

**Pablo Enrique Abraham Zunino
Ricardo Henrique Resende de Andrade
Kleyson Rosário Assis
(Orgs)**

A Filosofia Orientada



A filosofia orientada

REITOR

Fábio Josué Souza dos Santos

VICE-REITOR

José Pereira Mascarenhas Bisneto

SUPERINTENDENTE

Rosineide Pereira Mubarack Garcia

CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Moreno Amor

Josival Santos Souza

Luiz Carlos Soares de Carvalho Júnior

Maurício Ferreira da Silva

Paulo Romero Guimarães Serrano de Andrade

Robério Marcelo Rodrigues Ribeiro

Rosineide Pereira Mubarack Garcia (presidente)

Sirlara Donato Assunção Wandenkolk Alves

Walter Emanuel de Carvalho Mariano

SUPLENTES

Carlos Alfredo Lopes de Carvalho

Marcílio Delan Baliza Fernandes

Wilson Rogério Penteadó Júnior

COMITÊ CIENTÍFICO

(Referente ao Edital nº. 001/2020 EDUFRB – Coleção Sucesso
Acadêmico na Graduação da UFRB)

Pablo Enrique Abraham Zunino

Ricardo Henrique Resende de Andrade

Kleyson Rosário Assis

EDITORA FILIADA À



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Pablo Enrique Abraham Zunino
Ricardo Henrique Resende de Andrade
Kleyson Rosário Assis
(Orgs.)

A filosofia orientada



Editora UFRB
Cruz das Almas - Bahia
2021

Copyright©2021 by Pablo Enrique Abraham Zunino,
Ricardo Henrique Resende de Andrade e Kleyson Rosário Assis
Direitos para esta edição cedidos à EDUFRB.

Projeto gráfico, capa e editoração eletrônica:
Antonio Vagno Santana Cardoso

Revisão e normatização técnica:
Pablo Enrique Abraham Zunino

Imagem de capa
Kleyson Rosario Assis

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio,
seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

F488	A filosofia orientada / Organizadores: Pablo Enrique Abraham Zunino, Ricardo Henrique Resende de Andrade e Kleyson Rosário Assis._ Cruz das Almas, BA: EDUFRB, 2021. 288p. Este Livro é parte da Coleção Sucesso Acadêmico na Graduação da UFRB – Vol XV. ISBN: 978-65-84508-01-9. 1.Filosofia – Estudo e ensino. 2.Filosofia – Ensino superior. 3. Pesquisa – Análise. I.Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Formação de Professores. II.Zunino, Pablo Enrique Abraham. III.Andrade, Ricardo Henrique Resende de . IV.Assis, Kleyson Rosário. V.Título. CDD: 101
------	--

Ficha elaborada pela Biblioteca Central de Cruz das Almas - UFRB.
Responsável pela Elaboração - Antonio Marcos Sarmiento das Chagas (Bibliotecário - CRB5 / 1615).
(os dados para catalogação foram enviados pelos usuários via formulário eletrônico)

Livro publicado em 22 de setembro de 2021



Editora UFRB

Rua Rui Barbosa, 710 – Centro
44380-000 Cruz das Almas – Bahia/Brasil

Tel.: (75) 3621-7672

editora@reitoria.ufrb.edu.br

www.ufrb.edu.br/editora

www.facebook.com/editoraufrb

Dedicamos esta publicação aos egressos do nosso curso de licenciatura em filosofia e ao Núcleo de Pesquisa e Extensão Filosófica – NUPEF em comemoração dos seus 10 anos.

Como é que se poderia, a rigor, aprender filosofia? Todo pensador filosófico constrói, por assim dizer, sua própria obra sobre os destroços de uma obra alheia; mas jamais se erigiu uma que tenha sido estável em todas as suas partes. Não se pode aprender Filosofia já pela simples razão que ela ainda não está dada.

(KANT, 1992, p.42).

Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo. A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo.

(ARENDRT, 1993, p.39).

Ensinar filosofia é um exercício de apelo à diversidade, ao perspectivismo; é um exercício de acesso a questões fundamentais para a existência humana; é um exercício de abertura ao risco, de busca de criatividade, de um pensamento sempre fresco; é um exercício da pergunta pela desconfiança da resposta fácil. Quem não estiver disposto a tais exercícios, dificilmente encontrará prazer e êxito nesta aventura que é ensinar filosofia, aprender filosofia.

(GALLO, 2004, p. 199).

Se a filosofia é uma atividade, só aprendemos filosofia quando experimentamos, quando praticamos a atividade filosófica.

(GALLO, 2009, p. 40-41).

Referências

ARENDT, H. Compreensão e política. In: ARENDT, H. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p. 39-53, 1993.

GALLO, S. **Ensino de filosofia**: teoria e prática. Ijuí: Unijui, 2004.

ASPIS, R. L.; GALLO, S. **Ensinar filosofia**: um livro para professores. São Paulo: Atta Mídia e Educação, 2009.

KANT, Immanuel. **Lógica**. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

Apresentação

Rafael dos Reis Ferreira¹

José João Neves Barbosa Vicente²

Os textos reunidos na presente publicação, resultantes das monografias produzidas pelo trabalho conjunto entre orientadores e orientandos no Curso de Licenciatura em Filosofia da UFRB, surgem oportunamente no ano em que o Núcleo de Pesquisa e Extensão Filosófica (NUPEF) comemora seus 10 anos de existência. Um presente merecido a esse Núcleo que respeita, apoia, incentiva e valoriza os trabalhos dos discentes e docentes do nosso curso.

Nesses 10 anos de existência, o NUPEF tem se consolidado como um Núcleo de produção intensa e ininterrupta de atividades de pesquisa e extensão em filosofia, com realizações de eventos nacionais e internacionais, como seminários, minicursos, colóquios, palestras, conferências, mesas redondas, debates, publicações (conjunta e individual), intercâmbios e parcerias com professores, estudantes e instituições de ensino do Brasil e do exterior.

Esta publicação reúne trabalhos elaborados por alguns egressos do Curso de Filosofia da UFRB, a partir de suas monografias e em conjunto com seus respectivos orientadores. Não se trata de produções científicas de especialistas, mas sim resultados dos primeiros passos na pesquisa filosófica. É uma forma de reconhecer os trabalhos dos egressos e incentivá-los a continuar com suas pesquisas. Assim, este livro não apenas reflete o “princípio norteador” do nosso Curso, mas também materializa uma das nossas ideias que consiste na valorização da pesquisa na graduação em Filosofia.

1 Coordenador do NUPEF

2 Coordenador do Curso de Filosofia da UFRB

A filosofia orientada é uma coletânea de diversos temas (alteridade, amor, angústia, ciência, cinema, conhecimento, cultura, comunicação, dualismo, escola, espírito, fenomenologia, liberdade, matéria, memória, música, opinião, poder, retórica, semiótica, sexualidade, subjetividade, tempo, violência, virtude) analisados e discutidos com base nas ideias de filósofos da Grécia antiga até a época contemporânea. O leitor vai encontrar não uma resposta ou conclusão definitiva, mas sim um convite à reflexão e à continuidade do pensamento. Que *A filosofia orientada* permaneça entre nós e possa se firmar definitivamente como mais um espaço de divulgação das atividades do Curso de Filosofia da UFRB no âmbito do NUPEF, com foco nos trabalhos desenvolvidos pelos nossos graduandos.

Amargosa, 14 de julho de 2020.

Sumário

Prefácio

Adriano Correia 15

Introdução

Pablo Enrique Abraham Zunino,
Ricardo Henrique Resende de Andrade,
Kleyson Rosário Assis 19

Virtude em Platão: ciência ou opinião certa?

Ayronne Santos Souza, Cícero Josinaldo da Silva Oliveira 31

O dualismo matéria-espírito: entre Descartes e Bergson

Iranildes Oliveira Delfino, Geovana da Paz Monteiro..... 45

Nova retórica e neopirronismo: Perelman e Porchat

Uilson Bittencourt, Ricardo Henrique Resende de Andrade..... 57

Modos de dizer e ser

Laiane Almeida Teles, Kleyson Rosário Assis73

Tríade semiótica da cultura e comunicação

Jociel Nunes Pereira Vieira, Emanuel Luís Roque Soares 85

Filosofia e cinema: Bergman, uma leitura bergsoniana

Rosa Ilana Santos, Geovana da Paz Monteiro99

Percepção e cinema: uma análise do filme *Dogville*

Josemary da Guarda de Souza, Emanuel Luís Roque Soares 117

Fenomenologia e expressão musical em Merleau-Ponty

Luize Santos de Queiroz, Pablo Enrique Abraham Zunino 133

Subjetividade e mundo virtual: descrições fenomenológicas

Lerlan dos Santos Costa, Marcelo Santana dos Santos 147

Sexualidade: uma ferramenta de poder

Ana Lúcia dos Santos e Santos, Giovana Carmo Temple..... 165

A escola e os efeitos do exercício do poder disciplinar	
Evandro Salvador Miranda, Giovana Carmo Temple	179
Da liberdade natural ao mau encontro em La Boétie	
Elias Oliveira Delfino, Giovana Carmo Temple	191
O papel formador da angústia em Sören Kierkegaard	
Daiane Soares dos Santos, Pablo Enrique Abraham Zunino.....	205
Tempo, memória e amor nas Confissões de Santo Agostinho	
Eliene Macedo Silva, Pablo Enrique Abraham Zunino	219
O conhecimento de si nos ensaios de Montaigne	
Rosemare dos Santos Pereira Vieira, Pablo Enrique Abraham Zunino.....	235
Alteridade e subjetividade em Emmanuel Lévinas	
Najla Peixoto dos Santos, Pablo Enrique Abraham Zunino	251
Notas sobre o conceito de violência em Hannah Arendt	
Reinaldo Batista dos Santos Filho, Giovana Carmo Temple.....	267
Agradecimentos	281
Sobre os autores	283

Prefácio

Adriano Correia⁵

Os primeiros filósofos estabeleceram um profundo diálogo entre si, e logo que se consolidaram as primeiras escolas de filosofia propriamente ditas, esse diálogo também se instalou nas relações entre mestres e discípulos. Sócrates foi decisivo na articulação temática e metodológico do pensamento platônico e inspirou vivamente a obra de Platão, mesmo quando ele afinal demarcou sua distância em relação a seu mestre. Aristóteles, por sua vez, quando julgou ter de divergir de seu mestre Platão, teria dito que, embora amigo do mestre, era mais amigo da verdade. Mas ele dialogava intensamente com os filósofos que o antecederam, de cujas posições se aproximava ou divergia com notável interesse. Além disto, julgava que a própria amizade é decisiva para a vida boa humana, o que certamente incluía a atividade filosófica. Encontramos relacionamentos desta natureza – na proximidade do acordo e da dissensão – ao longo de toda a história da filosofia.

Frequentemente os leitores das obras filosóficas estabelecem com seus autores uma relação de reverente admiração e os tomam como mestres de seus próprios percursos de formação – não inteiramente à revelia das pretensões dos que se põem a registrar por escrito suas reflexões e conclusões, mesmo que provisórias, sobre seus próprios percursos na filosofia. Não é menos frequente, todavia, que os filósofos se meçam com as obras de seus antepassados em uma relação intensa de apropriação, rechaço, aproximação e distanciamento. Mas é certo que dessas interações estabelecem-se parcerias e antagonismos que são definidores para o modo como

⁵ Professor de filosofia da UFG. Presidente da ANPOF (2017-2020).

cada filósofo compreende seu próprio lugar na história da filosofia e em sua própria época.

A despeito da tão propalada e legítima necessidade de a filósofa ou o filósofo estarem sós quando filosofam, desde o início a filosofia é sempre em alguma medida uma atividade comunitária, seja no desenvolvimento e aprimoramento de conceitos e argumentos no debate público, seja nos pequenos círculos aos quais pensadoras e pensadores submetem suas reflexões, seja na escrita de textos aos quais reagem uma comunidade de interessados, seja no diálogo com a história da filosofia, seja no relacionamento entre professores e estudantes, do qual a relação de orientação é um tipo muito especial.

Nietzsche escolheu como epígrafe de *A gaia ciência* uma quadrinha que ele dizia ser a inscrição que constava sobre sua porta:

Moro em minha própria casa,
Nada imitei de ninguém,
E ainda ri de todo mestre,
Que não riu de si também⁶.

Este bem poderia ser o emblema da “filosofia orientada”. A relação de orientação é uma experiência marcante tanto para quem orienta quanto para quem é orientado e certamente é mais bem sucedida quando a desigualdade nas trajetórias é inspirada pelo desejo de transfiguração da desigualdade em horizontes de criação sempre novos, guiados pela igualdade desejada e pela emancipação da própria relação mestre/discípulo. O que Nietzsche demarca com seus versos é justamente o rechaço ao cultivo da assimetria mestre/discípulo que ele tanto tensionou em sua obra, como em vários momentos de *Assim falou Zaratustra* – a filosofia não parece ser o lar no qual mestres que não riem de si mesmos possam se sentir

6 F. Nietzsche, “A gaia ciência”, in: *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 171. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.

inteiramente à vontade, o que pode explicar parte do ressentimento dos gurus com ela.

Resta saudar os colegas organizadores e autores desta bela iniciativa, pela celebração, em uma obra coletiva, de uma das experiências acadêmicas mais e inspiradoras: a de orientação.

Introdução

*Pablo Enrique Abraham Zunino
Ricardo Henrique Resende de Andrade
Kleyson Rosário Assis*

A proposta deste livro foi sugerida em um sonho, ou quase sonho, no limiar entre o sonho e a vigília, como nas meditações que aprendemos a fazer com Descartes, adentrando quiçá nos infindáveis caminhos filosóficos. O sonho consistia em publicar as monografias dos Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) dos egressos do curso de Licenciatura em Filosofia do CFP/UFRB. Passados alguns dias, a EDUFRB lança o Edital para a coleção *Sucesso acadêmico na graduação* e imediatamente apresentamos a proposta ao NUPEF, cabendo ao colegiado designar o Comitê científico que faria a seleção dos trabalhos para organizar a publicação. Isso prova que para que um sonho se torne realidade é preciso trabalho.

Na medida em que este livro reúne uma seleção de textos resultantes dessas monografias se configura como um trabalho coletivo produzido conjuntamente por orientadores e orientandos. O curso de graduação em filosofia do CFP cumpre sua missão de formar professores de filosofia que hoje atuam nas escolas da rede pública e privada de ensino; e que agora se reencontram aqui, diante da possibilidade de renovar a relação com a filosofia, ao percorrer os diversos caminhos da seara filosófica.

Então, a pergunta que se faz habitualmente ante qualquer projeto filosófico – Por que filosofia? Para que filosofia? – se desloca de saída para outra pergunta: para onde se orienta a filosofia? Como se orienta? A resposta a essa pergunta é múltipla como também o são as destinações dessa orientação, os lugares de chegada. Havíamos

dito que se tratava de caminhos filosóficos e agora agregamos que são caminhos coletivos orientados para uma multiplicidade de destinos. O que publicamos aqui, portanto, não são propriamente os caminhos, senão antes o próprio ato de caminhar, ou de aprender a caminhar, abrindo-se caminho no denso bosque da filosofia.

Escolher um tema, um autor, problematizar, ler muito, escrever e corrigir, elaborar um projeto de pesquisa na área de filosofia e para tudo isso: conseguir um orientador! A relação de orientação é curiosa. Se pensarmos que uma iniciação científica, uma especialização, um mestrado ou um doutorado podem durar de um a cinco anos ou mais; acordaremos que se trata de relações duradouras com um objetivo comum, que é criar a monografia. Depois disso, a relação pode continuar ou não, mas dessa relação de orientação terá nascido, para dizer com Deleuze, um “filho monstruoso”.

A filosofia orientada é, portanto, o reencontro dessas pessoas que caminharam juntas boa parte do caminho. Podem ter discutido, ficado em silêncio, trabalhado muito ou falado de outra coisa, mas permaneceram juntas enriquecendo-se mutuamente de afeto e conhecimento. Como Raul já dizia, um sonho que se sonha junto é realidade, por isso, convidamos orientadores e orientadoras a submeter trabalhos em parceria com seus ex orientandos/as. Foram selecionados 17 trabalhos que em seguida apresentaremos mais detalhadamente. Antes disso, nos parece oportuno indicar alguns rumos que de certa forma orientam a filosofia e que desenham entre eles conexões rizomáticas. Essa visão de conjunto é resultado do trabalho coletivo assumido nesta obra: essa é a filosofia orientada.

Do ponto de vista da história da filosofia, poderíamos iniciar com os gregos. Sigamos as pegadas de Ayrone e Cícero quando perguntam se, no pensamento de Platão, a virtude pode ser ensinada. A estratégia de Sócrates parece inaugurar um método geométrico de formular problemas filosóficos, aquilo que Descartes, na modernidade,

concebe como um método científico, capaz de equacionar a relação entre mente e corpo. Entretanto, a crítica de Bergson à psicofisiologia contemporânea permitirá a Iranildes e a Geovana reavaliar a hipótese dualista. Em poucas linhas vemos como a história da filosofia se entrelaça com em seus próprios problemas atravessando os períodos que a constituem. Além disso, como sugerem Uilson e Ricardo, a filosofia não consiste necessariamente na busca da verdade absoluta, o que caracterizaria antes um dogmatismo, senão no domínio das diferentes técnicas da argumentação que tomam fôlego nas origens gregas e persistem até hoje em renovadas versões do ceticismo e da retórica. A filosofia se orienta então por seus métodos: às vezes um caminho seguro; outras um convite à experimentação. Tal é o caso do pragmatismo norte-americano, que abre uma bifurcação em duas direções complementares. Por um lado, Laiane e Kleyson propõem uma identificação da filosofia com a literatura, seguindo a proposta de Richard Rorty; por outro, Jociel e Emanuel buscam parâmetros para pensar a cultura e a comunicação na semiótica de Charles Peirce.

A relação da filosofia com a literatura e com a cultura nos conecta com o campo da estética, onde os caminhos se bifurcam ainda mais em função das diferentes artes ou técnicas que nutrem as diversas abordagens filosóficas. Assim, Ilana e Geovana lançam um olhar bergsoniano sobre a filmografia de Ingmar Bergman e potencializam intuições filosóficas nos personagens do cinema, aqueles que enxergam no amor uma religiosidade aberta. Por sua vez, Josemary e Emanuel fazem uma análise do filme *Dogville*, de Lars Von Trier, à luz da fenomenologia de Merleau-Ponty, identificando aspectos mais perversos da natureza humana em um estudo acerca da psicologia da percepção. A fenomenologia de Merleau-Ponty também dá lugar a uma consideração sobre a música: Luize e Pablo transitam pela obra do filósofo, arriscando uma primeira tradução para o português de duas notas inéditas, que amparam toda a descrição

fenomenológica da expressão musical, centrada na percepção e no corpo próprio. A recepção da fenomenologia merleau-pontiana na contemporaneidade atravessa os muros da realidade física para situar-nos no mundo virtual. Desse modo, Jerlan e Marcelo propõem um novo sentido da estética na era da internet, visto que as redes de comunicação exigem outras maneiras de pensar o corpo, o espaço e o tempo. No ciberespaço, o devir se atualiza constantemente enquanto acontecimento.

Será que este mundo virtual, acentuado vertiginosamente pela pandemia que nos toca viver, é a aurora do século deleuziano que prometia Foucault? *Last but not least*, os estudos foucaultianos acendem o debate sobre a sexualidade na análise de Ana Lúcia e Giovana, que vincula as relações de poder com os modos de subjetivação, mas não deixa de traçar a linha de fuga ao considerar a dobra como intensificação dos afetos, reavivando a esperança no otimismo de Deleuze. A atualidade do pensamento de Foucault permite ainda a Evandro e Giovana interpretarem a experiência do cotidiano escolar à luz das relações de poder que se estabelecem por meio dos dispositivos disciplinares da escola: vigilância, discurso e adestramento. Sem embargo, as relações de poder não são uma prerrogativa da contemporaneidade, pois tem raízes profundas no problema clássico da liberdade. Nesse sentido, Elias e Giovana discutem o paradoxo da servidão voluntária a partir da leitura de La Boétie. A liberdade também se relaciona com o devir, com a mudança constante que caracteriza a existência humana e que no pensamento de Kierkegaard se assume positivamente como angústia existencial. A tarefa de Daiane e Pablo será mostrar a importância desta angústia no projeto de conhecimento de si, que passa necessariamente por uma aceitação do presente vivido.

“Conhece-te a ti mesmo” – Esta máxima grega, inscrita no templo de Apolo, em Delfos, parece orientar a filosofia para o exercício do

autoconhecimento. O lema perpassa a Idade Média e se manifesta na reivindicação de que o amor nos move em direção ao conhecimento. Eliene e Pablo explicam esta tese, articulando a relação entre tempo e memória no pensamento de Agostinho. No período do Renascimento, Michel de Montaigne decide aprofundar o conhecimento de si em seus *Ensaíos*, obra que Rosemare e Pablo investigam, procurando caracterizar o estilo e o método do próprio filósofo. Na modernidade, a filosofia se aferra cada vez mais a esta noção de subjetividade, assimilada ao caráter racional da consciência humana, e deixará para os contemporâneos a indispensável tarefa de desconstruir o sujeito. Uma dessas tentativas foi proposta por *Emmanuel Lévinas*, ao destituir o eu da autoridade máxima de primeira pessoa que havia lhe conferido Descartes. Desta maneira, Najla e Pablo passam a considerar o outro como peça chave na constituição da subjetividade, alertando para o caráter intersubjetivo da responsabilidade ética. Hoje mais do que nunca, é para lá que parece orientar-se a filosofia, não por gosto estético nem por convicções racionais, senão por uma necessidade de ordem moral e até de sobrevivência coletiva. Em uma época marcada pela violência e pelo intolerável cotidiano, Reinaldo e Giovana indagam a respeito de origem e do significado da violência no pensamento de Hannah Arendt.

Assim, as bifurcações que se abrem diante desta obra são uma excelente ocasião para reconsiderar a lição kantiana que consta em epígrafe: “Não se pode aprender Filosofia já pela simples razão que ela ainda não está dada”. Nessa medida, a orientação de monografias e trabalhos de conclusão de curso é como lançar uma flecha ou remar no próprio barco, tal como nos sugerem as crianças da imagem de capa. A filosofia orientada não se fecha na aquisição de um conhecimento, senão que se descobre durante a aprendizagem filosófica. Com essa visão panorâmica, deixamos o leitor desbravar os capítulos deste livro, que agora apresentamos segundo a ordem mencionada nos parágrafos precedentes.

No capítulo *Virtude em Platão: ciência ou opinião certa?* Ayronne Souza e Cícero Oliveira investigam um problema clássico no pensamento de Platão, desenvolvido no *Mênon*: a virtude é passível de ensinamento? Os autores concluem que virtude para o filósofo grego não tem a ver com compreensão, nem com opinião verdadeira, embora reconheçam o caráter *aporético* do pensamento platônico que em alguns dos seus textos torna difícil uma apreensão conclusiva. Souza e Oliveira consideram que no diálogo *Mênon*, Sócrates, ao modo dos geômetras, parte de uma hipótese, na tentativa de problematizar a questão, deixando sempre alguma margem de dúvida sobre sua real posição diante do problema.

No capítulo *O dualismo matéria-espírito: entre Descartes e Bergson*, Iranildes Delfino e Geovana Monteiro destacam a perenidade de um problema filosófico: o dualismo cartesiano, que perpassa toda a modernidade sem deixar-se abater pelas discussões entre idealistas e realistas. As autoras tampouco se detêm nas primeiras meditações, onde a separação radical entre o corpo e a alma poderia ofuscar aquilo que somente se revela na *sexta meditação*: pensamento e extensão se comunicam! Com essa chave de leitura, Delfino e Monteiro examinam a crítica de Bergson à psicofisiologia do século XIX, identificando vestígios dualistas na formulação do paralelismo mente-cérebro. A consideração da memória e do tempo mostram que talvez o método geométrico deva ceder a uma criação conceitual capaz de repor os problemas clássicos em termos mais dinâmicos.

O capítulo *Nova Retórica e Neopirronismo: Perelman e Porchat*, aprofunda uma discussão acerca das teorias da argumentação, ferramenta filosófica que muitas vezes – e paradoxalmente – se ausenta dos textos filosóficos, mas que na letra de Uilson Bittencourt e Ricardo Andrade se revela como o principal recurso contra as filosofias dogmáticas, justamente aquelas que pretendem encontrar a verdade eterna e absoluta. Não só na filosofia, senão também no

convívio social das sociedades democráticas, precisamos lançar mão da argumentação para resolver disputas ou justificar nossas crenças, inclusive nos debates jurídicos, onde mais do que o raciocínio lógico o que importa é saber persuadir e convencer o outro. É isso que Bittencourt e Andrade descobrem ao confrontar o *neopirronismo* de Porchat com a *nova retórica* de Perelman. Para *provar* aquilo que se pensa é necessário dominar a técnica da argumentação.

No capítulo *Modo de dizer e ser*, Laiane Teles e Kleyson Assis discutem a relação entre a filosofia e a literatura proposta pelo filósofo norte-americano Richard Rorty. Embora a aproximação desses dois universos não seja algo propriamente novo na história, uma vez que muitos filósofos podem ser lidos como literatos e escritores também podem merecer status de filósofos, a abordagem rortyana inova por afirmar que filosofia é literatura. Teles e Assis, em sintonia com Rorty, asseveram que as vidas humanas são contingentes, abertas, exigindo sempre invenção e criatividade e nesse sentido resta à filosofia atingir “a redenção da vida através da imaginação literária”. A filosofia, na perspectiva rortyana, tal como a literatura, deve explorar os variados acervos descritivos e engendrar novas práticas sociais, expandindo nosso vocabulário, reinventando os nossos ideais e imaginando outros ainda não descobertos.

No capítulo *Tríade semiótica da cultura e da comunicação*, no espírito do pragmatismo norte-americano, os autores Jociel Nunes e Emanuel Soares irão lançar mão de um texto de caráter argumentativo e criativo. Longe de fazer a exegese do filósofo Charles Peirce, eles irão partir de sua semiótica para pensar a cultura e a comunicação visando o desenvolvimento humano. Sem dúvida, um texto ousado e inventivo, capaz de inspirar novas abordagens filosóficas.

No capítulo *Filosofia e cinema: Bergman, uma leitura bersoniana*, a filosofia se orienta em direção ao cinema. Ilana Santos e Geovana Monteiro nos convidam a pensar certos aspectos da obra fílmica de

Bergman que se entrecruzam com as intuições místicas de Bergson. Com essa explosiva combinação, as autoras endereçam uma crítica à religião institucionalizada, destacando o poder do cinema para sensibilizar-nos perante as certezas mais sólidas da vida, as quais se desvanecem na tela qual dogma desconstruído filosoficamente. Arte e pensamento tem maneiras diferentes, porém complementares, de revelar a opressão que nos aliena sem reduzir a religiosidade a um fechamento moral. O sonho bergsoniano de uma sociedade aberta se alimenta, então, desse amor que sentem os personagens de Bergman e que dispensa até as provas da existência de Deus.

No capítulo *Percepção e cinema: uma análise do filme “Dogville”*, a relação entre filosofia e cinema assume um viés fenomenológico, uma vez que Josemary de Souza e Emanuel Soares interpretam o já clássico de Lars Von Trier com base nos textos de Merleau-Ponty, onde se destaca o cinema como uma forma de *estar no mundo*. A fenomenologia da percepção busca na *Gestalt* argumentos que lhe permitam afastar-se da psicologia clássica, mas encontra no cinema o denominador comum: a percepção se aplica ao mundo da vida bem como ao mundo fílmico, pois não se trata de pensar o filme senão de percebê-lo. Em todo caso, o corpo funciona como sede da percepção e do percebido, que nos conecta com outros corpos e com o mundo. A experiência perceptiva do cinema nos ensina a ver o mundo de outro modo e confirma que o primado da percepção depende tanto dos olhos do corpo como do olhar da câmera.

O capítulo *Fenomenologia e expressão musical em Merleau-Ponty*, examina o tema da expressão musical a partir de alguns dos raros escritos do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty. Queiroz e Zunino tentam rastrear nesses textos um tratamento fenomenológico para a arte, destacando que eles apontam para uma descrição corpórea e perceptiva do fenômeno musical. “A expressão musical do mesmo modo, envolta do seu fundo obscuro que ora se mostra

ora se esconde, onde a melodia é a figura que se destaca no fundo harmônico, tem o seu sentido e significação que nos permite interpretá-la através da percepção, na sua eloquência silenciosa”. Os autores mencionam ainda o esforço de abstração presente na aparência musical e no seu sentido corporificado.

No capítulo *Subjetividade e mundo virtual: descrições fenomenológicas*, Jerlan Costa e Marcelo Santana buscam uma compreensão do virtual na *Fenomenologia* de Merleau-Ponty, destacando a centralidade do corpo nesta versão da subjetividade contemporânea. Com aportes recentes de Pierre Lévy e Le Breton, os autores atualizam o debate sobre o modo de vida nas redes de comunicação propiciadas pela internet, onde o corpo próprio passa a relacionar-se com o mundo virtual. No ciberespaço, o tempo cronológico se dilui e os processos de continuidade e ruptura exigem uma nova percepção do mundo e de si mesmo. O virtual abre uma dimensão errática, com saltos nômades entre uma rede e outra, que atualizam constantemente o acontecimento desse devir.

No capítulo *Sexualidade: uma ferramenta de poder*, traça uma linha investigativa nos estudos foucaultianos sobre a história da sexualidade, que percorre as transformações sociais em busca dos valores e pré-conceitos que marcaram cada época, desde os gregos à modernidade, passando pelo cristianismo. Com esse gesto, Ana Lúcia dos Santos e Giovana Temple examinam o problema da moralidade sexual à luz das relações de poder para balizar o vínculo entre a constituição de si e os modos de subjetivação que denotam uma ética sexual. Diria Foucault que por fim chegamos ao século deleuziano? Talvez, mas que o século XXI é francamente foucaultiano já não há quem o negue. Por isso, Santos e Temple dialogam com Deleuze, ao incorporar a fórmula da relação consigo como afeto ou curvatura do retorno a si, distribuída em quatro dobras de subjetivação que culminam na esperança.

No capítulo *A escola e os efeitos do exercício do poder disciplinar*, Evandro Miranda e Giovana Temple examinam, a partir do pensamento do filósofo francês Michel Foucault, os dispositivos disciplinares da escola. Resultado de um processo de observação e análise da experiência de Miranda no PIBID/Filosofia/UFRB e que também foi tema do seu Trabalho de Conclusão de Curso, sob a orientação da Professora Temple, esse texto examina aspectos das relações de poder que se reproduzem na escola e como estes mecanismos estabelecem o funcionamento dessa instituição. Os temas da vigilância, do discurso de verdade e do adestramento são examinados considerando o cotidiano escolar, com o aporte nas abordagens foucaultianas, especialmente em *Vigiar e punir*.

O capítulo 12 trata da liberdade natural para servir – eis o problema com o qual somos confrontados ao ler *Da liberdade natural ao mau encontro em La Boétie*, de Elias Delfino e Giovana Temple, que recorrem ao clássico *Discurso da servidão voluntária*, de La Boétie, para discutir o paradoxo que é servir voluntariamente e, com isso, perder a própria liberdade. De forma clara e objetiva, os autores refazem a trilha argumentativa de La Boétie na sua defesa da sempre presente possibilidade para o homem de retorno à condição de liberdade natural. Decerto, uma leitura instigante.

No capítulo *O papel formador da angústia em Sören Kierkegaard*, Daiane Soares Santos e Pablo Zunino abordam a função da angústia existencial em nossa individualidade, demonstrando também o quanto ela se relaciona com o tema da liberdade. Partindo da obra *O conceito de Angústia* (1844), os autores examinam o prisma psicológico proposto pelo filósofo dinamarquês, sua abordagem do pecado original, do devir histórico do homem e de seu conhecimento de si em moldes existenciais. O homem é definido por Kierkegaard como síntese e relação entre termos distintos e às vezes até mesmo opostos: “É corpo, mas também alma; é temporalidade, mas

também eternidade”, afirmam os autores. Projeto em permanente transformação, o homem é, simultaneamente, ser e nada; deverá, portanto, preparar-se para mudança, sem cultivar expectativas, sem lamentar o presente vivido, lançando-se ao que há de vir.

No capítulo 14, com um título poético – *Tempo, memória e amor nas Confissões de Santo Agostinho*, os autores Eliene Silva e Pablo Zunino nos convidam para uma leitura conceitualmente sofisticada da busca do homem pelo conhecimento de Deus e de si mesmo na perspectiva agostiniana. Eles mostram como o amor é, por assim dizer, um primeiro ato na busca pelo conhecimento, mas que isso só é possível se consideradas as categorias de tempo e memória, as quais os autores recorrem para a fundamentação de suas ideias.

O capítulo 15 – *O conhecimento de si nos “Ensaios” de Montaigne*, aborda um dos temas clássicos da filosofia: o conhecimento de si. A forma como os autores Rosemare e Pablo escolheram para abordá-lo foi acompanhando o pensamento do filósofo Michel de Montaigne. A feliz escolha desencadeou um texto fluido, elegante, argumentativo, que reflete em alguma medida o estilo do próprio Montaigne. Além disso, dada a inexorabilidade do tema, assim como sua relevância, a leitura se torna uma obrigação aprazível.

No capítulo 16 – *Alteridade e subjetividade em Emmanuel Lévinas*, com uma escrita precisa, leve e elegante, Najla e Pablo quase nos fazem acreditar que se trata de um filósofo fácil de ser lido. Essa crença se esvai na medida em que vamos adentrando no pensamento inovador desse filósofo quando ele destituiu o eu da autoridade máxima da primeira pessoa, tal como formulado por Descartes, e revela o outro como peça chave na constituição da subjetividade. Uma reflexão que alerta a todos e todas para o caráter intersubjetivo da responsabilidade ética.

No capítulo 17 – *Notas sobre o conceito de violência em Hannah Arendt*, Reinaldo Batista e Giovana Temple realizam um estudo

conceitual sobre as origens e o significado da violência, partindo de uma das mais expressivas filósofas (ênfatize-se filósofa) do século passado. A elegância e o rigor filosófico do texto nos faz parecer mais branda a aridez do tema, a violência, porém isso, felizmente, não nos poupa de uma profunda reflexão sobre ele.

Virtude em Platão: ciência ou opinião certa?

Ayronne Santos Souza
Cícero Josinaldo da Silva Oliveira

Introdução

Se observarmos bem, o *Mênnon*, já de início, convida-nos a indagar e procurar por algo que parece anteceder à própria obra. Nós, ao lermos esse diálogo, temos a percepção de que a personagem Mênnon inicia sua conversa com a personagem Sócrates perpetrando, no que concerne à virtude (*areté*), algumas indagações - de jeito que as mesmas transcorram súbita e inesperadamente, bem como antes de qualquer exórdio. Menon pergunta a Sócrates se a virtude “é coisa que se ensina” (*didaktòn*); se a virtude pode ser adquirida pelo exercício ou se a virtude é incidida aos homens por natureza (*physis*) ou por qualquer outro meio (PLATÃO, 2001a, p.20). Não obstante essas perquirições, vemos que o interesse maior de Mênnon está direcionado à primeira pergunta – ou seja, saber se a virtude é passível ou não de ensinamento. Sócrates o confronta, porém, alegando que nenhum de seus concidadãos jamais soube responder a essa questão, visto que os atenienses sequer sabem o que é a virtude. Posicionando-se como partícipe da ignorância de seus compatriotas, Sócrates também censura a si mesmo por estar ciente de que não sabe nada sobre a virtude, porquanto aquele que não sabe o que determinada coisa é, jamais poderá saber que tipo de coisa ela é. Não será possível a alguém, por exemplo, não conhecendo absolutamente quem é Mênnon, saber se ele é belo, rico, nobre ou muito menos saber o contrário dessas coisas (*ibid.*, p. 21).

A partir desse argumento de Sócrates, notamos que Platão desvia o problema inquirido por Mênnon para a questão da essência,

da natureza das coisas. Seguindo esse pressuposto abordado por Sócrates, compreendemos que ser-se-á necessário, primeiro, saber o que é a virtude para, posteriormente, saber algo em relação às suas qualidades, como, por exemplo, poder afirmar se a virtude pode ou não ser ensinada. Desse modo, Mênon aparentemente aceita a proposta de Sócrates em examinar qual a definição da virtude. Essa investigação, feita sob a égide dos paradigmas estabelecidos, ecoa-se até 86d, excerto quando Menon reitera aquilo que foi por ele perguntado no início - o que conota uma insistência de sua parte sobretudo em querer saber, de antemão, se a virtude é coisa que pode ser ensinada ou não - antes mesmo de procurar (*dzetéseos*) e encontrar (*entugkháno*) a virtude. Afinal, fazendo eco à insistência de Mênon, iremos analisar o texto homônimo também a partir desse extrato, de maneira que possamos compreender o que explana Platão ao ter como pressuposto a indagação de se a virtude é passível ou não de ensinamento.

Virtude enquanto ciência

Diante da contumácia de Mênon em querer analisar que tipo de coisa é aquilo cuja natureza é desconhecida, Sócrates propõe uma hipótese (*hypóthesis*), semelhante àquelas utilizadas pelos geômetras, de maneira que ambos possam procurar e encontrar uma qualidade da virtude. Para Platão, os geômetras, ao tratar de suas hipóteses, expõem o seguinte:

Quando alguém lhes pergunta, por exemplo sobre uma superfície, se é possível *esta superfície aqui* ser inscrita como *triângulo* neste círculo aqui, um geômetra diria: "Ainda não sei se isso é assim, mas creio ter para essa questão como que uma hipótese útil, qual seja: *se esta superfície for tal que, aplicando-a* alguém sobre uma dada *linha* do círculo, ela *fique em falta* de uma superfície *tal*

como for aquela que foi aplicada, parece-me resultar uma certa consequência, e, por outro lado, outra consequência, se é impossível que a superfície seja passível disso. Fazendo então uma hipótese, estou disposto a dizer-te o que resulta a propósito de sua inscrição no círculo: se é impossível ou não” (PLATÃO, 2001, p. 69. Grifos do tradutor).

É através de uma hipótese, portanto, que eles têm de concluir se a virtude pode ou não ser ensinada. Assim, por meio do lampejo geométrico, Mênon concorda com Sócrates em prosseguir com o exame. Em conformidade com o que destacamos, essa hipótese fundamenta-se no método analítico da geometria, utilizado pelos gregos. Esse método tem, em seu início, a apresentação de determinada questão cuja resposta já nos é apresentada como algo desconhecido. Todavia, essa questão deve ser embasada em suposições oriundas de algo conhecido, como, por exemplo, os “axiomas geométricos” (BENSON, 2011, p. 88). Nesse contexto, de forma análoga ao que fazem os geômetras e a título de conclusões provisórias concernente à ensinabilidade da virtude, será alvitrada também uma hipótese, a saber: se a virtude for uma ciência (*epistême*), evidentemente ela poderá ser ensinada - de modo que, em Platão, nada pode ser ensinado ao homem exceto a ciência - e; se for uma coisa distinta da ciência, ela, logo, não poderá ser ensinada. Para esse caso do *Mênon*, a hipótese é chamada de “hipótese relativa” ou *ad hoc*, cujas suposições são feitas com vista à solução de um problema que se refere à questão da ensinabilidade da virtude. A matemática, todavia, em seu sentido estrito, tem suas próprias hipóteses que, como sabemos, não são relativas, mas se caracterizam enquanto verdades necessárias (CONFORD, 1932, p. 39-40).

Atentando-nos à coextensividade entre a forma e o conteúdo dos textos platônicos, podemos observar que no final do *Livro VI* de A

República (2001b) a definição de hipótese também é compreendida a partir do pensamento dos geômetras. Em linhas gerais, Platão enfatiza nesse trecho a superioridade da dialética em detrimento à matemática. De acordo com o filósofo ateniense, os problemas existentes nas ciências matemáticas são inteligíveis e têm um princípio. Contudo, aqueles que estudam tais ciências – os geômetras, por exemplo –, embora utilizem-se do pensamento, estudam-nas sem elevarem-se a esse princípio; mas antes, de maneira equivocada, fazem de suas hipóteses os princípios. Dixsaut (2000, p. 107) diz que, para os geômetras, “as hipóteses não constituem asserções a examinar, mas proposições evidentes e indemonstráveis”. Portanto, na ciência da matemática, a alma faz seu raciocínio mediante um argumento limitado pelas premissas assumidas, como se a mesma não fosse capaz de ascender às suas hipóteses (CORNFORD, 1932).

À vista de toda essa discussão, o que sabemos em relação ao *Mênon*, porém, é que Sócrates e Mênon terão de examinar nesse contexto se a virtude é ciência ou algo diferente desta, dado que – além da hipótese anterior – é sustentada também a presunção de que a virtude, assim como a ciência, é um bem (*agathón*). Em outros termos, ambos os interlocutores partem do pressuposto de que não há outra coisa considerada boa, senão a ciência. Assim, se houver, de um lado, alguma coisa que seja um bem e que, no entanto, seja distinta da ciência, certamente a virtude poderá ser alguma coisa que não a ciência – e, sendo a virtude algum bem diferente da ciência, aquela não poderá ser ensinada. Não obstante, se por outro lado não houver nenhum bem que não seja abrangido pela ciência, a virtude será de fato uma ciência e, com isso, ela poderá ser ensinada (PLATÃO, 2001). É importante salientarmos que a ciência, em Platão, longe de ser conceituada mediante discernimentos subjetivos, tem de ser sempre definida mediante seu objeto (RICOEUR, 2014). Quanto à ensinabilidade, não podemos esquecer que o ensinar e

a reminiscência (*anámnēsis*) se referem à mesma coisa, porquanto o conhecimento, para Platão, nada mais é que recordação do espírito em se tratando das coisas que são (PLATÃO, 2001a). Afinal, embora as conjecturas dadas não sejam admitidas enquanto verdadeiras ou falsas, Sócrates e Mênon agora têm de fazer dessas hipóteses um princípio e, tendo-o como pressuposto, pretendem, como consequência, chegar a uma conclusão no que respeita à ensinabilidade (ou não) da virtude. Investigando a possibilidade de a virtude não pertencer ao campo da ciência, ambos os interlocutores agora buscam encontrar algum bem que não seja a ciência.

No *Mênon*, é por causa da virtude que os homens se tornam bons, no sentido de serem proveitosos aos interesses da cidade. Assim, para que o homem se torne bom, deve haver algo, referente à sua alma, responsável por guiá-lo corretamente. Nesse sentido, Sócrates e Mênon, em sua investigação, procuram saber o que é que faz com que as coisas concernentes à alma humana sejam proveitosas ou nocivas. Entre essas coisas, Sócrates afirma que há aquelas que demonstram ser algo dessemelhante à ciência, como: “a coragem, por exemplo; se não é uma compreensão, a coragem, mas uma espécie de ousadia cega, não é o caso que, quando o homem ousa sem razão, isso lhe causa dano, e quando ousa usando a razão isso lhe traz proveito? – MEN. Sim” (PLATÃO, 2001a, p. 73). Isso nos mostra haver uma dependência humana no que respeita à alma (*psykhé*), e que também há coisas concernentes à alma que, para serem boas, dependem da compreensão (*phrónēsin*). Desse modo, se todas as coisas que são encarregadas, bem como executadas pela alma forem guiadas pela compreensão, evidentemente que proporcionarão felicidade (*eudaimonía*) ao homem – de modo que a alma racional conduz corretamente - e; caso não seja a compreensão a dirigente dessas coisas, o homem certamente será acometido pelo contrário disso.

A partir daí, Sócrates, em seu discurso, imagina que a virtude seja compreensão: “Logo, é compreensão que afirmamos ser a virtude, seja o todo da compreensão seja uma parte dela?” – MEN. Parece-me bem dito o que foi dito, Sócrates” (*ibid.*, p. 75). Assim, ao concordarem que a virtude é compreensão, os interlocutores concluem que os homens bons (úteis à cidade) não se tornaram bons por natureza. Sócrates então pergunta a Mênon se os bons se tornam bons pelo aprendizado, visto que não o são por natureza. Este evidencia que, já que a virtude é ciência, a mesma pode ser ensinada. Porém, Sócrates não concorda com isso, alegando poder ter admitido essa posição de maneira equivocada (PLATÃO, 2001a, p. 75). Enfim, em 89a, a colocação de Sócrates não nos aparenta ser uma conclusão em relação ao seu entendimento sobre a definição de virtude pois, se observarmos bem a citação anterior, Sócrates na verdade indaga a Mênon meio que forçando-o a afirmar que a virtude é compreensão. O mestre de Platão nos demonstra estar elaborando outros argumentos capazes de apontar que a virtude pode ser outra coisa que a ciência. Resta-nos, então, analisar esses argumentos e saber o que de fato eles nos têm a apresentar no que concerne à definição da virtude.

