afirmar a vida, pois nesse momento ele se encontra imerso completamente no presente, distante da torrencial de instantes passados que o atormenta.

Devemos agora avançar novamente no texto: Mostramos até aqui a história como nociva à vida e a-história como útil para a vida. Precisamos agora mostrar de que forma essas duas forças se relacionam, e como pode dessa relação resultar a proposta de Nietzsche de uma história que seja útil para a vida.

De que forma a história pode ser útil para a vida, se nós já deixamos claro no texto todos os prejuízos ocasionados por ela? O homem histórico não consegue se livrar dos instantes passados que o soterram, está sempre negando o presente por não conseguir estar presente nele. A pergunta volta a aparecer: Como a história pode ser utilizada para a vida, para a ação que possa afirmar a vida no seu instante atual? Ora, no próprio texto temos os materiais necessários para responder tal questão: se o A-histórico é aquilo que possibilita o homem viver o presente em sua totalidade, devemos utilizar a força plástica do a-histórico para olharmos para o passado pensando somente no presente, totalmente cegos e tomados pela necessidade de agir no presente.

A história deve, portanto, para ser útil à vida, ser dominada radicalmente pela força plástica da a-história, que só vê sentido em olhar para o passado porque precisa agir no presente. Todo conhecimento histórico deve estar subordinado à força do presente para que não degenere no simples saber por saber, na história que não se converte em produção de história, mas apenas na sede por um conhecimento que só serve para um simples exercício de erudição.

Bibliografia

NIETZSCHE, F.W. *Considerações intempestivas II: da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida*. Trad. de Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1976.

Georg. WF Hegel. *A razão na História: Uma introdução à filosofia da História*. Trad: Beatriz Sidou. São Paulo, Centauro

Eros e o amor numa perspectiva schopenhauriana; sobre o princípio de uma vida eterna

Roberto Pereira Veras
Universidade Estadual da Paraíba - UEPB
E-mail: robertoveras_cg@hotmail.com

Resumo: O texto aqui apresentado tem como objetivo expor princípios da concepção do filósofo Arthur Schopenhauer sobre o amor. Schopenhauer baseou suas pesquisas no amor como nenhum de seus antecessores havia feito, pois o tema sempre era visto por vias paralelas, de modo que somente servia

como complemento de questionamentos conceituais. Para o filósofo da “vontade” o amor é apenas um artifício, que os seres humanos fazem uso para poder perpetuar sua espécie. Na concepção schopenhauriana, a vida é dor e sofrimento, e o único objetivo é a morte. No entanto, apesar da morte, existe a possibilidade de vivermos eternamente, isto se dá pela indestrutibilidade dos nossos corpos favorecida pela procriação de nossa espécie. Sendo o amor o principal artifício, ou “técnica” persuasiva.

Palavra Chave: amor, espécie, morte, vida, vontade.

Durante toda história da filosofia os grandes pensadores parecem não ter direcionado seus estudos para a questão do amor, Schopenhauer foi um dos que mais debruçou-se sobre essa questão. Sua filosofia sobre o amor vai buscar respaldo na antiga Grécia, ou seja, nos mitos e contos. Período em que os poetas, os educadores, eram vistos como possuidores de uma intelectualidade suprema, e eram considerados genuínos artistas que “falam apenas da verdade” por meio de palavras exercendo um intenso poder persuasivo para com seus ouvintes.

Schopenhauer denuncia Eros, o deus do amor e do sexo, como principal causador dos problemas que o amor e a vontade de viver provocam. Através de sua flecha envenenada de paixão que o leva ao embriagamento de amor, Eros se diverte a nos confundir com seus truques e armadilhas, ele é o principal causador de todos os romances e traições.

Toda paixão amorosa é apenas um impulso sexual determinado e específico. Eros está por trás, em diferentes nuances e matrizes, dos dramas, romances, epopéias e também da formação dos casais da vida real(...) Eros é um ‘demônio’¹⁰² que a todos se esforça por passar a perna. Quando realmente quer, consegue atingir suas vítimas, sem apelo possível. (BARBOZA,1997,p.80).

Sendo influenciado ou não por Eros, o amor é um grande mecanismo que a humanidade dispõe para a perpetuação da espécie ao longo da vida, tudo isso seria condição para a existência da raça humana. O amor entre o homem e a mulher é, segundo Schopenhauer, simplesmente a vontade de viver dos indivíduos por meio da perpetuação da espécie.

O amor é ilusão, visto que nele cada envolvido pensa em levar vantagens pessoais ao conquistar o outro: na verdade, apenas realiza um trabalho gratuito em favor da *reprodutibilidade*¹⁰³. (BARBOZA,1997,p.82).

O nosso ser está presente em todo o universo, à medida que as gerações se perpetuam. O mecanismo do corpo através da vontade de viver de um ser ainda não presente no mundo, segundo a filosofia schopenhaueriana, estabelece esse desejo de vinda a este mundo através da coabitação de dois seres que deixarão suas principais características no ente que venha nascer. É em consequência disso, que nunca morreremos, a nossa vida estará na procriação por toda a eternidade.

“Que a mosca que zumbe à minha vida volta adormece esta noite e amanhã recomeçará a zumbir, ou se à noite ela morre, e na primavera uma outra mosca nascida do seu ovo vem zumbir – isso é em si uma só coisa, e o conhecimento que apresenta tudo isso como duas coisas radicalmente distintas não é absoluto, mas relativo, é o conhecimento do fenômeno, e não da coisa-em-si. A mosca existe de novo pela manhã; ela existe de novo pela primavera.” (Nasseti ,2001,p.40).

¹⁰² “demônio” - Forma pela qual Schopenhauer denomina o deus grego Eros na sua participação de cupido na vida das pessoas.

¹⁰³ reprodutibilidade- Reproduzir algo (vegetal ou animal), ato de reprodução em série.

Segundo Schopenhauer, o desejo de viver será ainda maior dentro daquele que está sempre à procura de um objetivo necessário, que é a indestrutibilidade do corpo através de mecanismos como o amor, para a coabitação e existência de um novo ser que passará de geração em geração até o fim dos dias.

Sobre um princípio de vida eterna Schopenhauer justifica, há mudança de geração em geração sobre um determinado corpo, porém sua vida está sempre se renovando a cada dia como uma estrela que brilha fixa no céu.

Que geração e morte devam ser consideradas como algo pertencente à vida e essencial ao fenômeno da vontade, advém do fato de ambas se apresentarem apenas como expressão altamente potenciada daquilo a partir do que consiste todo o restante da vida, que nada mais é, em toda parte, senão uma alteração contínua da matéria sob a permanência invariável da forma. Justamente aí se tem a *transitoriedade*¹⁰⁴ dos seres individuais em meio à imortalidade da espécie. (SCHOPENHAUER, 2005, p.360)

Referências bibliográficas

BARBOZA, Jair. Eros. Schopenhauer- a decifração do enigma do mundo. 1º,ed. Jair Barboza. São Paulo. Ed. Moderna. 1997. Col. LOGOS. Vol .1, cap ,5. pág 78-88.

SCOPENHAUER, Arthur. Da morte nossa relação com a indestrutibilidade do nosso ser-em-si. Da morte metafísica do amor do sofrimento do mundo, 5ºed. Pietro Nassetti. São Paulo. Ed. Martin Claret. 2001. Col. A obra-prima de cada autor, Vol 1º. Cap,1. pág,23-40.

_____.Do mundo como vontade. O mundo como vontade e como representação. 2ed. Jair Barboza. São Paulo. Ed, UNESP. 2005. Vol 1.Cap,4 .pág, 360.

..... A NOÇÃO QUINEANA DE SENTENÇA OBSERVACIONAL

Saulo Eduardo Ribeiro UFSM
shauler@gmail.com

Resumo: Na “Epistemologia Naturalizada”, há uma convergência entre Quine e a tradição empirista, que sustentava que preservar o significado é preservar as conseqüências empíricas das sentenças. Mas o autor diverge da tradição e, especificamente, de Carnap, pois para ele não existem observações que falam em favor ou contra enunciados teóricos isolados, mas só para o bloco de enunciados ao qual o enunciado faz parte. Assim, se a evidência para a verdade do significado de um enunciado é evidência empírica, esta, no entanto, só pode se dar a partir do bloco de enunciados ao qual Quine denomina de sentença observacional. Estas sentenças, segundo Quine, situam-se na periferia sensorial de uma teoria, elas são, pois, a unidade mínima de significado dos enunciados.

Palavras-chave: Empirismo, Epistemologia, Sentença Observacional, Semântica, Verificação.