Na obra *Mênon*, o problema duvidoso de a virtude ser ou não uma ciência encontra-se na questão de saber se há ou não professores e alunos de virtude, porquanto para que qualquer ciência seja ensinada, é necessária a existência de professores, bem como de alunos (PLATÃO, 2001, p. 77). Como podemos notar, há, em uma mesma raiz, três coisas interligadas, a saber, o professor, o aluno e o conhecimento que, conforme Ricoeur (2014, p. 31-32), são “[...] o ensinador, o ensinado e o ensinável [...]”. Dessarte, se para determinada coisa não houver quem ensine nem quem aprenda, essa coisa não será ensinável. Assim, para que a virtude seja considerada uma ciência, deverá haver professores da mesma. Conforme Benson (2011, p. 99), o que está sendo proposto e discutido, aqui, é “[...]”

um método que consiste em dois processos distintos: o processo de identificar hipóteses e obter suas consequências e o processo de verificar, confirmar ou determinar de outro modo a verdade das hipóteses”. Observamos que o posicionamento de Sócrates - embora ele se dedique, de forma efêmera, ao primeiro processo - está voltado ao segundo processo.

Nesse panorama, surge a personagem Ânito, à qual Sócrates se dirige e recorre a fim de discutir e saber se há ou não professores de virtude. Assim, com o intuito em querer resolver o problema concernente à virtude, Sócrates o expõe ao seu novo interlocutor, dizendo que Mênon “[...] deseja essa sabedoria e virtude por meio da qual os homens administram bem suas casas e suas cidades, bem como cuidam de seus pais, e sabem receber concidadãos e estrangeiros e deles despedir-se de maneira digna de um homem de bem” (PLATÃO, 2001, p. 81). Desse modo, Sócrates provoca Ânito perguntando se eles não deverão encaminhar Mênon aos sofistas (*sophistás*), visto que o interesse de Mênon é possuir essa virtude. O filho de Atemíon, todavia, refuta Sócrates e afirma que a virtude é transmitida não pelos sofistas, de modo que estes “são uma manifesta ignomínia e uma ruína para os que os frequentam” (*ibid.*). Ânito diz que Mênon, antes, deve ser encaminhado àqueles considerados “homens de bem”, já que os mesmos são responsáveis por gerir com excelência suas casas e cidades (*ibid.*, p. 85). O que interessa, porém, não é saber se há ou se houve bons homens, mas sim saber se a virtude é algo ensinável - de maneira que o interesse aqui é sobretudo saber se a virtude se encontra no mesmo âmbito da ciência (*epistéme*). Assim, ficou acordado de maneira hipotética que, se não houvesse nem professores nem alunos de virtude, esta não seria suscetível de ensinamento, bem como não pertenceria à ciência. Ficou concluído, a partir disso e das investigações feitas, que nem os sofistas e nem os homens que se tornaram bons podem ser mestres de virtude e, certamente, não haverá outros que a ensine.

Visto que não há mestres de virtude em lugar nenhum, não haverá, tampouco, seus alunos (PLATÃO, 2001a, p. 97).

Afinal, o *Mênon* demonstra que os políticos, embora bons e honestos, “[...] não estão no plano da ciência, não foram capazes de formar discípulos, não foram mestres, o que significa que não há ciência política” (RICOEUR, 2014, p. 31). Em se tratando dos sofistas, parece que estes, de forma semelhante aos homens bons e honestos, não são, de maneira alguma, mestres da virtude. Sobre este ponto, Ferrari (2014, p. 79) nos informa que “tanto Ânito como Mênon assumem de modo acrítico uma noção tradicional de virtude, que consiste substancialmente na adequação aos valores compartilhados pela *polis*”. Ademais, conforme as palavras de Trindade (2008, p. 102), compreendemos que “mesmo depois de rejeitada a hipótese, nunca é abandonado o princípio que liga o saber à ensinabilidade, ou estabelece o saber como condição para o ensino da virtude”.

Virtude enquanto “opinião certa”

A sugestão de que a virtude pudesse ser um bem pertencente ao campo da *epistémē* se dá pelo motivo de a ciência ser responsável por guiar corretamente as ações humanas. A princípio, em se tratando dessas ações, parecia que só aquele que possuísse a ciência poderia guiar os outros homens corretamente. Mas isso é colocado em dúvida e, ao seu respeito, inquire Sócrates:

SO. Se alguém que sabe o caminho para Larissa, ou para onde quer que queiras, para lá partisse e guiasse outros, não os estaria guiando bem e corretamente?

MEN. Perfeitamente.

SO. Mas se alguém, tendo uma opinião correta sobre qual é o caminho, mas jamais tendo percorrido nem tendo dele a ciência, <partisse e guiasse

outros>, este também não guiará corretamente?

MEN. Perfeitamente (PLATÃO, 2001a, p. 99).

Isso deixa evidente que aquele que somente possui, bem como crê verdadeiramente em determinada opinião certa (*ortên dóxa*) sobre as coisas, não tem a compreensão dessas coisas. Não obstante, ele não será, em hipótese alguma, um guia inferior àquele que possui a ciência. Em dito isso, em consonância com o *Mênon*, podemos também dizer que não somente a compreensão dirige corretamente a ação do homem, mas a opinião verdadeira (*dóxa alētēs*) também. Ainda assim, *Mênon* levanta a discussão de que a opinião verdadeira é menos proveitosa que a ciência pelo fato de aquela ser menos valorizada que a esta. Mas o fato de os homens darem mais valor à ciência em detrimento da opinião verdadeira, não quer dizer que esta última seja inferior. A partir dessa questão de valor, é explanado o porquê de uma ser diferente da outra. Para esse esclarecimento, Platão cita como exemplo as estátuas de Dédalo (personagem que, de acordo com a mitologia grega, arquitetou e construiu as velas do navio, o nível, bem como o Labirinto de Minos. Suas estátuas designam um novo período da escultura grega, livre dos cânones das *xaônas* primitivas). Acreditamos que Sócrates faça menção a essas estátuas pelo fato de as mesmas, diferente das estátuas primitivas, denotarem uma atitude marchante (PLATÃO, 1966, p. 108). As estátuas de Dédalo, pois, passam-nos a impressão que, se acaso não estiverem encadeadas, acabam escapulindo e, posteriormente, fugindo. Assim, não valerá muito possuir uma obra desse escultor sem que ela esteja encadeada, visto que a mesma não permanecerá em seu devido lugar. Ao contrário, estando acorrentada, essa obra terá muito valor. Sócrates diz que são citadas como exemplo essas estátuas pelo fato de elas se assemelharem às opiniões verdadeiras, porquanto estas, também:

[...] por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não

se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa. E isso, amigo Mênon, é a reminiscência, como foi acordado entre nós nas coisas <ditas> anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciência, em segundo lugar, estáveis. E é por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta, e é pelo encadeamento que a ciência difere da opinião correta (PLATÃO, 2001a, p. 101).

Posicionando-se neste momento não como mera conjectura, e sim como alguém que sabe, Sócrates afirma que é da maneira acima mencionada que a opinião verdadeira se difere da ciência. As opiniões certas se caracterizam enquanto “[...] o estado instável e fugidio da alma, um *Einfall*, uma impressão fugitiva da verdade” (RICOEUR, 2014, p. 32). As mesmas, todavia, à medida que permanecem na alma, são consideradas belas, podendo produzir quaisquer bens. Não obstante, refletindo com Milhaud (1976, p. 233), podemos entender que aquele que acredita e segue uma opinião verdadeira, tem essa postura de maneira impensada e por mera persuasão, ou seja, as coisas não vão a ele por demonstração. De todo modo, a partir de 98a fica estabelecida no *Mênon* a concepção de que os homens podem ser bons - e, portanto, proveitosos à cidade - também devido à opinião correta, não somente por causa da ciência. São apontadas na investigação do *Mênon* dois guias bons e proveitosos: a ciência e a opinião verdadeira; ficando estabelecida, porém, a suposição de que a virtude – pela qual os homens administram bem suas casas e cidades – não é uma ciência e, logo, que ela não pode ser ensinada.

Assim, a ação política - cujos homens bons não a compreendem, pois a realizam por somente possuírem a opinião correta em relação aos seus discursos e atos - não está abrangida pela ciência. Afinal, desses dois bons guias a ciência desaparece da política. Sendo assim, todos os homens que governaram suas cidades, ao as administrarem bem, não tiveram este êxito devido à ciência, tampouco por terem

se tornado sábios. Esses homens se tornaram bons não graças à ciência. Portanto, indaga Sócrates: “Se não é graças à ciência, então, resta que é graças a uma feliz opinião?” (PLATÃO, 2001a, p. 107). Sendo desse modo, ao se servirem de uma feliz opinião, os políticos administram suas cidades de maneira correta. Eles, porém, não têm compreensão no que concerne a justificar essa correta administração. Esses políticos, assim como os profetas e os adivinhos, na maioria das vezes, dizem a verdade, mas não possuem saber. Desprovidos do saber, eles acabam por realizar excelentes coisas e pronunciam belos discursos, no que são merecedores de serem chamados de divinos.

Enfim, Platão conclui que a virtude é atribuída ao homem por meio de uma concessão divina, tendo em vista que ela não advém aos homens por natureza tampouco pelo ensinamento. Todavia, ele faz uma ressalva, advertindo que, se porventura houvesse, em meio aos políticos, aquele com capacidade em fazer com que outro homem se transforme em um político, a virtude certamente seria passível de ensinamento (PLATÃO, 2001a, p. 109). Por ora, conforme o raciocínio estabelecido durante essa discussão, notamos que o *Mênon* nos apresenta uma resposta de maneira diferente daquela que poderia ser apresentada a partir da inquirição que pergunta por aquilo “que é”. Isto é, são nos apresentadas duas virtudes, quais sejam: a compreensão e a opinião verdadeira. A primeira, “que é saber, é teoricamente ensinável, mas na prática não pode ser ensinada, dada a inexistência de quem a ensine e a possa aprender” (TRINDADE, 2008 p. 103); quanto à segunda, por não ser abrangida pela ciência, não é considerada um saber – logo, não é passível de ensinamento - “nem transmitida de qualquer forma, sendo recebida como um dom divino, nada mais havendo a dizer sobre ela, a não ser que ou se a tem, ou se a não tem” (*ibid.*). Não obstante, o *Mênon* é finalizado alegando-nos que se quisermos saber o que de fato é a virtude, será necessário, antes de procurarmos saber sobre determinada

qualidade da virtude, que analisemos primeiro o que é a “virtude em si e por si mesma” (PLATÃO, 2001a, p. 111).

Considerações finais

Ao analisarmos o *Mênon* a partir de excerto em que o personagem homônimo reforça o seu interesse em investigar se a virtude é passível ou não de ensinamento, entendemos que a virtude não é compreensão, tampouco, opinião certa. Isso não nos apresenta como algo inusitado, de modo que sabemos que alguns textos platônicos têm em seu conteúdo um caráter *aporético*, impossibilitando-nos, em muitas das vezes, de expressar alguma determinação satisfatória à justificação de nossa compreensão. Não obstante isso, é importante enfatizarmos que nosso exame sobre a virtude no *Mênon* tem como pressuposto justamente o instante que Sócrates propõe que a investigação seja feita a partir de uma hipótese. Esta minudência nos faz pensar também em uma hipótese capaz ao menos de vislumbrar uma posição concisa em relação ao que compreendemos. A definição de “hipótese”, discutida no *Mênon*, é tomada de empréstimo dos geômetras. Essa elucidação não é deferente das hipóteses discutidas a partir da problematização da linha encontrada no *Livro VI de A República*; ou seja, ao falar de hipótese em ambas as obras, Platão está se referindo à mesma coisa.

O problema de Platão assumir um comprometimento duvidoso no desfecho do *Mênon* talvez esteja aí. Em *A República*, ao distinguir *dianoia* (entendimento) de *noesis* (inteligência) na analogia da linha, Platão nos diz que é somente por meio da *noesis* que a alma humana conseguirá, mediante o exercício dialético, ascender seu pensamento ao princípio absoluto. Ele também nos afirma que a alma, por meio da *dianoia*, não será capaz de fazer com que o pensamento suba a esse princípio - porquanto a *dianoia*, mediante a ciência da matemática, por exemplo, faz com que a alma formule o seu pensamento somente a

partir de hipóteses. E quem assim o faz, acaba, erroneamente, tomando as hipóteses como princípio; que, no entanto, para Platão, não o são.

Assemelhando as hipóteses do *Mênon* às hipóteses problematizadas a partir da analogia da linha no do *Livro VI* de *A República*, podemos compreender que Sócrates e Mênon – ao abandonarem a “Suposição Intelectualista” sobre a possível natureza da virtude para, por meio de hipóteses, procurarem saber se a virtude pode ou não ser ensinada – deixam de ascender o seu olhar ao princípio; passando, então, de forma descendente, a fazer, equivocadamente, das hipóteses o princípio. Afinal, através dessa relação entre essas duas obras platônicas, podemos perceber que o filósofo ateniense prefere findar o *Mênon* baseando-se nas conclusões genuínas de seu mestre, quiçá pelo motivo de uma possível ensinabilidade da virtude ser investigada a partir de uma hipótese geométrica que, por seu turno, não nos remete a um princípio, mas a uma conclusão. Conforme o nosso entendimento, é necessário, primeiro, voltar o olhar ao princípio e procurar saber o que é a virtude para, depois disso, saber se a virtude pode ou não ser ensinada.

Referências

BENSON, Hugh, H. **Platão**. Trad. Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

CORNFORD, F. C. **Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII**. *Mind*. New Series, Vol. 41, nº161. Jan, 1932, 37-52.

DIXSAUD, Monique. **Platão**: República (Livro VI e VII). Trad. A. Maia da Rocha. Didática Editora, 2000.

MILHAUD, Gaston Samuel. **Les philosophes-géomètres de la Grèce**. New York: Arno Press, 1976.

PLATÃO. **A República**. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001b.

PLATÃO. **Mênon**; texto estabelecido e anotado por Jhon Burnet. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro, RJ: Editora PUC-Rio; Loyola, 2001a.

PLATÃO. Mênon, Banquete e Fedro. In.: **Diálogos**. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro, RJ: Edições de Ouro, 1966.

RICOEUR, Paul. **Ser Essência e Substância em Platão e Aristóteles**. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2014.

SANTOS, José Trindade. **Para Ler Platão**. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2008.

O dualismo matéria-espírito: entre Descartes e Bergson

*Iranildes Oliveira Delfino
Geovana da Paz Monteiro*

Introdução

Trataremos aqui do dualismo matéria e espírito tal como aparece na obra *Matéria e Memória*, de Henri Bergson (1859-1941). Nesta obra o filósofo francês faz uma destemida crítica à psicologia experimental que, segundo ele, lida com a relação entre matéria e espírito de maneira reducionista. Bergson toma como ponto de partida as concepções do idealismo e do realismo, por se tratarem, na sua perspectiva, de concepções exageradas da matéria, tais que não garantiriam o seu conhecimento.

Trazendo a tradicionalmente problemática relação entre matéria e espírito, ou alma e corpo, explícita já no subtítulo da obra (ensaio sobre a relação do corpo com o espírito), *Matéria e memória* apresenta uma distinção ontológica, mas também uma unidade. Assim, o objetivo do nosso texto será o de mostrar como Bergson aborda o clássico dualismo fugindo dos moldes da tradição, sobretudo aquela atrelada ao pensamento cartesiano. Pretendemos esclarecer como o nosso autor supera o dualismo tradicional escapando de resoluções “mágicas”, as quais ele tanto critica. Para tanto, será importante nos atermos por um momento a algumas concepções do filósofo francês René Descartes (1596-1650) acerca da relação entre a alma e o corpo descrita em sua obra *Meditações concernentes à primeira filosofia*.

A perspectiva cartesiana

No decorrer das *Meditações*, Descartes (1973) apresenta seu método, cujo objetivo é duvidar de todo conhecimento pré-concebido a fim de estabelecer algo racionalmente sólido. Através da dúvida, o filósofo chega à primeira verdade: se foi capaz de duvidar é porque obviamente poderia ser alguma coisa, e logo deveria existir. Deste modo, afirma: “*eu sou, eu existo*” (DESCARTES, 1973, p. 23-24). Esta é a primeira certeza estabelecida, ele era uma coisa pensante (*res cogitans*). Entre as hipóteses levantadas pelo autor na primeira meditação, as quais poderiam minar as certezas adquiridas, estava a de um Gênio maligno, mais maligno que um deus enganador, que além de poder enganá-lo, se comprazia com essa atividade (DESCARTES, 1973, p. 20-21). Garantida a primeira certeza, a de sua própria existência, a hipótese do gênio maligno perde sua razão de ser, pois, por mais que tente enganá-lo, jamais o enganará sobre a certeza de sua substancialidade racional (DESCARTES, 1973, p. 27).

Contudo, Descartes não se contenta em saber simplesmente que é um ser pensante, mas em saber o que é de fato o ser pensante. Chega então à conclusão de que esse ser pensante é “uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 1973, p. 27). Isto equivale a dizer que o ser pensante é de natureza imaterial, indivisível, inextensa, consciente. Ou seja, podemos entender que Descartes chama a atenção do leitor para o fato de que o pensamento, com todos esses atributos, constitui a própria alma.

Descartes estava certo de sua natureza como um ser pensante, independentemente de estar certo sobre a existência do corpo. Segundo sua descoberta, até então, tudo que existe advém do pensamento. Contudo, ao longo de suas *Meditações*, é a certeza da matéria que irá perseguir. A alma está garantida desde a *segunda*

meditação. Seguindo uma ordem sistemática, em que tudo deverá passar pelo crivo da clareza e distinção das ideias (DESCARTES, 1973, p. 31-32), o filósofo buscará sanar a dúvida do mundo material externo à alma racional. Para isso é necessário garantir que Deus não seja enganador, o que faz na terceira de suas meditações por meio de uma “prova ontológica” (DESCARTES, 1973, p. 31-45).

Provada a existência e a veracidade divina, Descartes poderá investigar e demonstrar racionalmente a existência do mundo material. Pois, a passagem da certeza de que penso para a existência do mundo físico, *res extensa*, conta com o apoio da certeza de que Deus existe, ou seja, Deus, que é infinito, serve de intermediário entre duas finitudes (pensamento e mundo físico). Para demonstrar a concepção cartesiana das primeiras impressões da extensão, tomemos como base a parte final do exemplo do pedaço da cera trazido pelo filósofo na segunda meditação (DESCARTES, 1973, p. 28). Após ter modificado todas as suas propriedades físicas ao ser exposta ao calor do fogo, segundo o filósofo, o que nos permite reconhecer a permanência da cera é apenas sua extensão equivalente a qualquer objeto “material”, o que pode ser medido em altura, largura e profundidade. O que permanece da cera é, portanto, “uma quantidade indefinida de formas, elas não passam de simples modos de extensão” (COTTINGHAN, 1995, p. 65). Estas propriedades constituem, na visão cartesiana, a essência do corpóreo.

Encontrada a essência metafísica, racional da matéria, a saber, a extensão, Descartes prossegue com sua investigação e compreende por muitos indícios que as coisas corpóreas existem. Afinal, há faculdades no eu pensante que se remetem diretamente ao corpo, como o sentir e o imaginar. Assim, é provável que haja um corpo para sentir e ser sentido e, a partir de suas experiências, reproduzir a imagem de tais corpos. Além disso, há ideias representadas involuntariamente pelo sujeito pensante, portanto, não dependem do

pensamento e sim do corpo. O que seria, segundo crê Descartes, garantia razoável para a existência da matéria (DESCARTES, 1973, p. 61-74).

A *sexta meditação* é o ponto chave para a compreensão da teoria cartesiana da matéria e da união substancial entre corpo e alma. Embora corpo e alma tenham sido apresentados ao longo de todo o livro como substâncias independentes, o chamado dualismo cartesiano se revela na última meditação como uma espécie de monismo que explicaria então a comunicação entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Não obstante Descartes tenha sustentado um argumento dualista, sua tese passa a percorrer outro caminho, a saber, o de uma união substancial. No ser humano, corpo e alma formam uma totalidade, uma substância agindo sobre a outra como que por uma mistura:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como um piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura do espírito e do corpo (DESCARTES, 1973, p. 68).

Entendemos nesta importante passagem como o meditador descreve e exemplifica a união substancial. A alma sente a dor e sofre quando o corpo tem algum ferimento porque está a ele unida,

misturada. Portanto, sendo o corpo acometido por qualquer injúria, imediatamente a alma perceberá e vice-versa. Esta passagem desmistifica, em certo sentido, o dualismo cartesiano. De fato, podemos considerar Descartes um filósofo dualista, afinal a distinção substancial é muito bem demarcada em sua obra. Mas é um dualismo tão sofisticado que, ao fim e ao cabo, deixa de sê-lo para acolher a união substancial. E esta união não necessita de uma afirmação existencial, “pois ela é um fato atestado pela experiência da interação recíproca entre a alma e o corpo, que se manifesta através do sentir” (LANDIM FILHO, 1992, p. 70).

O dualismo cartesiano assim se resolve, através de uma união entre alma e corpo, mas com o detalhe específico: para Descartes, embora a alma esteja unida ao corpo todo, há uma parte no cérebro em que ela exerce suas funções mais particulares, a saber, a glândula pineal, ou hipófise. Segundo Descartes, “não há qualquer outro local onde possam assim unir-se, senão depois de reunidas nesta glândula” (DESCARTES, 1988, p. 89). Este ponto físico seria a questão central da resolução do problema dualista. A glândula pineal estaria encarregada de receber os sinais sensoriais de todas as partes do corpo, em outras palavras, seria o que Cottingham (1995, p. 74) chamou de “máquina de fax para a alma”.

A perspectiva bergsoniana

Essa solução cartesiana para o problema da união entre o corpo e alma, por rudimentar que possa parecer, é base para teses paralelistas psicofisiológicas do século XIX, as quais serão categoricamente refutadas por Bergson em diversos momentos. A tese paralelista defende a equivalência entre o estado mental (alma) e o estado cerebral (corpo). Ou seja, para cada estado mental haveria um estado cerebral, corporal correspondente, reduzindo assim a atividade anímica à atividade corporal.

Discordando veementemente dessa concepção, Henri Bergson buscará em *Matéria e memória* uma saída espiritualista para o problema do dualismo. O filósofo anuncia já em seu título que irá tratar da realidade do espírito e da realidade da matéria, mas não pretende, no entanto, abordar um dualismo de substâncias comparável ao cartesiano. O problema será resolvido pela via da temporalidade. *Matéria e memória* apresenta então uma proposta totalmente distinta ao dualismo substancial cartesiano.

Bergson inicia sua argumentação definindo a matéria como um *conjunto de imagens*, descentralizando as posições, segundo ele, exageradas e insuficientes do idealismo e do realismo, tais que para o nosso autor seriam os primeiros entraves na precisão da relação entre matéria e espírito. Em resumo, o realismo trata de “coisas” e o idealismo de “representações”. Afirmam então, cada um a seu modo, duas possibilidades de interpretação da realidade que se excluem mutuamente. Para o idealista “não há virtualidade, ou pelo menos nada definitivamente virtual nas coisas” (BERGSON, 2009, p. 194), tudo está dado na representação. O realista, por sua vez, pressupõe a existência da matéria como independente da representação que se possa dela fazer. Ou seja, para ele, “[...] sob nossa representação da matéria há uma causa inacessível dessa representação” (2009, p. 194). Para além de tais visões da matéria, Bergson dirá em *Matéria e memória*: o objeto material “é uma imagem, mas uma imagem que existe em si” (BERGSON, 1999, p. 3). As duas interpretações opostas de idealistas e realistas parecem aqui misturarem-se.

No entanto, é necessário aprofundar o sentido atribuído à noção de imagem por Bergson: imagem não equivale à representação como “cópia mental” dos objetos materiais. Ao contrário de Descartes (1973, p. 33), por exemplo, que em suas *Meditações* descreveu as ideias, enquanto representações no pensamento, como “quadros” ou “imagens das coisas”. Em Bergson, “[...] a imagem é a presença aos sentidos, e permitirá a descrição ingênua e direta da *experiência*

(ou da percepção) da matéria” (PINTO, 2004, p. 88). Entendemos então que este campo das imagens é um campo neutro capaz de ultrapassar a dissociação artificial entre a matéria e representação.

Uma teoria da percepção será o ponto de partida para a solução do problema dualista, pois, ao nos colocarmos em presença de imagens, identificamos que uma delas é privilegiada, qual seja, o meu corpo. Esta imagem se destaca sobre as outras, ao passo que a conheço de fora, pelas percepções, e de dentro, pelas afecções (BERGSON, 1999, p. 12). Para Bergson (1999, p. 30), “não há percepção que não esteja impregnada de lembranças”. E estas lembranças acrescentam rápida e comodamente algo aos dados imediatos da percepção, são as informações passadas, as imagens outrora percebidas.

A “[...] percepção concreta, complexa, [é] aquela que minhas lembranças preenchem e oferece sempre uma certa espessura de duração” (BERGSON, 1999, p. 31). Há então na percepção concreta um empobrecimento, uma fragmentação da matéria em geral, pois, sua função pragmática será sempre escolher, no conjunto das imagens, aquilo que lhe interessa e que lhe é útil, eliminando, ou descartando o que seja desnecessário à situação presente. Além e na base de toda percepção concreta haveria de direito uma espécie de *percepção pura* que abrangeria a totalidade das imagens. Equivaleria à percepção da matéria sem a influência da memória.

Essa concepção bergsoniana da percepção pura, esse amálgama material totalmente separado da temporalidade que lhe atravessa, nos revela uma distinção com o pensamento cartesiano que pode ser então a chave para a distinção em suas perspectivas da relação alma-corpo. Descartes concebe a percepção sempre como algo interno ao eu, mesmo ao tratar da percepção sensível, haja vista o corpo não sentir, mas a alma. Ao contrário, para Bergson, a “minha percepção, em estado isolado de minha memória, não vai do meu corpo aos outros corpos: ela está no conjunto dos corpos em

primeiro lugar, depois aos poucos se limita e adota o meu corpo por centro” (BERGSON, 1999, p. 63). E isso acontece pela experiência que o corpo adquire através da capacidade sensório-motora, ou seja, a faculdade de agir sobre as coisas, concretizando assim o ato de perceber (BERGSON, 1999, p. 66).

Mas após ter esboçado sua tese da percepção pura, o filósofo procura tratar de reintegrar a memória na percepção, justamente pela noção de percepção concreta, a única que de fato experimentamos. Assim, a sobrevivência das imagens passadas (memória) é de grande importância para o processo perceptivo, pois ao se misturar à percepção presente, a memória completa a experiência presente com o passado vivido. Haveria então em nós dois níveis de memória, uma mecânica, sensório-motora, e outra profunda, temporal.

O processo em que as lembranças se fixam em nossa memória poderia ser exemplificado, portanto, da seguinte forma: após sucessivas leituras de uma lição, alcança-se um progresso que aos poucos vai se tornando uma lembrança impressa na nossa memória. Assim, esta primeira noção que tivemos através do texto decorado em sucessivas leituras se caracteriza como uma lembrança individual, mas as repetições subsequentes começam a ganhar aspectos de um hábito, que através de um esforço repetitivo se aloja em nossa memória inconscientemente. Esta lembrança torna-se puramente mecânica, o seu armazenamento é fechado e ordenado em movimentos automáticos (BERGSON, 1999, p. 86).

Mas, ao contrário dessa lembrança que detalhamos acima, há a lembrança particular de cada momento do estudo da lição, que se apresenta em nossa memória como um acontecimento único e que não pode de maneira nenhuma ser repetida, ela se constitui como “um acontecimento em minha vida; contém por essência uma data e não pode conseqüentemente repetir-se” (BERGSON, 1999, p. 86). Assim, haveria dois tipos de lembranças, correspondentes aos dois

tipos de memória, que se caracterizam por diferenças profundas. Uma a qualquer momento pode ser ativada, alongada ou abreviada. Ela é uma lembrança atual, se apresenta automaticamente, ela “faz parte do meu presente da mesma forma que meu hábito de caminhar ou de escrever; ela é vivida, ela é ‘agida’, mais que representada” (BERGSON, 1999, p. 88). Por outro lado, se cada etapa do processo de fixação volta-se ao espírito com uma individualidade própria, temos aí uma lembrança mais profunda do que a que se fixou pela repetição (BERGSON, 1999, p. 85-86).

O cérebro, imagem privilegiada entre as demais, seria como uma espécie de central telefônica: “[...] seu papel é ‘efetuar a comunicação’ ou fazê-la aguardar. Ele não acrescenta nada àquilo que recebe” (BERGSON, 1999, p. 26). Ele tem uma “função mediadora, como um ‘instrumento’ que analisa o movimento recebido e seleciona o movimento a executar” (MARQUES, 2006, p. 55). Uma vez que não fabrica representações e nem as prepara, a imagem cérebro apenas recebe estímulos. Sendo assim, não seria possível localizar a memória no cérebro, uma vez que este é apenas um órgão de seleção.

Já vemos então como a memória é de fundamental importância para entendermos a relação entre a matéria e o espírito, pois a partir de seu estudo compreenderíamos que o mental não se reduz ao cerebral. Assim, determinando que a percepção dependa dos centros nervosos cerebrais, estaríamos afirmando “[...] que a memória é apenas uma função do cérebro” (BERGSON, 1999, p.112). Mas o estudo das afasias, por Bergson, teria mostrado o contrário: quando acontece qualquer lesão no cérebro, o que desaparece é a nossa capacidade de realizar a ação possível e não as nossas lembranças. Deste modo, o filósofo reafirma sua posição contrária ao paralelismo psicofisiológico e começa a esboçar uma solução para o problema do dualismo, intensificado pela solução cartesiana nas *Meditações*.

De acordo com Bergson, a psicologia experimental, ao defender a tese paralelista, não se dá conta desses dois níveis distintos da vida espiritual. Misturam as duas memórias e a localizam no cérebro, perdendo o que há de profundo na experiência humana e que não se perde com lesões cerebrais, porque não se tratam de mecanismos sensório-motores, corporais, mas de temporalidade, de duração vivida. Assim, atendo-se à experiência, alargamos nossa compreensão da relação matéria e espírito.

Com o exposto até aqui, caminhamos para a proposta bergsoniana de solução para o problema do dualismo. No que concerne à teoria da memória, ela constitui o ponto fundamental da obra *Matéria e memória*. Bergson, aos poucos, com a sua argumentação foi combatendo a tese de que a memória seria uma cópia do cerebral. Após a refutação do paralelismo pelo estudo das afasias, o filósofo precisa afirmar que a memória é progressão e não regressão, pois é do passado que nós lançamos ao presente e não o inverso: é “[...] no passado que nos colocamos de saída” (BERGSON, 1999, p. 280), seria passar do estado virtual para um estado atual, e esta passagem vai se tornando cada vez mais presente e atuante.

A lembrança é o que constitui o espírito e a percepção é um misto de matéria e memória, presente e passado. Assim, toda percepção ocupa certa duração, pois ela “[...] prolonga o passado no presente e participa por isso da memória” (BERGSON, 1999, p. 285). Matéria e espírito se tocam, portanto, na percepção. O problema dualista se reduz à experiência temporal, escapando à espacialização do “eu pensante” em substância sensório-motora. É preciso esclarecer também que esse reducionismo não foi elaborado por Descartes, mas pela psicofisiologia. Nas *Meditações*, o eu pensante permanece espírito, não sendo de modo algum tragado pela *res cogitans*.

Por outro lado, a tradição moderna cartesiana, cujas raízes já se encontravam nos antigos, contribui para obscuridade do dualismo

alma-corpo uma vez que pensa a matéria extensa, dita infinitamente divisível, e o espírito inextenso, dito indivisível, como possuindo naturezas completamente distintas. Essa visão já neutraliza a possibilidade de qualquer comunicação entre ambos. Bergson, por sua vez, defenderá uma passagem gradual, uma transição sutil entre matéria e espírito dada na duração. Nesta medida, alma e corpo se relacionam como fluxos diversos de uma mesma duração. Só se perceberia uma distinção radical entre ambos, se fosse possível adentrar a memória pura de um lado e a percepção pura de outro. Mas ambos são ideais, não se dão de fato na experiência.

Considerações finais

Após termos descrito como Descartes abordou o dualismo alma-corpo em suas *Meditações concernentes à primeira filosofia*, mostramos como Bergson tratou de maneira diferente a mesma questão em *Matéria e memória*. O filósofo da duração pôs o clássico problema em novos termos, trazendo à luz a experiência da temporalidade vivida como uma espécie de misto entre matéria e espírito, corpo e alma. Para tanto, foi imprescindível a Bergson superar os embates entre idealistas e realistas, ultrapassando a compreensão da matéria, de um lado como coisa, e de outro como representação. A matéria agora é pensada em um campo neutro, o campo das imagens.

Estando agora em condições de dar ao leitor as bases para a reinterpretação do dualismo substancial, Bergson conclui em *Matéria e memória* que “[...] o corpo, sempre orientado para a ação, tem por função essencial limitar, em vista da ação, a vida do espírito” (1999, p. 209). Nesta perspectiva, com base na recusa à tese paralelista, o corpo não armazena lembranças, ele apenas as escolhe no conjunto das imagens, e a memória, em seu nível mais profundo, não seria corporal, mas espiritual.

Doravante, a matéria será associada ao presente, ao passo que a memória ou, caso se queira, o espírito, será associado ao passado. O corpo material é presentemente atuante, enquanto o espírito conserva-se como virtualidade em todas as nossas ações, resguardando no interior de si mesmo nosso eu profundo. Compreendemos assim que Bergson procurou modificar a solução para o dualismo clássico entre matéria e espírito ao ressignificá-lo a partir da transposição de conceitos outrora entendidos de modo estático, geométrico, passando agora a ser vistos como moventes, dinâmicos, enfim, de uma perspectiva temporal.

Referências

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERGSON, Henri. **A energia espiritual**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

DESCARTES, René. **As paixões da alma**. São Paulo: Nova Cultural, 1988 (Coleção Os Pensadores).

DESCARTES, René. **Meditações concernentes à primeira filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).

LANDIM FILHO, Raul. **Evidência e verdade no sistema cartesiano**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

MARQUES, Silene Torres. **Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na Filosofia de Henri Bergson**. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2006.

PINTO, Débora Morato. **“Bergson e os dualismos”**. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 27 (1): 79-91, 2004.

Nova retórica e neopirronismo: Perelman e Porchat

Uilson Bittencourt

Ricardo Henrique Resende de Andrade

Introdução

O Ceticismo e a Retórica são variedades filosóficas que foram condenadas secularmente a permanecerem à margem dos grandes sistemas. Apesar de contribuírem para alguns dos textos mais relevantes do pensamento moderno, são frequentemente desprezadas como saberes menores, graças a perpetuação de antigas críticas que a história da filosofia teimou em perpetrar contra essas tendências herdeiras do helenismo. Entretanto, as reprovações partem, muitas vezes, de juízos apressados e desconfigurados pelo tempo, que já é outro.

Para além do fato de serem consideradas filosofias de segunda ordem, o Ceticismo e a Retórica possuem alguns traços em comum, especialmente em seus desdobramentos mais atualizados como a Nova Retórica de Chaïm Perelman e o Neoceticismo ou Neopirronismo de Oswaldo Porchat. O primeiro é um estudioso da *Retórica* e dos *Argumentos sofisticos* de Aristóteles; o segundo, um leitor privilegiado da *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico. Assim como o ceticismo, a retórica valoriza o papel da *diaphonia* no debate e no confronto argumentativo entre as teses. Enquanto o neoceticismo de Porchat mantém a *epokhé* (suspensão do juízo) diante dos dilemas metafísicos, a nova retórica aposta numa adesão parcial, provisória e por vezes pragmática às perspectivas em disputa.

A Retórica nos revela um modo de pensar a verdade como construção argumentativa diante da qual os juízos podem assentir

de acordo com a capacidade do orador em adequar seu discurso aos interesses compartilhados por seu auditório. O Ceticismo, por sua vez, problematiza a promessa da razão em acessar verdades últimas sobre o mundo. Assim, estas filosofias apostam num modo de superação ou de aprofundamento construtivo dos desacordos pela capacidade discursiva e de raciocínio capazes de apontar os melhores caminhos diante do que não é evidente, portanto, não demonstrável.

A Nova Retórica

A Retórica, em seus quase dois milênios e meio de história, jamais gozou de qualquer reconhecimento ou prestígio filosófico. Quase sempre foi descrita como uma arte da argumentação e não raramente, graças a influência de Platão, como uma espécie de cosmético para defesa e promoção de ideias não muito profundas. Apesar de sempre necessária – especialmente para a democracia - ora foi apontada como a arte do engano, do engodo, ora como um conjunto de técnicas argumentativas que possibilitam o assentimento sobre uma decisão demandada pelo indivíduo ou sociedade, quando os esses entes não dispunham de elementos demonstrativos suficientes para produzir conclusões necessárias ou legitimar ações incontornáveis.

Quando finalmente foi admitida como uma ferramenta útil e mesmo inseparável da tarefa filosófica, a Retórica transcendeu o aparato puramente formal da Lógica, bem como evitou o indesejável e infinito vazio das simples opiniões, reforçadas através do exacerbado relativismo contemporâneo. Nesse contexto, de retomada do valor do argumento como modo de mediação de conflitos, em plena guerra fria, surge então a retomada da teoria da argumentação no trabalho conjunto de Lucie Olbrechts-Tyteca e Chaïm Perelman com a Nova Retórica (MANELI, 2004, p. 16-17).

O ponto de partida de Perelman e Olbrechts-Tyteca é a noção de aplicabilidade do direito, no qual falta o caráter de evidência absoluta, pois é justamente este caráter do que é insoismável que dispensa a argumentação: “[...] não se delibera nos casos em que a solução é necessária e não se argumenta contra a evidência” (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 2013, p. 9). Desse modo, tiveram que explicar o *modus operandi* dos juízos de valor, que permeiam intrinsecamente os processos jurídicos, destacando como tais processos pressupõem questões subjetivas como emoções, interesses e impulsos do julgador. Se tomados sob a ótica de raciocínio dedutivo, em sentido estrito, o direito estaria condenado à irracionalidade. Uma vez que a sua lógica não se presta à demonstração formal (PERELMAN, 2002a, p. 33). Motivado pela insatisfação do pressuposto da presença de um vazio analítico que tangenciaria o campo do direito, Perelman lança-se para a investigação da lógica dos julgamentos de valor.

Segundo Perelman, em um debate jurídico não se trata de deduzir valores de verdade, muito menos de demonstrar numa sentença o resultado de uma operação lógica. A própria noção de raciocínio jurídico está vinculada a uma certa concepção ideológica do direito. Uma sentença não produziria a evidência que se espera de uma dedução formal. Há muito foi abandonada a ideia de que no direito as querelas se resolveriam num silogismo judiciário, no qual a premissa maior seria dada pela regra, a premissa menor pelos fatos e conclusão pela sentença e seria replicável por *modus ponens*. Por menos que se pretenda aceitar, a sentença judiciária seria apenas o resultado de debates entre provas factuais, doutrinas, normas e opiniões pessoais com as quais se pretende convencer o julgador, tangenciando suas convicções íntimas. O resultado alcançado nos processos argumentativos é, então, classificado como verossímil ou não, a julgar pelo poder de razoabilidade presente em suas premissas, mais nunca verdadeiro ou falso (PERELMAN, 2002b, p. 516-531).

Perelman propõe o reconhecimento da argumentação como meio entre a razão limitada e a irracionalidade desmedida e vazia, existindo enquanto espaço para os acordos argumentativos, para a fuga da violência e do limitado arbítrio. É através da argumentação que as pessoas medeiam suas disputas e fabricam as suas crenças. Naturalmente, é através da argumentação que dia após dia se torna possível a convivência social, apelando para a sensatez e para uma razoabilidade que ele supõe intrínseca a todos.

Entre a ontologia, dotada de uma flexibilidade oca, mas infinita, e a racionalidade apodíctica, matemática ou silogística, mas limitada, Perelman tomou uma terceira via: a argumentação, que raciocina sem coagir, mas que também não obriga a renunciar à Razão em proveito do irracional ou do indizível (MEYER in PERELMAN, 2006, p. XXI).

O neopirronismo de Porchat

Oswaldo Porchat, filósofo cético contemporâneo, tem a argumentação como principal recurso contra as filosofias dogmáticas, reafirmando sua centralidade nas produções céticas, mas também em outras filosofias. Para Porchat, a argumentação é a demonstração da máxima racionalidade humana e as filosofias dogmáticas incorporam também esses expedientes como fito de persuadir e convencer. Porchat resgatando noções importantes do ceticismo pirrônico, alargando a sua abrangência e destacando o conceito de fenômeno (*phainómenon*) em seus artigos, cria o neopirronismo.

Desde o seu surgimento, o ceticismo é entendido como adversário do dogmatismo, nas suas mais variadas formas e conteúdos. Entende-se dogmáticas as filosofias que se propunham a encontrar verdades derradeiras, definitivas, absolutas, infensas a qualquer dúvida, uma vez que deriva de provas incontestes, irrefutáveis e evidentes. Entretanto, como observam os céticos, as

filosofias dogmáticas divergem, até mesmo de forma contraditória e inconciliável e desse modo seriam, entre si, intoleráveis. Na verdade, foi essa confusão (*diaphonia*) observada nas filosofias dogmáticas que possibilitou o estopim do ceticismo, como uma postura filosófica de suspensão do juízo (*epokhé*) diante do espetáculo de teses em confronto.

Porchat é taxativo ao apontar que não existiriam textos filosóficos, que se fizesse justo ao seu título enquanto tal, se em uma leitura mais cautelosa não se percebesse uma arrumação argumentativa mais cuidadosa, desqualificando os que se apresentam sob forma de aforismos, até porque ele acredita que não poderia qualquer texto ser reconhecido como filosófico se, mesmo que dissimuladamente, fosse destituído de uma cadeia argumentativa coesa que defendesse tal tese. Isto se deve “a contribuição da sofística para a filosofia, a saber: a descoberta de que se pode provar tudo que se quer, de que todas as teses se podem demonstrar se se domina de modo adequado e convincente a técnica da argumentação” (PORCHAT, 1993, p. 06-07).

Para Porchat, a recorrência a técnicas argumentativas não é exclusividade para esse tipo de cético, o nível intelectual representa apenas uma característica, mas não uma impossibilidade, para que todos os homens defendam seus interesses a partir de meios argumentativos, independentemente do estágio de domínio de tais técnicas. Os seja, independente se de modo rebuscado – empregando um linguajar conceitual-filosófico – ou apelando à linguagem ordinária, todos os homens recorrem a certo arcabouço argumentativo quando desejam defender suas crenças, como assevera Porchat:

Ora, na vida comum, os homens todos argumentam sempre, e o fazem a cada passo. A argumentação subordina-se com grade frequências às necessidades da ação e serve aos fins práticos da vida; ela serve aos propósitos do diálogo e comunicação entre os homens; ela contribui para indu-

zir o interlocutor à ação que dele esperamos, ou para explicar-lhe nossos pontos de vista, ou para levá-lo eventualmente a compartilhá-los (PORCHAT, 1993, p. 239).

Aproximações e conflitos

Tanto no Ceticismo Neopirrônico de Porchat quanto na Nova Retórica de Perelman e Olbrechts-Tyteca, se observa uma visão deflacionada da filosofia, uma aversão ao pensamento dogmático e o reconhecimento explícito da importância da argumentação na elaboração das nossas crenças e na atribuição de juízos de valor. Muito embora o conceito de *epokhé* não seja tratado por Perelman, nota-se que a crítica da Nova Retórica ao dogmatismo filosófico aproxima-se de uma proposta terapêutica muito semelhante àquela defendida por Porchat.