No seu artigo “Dois dogmas do empirismo”, Quine já criticava a tese empirista segundo a qual todos os termos significativos da nossa linguagem devem ser justificados pela experiência imediata, ou seja, devem ser reduzidos a termos observacionais, apontando em seguida sua alternativa holista a esta tese, na qual a justificação só pode se dar a partir do conjunto teórico do enunciado que se quer saber se é significativo. O desenvolvimento mais completo desta crítica encontra-se na “Epistemologia Naturalizada”, onde se pode notar a convergência de Quine com a tradição empirista, de que preservar o significado é preservar as conseqüências empíricas das sentenças, isto é, a ligação com a observação. No entanto, o que

¹⁰⁴ “transitoriedade”: Schopenhauer fala da vida passageira do ser humano através de uma simples e única forma.

diferencia Quine da tradição e, especificamente de Carnap, é que para ele não existem observações que falam em favor ou contra enunciados teóricos isolados, mas só para o bloco de enunciados ao qual faz parte. Ao argumento que o leva a afirmar seu holismo nos dois dogmas soma-se agora, suas críticas a redução tradutiva de Carnap. Será aqui que Quine esboçará sua noção de sentenças observacionais, pois a evidência para a verdade do significado de um enunciado é evidência empírica, esta, no entanto, só pode se dar a partir do bloco de enunciados ao qual Quine denomina de sentença observacional. Estas sentenças, segundo Quine, situam-se na periferia sensorial de uma teoria, elas são, pois, a unidade mínima de significado dos enunciados.

Segundo Quine, as sentenças observacionais caracterizam-se por estarem na periferia da rede de sentenças que compõem o corpo de uma teoria científica. Por se encontrar nas extremidades desta rede, eles dependem diretamente da experiência e da estimulação que esta causa aos sentidos. São estas estimulações que irão determinar nosso assentimento acerca da verdade destas sentenças, sendo o envolvimento de toda informação estocada, para a compreensão de tal sentença, irrelevantes para a determinação da sua verdade ou falsidade. A verdade de uma sentença dependerá, neste caso, do acordo de uma determinada comunidade quando todos os seus integrantes forem submetidos à mesma estimulação. O mesmo vale quando a compreensão de uma sentença observacional depender das informações previamente conhecidas, pois como o significado depende da verificação empírica, uma sentença só será significativa se ela possuir implicações empíricas, e só será compreensível em função destas implicações se elas forem aceitas pela comunidade na qual se produziu a mesma estimulação.

As sentenças observacionais são, para Quine, a unidade mínima de significação, pois um enunciado só pode ser significativo se verificável a partir do conjunto de enunciados ao qual faz parte, e este conjunto é o que constitui as sentenças observacionais. Assim, se evidência é, como diz Quine, verificação, e se as sentenças observacionais resolvem o problema da indeterminação da tradução, então os problemas relacionados tanto ao aspecto doutrinal quanto conceitual desaparecem. Como o visto acima, o problema relacionado ao aspecto doutrinal consiste na impossibilidade de se adquirir certeza para os enunciados teóricos gerais e sobre o futuro. Pois da identificação de enunciados singulares sobre corpos com percepções sensíveis, não podemos inferir que estas percepções produziram-se para sempre, dando-nos certeza acerca da verdade de determinado enunciado. As sentenças observacionais resolvem o problema da indeterminação, que consiste em se determinar qual tradução para um enunciado teórico é a correta – já que é possível formular muitas traduções com as mesmas implicações empíricas, mas distintas entre si –, pois o que determina se tal sentença é correta ou não, são os estímulos provocados pela experiência a qual esta sentença corresponde e a partir da qual uma determinada comunidade lingüística irá assentir se a sentença é correta ou não. O mesmo ocorre com o aspecto conceitual, pois significado para Quine é verificação, assim, o significado de uma sentença consiste no conteúdo empírico desta sentença, e este, para ser significativo, deve provocar os mesmos estímulos para toda comunidade que compartilha a língua a qual tal sentença faz parte.

Segundo Quine, as hipóteses da semântica tradicional não são verificáveis nem falsificáveis empiricamente, ela não tem sentido porque não há como se determinar quais são verdadeiras e quais são falsas, já que não há um critério claro que estabeleça a concordância entre estas hipóteses. Dessa maneira, em oposição à semântica mentalista ele adota a semântica behaviorista, a partir da qual será possível verificar ou falsificar hipóteses baseadas na semântica de um ponto de vista pragmático. Ou seja, a base empírica da semântica é limitada à observação do comportamento lingüístico. Segundo

a semântica behaviorista, o que não está no comportamento lingüístico não tem significado, sendo que para determinar o significado e a referência das palavras precisamos conhecer a teoria que uma determinada comunidade compartilha entre os seus membros. Destaca-se assim a preeminência das sentenças observacionais sobre o que Carnap concebia por enunciado de observação, pois elas são essenciais para a aprendizagem do significado, permitindo que haja intersubjetividade no aprendizado de uma língua. Elas não dependem do acordo entre o que uma expressão diz e a percepção que temos, mas sim do acordo de estímulos entre os falantes da língua a qual esta expressão faz parte. Portanto, a epistemologia converte-se em semântica, “pois, como sempre, a epistemologia continua centrada em torno da evidência, e o significado, em torno da verificação; e evidência é verificação” (idem, p.174). Converte-se em semântica, pois para resolver o problema relacionado a evidência, recorre as sentenças observacionais através do acordo de estímulos, e este determina o significado através do conteúdo empírico compartilhado pelos estímulos. Sendo a semântica quineana behaviorista e, por isso, dependente da análise das sentenças observacionais, a epistemologia deverá fundar-se a psicologia empírica e a lingüística. A epistemologia naturaliza-se e perde o seu status de filosofia prima. O programa da epistemologia tradicional de fundamentar as ciências, nesta acepção, fracassa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Quine, W.V.O. 1951. “Dois dogmas do empirismo”; tradução de Marcelo Guimarães da Silva Lima – 1º ed. – São Paulo: Abril Cultura, 1975. Coleção Os Pensadores.

____Relatividade Ontológica e Outros Ensaio. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1989.

ROUSSEAU E O ROMANTISMO

Suzane da Silva Araújo, UFPA.
suzanea@gmail.com

Resumo: A nossa intenção é falar da relação entre Rousseau, Kant e o romantismo alemão. Levantaremos algumas questões sobre a acusação de irracionalismo na obra de Rousseau, acusação semelhante a que foi, depois, feita aos representantes do romantismo na Alemanha. Kant, que está entre Rousseau e os românticos, sofrendo influência do primeiro e influenciando os últimos seria uma prova de que não eram realmente irracionalistas.

palavras-chave: romantismo; racionalismo; sentimento.

O nosso objetivo com este trabalho é expor alguns aspectos das relações, reconhecidas por muitos autores, entre a matriz do pensamento de Jean-Jacques Rousseau, e a orientação filosófica do movimento romântico, posterior à *Crítica da faculdade de julgar*, de Immanuel Kant. Os autores de referência em questão são tanto filósofos, como Fichte, Schelling, Hölderlin, quanto poetas como Novalis e Schlegel, que Walter Benjamin considera os mais autênticos representantes das idéias românticas¹⁰⁵.

O filósofo e teórico da ciência política Jean-Jacques Rousseau foi considerado, em sua época, uma figura muito contraditória, pelo menos em aparência. Tendo vivido em um tempo que ficou conhecido como “século das luzes” devido a influência que a nova ciência moderna – a física de Newton – estava exercendo sobre a mentalidade europeia no século XVIII, Rousseau é uma espécie de marco contestatório do

¹⁰⁵ Cf. BENJAMIN, W. El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán. Barcelona: ediciones península, 1988.

movimento iluminista, principalmente na França. Isso valeu, para ele, o rótulo de irracionalista, tendo em Voltaire um dos maiores responsáveis por essa imagem negativa. Rousseau foi um filósofo que procurou chamar a nossa atenção para o fato de que o homem é, originalmente, um animal que se orienta por seus sentimentos e não pela razão. Ele considerava que a racionalização da vida implicava em uma modificação das condições de nossa existência que mais nos perturbava do que nos ajudava.

Apesar disso, diziam seus críticos, como Voltaire, ele combatia essa predominância da racionalização da vida humana fazendo uso dela mesma (da razão), o que ajudava a caracterizá-lo como um homem de paradoxos. Teórico da vida política, ou seja, da vida sob o estado de direito, Rousseau elogiava o modo primitivo e selvagem de viver; grande escritor, condenava o mundo das letras; rejeitava o espírito sistemático, próprio da filosofia e da ciência, que considerava, contra a opinião da época, fonte de preconceitos e não de esclarecimento, etc.

Exatamente por esses e outros traços que marcam o seu pensamento, pretensamente anti-sistemático e paradoxal, pelo menos na intenção, tempos depois de sua morte, Rousseau acabou por se tornar uma espécie de referência para o movimento romântico, principalmente na Alemanha. Nesse país, sua contraposição à influência da física newtoniana teve um significado diferente daquele percebido por seus contemporâneos, principalmente após Kant ter demonstrado os limites do conhecimento, ou, melhor dizendo, do pensamento científico. É conhecida a influência de Rousseau sobre Kant. Este, como Rousseau antes dele, se recusava a reduzir a natureza humana à racionalidade científica. Para Kant o pensamento científico é, apenas, uma forma entre outras de se pensar bem delimitada. Mas, essa influência rousseauiana, pode ser observada em outros representantes da cultura alemã como é o caso de Friedrich Schiller, que colocou na primeira edição de *A educação estética do homem* uma epígrafe extraída de *A nova Heloisa*: “Se é a razão que faz o homem, é o sentimento que o conduz”¹⁰⁶. Como sabemos, o objetivo de Schiller, nessa obra é unir estética e moral, deixando de lado a ciência objetiva, o que depois foi aprofundado pelo movimento romântico.