Vale salientar que quando nos referimos à postura cética aqui levamos em conta o ponto de vista daquele que a adota. Entre os não-céticos, o entendimento acerca do ceticismo é geralmente bem distinto. Se considerarmos válida a abordagem de Porchat quanto ao ceticismo, Perelman se equivoca quando assevera que o cético deixa “*o campo livre para a violência*”. Para Porchat, ao contrário, a postura cética busca justamente o oposto da violência. É precisamente a imperturbabilidade (*ataraxia*) que o cético pretende quando se depara com o interminável conflito das filosofias. Na incapacidade de se decidir sobre qual conjunto de justificações que se apresentam com maior ou menor coerência, pois todas lhes parecem igualmente merecedoras de aceitação, o cético eleva seu juízo para alcançar a tranquilidade, ou seja, assiste interessado o agonismo, por vezes violento, gerado pela *dyiaphonia*, e não se decide de forma conclusiva entre as teses em disputa no conflito entre as filosofias dogmáticas. Seu eventual silêncio diante das discussões que tratam do verossímil, dos acordos acerca das questões circunstanciais, é devido ao fato de

que esses debates por vezes se assemelham as disputas sofisticadas tal como as descrevia Aristóteles (2005):

Do mesmo modo que na erística, o não acrescentar em que medida, em relação a quê e de que modo torna o argumento capcioso, também aqui, na retórica, acontece o mesmo, porque o improvável e provável, mas não de forma absoluta, só relativa (p. 233).

Não obstante, a definição de ceticismo encontrada no *Tratado da Argumentação* de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca é filosoficamente desfavorável ao ceticismo, considerando-o como uma forma de dogmatismo, chegando a assemelha-lo ao fanatismo pois, segundo ele, o cético “Recusa-se a aderir porque tem da adesão uma ideia que se assemelha a do fanático” (PERELMAN, 2013, p. 72). O cético é para Nova Retórica um dogmatismo por outras vias, um dos polos de uma posição igualmente intransigente, daquele que recusa toda forma de conhecimento por insuficiência de certeza, pois só o admitira se pudesse ser absoluto tão absoluto quanto o dogmático o desejaria (PERELMAN, 2002c, p. 17-26).

A crítica perelmaniana quanto ao fanatismo do cético pode aplicar-se – *mutatis mutandis* – a um certo aspecto dos desdobramentos do ceticismo contemporâneo, particularmente ao Neopirronismo de Osvaldo Porchat. Apesar desta versão cética ser posterior a publicação do Tratado, a crítica de Perelman alcança um aspecto paradoxalmente “fanático” do Neopirronismo. Na sua tentativa de esquivar-se do dogmatismo o cético reafirma sua tese central da *epokhé* como uma espécie de dogma às avessas.

Os céuticos antigos limitavam a suspensão dos seus juízos diante da *diaphonia* (conflitos) gerada pelas filosofias dogmáticas (aquelas que se pretendiam anunciadoras de alguma verdade), enquanto o neopirronismo alarga o alcance da *epokhé*, que agora passa a atingir os conflitos da vida comum dos homens.

Já que não podem permanecer inativos, os cétricos aderem então aos 'fenômenos', na observância da vida, e vivem 'adoxasticamente', isto é, sem opinar". Vivem a vida comum (ho bíos tò koinós) e sua observância da vida comum consiste no deixar-se guiar por suas faculdades naturais, pela afecções compulsórias, pela tradição das leis e costumes, pelo ensinamentos das artes (PORCHAT, 1993, p. 101).

Porchat, como todo filósofo que desespera das promessas de certeza da filosofia torna-se cético. No entanto, há um momento em que ele, voltando a convivência comum dos homens, tenta promover essa experiência compartilhada filosoficamente e descobre que todos os problemas da filosofia têm suas raízes no mundo comum e que, apesar disso, o despreza. Como homem que partilha o mesmo mundo comum dos homens, o cético neopirrônico, admite: "Falamos, a seguir, do desafio cético a essa pretensão de saber, um desafio que vem contestar-nos o direito, mesmo em nível da vida cotidiana, de efetivamente opinar, de crer e de acertar, de reivindicar, em suma, qualquer posse de verdades" (PORCHAT, 1993, p. 117).

Assim, o neoceticismo ultrapassa as pretensões do ceticismo clássico ao promover a *epokhé* também acerca do que se tem como produto de um saber comum (no que este saber tem de dogmático), que já não contenha em si seu caráter autoevidente.

A negação da possibilidade de mesmo acatar um acordo, mesmo no âmbito deliberativo nos é negada pelo neoceticismo devido ao fato de que,

A natureza das coisas e dos eventos não nos parecem facilmente inteligível. As opiniões e os pontos de vista dos homens são dificilmente conciliáveis, ou mesmo, uns com os outros inconsistentes. Consensos por ventura emergentes, se mostram provisórios e precários (PORCHAT, 1993, p. 166).

É precisamente neste novo desdobramento do ceticismo, a saber, no neoceticismo de Osvaldo Porchat, que a crítica perelmaniana se aplica. Pois, como nenhum outro cético, Porchat, após desesperar-se da filosofia, parece não valorizar na prática a atitude que ele mesmo preconiza ao cético pirrônico: tornar-se um pesquisador interessado nas teses em disputa. Porchat, assim, volta a experimentar a visão do “mundo comum” dos homens e seus “saberes”, e depara-se com incongruências e opiniões variadas (*diaphonia*). Mas como para viver é necessário argumentar, e o cético o faz, mas de maneira em que se preserve sua neutralidade, “A *epokhé* confere um índice epistêmico zero também à argumentação” (PORCHAT, 1993, p. 240). E sobre esses acordos que se dão no âmbito argumentativo, só é possível falar desde que se tenha abandonado a ideia de “auditório universal, representante ideal da razão” (PORCHAT, 1993, p. 241).

Se compararmos bem, as noções de *epokhé* e adesão são comparáveis em alguma medida, pois ambas são posturas que são incorporadas também ao âmbito prático da vida. No entanto, a *epokhé* esgota-se na indecidibilidade, enquanto a adesão pressupõe uma comparação pragmática entre as teses que se opõem, fazendo uso de uma razão mais objetiva e necessária às deliberações de ordem prática.

Apesar do ataque ao ceticismo desprendido por Perelman, a ideia de adesão que a *nova retórica* propõe, de algum modo, nos parece como uma postura cética. O conceito de adesão é tomado por Perelman para referir-se à necessidade que uma sociedade democrática possui sobre acordar acerca de problemas situados no âmbito do provável, do verossímil. Por propor um olhar mais pragmático e provisório sobre a *diaphonia* da vida cotidiana, o conceito de adesão talvez seja um importante termo da *nova retórica* que poderia contribuir para um novo ceticismo.

Ponderar qual argumento parece mais razoável não elimina, definitivamente, a possibilidade de deliberar sobre o mesmo assunto num futuro próximo. Logo, o conceito de adesão figura-se como um acordo provisório sobre teses até que seja necessário substituir o assentido anterior. Assim, os acordos situados no âmbito do verossímil são deliberações provisórias porque, como já foi dito, só se delibera sobre o não-evidente que, por sua vez, não comporta decisões definitivas. Naturalmente que em nossa vida cotidiana somos obrigados a deliberar, e não precisaríamos renunciar ao ceticismo para tal. Ao adotarmos pragmaticamente uma decisão para que a *diaphonia* se resolva, como propõe Perelman quando lança mão do conceito de *adesão* no âmbito deliberativo, talvez tenhamos uma postura filosófica mais coesa e útil do ponto de vista pragmático, se comparamos a indecisão neopirrônica.

Assim, nos parece que a noção de *adesão* caberia uma consideração maior por parte dos cétricos, pois se admitirmos que o âmbito fenomênico também é atravessado por ideias metafísicas, como a própria linguagem que o descreve, talvez, caberia aos cétricos sopesar sobre a noção de uma hierarquia dos juízos, que de modo algum traria danos aos objetivos da sua *epokhé*. Muito ao contrário, talvez a *Nova Retórica* tenha a contribuir neste aspecto com o neopirronismo, se este tomasse de empréstimo e desenvolvesse uma noção pragmática de adesão parcial e provisória.

A noção de adesão perelmaniana não aconselha modo algum aderir definitivamente à uma tese. A própria noção de verossimilhança e a necessidade de deliberação que acompanham o conceito de adesão, pressupõe uma hierarquização dos juízos que se é necessário admitir na vida prática. Desta forma, a *Nova Retórica* valoriza o debate intermediado pela linguagem nas decisões entre os homens, enquanto prática indissociável para a vida em sociedade. Já

o neopirrônico insiste em permanecer neutro também neste âmbito.

Desse modo, Porchat (1993) parece comportar-se – paradoxalmente – de um modo semelhante àqueles aos quais sua filosofia visa atingir. Porchat e alguns de seus seguidores insistem de forma apriorística na tese que enuncia uma suspensão prévia de juízo. De fato, o que os cétricos antigos nomeavam de conflitos das filosofias dogmáticas, Porchat nomeará de conflito das filosofias, pois os cétricos antigos só conheceram filosofias dogmáticas, mas a filosofia desdobrou-se em outras formas que não apenas as dogmáticas, por isso Porchat formulou um nome mais genérico que abarcasse não somente as filosofias dogmáticas, mas todas as outras filosofias que não se enquadrariam no conceito antigo de *dogmata*.

Porque diferentes filosofias assumem, por necessidade de essência, essa autonomia exclusivista, derivada da mesma universalidade de sua intenção e postura – e isso é verdade, não apenas dos grandes sistemas metafísicos que “editam” o real, mas, também, de todas as doutrinas filosófica, ainda mesmo quando decididas a fugir ao espírito de sistema, se concebem como não sistemática, ou como meramente descritivas, ou como atividade metódicas de elucidação e análise da linguagem comum ou científica [...] (PORCHAT, 1993, p. 11-12).

Bem, entendendo sob esse aspecto, que é reforçado pelas letras de Plínio Smith: “Como veremos adiante, o ceticismo integra o conflito das filosofias; a atitude cética de suspender o juízo é uma atitude iminentemente filosófica” (SMITH, 2012, p. 14), ou seja, mesmo buscando esquivar-se, o neoperonismo também integra o *conflito das filosofias* pela própria atitude que o caracteriza; a disposição constante em elevar o juízo acerca de qualquer parecer que avance além do fenômeno.

Evidentemente, que o filósofo paulista se defenderia desta acusação, afirmando que a suspensão não é prévia, mas se dá na

medida que as teses contrárias comparecem ao debate. Contudo, uma leitura de sua pequena obra publicada sobre o assunto, deixa a impressão de que sua defesa do ceticismo acaba por caracterizá-lo como um tipo de “fanático” pela tese do não-dogmatismo.

Se por um lado o ceticismo de Porchat talvez não seja tão neutro quanto se pretende, a Nova Retórica de Perelman quiçá seja mais parrônica do que se imagina. Mesmo criticando o caráter adoxástico do cético, em alguns pontos do *Tratado de Argumentação* é possível notar doses expressivas de ceticismo. É notório o caráter atribuído às deliberações como simples acordos de ordem prática, e provisórias, que não tem qualquer pretensão a verdade ou necessidade, servindo assim apenas a manutenção e organização sociais.

Os discursos epidícticos têm por finalidade aumentar a adesão aos valores comuns ao auditório e ao orador; o seu papel é importante porque, sem esses valores comuns, em que poderiam apoiar-se os discursos deliberativos e judicial? (PERELMAN, 2013, p. 62).

Ou seja, toda a ação que se tem como resultado de um discurso, já existe, de antemão como possibilidade compartilhada pelo auditório ao que se dirige. O discurso serve, assim, apenas como um estopim, um disparador para a ação. Naturalmente, isso depende da capacidade perceptiva do orador acerca do seu auditório no que diz respeito às suas crenças e desejos compartilhados. Assim, o próprio orador permanece aquém do seu próprio discurso, tudo o que profere é alheio a si (se não for membro do grupo ao qual se dirige), ou terá a sua atividade bastante limitada e poderá incorrer na incoerência sobre o que prega. De maneira semelhante ao que Porchat diz sobre o cético: “Confessa-se sem reboço que a força de um argumento é relativa a habilidade retórica de quem o sabe articular dando expressão linguística as experiências comuns que com o interlocutor compartilha” (PORCHAT, 1993, p. 241).

Sabendo-se que o conceito cético de realidade não ultrapassa a noção do que poderíamos chamar de *ação fenomenológica sobre os sentidos*, e que se resguarde a premissa que aponta o caráter não-epistemológico sempre que ele se dirige as suas vivências e conjuntamente com outros homens. Na necessidade de estabelecerem novos acordos ou reforçar os que já compartilham, deliberem. Esta ação tem uma finalidade essencialmente prática e desinteressada do ponto de vista em que não se possa vislumbrar nela qualquer pretensão ao caráter axiomático da realidade. Na verdade, segundo Perelman, é embaraçoso determinar a realidade, enquanto a aparência é nos dada sem problemas. Ele nos diz: “Com efeito, esta última é dada, a realidade é construída, o seu conhecimento é indireto, por vezes impossível, raramente comunicável de maneira indiscutível. Essa realidade tem o grande defeito, para alguns, de ser inacessível” (PERELMAN, 2013, p. 458).

Há de se notar, neste aspecto também, semelhanças entre a postura cética e a perelmaniana quando este se recusa a afirmar o caráter evidente ou necessário da realidade das coisas, assumindo assim certo descompromisso epistemológico na lida com o que este se constitui. Tal como o ceticismo, Perelman aponta o caráter fenomênico do mundo como limite em que não há problemas em admitir, pois se nos apresenta de modo irrevogável por não carecer de juízos ou mesmo de abstracionismos para comunicá-lo.

Considerações finais

A retórica e o ceticismo são correntes filosóficas que atravessam a história do pensamento humano e muito tem a contribuir para polir as lentes com as quais os homens enxergam e descrevem o mundo. Se por um lado a descrição e a comunicação do mundo se dá através da linguagem, por outro lado não podemos menosprezar os aspectos emocionais e circunstanciais em meio aos quais os homens

assentam a sua visão de mundo e tomam suas decisões. Logo, se considerarmos tais circunstâncias, o caráter de evidência restringe-se apenas ao âmbito formal do conhecimento, não alcançando, por isso, aqueles outros que necessitam de acordo. Assim, o Neopirronismo e a Nova Retórica podem contribuir para desencantar os homens das “verdades” que ultrapassam o limitado âmbito dos axiomas – verdades irrefutáveis – que compõe o conhecimento, realocando-as ao domínio dos acordos, dada a sua natureza flexível e a sua validade provisória.

Referências

ARISTÓTELES. **Retórica**. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 2005.

MANELI, Mieczyslaw. **A Nova retórica de Perelman**: filosofia e metodologia para o século XXI. Tradução: Mauro raposo de Mello. Barueri-SP: Manole, 2004.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. **Vida Comum e Ceticismo**. [S.l.]: Editora Brasiliense, 1993.

PERELMAN, Chaïm. **Lógica Jurídica**. Tradução: Vergínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

PERELMAN, Chaïm. **L'empire rhétorique**: rhétorique et argumentation. Paris: Vrin, 2002c.

PERELMAN, Chaïm. **Tratado da Argumentação**: prefácio a edição belga Michel Meyer [prefácio a edição brasileira: Fábio Ulhôa Coelho; Tradução Maria Ermantina Galvão]. – São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PERELMAN, Chaïm. **Tratado de Argumentação**: prefácio a edição belga Michel Meyer. Tradução: João Duarte – **Lisboa**: Instituto Piaget, 2013.

SMITH, Plínio Junqueira, **O silêncio da não-filosofia**. In: Uma reflexão cética sobre a filosofia: o caso de Porchat. Salvador: UFBA, 2012.

Modos de dizer e ser

Laiane Almeida Teles
Kleyson Rosário Assis

Introdução

Seria a filosofia um novo gênero literário? Giorgio Coli defende que sim. E argumenta de forma eloquente partindo justamente daquele momento histórico em que a filosofia nasce sob a égide da razão, na materialização da escrita platônica que carrega em si uma boa dose de dramaticidade teatral. A aproximação entre filosofia e literatura não é, portanto, algo novo, e a história da filosofia é a testemunha de que muitos filósofos podem ser lidos como literatos. E não raro encontramos na literatura um viés sofisticadamente filosófico.

Nesse sentido, não haveremos de nos assustar quando o filósofo neopragmatista Richard Rorty (1931-2007) nos apresenta a literatura como uma alternativa à filosofia. Ele parece estar a gracejar com os filósofos, digamos assim, *hard*, daquela tradição da qual ele se originou, a dos filósofos analíticos. Decerto, esse gracejo (ironia) só foi possível depois do seu encontro com o pragmatismo que desembocou em uma ruptura com a filosofia “tradicional”.

Rorty cresceu num meio pragmatista, mas no período em que estudou na Universidade de Chicago, onde as ideias pragmatistas não eram bem vistas, foi influenciado pelas ideias absolutistas. Em *Trotsky e as orquídeas silvestres*, texto em que faz um percurso autobiográfico buscando explicar como chegou às suas concepções filosóficas e políticas, relata que aos 12 anos de idade os livros mais importantes de seus pais diziam respeito a Leon Trotsky e John Dewey. Embora tivesse pouco fascínio por estes livros na época, os considerava como se fossem uma Bíblia, com verdadeiros princípios

morais. No período de seu ingresso na Universidade de Chicago a perspectiva que prevalecia era a visão neo-aristotélica e as ideias do filósofo pragmatista John Dewey eram o maior alvo de crítica. Em Chicago, escreve Rorty: o pragmatismo era considerado “vulgar, ‘relativista’ e auto-refutador” (RORTY, 2000, p. 154), além de criticar o relativismo, criticavam também a falta de absolutos. Diziam, por exemplo, que era necessário algo mais consistente que as ideias de Dewey para conseguir contestar o nazismo e defender a democracia social Rorty (2000).

Impactado por essas ideias, Rorty colocou-se em busca da “verdade redentora” que a leitura dos absolutistas havia lhe anunciado, mas nesse percurso ele chega à conclusão de que essa verdade não existe. Rorty observa que a filosofia sempre esteve envolta na tarefa de dar fundações ao conhecimento e que foi designado à concepção de verdade um importante papel nessa empreitada. Para garantir o cumprimento dessa tarefa, argumentava-se que o mundo existe independente de nós, isto é, possui uma “natureza intrínseca”, uma “essência”, e buscava-se na noção de verdade como correspondência com a realidade e na noção de representação que ela encerra a possibilidade de conhecer o mundo verdadeiramente. Assim, a crítica de Rorty vai no sentido de que por muito tempo a preocupação da filosofia foi ser uma “teoria geral da representação”, defendendo que “conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações” (RORTY, 1994, p. 19). A partir dessas observações, Rorty põe-se a buscar formulações novas, coerentes e convincentes quanto ao papel desempenhado pela filosofia, o que o leva de volta ao pragmatismo, precisamente na recusa desse em aceitar a ideia de verdade como correspondência com a realidade e a ideia de que as crenças verdadeiras representam o mundo como

ele realmente é. O pragmatismo de Rorty mostra que ele herdou de seus predecessores o desafeto com as ideias representacionistas e conduz-nos a uma perspectiva antirrepresentacionista⁷.

O neopragmatismo de Richard Rorty

Em *A filosofia e o espelho da natureza*, Rorty recorre a uma metáfora para mostrar a pretensão da filosofia, a de “espelhar a natureza”:

A imagem que mantém a filosofia tradicional cativa é a da mente como um grande espelho, contendo variadas representações – algumas acuradas, outras não – e capaz de ser estudada por métodos puros, não-empíricos. Sem a noção da mente como um espelho, a noção de conhecimento como acuidade de representação não teria ela mesma sido sugerida (RORTY, 1994, p. 27).

Pensar o conhecimento a partir da metáfora do espelho “implica a possibilidade de um ponto de vantagem neutro – um ponto que é independente de nossas vontades e nossos desejos, de nossas preocupações e nossas idiosincrasias” (WAAL, 2007, p. 208), o que conseqüentemente implica na ideia de que, ao abordar as coisas de determinado ponto de vantagem neutro, podemos vê-las verdadeiramente. Para Rorty, no entanto, mesmo que esse ponto de vantagem possa ser atingido, ele não pode ser considerado como garantia para a verdade: “o pragmatismo nos diz que é inútil esperar que os objetos nos forcem a acreditar na verdade sobre eles, se

⁷ O termo “representação” possui diversas aplicações, aqui, entende-se representação/ representacionismo como a ideia de que a mente contém imagens mentais, ideias ou conceitos correspondentes a um objeto externo. A partir desse ponto de vista, a função da representação seria a de tornar a realidade externa evidente para a consciência. As ideias representacionista se estruturam a partir da crença de que é possível criar descrições do mundo que espelham precisamente sua natureza, descrições que “representam a realidade” tal como ela é, sem limitações dos interesses pessoais, políticos ou culturais de quem pretende conhecê-la. Por antirrepresentacionismo entende-se uma postura de rechaço a essas ideias.

somente forem abordados com um olho mental desanuviado, ou um método rigoroso, ou uma linguagem perspicua” (RORTY, 1982, p. 165).

Enquanto para os representacionalistas a finalidade da busca pelo conhecimento é alcançar a verdade a partir de representações acuradas na mente de seus objetos; para pragmatistas como Rorty, pensar em uma finalidade para a busca pelo conhecimento sugere que há um objetivo único e claramente definido, no entanto, “a inquirição pode ter muitas metas, todas com diferentes ramificações, inclusive morais, sociais e políticas” (WAAL, 2007, p. 210).

Do ponto de vista de Rorty, devemos abandonar a ideia de que nossa mente é como um grande espelho que contém diversas representações de como o mundo é e passar a entender o conhecimento como uma forma de lidar com a realidade que favoreça nosso bem-estar. Devemos pensar em descrições do mundo não em termos de representação, mas como sendo mais úteis ou menos úteis para os nossos propósitos. Neste caso, o mundo envolve não somente o mundo físico, mas também nossa compreensão acerca do que nós somos, como nos constituímos historicamente e o que buscamos ser.

A sugestão de Rorty de que devemos pensar em descrições do mundo como sendo mais úteis ou menos úteis para os nossos propósitos se deve ao fato dele considerar os métodos filosóficos e científicos como um conjunto de “vocabulários contingentes” abandonados ou ajustados de acordo com os propósitos de quem os utiliza. Rorty rejeita a ideia de que há uma natureza intrínseca do mundo a ser expressa ou representada, para ele, não há uma verdade absoluta, uma forma como a realidade é em si mesma. Para ele, talvez seja melhor substituir a busca pelo verdadeiramente real, o apelo à lógica, à precisão, pelo apelo à narrativa, pela distinção entre descrições que são mais úteis e descrições que são menos úteis.

O objetivo de Rorty com isso é esclarecer que a noção de verdade não pode ser a de correspondência com a realidade. Para

ele, como cada um cria descrições do mundo úteis conforme os seus objetivos, não existe uma representação exata da realidade, a própria ideia de representação é inútil. Rejeitar as ideias representacionistas abre radicalmente o campo de possibilidades, “não somos mais constrangidos pela exigência de que devemos espelhar adequadamente a realidade” (WAAL, 2007, p. 211). Assumindo uma postura além do debate representacionismo/antirrepresentacionismo, Rorty argumenta que “as pessoas precisam parar de se preocupar com se aquilo que acreditam estar bem fundamentado e precisam começar a se preocupar se foram imaginativas o bastante para pensar alternativas interessantes às suas crenças presentes” (RORTY, 1999, p. 34).

Rorty sugere que questões como “É verdade?”, “O que é o ser?”, “O que é realmente real?”, entre tantas outras, seja substituída pela questão “O que há de novo?”; “Alguém tem quaisquer ideias novas acerca do que nós seres humanos poderíamos fazer de nós mesmos?”.

Para Rorty, não precisamos nos preocupar com a veracidade ou falsidade de nossas crenças, mas quanto ao fato de se somos justificados a acreditar em algo, se podemos defender uma crença em detrimento de outra. Assim, diferentes vocabulários não são verdadeiros ou falsos, são apenas ferramentas diferentes que tem usos alternativos utilizados para conseguirmos aquilo que queremos; “se existe algo de peculiar ao pragmatismo é que ele substitui noções como ‘realidade’, ‘razão’ e ‘natureza’ pela noção de um futuro humano melhor” (RORTY, 2000, p. 26). Assim, não há um vocabulário perfeito, definitivo, que possa expressar todas as opções que a linguagem pode envolver; os vocabulários refletem nossas necessidades e interesses, por isso eles são contingentes, podem se transformar, podem surgir alternativas novas e mais úteis. Conforme diz Rorty, em vez de engajar-se num projeto de busca pelo verdadeiramente

real, a filosofia deve ver as coisas num sentido mais amplo, buscar uma autocompreensão e uma autotransformação por meio das redescrições, da aquisição de novos vocabulários.

A fim de fornecer uma abordagem sobre o que seria o seu próprio pragmatismo, Rorty se engaja em outras áreas do conhecimento, como no âmbito da literatura, da teoria crítica e do pensamento político e social. Dentre estas conexões, destaca-se a relação que o filósofo faz com a literatura, visto que ela, assim como seu pragmatismo, não pretende oferecer verdades universais nem regras gerais, apenas “expressar a exceção, oferecendo um conhecimento diferente, [...] mais capaz de esclarecer os comportamentos e as motivações humanas” (COMPAGNON, 2009, p. 65). É sobre o que discorreremos agora.

Modos de dizer e ser

Os pontos levantados até aqui levam-nos a uma particularidade do neopragmatismo de Rorty: o papel que ele reserva para a literatura na formulação do mundo. Na sua percepção, ela pode redescrever o mundo e as atividades humanas de maneiras novas e inusitadas. Em vista disso, a partir de agora traçaremos as conexões entre a recusa dos pragmatistas às ideias representacionistas e a afirmativa romântica de Percy Shelley de que a “a poesia se encontra simultaneamente no centro e na circunferência do conhecimento” (SHELLEY, 2008, p. 114).

Seguindo essa trilha, Rorty, em seu artigo *O declínio da verdade redentora e ascensão da cultura literária*, argumenta que a literatura é a nova forma de “redenção” para o homem, cumprindo um papel antes atribuído a filosofia e a religião. Sua tese geral é que, nos últimos séculos, a história intelectual progrediu em três etapas: primeiro depositaram sua esperança de redenção na religião, depois na filosofia e agora, na literatura.

Enquanto a religião propõe uma redenção através de uma relação com uma pessoa não-humana que tem poder para criar e salvar ao mesmo tempo e a filosofia através da busca por um conjunto de crenças que representam a realidade como ela realmente é; a literatura, muito mais que um instrumento estético, pode produzir conhecimentos tão variados, para tão grande variedade de seres humanos quanto possível: “a palavra ‘literatura’ abarca hoje praticamente qualquer tipo de livro que tenha relevância moral – o que se possa imaginar que altere o sentido do que é possível e importante” (RORTY, 2007, p. 147). Ou como sugere Roland Barthes, em sua *Aula inaugural sobre semiologia literária*, a literatura assume tantos saberes que se, “por não sei que excesso de socialismo ou barbárie, todas as nossas disciplinas devessem ser expulsas do ensino, exceto uma, é a disciplina literária que devia ser salva, pois todas as ciências estão presentes no monumento literário” (BARTHES, 2013, p. 18).

[...] uma cultura que substitui tanto a religião quanto a filosofia pela literatura encontra redenção não em uma relação não-cognitiva com uma pessoa não-humana, nem em uma relação cognitiva com proposições, mas nas relações não-cognitivas com outros seres humanos, relações mediadas por artefatos humanos como livros e edifícios, pinturas e músicas. Esses artefatos provêm vislumbres de modos alternativos de seres humanos. Esse tipo de cultura abandona uma pressuposição comum à religião e à filosofia – a de que a redenção deve vir da relação de alguém com alguma coisa que não seja apenas mais uma criação humana (RORTY, 2006, p. 81).

Tendo abandonado a ideia de que há uma natureza intrínseca da realidade, a qual nossa mente ou linguagem é capaz de representar, desvinculamos a necessidade por redenção da busca por um acordo universal. Não necessitamos mais buscar uma descrição precisa da natureza humana e damos lugar a expansão da imaginação humana; a expansão da imaginação assume o papel que a “obediência ao

divino desempenhou em uma cultura religiosa e o papel que a descoberta do que é verdadeiramente real desempenhou na cultura filosófica” (RORTY, 2009, p. 178).

Segundo Rorty, a literatura nos mostra que “os seres humanos eram, e devem ser, tão diversos que não há razão em fingir que todos eles carregam uma única e profunda verdade em seus íntimos” (RORTY, 2006, p. 81); a literatura nos mostra que “cada vida é uma enciclopédia, uma biblioteca, um inventário de objetos, uma amostragem de estilos, onde tudo pode ser continuamente remexido e reordenado de todas as maneiras possíveis” (CALVINO, 1990, p. 138); e por conta dessa diversidade, não há como falar do conhecimento pensando em uma verdade única e absoluta. A redenção pela literatura possibilita o alcance dessa diversidade, a cultura literária nos diz que “a redenção será alcançada por intermédio do contato com os limites da imaginação humana” (RORTY, 2006, p. 83); ela não pretende descrever o mundo como ele é em si mesmo e sim como ele poderia ser descrito com vista a fins estritamente humanos, “o habitante de uma cultura literária, trata os livros como tentativas humanas de conhecer as necessidades humanas, em vez de como reconhecimento do poder de um ser que é o que está à parte de quaisquer dessas necessidades” (RORTY, 2006, p. 78). Neopragmatistas como Rorty e habitantes da cultura literária sugerem que:

[...] necessitamos pensar a razão não como uma faculdade rastreadora da verdade, mas como uma prática social – a prática de aplicar normas sociais na utilização de sinais e ruídos, tornando possível, com isso, utilizar palavras em lugar de pancadas como uma maneira de fazer com que as coisas sejam feitas, [...] *[da mesma forma]*, deveríamos pensar a imaginação não como uma faculdade que gera imagens mentais, mas como uma capacidade de mudar as práticas sociais propondo novas utilizações vantajosas de sinais e ruídos (RORTY, 2009, p. 182).

Ao fazer tal sugestão, Rorty está longe de defender que a literatura tenha um acesso privilegiado ao mundo, seja ele interior ou exterior. Desde a perspectiva neopragmatista, esse é um debate que precisamos superar. Na proposta de redenção pela literatura, não há uma cultura dominante, a redenção não será pensada como “o lugar onde o objetivo da sociedade como um todo é debitado e decidido, e onde é uma questão de interesse social saber que tipo de intelectual está controlando tudo” (RORTY, 2006, p. 101); o mundo da obra, como coloca Barthes em *O rumor da língua*, é “um mundo total onde todo o saber (social, psicológico, histórico) tem cabimento” (BARTHES, 2004, p. 4). Ao considerar a literatura como redenção as ideias da filosofia e das outras áreas do conhecimento não são descartadas; na cultura literária, elas aparecem como gêneros literários, como materiais para o consumo intelectual, como tal, são opcionais, são vistos como questão de gosto; as pessoas são livres para escolher, produzir e conviver com os mais variados tipos de conhecimento. A literatura promove a redenção pelo contato com a maior variedade possível de seres humanos, ela não nos oferece um conhecimento único e absoluto, mas várias possibilidades de conhecimento, nos desloca da busca por um acordo universal e nos impulsiona a expandir nossa imaginação. A cultura literária deseja,

[...] ampliar o eu [*self*] ao se familiarizar com ainda mais modos de ser humano, [...] [*sugere que*] quanto mais livros você ler, quanto mais modos de ser humano você tiver considerado, mais humano se tornará – quanto menos tentados por sonhos de uma fuga ao tempo e ao acaso, mais convencidos de que nós seres humanos não temos nada como o que contar, exceto uns aos outros (RORTY, 2006, p. 84).

Para Rorty, deveríamos deixar de lado nossas antigas ideias, problemas e projetos, “para que a nossa mente possa ser completamente arrebatada pelo novo” (RORTY, 2009, p. 150). O progresso da imaginação, segundo diz Rorty, não é uma questão

de acumular resultados, “cada realização humana é simplesmente uma plataforma de lançamento para uma realização maior, nunca encontraremos descrições tão perfeitas que tornem sem sentido uma redescrição imaginativa” (RORTY, 2009, p. 185).

Considerações finais

Rorty vê na cultura literária a possibilidade de ampliar o nosso vocabulário a partir do instrumento da redescrição. Se o mundo não possui uma natureza intrínseca e a verdade não é algo que está aí para ser descoberto, mas sim uma propriedade de entidades linguísticas, resta-nos a possibilidade que a literatura nos oferece de perceber o mundo de uma forma diferente, seja diante de problemas políticos, sociais ou culturais.

A literatura não está preocupada com o verdadeiramente real e por isso contribui para que as nossas maneiras de falar do mundo sejam expandidas, “a literatura faz girar os saberes, não fixa, não fetichiza nenhum deles, [...] o saber que ela mobiliza nunca é inteiro nem derradeiro; a literatura não diz que sabe alguma coisa, mas que sabe de alguma coisa; ou melhor: que ela sabe de algo das coisas” (BARTHES, 2013, p. 18).

Posto que as vidas humanas se realizam em contextos contingentes, a única forma de alcançar a redenção é através da imaginação literária. E ela o pode, porque a literatura “encena a linguagem, em vez de simplesmente, utilizá-la, a literatura engrena o saber no rolamento da reflexividade infinita” (BARTHES, 2013, p. 19); coloca-nos em contato com um variado acervo de descrições, expande o nosso vocabulário, estimula nossa imaginação para criarmos práticas sociais maiores e melhores, conduzindo-nos para a noção de que os ideais estão por serem escritos, criados e não descobertos ou encontrados. Modos criativos de dizer podem engendrar modos criativos de ser.

Referências

BARTHES, Roland. **Aula**. tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2013.

BARTHES, Roland. **Novos ensaios críticos**. O grau zero da escrita; tradução de Heloysa de Lima Dantas, Anne Arnichand e Alvaro Lorencini. São Paulo: Cultix.

BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Tradução de Mario Laranjeira; revisão de tradução de Andrea Stahel M. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CALVINO, Ítalo. **Seis propostas para o próximo milênio**. Tradução de Ivo Barroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COLLI, Giogio. **O Nascimento da Filosofia**. Tradução de Frederico Carotti. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

COMPAGNON, Antoine. **Literatura para quê?** Tradução Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2012.

RORTY, Richard. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

RORTY, Richard. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RORTY, Richard. **Filosofia como política cultural**. Tradução João Carlos Pijnappel. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RORTY, Richard; GHIRALDELLI JR., Paulo. **Ensaio pragmatistas sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

RORTY, Richard. Trotsky e as orquídeas silvestres. In: MAGRO, Cristina; PEREIRA, Antonio Marcos (orgs). **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

SHELLEY, Percy Bysshe. **Uma defesa da poesia e outros ensaios** – A defende of poetry and other essays (edição bilíngue). Tradução e

notas de Fabio Cyrino e Marcella Furtado. São Paulo: Editora Landmark, 2008.

WAAL, Cornelis de. **Sobre Pragmatismo**. Tradução Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

Tríade semiótica da cultura e comunicação

*Jociel Nunes Pereira Vieira
Emanoel Luís Roque Soares*

Introdução

Esta pesquisa tem por finalidade principal propor o desenvolvimento de uma nova aplicabilidade para a teoria filosófica e pragmática, a semiótica peirceana, a saber, sua readaptação para a Cultura e Comunicação, de modo a compreender como os elementos culturais são reinterpretados como símbolos para o desenvolvimento da pessoa humana. Observar-se-á que a tríade da Semiótica da Cultura e Comunicação se dará em três níveis: Primeiridade (Comunicação), momento em que o ser humano começa a desenvolver suas linguagens verbais e não-verbais para expressar-se consigo mesmo, com a natureza, com outro semelhante ou com o Mundo Real e Imaginário; Secundidade (Coletividade), quando os grupos começam a se formar, instituir comportamentos, normas e compartilhar saberes; e Terceiridade (Herança Cultural), método da oralidade que motivará a perpetuação de todo fenômeno e informações consolidadas.

Dessa forma, como linha mestra do presente estudo qualitativo, foi adotada uma pesquisa bibliográfica tendo como coluna principal a obra “Semiótica” (PEIRCE, 1977), a “doutrina dos signos” para examinar cada forma simbólica. A Semiótica se fundamenta nas três categorias do pensamento para analisar os signos, seus significados e as interpretações cognitivas que estes geram para os sujeitos, bem como todo tipo de manifestação da linguagem que venha a criar um fenômeno simbólico entre o sujeito e um objeto. Tal teoria foi elaborada pelo filósofo, matemático e lógico, Charles Sanders Peirce,

que “nasceu em Cambridge, Massachusetts, a 10 de setembro de 1839 e faleceu em Milford, Pennsylvania, a 19 de abril de 1914” (PEIRCE, 1972, p. 22).

A comunicação na cultura

A primeira condição de um ser vivo é a biológica e, no caso dos humanos, ao longo do tempo, o aspecto cognitivo também foi se desenvolvendo. Dotado do *logos* (razão), ao ser humano é possível a criação e realização de inúmeras atividades. Para toda e qualquer ação que o homem faz, há uma intenção, vontade e/ou finalidade última que o orienta a sobreviver e impulsiona-o a viver. cremos que anterior ao aspecto cognitivo, o ser humano demonstra ser um ser simbólico: “Ser um ‘animal simbólico’ significa que temos a capacidade de representar o que não está presente. O ausente é trazido à presença por meio de uma representação” (NASSER, 2006, p. 15).

O ser humano necessita se comunicar com outros seres, já que percebe que as atividades que fazem podem ser realizadas por outros de várias maneiras (com mais praticidade ou complexidade), ou ainda que os outros possam realizar diferentes tarefas, que visam outros fins. A comunicação ajudaria na relação e interação com outros seres para que ambas as partes adquirissem um aprendizado mútuo para a sobrevivência.

A relação sujeito-objeto se faz presente na história desde o princípio, uma vez que para se conhecer algo, devemos entrar em contato com o objeto em questão. O processo no qual se forma o pensamento sobre esse objeto, se dá quando a mente do sujeito entra num primeiro contato com ele, distante dele, desconhecido, num contato primário de reconhecimento (representação *sígnica*). Entendemos “o ser humano como ser de relações. É dessa concepção que aparece a linguagem como *médium* (meio) no qual todas as relações acontecem” (NASSER, 2006, p. 12, grifo do autor).

É através dessa linguagem que o sujeito cria uma mediação de contato com os objetos, experimentando-o; é quando o objeto representado significativamente afeta a mente produzindo nela um efeito, o da interpretação. Dessa aproximação o sujeito, que antes só tinha ou imaginava dados teóricos do objeto, agora com uma experimentação, projeta uma explicação inteligível na qual ao objeto é dada uma significação para ser analisada na relação mente-mundo, e tal explicação é baseada numa possível utilidade dos dados.

Quando o objeto é algo material ou um ser irracional, somente o sujeito apreende uma informação sobre o primeiro, não acrescentando nada nele, apenas adquirindo para si dados. Mas quando o objeto é outro ser racional, há uma troca mútua de informações, possibilitando ao sujeito acrescentar e ter acréscimos com base nos dados e registros do objeto.

Logo, o outro é um objeto desconhecido a ser minuciosamente analisado. Tem-se todo um contexto para que a distância entre os seres seja convertida em intimidade. Se chegar até o outro pode ser um processo direto (eu X outro) ou indireto (auxílio de intermediários). Durante a aproximação, paralelamente, vai-se obtendo conhecimento sobre o outro, o que motiva a um avanço e confiança na receptividade. Havendo intermediação, deve-se ter um cuidado maior, pois, tanto a mesma pode colaborar como uma ponte entre os dois, como também pode tornar um abismo à distância existente.

O distanciamento existente entre um homem e outro dificultava o ato de conseguir recursos para a autossustentação e fazia com que a comunicação se estabelecesse mais com os animais e com a natureza. Para suprir suas necessidades, o ser humano tinha de provar os elementos que a natureza lhe dispunha; cada fruto, semente, erva e raiz, eram testados como alimento para satisfação e gosto. Dentre esses, havia aqueles que não eram próprios para

este fim (os estragados e os venenosos, por exemplo), mas o ser humano só aprenderia quais eram os aproveitáveis e quais não eram através da experiência e do testemunho: enquanto uns provavam os alimentos novos, outros contemplavam, e aos posteriores essas instruções eram passadas.

A observação do outro demonstrava que entre os seres humanos havia necessidades comuns e que tarefas difíceis de serem realizadas individualmente, com a ajuda do outro poderiam ser feitas de forma melhor e mais ágil, como a busca de alimentos e a construção de espaços para moradia. A comunicação se torna uma necessidade para o ser humano interagir e integrar-se com outros seres, manifestada através de sinais simbólicos, gestos, sons e desenhos que simbolizavam ações, situações e outros seres (animados, inanimados ou criados).

A coletividade na cultura

Entender como o outro agia e aprender como realizava determinada tarefa ainda era complicado, pois, a linguagem e a comunicação ainda não estavam bem estabelecidas. A convivência permitia o entendimento ao longo do tempo.

É por esse desenvolvimento cognitivo, “sentido de aprendizado, de aquisição de desenvolvimento mental” (PEIRCE, 1977, p. 16), que as formas de comunicação, representatividade e interpretação no pensamento vão se expandindo. O sujeito vai adquirindo características que o qualificaram como um ser cultural: aglutina-se por semelhança (trabalhos em comum, necessidades em realizar determinadas tarefas em grupo), comporta-se e atua de maneira similar aos outros membros do grupo, e os saberes ali construídos são passados às gerações futuras para perpetuação da chamada comunidade cultural (um grupo, povo, nação, tribo etc.) ou civilização. “Concluindo, tudo o que o homem faz, aprendeu com os seus

semelhantes e não decorre de imposições originadas fora da cultura” (LARAIA, 2001, p. 51).

Em cada grupo/lugar, uma aglomeração de pessoas semelhantes subjetivamente será diferente de outro grupo, e cada membro de um grupo difere do outro, pelas suas experiências culturais e histórias de vida.

A comunicação da cultura dar-se-á pela representatividade do mundo no meio cultural. São representações que geram outras representações, imagens dos referenciais, ou seja, daquilo que é captado pelos sentidos humanos. A realidade é admitida pelos sentidos, transformada em imagens mentais; estas imagens são adquiridas em séries, frequentemente transformadas pelas ideias, e a cada possibilidade de interpretação das imagens, geram-se combinações e inferências que formam a memória sobre a cultura.

Todo comportamento humano se origina no uso de símbolos. Foi o símbolo que transformou nossos ancestrais antropóides em homens e fê-los humanos. Todas as civilizações se espalharam e perpetuaram somente pelo uso de símbolos... Toda cultura depende de símbolos. É o exercício da faculdade de simbolização que cria a cultura e o uso de símbolos que torna possível a sua perpetuação. Sem o símbolo não haveria cultura, e o homem seria apenas animal, não um ser humano [...] (LARAIA *apud* WHITE, 2001, p. 55).

Dentro de cada cultura, encontramos as convenções sociais, semioticamente chamado de sistemas modelizadores de transmissão de mensagens. A leitura dessas mensagens sígnicas busca se estruturar para leitura não só da linguagem cultural, mas de todo fenômeno cultural, lugar onde a linguagem foi construída. Essa estrutura passa do interno organizado para o externo desorganizado, provando que cada grupo forma um meio de convivência diferente, não totalmente adequado aos outros meios onde há convivência. A organização e expansão das informações se dão por tais sistemas

modelizadores por meio dos códigos culturais, que visam à regulação dos comportamentos individuais e coletivos. O seio familiar, a escola, a comunidade, a mídia, os espaços de agrupamento social ou religioso, são exemplos de sistemas modelizadores ou modelizantes.

A realidade sempre será definida por uma linguagem, isto é, por um sistema de representações que materializam nossos juízos, constituídos por meio das inquietações que o mundo nos desperta, instigando-nos a sempre transformá-lo numa linguagem acessível. “A linguagem pode ser definida como o conjunto de sinais, gestos ou sons que comunicam ou expressam uma mensagem” (NASSER, 2006, p. 18). O contato sensitivo do homem com o mundo conduz automaticamente a transformação de ambos: o que é percebido pelos sentidos, é traduzido em sentimento e/ou pensamento, e este em palavras, sons, gestos, imagens etc. que são as formas de representação do objeto percebido (signos). O transformar a realidade é absorvê-la para dentro de si e expressando-a, depois, pelo “percurso do desenvolvimento da linguagem [...] faz a passagem da linguagem sonora da impressão para a articulação (fala) e o desenho (escrita)” (NASSER, 2006, p. 13).

A função da cultura se caracteriza por divulgar os conhecimentos dos objetos, instruindo o homem e orientando a vida. Estar inserido nesta realidade é o que torna seu conhecimento mais fácil, pois, a experiência pessoal e sensorial da coletividade amplia a interpretação do mundo. Para que tal função seja posta em prática, organização e ordem são elementos-base da cultura.

O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo cumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridas pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções. Estas não são, pois, o pro-

duto da ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade (LARAIA, 2001, p. 45).