Não há um modo de falar do movimento romântico como uma unidade¹⁰⁷, embora se reconheça o espírito que o move em grandes pensadores e poetas que procuram chamar nossa atenção para a natureza limitada da razão humana, tão exaltada que ela foi pelo outro movimento a que nos referimos anteriormente, que é o movimento iluminista. É por isso que o poeta e, também, grande teórico da arte, Schiller escolheu como epígrafe para a sua obra “filosófica” mais importante a frase que citamos acima.

Na escolha de Schiller não é notamos nenhuma tentativa de redução do homem ao puro sentimento, muito menos temos nele uma doutrina do sentimentalismo. Ao usar a frase de Rousseau, Schiller revela ter percebido que não era essa, também, a intenção de Rousseau, se não a teria posto em *A educação estética do homem*, obra muito influenciada pelas críticas kantianas. O homem da epígrafe é tanto racional quanto “sentimental”. E é a exigência do reconhecimento dessa dupla determinação do ser do homem que vai caracterizar o romantismo, como também a obra de Rousseau, se ela for lida sem preconceitos “racionalistas”.

Ao criticar a idéia de que a razão científica poderia conduzir o homem ao aperfeiçoamento moral, Rousseau, apesar disso, escreve: “Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens

¹⁰⁶ Cf. Nota nº 1 à tradução de *A educação estética do homem* de Marcio Suzuki. Edição Iluminuras, 1995.

¹⁰⁷ Ver à Introdução de Walter Benjamin a *El concepto de crítica de arte em el romanticismo alemán*.

virtuosos”¹⁰⁸. Rousseau não era, portanto irracionalista, mas já distinguia bem os limites da razão teórica, mesmo sem fazer isso em um sistema. Quem sistematizou isso foi Kant em suas várias críticas, e Schiller, rousseauiano e kantiano, já recebe isso para escrever a *Educação estética*.

O nosso objetivo nesta exposição foi chamar a atenção para o modo equivocado como tradicionalmente se interpreta o pensamento de Rousseau. E o que indicamos sobre ele atinge, também, os “pensadores” que compõe o movimento romântico alemão¹⁰⁹, críticos que foram da racionalidade científica, porém jamais irracionalistas. E o filósofo que para nós se apresenta como condição principal de compreensão tanto de Rousseau quanto do romantismo, dando a eles uma forte unidade, é o filósofo Immanuel Kant. Sua crítica, entendida como avaliação da verdadeira capacidade da nossa razão em seu aspecto teórico, prático e estético, nos dá uma idéia clara das diferentes funções que tem o nosso pensamento, não permitindo que o mesmo seja reduzido a uma única capacidade, que seria justamente, para o iluminismo, a teórico-científica. Pois bem, é contra isso que se debate Rousseau, como será também o alvo dos românticos a quem dedicaremos nossa pesquisa.

BIBLIOGRAFIA:

BENJAMIN, W. *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona: ediciones península, 1988.

KANT, I. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.

_____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NOVALIS. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Júlia ou A nova Heloísa*. São Paulo: Hucitec, 2006.

SCHELLING, F.W.J. *Filosofia da arte*. São Paulo: Edusp, 2001.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

SUZUKI, M. “Filosofia da arte ou arte de filosofar” in Schelling, F.W.J. *Filosofia da arte*. São Paulo: Edusp, 2001.

TORRES FILHO, R. R. “Novalis: o romantismo estudioso” in Novalis. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

.....

O CONCEITO DE VIRTUDE NA “SUMA TEOLÓGICA” DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Thaline Luize Ribeiro Fontenele - UFPI

thalinelrf@hotmail.com

RESUMO: O Estudo consistiu em identificar os elementos teóricos do conceito de virtude na “Suma Teológica” de São Tomás de Aquino, enquanto esse conceito contribui pra a identificação dos problemas morais da sociedade atual e auxilia na elaboração de uma moralidade para essa época. Com uma educação humana voltada para as virtudes, o homem moderno formularia princípios morais coerentes à sua época, aperfeiçoando seus atos a partir destes princípios morais, para que esse indivíduo possa chegar a um equilíbrio entre sua razão e vontade, agindo corretamente, reconhecendo seu livre-arbítrio e suas responsabilidades e obrigações diante dos seus atos, e procurando assim, alcançar um bem último ou a felicidade dentro da sociedade a qual pertence.

Palavras-chave: Tomás de Aquino. Virtude. Moralidade.

¹⁰⁸ ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Abril cultural, 1978, p. 333.

¹⁰⁹ Cf. texto de apresentação à tradução de *Pólen*, de Novalis, escrito por Rubens Torres Filho.

O conceito de virtude constitui ponto central da ética de São Tomás de Aquino. Esta é definida como uma ciência das ações humanas que buscam se ordenar a um fim, enquanto este homem ou mulher estiver inserido em uma vida social, que inclui família e uma sociedade política, precisando, portanto, viver de forma ordenada tanto para seu bem quanto para todos os outros indivíduos dentro dessa comunidade. Assim, S. Tomás afirma que todas as ações humanas devem procurar alcançar um bem, tendo a ética como auxiliadora na determinação deste bem, contribuindo para a realização deste fim último, que seria a felicidade ou a bem-aventurança. Para Aquino, as regras que regem as ações humanas têm origem no conhecimento imediato, como os primeiros princípios do intelecto prático, ou podem ser originadas das experiências, obtidas por meio da indução.

Com as virtudes, o intelecto formula os primeiros princípios da ordem moral, em busca da verdade, e a vontade inclina o homem a agir de acordo com o intelecto, procurando alcançar o bem e a agir virtuosamente. As virtudes fazem, então, o intelecto e o apetite sensível funcionarem em harmonia, procurando atingir um meio-termo, agindo de acordo com o bem da natureza humana, que seria agir conforme a razão. Assim, as virtudes são para Aquino, hábitos pelos quais se age bem, e esses hábitos seriam uma capacidade da natureza humana enraizada na natureza específica e individual de um ser humano, enquanto implica alguma ordenação ao ato. Mas, os hábitos só serão direcionados para o ato bom e definidos como virtudes, pela aquisição da prática de atos bons, ou seja, pelo exercício de ações boas; e quando faz os homens e mulheres agirem de forma justa, tornando boa a ação em ato e bom quem as possui de forma absoluta, ou seja, em todos os aspectos da vida e não apenas em certos âmbitos da vida, como o profissional, pessoal ou familiar. Por meio do sujeito das virtudes, que será o intelecto prático e especulativo, quando ordenado à vontade, e os apetites irascíveis e concupiscíveis enquanto estes participam da razão, S. Tomás distingue as virtudes em virtudes intelectuais, morais e teologais. As virtudes intelectuais são definidas como hábitos intelectuais especulativos relacionadas à parte intelectual, visando o seu aperfeiçoamento; são hábitos que se resumem a uma atividade interior do intelecto, que consiste na verdade de algo que se tem conhecimento, sendo esta a boa obra do intelecto. Essas virtudes não possuem relação direta com a bem-aventurança que os humanos pretendem alcançar, mas constituem um começo a essa bem-aventurança, já que seus atos trazem certa felicidade ao homem ou mulher.

Tomás de Aquino enumera como virtudes intelectuais: a sabedoria, a ciência e o intelecto que aperfeiçoam o intelecto especulativo, assim como a virtude da prudência, que é para Aquino, como a mais necessária à vida humana, a virtude da arte de bem viver. Porque a virtude da prudência auxilia nas escolhas das ações que estarão diretamente ligadas aos hábitos da razão, proporcionando os meios adequados para chegar ao fim último, garantindo assim que não só sua obra seja boa, mas também que os atos que levaram a essa obra sejam bons e conforme a razão. Por essa razão, Tomás define a prudência como a virtude principal pela qual todas as outras virtudes se ordenam. As virtudes morais diferem das intelectuais por serem uma inclinação natural ou quase natural para uma ação, localizadas nas faculdades apetitivas e em conformidade com a razão, movendo todas as potências a agir. As virtudes morais serão distinguidas pelos objetos da paixão conforme este for apreendido pelos sentidos ou pela imaginação ou razão e também conforme ao que ele pertencer, seja à alma ou ao corpo ou às coisas exteriores.

Dessa forma, ficam aqui definida as dez virtudes que dizem respeito às paixões: a fortaleza, a temperança, a liberalidade, a magnificência, a magnanimidade, filatimia,

mansidão, amizade, verdade e autrapelia. Incluindo a virtude da justiça que diz respeito às ações, são totalizadas em onze virtudes. As virtudes teológicas ordenam os homens e as mulheres a uma bem-aventurança sobrenatural, na medida que este fim sobrenatural só pode ser alcançado pela graça divina, em que Deus proporciona virtudes ao homem para que se tornem virtuosos e que possam se ordenar a ele, Deus. As virtudes são assim enumeradas: a fé, a esperança e a caridade.