Cada cultura vai instituindo meios de comunicar a seus membros os princípios, costumes e normas que cada grupo de semelhantes deve ter, já que o “modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura” (LARAIA, 2001, p. 68). As posturas e expressões corporais (exemplificando comportamentos); os pictogramas, que são formas gráficas bem simples que passam informações do objeto em análise (objeto, pessoa, conceito ou acontecimento) com significados muito complexos; os fonogramas (representação falada do que está expresso em forma gráfica); e a escrita (junção dos desenhos, nomes, conceitos, línguas e discursos).

A herança na cultura

A junção dos nomes com os acontecimentos vivenciados eram passados às gerações novas em forma de narrativas, explicando como ter uma vivência melhor e como alcançar certos objetivos. Nisso, verifica-se a diferença entre as diversas civilizações e culturas, e é através dessa variedade que são geradas as organizações locais e sociais.

A observação da natureza apresentava como surgem os frutos e sementes e como se dava a procriação dos animais, dessa forma, o ser humano percebia que havia um ciclo para cada coisa, que um coparticipava do ciclo do outro. Nascer, crescer, morrer, respirar, dormir, plantar, colher, comer, beber, excretar; cada ser vivente com sua forma específica de dar continuidade ao ciclo.

Com as concepções de mundo geradas pelas coletividades, formavam-se estruturas mentais que organizavam na consciência dos indivíduos todas as relações mantidas. A causalidade e veracidade dos fatos, juntamente ao tempo e o espaço, formavam uma periodicidade. Havia diferentes perspectivas sobre o tempo, como cíclico ou linear; o espaço era definido como lugar onde algum fato ocorreu ou alguém habitava. Tal veracidade existia por haver fidelidade no registro oral transmitido pela geração anterior, porém, a cronologia oral estava sujeita à distorção das histórias, às vezes diminuindo e outras aumentando a duração real do acontecimento/fato/situação.

O ato de compartilhar saberes, ambientes e vidas de um coletivo cultural, identifica seus membros pela similaridade e repetição de atos e informações, caracterizando todos da mesma maneira. E por serem seres humanos diferentes e possuírem sentimentos também diversos, os signos apresentados e vividos serão compreendidos particularmente, cada um com seu interesse e reação, gerando identidades individuais.

Toda essa dimensão cultural não importa tanto para a apreensão sógnica, pois os objetos não estão presos à cronologia, mas sim na vivência relacional do homem com o mundo fenomênico. O que fica dessa vivência é a memória, unidade do tempo. A memória será responsável por arquivar os signos e seus respectivos significados, sendo ela mesma um signo, e confere ao sujeito a denominação de significante/interpretante. É na memória que se reconhece um significado de algo, renovando-o, falsificando-o ou atualizando-o.

Toda essa informação divulgada (e muitas vezes, repetida), se associa ao processo de memorização dos membros de tal cultura. É com essa técnica que é possível a convivência no grupo e a memória coletiva com certa ordem padronizada. "Cada cultura é dotada de um 'estilo' particular que se exprime através da língua,

das crenças, dos costumes, também da arte, mas não apenas desta maneira. Este estilo, este 'espírito' próprio a cada cultura influi sobre o comportamento dos indivíduos" (LARAIA, 2001, p. 45), não que a cultura imponha um padrão, mas este existe e os membros, voluntariamente, se adéquam a ele.

Se a memória cultural é formada coletivamente, é porque a ação sóica não é individual, a relação com o outro formará a identidade de ambos, pois cada um carrega consigo referenciais da cultura e do mundo em sua consciência que na mediação fornece uma apropriação (interpretação) do que o outro me traz de novo.

A capacidade expansiva do ser humano, notada no fato de ser o único ser que habita em todo o planeta, não se prendendo a uma determinada área, mostra o processo evolutivo que fez o homem superar a natureza (processo de adaptação ao meio). Os instintos animais darão lugar à imitação dos padrões impostos pelo sistema vigente; tudo o que o homem faz, aprendeu por testemunhar outro fazer, essa transmissão de valores culturais (a "acumulação") vai sendo veiculada pela comunicação oral.

A transmissão de informações, que é uma troca de registros e de interpretações, auxilia na compreensão do mundo e desenvolvimento do homem. Uma teoria que estuda os elementos linguísticos que compõem a comunicação, além das teorias da comunicação, informação e semântica, é a semiologia linguística. Nela, o signo é composto de significado e significante, respectivamente, expressão (processo mental, escrita ou falada) e conteúdo (parte material, sensitiva, sons e traços). A semiótica peirceana é mais abrangente que a semiologia, uma vez que estuda não só os elementos linguísticos, mas todo e qualquer tipo de linguagem, partindo dos fenômenos. Todo fenômeno tem uma intenção, que é atuar na mente, e sua definição é: tudo aquilo que chega à mente humana, sendo ou não real (sensações, percepções; abstrações vindas de pensamentos e da imaginação; transmissões virtuais).

Simultaneamente ocorre no desenvolvimento do homem, a evolução genética e cultural. Mesmo passando de um progresso primeiro para um progresso segundo, e até transformando algumas características genéticas em culturais (como a diferença entre o “sorrir” e o “sorrir ironicamente”), o ser humano deve ser consciente de sua capacidade e seus limites para controlá-los e administrá-los.

Considerações finais

O método semiótico aplicado à cultura é um procedimento de análise dos infinitos movimentos linguísticos e comunicativos a serem decodificados, por este motivo que cultura e comunicação, aqui, podem ser consideradas como vertentes paralelas, sendo impraticável o isolamento de uma em relação à outra. Voltando-nos ao filósofo pai da semiótica moderna, Peirce, cujo pensamento é baseado numa tríade, os signos estão sempre em movimento constante. As formas de se conceber os signos e interpretá-los se darão nos níveis de pensamento estipulados por esse filósofo e lógico.

Em primeiro lugar, temos a possibilidade qualitativa, o signo presente sem relações. Em segundo, o signo se relaciona com algo para existir em algum lugar e ser um fenômeno. Em terceiro e último lugar, se aproximam as duas categorias numa síntese explicativa. A característica infinita da decodificação sígnica, provém do terceiro nível do pensamento, que pode ser cíclico ou gerar uma nova tríade de organização e processamentos de funções fenomênicas cognoscíveis.

Toda complexidade do homem se caracteriza em suas diversidades: linguística, social, artística, cultural, científica, histórica e mítica. São os discursos da língua verbal e as linguagens não-verbais que constroem na humanidade a memória e consciência sócio-histórica e uma identidade cultural.

A construção da identidade é um processo que se inicia antes mesmo de o sujeito nascer, por meio da herança genética que recebe de seus pais. Essa herança inter-relaciona-se com o meio (tempo e espaço) em que a pessoa nasce, recebendo intervenções constantes. [...] Quando o sujeito toma consciência da sua existência, passa a fazer parte, ou seja, a participar deste processo de forma mais atuante e direta. É com o desenvolvimento e a ampliação das relações que a pessoa começa a ter consciência do outro (alteridade), do mundo que o cerca e do transcendente (NASSER, 2006, p. 30).

A modelização primária é a língua, ou seja, a primeira forma de ler os outros signos gerados, que culturaliza o mundo. Do elemento verbal que é a língua natural, derivam as modelizações secundárias, elementos não-verbais, como quadros e imagens, expressões corporais e funções matemáticas, músicas e poesias, ações e rituais. Cada manifestação particular da linguagem em cada cultura denomina-se semiosfera (espaço onde ocorrem as possibilidades de decodificação e produção de novos signos), o espaço da cultura com suas linguagens, sentimentos e pensamentos.

Esses elementos serão categorizados por Peirce na Semiótica, e categorias, para ele, é um modo lógico de as coisas serem. As categorias são os níveis de pensamento, isto é, Primeiridade (nível contemplativo), Secundidade (nível fragmentativo) e Terceiridade (nível discriminativo), sem relação de hierarquia ou propriedades entre estas. “Peirce preferiu fixar-se na terminologia de Primeiridade, Secundidade e Terceiridade, por serem palavras inteiramente novas, livres de falsas associações a quaisquer termos já existentes” (SANTAELLA, 1983, p. 22). As três categorias são simultaneamente presentes nos fenômenos, podendo por hora, uma se manifestar mais que a outra, dependendo para isso acontecer das intenções funcionais cognoscíveis, o que se pensa, sente, percebe, investiga e se quer interpretar.

Esses objetos da semiótica, o de apreender a linguagem utilizada no sentido da significação da mensagem, não é sua principal investigação, mas, sobretudo, compreender como a comunicação dada através da linguagem torna-se inteligível pelo intérprete, considerando todos os elementos que possibilitam um sentido lógico e coerente. As três categorias direcionam essa investigação.

A Primeiridade é a descoberta, o livre, o espontâneo, é a sensação do primeiro contato com o novo, sem percepção objetiva, o objeto sgnico é contemplado com a mente, no presente vivido. Nesta categoria, o raciocínio não é formado sobre o objeto (se o fosse, estaria na segunda categoria), levanta-se a hipótese de algo que “deve ser”, é uma vontade ou sentir, as qualidades primeiras originam as inúmeras possibilidades do que pode vir a acontecer. Não há conceituação, só momentos em que a consciência é tomada por sentimentos ou experiências sentimentais.

A segunda categoria, a Secundidade, lugar da existência cotidiana e dos conflitos, é onde se experimenta o objeto, é lidar continuamente com os fatos a nós externos numa relação de ação-reação dos fatos, onde se forma o raciocínio sobre o objeto. A existência em si já significa reagir com a materialidade e abstração dos fenômenos do mundo, fatos resistentes à nossa vontade, de infinitas determinações. Com a obrigatoriedade de pensar, sente-se uma condução à verdade com base nos conhecimentos já adquiridos.

Se onde há fenômeno, há qualidade (1ª, Primeiridade), para se conhecer o fenômeno total fragmenta-o em diversas qualidades, há o estímulo motivador do “deve ser” que conduzirá a memória para o “realmente é” (2ª, Secundidade). Aproximando as duas categorias para uma interpretação do mundo na relação mente-mundo, interiorizamos os símbolos, conceituando inteligivelmente o objeto, conectando o signo a uma experiência de vida, enfim, representando-o. Diante de um fenômeno a consciência produz um signo. O signo é a concepção

mais fácil de compreensão da Terceiridade (3^a). Os elementos confusos tornar-se-ão compreensíveis através de conceitos, e tudo o que acontece no mundo (os fenômenos) passa a ser interpretado.

Finalmente, a Terceiridade corresponde à camada de inteligibilidade, ou pensamento em signos, através da qual representamos e interpretamos o mundo e tudo que nele há, concreta ou abstrativamente. Desta 3^a pode-se originar uma outra 1^a, ou seja, devido ao sentido cíclico no qual as coisas ocorrem (considerando que há uma semiose cíclica neste movimento) e da compreensão interpretativa dos objetos sógnicos, a significação pode partir para outra visão da vivência do homem, que será descrita e reatualizada para provar ser coerente com a realidade (2^a), e capaz de conectar a mente humana com o mundo fenomênico (3^a).

A filosofia pragmatista de Peirce (podemos até chamá-la de Filosofia Científica da Linguagem) é consolidada com as três categorias, as quais possibilitam um método que sistematiza as mudanças contínuas partindo de observações abstrativas que vem, muitas vezes, do senso comum. O raciocínio formado sempre se formará com base em três signos: signo, coisa significada e cognição produzida na mente - é a tríade sobre a natureza de todas as outras tríades. É preciso aprender a desaprender e usar um olhar de detalhista, daquele que vê o completo, o original, o livre. Desse pressuposto é que temos as faculdades do pensamento: 1^a, 2^a e 3^a; auxiliadoras no processo de interpretação-conhecimento dos fenômenos, seus objetos e signos.

Com o desenvolvimento social da pessoa humana, a cultura e a comunicação serão instrumentos que auxiliam no entendimento de como se dá a organização dos signos simbólicos que formam a comunicação entre seres (sendo estes outros signos; logo, reais, irrealis, animados, inanimados ou imaginados), e a criação/constituição de signos e fenômenos simbólicos que definirão os comportamentos

e formas de ser/agir de pessoas e coletividades, bem como na consolidação de uma tradição a ser passada às gerações futuras.

Por fim, observamos que a tríade da Semiótica da Cultura e Comunicação se dará nos três níveis aqui apresentados: Primeiridade como Comunicação, o momento em que o ser humano começa a desenvolver suas linguagens verbais e não-verbais para expressar-se, seja consigo mesmo, com a natureza, com outro semelhante ou com o Mundo Real e Imaginário; Secundidade se dá com a Coletividade, quando os grupos começam a se formar, instituir comportamentos, normas e compartilhar saberes; e a Terceiridade se dá na Herança, o método da oralidade que motivará a perpetuação de todo fenômeno e informações consolidados.

Referências

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**. um conceito antropológico. Jorge Zahar Editor, 14ª edição. Rio de Janeiro, 2001.

NASSER, Maria Celina Cabrera. **O uso de símbolos**: sugestões para a sala de aula. Coleção temas do ensino religioso. Ed. Paulinas. São Paulo, 2006.

SANTAELLA, Lúcia. **O que é semiótica?** Brasiliense. 3ª edição. São Paulo. 1983. Disponível em: https://www.academia.edu/33252957/O_Que_E_Semiotica_-_Lucia_Santaella.pdf. Acesso em: 17. jan.2015.

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. Trad. José Teixeira Coelho Neto. Editora Perspectiva, São Paulo, 1977.

PEIRCE. **Semiótica e Filosofia**. Trad. Octanny Silveira da Mota e Leonidas Hegenberg. Editora Cultrix, 1ª edição. São Paulo, 1972.

Filosofia e cinema: Bergman, uma leitura bergsoniana

Rosa Ilana Santos
Geovana da Paz Monteiro

Introdução

A obra fílmica e escrita do cineasta sueco, Ernst Ingmar Bergman (1918-2007), é permeada pela problemática religiosa. Em alguma medida, suas ideias parecem estar em sintonia com o pensamento do filósofo francês Henri Bergson (1859-1941), embora não haja qualquer referência a Bergson por parte de Bergman. Cientes de tal conexão, nos propusemos a investigar a relação entre o pensamento do artista e o do filósofo no que tange à possibilidade de um conhecimento profundo da vida, seja pela arte, pela filosofia ou pela mística. Abordaremos a ideiação bergmaniana a partir de obras específicas: as fílmicas *O sétimo selo*, *A fonte da donzela*, *Através de um espelho* e *Luz de inverno*, bem como as escritas, *Lanterna mágica* e *Imagens*. A abordagem bergsoniana se dará a partir das obras *As duas fontes da moral e da religião*, *O riso*, *A evolução criadora* e *O pensamento e o movente*.

Trataremos inicialmente da relação entre filosofia e cinema, ou se quisermos, entre filosofia e arte. Nossa pretensão não é o aprofundamento filosófico da linguagem cinematográfica, mas o conteúdo reflexivo que a obra fílmica é capaz de suscitar a um espectador atento. A questão religiosa será sempre o foco da discussão, ou seja, visamos entender como esses dois pensadores, Bergman e Bergson, a compreenderam, suas críticas à instituição religiosa e seu papel em sociedades fechadas. Em suma, nosso objetivo aqui está posto: ler o cinema do artista pela ótica do filósofo.

Afinal, as contribuições de Bergson sintetizam também a sociedade que Bergman queria, uma sociedade aberta, cujo principal condutor das ações humanas fosse o amor.

O artista e o filósofo

Pensar é uma atribuição de todo indivíduo inteligente. Ser filósofo é ser pensador, entretanto nem todo pensador é um filósofo, já que o exercício da filosofia, de um modo geral, compreende desenvolver o pensamento sistematicamente, a partir de um método estruturalmente rigoroso e logicamente encadeado. Se analisarmos as obras escritas pelos filósofos, perceberemos que elas são como grandes castelos, construídos sob um solo estável, onde todos os cômodos levam ao salão principal. A obra filosófica, como dissemos, requer argumentos lógicos de quem a pensou e escreveu. Dessa forma, podemos considerar o artista um pensador, mas não necessariamente um filósofo. O que não invalida suas obras, ao contrário, talvez a obra de arte compreenda melhor a alma humana, uma vez que ela também é sutil.

Por intenção da natureza ou por necessidade, criamos o hábito de fixar a atenção dos nossos sentidos em objetos ou situações que nos provocam interesse, limitando nossa percepção apenas àquilo que julgamos necessário ver ou sentir. Com isto, ocorre não vislumbrarmos certos aspectos no universo ou situações que constituem o real em profundidade. Estamos quase sempre experimentando a vida superficialmente. Mas, por gratuidade da natureza, ela permite que seres excepcionais surjam para nos fazer vivenciar uma franja daquilo que deveria ser comum a todos, a percepção direta da duração pura, tão extraordinariamente experimentada por artistas e místicos, segundo Bergson (2006).

Henri Bergson (2004, p. 75), na obra escrita em 1900, *O riso*, elabora a seguinte descrição da arte:

[...] quer se trate de pintura, escultura, poesia ou música, o único objetivo da arte é afastar os símbolos inúteis na prática, as generalidades convencional e socialmente admitidas, enfim, tudo o que nos esconde a realidade, para nos colocar frente a frente com a própria realidade [...] Sem dúvida, a arte nada mais é que uma visão mais direta da realidade.

Não se submetendo, portanto, aos ditames da sociedade, a experiência artística transcende a visão simplista do real e se permite ver aquilo que a maioria de nós não enxerga, a totalidade. É neste sentido que a produção artística poderá inserir, artista e público, numa visão direta da realidade, embora quase nunca realizemos essa imanência de modo completo, já que estamos fadados a fragmentar o real.

Agora pensemos no cinema como arte. O que há de intrigante é justamente o fato de que sua materialidade se constitui, sobretudo, por esse caráter de fragmentação do real, de recomposição artificial do movimento fragmentado. Tudo o que Bergson recusou como descrição da duração, da temporalidade vivida. Por isso o filósofo, contemporâneo ao nascimento da sétima arte, e, provavelmente, muito confuso com essa novidade técnica que foi o cinematógrafo (aparelho que reproduzia uma série de imagens fixas produzindo uma ilusão de movimento real, criado pelos irmãos franceses August e Louis Lumière no final do século XIX), não lhe deu a devida importância em seus escritos. Mas isso se deve também ao fato de que o cinema, no início do século XX, ainda era uma criança engatinhando. E embora o filósofo não tenha se debruçado a descrever suas especificidades, mas apenas seu funcionamento prático, essa arte não difere da pintura e do teatro, uma vez que tem por característica principal representar a vida.

E nessa arte de contar histórias existem grandes cineastas que são pensadores. Certamente seu método de adquirir ou explicitar o

conhecimento é diferenciado. Mas os cineastas, como reconhece Deleuze (1983), pensam por imagens. Este é, sem dúvida, o caso de Ingmar Bergman, considerado um gênio das películas pela crítica, estudado em cursos de teatro, cinema, psicologia e filosofia. Bergman é um exemplo de pensador que usa a arte como subterfúgio para expressar sua alma, seus medos, suas ideologias, mas também para denunciar ou criticar um falso moralismo, principalmente o da religião instituída. É justamente neste ponto que suas ideias vem ao encontro do pensamento apresentado por Bergson em sua última grande obra, publicada em 1932: *As duas fontes da moral e da religião*.

Bergson é conhecido por sua crítica constante ao cientificismo determinista do século XIX e início do XX. A noção de que o método analítico seja adequado à apreensão da realidade a partir de pontos de vista é, aos olhos do filósofo, inadequada quando aplicada à totalidade do real. A análise pode corresponder à ciência que se restringe a justaposições espaciais, mas não à apreensão profunda do real enquanto temporalidade, ou seja, enquanto *duração*. É de *intuição* que nos fala Bergson (1978), uma intuição que, não obstante inefável, pode ser sugerida pelo filósofo, pelo artista ou pelo místico. E é desta intuição mística que Bergman apresenta traços sugestivos em sua obra fílmica.

As imposições do social

A discussão de Bergson (1978) gira em torno de questões sociais, morais, religiosas e políticas. N'*As duas fontes da moral e da religião*, o filósofo aborda as relações entre indivíduo e sociedade, descrevendo o funcionamento das instituições como mecanismos essenciais para coerção, punição e doutrinação de determinados grupos. A religião é uma instituição importante em favor da sociedade, antes mesmo da instituição familiar, pois configura um conjunto de valores pelos quais submete a família ou um grupo. Bergson

(1978) aponta as exigências da sociedade ao comparar duas formas extremas de sociedades, uma diretamente saída das mãos da natureza, a sociedade do instinto, fechada, que tem na religião seu ponto de apoio, e outra oposta, uma sociedade aberta, fraterna, cujo respeito a todas as formas de vida se faria por inspiração de um exemplo místico que incorpora em si o amor à humanidade.

Afinado a esse pensamento bergsoniano, um longo trecho da obra autobiográfica *Lanterna Mágica* que resume, de certo modo, a vida e obra de Bergman nos ajuda a entender o que motivou suas criações:

A prerrogativa da infância: transitar livremente entre a magia e o mingau de aveia, entre o terror sem medidas e a alegria explosiva. Não havia nenhum limite, a não ser as proibições e as regras, que eram como sombras, quase sempre incompreensíveis. Sei, por exemplo, que não entendia essa coisa do tempo: “Você tem de finalmente aprender a não se atrasar, já ganhou um relógio, aprendeu a ver as horas”. No entanto, o tempo não existia. Eu me atrasava para a escola, me atrasava para as refeições. Vagava com calma pelo parque do hospital, olhava e fantasiava, o tempo se detinha, alguma coisa me lembrava que provavelmente estava com fome, e depois vinha a bronca. Era difícil distinguir entre o que eu fantasiava e o que era considerado real. Se me esforçasse, podia fazer com que a realidade se conservasse real, mas lá havia, por exemplo, fantasmas e espectros. O que fazer com eles? E as histórias, eram reais? Deus e os anjos? Jesus Cristo? Adão e Eva? O dilúvio? Como era mesmo o caso de Abraão e Isaac? Ele realmente tinha a intenção de cortar a garganta do filho? Eu olhava excitado para as gravuras de Doré e me identificava com Isaac, era algo real: o pai está prestes a cortar a garganta de Ingmar; imagine o que acontecerá se o anjo chegar atrasado. Eles vão chorar. O sangue escorre e Ingmar está pálido. Realidade. Então chegou o cinematógrafo (BERGMAN, 2013, p. 27).

Vemos neste relato que os conflitos morais e religiosos, enfim, existenciais, já faziam parte de sua infância, mas só na fase adulta

pôde compreender de onde vinham. São experiências que foram referidas tanto em suas obras fílmicas como em peças teatrais e livros. Mas talvez o que haja de mais interessante no fragmento sejam os questionamentos sobre o tempo vivido, completamente afinados à compreensão de *duração* em oposição ao “tempo” cronometrado dos relógios, enfim, o tempo da ciência imposto na vida social. A dificuldade em conciliar esse tempo medido com o tempo vivido, algo que para a criança é quase impossível, leva Bergman, com o auxílio do cinema, a transformar a inquietação com o mundo da vida comum em arte.

O fragmento aponta também para algo que se reproduzirá nos filmes de Bergman, a saber, a experiência não linear dos acontecimentos, seja no sentido estético ou nos temas que aborda. Essa falta de linearidade da narrativa também corresponde ao sentido da duração bergsoniana e, neste aspecto, o cinema enquanto imitação da vida é mais legítimo. E não se trata apenas da história particular que é narrada no filme, mas dos diversos episódios vividos por Bergman em sua infância e maturidade que aparecem intrinsecamente nas imagens e em seus livros. Entretanto, é preciso uma certa intimidade com o autor para que se possa perceber essa sua peculiaridade.

Ora, esse tipo de narrativa, que para o espectador desavisado aparece como desordenada, mostra, com efeito, a ordem do artista, uma característica do cinema moderno. E nos faz lembrar um ponto central da argumentação de Bergson, qual seja, a discussão sobre os falsos problemas nos quais se assentou a metafísica clássica e os quais seria importante ultrapassar para uma melhor apreensão do real pela filosofia. Essa ausência de linearidade do cinema de Bergman se traduz então na seguinte afirmação de Bergson (2006, p. 112): “a desordem é simplesmente a ordem que não procuramos”. Deste modo, a ideia de “desordem” não passaria de uma ordem que não

reconhecemos porque as ilusões da inteligência estão diretamente ligadas à realização das necessidades práticas que se cristalizam nos hábitos estáticos contraídos ao longo da adaptação humana à vida (BERGSON, 2005, p. 297).

O cinema de Bergman proporciona a apreensão real do filme, que não se manifesta mais nos planos, mas na mente do telespectador ou no personagem. Não seria esse tipo de percepção da vida que Bergson nos convida a explorar, quando fala da percepção direta da realidade? E o cinema, para além da reprodução artificial do movimento real, poderia, enquanto arte, nos inserir de fato no fluxo profundo da vida, em uma palavra, em uma intuição. Bergman é mestre dessa arte. Poucos são os que conseguem permanecer insensíveis a suas imagens, elas nos tomam violentamente. Mesmo que não saibamos de imediato o sentido das suas histórias, e nem mesmo é preciso, nos sentimos identificados de algum modo, pois é assim que procede a arte, sempre abrangendo o universal.

Nas palavras de Henri Bergson (2004, p. 122), “quanto maior a obra, mais profunda a verdade entrevista, mais seu efeito se poderá fazer ouvir, porém mais também esse efeito tenderá a tornar-se universal”. E toda a obra de Bergman é um reflexo do que experimentou em vida. Uma vida que teria sido tranquila não fossem os problemas existenciais que o afligiam, muitas vezes resultando em sérias crises neuróticas e intestinais. A infância conturbada, o frágil relacionamento com os pais, a escancarada manifestação do Complexo de Édipo, as crises conjugais, a dúvida de Deus, o medo da morte, as neuroses, a apatia à burguesia e à moralidade, todas essas questões serviram de “espelhos” para seus mais de 50 filmes, mais de 120 peças teatrais e algumas novelas, muitos dos quais aclamadas pelo público e pela crítica.

No livro *Imagens*, obra em que o cineasta dá mais evidência à sua filmografia, Bergman nos fala acerca de sua produção artística:

A criação artística em mim manifesta-se sempre como um tipo de fome. Foi com grande satisfação que constatei esta minha necessidade[...]. Subitamente tive a possibilidade de me corresponder com o mundo numa linguagem que literalmente fala da alma para a alma, em termos que, quase de maneira voluptuosa, escapam ao controle do intelecto (BERGMAN, 1996, p. 48-49).

Também neste relato encontramos aspectos semelhantes à compreensão bergsoniana da produção artística genuína e da produção filosófica como um fazer que, tal qual a arte, deveria superar o símbolo linguístico e atingir a duração nela mesma por intuição, sem o intermédio da palavra fixada. Ao afirmar, por exemplo, a liberdade da arte, Bergman nos reporta, sem o saber, diretamente ao *O riso*, de Bergson (2004). Ali o filósofo negará qualquer finalidade prática ao fazer artístico, bem como à obra. Ou mesmo quando trata do movimento intenso da criação artística, Bergman expressa o fluxo constante de vida que constitui a duração e que somente numa experiência intuitiva, tal como proporcionada pela arte, seria apreendido em profundidade.

O drama religioso

Seguindo, portanto, uma intuição, Bergman foi capaz de problematizar brilhantemente em sua obra fílmica questões morais e religiosas as quais aparecem de modo semelhante na obra de Bergson. Filmes como *O sétimo selo* marcaram esta temática. A religião judaico-cristã, que embasou sua educação familiar, segundo o artista, teria sido responsável por seus dilemas e desvios morais:

A maior parte de nossa educação era baseada em conceitos como pecado, confissão, castigo, perdão e misericórdia, fatores concretos nas relações entre pais e filhos e com Deus. Em tudo isso se encerrava uma lógica que nós aceitávamos e acreditávamos compreender. Provavelmente isso

contribuiu para a nossa desalentada aceitação do nazismo. Nunca tínhamos ouvido falar de liberdade. Nem sequer experimentáramos o seu gosto. Num sistema hierárquico todas as portas estão fechadas (BERGMAN, 2013, p. 21).

Essa experiência repressora do adestramento moral pela via religiosa é descrita por Bergson como natural n'As *Doas fontes da moral e da religião*, assim como seria natural também uma tendência a obedecer sem questionar. A obrigação de que fala o filósofo é a predisposição que o indivíduo tem em relação ao cumprimento de normas, ou leis que visam à conservação da sociedade ou de um grupo. Porém, a obrigação não é aquela que nos provoca um estado de tensão, como se fôssemos forçados, ao contrário, agimos voluntariamente, pois acreditamos que seja o dever.

A religião, desde o seu surgimento, sempre teve como principal função coagir e disciplinar indivíduos em uma sociedade. A ocorrência de guerras, para além de motivos políticos e econômicos, tem muitas vezes como base também divergências religiosas. Bergson (1978, p. 10-11) evidencia muito bem a centralidade da religião na vida social quando diz: “Interprete-se a religião de um modo ou de outro, seja ela social por essência ou acidente, uma coisa é certa: ela tem desempenhado sempre uma função social [...] Ela pode ir muito mais além, mas vai pelo menos até esse ponto”.

Em Bergman, os filmes *O sétimo selo*, *A fonte da donzela*, *Através de um espelho* e *Luz de inverno*, retratam bem os conflitos psicológicos e sociais do homem inserido nesse contexto religioso. Em *O sétimo selo*, num diálogo entre o personagem Jons (Gunnar Björnstrand) e o pintor de igrejas (Gunnar Olsson), Jons revela: “Eu e o meu senhor acabamos de voltar. Você me entende, pintor?”. O pintor indaga: “As cruzadas?”. Ao que Jons responde: “Exatamente. Passamos dez anos na Terra Santa sendo mordidos

por cobras, mosquitos e animais selvagens. Assassinados por pagãos, envenenados pelo vinho, infestados por piolhos que nos devoravam e a febre que matava. Tudo pela glória de Deus”. O pintor continua: “Pela glória de Deus”. E Jons diz mais: “Escute o que eu digo! A cruzada é uma coisa tão estúpida que só um idealista como eu acreditaria. E agora que voltamos, a peste vai nos matar”. Eis, portanto, uma clara crítica ao cristianismo instituído como Igreja, sua maneira de alienar um indivíduo a uma obrigação.

Como expresso no diálogo de *O sétimo selo*, muitas atrocidades e injustiças que ocorrem no mundo humano, uma guerra santa, por exemplo, são causadas justamente pelo uso da capacidade inteligente conduzida por uma moral que não leva em consideração o outro ou o diferente. Mas isso se deve também ao domínio, no campo religioso, de uma faculdade que, a princípio, seria um mecanismo de defesa contra o próprio poder dissolvente da inteligência, seu individualismo e ceticismo. Para Bergson (1978, p. 91), é a “função fabuladora” que, embora responda a uma necessidade vital de conservação da espécie, finda por criar ilusões, fantasias, superstições que podem também ser prejudiciais, tais como o fanatismo e o fundamentalismo religioso. Uma mulher, acusada de ter dormido com o diabo, pode ter sido a causa da peste negra, por exemplo, como retratado no filme *O sétimo selo*.

Assim, através da lente bergsoniana, podemos entender melhor como a questão religiosa aparece nas obras de Bergman, como a educação que recebeu, baseada na fé cristã, suscitou tanto suas neuroses quanto sua criação artística. A religião estática na qual o cineasta estivera inserido por tanto tempo provou ser hostil à sua vida, principalmente porque ela compunha sua base familiar. E, sendo assim, qualquer rebeldia poderia ser castigada, tanto por uma instituição quanto pela outra.

O amor e a mística

Depois de nos debruçarmos sobre as obras de Ingmar Bergman nas quais o cineasta demonstra diferentes aspectos e posturas frente à problemática religiosa, de um lado uma fé quase infantil e de outro o início de uma racionalidade, chegamos ao momento em que tais crenças, advindas de um pensamento cristão, são suspensas com o “silêncio de Deus”. Em *Luz de inverno*, traduzido originalmente como *Os comungantes*, anuncia-se a constatação de que Deus, tal como descrito na Bíblia, não existe. Se o Deus bíblico não existe, estaria também vedada a possibilidade da vida eterna evocada no filme. Foi a esta constatação que Bergman (1996, p. 243) chamou de “certeza revelada”.

Mas, pouco tempo antes da realização de *Luz de inverno*, Bergman produziu *Através de um espelho*. Neste filme aparece a ideia da salvação humana isenta de um Deus cristão, ali a perspectiva da divindade é outra, sem aparência humana. Mostra-se na obra “uma tentativa desesperada de apresentar uma atitude face à vida: Deus é amor e o amor é Deus. Aquele que vive cercado de amor vive igualmente com Deus. É isso que eu, com a ajuda de Vilgot Sjoman, chamei de ‘certeza conquistada’” (BERGMAN, 1996, p. 246).

Luz de inverno foi escrito e filmado durante o período da Guerra Fria (1947-1991), quando a ameaça nuclear era uma realidade sensivelmente percebida. Bergman faz menção a este episódio como a crise vivida pelo personagem Jonas (Max von Sydow). Preocupado com a possível explosão dos mísseis, o que acarretaria a extinção de parte do planeta, Jonas é convencido pela esposa Karin (Gunnel Lindblom) a se confessar com o pastor de igreja Tomas (Gunnar Björnstrand), a falar do medo que a guerra lhe causava na tentativa de abandonar o recurso ao suicídio. Entretanto, o que Jonas encontra no lugar de um pastor cheio de conselhos otimistas é Tomas mais desorientado do que ele.

O diálogo subsequente, sobretudo a fala do padre, em nada tem relação com aquela guerra, mas com a guerra interior vivida por Tomas. Este conta com amargura o tempo dedicado ao sacerdócio, as experiências que deixou de viver para servir a um deus que nada mais era do que um aracnídeo, um monstro. A relação do personagem com a professora Marta (Ingrid Thulin) também é um signo para a compreensão da fé trincada de Bergman neste conceito metafísico de deus, mas, principalmente, o seu desprezo pelo pensamento cristão. Vemos Marta como a mulher apaixonada pelo pastor, cujo maior propósito de vida é cuidar de Tomas, ao tempo em que é também uma metáfora para Jesus Cristo. Ao falar das feridas em suas mãos, tão ignoradas pelo pastor, Marta relata, em um longo plano sequência, o tempo em que eles foram felizes, mas em um determinado momento tudo mudou, tendo Tomas se enojado com suas feridas. Ao enfatizar o “silêncio de Deus”, portanto, *Luz de inverno* representa o rompimento de Bergman com a religião cristã, com o que, a seu ver, seria uma doutrina demasiado repressora para o ser humano e para a sociedade.

Em *Através de um espelho*, traduzido também por *Em busca da verdade*, Bergman nos apresenta sua visão mais espiritualista, tendo como principal foco a busca de uma verdade mais honesta. Após ter passado por este processo de desconstrução e construção no plano ético, moral e intelectual, o cineasta cria uma obra em que mostrará como percebia a vida até então. Pois, embora tenha abandonado a fé em um deus tal como o judaísmo e o cristianismo inventaram, Bergman nunca deixou de acreditar no “sagrado”. Este sagrado poderia se desvelar de várias maneiras, nas pessoas, em atitudes ou em situações. Já em *O sétimo selo* essa noção do sagrado aparece representada pelo personagem Jof (Nils Poppe). Neste personagem existe o amor, o afeto, a inocência e, não menos importante, ele é o artista. Uma clara representação de que a salvação só seria possível através da arte.

A ideia de deus presente em *Através de um espelho* se confunde com a ideia de amor da atividade mística descrita por Bergson (1978) no terceiro capítulo de *As duas fontes da moral e da religião*. O filósofo nos leva a entender que, para além da espécie humana – tal como se desenvolvera no processo vital, superando os obstáculos da matéria em vista de um poder cada vez maior de fabricação – o *elã vital*, impulso de criação que atravessa a matéria disforme e inerte, teria dado lugar à evolução de seres distintos; ainda racionais, porém, cuja espiritualidade rara foi além da superficialidade estática do real. Esses homens ou mulheres especiais, não surgem aos montes, são os místicos. Quando surgem, uma nova moral e uma nova religião são suscitadas.

Portanto, a verdadeira mística, para Bergson (1978), deve ser supra intelectual. Seu acontecimento daria lugar a outro tipo de religião, moral e vida social. A religião de que simpatiza o filósofo é a que ele chama de religião dinâmica, uma que se origina a partir do exemplo ressoado da experiência mística. Tal experiência, ainda que rara, pode evocar o mundo, ecoando em outras pessoas, que se sentindo atraídas, entusiasmadas e partes deste novo conhecimento, levam adiante os seus ensinamentos, traduzindo-os em ações, suscitando uma abertura moral. Bergson (1978) afirma que os místicos completos são os cristãos, embora não faça qualquer apologia ao cristianismo. Ao contrário, pois o cristianismo, assim como toda religião instituída, compreenderia um conjunto de dogmas e doutrinas fechadas. Bergson simpatiza com o comprometimento com a vida de todos os seres, o qual se manifesta pela ação, e a ação só é possível pelo amor.

Tal e qual os místicos, os artistas alcançam uma percepção direta da realidade mais que o homem comum. O homem comum, no mais das vezes, poderá ter uma alma em via de abertura, o que já é um grande ganho se ele intuir uma franja dessa realidade. Mas, por

menor que seja a sua experiência, se partir para uma ação fraterna no mundo, já fará a mudança necessária na via da abertura. A pessoa que passa por uma experiência mística,

[...] se detém, como se ouvisse uma voz que a chama. Depois ela se deixa levar, diretamente em frente. [...] Vem então uma imensidade de gozo, êxtase em que ela se absorve ou arrebatamento que sofre: Deus lá está presente, e ela está nele. Não há mistério! Os problemas se desvanecem, as obscuridades se dissipam; é uma iluminação (BERGSON, 1978, p. 190).

Se é assim, no misticismo não há crença neste ou naquele deus, não há uma sociedade superior à outra. No misticismo há apenas o amor, todos vivendo em amor. O que nos faz lembrar uma sequência de *Através de um espelho*, em que Minus (Lars Passgard), dialoga com o pai, David (Gunnar Björnstrand): “Papai, estou com medo! Quando eu estava abraçando a Karin lá no barco, a realidade se revelou a mim. Entende o que quero dizer? A realidade se revelou e eu desmoronei [...] Não posso viver neste novo mundo”. David logo responde: “Pode sim. Mas precisa ter algo em que se apoiar”. Minus retruca: “E o que seria? Um deus? Me dê uma prova da existência dele. Não pode.” “Posso”, responde David, “mas precisa ouvir com atenção. Só posso lhe dar uma ideia da minha própria esperança. É saber que o amor existe de verdade no mundo humano”. Minus, completa: “Um tipo de amor especial eu suponho”. “Todos os tipos”, responde o pai, e prossegue, “o maior e o menor, o mais absurdo e mais sublime, todo tipo de amor”. Minus então indaga, provavelmente se lembrando do caso incestuoso com a irmã, “e o desejo por amor?”. O pai responde: “o desejo e a negação, confiança e desconfiança”. O filho compreendendo, logo conclui: “Então o amor é a prova?”. “Não sei se o amor é a prova da existência de Deus ou se é o próprio Deus”. Minus continua: “Para você o amor e Deus são a mesma coisa?”, o pai então conclui, num belíssimo primeiro plano: “Esse

pensamento ameniza o meu vazio, meu desespero sórdido. De repente, o vazio se transforma em abundância e o desespero em vida. É como a suspensão temporária de uma sentença de morte”. Minus, maravilhado com o discurso do pai, faz a seguinte conclusão: “Papai, se for como você diz, então Karin está rodeada por Deus, já que a amamos tanto”, recebendo a confirmação do pai.

Considerações finais

Embora Bergman não faça qualquer referência a um místico ou à experiência mística como Bergson, ele nos faz compreender que há na atitude do amor algo de divino, de supra intelectual em sua realização. Em Bergman, o amor também se caracteriza por uma ação e esta ação provoca a mudança nas relações, no mundo, tal como pensa Bergson. Percebemos que para o filósofo a experiência mística é fundamental ao florescimento de uma nova sociedade, mas acreditamos que o mais importante nesse contexto seja a ação de criação e de mudança após a experiência do amor. E o pensamento de Ingmar Bergman não se diferencia disso, uma vez que para o cineasta o amor se confunde com Deus e com o próprio agir no mundo.

Aprofundar o pensamento de Ernst Ingmar Bergman e a filosofia de Henri Bergson exige de nós um esforço significativo, uma vez que esses autores trabalham com conceitos abertos. Bergman, quando não muda o pensamento sobre um problema, deixa-o aberto a várias interpretações, além da própria natureza da obra de arte que é passível de interpretações diversas, portanto difíceis de entender e de explicar. E não obstante as distinções que poderiam afastar a obra de ambos sobretudo porque cada um escolheu se expressar por linguagens diversas, cinema por um lado, filosofia por outro – isso não deve ser um impedimento para estabelecermos o diálogo entre a arte e o pensamento.

Tanto Bergson quanto Bergman cresceram em ambientes cercados por valores religiosos. A partir deste cenário, ambos foram instigados a refletir sobre o fenômeno religioso, um pela filosofia, outro, pela arte. Os dois autores, cada um a seu modo, compreenderam a religião institucionalizada como mecanismo coercitivo e repressor. Por meio de suas obras apresentaram a possibilidade de outro tipo de religiosidade como “salvação” para a humanidade, uma religião que transcende as barreiras dogmáticas, a religião do amor. Eis o legado de Bergman e de Bergson.

Referências

Fílmicas:

BERGMAN, I. **O sétimo selo**. Suécia: Svensk Filmindustri, 1956 (96 min).

BERGMAN, I. **A fonte da Donzela**. Suécia: Svenk Filmindustri, 1959 (89min).

BERGMAN, I. **Através de um espelho**. Suécia: Svenk Filmindustri, 1961 (89min).

BERGMAN, I. **Luz de Inverno**. Suécia: Svenk Filmindustri, 1962 (81min).

BRANN, S. **Ingmar Bergman: reflections on life, death, and love**. Suécia: TV4 AB Sweeden / Malou von Sivers, 1999.

Bibliográficas:

BERGMAN, I. **Imagens**. São Paulo: Martins Fontes, 1966.

BERGMAN, I. **Lanterna Mágica**. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2013.

BERGSON, H. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BERGSON, H. **O riso**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BERGSON, H. **A Evolução Criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DELEUZE, G. **Cinema I: a imagem-movimento**. São Paulo: Editora Brasiliense S.A. 1983.

Percepção e cinema: uma análise do filme *Dogville*

Josemary da Guarda de Souza
Emanoel Luís Roque Soares

Introdução

O presente trabalho analisa o filme *Dogville* (2003) à luz dos estudos de Maurice Merleau-Ponty sobre cinema. A partir da obra *Fenomenologia da Percepção* (2006), referência para o trabalho desenvolvido pelo filósofo, pretendemos aprofundar algumas teses da conferência “O cinema e a nova psicologia”, proferida no *Institut des Hautes Études Cinématographiques*, em 1945. Julgamos que é possível realizar os desdobramentos necessários para a compreensão do cinema como uma potência filosófica que permite aos seus telespectadores imergir na realidade do mundo e do outro. Através da noção de percepção merleau-pontiana se desenvolvem os estudos acerca das sensações, sentidos e corpo. Estas construções, aliadas aos estudos da psicologia *Gestalt*, mostram o cinema não como um modo de filosofar, tampouco como expressão de pensamentos humanos, mas antes e primordialmente como expressão de comportamentos, do modo de estar no mundo.

Para desenvolvimento da análise sobre a imbricação entre percepção e cinema e suas implicações na obra de Maurice Merleau-Ponty, este estudo se baseia inicialmente na obra *Fenomenologia da Percepção*, onde são explicitados os prejuízos clássicos causados ao fenômeno da percepção pela simplificação da sensação. A pesquisa que a partir de então se configura visa compreender de que modo o corpo foi relegado a uma condição secundária sobre a produção do conhecimento e, principalmente, da relação que estabelecemos

com o mundo, as coisas e os outros. Ao observarmos que tal obra foi publicada no mesmo ano da conferência, podemos inferir que o autor pensou sobre o cinema como elemento sincrônico com a percepção, de um modo tal que podemos falar que o filme não se pensa, mas percebe-se.