Conclusão: A ética de S. Tomás de Aquino é apresentada como uma saída em meio ao problema de moralidade que o homem tem vivido, procurando dar assistência aos problemas morais da sociedade contemporânea, que estariam precisando de uma formulação mais elaborada de certos princípios morais. São Tomás de Aquino coloca as virtudes para que os homens ou as mulheres possam agir conforme a razão, mas em equilíbrio com a vontade, tendo livre escolha sobre seus atos, mas sem deixar de reconhecer suas responsabilidades e obrigações diante deles, formulando princípios morais coerentes à sua época, aperfeiçoando seus atos a partir destes princípios morais para que possam contribuir na realização da sua felicidade ou bem-aventurança e conduzindo-os a uma boa vida moral.

BIBLIOGRAFIA

- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. I seção da II parte. São Paulo: Loyola, 2005.
- BIRD, Otto. **Como ler um artigo da Suma**. Campinas: IFCH/UNICAMP, julho de 2005.
- ELDERS, Leo J. Introduction; Les principes de nos actes; Les vertus em general. IN: **L'éthique de Saint Thomas d'Aquin**. Une lecture de la Secunda pars de la Somme de théologie. Paris: Les presses universitaires de L'IPC, 2005, p.11-36;p.155-196.
- MACINTYRE, Alasdair. **Tres Versiones Rivales de la Ética**. Enciclopedia, Genealogia y Tradición. Trad. Rogelio Rovira. Madrid: Ediciones Rialp, 1992.
- _____. **Animales racionales y dependientes**. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Trad. Beatriz Martínez de Murguía. Barcelona: Paidós, 2001.
- _____. **Depois da virtude**. Trad. Jussara Simões. Revisão Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2000.
- SENTIS, Laurent. La conception thomiste de la vertu. IN: **De l'utilité des vertus**. Paris: Beauchesne, 2004, p. 73-101. (Le Point Théologique, 61)
- TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**. Sua pessoa e obra. São Paulo: Loyola, 1999, 460 p.
- VAZ, Henrique C. de Lima. Tomás de Aquino: do ser ao Absoluto. IN: **Escritos de Filosofia III**. Filosofia e Cultura. Coleção Filosofia. São Paulo: Loyola, 1997, p.283-342.

Formas de governo no *Tratado Político* de Benedictus Spinoza

Thiago Roque de Souza
Universidade Estadual do Ceará - UECE
Orientador: Mestrando Daniel Figueiredo
thiagoroque@hotmail.com

Resumo: Este trabalho tem como o presente interesse mostrar as idéias do Filósofo Holandês Benedictus de Spinoza (1632 – 1677) em relação às formas de governo, sendo elas: Democracia, Aristocracia, e a Monarquia, definindo e explanando suas principais características, e suas particularidades na visão do autor. Juntos também vamos trabalhar a idéia de Estado e de poder da multidão em Spinoza. Usaremos como

principal fonte de nosso trabalho a obra de Benedictus Spinoza “O tratado político”, esta que é uma das suas principais obras, na qual não chegou a ser concluída pelo autor.

Palavras-chaves: **formas de governo, estado, poder, multidão.**

O filósofo Holandês Benedictus Spinoza (1632-1677) foi também um dos grandes teóricos da filosofia política do século XVII, e em sua obra “Tratado Político” trabalha o homem e seu meio político, descrevendo-o como ele é em sua natureza, sem deixar de lado os seus costumes, vícios e paixões sendo que estas características são bem mais exploradas em sua “Ética”.

Trabalharemos nesta pesquisa as formas de governo em Benedictus Spinoza. Para falarmos de formas de governo, ou ordem civil em Spinoza, devemos primeiramente falar sobre sua concepção de Direito Natural. Sabendo que o Direito Natural é a própria lei da natureza e suas regras segundo as quais fazem parte de todas as coisas, em outras palavras, o direito natural é o próprio poder da Natureza, o poder de agir, e de fazer qualquer outra coisa, e esse direito progride até o Estado civil, sendo que a fundamentação do Estado se encontra na própria natureza humana. Spinoza também identifica que o sujeito político é o que funda o espaço e o direito, e concebe que o sujeito político é a própria multidão, isto porque também cada um tem direitos comuns que são conduzidos a uma mesma linha de pensamento, mais estes direitos são sobre o que confere a lei comum, tais direito também será conferido pelo poder da multidão, poder este que também costuma ser chamado de Estado (*para Spinoza só seria estado se o controle fosse total da multidão, já para Hobbes, a multidão é vista como o signo da desordem e do caos*). O conceito de multidão sempre foi considerado “maldito”, isso porque sua idéia mais profunda é a idéia de multiplicidade, que trata de uma reunião de seres humanos que não obedece a qualquer forma prévia (*para Hobbes*), entretanto, não podemos confundir a idéia multidão com a idéia de nação, pois a multidão é um grande numero de pessoas reunidas, ou não necessariamente, e a nação é o conjunto de indivíduos que estão ligados por algum laço, que pode ser históricos ou culturais, e por interesses e necessidades em comuns. Spinoza cita:

“... o poder da multidão costuma-se ser chamado de ESTADO, e está em plena posse desse direito, quem por consentimento comum zela pelas coisas públicas, isto é, estabelece leis, interpreta-as, abole-as, fortifica as cidades, decide da guerra e da paz...”