Os prejuízos causados pela ciência clássica no tocante à noção de sensação implicam em uma concepção de corpo-objeto, através da qual se privilegiou a coisa observada em detrimento da experiência perceptiva. Perceber não é receber qualidades, tratar a sensação como algo advindo do objeto é ignorar o momento da percepção e deixar escapar a relação vivida entre aquele que percebe e aquilo que é observado. Cabe compreender como não é possível conceber uma consciência, um cogito apartado do mundo e das coisas sensíveis, afinal não é a consciência que o explica, mas o estar no mundo. A compreensão do mundo vivido, portanto, não está atrelada a um ato de pensamento, mas a um corpo que é nosso “meio geral de ter um mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 203). Este corpo, destarte, é a origem de tudo que percebemos, é através dele que sabemos da existência de outros corpos e imprimimos ao mundo significações. Mas se a experiência perceptiva permite sabermos da existência do outro é porque também sou percebido, sou a figura no fundo da experiência do outro. Se perceber é ser percebido, ver é ser visto, tocar é ser tocado, um novo sentido é impresso ao sentir. Sentir não é ser afetado por um objeto, como se a sensação dele fosse advinda, sentir é conhecer pela relação de reversibilidade que existe entre o ser e o mundo, sentir não é pensamento. É pela reflexibilidade, portanto, que o ser perceptivo se vê como visível; ver significa também ser visto. Do mesmo modo, toco na medida em que posso ser tocado, toco o outro e meu corpo próprio, numa relação tocante-tocado.

É por este viés que a percepção, aliada aos estudos da psicologia da *Gestalt*, permitem ao filósofo dizer que o filme se percebe.

Perceber não é captar qualidades, tampouco um ato de entendimento e, portanto, não se dá por meio da soma de sensações, uma vez que elas são um conjunto antes de serem sobreposição, pois como afirma a *Gestalt*, não deve existir “um paralelismo entre as sensações e o fenômeno nervoso que a condiciona. A percepção não se limita a registrar aquilo que lhe está prescrito pelas excitações da retina, porém reorganiza-as em função de restabelecer a homogeneidade do campo” (MERLAEU-PONTY, 1983, p.103). Perceber não é aglutinar o que pode ser visto, ouvido ou tocado, mas captar uma estrutura única. O que é sentido e pensando pertencem a um mesmo mundo.

Essas análises permitem ao filósofo afirmar que aquilo que se aplica à percepção em geral pode se estender ao filme. “Tal como no sistema de configuração da percepção em que o todo antecede as partes, também o cinema é percebido como um todo: som, imagem, diálogo, música e montagem são um todo, uma forma temporal” (VIEGAS, 2010, p. 5). Cinema e percepção coexistem em uma imbricação que coloca o corpo, o mundo e os outros em evidência, como um modo de ser no mundo. O cinema, com base na análise proposta pelo filósofo francês, não é a expressão de pensamentos humanos ou o meio pelo qual são transmitidas ideias e ideologias. Notadamente sabemos que, obras de arte ou não, as produções humanas podem fazer, e fazem, referências a construções de cunho ideológico e as transmitem por meio de livros, romances, quadros, esculturas e do próprio cinema. Mas o que se busca evidenciar, por meio desta pesquisa, é mostrar o cinema como uma experiência perceptiva que nos faz imergir no mundo, em nós mesmos e no outro.

Psicologia clássica e *Gestalt*

A conferência sobre o cinema proferida por Merleau-Ponty se inicia, assim como a *Fenomenologia da Percepção*, apontando as diferenças entre os conhecimentos clássicos e modernos,

especialmente, neste caso, sobre a psicologia. O primeiro aspecto apresentado pelo filósofo para evidenciar tais distanciamentos está situado no âmbito do campo visual. Para o autor, a psicologia clássica, principalmente o paralelismo e o Behaviorismo que, conforme aponta Köhler (1980, p. 24), não consegue “observar a experiência de outra pessoa”, o considera como uma somatória de sensações, algo como um mosaico constituído a partir de estímulos na retina. Em contrapartida, a nova psicologia entende o campo visual não condicionado a um estímulo nervoso, principalmente porque nossa retina é cega em alguns pontos para cores como o vermelho e o azul e, ainda assim, quando olhamos uma parede vermelha ou azul não detectamos nela qualquer zona incolor. É desse modo que para a *Gestalt* é possível afirmar que não enxergamos de forma homogênea, mas como um “sistema de configurações” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 103). Se a visão se trata de formas no espaço, só conseguimos agrupar os elementos do campo visual porque nossa percepção é antes de tudo o conjunto dos elementos que a compõem e a não a justaposição destes.

De acordo com a *Gestalt*, o mesmo se aplica ao campo da audição. Enquanto as visões se dão como formas no espaço, a audição se dá através de formas no tempo. E de tal modo, não devemos conceber uma melodia, por exemplo, como um agrupamento de notas que adicionadas umas às outras modificam a figura sonora, uma vez que cada nota só tem sentido dentro do conjunto da melodia. A partir dessas duas primeiras constatações, Merleau-Ponty chama-nos atenção para o fato de a percepção do todo ser mais espontânea e natural do que aquela proposta pela psicologia clássica, qual seja, a de um mosaico de sensações composto por elementos isolados. Todavia falamos em cores quentes e frias, em cheiros doces e ácidos, em sabor com gosto de nuvens. Estas constatações sinestésicas tornam evidente que os sentidos agem uns com os outros, de modo

indiviso, não como um fenômeno excepcional, como acredita a psicologia clássica, mas como um “fenômeno geral” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 105).

Com base em tais construções se estabelece a noção clássica de sensação, ou seja, uma interpretação intelectual dos dados sensíveis, onde signos me são oferecidos e apenas preciso decifrá-los, extraindo sua significação. Do mesmo modo, a noção de percepção clássica está atrelada a uma operação intelectual. Assim, também a percepção do movimento não é um elemento de organização global, que se define pelo ponto de referência definido pela inteligência. Merleau-Ponty explica esta questão utilizando a relação entre movimento e inércia, vejamos como: se na estação existem dois trens hipoteticamente parados e um deles começa a se movimentar, temos a impressão de movimento alternada a depender de onde fixo os meus olhos; se em alguém que ocupa comigo a mesma cabine, penso ser o meu trem a estar em movimento, se ao jogar cartas em minha cabine, é então o trem ao lado que está andando. “Em cada ocasião, parece-nos imóvel aquele no qual fizemos domicílio da visão e que é a nossa ambiência no momento” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 108). Desse modo, movimento e inércia não são atributos da consciência e, portanto, não são percebidos por um ato de inteligência, mas pelo modo que nos fixamos ao mundo e pela atitude que o nosso corpo adota dentro dele.

Conforme aponta Köhler, o Behaviorismo e seus adeptos não se preocupam em comprovar a existência de um mundo físico anterior ao da experiência, para eles isso era tão difícil quanto provar a experiência de outras pessoas. A psicologia clássica entende a observação interior, a introspecção e a observação exterior como elementos distintos; a cólera e o medo, por exemplo, só podem ser analisados verdadeiramente por observação interior, ou seja, por quem possui esses “fatos psíquicos” (KÖHLER, 1980, p. 24). Aquele

que está de fora, portanto, só pode observá-los por introspecção com base naquilo que tem de conhecimento, a partir de sua própria experiência desses fatos. De fora, pela observação exterior não é possível captá-los. A psicologia atual nos mostra exatamente o inverso, ou seja, a observação interior, do amor e do ódio, por exemplo, não nos dão mais do que algumas palpitações e angústias. Sempre que conseguimos analisá-las de um modo menos trivial é porque analisamos tais comportamentos a partir da nossa relação com o outro e com o mundo.

Portanto, os comportamentos como o medo, a cólera, o amor, o ódio e tantos outros não são fatos psíquicos, mas condutas que podem ser vistas de fora, no gesto, no olhar. É nesse sentido que Merleau-Ponty (1983, p. 109) afirma: “o outro me é dado como evidência, como comportamento”. Em linhas gerais, o que retomamos sobre os distanciamentos entre as psicologias clássica e da *Gestalt* nos revela que enquanto a primeira rejeita o mundo vivido em detrimento daquele que é constituído pela consciência, a segunda nos faz ver o homem como uma potência que co-nasce com o mundo e está ligado a ele por um “elo natural” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 110).

Sobre o cinema

A primeira afirmação de Merleau-Ponty sobre o filme, a partir dos elementos apresentados da psicologia da *Gestalt*, é a de que “um filme não é uma soma de imagens, porém, uma forma temporal” (1983, p. 108). É, portanto, uma “unidade melódica” (VIEGAS, 2013, p. 8). Se entendemos que uma melodia não é um somatório de notas, do mesmo modo, o filme não é uma soma de imagens, mas uma forma em movimento. Cabe destacar que o filósofo defende a ideia de que, no filme, o sentido das imagens depende daquelas que as antecedem e as sucedem e esse movimento “cria uma nova realidade”

(MERLEAU-PONTY, 1983, p. 111). Sabemos que existem películas não lineares, como é o caso de *Pulp Fiction* (1994), *Brilho eterno de uma mente sem lembranças* (2004), *Amnésia* (2001) e *O curioso caso de Benjamin Button* (2008). Esses artifícios da montagem cinematográfica, porém, não nos impedem de compreender o filme, ao contrário, tornam a narrativa mais próxima do espectador que, em certa medida, fica “em pé de igualdade com o personagem” (VIEGAS, 2008, p. 24).

Se a montagem cinematográfica, no que tange à imagem, torna possível a imbricação entre aquele que olha e aquilo que o circunda, o som a ela aliado faz da película um todo perceptível. No cinema a relação entre som e imagem é indissociável, pois seu acoplamento nos dá novamente elementos incorporados e não justapostos. Como nos lembra o filósofo francês, “um filme sonoro não é um filme mudo acrescido de sons e palavras, unicamente destinados a completar a visão cinematográfica” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 112). Ao falarmos de um filme sonoro, não é apenas aos diálogos ou aos discursos individuais dos personagens que nos referimos, mas também à música. Quando um personagem se cala, o silêncio que o acompanha está prenhe de significados dentro da estrutura daquela cena; seja para dar mais ênfase à imagem, seja para deixar algo subentendido. Do mesmo modo, a trilha sonora não se justifica para o preenchimento de espaços em cenas sem diálogos, mas, ao contrário, para investir a tomada de sentido, um todo perceptível na intercomunicação entre os elementos da película. Vale lembrar que a linguagem para Merleau-Ponty significa a experiência do pensamento no corpo humano e, desse modo, também não pode ser pensada como algo pronto e acabado, pois “[...] a ideia de uma expressão completa é contrassenso, que toda a linguagem é indireta ou alusiva e, se quisermos, silêncio” (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 144). Assim, também a linguagem se torna um elemento da trama

cinematográfica, ainda que de menor importância, pois o valor da fala não é o de “aduzir ideias às imagens [...]” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 114).

Nas últimas páginas da conferência, Merleau-Ponty se atém a explicar o caráter ficcional e o aparente realismo atribuídos ao filme. Para o filósofo o problema que aqui se desvela já fora, outrora, atribuído ao romance e à poesia, no sentido de que não é atributo constitutivo dessas artes transporem para suas páginas aquilo que veríamos ou ouviríamos caso vivêssemos a história ali retratada. Do mesmo modo, como dissemos há pouco, não é função do filme nos fazer conhecer ideias ou fatos. “Um filme significa da mesma forma que uma coisa significa; um e outro não falam a uma inteligência isolada, porém, dirigem a nosso poder de decifrar tacitamente o mundo e os homens e de coexistir com eles” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 115). Aqui reside a grande beleza da análise do filme, a partir da percepção em Merleau-Ponty, a expressão humana sendo arrebatadora no cinema, oferecendo-nos não pensamentos como a prosa romântica o fez, mas “sua conduta ou seu comportamento, e nos oferece diretamente este modo peculiar de estar no mundo, de lidar com as coisas e com os seus semelhantes, que permanece, para nós, visível nos gestos, no olhar, na mímica, definindo com clareza cada pessoa que conhecemos” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 116). Se dissemos anteriormente a respeito dos comportamentos que é possível apreendê-los de fora, o cinema nos mostra isso com excelência. Quando, por exemplo, o filme quer apresentar um personagem tomado pela angústia, não o faz a partir de uma observação interior, pois não nos proporcionaria a visão mais adequada desse comportamento. O diretor busca uma visão exterior, mostrando o personagem atormentado, agoniado, talvez andando de um lado para outro, tomado por grande aflição, gesticulando demasiadamente. Do mesmo modo, se quer nos mostrar a vertigem, exemplo trazido por Merleau-Ponty na conferência, apresenta um

corpo desequilibrado, oscilante no topo de um prédio ou à beira de um precipício.

É exatamente nessa observação exterior, nessa análise a partir de fora, que existe o impulso para a percepção do outro. É também, nesse momento, que surge o terceiro protagonista da apreciação merleau-pontiana sobre o cinema: a filosofia contemporânea. Para o nosso filósofo, a filosofia fenomenológica ou existencialista está motivada pela perspectiva da inerência do eu ao mundo e ao outro, não na tentativa de explicá-la, mas “como um exercício originário da percepção como acontecimento” (SILVA, 2009, p. 137). Desse modo, a relação que existe entre filosofia e cinema não é de superioridade de um sobre o outro, pois o cineasta não é filósofo, tampouco o filósofo cineasta, mas uma coexistência, uma relação de entrelaçamento entre a técnica cinematográfica e a reflexão. “Uma ocasião ainda de constatar que o pensamento e a técnica se correspondem e que, segundo Goethe, ‘o que está no interior, também está no exterior’” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 117).

***Dogville*: interior/exterior**

A película *Dogville*, lançada em 2003 e dirigida por Lars Von Trier, apresenta claras referências visuais e influências de produção herdadas do movimento Dogma 95, manifesto cinematográfico iniciado pelo próprio diretor, no qual os filmes não apresentavam trilha sonora e deslocamentos temporais ou geográficos. Único lançamento de uma proposta inicial baseada em uma trilogia, *Dogville* conta a história de Grace, uma fugitiva do FBI que foi acolhida em uma pequena vila e, em agradecimento, deveria ajudar os moradores em suas tarefas diárias. Mostrando que os contornos do comportamento humano são tão imprecisos quanto o domínio das relações interpessoais, o filme cumpre o seu papel em demonstrar como a fragilidade da natureza humana se torna cruel e verossímil.

Na película em questão, o espectador desavisado, certamente, deve se perguntar onde estão as paredes, portas, janelas, enfim, o cenário tal qual estamos habituados a observar no cinema. E mais, como os personagens agem como se esses elementos lá estivessem? Esse é o aspecto que certamente salta aos olhos de quem assiste a esse filme, mas é também através dele que podemos pensar a ideia de Goethe trazida por Merleau-Ponty (1983, p. 117) na sua conferência: “o que está no interior também está no exterior”. A escolha desse filme para tratar a noção de percepção em Merleau-Ponty justifica-se, em primeiro lugar, justamente pela sua peculiaridade em relação ao cenário, com poucos recursos, casas sem paredes, apenas com riscos no chão. Conforme evidenciamos anteriormente, observação interior e exterior só podem acontecer de forma simultânea e na sua relação se dá a imbricação entre o eu-corpo, o mundo e o outro. As casas sem estrutura física externa nos remetem a uma interioridade do outro, que no filme é evidenciada pela privacidade da vida doméstica que não é tão privada assim, uma vez que toda a vila conhece os dissabores vividos pela personagem Grace que, de certo modo, é o outro de todos os demais personagens da película.

A função da visão é de extrema importância para a experiência perceptiva proposta pelo filósofo francês. Assim, o cinema nos faz repensar o olhar, a fim de que este revele o que é interior e exterior e, portanto, “a textura imaginária do real” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 90). É a partir dessa análise que Carbone (2013, p.118) relaciona a visão com o imaginário, pois ela “não exprime uma simples ausência ou qualquer coisa totalmente outra em relação a isso, mas aparece como germinando [...] desta relação de parentesco sensível que mantemos com o mundo e que, como bem sabemos, Merleau-Ponty chama a ‘carne’”. Assim, *Dogville* está repleto de significações que se relacionam ao visível-invisível, como a aparição de Grace na vila:

ela é vista, mas é não sabida. Ninguém conhece sua origem ou sua história. Mas o invisível não é apenas o que não vejo, mas poderia ver futuramente, é uma ausência possível para a existência, um vir-a-ser. Essa falta de informações exatas sobre Grace é a face invisível do que é possível ser (relacionado a ela, neste caso específico).

Apesar de o filme *Dogville* não possuir trilha sonora, o som nele presente associado às imagens amplia a percepção do todo. Como quando as crianças, por exemplo, tocam o sino sabemos que o despudor em relação a Grace está se consumando. Mesmo que não vejamos as cenas inusitadas dos estupros, enquanto o sino badala, sabemos que eles ocorrem. Sentimos repulsa, indignação quando ouvimos o irritante som da sineta afixada ao pescoço da personagem, como um dispositivo antifuga. A simplicidade do som em *Dogville* se justifica pela necessidade de se dar maior enfoque à imagem, uma vez que, com as casas sem parede, nós telespectadores vemos o que se passa dentro e fora delas, ou seja, duas ou mais cenas em uma única tomada. Nesse contexto, o som, ainda que não tão evidente, dá mais força às cenas. Para além desses aspectos, o modo como as palavras são entoadas faz sentir a essência de um personagem mais seguramente que muitas descrições.

A iluminação pobre do cenário malmente nos faz perceber o dia e a noite, mas sabemos ainda assim que os dias transcorrem em *Dogville*. E o que dizer dos comportamentos, da ironia, do egoísmo, da indiferença e de tantos outros trazidos no arcabouço da película? Todos eles mostrados de fora, pela observação exterior, como sugere Merleau-Ponty sobre o melhor modo de esses elementos serem apresentados em um filme. Em verdade, são muitas as análises possíveis a partir da película aqui em questão, essas brevemente apresentadas se configuram, apenas, como a possibilidade de trazermos os elementos da percepção apresentados pelo filósofo francês junto com o cinema em si.

Sabemos, ao final do vídeo, que Grace é filha de um gângster e que, por razões de incompatibilidade com o seu pai, resolve fugir de casa. Segundo o seu genitor, Grace é arrogante, mas condescendente. Por isso, sua relação com o outro é sempre de permissividade e tolerância. Se Merleau-Ponty nos diz reiteradas vezes que o cinema nos mostra a nossa imbricação com o mundo e com os outros, onde o estofado do mundo é feito da nossa carne e que “o filósofo e o cineasta têm em comum certo modo de ser, uma determinada visão do mundo que é aquela de uma geração” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 117), devemos supor que a partir de *Dogville* conhecemos o mundo em que vivemos e as pessoas que nele habitam? E mais, que nele reside a possibilidade do autoconhecimento? Em verdade, o cinema nos permite compreender as múltiplas relações entre o eu, o outro, o mundo e as coisas, mas não as definir, afinal o cinema não representa o mundo em si, porém nos permite conhecer as relações de “parentesco sensível” que dele emergem. Portanto, pensar o cinema em Merleau-Ponty não é investi-lo de um modo de filmar a filosofia, pois a película não é a expressão do pensamento humano, mas do seu comportamento, ou melhor, de um modo de estar no mundo.

A grande beleza da análise do filme, a partir da percepção proposta por Merleau-Ponty, reside sobre a expressão humana mostrar-se de forma arrebatadora no cinema. Quando assistimos a um filme, a experiência que temos com ele, esta espécie de magia, nos revela o invisível do visível. Na película reside a possibilidade concreta de vermos um mundo de forma diferente, como que nos ensinando de novo a vê-lo. A percepção, portanto, nos mostra que existe uma experiência originária no cinema, anterior ao entendimento e que, desse modo, não se dá como representação do mundo, mas “como presença viva de nossa carnalidade” (SILVA, 2009, p. 135).

Considerações finais

“A experiência nos coloca longe de nós, no outro, nas coisas [...], passa de si para o mundo e para o outro” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 157). Se uma coisa é em si mesma e possui suas qualidades aqui e agora, no momento presente, preservadas todas as possibilidades que possam lhe advir, inclusive a sua destruição, ela é um arranjo inteiro de todas essas qualidades. Entre elas não há fissura, “expõem-se diante de nós como uma virtude sua, e precisamente porque está condensada em si mesma” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 158). A experiência fílmica nos coloca longe de nós mesmos, para estarmos no outro e nas coisas e, a partir dele, também nos reconhecemos como ser-no-mundo.

Se “o filme não deseja exprimir nada além dele próprio” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 115), nele não há alusões a ideias já adquiridas, ele passa a ter significado sobretudo porque dispõe de elementos organizados em uma forma temporal e, desse modo, percebemos o todo do filme e não apenas dados fragmentados. De tal modo, nos vemos obrigados a concordar com Kristensen (2006, p. 12) “sobre o filme revelar o funcionamento real da nossa percepção” e assim também acreditamos que existe um primado da percepção no cinema que é compartilhado nos estudos de Merleau-Ponty com a pintura. Kristensen (2006, p. 12-15) acredita que só é garantida a análise com base nos fenômenos se ela for construída a partir da noção de esquema corporal. Nele reside a possibilidade de a significação acontecer superando a noção de consciência-objeto, ou seja, fora da experiência perceptível e, portanto, do todo, o sensível é um signo vazio, despojado de significação. É na interação entre significação e existência corpórea que a percepção se torna independente do entendimento. Do mesmo modo, para Kristensen (2006, p. 16), “o olho do corpo e o olho da câmera são duas variantes do mesmo tipo de estar no mundo”.

Se considerarmos o filme não só como reprodução de imagens, mas como o elemento que recria o arcabouço da nossa relação com mundo e com os outros, entendemos que ele nos faz perceber realidades humanas complexas, como em *Dogville*, por exemplo, que normalmente não perceberíamos do mesmo modo que o fazemos durante a experiência cinematográfica. O cinema consegue mostrar a relação entre o que está dentro e fora, torna possível aproximar os extremos da experiência humana ao criar uma linguagem para dizer o que é o Ser, colocando a experiência cinematográfica a serviço da percepção.

Referências

CARBONE, M. O Filósofo e o Cineasta: Merleau-Ponty e o pensamento do cinema. **Revista da Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da UFRGS**. v. 19, n. 2. Jul. Dez. 2013, p. 99-128.

KOEHLER, W. **Psicologia da Gestalt**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

KRISTENSEN, S. **Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement**. Distribuição Eletrônica Centros Cairn para edições Sèvres. 2006/I (volume 69). Disponível em http://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=APHI_691_0123. Acesso em 30 jul. 2014. Tradução livre.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY. Linguagem indireta e as vozes do Silêncio. In: **Textos selecionados**. Seleção, tradução e notas Marilena Chauí, São Paulo: Nova Cultural. 1989.

MERLEAU-PONTY. O Cinema e a Nova psicologia. In: XAVIER, Ismael (org.). **A Experiência do cinema**. Rio de Janeiro: edições Graal – Embrafilme, 1983.

MERLEAU-PONTY. O Olho e o Espírito. In: **Os pensadores**/textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MERLEAU-PONTY. **O Visível e o Invisível**. São Paulo: Perspectiva. 1992.

SILVA, C. A. F. Percepção e cinema em Merleau-Ponty. In: PINTO, Débora Morato [et al]. **Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea**. São Paulo: Alameda, 2009. p. 123-143.

VIEGAS, S. I. R. **Maurice Merleau-Ponty**. Lisboa: Instituto de Filosofia e Linguagem, 2010. Disponível em <http://filmphilosophy.squarespace.com/1-maurice-merleau-ponty>. Acesso em 15 out. 2013.

VIEGAS, S. I. R.. Olhar e memória na percepção cinematográfica. **Princípios**: Natal, v. 15, n.24, jul./dez. 2008, p. 31-44.

Fenomenologia e expressão musical em Merleau-Ponty

*Luize Santos de Queiroz
Pablo Enrique Abraham Zunino*

Introdução

Este trabalho pretende examinar o tema da expressão musical à luz de alguns escritos de Merleau-Ponty, dos quais se pode desprender uma abordagem fenomenológica da arte, na medida em que nos ensinam a descrever fenomenologicamente como esta é compreendida ou experimentada a partir de um processo corpóreo e perceptivo. Em relação à música, nota-se que tanto a aparência musical como o seu sentido corporificado se apreendem por meio de um esforço de abstração. De tal modo, podemos considerar a música como um modo de expressão que carrega um sentido musical, indissociavelmente perceptivo. Embora o filósofo não tenha se dedicado sistematicamente à exploração dessa questão, examinaremos de que maneira a significação estética se apresenta na música, em suas nuances melódicas possíveis, através do ato perceptivo. Para tanto, procederemos à tradução e ao comentário filosófico de duas notas inéditas de Merleau-Ponty sobre a música, publicadas postumamente.

Percepção e significação estética

Desde o senso comum compreendemos como música um objeto formado por sons, que muito embora não visuais, possuem uma existência real no mundo. Existência esta que é percebida em um ato corpóreo, de modo espontâneo. Nesse primeiro nível da percepção,

a música é um acontecimento sonoro que, ao desdobrar-se em características próprias, como suas harmonias, ritmos, andamentos, métricas etc., toma a sua própria forma, torna-se ela mesma. O significado que podemos atribuir à música está contido de antemão nesses sons produzidos pelos instrumentos, ou pelas emoções que sentimos ao escutá-los, fatores estes que constituem uma unidade que poderemos compreender como significação estética musical.

Diferente da percepção dos objetos visuais, o som que se faz base do objeto musical não se apresenta como objeto estático de uma existência física. Este se apresenta em um processo temporal dotado de dinamismo capaz de uma evolução temporal onde as suas qualidades sonoras se transformam, desaparecem e emergem durante sua existência. Nesse momento, a percepção total do seu conteúdo pressupõe uma espera pela sua evolução, e a música que tem seu próprio andamento vai se configurando a partir desse desdobramento evolutivo da junção de sons. A apreensão desse objeto musical depende então exclusivamente de nossa concentração, isto é, algo que poderíamos designar de acordo com o procedimento fenomenológico como *intencionalidade* musical.

A apreensão musical quando plena nos conduz a uma crescente construção, que consiste em um descortinamento da *forma* musical no sentido cunhado pela psicologia da *Gestalt* e da qual o filósofo Merleau-Ponty se apropria e se aprofunda. Essa concepção traz o objeto incorporado à uma relação de figura e fundo. No caso da música, ora uma melodia se destaca tornando-se figura, ora ela se torna fundo, modificando a perspectiva, criando sentido e dando significação. O fenômeno musical, submetido a uma atitude fenomenológica, não finaliza apenas em um significado, ele se abre a todos os seus elementos, onde podemos ver aflorar de nós a similaridade em suas qualidades, formas e sentidos. Há por excelência uma experiência musical e um sentido que se destaca.

Neste ponto, nos interessa saber o modo como se caracteriza a experiência musical se a ela temos acesso tal qual ela existe, ou seja, como a percebemos. Interessa-nos o sentido musical ao modo como ele se apresenta a nossa subjetividade perceptiva. A partir de Merleau-Ponty podemos intuir que o ato que promove o sentido musical bem como a sua significação deve ser, em suma, exprimível dado que a expressão se funda, a partir do modo em que aplicamos nossa consciência sob os fenômenos, e sob um mesmo fenômeno podemos expressar juízo, desejos, suposições, emoções etc. Da mesma maneira podemos proceder na música. A sua expressão se constitui, no modo em que aplicamos nela a nossa consciência, a percebemos e a damos significação. Nossa escuta é, portanto, assim como a experiência musical, um processo perceptivo, e o momento exato de adequação entre o ato de significação e a percepção.

O problema da percepção em Merleau-Ponty apresenta a sensação e a percepção como coisas que não se distinguem, portanto, que estão correlacionadas uma na outra designando uma mesma coisa, uma vez que nunca temos sensações parciais. O que sentimos e percebemos, segundo Silva (2009, p. 126), é “um fenômeno de organização, isto é, um sistema de configurações, uma totalidade, uma forma ou estrutura”. Acima de tudo a percepção é o que nos possibilita a apreensão de um sentido imanente que embora esteja no sensível se impõe de modo ante-predicativo e pré-reflexivo. A percepção passa a exprimir um sentido. Assim, pela experiência perceptiva do corpo próprio somos reenviados à percepção. Este acontecimento, de partes sensíveis que constituem um todo perceptivo, podemos verificar na percepção da melodia:

A melodia não é uma soma de notas: cada nota vale apenas pela função que exerce no conjunto e, por isso, a melodia não fica sensivelmente modificada com uma transposição, isto é, se se mudam todas as notas que a compõem, levando em conta

as relações e a estrutura do conhecimento. Em contraposição, uma única mudança nessas relações é suficiente para modificar a fisionomia total da melodia. Essa percepção do conjunto é mais natural e primitiva do que aquela dos elementos isolados. (MERLEAU-PONTY, 1996. p. 129).

De imediato, o que percebemos na unidade melódica não se relaciona à inteligência ou à memória e não se trata, pura e simplesmente, de uma síntese ou de uma associação, mas sim de uma forma temporal, uma totalidade inalienável em que as notas musicais não mais se distinguem no curso da própria textura tonal audível. Existe para Merleau-Ponty (1996. p. 130) na experiência musical a emergência de um campo perceptivo entre o ouvinte e a estrutura melódica, o corpo e o mundo. O andamento da melodia em sua configuração gráfica do texto musical, bem como o seu desenrolar dos gestos musicais participam da mesma estrutura e têm em comum um mesmo núcleo de significações. (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 132; *apud* SILVA, 2009. p. 130).

Podemos concluir que quando nomeamos um objeto que se afigura em nosso campo perceptivo, estamos ao mesmo tempo intuindo-o e aplicando-lhe um gesto linguístico, construindo a partir disso uma expressão. A intuição serve de matéria para que a significação ocorra, enquanto que o ato linguístico, o gesto, é o produto deste ato significante, que dá ao percebido uma figura a passo que sobre esta figura é indicado nominalmente um significado, quer dizer, o significado determina em outra instância que não o significado. Por exemplo, a partitura que ao contrário do que seu uso nos leva a pensar, constitui um signo e não uma imagem da música, embora possamos pensar que a partitura se pareça com a música ela não se evoca simplesmente por meio da imagem, pois sua matéria difere da matéria musical que se faz não de forma imagética, mas de forma sonora. A música cria em si mesma uma imagem, uma forma.

A exemplo das formas e sentidos que a música constrói em si, temos o rico material produzido por José Wisnik e Hélio Ziskind intitulado *O som e o Sent/ Uma trilha para o som e o sentido*, CD integrante do livro *O Som e o Sentido* (WISNIK, 1999), do qual podemos ter uma excelente experiência sensorial das formas que a música pode atingir enquanto significado.

Com isso, as formas escutadas não são perceptíveis visualmente na partitura, porém podem ser recriadas, pois, os pontos marcados no pentagrama correspondem a certos sons e instrumentos, e sendo capaz de reproduzir mentalmente esses sons e timbres representados, conseguimos ter uma representação da música, fazendo da partitura um signo musical. Entretanto, o ato de significação independe da percepção, ao mesmo tempo em que nos dá o sentido musical, é o musical propriamente, ou seja, aquilo que dá qualidade com que reconhecemos e vivenciamos uma música, capaz de se fazer a partir de um material sonoro, que provém tanto da fantasia imaginativa quanto da percepção.

Tradução e análise

Como dito, Merleau-Ponty não dedicou nenhuma obra especificamente à música apesar de ter tratado dela em suas principais obras, seja para exemplificar suas teses sobre a percepção, seja para elucidar suas considerações sobre a linguagem, o que nos permitiu levar este estudo. Contudo, os desdobramentos da pesquisa nos levaram ao encontro de um texto pouco conhecido, sem tradução em língua portuguesa, cuja discussão pretende de alguma maneira contribuir com os estudos merleau-pontianos no âmbito da comunidade filosófica brasileira. Trata-se de duas notas ainda inéditas sobre a música que, embora curtas, denotam uma relevância significativa no contexto geral desta investigação, na medida em que concentram em si mesmas todo o potencial filosófico do pensamento merleau-

pontiano a respeito do tema. Isso certamente exige, para sua completa e adequada interpretação, algumas considerações adicionais que apresentamos a seguir.

As duas notas sobre a música de Merleau-Ponty, originalmente publicadas na revista *Chiasmi International* (vol. III, 2001, p. 17), se constituem como um dos pontos de chegada da nossa análise fenomenológica. Inicialmente, transcrevemos o texto integral na sua língua original (francês, com alguns termos em alemão) e, em seguida, arriscamos uma primeira tradução para o português. Procedemos então à análise crítica do texto traduzido, comentando aspectos que conferem unidade conceitual ao trabalho como um todo, cujo cerne é a fenomenologia da música.

MAURICE MERLEAU-PONTY **DEUX NOTES INÉDITES SUR LA MUSIQUE**

1. *Concert. 15 novembre 1959 [Léonore] N. 2. Jouée par [A. Bender]. La musique comme modèle de la signification – de ce silence dont le langage est fait. Cette musique qui déroule des [volutes] des motifs, enroulés autour d'un Etwas – s'inversant, faisant du fond figure et de figure fond. Interpréter toute la perception, toute son éloquence dans ce silence. En tout cas la musique comme la peinture est au monde sensible ce qu'est la philosophie au monde entier.*
2. *L'évidence em música.*
En escutando uma música bela: impressão que ce movimento qui commence est déjà à son terme, qu'il va avoir été, ou s'enfoncer dans l'avenir que l'on tient

aussi bien que le passé – quoiqu'on ne puisse dire exactement ce qu'il sera. Rétrospection anticipée – Mouvement rétrograde in future: il descend vers moi tout fait.

Tradução

Duas novas notas sobre a música

1. Concerto. 15 de novembro de 1959 [Léonore] N. 2. interpretado por [A. Bender]. A música como modelo da significação – desse silêncio do qual é feita a linguagem. Essa música que se desenrola das [vontades] dos motivos, envolta de *Etwas* (do alemão traduz-se como “algo”) – invertendo, fazendo do fundo figura e da figura fundo.

Interpretar toda a percepção, toda sua eloquência nesse silêncio. Em todo caso a música como a pintura está para o mundo sensível assim como a filosofia está para o mundo inteiro.

2. A evidência na música.

Ouvindo uma música bela: impressão de que esse movimento que começa já está no fim, de que ele terá sido, ou se prolonga no futuro que se conserva assim como o passado – do qual não podemos dizer exatamente o que será. Retrospecção antecipada – movimento retrogrado no futuro: ele já vem pronto para mim.

Quando Merleau-Ponty (1984) se direciona a um estudo da expressão na pintura—deseja entender a experiência como uma modalidade da existência na qual os sentidos se compreendem sem

precisar passar pela ideia, estende a discussão para o âmbito das artes. A partir do que podemos já interpretar nessas obras discutiremos aqui a maneira que possivelmente poderíamos interpretar as notas supracitadas relacionando-as com outras passagens sobre a música do próprio filósofo.

Em Merleau-Ponty temos a ideia do corpo como uma experiência de todos os sentidos e destes com o mundo, e é, sobretudo, concebido como lugar de atualização do fenômeno de expressão, de produção de sentido e da compreensão de um mundo. Porém, compreender a operação expressiva da linguagem em seu momento de origem, pondo-a em consideração a partir do fundo de silêncio que antecede o seu pronunciamento, é colocá-la em rol de igualdade com outras formas de expressão. É por um logos sensível, tal qual o logos do mundo estético, percebê-la como uma linguagem muda, antecipadamente intencional. Isso possibilita a descoberta de que antes da intencionalidade do ato, existe uma intencionalidade operante, um corpo que além de habitar um mundo se sente familiarizado com ele, pois encontra significação por serem expressivas e capazes de desenhar um sentido. Porque para o filósofo, o mundo estético deve ser narrado como espaço de transcendência e não como espaço objetivo.

Ora, se estamos no mundo e é pela percepção que podemos aferir e nos certificar disso, a *pregnância*, segundo o termo utilizado por Valverde (2012), nos indica a estabilidade que dá forma à percepção e significação aos signos. Essas categorias são absorvidas por um sujeito que mantém originariamente essas relações de familiaridade e de coexistência, antes mesmo que seja de entendimento, por isso *pregnantes*. Segundo Merleau-Ponty, são essas relações que deveriam ser compreendidas e levadas ao conceito. Considerar a percepção na compreensão de mundo significa que as coisas não devem ser separadas da sua maneira de aparecer.

A música, no seu sentido expressivo, pode ser pensada sob a perspectiva de Merleau-Ponty como significação, e nos ensina a

compreender a noção de expressão, por ser já expressão, na medida em que a significação musical não se separa de sons que a compõem, isto que eles não representam necessariamente a sonata, mas esta se vê concretizada neles. O que há neste caso é uma transcendência da significação em relação aos signos. Estes passam sem serem notados para que permaneça o sentido da música, a qual se faz esquecer ao conseguir exprimir-se. É como se diante daquilo que foi expresso, a expressão se apagasse, como acontece quando lemos um livro e somos envolvidos por aquilo que ele significa.

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty afirma ser toda linguagem capaz de exprimir-se a si mesma de modo a introduzir e ensinar a si mesma o seu sentido no espírito de quem ouve. Do mesmo modo, a música como linguagem exprime-se em si mesma, e cria o seu próprio devir. Há, segundo ele na obra citada anteriormente, tanto naquele que escuta ou lê, quanto naquele que fala e escreve um “pensamento na fala” insuspeitável até mesmo ao intelectualismo. Para exemplificar isso, o filósofo toma a música e esboça a respeito nos seguintes termos:

Uma música ou uma pintura que primeiramente não é compreendida, se verdadeiramente diz algo, termina por criar em si mesma seu público, quer dizer, secretar por ela mesma sua significação. No caso da prosa ou da poesia, a potência da fala é menos visível, porque temos a ilusão de já possuímos em nós, com o sentido comum das palavras, o que é preciso para compreender qualquer texto, quando, evidentemente, as cores da paleta ou os sons brutos dos instrumentos, tais como a percepção natural os oferece a nós, não bastam para formar o sentido musical de uma música, o sentido pictórico de uma pintura (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 244).

Em seguida, ele retoma o exemplo da música e sua significação diante do campo expressivo, como modo de expressão bem sucedida, pois ela, assim como outras manifestações artísticas, faz

a significação existir como uma coisa no coração próprio do texto, a exemplo da literatura, instalando-se no perceptor como um novo órgão dos sentidos, abrindo para uma nova experiência que o faz adentrar em um novo campo ou dimensão. Essa passagem em que Merleau-Ponty destaca a importância da significação expressiva musical reforça nossa interpretação:

Significação musical da sonata é inseparável dos sons que a conduzem: antes que a tenhamos ouvido, nenhuma análise permite-nos adivinhá-la; uma vez terminada a execução, só poderemos, em nossas análises intelectuais da música, reportarmo-nos ao momento da expressão; durante a execução. Os sons não são apenas os “signos” da sonata, mas ela está ali através deles, ela irrompe neles (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 248).

A expressão estética confere a existência em si àquilo que exprime, instala-o na natureza como uma coisa percebida acessível a todos ou, inversamente, arranca os próprios signos de sua existência empírica e os arrebatava para outro mundo. Se acaso nos parece que a linguagem é mais transparente que a música, é por mantermo-nos na maior parte do tempo na linguagem constituída, dando-nos significações e limitando-nos em nossas definições a indicar sempre equivalência entre elas. O sentido de uma frase, por mais que nos pareça inteligível do início ao fim, só o é porque é definida em um mundo inteligível e porque supomos que a participação que ela deve a história da língua contribui para determinar seu sentido. Na música instrumental, pensa Merleau-Ponty (2006, p. 249) ao contrário, não é pressuposto nenhum vocabulário, dado que o sentido aparece diretamente ligado à presença empírica dos sons, e é por isso que a música nos parece sempre muda. Não obstante, na realidade, como já fora mencionado, a clareza da linguagem se estabelece sobre um fundo obscuro, e de acordo com nosso aprofundamento, podemos perceber que a própria linguagem só diz a si mesma ou que é inseparável do seu sentido.

Seria necessário, procurar os primeiros esboços da linguagem no que concerne à gesticulação emocional, não sob a concepção de redução dos signos artificiais (convencionais) ao signo natural dos naturalistas, que tentam reduzir a linguagem à expressão das emoções, porque isso não é possível se não existisse signos naturais no homem. A aproximação das emoções à linguagem não compromete a sua especificidade, ao considerar que a emoção enquanto forma de variação do nosso ser no mundo é contingente em relação aos dispositivos do nosso corpo, que se manifesta no poder de ordenar os estímulos e as situações que estão no plano da linguagem.

Para o filósofo, a fala é a única entre todas as operações expressivas, capaz de sedimentar e de construir um saber intersubjetivo, não porque a fala possa ser registrada, ao contrário dos gestos ou comportamentos que só podem ser transmitidos por imitação direta. Não podemos esquecer que a voz é o nosso primeiro instrumento musical e, portanto, a fala participa desse princípio. Além disso, a música pode ser escrita e embora exista uma tradição, cada artista toma a tarefa no seu início, na sua forma de expressar e de liberar um modo novo ao contrário dos escritores, que estarão sempre retomando o mesmo mundo do qual os outros escritores já se ocupavam.

A ideia transmitida de um pensamento sem fala é facilmente remetida à experiência literária, ao passo que, a ideia da música sem som é declaradamente um absurdo. Ainda que o sentido de uma fala nunca possa ser liberto de sua inerência a alguma outra fala, é possível que a fala como operação expressiva possa ser indefinidamente reiterada. Por isso, diz Merleau-Ponty (2006, p. 258): “se pode falar sobre a fala enquanto não se pode falar da pintura”.

Assim, as experiências propiciadas por meio da literatura, da música e da pintura se tornam de interesse de Merleau-Ponty que

com elas deseja aprender, por apresentarem certa distância do pensamento de sobrevoo. Isso nos permite, compreender a gênese da expressão, ao escutar o silêncio onde essas experiências se enraízam e desenham um sentido, apropriando-se na percepção que já é criação. A percepção é compreendida como certo distanciamento em relação a um nível, de um ser primordial. Antes da reflexão existe um modo original de intencionalidade, diferente daquele do conhecimento, que narrado pode melhor deixar claro a relação de um contrato originário com o Ser.

Considerações finais

Que concreta experiência significa a música? Esta pergunta nos parece ter sido explanada com folego quando resolvemos tratá-la sob o viés da fenomenologia, sobretudo sob a fenomenologia impressa por Merleau-Ponty. Vimos que, existe uma experiência musical e um sentido que se destaca a partir desta experiência, no aparato do corpo, da percepção, do gesto, da linguagem e da própria expressão que é por princípio expressão primordial.

A música é um modo de expressão bem sucedida, pois ela traz consigo uma significação que se instala no sujeito que percebe, abrindo para uma nova experiência como foi dito, que permite um universo de sensações que abre para outras dimensões. A expressão estética musical confere à existência aquilo que exprime em si mesma, instala-o na natureza como uma coisa que pode ser percebida e, portanto, acessível a todos ou, inversamente, arranca os próprios signos de sua existência empírica nos arrebatando para outro mundo.

A linguagem nos parece mais transparente que a música, porque nos mantemos a maior parte do tempo na linguagem constituída, dando-nos significações e limitando-nos em nossas definições a indicar sempre equivalência entre elas. Na música instrumental,

o fato de que não é pressuposto nenhum vocabulário, dado que o sentido aparece diretamente ligado à presença empírica dos sons, nos dá a impressão de que a música é sempre muda. Na realidade, como já fora mencionado, a clareza da linguagem se estabelece sobre um fundo, e este fundo obscuro ou mesmo de silêncio nos faz perceber que a própria linguagem só diz a si mesma ou que é inseparável do seu sentido.

A expressão musical do mesmo modo, envolta do seu fundo obscuro que ora se mostra ora se esconde, onde a melodia é a figura que se destaca no fundo harmônico, tem o seu sentido e significação que nos permite interpretá-la através da percepção, na sua eloquência silenciosa. A música traz em si, uma evidência, uma pregnância, que lhe dá um caráter de acontecimento. É por isso que a música está para o mundo sensível assim como a filosofia está para todo o mundo, segundo a teoria de Merleau-Ponty.

Referências

MARTINI, O. A. **Merleau-Ponty: corpo e linguagem como modalidade de expressão**. Dissertação de mestrado. São Paulo. 2006.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. - 3ª ed.- São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY. Sobre a fenomenologia da linguagem. In: **Textos escolhidos**. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril cultural, 1980a.

MERLEAU-PONTY. O metafísico no homem. In: **Textos escolhidos**. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril cultural, 1980b.

MERLEAU-PONTY. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: **Textos escolhidos**. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril cultural, 1980c.

MERLEAU-PONTY. **Signos**. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. 1ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY. **O visível e o invisível**. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora de Oliveira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MERLEAU-PONTY. **Conversas – 1948**. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 1974.

MERLEAU-PONTY. **Deux Notes Inédites sur la Musique**. Non philosophy and philosophy. Chiasmi international. Vol. 3, 2001.