Após a citação de Spinoza, podemos encontrar o posicionamento do filósofo em relação ao conceito de multidão, e tudo que foi citado pelo o autor, será feito através de algumas assembléias, e a partir destas é que podemos estabelecer a idéia de ordem civil em Spinoza. O filósofo diz que a saída da massa do povo, ou quando o povo é quem toma as decisões, este estado será chamado de democrático, mais se apenas um pequeno grupo privilegiado é o que tem o poder de decisão, este estado deve ser chamado de aristocrático, e por ultimo, se o estado tiver totalmente concentrado nas mãos de um “Homem só”, o estado é chamado de estado monárquico. A Monarquia para Spinoza é a forma de governo onde apenas um homem tem o controle total perante a multidão, que nessa forma de governo passa a ser apenas seus súditos, ocorrendo uma transferência de Direito de estado que naturalmente pertenceria a multidão, e é exatamente por esse motivo que Spinoza irá criticar esta forma de Legislação ou ordem civil. Para Spinoza, a Aristocracia é a forma de governo em que é dirigida não mais por um homem só, mais por uma pequena parcela de cidadãos eleitos pela multidão, aparentemente existe certa “semelhança” entre o governo democrático e o aristocrático, porem na democracia o direito de governar depende totalmente das eleições feitas pela multidão, já no aristocrático as eleições funcionam como massa de manobra da multidão, pois os eleitos

são os patrícios, ou os representantes da classe mais nobre, com isso, ocorre uma facilitação de dominação por grupos ou famílias em relação aos os homens comuns. Os juizes no estado aristocrático têm que ser demasiados numerosos para evitar que sejam particulares, e assim se tornar mais difícil corrompe-los, e assim, se diferenciando do regime monárquico, mais isso não deixa que o poder supremo seja da multidão. Os que são responsáveis pelas finanças nesse regime, são os cidadãos comuns escolhidos pela plebe, e terão que prestar conta não só ao Senado, mais também aos síndicos, estes que são responsáveis pela dominação de varias regiões, como se fosse pequenas províncias. O poder no estado aristocrático é dividido em varias cidades, cada uma se torna independente uma da outra e isso faz com que elas se tornem mais livres, enfim a liberdade neste estado é um bem comum a um maior número, pois, onde reina uma única cidade, não se cuida do bem das coisas, senão na medida em que convém á cidade reinante. Por fim, a ultima forma de governo em Spinoza, a Democracia. Para Spinoza, esta é a forma mais natural de ordem civil, pois nela, os representantes dependem totalmente da vontade de livre escolha da multidão, e assim se diferenciando dos estados monárquicos e aristocráticos. Podemos dizer que no Tratado Político a Democracia é um conceito de filosofia política do futuro. Apesar de o “tratado Político” ter sido uma obra inacabada, podemos interpretar no décimo primeiro capítulo do “Tratado político”, que trata exclusivamente da Democracia, como sendo sim a forma mais natural de governar, isto porque nesta ordem civil, além de os nobres não terem o direito de se manter hereditariamente no poder, o povo tem todo o seu direito de reivindicação e liberdade, e também tem direito a todas as “funções públicas”, entretanto existe o conselho supremo, onde existe uma maior burocracia para seus participantes, mais o que os diferenciam os representantes do conselho supremo dos homens comuns não é a superioridade como os patrícios e os reis os auto-intitulavam. Spinoza era um defensor do estado democrático, e no tratado político faz fortes críticas ao sistema monárquico, assim mostrando seu estilo libertário e se diferenciando até mesmo do pensamento de Hobbes, pois apesar de ter o influenciado, podemos ver sua contraposição ao pensamento do mesmo.

Assim finalizamos nossa pesquisa sobre As formas de governo em Benedictus Spinoza.

Referências Bibliográficas:

SPINOZA, Benedictus. “Tratado Político”. Coleção Clássicos de Bolso. Ed. Ediouro.

SPINOZA, Benedictus. “Tratado Político”. Coleção Os Pensadores. Ed. Abril Cultural.