MULLER, M. J. **Merleau-Ponty: acerca da expressão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção filosófica, 122).

SILVA, C. Percepção e Cinema em Merleau-Ponty. In: PINTO, D. GENTIL, H. [et al]. **Ensaio sobre a filosofia francesa contemporânea**. São Paulo: Alameda, 2009.

VALVERDE, M. **A formatação da audição**. Contemporânea / Comunicação e Cultura – Vol.10 – n. 01. 2012.

WISNIK, J. **O som e o sentido**. Uma outra história das músicas. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ZISKIND, H. **O som e o sent**. Uma trilha para o som e o sentido. CD integrante do livro.

Subjetividade e mundo virtual: descrições fenomenológicas

*Jerlan dos Santos Costa
Marcelo Santana dos Santos*

Introdução

A despeito da presença no cotidiano dos indivíduos e de sua inserção tão naturalizada na vida dos mesmos, o mundo virtual se apresenta como um fenômeno singular para a compreensão da subjetividade contemporânea na medida em que vem transformando a relação que os homens mantêm entre si, a partir das novas tecnologias de informação e comunicação – estando intimamente ligado às mudanças antropológicas que apontam para um novo tipo de homem, constituído e constituinte, de dinâmicas relacionadas ao que é virtual. Pensa-se aqui, como escopo, na necessidade de uma compreensão fenomenológica do virtual a partir da obra de Merleau-Ponty, a fim de entender a subjetividade contemporânea e o homem e seu corpo nesse processo, tendo em vista também os debates recentes de autores como Pierre Lévy e Le Breton, que podem contribuir e muito para um alcance atual e antropológico da proposta apresentada. Nesse contexto, a fenomenologia é um campo promissor para o entendimento dessa realidade posta diante dos olhos e dos sentidos como um todo.

Num primeiro momento desta pesquisa, pretende-se responder a seguinte questão: qual o corpo está presente no ciberespaço frente a constituição das novas tecnologias de informação e comunicação? Como podemos pensar a subjetividade que daí pode ser derivada? É esta subjetividade um novo modo de ser do homem?

É com este afã, que o objetivo deste trabalho está intrinsecamente ligado à compreensão da subjetividade, constituída e constituinte nas novas tecnologias de informação e comunicação contemporânea, a partir da noção de virtual presente na obra de Pierre Lévy. Pretende-se apresentar elementos e processos de constituição do corpo em sua relação com as novas tecnologias de informação e comunicação, notadamente no que toca as questões virtuais, ao espaço cibernético. Como nossa abordagem pressupõe uma discussão fenomenológica e tem como centro a subjetividade e o corpo no mundo virtual, apontamos para o estudo da obra do filósofo Merleau-Ponty como base para compreensão desse processo de inserção em que o homem está sendo integrado.

Se a obra de Merleau-Ponty não é propriamente um tratado sobre o virtual nos termos que conhecemos hoje, pode-se dizer que o modo como ele trata da relação do corpo com o mundo efetivo já pressupõe relações de virtualização que nos dão base para pensar uma fenomenologia do mundo virtual eletrônico e o corpo que daí se forma, bem como a subjetividade.

A relevância social deste trabalho se dá na medida em que procura estabelecer um estudo acerca do modo como vivemos nas redes de comunicação: estamos implicados numa relação com o mundo virtual, as redes de comunicações e informações na internet, no ciberespaço, por isso, é importante trazer um olhar, mas detalhando do virtual nos dias de hoje e analisar a compreensão da condição humana que está sendo forjada, sobretudo nos aspectos referentes a subjetividade e ao próprio corpo. Tal como propusemos, a metodologia foi dividida em dois momentos, primeiro diz respeito ao levantamento das obras pertinentes ao tema. Nossa análise se concentra em dois autores: Pierre Lévy, voltadas para cultura virtual contemporânea e as tecnologias de inteligência, e Maurice Merleau-Ponty – buscando um caminho para compreensão fenomenológica dessa condição que vem se estabelecendo na atualidade.

Do virtual

As discussões que envolvem a constituição das relações entre as pessoas e as novas tecnologias vislumbram uma série de temas. Como se sabe, no mundo virtual temos o movimento geral que transcorre à virtualização, que está ligada às questões da informação e da comunicação, envolvendo a condições de existência de cada um e, assim, portanto, traz a cena elementos postos nas esferas dos próprios corpos, do funcionamento da economia, dos grupos coletivos, bem como da constituição de sensibilidades e o exercício da inteligência. Conforme se lê em Le Breton (2016), as sensibilidades são constituídas em sociedades.

A virtualização atinge todos os modelos que compartilham desse estar junto, uma constituição do estamos juntos ligado numa rede de informações, por meio das comunidades virtuais, empresas virtuais, uma democracia virtual. Em todo momento, a digitalização das mensagens numa vasta extensão infinita que se forma o ciberespaço exerce um papel de mutação de todo o curso de informações: virtualização não se define numa essência de qualidade sendo boa ou má, nem se pode ter uma neutralidade: “Ela se apresenta como o movimento mesmo do ‘devir outro’, ou uma heterogênese do humano – sobretudo nos aspectos relativos as possibilidades de comunicação e contato com ‘os outros’, saberes, costumes e pessoas” (LÉVY, 1996, p. 12).

A utilização decorrente da palavra virtual é proposta para a significação da pura e simples ausência de uma existência que não se constitui na realidade em si, uma efetivação material, uma aparência puramente sensível. O real passa pela ordem daquilo que pode ser apreendido pelo contato imediato, sobretudo, sensível, na presença do corpo no mundo, no “corpo enquanto âncora” – na expressão de Merleau-Ponty. No virtual, ainda que o contato se faça pela utilização

premente dos sentidos da visão, encontra-se uma ordem diferenciada que se aproxima de uma espécie de ilusão objetiva, pois trata-se de um processo em constante atualização ou seja, não é estático tal qual percebemos o que chamamos no nosso cotidiano de real, como sendo algo que está finalizado e pode ser percebido em suas nuances sem que sejam apreendidas num curto espaço de tempo as transformações que se processam; o virtual se forma enquanto potência, enquanto uma possibilidade, sem contudo dar garantias de ser o que se dá no instante em que se apresenta, pois pode ser modificado, não está finalizado, atualiza-se constantemente dentro de um processo contínuo de devir em que as noções de tempo e espaço se desdobram e, assim, modificam a apreensão das mesmas pelos sujeitos que são levados a um processo de adaptação de suas percepções. Por isso, dizemos anteriormente que há uma interação dos sujeitos constituintes e constituídos dentro desse processo e, nesse contexto, o que é sentido é fruto de uma elaboração dada pelo desenvolvimento das novas tecnologias na sociedade o que pode pressupor um transumanismo, em que a realidade passa a ser fabricada nessas interações.

Contrariamente ao possível, estando e já posto, o virtual se constitui por um processo complexo formado pelas suas tendências ou forças que acompanham constantemente uma dada situação, um acontecimento (um objeto ou uma entidade qualquer) com o qual se busca a elaboração de uma percepção que passa a ser designada de resolução (naquilo que se dá no ato mesmo em que se faz): descrito aqui como sendo atualização que é um contínuo presente perpétuo, que se dá através das buscas, do hipertexto, e daquilo que é factual, onde motivação, sentido e finalidade são diluídas num processo em que essências e aparências são uma única e mesma coisa, como se fosse “[...] a transformação contemporânea da metafísica em cibernética” (GIACÓIA JUNIOR, 2013, p. 76).

As fraturas que procuramos preencher a fim de construir o sentido (cada um o seu) fundindo tempo e espaço na diluição de suas fronteiras, moldadas pela perspectiva de relação a um esquema de representação, são ao mesmo tempo a coisa em si – uma espécie de percepção que se faz no reconhecimento de imagens e signos diversos, mediados e elaborados pela capacidade técnica e compreensiva das informações que se pode ter. Por isso, na perspectiva colocada, é imperioso a compreensão do conceito de atualização apresentado por Pierre Lévy, uma vez que se trata de um elemento fundamental para o entendimento às necessidades de leitura de mundo, bem como as questões que envolve o tempo e o espaço que daí advém e se constituem: "A atualização é criação, invenção de uma forma a partir de uma configuração dinâmica de forças e de finalidades" (LÉVY, 1996, p.16). O que demonstra que uma das principais questões que deve ser levada em conta, quando se trata de relações com o mundo virtual, está ligada aos processos temporais que envolvem os interesses (particulares ou sociais), e cuja dinâmica se configura com o maior número possível de informações, fazendo com que a celeridade caracterize esses processos que se tornam contínuos inclusive nas relações pessoais, onde o tempo ganha uma outra dimensão. Assim, é necessária uma fenomenologia que pense essa relação entre o homem e o mundo virtual, já que, posto como real/ilusório mas provido de todos os sentidos, na medida em que envolve o corpo temos uma nova configuração de relações entre as pessoas, mediadas pelo espaço virtual, que parece possuir gestos autômatos, pois as relações não são só entre pessoas, mas do homem com a própria máquina, com a técnica, com a tecnologia, o que confere um outro sentido à vida humana.

Do exposto acima, pode-se dizer que, não só o virtual domina a maneira de ser do homem no mundo, mais a virtualização como uma forma inteiramente dinâmica na sua realidade. A virtualização

pode ser posta como um o movimento inverso da atualização, que pode ser descrito na constância de uma passagem do atual ao virtual e que se pode definir como uma elevação à potência do momento presente que está sendo considerado. Porém, a virtualização não pode ser considerada uma desrealização (a transformação de uma realidade num conjunto de possíveis), a virtualização vai além de uma transformação de uma realidade estabelecida, apresenta-se como se fosse uma distorção de si mesmo. Quando, por exemplo, uma empresa ou grupos de pessoas se ligam ao mesmo tempo, nos deparamos com estabelecimento de uma entidade, que dá sentido para virtualizar a si mesmo em processos de imersão que ressignificam o estar no mundo, no lugar e no tempo. O virtual aí, ao inserir uma dinâmica social, ganha um status de objetividade e passa a possuir contornos de uma realidade sensitiva, em que a imersão promove um modo de verso de percepção de si e dos outros.

Michel Serres, ilustra o tema do virtual como “não-presença”. A imaginação, a memória, o conhecimento, a religião são vetores de virtualização que nos fizeram abandonar a presença muito antes da informatização e das redes digitais (LÉVY, 1996, p.20).

Com efeito, o virtual não está totalmente independente do espaço-tempo: essas dimensões, em verdade, ganham outros contornos e referências. Na obra de arte mais abstrata, por exemplo, encontramos sempre um símile na realidade, uma espécie de referência que nos remete a uma vivência específica dentro de uma experiência estética. No caso do mundo virtual, tem-se algo parecido. Entretanto, os referenciais são constantemente transformados: ora parece existir enquanto aparato objetivo no mundo, ora parece ganhar independência, de modo que a interação entre os sujeitos dos processos reelaboram toda dinâmica existente. Ao mesmo tempo, o virtual para existir ainda precisa de aparatos físicos (como

a máquina, por exemplo), que são reconfigurados e transformadas constantemente, gerando novas demandas, ao tempo que a todo momento, assim, atualizam modos de interação. De tudo, um dado é fundamental, diferentemente do que vimos na citação acima como não-presença, o virtual não se faz como algo que é puramente imaginário: ele produz efeitos diretos e interferem na vida das pessoas.

Há, neste novo sistema de pluralidade que se conecta com o tempo e espaços, não uma única extensão nesse mundo virtual, mas sim toda uma estrutura que nos remete a um universo cultural próprio dos humanos, que expande toda essa variabilidade dos espaços e das temporalidades. Por exemplo, a cada novo sistema desenvolvido para criação de redes sociais se promove proximidades entre as pessoas, isto é, uma abertura do espaço pertinente para as comunidades humanas no intuito de satisfazer suas necessidades, ou mesmo de potencializar as existentes, ou ainda de inovar, fornecendo outros canais de relacionamento. A todo momento submetem novas sequências para um agenciamento; cada máquina técnico-social faz aparecer um espaço-tempo, uma cartografia espacial, uma música singular a uma espécie de rede elástica, tal qual a plasticidade da própria imaginação.

Verifica-se cada vez mais uma abertura fundamental dada, onde tempo e espaço estão em consonância um com o outro, permitindo os mais variados contatos, aproximando os mais diversos lugares a um só momento, em que se deformam fronteiras e também se conectam lugares, nos quais os momentos se interferem redimensionando o sentido da duração, do espaço e da permanência. Essa multiplicação contemporânea dos espaços no mesmo lugar, por conta da duração, faz de nós, seres movidos pelo mundo virtual, uma espécie nômade, caracterizando um novo estilo de viver, uma nova percepção do mundo e de si mesmo: ao invés de determinar linhas retas, numa lógica racional determinada de antemão por um projeto a ser

meramente reproduzido, seguirmos por meio de uma dimensão de errância e de migração que se estabelece dentro de uma extensão dada; a geração das redes digitais nos permite ter acesso mais rápido com o outro, não limitando aproximação; saltamos de uma rede a outra, para um sistema de proximidade ao seguinte e assim indefinidamente, trata-se de um devir constante, um acontecimento dado continuamente pela necessidade de atualização.

De certo modo e a princípio, as coisas no mundo só têm limites claros no real vivido. A virtualização nos leva para um caminho diverso em função do deslocamento do ser apresentada, é algo que fundamentalmente põe em causa as noções de identidade clássica além de pensamentos apoiados em definições estanques, determinações, exclusões, inclusões. Isso porque no ciberespaço não são determinados limites que podem deter ou se tornar obstáculos na realização de tarefas, de atividades, do próprio exercício da imaginação. A virtualização confere certo grau de liberdade que transforma a vida em sociedade, modificando até o modo como pensamos e representamos o nosso corpo e do outro; por isso a virtualização nos leva para uma heterogênese que sempre está no presente, em que é preciso compreender esse processo de transição que vivemos como sendo uma espécie de lugar movediço, cujo tempo não se dá de maneira linear e crescente, mas se expande para todos os lados, como uma figura circuncêntrica, em que vamos nos adaptando a essa nova maneira de estar no mundo:

No final das contas, as biotecnologias nos fazem considerar as espécies atuais de plantas ou de animais (e mesmo o gênero humano) como casos particulares e talvez contingentes no seio de um continuum biológico virtual muito mais vasto e ainda inexplorado. Como a das informações, dos conhecimentos, da economia e da sociedade, a virtualização dos corpos que experimentamos hoje é uma nova etapa na aventura de autocriação que sustenta nossa espécie (LÉVY, 1996, p.27).

Para Pierre Lévy, os novos saberes desenvolvidos pela tecnologia fizeram com que surgissem vários caminhos para a espécie humana, o corpo no futuro (e mesmo agora) participa cada vez mais do mundo virtual de modo mais interativo, o que aciona outros sentidos e movimentos, transformando a nossa corporeidade como os casos de jogos virtuais, que recria a forma de como os personagens beiram a realidade nos dias atuais, tal como ocorre no simulacro. Para o futuro próximo, pensa-se em homens metades máquinas com braços cibernéticos, com seus corpos remendados pela tecnologia o que já vem sendo apresentado na ficção e em alguns avanços na medicina, como pernas e braços mecânicos, utilização de marca-passo etc. Isso serve para provar que estamos entrando numa espécie de mundo adaptativo juntamente com o mundo virtual que atrai muitas pessoas ao se sentirem conectadas ao mesmo.

Do corpo

O estudo sobre o corpo à luz da filosofia é algo recente se considerarmos a constituição do pensamento filosófico na tradição ocidental. Mesmo na história, o corpo sempre ocupou um lugar secundário enquanto um objeto de estudo. A antropologia mostra que o fenômeno do corpo é algo universal, embora permaneça enigmático:

Mas as possibilidades tão numerosas e variadas de que é suscetível este instrumento, não obstante universal e colocado a disposição de cada um, que é corpo humano, continuamos a ignorá-las, exceto aquelas, sempre parciais e limitadas, contidas nas exigências de nossa cultura particular (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 14).

Nesse sentido, é importante salientar como aos poucos o corpo foi ganhando projeção na história do pensamento ocidental, sobretudo no tocante ao conhecimento filosófico: “O corpo, de fato,

é uma invenção teórica recente: antes da virada do século XX, ele não exercia senão um papel secundário na cena do teatro filosófica, onde, desde Descartes, a alma parecia exercer um papel principal” (COURTINE, 2013, p.12). A princípio, os estudos sobre o corpo estão atrelados ao desenvolvimento da medicina, o que não quer dizer que não há na História modos operantes de compreensão do corpo nos termos de uma sociedade de controle e de regulação da vida.

Pois, se o corpo pôde permanecer uma preocupação secundária no seio das correntes racionalistas e espiritualistas que dominaram a cena do teatro filosófico na França até o século XIX, o mesmo não se pôde evidentemente afirmar no campo da medicina e das ciências naturais. Tanto menos, aliás, no seio dos múltiplos dispositivos que vigiavam à época da tarefa disciplinar dos corpos em uma miríade de instituições curativas, educativas e reeducativas (COURTINE, 2013, p.12).

Podemos afirmar que o corpo é uma invenção do século XX, tal como apresenta Courtine: “[...] para muitos pensadores, no final do século XIX, o corpo era um pedaço de matéria, um feixe de mecanismos. O Século XX restaurou e aprofundou a questão da carne, isto é, a questão do corpo animado” (COURTINE, 2013, p. 13). Do ponto de vista da Antropologia Cultural, o corpo não é percebido por sociedades tradicionais como um objeto específico, separado de uma noção de persona, que ocupa um lugar secundário, como pode ser observado ao longo da tradição ocidental. Assim, é possível afirmar que numerosas sociedades não separam o homem de seu corpo. Ademais, além das diferenças culturais que podemos elencar no que tange a uma compreensão do que é o corpo, podemos acrescentar um elemento temporal que perpassa a relação do corpo com o homem no interior da própria sociedade ocidental e, nesse sentido, o corpo agora objeto tem uma história que coincide com a história do homem do ocidente e sua afirmação enquanto indivíduo. No primeiro aspecto acima, qual seja, a de que o corpo não é separado

do homem à maneira dualista do ocidente, Le Breton afirma em sua obra *Antropologia do corpo e modernidade* que:

Nas sociedades de tipo comunitário em que o sentido da existência do homem marca uma submissão fiel ao grupo, ao cosmo e à natureza, o corpo não existe como um elemento de individuação, uma vez que o próprio indivíduo não se distingue do grupo, sendo, no máximo, uma singularidade na harmonia diferencial do grupo (LE BRETON, 2011, p.33).

Le Breton demonstra que, nas sociedades tradicionais de composição holística, o corpo não é objeto de uma cisão. Nessas sociedades, não há representações do homem separada do corpo, por isso, a imagem do corpo é a imagem de si. Na tradição ocidental, o corpo é o lugar da cesura. Conforme se vê em Le Breton, o corpo é tratado como recinto objetivo da soberania do ego: “Ele é a parte insecável do sujeito, o ‘fator de individuação’ (Durkheim) em coletividades nas quais a divisão social é admitida” (LE BRETON, 2011, p. 9). Vê-se que em comparação a cosmovisão de sociedades tradicionais, o corpo no ocidente, constituído como objeto, aparece em um primeiro momento como sendo dividido, espaço próprio para soberania do ego.

Esse modo operante de ver o corpo, institui uma dinâmica de relação com o corpo que, para além da diferença cultural já apresentada, se considerarmos a trajetória das concepções existentes sobre corpo no ocidente, ou seja, considerando o aspecto temporal em seu sentido histórico no interior das sociedades ocidentais, tal como suscitamos, podemos falar que o corpo passa a ser objeto de posse desse ego separado originariamente numa relação concebida como a de um ego e a de um alter ego, assim sendo,

O corpo moderno é de outra ordem. Ele implica o isolamento do sujeito em relação aos outros (uma estrutura social de tipo individualista), em relação

ao cosmo (as matérias primas que compõe o corpo não têm qualquer correspondência em outra parte), em relação a ele mesmo (ter um corpo, mais do que ser o seu corpo) (LE BRETON, 2011, p. 9).

É considerando essa cesura que pretendemos abordar a questão do corpo na obra de Merleau-Ponty lançará um olhar fenomenológico dentro de um campo filosófico de atuação que percebe o corpo como encarnação da consciência, como a “âncora do mundo”, diferente do que é apresentado na tradição filosófica do ocidente, que acaba por legitimar a divisão posta acima sob os mais variados conceitos de base metafísica. E mais que isso, para o trabalho que segue, a contribuição de Merleau-Ponty para se pensar a condição do homem em tempos de uma vida virtual, será fundamental para constituirmos modos de compreensão da condição do homem no presente.

O corpo aparece em Merleau-Ponty como o sujeito da percepção e é analisado em seus aspectos concretos. E para compreender a percepção, a sensação é um dos fatores importante: a sensação não é definida por o estado ou uma qualidade, nem a consciência é um estado ou qualidade como pode ser definido pelo empirismo e o intelectualismo. As sensações se constituem em seu movimento. Pois a percepção está ligada a toda a atitude corpórea. Essa compreensão de sensação pode nos levar para uma noção de percepção descrita pelo pensamento objetivo, tendo seu fundamento no empirismo e no intelectualismo, em que a percepção ocorre por meio da causalidade linear estímulo-resposta. Pela constatação fenomenológica, contudo, a percepção é a apreensão do sentido e este sentido se faz pelo corpo, que consisti em uma expressão de criação, a partir dos diferentes olhares sobre o mundo dentro de uma relação muito mais complexa, em que a causalidade não consegue dar conta do fenômeno em si. Por isso, é necessário pensar e outros esquemas de apreensão, onde o corpo não é objeto de um

pensamento, mas o próprio sujeito, o existente que se faz no existir contínuo.

Para Merleau-Ponty a percepção do corpo é confusa na imobilidade, pois lhe falta a intencionalidade do movimento – onde se evidenciam elementos constantes do virtual, cujas ações são mediadas pela imaginação elaborada em frações de segundos. É pelos movimentos que é acompanhado nosso acordo perceptivo com o mundo. Fazendo-nos compor nas coisas dispostos a habitá-las por meio de todo nosso ser. As sensações são acompanhadas na associação a movimentos e cada objeto nos leva a expressão da realização de um gesto, não possuindo uma representação, mas criação, novas possibilidades de interpretação dos diferentes modos e situações existenciais.

Este conceito de percepção só é possível porque Merleau-Ponty promove em seu trabalho um entendimento em que há um rompimento com a noção de corpo-objeto, *partes extra partes* (para fazer referência ao que é interior e exterior, ao que pode ser sentido pelo corpo), e com as noções clássicas de sensação e órgãos dos sentidos como receptores passivos. É visto que nos capítulos sobre o mundo percebido em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty nos leva a teoria da percepção fundada na experiência do sujeito encarnado, do sujeito que olha, sente e, nessa experiência do corpo fenomenal, reconhece o espaço como expressivo e simbólico. E toda experiência perceptiva nos conduz por meio da experiência corporal. Como escreve Merleau-Ponty o movimento e o sentir é o elemento essencial da percepção, desse modo:

A percepção sinestésica é a regra, e, se não percebemos isso, é porque o saber científico desloca a experiência e porque desaprendemos a ver, a ouvir e, em geral, a sentir, para deduzir de nossa organização corporal e do mundo tal como concebe o físico aquilo que devemos ver, ouvir e sentir (MERLEAU-PONTY, 2006, p.308).

Ao longo do tempo perdemos a convivência com a realidade corpórea, com a experiência dos sentidos, pois buscamos privilegiar uma razão sem corpo. A percepção neste sentido, como um acontecimento da existência, pode buscar um saber da corporeidade. Um dos pontos importantes que Merleau-Ponty aponta tem a ver com o modo como o corpo se apresenta diante das coisas no mundo. Sendo a maneira que os objetos são interpostos para algum que é colocado entre aquilo que é fixado pela visão que não são percebidos de imediato, mas a todo momento são percebidos inconscientes; e não há razão para recusar a essa percepção marginal, os fatos que chegam até a visão é uma retirada, com a distância que é percebida pela representação que faço do objeto, já que, a partir do momento em que instituo uma projeção com objetos interpostos, a distância aparente se estreita na visão que trazia do objeto.

Para Merleau-Ponty, o corpo é expressão do ser-no-mundo, é o corpo que realiza a abertura do homem ao mundo, colocando-o em situação que se faz presente na vivência que é feita com o mundo: como a representação perfeita que é colocada diante da percepção de ser um objeto, ser um corpo que representa o objeto; como o objeto que é posto diante do homem, e a representação de tal objeto já é manifestada na consciência por ter o sentimento de viver objeto diante de si. O corpo é mais que uma simples forma de movimentos, é a concepção pura da realidade do ser na sua totalidade, e ao deslocar de um dado lugar, sempre há expressão do corpo no deslocamento, colocado no simples gesto, o corpo se efetua como um deslumbrar da consciência.

Segundo Merleau-Ponty, o corpo revela-se através do modo que o homem percebe o mundo assim como a si mesmo. Para visão tradicional, a percepção se volta para uma explicação mais intelectualista, analisando que o sentido do que é percebido está na consciência do sujeito; já o empirista entende que o sentido está

no objeto. No entanto, a noção fenomenológica de intencionalidade considera que o sentido não está em nenhum dos polos isoladamente, mas é dado na relação que é construída entre eles. O sentido, portanto, é uma situação relacional.

No pensamento clássico a consciência era um fenômeno mental, uma espécie de operação do espírito. Em Merleau-Ponty a consciência só emerge como ato reflexivo a partir do que é percebido pelo corpo. “O sujeito que percebe deixa de ser um sujeito pensante acósmico” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 50), representa-se o sujeito por meio de seu corpo que está inabalável fixado no mundo, estabelecido em um espaço-tempo determinado. Como podemos verificar a partir deste ponto a questão da compreensão da subjetividade?

A subjetividade pode ser compreendida no sentido de transparecer na intersecção das experiências com outro, assim como na experiência do passado que é retomada nas experiências presentes. O fato é associar a subjetividade à consciência, levá-la para algo que não seja inteiramente abstrato, que não permite medir sua dimensão corpórea. Para Merleau-Ponty existe uma consciência pré-reflexiva, chamada por ele de consciência não-tética, “de uma consciência que possui a plena determinação de seus objetos, a de uma lógica vivida que não dá conta de si mesma, e a de uma significação imanente que não é para si clara e se conhece apenas pela experiência de certos signos naturais” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.81), que se constitui tendo como base a percepção, a qual “talvez não esteja em minha cabeça, não está em parte alguma a não ser em meu corpo como coisa do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.21). Sendo que neste sentido, a subjetividade não se opõe à objetividade, não é algo que está dentro que é levado para fora, a subjetividade se demonstra na intersecção da qual o corpo se conecta com mundo.

Merleau-Ponty define o corpo como não sendo um objeto, da mesma forma a consciência que temos de corpo não pode ser um pensamento, que dizer, não pode ser um se transformar e retocar para ser apenas uma ideia clara distinta do corpo. O corpo é sempre outra coisa daquilo que é, “sempre sexualidade ao mesmo tempo que liberdade, enraizado na natureza no próprio momento em que se transforma pela cultura, nunca fechado em si mesmo e nunca ultrapassado” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.269). O corpo é um processo contínuo de temporalidades, espacialidades e alteridades, uma corporeidade que se dá em movimento:

Considerações finais

As novas tecnologias nos levam para um novo ambiente de existência e relação no mundo. As formas como passamos a perceber o mundo faz com que busquemos processos de adaptação a essa realidade posta. Certamente, considerando os lugares de exercícios de si, bem como os espaços que o ser humano vem constituindo, o mundo virtual tem desenvolvido outros modos de percepção e de consequente relação com o que vem sendo e se transformando na ordem comum: a noção de acontecimento, dado a necessidade constante da atualização, bem como de celeridades dos processos, exigem uma nova compreensão de corpo. Se não podemos ainda nos considerar propriamente cibernéticos, esse caminho está sendo elaborado pelas novas tecnologias de informação, comunicação e até deslocamento. Talvez a cibernética, nesse sentido, seja o lugar privilegiado de uma metafísica contemporânea, como colocado acima: não nos termos de uma visão tradicional, mas dentro de um campo de deslocamento em que a fenomenologia pode ser a guia para se pensar os processos de continuidade e ruptura, em que o corpo está se fazendo presente através do acontecimento, um acontecer que não se faz de maneira cronológica, mas de maneira

virtual, em atualização constante, na imersão em que o tempo se dilui na realidade representacional cujas as referências não são necessariamente sólidas, porém portadoras de uma objetividade que, considerando os processos de interação, acabam por acentuar cada vez mais os modos de atuação de nosso corpo em termos de uma fenomenologia a partir da apreensão que se faz pelo que é sentido em sua inteireza, sem privilégios ou dicotomias que colocaram o corpo em segundo plano ao longo do tempo.

Referências:

COURTINE, Jean-Jaques. **Decifrar o corpo**: pensar com Foucault. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Tempo e acontecimento. In: NOVAES, Adauto. **Mutações**: o futuro não é mais o que era. São Paulo: Edições Sesc SP, 2013.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Trad. Fábio dos Santos Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LE BRETON. **Antropologia dos sentidos**. Trad. Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MERLEAU-PONTY. M. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3^o Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção Tópicos).

MERLEAU-PONTY. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Trad. Silvio Rosa Filho e Thiago Martins. 1^o Edição. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

MERLEAU-PONTY. **O visível e o invisível**. Trad. José Arthur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

LÉVY, PIERRE. **O que é o virtual**. Trad. Paulo Neves. Ed. CRBR, 1998.

LÉVY, PIERRE. **Cibercultura**. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2009.

LÉVY, PIERRE. **A Inteligência coletiva por uma antropologia do ciberespaço**. 2ª edição. Edições Loyola. 999.

LÉVY, PIERRE. **A Máquina Universo**: criação, cognição e cultura. Porto Alegre: Ed. Artes Médicas, 1998.

LÉVY, PIERRE. **As tecnologias da inteligência**: o futuro do pensamento na era da informática. 2ª ed. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2010. (Coleção TRANS).

LÉVI-STRAUSS. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

Sexualidade: uma ferramenta de poder

Ana Lúcia dos Santos e Santos
Giovana Carmo Temple

Introdução

Ao pensar o sujeito, podemos refletir sobre seus desejos e prazeres, seu corpo e seus atributos, sua sexualidade. Esta proposição pode ser problematizada a partir do pensamento foucaultiano, o qual estará diretamente vinculado com a história genealógica deste sujeito, de seus desejos, seus prazeres, seu corpo e sua sexualidade. Nos permitindo compreender, por exemplo, diferentes maneiras de pensar a sexualidade. Por isso, ao voltarmos nosso olhar para as sociedades antigas pagãs e as cristãs, entenderemos que com o decorrer dos séculos a sexualidade passou a ser analisada a partir de uma história do estudo da sexualidade, e essas análises estavam carregadas de valores e de pré-conceitos de cada sociedade e época. Desse modo, é relevante pensar a sexualidade e entender que essas cargas de valores se organizam pela análise das relações de poder, como nos mostra Foucault.

É na esteira das problematizações foucaultianas que o presente texto propõe analisar a sexualidade e a maneira como essa sexualidade é compreendida como uma ferramenta de poder. Para tal, analisaremos a relação consigo cuidado de si, e a subjetividade desenvolvida no período da antiguidade clássica que, em alguma medida, se modifica no período cristão. Como esses indivíduos que inicialmente se reconheceram como sujeitos da sexualidade prazer, passaram a se verem na condição de “sujeito do desejo”. Nesse caso, tomaremos como referencial teórico a obra *História da sexualidade II*, o uso dos prazeres, de Michel Foucault, e a obra *Foucault*, de Gilles Deleuze.

É no decurso da analítica do poder que o filósofo francês Gilles Deleuze afirma que a obra de Foucault *O Uso dos Prazeres* é uma espécie de “deslocamento” das obras anteriores, pois trata, por um lado, de um período que começa com os gregos e percorre até os modernos, passando pelo cristianismo. E, por outro lado, é o momento em que Foucault “descobre a relação consigo, como uma nova dimensão irreduzível às relações de poder e as relações de saber que constituíam o objeto dos livros precedentes: é preciso então efetuar uma reorganização do conjunto” (DELEUZE, 1988, p. 109).

A filósofa Judith Revel (2005) elucida que o tema da sexualidade aparece nos estudos de Foucault como um “prolongamento de uma analítica do poder”, ao tratar de como esse prolongamento vai investir sobre diversos aspectos da vida do indivíduo. Ao que parece, o projeto de uma história da sexualidade, para Foucault (1984, p. 80), consiste em uma “interrogação sobre as maneiras pelas quais as práticas e os discursos da religião, da ciência, da moral, da política ou da economia contribuíram para fazer da sexualidade, ao mesmo tempo, um instrumento de subjetivação e uma ferramenta de poder”.

Deslocamento da sexualidade

A análise de Foucault (1984, p.12), no *Uso dos Prazeres*, gira em torno da seguinte problemática: o modo pelo qual os indivíduos foram levados, com o decorrer do tempo, a prestar atenção em si próprios, a se verem na condição de “sujeito de desejo”, permitindo descobrir a “verdade de seu ser”. Dito de outro modo, seria analisar a maneira pela qual as sociedades ocidentais modernas são constituídas, levando o indivíduo a se reconhecer a partir da constituição deste conceito que é a sexualidade. De tal modo:

Nessa genealogia, de que maneira os indivíduos foram levados a exercer, sobre eles mesmos e so-

bre os outros, uma hermenêutica do desejo a qual o comportamento sexual desses indivíduos sem dúvida deu ocasião, sem, no entanto, constituir seu domínio exclusivo (FOUCAULT, 1984, p. 12).

Por conseguinte, a análise parte do pressuposto de uma descoberta dos indivíduos enquanto sujeitos da “sexualidade”, e não apenas como sujeitos do desejo. Nessa perspectiva, Foucault (1984, p. 21-22) faz uma reflexão tendo como ponto de partida uma suposição com relação à aceitação de categorias como “paganismo”, “cristianismo”, “moral” e “moral sexual”. E, ao aceitar essas categorias, seria possível questionar quais são as diferenças entre a “moral sexual do cristianismo” e a “moral sexual do paganismo antigo”. Neste contexto, deveríamos também questionar quais seriam os pontos de oposição entre ambas. Foucault explica que são questões que não terão uma resposta, pois encontramos outros pontos de diferenciação que seriam propostos. Sobre eles, Foucault (1984):

O valor do próprio ato sexual: o cristianismo o teria associado ao mal, ao pecado, à queda, à morte, ao passo que na Antiguidade o teria dotado de significações positivas. A delimitação do parceiro legítimo: o cristianismo, diferentemente do que se passava nas sociedades gregas ou romanas, só o teria aceito no casamento monogâmico e, no interior dessa conjugalidade, lhe teria imposto o princípio de uma finalidade exclusivamente procriadora. A desqualificação das relações entre indivíduos do mesmo sexo: o cristianismo as teria excluído rigorosamente, ao passo que a Grécia as teria exaltado – e Roma, aceito – pelo menos entre os homens (p. 21).

Diante disso, percebemos uma estreita relação entre as primeiras doutrinas cristãs e a filosofia moral antiga, no que se refere aos problemas da moral sexual. O que nos leva a entender que já nos Antigos havia inquietações em torno do sexo, as quais marcaram tanto a “ética cristã” quanto as sociedades modernas da Europa.

Segundo Foucault, a oposição frequente feita entre a interioridade da moral cristã e a exterioridade da moral pagã deixou escapar o essencial, que seria:

O que se chama de interioridade cristã é um modo particular de relação consigo que comporta formas precisas de atenção, de suspeita, de decifração, de verbalização, de confissão, de auto-acusação, de lutas contra as tentações, de renúncia, de combate espiritual, etc. E o que é designado como 'exterioridade' da moral antiga implica também o princípio de um trabalho sobre si (FOUCAULT, 1984, p. 80).

Nessas condições, Foucault (1984, p. 79; 49) esclarece que a evolução que se produzirá entre o paganismo e o cristianismo será uma “reestruturação das formas da relação consigo e uma transformação das práticas e das técnicas sobre as quais a relação se apoiava”. Essa relação consigo é chamada de *enkrateia*, isto é, o “domínio que define a atitude que se deve ter respeito de si mesmo para constituir-se como sujeito moral”.

A *enkrateia* se caracteriza por uma forma de domínio de si, permitindo resistir no campo dos desejos e dos prazeres. Foucault (1984, p. 80-81) analisa no pensamento de Aristóteles a diferença entre *enkrateia* e *sophrosune*, as quais são usadas com muita proximidade. Porém, não são sinônimas. A *sophrosune*, na *Ética a Nicômaco*, é caracterizada “pelo fato de que o sujeito escolhe deliberadamente princípios de ação conforme a razão”, e se opõe à intemperança. Já a *enkrateia* “se situa sobre o eixo da luta, da resistência e do combate: é comedimento, tensão, continência”. É nesse aspecto que a *enkrateia* domina os prazeres, mas necessita lutar para poder vencê-los. “A *enkrateia* é a condição da *sophrosune*, a forma de trabalho é de controle que o indivíduo deve exercer sobre si para tornar-se temperante”.

Ainda, para Foucault (1984, p. 84), a relação dos desejos e dos prazeres é comparada com uma relação de batalha, pois é necessário se colocar na posição de adversário, tanto como combatente, quanto como modelo de lutador. Com isso, essa relação de combate com os adversários é também uma relação “agonística” consigo mesmo. E todos os processos das batalhas são processos de si para consigo, e o adversário a ser combatido é o próprio indivíduo. Para ser definido o estilo geral dessa “ascética”, esclarece (FOUCAULT, 1984, p.64) “o adversário a ser combatido, por mais afastado que esteja, por sua natureza, daquilo que pode ser a alma, a razão ou a virtude, não representa uma outra potência, ontologicamente estranha”.

Nessas condições, o indivíduo vive em um combate constante. Sendo “a primeira e mais gloriosa” vitória a conseguida sobre si mesmo, e “o mais vergonhoso” dos fracassos consiste em ser vencido por si mesmo. A vitória caracterizada pela dominação de si próprio não implica no desaparecimento da vivacidade dos desejos e dos prazeres. Nesse ínterim, o temperante é aquele que deseja com moderação e quando convém, a partir de uma relação de si para consigo. Essa relação é denominada de heautocrática – para ser sujeito virtuoso e temperante no uso de seus prazeres, “o indivíduo deve instaurar uma relação de si para consigo que é do tipo ‘dominação-obediência’, ‘comando-submissão’, ‘domínio-docilidade’” (FOUCAULT, 1984, p. 87).

Desse modo, a relação heautocrática analisada por Foucault se assemelha com a questão do duplo, ou seja, é possível entender a interioridade cristã e a exterioridade pagã a partir da análise dessa relação de combate. À vista disso, Deleuze esclarece a questão da subjetivação afirmando que *A Vontade de Saber* termina numa dúvida, pois Foucault chega a um impasse quando se depara com o poder. Impasse esse que o próprio poder coloca, pois, como nota Deleuze (1988, p.103), “tanto em nossa vida quanto em nosso pensamento, nós

que nos chocamos contra ele nas mais ínfimas verdades”. Segundo o filósofo, esse impasse seria resolvido se surgisse um novo eixo, que tirasse o vazio, que desviasse da morte, que atuasse ao mesmo tempo em que os outros eixos, impedindo de ficarem presos nesse impasse. É essa visão que Foucault apresenta na introdução geral de *O Uso dos Prazeres*, a saber: “As relações formadas, formalizadas sobre os estratos (saber); as relações de força ao nível do diagrama (Poder) e a relação com o lado de fora, essa relação absoluta, como diz Blanchot, que é também não-relação (Pensamento)”.

Foucault (1984, p. 88) busca nos gregos essa compreensão do duplo, partindo da forma heautocrática, que é uma problematização do diagrama de poder encontrada na hierarquia grega, pois a formação grega apresenta novas relações de poder que iriam atualizar seus regimes. Relação essa que se desenvolve a partir de vários modelos, a saber: a direção de si mesmo, o controle de si próprio, participação no governo, o esquema da vida doméstica, situações que implicavam no exercício sobre si, enfim, um duplo exercício sobre o corpo e sobre a alma: “assim também o homem será temperante na medida em que souber comandar seus desejos como comanda seus serviços”. E, contrapondo a temperança, a ação intemperante seria a “alma desordenada” a partir do exemplo do que seria uma casa mal dirigida e dos maus senhores que não conseguem governar a si próprios, levando tudo que tem a ruína.

Segundo Foucault (1984, p. 91), o duplo exercício da alma e do corpo permitem enfrentar sem sofrimento as privações, quando estas surgem, e reduzir os prazeres à satisfação das necessidades. Nessas condições, só se deve voltar-se para os prazeres quando a intenção for satisfazer as necessidades básicas. Para esta análise, Foucault utiliza os textos de Diógenes, para quem era necessário exercitar o corpo e alma “cada um dos exercícios não é importante sem o outro, a boa saúde e a força não menos importantes que o resto”.

O diagrama do poder grego relacionado a heautocrática, afirma Deleuze (1988, p. 107), não é a maior novidade dos gregos para Foucault. Essa novidade vai aparecer a partir de um “deslocamento” do duplo – se dá “quando os exercícios que permitem governar-se a si mesmo, se deslocam ao mesmo tempo do poder como relação de forças e do saber como forma estratificada, como código de virtude”. Dando continuidade à análise do deslocamento, porém por outra vertente, Deleuze afirma que existe aí um primeiro deslocamento que é uma derivação da relação consigo que inicia com a relação com os outros. Um segundo deslocamento consiste na “constituição de si” que deriva do código moral, e essa derivação deve ser entendida a partir da possibilidade da “relação consigo” poder adquirir independência, ou seja, como se as relações do lado de fora se dobrassem, “se curvassem para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo, constituir um lado de dentro que se escava e desenvolve segundo uma dimensão própria”.

Com isso, podemos entender que um indivíduo não consegue governar ou ocupar-se de uma cidade se não obtiver o controle de si próprio, e quando esse controle acontecer, passará a existir um “princípio de regulação interna”, que encontrar-se-á relacionado à família, à política e à própria virtude.

Deleuze (1988, p. 107-108) afirma que os gregos vergaram o lado de fora com exercícios práticos, e essa forma de vergar, de dobrar, ocorre a partir do momento em que “os homens livres” dominam a si próprios, para poder então dominar os outros: “é preciso duplicar as regras obrigatórias do poder mediante regras facultativas do homem livre que o exerce”.

É possível verificar, esclarece Deleuze (1988, p. 108), que os gregos inventaram o sujeito como produto de uma “subjetivação”. É nesse viés que Foucault (1984, p. 37) esclarece que uma ação moral não se deve reduzir ao ato ou a uma série de atos. Uma ação moral pode também implicar uma relação de si, possibilitando a análise

de si “enquanto sujeito moral”, sendo o sujeito objeto dessa prática moral. Para que haja essa prática, o sujeito “age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controlar-se, pôr-se à prova, aperfeiçoar-se, transformar-se”.

Por conseguinte, segundo Foucault (1984, p. 37), uma ação moral particular pode também estar relacionada à conduta moral e, essa conduta, por sua vez, pode implicar a constituição de si enquanto sujeito moral, estando essa constituição relacionada a “modos de subjetivação”. Em outras palavras, a ação moral permanece imbricada nas atividades de si.

Diante do exposto, para analisar uma ética sexual é necessário, aponta Foucault (1984), três pontos. O primeiro é pensado a partir dos comportamentos gregos, essa espécie de comportamento intrigava Foucault, pois, ao contrário do que se imagina, os gregos se preocupavam com a conduta moral, com as relações consigo muito mais do que com os problemas religiosos. O outro ponto a ser abordado é que a ética não estava vinculada a nenhum sistema social institucional. E, o terceiro ponto, é a ética como uma estética da existência.

Então, em *O Uso dos Prazeres*, Foucault pretende fazer uma genealogia dos problemas éticos. A qual pode ser encaixado a partir de três domínios dessa genealogia:

Primeiro, uma ontologia histórica de nos mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos do saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 262).

Desse modo, podemos supor que a construção do indivíduo ocorre quando, na relação entre os sujeitos, há uma ação de uns

sobre os outros, de modo que a relação ética se desenvolva no sujeito como agente moral. Para Foucault (1984), analisar a história das morais implica em separar o ato do que é código moral. De tal maneira, os atos são “o verdadeiro comportamento das pessoas em relação ao código moral (prescrições) a eles imposto” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 262-263). Ao mencionar a ética, (FOUCAULT, 1995, p. 263), afirma que a relação que deve ocorrer consigo mesmo é “que determina a maneira pela qual o indivíduo deve constituir a si mesmo como sujeito moral de suas próprias ações”.

Consequentemente, a relação consigo é baseada em quatro aspectos essenciais, a saber: o voltar-se, a partir de uma ótica grega, para a matéria moral do desejo; o que Foucault (1995) chama de sujeição, isto é, a “maneira pela qual as pessoas são chamadas ou incitadas a reconhecer suas obrigações morais” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 264); a prática de si; e o modo teleológico, ou seja, uma ação é considerada moral pelo seu modo de estar inserido e pelo lugar ocupado. Nas palavras de (FOUCAULT, 1984, p. 36).

Uma ação moral tende a sua própria realização; além disso, ela visa através dessa realização, a constituição de uma conduta moral que leva o indivíduo, não simplesmente a ações sempre conformes aos valores e às regras, mas também a um certo modo de ser característico do sujeito moral.

Nessa análise, Foucault (1984) explica que, diante dos aspectos citados, é possível encontrarmos relação entre um indivíduo e outro e também um modo de independência. Por exemplo, a fidelidade conjugal pode se mostrar num processo relacional e também de independência, ou seja, pode estar ligada ao domínio de si, de um lado e, levar o indivíduo ao distanciamento do mundo, de outro. Pois, ao tratar da prática de si, do comportamento do indivíduo, o voltar-se para si, será diferente de algo que se tenha como o estudo de um

ser, essas práticas serão independentes. No entanto, ao analisar o paganismo grego e a ética cristã é possível encontrarmos relações entre ambas, as quais podem ser notadas com alusão ao que é proibido ou não, quando se trata dos códigos. Essas prescrições podem ser encontradas nos gregos, no cristianismo e até mesmo na contemporaneidade. De acordo com Foucault (1995), os códigos não mudaram significativamente, o que ocorreu foram as mudanças de algumas prescrições. Afirma Foucault:

Algumas interdições mudam, algumas proibições são mais estritas e rigorosas no cristianismo do que no período grego. Porém, os temas são os mesmos. Ora, acredito que as grandes mudanças ocorridas na moral, na sociedade, na ética gregas e na maneira pela qual os cristãos se viam, não estão no código, mas naquilo que eu chamo de “ética”, que é a relação consigo (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 265).

A ética para Foucault é quando o indivíduo deve se constituir como matéria de sua conduta moral. Esclarece:

Pode-se ter como essencial da prática de fidelidade o estrito respeito das interdições e das obrigações nos próprios atos que se realiza. Mas pode-se também ter como essencial da fidelidade o domínio dos desejos, o combate obstinado que se tem contra eles, a força com a qual se sabe resistir às tentações: o que constitui, então, o conteúdo da fidelidade é essa vigilância e essa luta; os movimentos contraditórios da alma, muito mais que os próprios atos em sua efetivação, é que serão [...] a matéria da prática moral (FOUCAULT, 1984, p. 34-35).

É isso que Foucault (1995) chama de sujeição, “o fato de termos que construir nossa existência como uma existência bela; é um modo estético” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 266), isto é, o modo como o indivíduo se estabelece diante das regras e se reconhece ao praticá-las.

De modo mais detalhado, a sujeição pode ser entendida no exemplo que Foucault cita sobre o homem casado que opta por uma relação monogâmica considerando um modelo de estética da existência. E, ao tomar essa postura, esse homem torna-se um indivíduo de boa reputação. E o fato não é que é proibido ou permitido se relacionar com outras pessoas, mas sim manter a reputação, pois esses são os indicados para governar a cidade. “É preciso entender esses temas da austeridade sexual não como tradução ou comentário de proibições profundas e essenciais, mas como elaboração e estilização de uma atividade do exercício de seu poder e na prática de sua liberdade” (FOUCAULT, 1984, p. 31).

Desse modo, o que Foucault (1984), pretende ao analisar o modo de sujeição é que se o indivíduo quer ter uma boa reputação, uma existência bela, será necessário que o mesmo siga os códigos. E é nessa situação que se dá o processo de sujeição, ou seja, ocorre quando os indivíduos aceitam “essas obrigações de forma consciente em nome da beleza ou da glória da existência” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 266), tratando-se de uma escolha pessoal.

O filósofo francês comenta que na última fase do estoicismo esse modo de sujeição muda, antes afirmava-se “bem você é obrigado a fazer isto porque é um ser humano” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 266). Com a mudança, a escolha não é mais pessoal, aqui os indivíduos tomam suas decisões a partir de uma visão de ser como racional.

Grosso modo, para os gregos a ética ou sua substância localiza-se nos *aphrodisia*, a sujeição será encontrada na escolha político-estética, a técnica utilizada é a *ascese* – “técnicas do corpo, ou a economia das leis” (FOUCAULT, 1984, p. 36), a teleologia é então a maestria de si. Assim, os homens “podem se reconhecer como sujeitos de mudança no comportamento político e econômico” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 266). Essa mudança se dá também na elaboração da relação consigo. Na concepção de Foucault,

essa mudança não vai afetar de fato a substância ética, ocorre uma mudança mesmo nos *aphrodisia*, vista no modo de sujeição, e também no asceticismo.

Os gregos inventaram a relação consigo, “ligaram, compuseram e desdobraram na sexualidade” (DELEUZE, 1988, p. 110). Isso posto, é visto um encontro das três instâncias: fundamentada na relação entre os gregos, na relação consigo e na sexualidade. A relação consigo está introduzida nas relações de poder e de saber, as quais em seguida começam a se desdobrar. A partir disso, esclarece Deleuze, talvez pareça que a dobra se desdobre, porque o saber moral que está em questão é a subjetivação do homem livre que se torna sujeição.

Por um lado, é a “submissão ao outro pelo controle e pela dependência”, com todos os procedimentos de individualização e de modulação que o poder instaura... por outro lado, é o “apego à sua própria identidade mediante a consciência e o conhecimento de si”, com todas as técnicas das ciências morais e das ciências do homem que vão formar um saber do sujeito (DELEUZE, 1988, p. 110).

A sexualidade vai se organizar nos focos de poder. Mediante a formação do saber do sujeito. Deleuze (1988), explica que a relação consigo não ficou nos gregos esquecida, essa relação vai sendo recuperada pelas relações de poder e de saber e se renovando em diversos lugares e de formas variadas. Também esclarece Deleuze (1988, p. 111) que a relação consigo tem uma fórmula geral, dita “o afeto de si para consigo”, ocorrendo uma curvatura – um retorno a si, tendo então a subjetivação. Essa curvatura pode ser desenvolvida em quatro dobras de subjetivação, segundo Deleuze. A primeira dobra é parte do indivíduo, a qual para os gregos será o corpo e os prazeres, e para os cristãos é a carne e seus desejos; a segunda dobra está na relação de forças, pois é a partir de algo do indivíduo, de uma regra

própria, que essa relação torna-se relação consigo; a terceira dobra é a do saber, que ocorre devido a uma ligação do verdadeiro com o ser, com a verdade, sendo que essa subjetivação não ocorre de igual maneira entre os gregos e cristãos; a quarta dobra, e talvez a mais ampla, está baseada na esperança do indivíduo, ela é denominada por Deleuze de dobra do lado de fora: “É dela que o sujeito espera, de diversos modos, a imortalidade, ou a eternidade, a salvação, a liberdade, a morte, o desprendimento” (DELEUZE, 1988, p. 112).

Considerações finais

E, em linhas gerais, ao tratar da prática de si, do comportamento do indivíduo, o voltar-se para si será diferente de uma análise sobre o sujeito, o que está em questão são as práticas que constituem os sujeitos. Assim, ao analisar o paganismo grego e a ética cristã, compreendemos que podem ocorrer relações entre ambas, essas relações podem ser notadas fazendo menção ao que é proibido ou permitido, no que diz respeito aos códigos. Essas prescrições podem ser encontradas nos gregos, no cristianismo e até mesmo na contemporaneidade. De acordo com Foucault (1994), os códigos não mudaram significativamente, o que ocorreu foram as mudanças de algumas prescrições. Então, podemos esclarecer que o cristianismo introduziu novas técnicas para estabelecer os ideais morais, os quais souberam como disseminar essas técnicas. Foucault (1984, p. 314) nos esclarece que “o princípio de uma temperança sexual rigorosa e cuidadosamente praticada é um preceito que data nem do cristianismo, evidentemente, nem da Antiguidade tardia”, nem mesmo dos movimentos rigorosos conhecidos como estoicos.

De tal modo, o que acontece é que a sexualidade vai se organizar nos focos de poder mediante a formação do saber do sujeito. A partir daí, a sexualidade se desdobrará e se recuperará pelas relações de

poder e de saber, se renovando em diversos lugares e de formas variadas.

Dessa forma, Foucault (1993) se preocupa em relacionar a análise da noção de sexualidade ao exercício do poder. Sendo esse poder pensado enquanto relações de poder: relações de poder que oprimem, que interditam, que sujeitam, que produzem. E podemos perceber essas novas relações de poder como forma de controle do indivíduo, nas escolas, nas prisões, nos hospitais, etc. Trata-se de uma relação de poder que, ao mesmo tempo em que vigia, torna o indivíduo dócil.

Referências

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Coleção Os Pensadores. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo S. A, 1984.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

FOUCAULT. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Trad. Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: editora Graal, 1984.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault: uma trajetória Filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Porto Carrero. Forense Universitária, 1995.

REVEL, Judith. **Foucault Conceitos Essenciais**. Trad. Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Editora Claraluz, 2005.

A escola e os efeitos do exercício do poder disciplinar

*Evandro Salvador Miranda
Giovana Carmo Temple*

Introdução

Em suas pesquisas, Michel Foucault identificou mecanismos de controle que efetivam, entre os sujeitos, o exercício do poder; dentre eles a vigilância, a punição e o adestramento. Dessa forma, traremos para esta reflexão o pensamento de Foucault sobre o exercício do poder nas instituições, particularmente na escola. O interesse pela pesquisa surge através das experiências que obtivemos em sala de aula, em turmas do ensino médio da rede pública de educação, através do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – PIBID. Na perspectiva de elucidar como os mecanismos de poder estabelecem o funcionamento da escola, e as relações entre os sujeitos que participam desta instituição, é que apresentamos as reflexões deste texto.

Podemos definir a escola como uma instituição responsável pela formação educacional do sujeito e também produtora de saberes. É comum desde o século XVIII, século este que para Foucault é um dos mais importantes para a história da humanidade, pois é o berço da revolução industrial e dos ideais humanistas, caracterizado pela atenção ao cuidado e bem-estar da população, a importância da instituição de ensino na formação do sujeito para a sociedade. Contudo, muitas vezes, não notamos a arquitetura que sustenta as instituições, ou o exercício do poder que tais instituições têm no controle dos corpos, em uma “descoberta do corpo como objeto e alvo de poder” (FOUCAULT, 2004a, p. 117).

Em *Vigiar e Punir* (2004a), Foucault aponta que, a partir do século XVIII, novos aparelhos do Estado foram desenvolvidos com o intuito de ordenar, a partir desse século, uma economia do poder. Esta mudança chama a atenção na maneira em que o Estado, utilizando de mecanismos de controle, passa a se preocupar com o adestramento do corpo do sujeito, e não mais com a prática do suplício como punição. Para Foucault, a partir do século XVIII, o corpo torna-se o objeto principal do controle, pois as disciplinas, formuladas no decorrer desse século, funcionam como método eficaz para esse controle, analisando o corpo do sujeito de maneira minuciosa, enquanto resultado do processo de adestramento.

Desta forma, notamos que tais mecanismos do poder, ordenados pela produção da *episteme* desde o século XVIII, se apresentam cristalizados nas instituições contemporâneas. Os mecanismos de vigilância e disciplina estão presentes e são efetivos nestes espaços. Nossa pesquisa se debruçou a respeito da vigilância, do discurso de verdade e do adestramento. Especialmente como estes mecanismos estabelecem o funcionamento das instituições; da produção da *episteme*, que origina o controle dos sujeitos, produzindo corpos dóceis. Discutiremos a escola, na perspectiva do filósofo e em nossas experiências em salas de aula, como uma instituição consolidada por mecanismos de poder do controle, mas composta também por sujeitos, diferentes entre si, que exercem poder uns sobre os outros, e participam, enquanto discurso, autoridade e obediência, dos processos de normalização.

O poder e a escola

O objeto que norteia a investigação de Foucault não é intrinsecamente a noção de poder, mas sim os efeitos do exercício deste poder que produziu a noção de sujeito a partir do século XVIII. A pergunta a ser feita é qual o sujeito que a sociedade contemporânea

vem arquitetando desde então. O poder e as relações que dele fazem parte, está emaranhado na história e no desenvolvimento social; em especial nas instituições. Podemos observar o Estado como uma estrutura que funciona em parceria com essas fundações, sustentando o liberalismo econômico e utilizando de mecanismos de controle para direcionar interesses específicos aos sujeitos. O intuito do exercício do poder é dar novas formas a individualidade, “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo” produzindo corpos dóceis e úteis para o sustento dos mecanismos de poder (FOUCAULT, 2004a, p. 118). Essas estruturas, que operam e colaboram para os dispositivos disciplinares e o processo de controle, são as instituições e a hierarquia entre seus funcionários, que utilizam do discurso de verdade e do poder da autoridade.

Na análise de Foucault (2004b) sobre o exercício do poder, não há determinados grupos que possuem o poder, tornando-se soberanos a outros grupos; o poder é exercido por todos. Sendo assim, nossa atenção é voltada para a escola, pois, em uma perspectiva institucional, percebemos que todos os seus participantes exercem poder; não somente o professor, mas também alunos, funcionários e demais pessoas que concretizam a manutenção do espaço escolar, como os servidores administrativos, gestores, estagiários e também as mães, os pais ou os responsáveis pelo corpo discente.

Dentre os mecanismos que compõem este cenário, Foucault analisará a vigilância e o modelo hierárquico; afirma que “o próprio edifício da Escola devia ser um aparelho de vigiar” (FOUCAULT, 2004a, p. 145). O filósofo não revela em seus textos a característica negativa que usualmente empregamos ao poder, isto porque, o exercício do poder não apenas reprime, mas também produz. Esta produção converte-se em adestramento, em especial do corpo do sujeito, produzindo então condutas úteis, mecanismos sutis para

o funcionamento exemplar em sociedade. Desta forma, no texto "*Soberania e disciplina*", Foucault (2004b, p. 186) afirma:

Houve provavelmente, por exemplo, uma ideologia da educação, uma ideologia do poder monárquico, uma ideologia da democracia parlamentar etc.; mas não creio que aquilo que se forma na base sejam ideologias: é muito menos e muito mais do que isso. São instrumentos reais de formação e de acumulação de saber: métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de inquérito e de pesquisa, aparelhos de verificação. Tudo isso significa que o poder, para exercer-se nestes mecanismos sutis, é obrigado a formar, organizar e pôr em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são construções ideológicas.

A ordenação da economia parte deste sujeito subordinado, tendo o corpo como principal objeto do adestramento. Um dos mecanismos utilizados para esta prática será a disciplina, que realiza um processo de vigilância hierarquizada mais detalhada no corpo do sujeito, funcionando como método eficaz no processo de controle. Utilizando a escola como exemplo, é comum observar a ordenação disciplinar em suas variadas divisões, "os quartos eram repartidos ao longo de um corredor como uma série de pequenas celas" (FOUCAULT, 2004a, p. 145). Na escola, as turmas costumam ser separadas por idades e por níveis de aprendizagem. A vigilância não está presente apenas na sala de aula em uma relação entre professor e alunos, mas também nos corredores e nas áreas de lazer; em suma, em todo o espaço físico e também burocrático da escola. A disciplina, que ordena a maneira dos alunos se portarem durante os horários de aula e intervalos, preocupa-se também com o espaço e tempo da escola; tem o papel de anular tudo aquilo que possa distrair ou desviar a atenção para questões que não estejam relacionadas com a própria escola. "Procedimento, portanto, para conhecer, dominar e utilizar. A disciplina organiza um espaço analítico" (FOUCAULT, 2004a, p. 123).

Observando o funcionamento da escola, notamos profissionais-peritos, portadores dos discursos de verdade e autoridade, na figura do professor, diretor ou outro membro da escola que represente um cargo institucional de poder. Corriqueiramente, o público-alvo deste exercício do poder são os alunos. Logo, o currículo da escola é pensado e decidido somente por professores e funcionários administrativos, não pertencendo ao corpo discente este processo de construção. Percebemos, em qualquer espaço da escola, a presença de sujeitos plurais e envoltos na diversidade; cada aluno carrega em si traços físicos, culturais e subjetivos, tendências e realidades socioeconômicas únicas, tornando a escola um espaço polissêmico. A formação do currículo na escola segue, contudo, a ordem mútua da normalização; pois as características que aparentam distinguir os sujeitos são ofuscadas, prevalecendo um modelo de educação universal que abrangerá todos os alunos como sujeitos iguais. Este modelo institucional universal que observamos nas escolas é também comum nas fábricas, hospitais, manicômios e prisões, ou como o próprio filósofo indagava, “devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões?” (FOUCAULT, 2004a, p.187).

O modelo disciplinar que apresentaremos como exemplo à instituição escolar é baseado, assim como em outras instituições, no esboço do Panóptico de Jeremy Bentham (FOUCAULT, 2004a, p. 165), uma estrutura arquitetural capaz de observar todo o seu funcionamento e padronizar por inteiro seu itinerário. A ação do Panóptico atua sobre o corpo do sujeito, livre ou encarcerado, participante desta instituição, seja ela o presídio ou a escola, tornando assim o poder disciplinar internalizado. Foucault (2004a, p. 169), afirmará que:

O Panóptico funciona como uma espécie de laboratório de poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens; um aumento de saber vem se implantar em todas as frentes do poder, descobrindo objetos que devem ser conhecidos em todas as superfícies onde este se exerça.

Exemplificando mais uma vez a escola, observamos um padrão na estrutura física de uma sala de aula convencional: cadeiras enfileiradas, portas abertas ou com espaços suscetíveis para a observação; alunos sentados, olhando de frente para o professor. Este professor, da mesma forma panóptica, está localizado em uma posição que proporciona todo o ângulo de observação da sala. O aluno sabe que ele está sendo observado, assim como o professor sabe que o desenvolvimento do seu trabalho está sendo observado por outros membros da escola e também pelo aluno. A vigilância e a disciplina estão implícitas e, ainda assim, são capazes de normalizar estes sujeitos para que obedeçam e cumpram ordens, diretas ou indiretas, e não questionem o porquê; colaborando desta forma para manobras estratégicas de interesses, muitas vezes desconhecidos pelos sujeitos adestrados. “A escola mútua levará ainda mais longe esse controle dos comportamentos pelo sistema dos sinais a que se tem que reagir imediatamente” (FOUCAULT, 2004a, p. 141).

Nossa preocupação se apoia na ideia de que a escola, a partir do classicismo, se ressignificará como a principal instituição formadora do sujeito para sua inserção na sociedade. Seguindo esta linha de pensamento, nos assombramos ao perceber que tal ordenamento, perpetuante na escola, é impregnado de mecanismos tendenciosos; em especial tendências voltadas para interesses políticos, econômicos, jurídicos e modeladores sociais.

Isto posto, parece-nos pertinente problematizar, na condição de educadores, que há um problema e que usualmente não é abordado

nas discussões sobre Educação, seja na Filosofia ou em outras áreas do saber, que é a relação do exercício de poder que o aluno tem com a escola e esta, por sua vez, com o aluno. É sobre esta análise que Foucault se debruça, principalmente na obra *Vigiar e Punir* (2004a) ao tentar expor as mudanças no ordenamento do exercício do poder nas instituições e também nas escolas a partir do século XVIII.

O que não podemos deixar de notar, descrevendo a escola como um espaço que abriga uma variedade de sujeitos, é que para além da norma e da padronização, é preciso também reconhecer a diferença de cada indivíduo. Diferenças de idade, realidade familiar e do local onde vivem, diferenças sociais e de condições financeiras, diferenças culturais, enfim, diferenças que envolvem o processo de aprendizagem ou de interação do aluno com o grupo. “O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação ‘ideológica’ da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a ‘disciplina’” (FOUCAULT, 2004a, p. 161). Nesta perspectiva, parece-nos essencial questionar a escola como uma instituição forçosamente uniforme, e que a mesma técnica empregada para um determinado aluno será válida para outro. É esta discussão que nos mobiliza a avaliar a escola em sua pluralidade, em face dos diferentes procedimentos de uniformidade, enquadramento e normalidade dos sujeitos.

Aparentando não prevalecer o reconhecimento da escola como ambiente plural, observamos que sua arquitetura funciona de acordo com as necessidades da vigilância, responsável por identificar os alunos, coletivamente, pela distinção do fardamento escolar, como reconhecimento de suas características e movimentos. A vigilância na instituição, e como observamos na escola, vai permitir identificar os erros e acertos cometidos pelos alunos. A escola reafirma a “naturalidade” dos procedimentos de normalização decorrentes das práticas disciplinares, reforçando o adestramento dos corpos

estudentis. Seguindo esta linha de raciocínio, encontraremos em Foucault (2004a, p. 149) a justificativa disso:

Na oficina, na escola, no exército funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseira, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes “incorretas”, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência). Ao mesmo tempo é utilizada, a título de punição, toda uma série de processos sutis, que vão do castigo físico leve a privações ligeiras e a pequenas humilhações.

Sobre esta problematização, ressaltamos a importância de analisar os mecanismos que Foucault destaca como mecanismos de poder, e identificá-los no ambiente escolar. Valeremos então de nossas experiências em sala de aula, proporcionadas enquanto educadores e sujeitos pertencentes a instituição de ensino, e também nos períodos de vivências em salas de aula proporcionados através do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – PIBID em nosso período de formação acadêmica. Nossa proposta, apresentada neste texto e desenvolvida na pesquisa monográfica de conclusão de curso, é a de relacionar os mecanismos de poder presentes no espaço físico da escola, as relações entre os alunos e os professores, seus discursos e os processos que levam estes sujeitos à normalização.

A escola, assim como a fábrica ou a prisão, levando em consideração o pensamento do filósofo francês sobre as relações de poder (2004a), utiliza de mecanismos que controlam os sujeitos pertencentes desta instituição. Mecanismos estes como a vigilância, o discurso de verdade e o adestramento. As escolas, tal como outros modelos institucionais, se efetivam através dos mecanismos que exercem o poder, produzindo corpos dóceis, ou o nascimento

do “homem do humanismo moderno” (FOUCAULT, 2004a, p. 121). Neste ponto, a escola, enquanto instituição de exercício a diferentes mecanismos do poder, ao exemplo da relação entre o professor e o aluno, se destaca enquanto instituição produtora de sujeitos sujeitados às práticas disciplinares.

Ressaltamos também que as condutas normativas, presentes na instituição escolar, são fomentadas, desde o classicismo, por interesses religiosos e econômicos do Estado. Foucault apontará que as práticas de medicalização, igualmente com o discurso, de combate ao sujeito anormal, surgem no século XVIII por necessidade de ordenação do capitalismo. Para o filósofo (FOUCAULT, 2012, p. 162), a instituição religiosa utilizou esta ordenação como camuflagem para seus mecanismos, “mostrando o quanto a igreja católica se interessa, de perto, pelos indivíduos, e não simplesmente por seus pecados”. A mudança nas relações de poder da religião com os sujeitos, comparando-as, por exemplo, com a substituição dos suplícios pelas ações corretivas, produzem interesses à discussão em relação aos modelos de educação. Para Foucault (2012, p. 162), a repressão pelo “comportamento legal ou ilegal” agora traz outro discurso, o de normalizar, efetivando o funcionamento de instituições como as escolas, pois “o Ocidente começa a se preocupar muito com a educação”. Da mesma forma, “esta educação, que ainda é burguesa, se tornará mais popular em seguida”, sendo notáveis, através de nossas observações, os resquícios dos discursos que deixam marcas de seus mecanismos, desde o século XVIII e ainda presentes, nos modelos ocidentais que temos de escolas.

A escola tem seu papel na sociedade, enquanto instituição, da mesma forma que os presídios, os hospitais e as fábricas, de normalizar o sujeito, utilizando os mecanismos de poder e os discursos de verdade (FOUCAULT, 2004a, p. 198). O enquadramento da escola vem da norma que esta instituição adere. Porém, a escola

também participa deste movimento de produção. Não se trata de uma análise moral que destaca os aspectos negativos da instituição escolar, mas de uma análise sobre como se exerce o poder neste espaço, dos efeitos de poder que decorrem do fato da escola ser o local da produção de conhecimento, saberes que são produzidos numa relação disciplinar entre professor e aluno. Pelo fato do poder não ser centralizado, e suas relações não se reduzirem às pequenas situações, mas à maneira que o espaço escolar como um todo é pensado, notamos que a escola, embora e justamente por abrigar sujeitos plurais, apresenta-se como uma instituição de adestramento, gerida por mecanismos de poder de controle e também como um espaço de produção de saberes e de formação do sujeito.

Considerações finais

Percebemos que o poder depende de mecanismos para sua efetivação, e tais mecanismos são efetivados por instituições e exercidos por sujeitos que instauram essas instituições. Desta forma, o sujeito exerce poder e este também é exercido sobre o sujeito. Na escola, observamos que não se caracteriza um poder centralizado, pois todos os membros daquela instituição, além de se apresentarem enquanto um corpo plural e voltados à diversidade, exercem poder uns sobre os outros. Ao mesmo tempo em que o professor exerce poder sobre o aluno, utilizando da autoridade em sala de aula, pois este é reconhecido como um profissional-perito e possuidor de um cargo de hierarquia, o aluno também exerce poder sobre o professor, através dos discursos e dos mecanismos de controle, principalmente no que diz respeito à vigilância. Percebemos, então, que o poder atravessa todo o corpo da instituição, não pertencendo a determinados grupos, mas sim a todos os sujeitos que, direta ou indiretamente, participam dela.

A escola moderna, que segundo Foucault (2004a) participou dos processos de ordenação a partir do século XVIII, se apresenta

como instituição formadora do sujeito e, ao mesmo tempo, como uma instituição corretora. Seu funcionamento se dá pela eficiência da disciplina, presente nos mecanismos de controle que regem esta instituição, como o discurso, a vigilância, o castigo, o adestramento e todo artefato de saber que constituiu sua arquitetura para a produção de corpos dóceis, em um eterno ciclo de micropoderes, responsáveis pela ordenação de uma linha de saberes e interesses voltados à manutenção do Estado e do capitalismo.

Desta forma, concluímos que a investigação de Foucault, sobre os mecanismos que exercem poder disciplinar, nos direciona para o questionamento do exercício destes mecanismos na instituição escolar. Em como a escola contribui para o processo de adestramento do sujeito, ordenado por interesses econômicos que sustentam uma arquitetura social. Observamos também que os mecanismos disciplinares na escola participam de um jogo de forças entre o controle do sujeito e o movimento de resistência deste próprio sujeito – outro assunto pertinente nas investigações de Foucault em suas obras mas que não nos aprofundaremos nesta pesquisa. Sendo assim, a escola se apresentou, em nossas interrogações, como uma instituição panóptica de adestramento e também produtora de saberes, constituída por sujeitos plurais e pertencentes, para a conservação dos mecanismos de poder disciplinar que sustentam esta, e outras instituições, desde sua formulação moderna a partir do século XVIII.

Referências

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Trad. Taquel Ramalheite. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004a.

FOUCAULT. **Microfísica do poder**: Organização e tradução de Roberto Machado. São Paulo: Ed Graal, 2004b.

FOUCAULT. **Os Anormais**. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT. **Ditos e Escritos V:** ética, sexualidade e política / Michel Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

FOUCAULT. **Ditos e Escritos X:** filosofia, diagnóstico do presente e verdade / Michel Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

FOUCAULT. **Ditos e Escritos VI:** repensar a política / Michel Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT. **Ditos e Escritos VIII:** segurança, penalidade, prisão / Michel Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

REVEL, Judith. **Michel Foucault:** conceitos essenciais / Judith Revel; Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. – São Carlos: Claraluz, 2005.

Da liberdade natural ao mau encontro em La Boétie

*Elias Oliveira Delfino
Giovana Carmo Temple*

Introdução

Buscaremos, a partir do texto *Discurso da Servidão Voluntária*, compreender como Etienne de La Boétie explica a possibilidade da liberdade tendo em vista que no próprio título de seu texto a liberdade parece como um paradoxo. Isto porque, Etienne de La Boétie nos confronta com o fato de voluntariamente optarmos pela servidão, daí a questão: como podemos servir de forma voluntária se o custo desta servidão é a própria liberdade que, por sua vez, para o autor, é natural e espontânea? A condição de voluntariamente servir nos confronta, assim, com o entendimento de que a servidão ocorre apenas e tão somente pela coação, força, da vontade do outro sobre nós.

Dividimos o presente texto em tópicos para propiciar uma maior compreensão do tema analisado. O nosso objetivo neste trabalho está pontualmente em desenvolver uma análise acerca do conceito de liberdade, de como se deu e o que é o mau encontro a que se refere Etienne de La Boétie, bem como as consequências que se estabelecem com a sua criação e manutenção. Nossas análises centram-se, desta maneira, em torno das seguintes questões: qual o papel dos tiranos? Como o povo pode destruir a tirania?

O pensador discute também nesta obra outros aspectos importantes que nos chamam a atenção. O primeiro é como os tiranos consideram as pessoas como seus servos, e o segundo é de que forma as pessoas decidem ser servas de um tirano. La Boétie

considera que há três maneiras de manter as pessoas na condição de serva: por hábito ou costume, covardia ou participação na tirania.

Etienne de La Boétie também aponta, neste texto, como é possível reconquistarmos a liberdade, e o caminho indica para uma desobediência civil. É interessante ressaltar que a retomada da liberdade para o pensador francês está ligada à ausência do Estado. Desta forma, como veremos, para que haja a liberdade é preciso voltarmos à primeira forma de sociedade, na qual o gozo da liberdade é pleno.

Estas questões supracitadas serão embasadas a partir da proposta do filósofo francês Etienne de La Boétie, na obra *Discurso da Servidão Voluntária* e de seus principais comentadores, Pierre Clastres, Claude Lefort e Marilena Chauí, que nos auxiliarão nesta trajetória.

Da liberdade natural ao mau encontro

O pensador francês compreende a liberdade como algo natural ao homem, haja visto que a natureza nos formou para sermos companheiros e não para dominarmos uns aos outros. Assim, se para La Boétie somos todos igualmente livres, pela nossa própria natureza, é preciso compreender o que sujeita uns à dominação dos outros e o começo desta sujeição que está em algo puramente artificial, ou seja, o mau encontro.

Cumpramos registrar que para La Boétie a natureza dotou todos os homens de direitos e capacidades iguais, sendo assim:

se vivêssemos com os direitos que a natureza nos deu e com as lições que nos ensina, seríamos naturalmente obedientes aos pais, sujeitos à razão e servos de ninguém [...] e de resto, se essa boa mãe deu-nos a toda a terra inteira por morada, alojou-nos todos na mesma casa, figurou-nos todos no mesmo padrão, para que cada um pudes-

se mirar-se e quase reconhecer um no outro; se ela nos deu a todos o grande presente da voz e da fala para convivermos e confraternizarmos (LA BOÉTIE, 1986, p.17).

Desta forma, a natureza não nos dá subsídios para que ocorra a submissão, já que somos todos iguais e possuidores dos mesmos direitos. Mas, o que aconteceu de fato para que este homem perdesse a lembrança do seu primeiro ser? Com a instituição do mau encontro, uma das consequências é a desnaturação e a servidão que faz o homem perder a liberdade, passando, então, para condição de servo, sem ter a vontade de lutar pela sua liberdade.

Segundo La Boétie, a desnaturação é consequência do mau encontro, e leva o homem a esquecer que a liberdade é natural. Existem outras a consequência e mazelas provenientes da servidão, como o fato da sociedade se dividir entre os que mandam e os que obedecem, fazendo com que os homens sirvam de forma voluntária. A desnaturação é assim, o processo de naturalização da perda da liberdade. O mau encontro provoca o esquecimento da liberdade, e a servidão passa a ser vista como natural.

Na realidade, não há de fato uma explicação contundente de La Boétie acerca do processo do mau encontro. Entendemos que esta falta de explicação se dá em virtude da prioridade que La Boétie empreende nas análises das consequências do mau encontro, não priorizando o que o originou, mas quais males o mau encontro gerou ao homem. Pierre Clastres traz uma definição que nos parece profícua ao afirmar que o mau encontro foi um:

acidente trágico, azar inaugural cujos efeitos não cessam de ampliar-se, a tal ponto que é abolida a memória do antes, a tal ponto o amor da servidão substituiu-se ao desejo de liberdade. O que diz La Boétie? Mais do que qualquer outro clarividente, afirma inicialmente que esta passagem da liberdade à servidão deu-se sem necessidade, afirma

acidental – e desde então que trabalho pensar o impensável mau encontro – a divisão da sociedade entre os que mandam e os que obedecem. O que é designado aqui é, efetivamente, o momento histórico do nascimento da História, essa ruptura fatal que jamais deveria ter-se produzido, o acontecimento irracional que nós modernos, nomeamos, de modo semelhante, o nascimento do Estado (CLASTRES, 1986, p. 110-111).

O nascimento deste mau encontro, segundo o Clastres, se deu acidentalmente, dividindo a sociedade entre os que mandam e os que obedecem. Destruindo, assim, a primeira sociedade na qual o gozo da liberdade revelava apenas o ser natural dos homens. Daí o mau encontro que gerou a historicidade e a desgraça do nascimento do Estado. Esta passagem da primeira sociedade para o estado é extremamente nociva ao homem, pois no “Estado o homem perde a lembrança de seu primeiro ser, onde não existia relação de poder e sim a repulsa em servir” (CLASTRES, 1986, p. 117).

Daí o desejo de liberdade perdido, por obra de um acaso com nome de mau encontro, e a forma do Estado, que escravizou o homem sem que ele sentisse que perdesse a sua liberdade. O que nos chama atenção é que para La Boétie essa ruptura da primeira sociedade para o Estado como conhecemos se deu sem necessidade, pois os homens viveriam melhores na primeira sociedade, na qual o gozo da liberdade era pleno.

A liberdade no *Discurso da Servidão Voluntária* é o bem maior que o homem possui em seu estado natural. Tudo gira em torno da liberdade, e justamente por ser natural, bastaria o homem desejá-la para possuí-la. O homem natural expresso no *Discurso da Servidão Voluntária*, diferente do homem natural de Hobbes, não se encontra em constante estado de guerra, e sim em perfeita harmonia. O Estado trouxe o tirano que garantiu ao homem a servidão. O homem, a partir do Estado, deixa seu estado natural, seu estado de liberdade, para se tornar servo, enquanto a liberdade plena, segundo La Boétie,

só pode ser vivida longe do Estado. Vejamos, no que se segue, a análise que La Boétie faz sobre a liberdade.

Considerações acerca da liberdade

Para La Boétie, a liberdade é um dom natural, por isso a tirania não pode ser compreendida como imposição das leis da natureza.

Mas por certo se há algo claro e notório na natureza, e ao qual não se pode ser cego é que a natureza, ministra de Deus e governante dos homens, fez-nos todos da mesma forma e ao que parece da mesma fôrma, para que nos entreconhecêssemos todos como companheiros, ou melhor como irmãos (LA BOÉTIE, 1986, p. 17).

A igualdade é tratada da mesma forma que a liberdade, já que todos os homens são iguais em seu estado de natureza. A sociedade, já existente nesse estado, garante ao homem a sua união como havia sido conferida por Deus. La Boétie traz uma escrita voltada para o povo, demonstrando que o homem nasce livre, pois é esta a natureza de todos.

Mas, por que então os homens abrem mão de sua liberdade concedendo a um, no caso o tirano, o direito de decidir e a todos comandar? Entendemos que para La Boétie a servidão é o começo de todo mal, pois uma vez perdida a liberdade os homens acostumam-se com a submissão. E não só se acostumam com a servidão como renunciavam e perdem o ânimo para combater a tirania e buscar a liberdade.

Ora, mas o que La Boétie entende por liberdade? Para ele, a liberdade é a ausência de submissão, de servidão e de imposição. A liberdade é, assim, uma condição política. A fim de auxiliar esta compreensão, vejamos como Claude Lefort conceitua a liberdade em La Boétie: “não, La Boétie não fala da alma, mas da polis, não fala da liberdade interior, mas da liberdade política; afirma que os grilhões caem se o povo escravo quiser” (LEFORT, 1986, p.131). Esta

passagem é pertinente para esclarecer a pergunta: se a liberdade é natural como a perdemos? A liberdade defendida por La Boétie é política, é a liberdade de decidir, de escolher, sendo esta liberdade plena só na ausência do Estado.

É a liberdade, todavia um bem tão grande e tão aprazível que, uma vez perdida, todos os males o seguem; e os próprios bens que ficam depois dela perdem inteiramente seu gosto e sabor, corrompidos pela servidão. “Só a liberdade os homens não desejam; ao que parece não há outra razão senão que, se a desejassem, tê-la-iam; como se recusassem a fazer essa; bela aquisição só porque ela é demasiado fácil” (LA BOÉTIE, 1986, p. 15).

A liberdade defendida por La Boétie é natural ao homem, faz parte dele, uma vez perdida, a vida perde o sentido. Não estamos nos restringindo a uma de liberdade de expressão ou de pensamento, mas sim de uma liberdade de ação, pois ao que nos parece os homens no estado civil transferem suas ações para o tirano. É interessante destacar que só os homens não reivindicam a liberdade, diferentemente dos animais, que manifestam o sinal de não aceitação da condição de submissão. O elefante é um belo exemplo, quando percebe que os caçadores vão lhe pegar, ele crava suas mandíbulas num tronco de uma árvore e as quebra, como se pudesse dizer assim: o mais importante é a minha liberdade, eu abro mão de tudo que tenho, mas me deixe livre. Ao trazermos os animais como exemplo, mostramos que La Boétie (1986, p.18) pretende empiricamente explicar o caráter natural da liberdade.

Contudo, queremos deixar claro que quanto mais os homens se aproximam dos tiranos, e conseqüentemente do Estado, mais eles se afastam da liberdade, uma vez que liberdade para La Boétie não existe no estado civil, mas apenas servidão. Apesar dos tiranos fazerem de tudo para manter o homem neste estado servil, a saída desta condição só depende do homem.

Sobre o Tirano

Para La Boétie (1986, p.19), com o surgimento do Estado, que é o mau encontro, surgem os tiranos que são aqueles que governam o Estado e se opõem à liberdade natural. O pensador francês afirma haver três tipos de tiranos: o primeiro tirano é o que chega ao poder por hereditariedade; o segundo tirano é o que conquista o poder através das guerras, das armas e da força; e, o terceiro tirano é aquele que atinge o poder por intermédio do povo, pela decisão e vontade do povo. Independentemente de como chegam ao poder, os conquistadores veem o povo como uma presa a ser dominada; os sucessores como um rebanho que naturalmente lhes pertence; e, por fim, os eleitos tratam-no como bicho a ser domado. O tirano quase sempre considera o seu poderio como se devessem ser transmitidos aos seus filhos.

Os tiranos sejam eles os que chegam ao poder por hereditariedade, ou através das guerras, das armas e da força, ou aquele que atinge o poder por intermédio do povo - utilizam o mesmo modo de reinar. Ou seja, objetivam a conservação da tirania e procuram, por todos os meios possíveis, aumentar a servidão fazendo com que os seus súditos esqueçam o que é a liberdade.

La Boétie foi um dos primeiros a perceber que os servos eram sempre maioria em relação aos tiranos, e que portanto deveria existir algum grau de consentimento dos servos para que houvesse a manutenção desta servidão. Este consentimento La Boétie (1986, p.16) entendeu pela vontade de servir, já que a servidão voluntária se mostra como o desejo da maioria. Ou seja, são os homens que voluntariamente optam pela escravidão, por cair no vazio, por uma existência limitada, fruto de uma doação completa ao domínio tirânico.

O tirano não teria poder se o povo não lhe tivesse dado o referido poder, todo poder emana somente do povo e se existe tirano é porque o povo assim escolheu. O tirano não perseguiria seu povo

se o povo não fosse conivente com ele. Em outras palavras, a tirania existe porque o povo é o traidor de si mesmo. La Boétie (1986, p.13) considera também que, depois que os homens perdem a liberdade, há três maneiras próprias da servidão voluntária de manter o povo nessa condição, são elas: o povo estar sob o poder de um Tirano por hábito, covardia e por participação na tirania.

Por hábito, somos ensinados a servir, nos escravizamos. É o costume que, na medida em que o tempo passa, nos leva não somente, mas até mesmo, a desejar a condição de servo: “pois por melhor que seja o natural se perde se não é cultivado, enquanto o hábito sempre nos conforma à sua maneira, apesar de nossas tendências naturais” (LA BOÉTIE, 1986, p.21). Sendo assim, os que nascem servos e são criados na servidão participam de forma natural da servidão.

Na segunda razão da servidão voluntária: por covardia, sob o poder dos tiranos os povos perdem a vontade de lutar pela liberdade, é a vontade de viver livremente que faz o povo enfrentar todos os perigos. Mas os servos, inteiramente sem coragem, são incapazes de qualquer grande ação. Sendo assim, os tiranos fazem todo o possível para torná-los sempre mais fracos e covardes.

Discorrendo sobre a terceira razão da servidão voluntária, a participação na tirania, La Boétie (1986, p.26) aponta quem são os interesseiros que se deixam seduzir pelo esplendor dos tesouros públicos sob a guarda do tirano, aqueles que, em conluio, garantem e asseguram seu poder. São sempre quatro ou cinco homens que apoiam o Tirano e que para ele sujeitam o país inteiro. Sempre foi assim: cinco ou seis obtiveram o ouvido do tirano e por si mesmos dele se aproximaram ou então, foram chamados para serem os cúmplices de suas crueldades, os companheiros de seus prazeres, os complacentes para com suas volúpias sujas e os sócios de suas rapinas.

Para os pensador francês, os tiranos são destruídos no dia em que o povo não servir mais a tirania, não servir de instrumento do poder. No dia em que o povo tomar a decisão de nada fazer a favor do tirano, a tirania desaparecerá sem ser preciso travar um combate contra os tiranos. Para La Boétie, o povo deixará de ser esmagado quando deixar de servir o poder que o esmaga. Mas, para que a liberdade aconteça, os homens precisam lutar para destruir a tirania. Abordaremos agora como os homens podem retomar a liberdade, explicando como acontece a desobediência civil.

A retomada da liberdade

Buscaremos esclarecer se esta retomada é possível, como e quando ela pode ser viabilizada. A maneira mais eficaz de retomar a liberdade, segundo La Boétie, não é a luta, e sim a ausência da submissão, mas para isto os povos têm que ter consciência da servidão. A importância de discutirmos as colocações de La Boétie pode ser centralizada na necessidade de mostrar que só existe a servidão quando ela é consentida e que a natureza humana está associada à liberdade, e não ao ato de servir. Podemos dizer que a retomada da liberdade está, em termos modernos, numa desobediência civil.

Para La Boétie também é uma questão primordial saber como é possível que as pessoas consintam com sua própria servidão, e este é o mistério da obediência civil. Por que o povo, em todas as épocas e locais, obedece ao comando do tirano, já que o tirano é sempre a minoria na sociedade?

A renúncia da população à obediência colocaria um ponto final em sua própria servidão, nas palavras de La Boétie:

não o exortaria se recobrar sua liberdade lhe custasse alguma coisa; como o homem pode ter algo mais caro que restabelecer-se em seu direito

natural e, por assim dizer, de bicho voltar a ser homem? Mas ainda não desejo nele tamanha audácia, permito-lhe que prefira não sei que segurança de viver miseravelmente a uma duvidosa esperança de viver à sua vontade. Que! Se para ter liberdade basta desejá-la, se basta um simples querer, haverá nação no mundo que ainda estime cara demais (LA BOÉTIE, 1986, p.13).

Neste sentido, a saída do estado de servidão pode ser entendida como uma atitude passiva, e não uma ação revolucionária. Isso porque não seria necessário que os homens lutassem contra o tirano, mas sim que não consentissem em ser dominados. Os próprios homens se sujeitam à servidão, e recobrar sua liberdade não implica numa guerra, mas tão somente recusar a servidão. Para La Boétie, a liberdade depende do nosso desejo, assim como a servidão do nosso consentimento.

O ato de deixar de servir ao tirano destrói as bases do seu poder levando a queda da tirania, pois o poder do tirano está na servidão do povo. Fica claro que o objetivo de La Boétie não é destruir o tirano, mas banir a tirania. Entendemos que a luta pela liberdade teria que ser o principal destino do povo.

A servidão manifesta em sua época não seria uma exceção e nem se justificaria por quaisquer fatores sociais, econômicos ou políticos. Assim, ao longo do livro, La Boétie percorre histórias dos gregos, egípcios, romanos e hebreus para demonstrar como a servidão voluntária dos povos se apresentou ao longo dos séculos. Temos, na história, povos inteiros que optaram pela segurança duvidosa de viver miseravelmente ao invés de caminhar por entre os percalços de uma vida em liberdade. Entretanto, segundo La Boétie, todas essas condições são passíveis de serem evitadas, bastaria aos homens optarem pela liberdade e não pela submissão.

Ora, La Boétie espanta-se com a falta de desejo do próprio povo pela liberdade ao escolher pela manutenção da servidão. Se

para possuir a liberdade basta desejá-la, é suficiente, para tanto, unicamente o querer. Mas, ainda assim encontrar-se-á uma nação no mundo que acredite ser difícil adquirir a liberdade pela simples manifestação desse desejo: “Só a liberdade os homens não desejam; ao que parece não há outra razão senão que, se desejassem, tê-la-iam; como se recusassem a fazer essa; bela aquisição só porque ela é demasiada fácil” (LA BOÉTIE, 1986, p.15). Sendo assim, a retomada da liberdade para La Boétie, que se dá com a queda da tirania, depende da vontade, do desejo de ser livre. Retomar a liberdade não implica, portanto, em declarar guerra aos tiranos, mas em recusar a servir, em querer ser livre, nem que para isto seja necessário a desobediência civil.

Entendemos então que para anular os tiranos não é preciso guerrear: “Decidi não mais servir e sereis livres” (LA BOÉTIE, 1986, p.16). Aos nossos olhos começa aí toda a teoria da desobediência civil, que veio a ser desenvolvida muito depois que o *Discurso da servidão voluntária* fora escrito. É preciso deixar claro que a expressão desobediência civil não aparece no texto do La Boétie, mas as premissas que embasam a luta contra a tirania, conforme já falamos, dá suporte para o entendimento da expressão criada séculos depois.

Assim, após concluir que toda tirania depende do consentimento popular, La Boétie conclui eloquentemente que “não é preciso combater esse único tirano, não é preciso anulá-lo; ele se anula por si mesmo, contanto que o país não consinta a sua servidão” (LA BOÉTIE, 1986, p.14). La Boétie conclui sua análise garantindo que para as massas derrubarem seu tirano elas não precisam agir e nem derramar seu sangue. Elas podem fazer isso apenas desejando ser livres.

La Boétie reafirma que a liberdade depende do povo, a liberdade é uma questão de decisão, não precisa de luta física, mas sim de uma atitude de repulsa à servidão. Para o autor, a liberdade é algo fácil de readquirir já que ela faz parte da natureza humana.

Mas os homens parecem não a desejarem; parecem querer manter a servidão voluntária.

Considerações finais

Buscamos neste trabalho externar como se deu o caminho expresso por nós no tema deste texto, a saber, *Da liberdade natural ao mau encontro*, a partir das análises de La Boétie. Partimos do conceito de liberdade ou o que ele entende por liberdade, uma vez que para La Boétie está só existe na ausência do Estado. Deste modo, quando falamos da liberdade ao mau encontro estamos falando da liberdade à formação do Estado. Também foi objeto de análise as diferenças de uma sociedade sem a presença do Estado e a sociedade com a presença do Estado, sendo que nesta última a liberdade foi perdida.

Como vimos, várias são as consequências da perda da liberdade. Dentre as quais está a desnaturação do homem que se dá quando ele deixa suas características naturais de liberdade e passa a ter a servidão como natural; e o mau encontro, que vem com a formação do Estado que traz consigo um governador ou, como afirma La Boétie, um tirano: aquele que perpetua com o auxílio dos súditos a servidão. No decorrer da nossa explanação apontamos os malefícios da servidão voluntária, tendo em vista que a servidão voluntária naturaliza a condição servil do homem ao custo de sua liberdade. Mas, considerando o que afirma La Boétie, “certamente para que todos os homens, enquanto tem algo de homem, deixem-se sujeitar, é preciso um dos dois: que sejam forçados ou iludidos” (LA BOÉTIE, 1986, p.20), ratificamos que a servidão voluntária não é a perda da liberdade, mas sim a manutenção da condição de servo, seja por hábito, por covardia ou por participação na tirania. Restando sempre, para o pensador francês, a possibilidade de retomada pelo próprio homem da sua liberdade natural.

Referências

LA BOÉTIE, E. **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª ed. brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti – 5ª ed. – Martins Fontes 2007.

CHAUÍ, M. Amizade, recusa do servir. In: **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 173-239.

CLASTRES, P. Liberdade, mau encontro, inominável. In: **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 109-123.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo, Cosac & Naify, 2003.

LERORT, C. O Nome de Um. In: **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Brasiliense, 1982. p.125-171.

O papel formador da angústia em Sören Kierkegaard

*Daiane Soares dos Santos
Pablo Enrique Abraham Zunino*

Introdução

O objetivo deste texto é indicar o papel estabelecido pela angústia existencial na tarefa de edificação da nossa individualidade, que por sua vez, está interligada com a consciência da possibilidade da liberdade. Utilizamos como principal fonte bibliográfica o ensaio *O conceito de angústia* (1844), de Sören Aabye Kierkegaard (1813-1855), publicado com o pseudônimo de *Vigilius Haufniensis* (Vigia de Copenhague). Abreviadamente, trata-se de um professor de dogmática refletindo sobre o problema da angústia sob o prisma psicológico como pressuposição e consequência do pecado hereditário. Para tanto, percebemos que o caminho percorrido deveria, primeiramente, apresentar as condições que possibilitam e explicam o surgimento da angústia no homem em estado original, para em seguida delimitar a diferença estabelecida entre as categorias de liberdade, necessidade e possibilidade. Desse modo, pretendemos demonstrar que o tratamento da existência humana precisa ter como sustentáculo a mudança, a qual somente é possível no âmbito do devir histórico. Por fim, refletimos como a angústia conduz o sujeito cognoscente ao conhecimento de si mesmo enquanto existência viva, o que é diferente da autoconsciência pura, de uma conceituação aos moldes racionalistas.

A pseudonímia é uma característica importante, utilizada como método para apresentar uma perspectiva, um ponto de vista, e não

um sistema filosófico acerca de determinado assunto. Nesse sentido, uma possível definição antropológica encontrada no livro aponta para o homem enquanto relação, e não enquanto essência, natureza ou substância. Dito isto, não pretendemos direcionar a pesquisa para uma resposta universal, até mesmo porque o filósofo não admite que seja possível racionalizar a existência humana, ao contrário defende a impossibilidade da sua sistematização por desconsiderar a realidade paradoxal do indivíduo em sua irrepetível singularidade.

Dentre as características da sua filosofia da existência, exposta na obra de 1844. *O conceito de angústia*, está a defesa do indivíduo como categoria mais importante do que a espécie. Para tanto, o autor utiliza como referência um dos mitos da criação do homem, chamando a atenção para as explicações errôneas que colocam Adão como o responsável pela propagação do mal que se abateu sobre a espécie reduzindo a história do indivíduo à história da humanidade. O argumento parte do homem em estado originário, refletindo ao modo psicológico sobre a constituição humana na passagem do devir, da mudança da inocência à culpa. Entretanto, não devemos confundir suas intenções, uma vez que isto não alude ao pecado à maneira da ética, mas tão somente de maneira psicológica. Em última instância, esta obra trata sobre a liberdade e as condições na qual o homem inicia a sua história; mais que isso, é uma investigação que reflete sobre as condições psicológicas da liberdade diante da possibilidade do pecado e não da sua realidade efetiva.

Angústia

Para compreendermos o papel que a angústia exerce precisamos, primeiramente, partir da pergunta: “o que é o homem?”. Julgamos necessário considerar a definição antropológica apresentada pelo Vigia de Copenhague sobre as condições e o porquê do surgimento desse estado psicológico, para justificar a sua importância

no processo formativo do indivíduo. Daí sua hipótese de se o homem não fosse homem, mas um animal, não poderia se angustiar. Tampouco se angustiaría se vivesse em estado vegetativo.

Se bem o livro trata da constituição do homem ou sobre a sua condição, todavia, não devemos esquecer que, no marco teórico da filosofia da existência, não se buscam conceituações sobre o homem em geral, mas sobre o indivíduo em particular com seus sofrimentos e anseios. Se a filosofia hegeliana encerrava o homem em um sistema filosófico completo, num desenvolvimento lógico incontestado, a filosofia de Kierkegaard defende que nenhum ser humano é igual ao outro. Um indivíduo não pode representar a humanidade, da mesma forma a humanidade não pode representar o indivíduo. Contudo, não pretende encerrar o homem num individualismo, pois afirma que a história da espécie humana lhe diz respeito tanto quanto a do indivíduo diz respeito a da humanidade, mas é preciso defender a autonomia do sujeito existente.

O homem é apresentado como síntese, relação estabelecida entre termos opostos, quais sejam, corpo e alma, mas também de temporal e eterno. Por sua vez, a relação depende de um terceiro elemento, o espírito. Este último exerce um papel essencial tanto para estabelecer a relação entre o corpóreo e o anímico, quanto para possibilitar a angústia. Nesse ponto precisamos observar que apesar de por vezes, alma e espírito serem tidos como sinônimos, pelo que foi dito, aqui são tratados como conceitos diferentes. Em sentido mais específico, o homem não é definido pela substância corpo ou alma. Não obstante, se podemos falar de uma essência que o defina, temos como referência a tarefa em realizar a síntese da dissidência entre os opostos, tendo em vista não podermos concluir que a síntese processo infinito de criação seja um momento conclusivo, um ponto final ao qual devemos atingir. Farago (2006, p. 76) alude sobre esta passagem que enquanto forma biológica (corpo) e extensão psíquica

(alma), estamos em estado natural sob a forma da imediaticidade. A cisão com nosso estado natural é feita por intermédio da faculdade de síntese reflexiva, qual seja, o espírito. Daí a necessidade de demonstrar como nos encontramos em estado de inocência e como ocorre a saída desse estado.

De acordo com Kierkegaard, o estado de inocência, referência ao estado perdido por Adão e, também, pelo homem posterior, se caracteriza de tal forma que apresenta paz e repouso, além de um pressentimento que não chega a ser um conflito, uma desarmonia, algo latente, por assim dizer, que é justamente, o nada; o nada da angústia. O corpo e a alma convivem harmonicamente como uma coisa só, numa união imediata onde não há conflito. Lembremos que o estado de inocência também foi tradicionalmente definido como ignorância, entretanto não equivale a um estado animalesco. Nele não há ainda a distinção entre certo e errado, bem e mal. Justamente porque o espírito ainda não foi posto na cisão. Desta forma, visto que se refere ao nada, a angústia, nesse momento, se apresenta de maneira irrefletida.

Que a angústia apareça é aquilo ao redor do que tudo gira. O homem é uma síntese de psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito. Na inocência, o homem não é meramente um animal. De resto, se o fosse a qualquer momento de sua vida, jamais chegaria a ser homem. O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando. Enquanto se acha então presente é, de certa maneira, um problema hostil, pois perturba continuamente a relação entre alma e corpo, que decerto subsiste sem, porém, subsistir, já que só receberá subsistência graças ao espírito. De outra parte, o espírito é um poder amistoso, que quer precisamente constituir a relação. Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Ele se relaciona como angústia (KIERKEGAARD, 2010, p.47).

Da mesma forma, pensando em quando somos crianças, podemos dizer que nosso estado inicial na qualidade de inocência, é representado por uma quietude interior. Nos sentimos protegidos dos infortúnios do mundo, ou melhor, nem nos damos conta de tais infortúnios. E, nesse momento, é importante ressaltar que para Kierkegaard as crianças não se angustiam, mas também não se equiparam a um animal, porque o que as crianças sentem é algo mais determinado como o medo. Que por sua vez possui objeto definido, sentimos medo de morrer, altura, violência, solidão etc., Destarte, angústia e medo são essencialmente diferentes porque a angústia não possui uma determinação, sua relação é o nada. O sossego interior é rompido em algum momento, ocorrendo a mudança, o salto e tal como Adão saímos desse estado inocente.

Disto não podemos supor, atenta o filósofo, o estado de inocência enquanto uma perfeição e, portanto, que deveríamos nele permanecer. Da mesma forma, não devemos identificá-lo, tal como na lógica, com o puro ser do imediato, necessariamente sendo superado. O que ele busca demonstrar é que não podemos deixar de fora da reflexão a ambiguidade de ser inocente e culpado ao mesmo tempo. O que pode ser entendido com a discussão da próxima seção, onde veremos que a efetivação de um estado não anula o outro. Podemos perceber que o filósofo relaciona pecado, sexualidade e história: com o salto qualitativo representado pela mudança, pela passagem de estados, surge o pecado e, conseqüentemente, a sexualidade que representa o início da história. Atentando sempre que tudo isso ocorre, o novo surge, de modo transcendente e não imanente. Este momento equivale ao instante da conscientização de nós mesmos, possuindo um corpo e uma alma que não são uma única e mesma coisa e é dependente de um terceiro elemento.

A angústia exerce o papel de antecipação dessa realidade através da possibilidade da liberdade, que é ser-capaz-de. O filósofo,

por meio de um dos seus pseudônimos, utiliza a origem do pecado e tudo aquilo que está imbricado com o tema para mostrar que a angústia é a determinação intermediária, que possui a ambiguidade psicológica necessária para explicar as condições da possibilidade de percamos. Tal como em Platão (2018), na representação do mito do nascimento do amor: Eros não possui um lugar determinado, ora é miserável como a mãe, ora é gracioso como o pai, assumindo este não lugar intermediário de ser e não ser. Mesmo presente de modo irrefletida, a angústia pressente a presença do espírito. Este está presente, afirma o filósofo, como se estivéssemos sonhando. Anunciando a interioridade, a consciência reflexiva do eu, a angústia é a força que impulsiona para o novo estado que se esboça diante dos nossos olhos. Na qualidade de pura possibilidade, a realidade efetiva do espírito, simultaneamente surge e põe a síntese.

O Vigia de Copenhague, utiliza algumas expressões para demonstrar a ambiguidade da angústia, tais como: “antipatia simpática” e “simpatia antipática”. Ela desperta curiosidade e repulsa, atração e aversão. É uma relação estabelecida a base de sentimentos contrários, paradoxais: queremos encará-la, conhecê-la e nesse ínterim queremos escapar das suas garras, fugir para longe da sua presença. Por representar o novo, o desconhecido nos impulsiona e imobiliza concomitantemente. Em suma, nos angustiamos diante das infinitas possibilidades da liberdade. Sendo pura possibilidade, não se refere ao passado, culpa ou arrependimento, mas ao que está por vir. Nela nada está determinado, pois tudo poderá vir a ser, ou melhor, nos coloca diante de possíveis infinitos. No estado de inocência, o pressentimento do nada é a pressuposição da possibilidade da liberdade, ou seja, é o que faz nascer à angústia. Quando o espírito sai do estado de sonho e realiza a síntese há a consciência da nossa existência enquanto liberdade. O rompimento realizado por intermédio do espírito representa o instante do início

da história do indivíduo e, também da humanidade. O que antes era uma possibilidade não consciente, torna-se uma realidade a ser lidada. A angústia, agora, retoma enquanto a consciência da nossa constituição enquanto seres livres. Entretanto, precisamos ressaltar, que a defesa da autonomia das escolhas individuais, pensando nessa liberdade ilimitada, faz sentido apenas no que diz respeito ao nosso estado originário. Porque não podemos desconsiderar as limitações do contexto histórico, os limites impostos por questões relativas a preconceitos raciais, de gênero e classe.

Liberdade

Vimos que o lugar da passagem é na esfera da liberdade histórica. Situado no tempo, o homem busca relacionar-se com a eternidade, sua origem ontológica. Todavia, essa relação deve ocorrer livremente, a criatura tem consciência que existe de modo inacabado, sendo da sua total responsabilidade o papel de realizar aquilo que virá escolher. Assim sendo, para tratarmos a concepção de liberdade empregada no texto, é interessante termos em mente a oposição à categoria da necessidade. Uma vez que defende a verdade existencial como não resultante de uma necessidade lógica. A liberdade é condição para a fundamentação de uma filosofia que pretende pensar a existência humana concretamente e não de maneira abstrata, no sentido do pensar imanente. A realidade é transitória, constituída por ambiguidades que não serão superadas. Além disso, a existência humana é singular, temporal, finita, entretanto se relaciona com a eternidade, a infinitude.

Portanto, o tratamento adequado das questões existenciais deve ser realizado tendo em vista o devir histórico. Até mesmo porque o devir que veio a ser não ocorreu por necessidade e, igualmente, não torna necessário porque se efetivou. O problema do filósofo com

a categoria da necessidade é que ela não condiz com uma mudança real. Uma vez que, a mudança só tem espaço propriamente dito na liberdade histórica e, somente nela passa do devir para a realidade. A mudança não ocorre por uma razão – ser necessário – mas por uma causa, a liberdade. A realidade é o movimento do devir, a transformação de possibilidades podendo ser efetivadas ou não. Um acontecimento histórico não pode ser considerado necessário tão somente por ter se tornado real. Da mesma forma, um indivíduo ter se tornado professor, não significa que ele não poderia ser cineasta ou astrólogo. Essa discussão encontra-se em *O conceito de angústia*, através da crítica à utilização de categorias lógicas para explicar a mudança, mas também está presente, principalmente, no interlúdio das *Migalhas Filosóficas* (2008), outra obra pseudônima com data de publicação original de 1844. A partir dessa concepção da realidade como o movimento do devir, como a transformação da possibilidade de ser e não ser no real e, sobretudo, da liberdade como questão basilar para que essa mudança seja possível, temos o caminho especulativo da filosofia da existência desenvolvida por Kierkegaard. Que, por sua vez, ocorre em paralelo a crítica do tratamento dos conceitos que deveriam permanecer no campo da lógica e não deveriam ser utilizados no âmbito das questões relativas aos acontecimentos reais. Acontecimentos estes que são imprevisíveis, pois tem a liberdade como condição de ser.

A liberdade, como não poderia deixar de ser – visto que a filosofia de Kierkegaard versa sobre questões existenciais, é uma característica fundamental na constituição da existência humana. Pelo que já foi dito na seção anterior, a nossa consciência enquanto seres livres é desnudada juntamente com a saída do estado de inocência, quando a ignorância é superada pelo conhecimento da nossa condição. Esse é o dilema existencial apresentado: a angústia

de ser consciente da possibilidade de efetivar a liberdade. A saída do estado originário é representada pelo saber-se livre e, sobretudo, pelo prazer em fazer uso dessa condição. A cada escolha feita novas possibilidades irão surgindo e isso se dá em meio a angústia. E como não se angustiar diante dessa condição trágica, diante desse abismo, sem determinações, sem uma essência ou natureza definindo quem somos, oferecendo respostas, apontando o sentido da nossa existência, um guia ensinando qual rumo seguir?

Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para a sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. Nesta vertigem, a liberdade desfalece (KIERKEGAARD, 2010, p. 66).

Quando ficamos diante do abismo da existência, mirando a pura possibilidade, sentimos esta sensação vertiginosa de sermos obrigados a fazer escolhas. A angústia não se caracteriza como opção a ser escolhida, ela é intrínseca à própria escolha, ao fato de termos de escolher. A escolha é uma condição existencial da qual não podemos fugir, pois mesmo quando recuamos ou ficamos estáticos perante um dilema, escolhemos tal posição. Dito de outra forma, somos aquilo que escolhemos, mas também o que não escolhemos; aquilo que somos está condicionado às nossas escolhas, sejam elas quais forem. A angústia, assim como já havíamos apontado, não é determinada enquanto medo e, nesse exemplo, medo de cair no abismo. A angústia, aqui, é a efetivação das possibilidades rumo ao desconhecido, é a vertigem da liberdade diante da possibilidade de tanto pular quanto recuar. Assim, quando o espírito quer estabelecer

a síntese entre corpo e alma, entre temporal e eterno, torna-se consciente da liberdade. A vertigem da possibilidade de ser e não ser concomitantemente, eis aí o surgimento da angústia. Como já mencionamos, ela surge exatamente da consciência de que é por intermédio das minhas escolhas que devo me realizar concretamente.

Liberdade não significa acaso ou lançamento de dados. A característica própria do homem está em sentir-se obrigado a formular uma opção livre. *A escolha é simultaneamente necessária e livre.* Eu devo escolher aquilo que escolho e nunca o escolho tão livremente senão quando vejo que não posso deixar de escolher (JOLIVET, 1951, p.50).

Parece ambíguo afirmar que a escolha é necessária e livre. Ainda mais quando o professor de dogmática é tão ferrenho em sua crítica à utilização da categoria de necessidade na mudança histórica. Contudo, entendemos o sentido desta passagem, pois se diz no sentido de não podermos optar por não escolher quando, ao contrário, temos mesmo de escolher. A escolha é livre pelo fato de ser algo individual, por exemplo, sou eu mesma que devo escolher o caminho da minha edificação. Independente da escolha que fizer, sentirei angústia, porque esta surge, como já afirmamos, não da opção a ser escolhida, mas por ter de escolher entre infinitas possibilidades enquanto recusamos outras tantas. Da mesma forma, não se trata de um livre-arbítrio que tem por objeto o bem e o mal, ao contrário o bem é a liberdade. Além disso, podemos, mesmo conhecendo o bem optar pelo mal, a não liberdade. Por sua vez, sentimos angústia diante de ambas.

O instante da apropriação consciente da nossa condição de ser livre que tem a tarefa de se edificar, surge imerso na angústia, que é exatamente o pressentimento da possibilidade da liberdade e a vertigem diante do que está por vir, da existência a ser construída a partir da relação paradoxal entre elementos contrários. Em suma, a

angústia provém da conscientização das possibilidades, que podem vir a se efetivar dependendo das escolhas realizadas. Portanto, tendo em mente a angústia da liberdade, podemos afirmar que é exatamente no devir que existência e realidade aparecem. É, pois, na escolha de ser si mesmo, isto é, a partir do momento em que o indivíduo assume a tarefa de criação da sua “identidade”, no sentido sempre de construção e não de um processo conclusivo, que podemos encontrar a existência. E esse é um processo que deve ser empenhado apenas no escrutínio de nosso conflito interior.

Considerações finais

Vimos na primeira seção que o homem é definido como síntese, relação entre termos distintos. É corpo, mas também alma; é temporalidade, mas também eternidade. Isso, porém não encerra o homem em uma conceituação porque, antes diz respeito a sua constituição enquanto ser posto para ser construído. É simultaneamente ser e nada, no sentido que escolhe o que será, ao passo que recusa outras tantas possibilidades de ser, em suma, é devir. Devir é mudança e, como vimos anteriormente, esta só ocorre por liberdade no âmbito da possibilidade. Kierkegaard chama a nossa atenção para a importância de percebermos que, ao contrário, do que comumente defendemos, a possibilidade pode ser mais cruel do que a realidade. Do possível tudo poderá vir a ser, tanto de bom quanto de ruim, enquanto a realidade já está presente, já é conhecida. Portanto, não deveríamos temer o real, mas o possível. Deveríamos nos preparar, sem expectativas, para o que estar por vir ao invés de lamentar o que já está aí.

O motivo que nos leva a acreditar que é mais difícil encarar a realidade do que a possibilidade, é porque criamos muitas expectativas do porvir, exigimos muito da vida, esperando que a sorte nos favoreça.

Isso implica na negação de que a vida também é sofrimento e que todos estão sujeitos a passar por infortúnios. Nessa medida, para ele nenhuma realidade deveria ser tão apavorante do que não saber o que virá, mas nos enganamos acreditando que o futuro será mais afortunado do que o presente e, portanto, abominamos a realidade. Nesse sentido o homem deve aprender a angustiar-se, pois aquele que não foge da sua angústia, sabe lidar com a possibilidade e, conseqüentemente com a infinitude. Logo, aceitará de bom grado a realidade,

[...] e aprendeu com proveito que toda angústia, diante da qual ele se angustiava, no momento seguinte avançou sobre ele, então ele dará uma outra explicação da realidade; haverá de louvar a realidade, e mesmo quando ela paira pesadamente sobre ele, lembrar-se-á de que esta é muito, muito mais leve do que o era a possibilidade (KIERKEGAARD, 2010, p.165).

Ser formado pela possibilidade é estar consciente que nada está dado, garantido, traçado. Uma vez que a possibilidade diz respeito à infinidade de escolhas a serem feitas, o que sentimos diante do porvir não é medo porque o medo tem objeto definido, o que sentimos é angústia, essa sensação indeterminada de algo nos comprimindo. Diante disso, o que precisa ser afirmado é o indivíduo concretamente existindo. A verdade está em conformidade com a liberdade enquanto é produzida pelo indivíduo livre. Este ponto de partida demonstra que deve ser atribuída a cada indivíduo e exclusivamente a ele, a tarefa de se conscientizar da sua condição enquanto existente diante de infinitas possibilidades que devem ser efetivadas ou recusadas tão somente por responsabilidade dele.

O possível corresponde perfeitamente com o porvir. Para a liberdade, o possível é o porvir; para o tempo, o porvir é o possível. Na vida individual, a angústia corresponde a ambos. Um exato e correto uso linguístico vincula, portanto, ambos angústia e porvir (KIERKEGAARD, 2010, p.99).

Aprendemos que a angústia é comunicante, portanto, não deveríamos temê-la ou desviar a atenção daquilo que é dito por ela. A nossa consciência de existência se dá ao mesmo tempo em que sentimos a carência de definições que possam nos guiar, que preencham a falta que sentimos de conceituar quem somos e o porquê somos. Sabemos que somos incompletos, saber no sentido de sentir a incompletude, por isso estamos constantemente desejosos, mesmo que não saibamos qual é o objeto dos nossos desejos. Inquietos, procuramos na literatura, na filosofia, na arte, na psicologia, na ciência, na religião, respostas que contemplem e acalmem nosso desejo de completude. Pois, na mesma medida que somos não sabemos quem somos, queremos e não sabemos o que queremos, desejamos e não sabemos o que buscamos. Estamos situados nesse intervalo angustiante entre ser e não ser. Além disso, dentre as lições aprendidas até aqui, está a defesa de que nossas escolhas deveriam ser baseadas apenas em nós mesmos e não condicionadas por fatores externos ou qualquer tipo de convencionalismo.

Sensações como a angústia são comumente vistas como algo negativo, que devem ser evitadas. A menção a este estado psicológico é erroneamente associada a uma patologia a ser curada, contudo, vimos que fugir da inquietante presença da angústia equivale a fuga de si mesmo. É preciso encarar o nada da angústia, que não pode ser confundido com um vazio de sentido. Esse nada é um ponto de partida para questionarmos a nossa existência, refletirmos sobre o sentido da vida, ou pelo menos se há algum sentido. O nada da angústia desperta o desejo da busca para as possíveis respostas capazes de nos conduzir à compreensão de quem somos. Uma empreitada, sem dúvida, que não ocorrerá tranquilamente, mas é um caminho de encontro aquilo que tanto buscamos, um indício de que somos nós mesmos autores da nossa existência. Portanto, deveríamos prestar atenção a seus ensinamentos, pois como afirma nosso filósofo essa

é uma experiência que todos deveriam experimentar. Sobretudo, porque ela diz respeito não ao que há de externo ao indivíduo, mas àquilo que ele possui de mais íntimo, a saber, ele mesmo.

Referências

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

JOLIVET, Régis. **As doutrinas existencialistas**. Trad. António de Queirós Vasconcelos e Lencastre. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961.

KIERKEGAARD, Sören Aabye. **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho da filosofia de Johannes Clímacus**. Trad. Álvaro Valls e Ernani Reichmann, Petrópolis: Vozes, 2008.

KIERKEGAARD. **O Conceito de Angústia**. Trad. Álvaro Valls. 2.ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.

PLATÃO. **O banquete**. Trad. Jorge Paleikat. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

Tempo, memória e amor nas Confissões de Santo Agostinho

*Eliene Macedo Silva
Pablo Enrique Abraham Zunino*

Introdução

O objetivo deste texto é investigar as relações que o filósofo medieval, Santo Agostinho (354-430), estabelece entre os conceitos de tempo, memória e amor na sua obra *Confissões* (398). Poderíamos compreender os escritos das *Confissões* como um projeto filosófico no qual Santo Agostinho traça um caminho ascendente em busca de questões fundamentais para o conhecimento de si e conseqüentemente da natureza divina. Vemos aqui a possibilidade de demonstrar que, a parte de todo pensamento religioso do filósofo, a busca pelo conhecimento das verdades divinas implica diretamente no conhecimento de si. Neste processo de busca, o filósofo compreende o amor como sendo a mola propulsora deste movimento investigativo. Pretendemos, portanto, compreender como o amor se torna para Santo Agostinho a via principal de acesso ao conhecimento de Deus e conseqüentemente do conhecimento de si. Para alcançar tal objetivo procuraremos mostrar em que medida esse projeto filosófico agostiniano é dirigido pelas relações estabelecidas entre tempo e memória.

Começaremos a nossa investigação apresentando esta célebre questão proposta por Agostinho (1980, p.227): “Que é o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; porém se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”. O tempo é uma das questões mais corriqueiras do nosso cotidiano. Baseamos todas as nossas experiências na simples presunção de que o tempo

pode ser desmembrado em passado, presente e futuro, e que tais episódios se dão de forma linear e sequencial. Assim, fazemos referência ao passado para pensar o que fomos, nos utilizamos do presente para autenticar o que somos e nos remetemos a um suposto futuro para projetar aquilo que pretendemos ser. Não nos atrevemos a conceber tão familiar assunto de outra maneira. Sempre foi assim, e provavelmente não haverá mudanças. O tempo passa incessantemente e não se cansa de converter o futuro em passado. Mas o que é o tempo? Será uma sequência de acontecimentos? Será um produto da passagem dos dias, horas, segundos? A que estamos nos referindo quando falamos em tempo passado e tempo futuro? E este tempo efêmero, existente entre ambos, o que é?

Na ausência de respostas sólidas, poderíamos de imediato inferir que o tempo é uma ideia construída pelo espírito humano e, desta forma, não podemos conceber a sua existência fora dele. Do ponto de vista do pensamento agostiniano é inconcebível falarmos em um tempo anterior a criação do mundo e das coisas. Isto porque antes deste momento todas as coisas existiam enquanto ideias eternas e imutáveis na mente de Deus. Quando objetivadas estas coisas perderam seu caráter de imutabilidade e eternidade e ganharam uma conotação temporal. Elas agora possuem um início e um fim. Mudam continuamente. É desta percepção, de saber-se temporal, finito e imperfeito, que Agostinho parte na sua viagem a procura de tentar conhecer e entender a natureza divina e conseqüentemente a sua.

Segundo a teoria agostiniana da criação, todos os seres existentes no mundo material foram cunhados do nada em um mesmo momento. Alguns deles apareceram de imediato em sua totalidade como, por exemplo, o firmamento, os astros, o espírito humano. Outros, no entanto, apresentaram-se sob a forma corpórea, mas trazendo em si a presença da modificação, destes seres se originaram, a partir de um processo evolutivo, as plantas, os animais e o corpo

do primeiro humano. Tudo que existe, mesmo não tendo sido criado, possui na sua constituição partículas desta cunhagem original, logo, sofreu mudança e passou por vicissitudes. Desta forma, “existimos porque fomos criados. Portanto, não existíamos antes de existir, para que nós pudéssemos criar” (AGOSTINHO, 1980, p.211). Tudo o que existe foi criado por Deus. Sendo Ele o princípio perfeito, eterno e imutável não podemos encontrar em sua essência nenhuma espécie de imperfeição ou movimento. Todo o seu Ser é, numa realização plena, constante e completa. N'Ele não há devir, apenas ser. Desta forma, a eternidade é definida como sua propriedade, enquanto ser infinito, cuja realização é simultânea. O tempo, por sua vez, é um vestígio da eternidade presente no espírito humano.

Os vossos anos não vão nem vêm. Porém os nossos vão e vêm para que todos venham. Todos os vossos anos estão conjuntamente parados, porque estão fixos, nem os anos que chegam expulsam os que vão, porque estes não passam. Quanto aos nossos anos, só poderão existir todos, quando já todos não existirem. Os vossos anos são como um só dia, e o vosso dia não se repete de modo que possa chamar-se cotidiano, mas é um perpétuo hoje, porque este vosso hoje não se afasta do amanhã, nem sucede ao ontem. O vosso hoje é a eternidade. Criastes todos os tempos e existis antes de todos os tempos. Não é concebível um tempo em que possa dizer-se que não havia tempo (AGOSTINHO, 1980, p.217).

Logo no início da sua pesquisa, o hiponense encara uma objeção de caráter descrente: a pergunta pelo que fazia Deus antes da criação. À primeira vista, a questão parece ser de ordem pueril, mas não é. Esta questão levanta um sério problema: se sustentamos a ideia de que Deus "fazia algo" antes de criar o mundo, teríamos que admitir que a criação seria "posterior" aos afazeres da divindade; ou seja, se Deus porventura tivesse feito algo "antes", Deus teria feito coisas antes e depois; a saber, estaria submetido à ordem temporal.

Não seria, portanto, um ser eterno, tendo em vista que na eternidade nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente.

Na teoria agostiniana eterno é aquilo que não se sujeita a mudanças, onde tudo é simultâneo. Nenhum ser finito poderia se enquadrar nesta situação. Deus e somente Deus é eterno, pois a eternidade pertence à sua essência. Sendo assim, não podemos falar da eternidade nos utilizado de atributos temporais, pois

Sendo Vós o obreiro de todos os tempos – se é que existiu algum tempo antes da criação do céu e da terra -, por que razão se diz que Vos abstíneis de toda a obra? Efetivamente fostes Vós que criastes esse mesmo tempo, nem ele poderia decorrer antes de o criardes! Porém, se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, para que perguntar o que fazíeis então? Não poia haver “então” onde não havia tempo. Não é no tempo que vós precedeis os tempos, pois, doutro modo, não serieis anterior a todos os tempos (AGOSTINHO, 1980, p.217).

Medir a eternidade é uma tarefa impossível, pois nela nada passa, tudo é presente. Ela é um instante que não muda nunca, não há aqui a ideia de tempo. Se o tempo para nós é constituído de uma sequência de instantes que se sucedem uns aos outros, a eternidade é este instante presentificado eternamente. E se Deus é eterno, significa que ele está presente inteiramente nesta eternidade. A nossa dificuldade em compreender esta noção de eternidade se dá porque não conhecemos em nós nem no mundo nada que seja eterno. Não vivenciamos tal experiência. Na eternidade tudo é um presente contínuo, sem que dentro desse presente ocorra um antes ou um depois. Tentar medi-la, portanto, seria querer temporalizá-la.

Constatado que o mundo foi criado por um Ser eterno e superior a todas as suas criaturas, e que esta concepção engloba o ser humano, cuja interioridade evoca seu vínculo com o Criador, podemos

ainda nos fazer a seguinte questão: haveria alguma criatura externa ao tempo? Agostinho nos dirá que não. Todos os seres criados foram formados como seres temporais. A ideia de movimento iniciou-se no ato da criação. Desta forma, nenhum dos seres criados são isentos do movimento, da finitude.

Em suma, todas as coisas são produtos da Divindade, inclusive o homem que se questiona sobre tais questões, e absolutamente nada do que hoje existe poderia ter existido antes da criação. Apenas Deus não foi criado, mas a tudo criou. Mesmo as coisas que depois da criação, por geração e/ou evolução, vieram a existir, estavam contidas na criação original como germes, que no seu determinado tempo seriam trazidos à realidade. Agostinho percebe, então, que para tratar da questão do tempo, precisa pensá-lo em oposição à eternidade. De acordo com Gilson (2012), o tempo encontra-se próximo da alma do homem, diz respeito a sua interioridade. O tempo não existe objetivamente, não existe no mundo. Também não pertence à natureza divina, pois, esta é eterna, logo o tempo é um atributo do ser humano, e é para o homem que devemos nos dirigir para buscar seus vestígios.

Até aqui vimos que existe uma intensa distinção entre tempo e eternidade, posto que o eterno se encontra na esfera do ser enquanto o tempo tende sempre ao não ser. Mas ainda aqui a questão inicial ecoa: o que é o tempo?

Quem poderá explicá-lo clara e distintamente? Quem poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras os seus conceitos? E que assunto mais familiar e mais batido em nossas conversas que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando deles nos falam. O que é, por conseguinte o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei (AGOSTINHO, 1980, p.217).

Na tentativa de resolver estas questões começaremos por dizer aquilo que Agostinho discorda que seja o tempo. Em primeiro lugar, para ele o tempo não se constitui enquanto uma imagem fixa da eternidade, tão pouco seria a quantificação do movimento. Em segundo lugar o nosso pensador descarta a possibilidade de que seja o tempo o movimento dos corpos:

Se alguém me disser que o tempo é o movimento dum corpo, mandar-meei está de acordo? Não mandareis. Ouço dizer que os corpos só se podem mover no tempo, mas não ouço dizer que o tempo é esse movimento dos corpos (AGOSTINHO, 1980, p.225).

Mas porque identificamos o tempo ao movimento dos corpos celestes, por exemplo? Pensemos: nos acostumamos a denominar dia o movimento que a terra faz em volta de si mesma, e nos utilizamos disso para diferenciarmos o dia e a noite. Seria, portanto, esse movimento que constitui o dia, ou a duração em que se realiza esse movimento? Se admitimos que é o movimento da terra que constitui o dia, teríamos que aceitar, que encerraríamos um dia, ainda que ela completasse a sua rota em sessenta minutos, por exemplo. Se, por outro lado, admitimos que é a duração do curso da terra em volta de si que institui o dia, teríamos também que admitir que não haveria dia, se ela completasse seu ciclo rotatório em sessenta minutos. Ou seja, seria necessário, portanto, que a terra desse vinte e quatro voltas em si para concluir um dia, e como podemos observar, não é o que de fato ocorre.

Nosso pensador sugere que descartemos teoria de que o tempo se identifique ao movimento dos corpos. Ele nos direciona a pensar que quando estamos observando o mover-se de um corpo, celeste ou não, nos utilizamos do tempo para calcular a sua duração desde o momento em que o intuímos até quando o deixamos de apreender. Se o observamos por um longo período, não podemos

dizer quanto tempo que ele durou, podemos apenas especular que durou muito tempo. Uma vez que o “quanto” só pode ser avaliado em vista de comparações. Dizemos por exemplo que um acontecimento durou tanto quanto outro, ou que um durou o dobro do outro. Assim se observamos um corpo que se move em diferentes velocidades ou que, ora se encontra em repouso, ora se encontra em movimento, mediremos não só o seu movimento, mas também o tempo em que se encontra em repouso. Em vista destas observações, estamos agora assegurados sobre o que o tempo não é. O tempo não é o movimento, mas é com ele que nós medimos quão alongado ou abreviado o movimento é, ou seja, quanto ele dura. Temos agora a constatação de que medimos a duração do tempo com uma medida que é tirada do próprio tempo. Mas o que é o tempo? E se é com ele que meço o movimento, com o que poderei medi-lo?

Santo Agostinho, propondo o clássico exemplo da melodia irá nos mostrar que, em certo sentido, medimos o tempo com próprio tempo. Ou seja, podemos calcular a duração de um poema com o número de versos que o compõem, a duração dos versos pela das palavras, a das palavras pela duração das sílabas e, por conseguinte as sílabas longas pelas breves. Mas, aqui não estaríamos medindo o espaço? Se tal poema, verso, sílabas estiverem dispostos sobre um pedaço de papel sim. No entanto, se estivermos falando de um poema pronunciados pela voz, a dissociação do tempo do movimento reaparece sob outra configuração, pois um verso breve pode ser falado de maneira a durar mais tempo do que um verso extenso, e reciprocamente. O mesmo ocorre com um poema, de uma palavra, ou de uma sílaba precisamos buscar a medida deles mesmos. O hiponense conclui daí que “o tempo não é outra coisa senão distensão” (AGOSTINHO, 1980, p.224). Mas o que é isto? E se for o tempo a duração de um ser finito, que não pode ser todo simultaneamente, e se este mesmo tempo é concebido pelo

espírito humano como tempo passado, presente e futuro, haveria então três tempos distintos? Passado e futuro existem de fato ou não? Caso não existam, o que sustenta a história e as previsões? Na tentativa de sanar essas dificuldades, e dar ao passado e ao futuro uma explicação que lhes assegure a existência, Agostinho recorre a imagem da distensão da memória. Esta distensão da memória ao mesmo tempo em que permite a coexistência do futuro, do pretérito e do presente, nos possibilita perceber e medir a sua duração.

Voltemos ao exemplo do poema, agora para entender como funciona essa ideia de distensão. Imaginemos que estamos recitando um poema que temos decorado e guardado na nossa memória. Antes de iniciarmos, a nossa expectativa estende sob todo o poema. Logo que iniciarmos, porém, a nossa memória dilata-se e vai aproximando tudo o que passa de expectativa para pretérito. Poderíamos dividir a duração deste nosso ato em memória, em referência aquilo que já recitamos e em expectativa tendo em vista o que ainda não falamos. No entanto, logo que começamos a recitar a nossa memória dilata-se e vai colhendo tudo o que passa de expectativa para o pretérito. A nossa atenção está presente e atenta ao momento da fala, por isso, à medida que o poema vai se aproximando do fim, a nossa memória vai se alongando e a nossa expectativa diminuindo, até o momento em que esta será totalmente consumida. Neste momento que a nossa ação já foi acabada e o poema que outrora estava inteiro no domínio da expectativa encontra-se agora inteiramente no domínio da memória.

A alma detém a duração da fala e a mantém na memória. Estas três instancias do tempo, as quais tanto nos referimos, só são possíveis devido a três marcas importantes existentes em nossa alma: a expectativa, a atenção e a memória. A minha atenção sempre presente permite que passe por ela o que era futuro, para se transformar em pretérito. Assim a existência do futuro e do passado

só ocorre na mente do ser que vive o presente. Mas o que é passado, presente e futuro?

O passado passou, não existe mais, é um não ser, logo, como poderia existir em si mesmo? O futuro ainda não chegou, não existe ainda, logo ele também não é, como poderíamos especular algo sobre uma coisa que ainda não é? O presente é, existe, é um instante acontecendo sempre. O problema é que quando olhamos para o presente para dizer o que ele é, ele já passou, logo, como iremos falar sobre algo que deixou de ser? Segundo Santo Agostinho o tempo não existe objetivamente, não é um produto do mundo, também não é coisa de Deus, pois como já nos mostrou Deus é eterno. Logo, o tempo é um atributo do ser humano e é, portanto, à alma humana que devemos nos dirigir para buscar seus fundamentos.

Assim, aquilo a que chamamos de passado, nada mais é que o passado no qual pensamos, estando no presente. Ou seja, o que existe é um homem que pensa sobre o passado, no presente. Sendo assim, não conhecemos todo o passado, conhecemos apenas a parte do passado que nos afetou e que ficou marcada em nossa memória. E o futuro, o que ele é se não existe em si? Para o nosso filósofo, o futuro é a capacidade que a alma humana tem de, utilizando-se do passado colhido e armazenado em sua memória, fazer projeções futuras. Aquilo a que chamamos de futuro é a capacidade que a nossa alma possui de voltar ao passado, observar os palácios da memória, e a partir daquilo que foi observado imaginar o futuro. O presente, por sua vez, é a capacidade da alma de estar atenta à percepção imediata. Ou seja, o que fica posto é que não existem tempos futuros ou passados. Não podemos conceber a existência de três espaços temporais.

Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois,

esses três tempos em minha mente, que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três (AGOSTINHO, 1980, p.223).

Vimos que o tempo não é uma extensão espacial, mas uma distensão. Quando medimos o tempo, estamos medindo na verdade alguma coisa que dele permanece. O tempo é, sobretudo, um atributo puramente humano. É a partir desta faculdade da alma humana que podemos organizar os acontecimentos que passam pela nossa percepção. A nossa alma organiza tais acontecimentos, (tais percepções) estocando-os na memória, e depois fazendo projeções para o futuro. O que medimos, então, quando medimos o tempo? Quando dizemos que estamos medindo o tempo, o que estamos medindo, na verdade, é a distensão da nossa alma no presente. Assim, o tempo, por ser um aspecto humano é também relativo ao próprio homem. O tempo não passa da mesma forma para todos, depende do estado da nossa alma, dos afetos que a nossa alma recebe. Da atenção presente que damos aos dados armazenados em nossa memória.

Aliada à nossa concepção temporal a memória desempenha um importante papel na busca pela Sabedoria e manutenção da identidade. Somos o que recordamos. Além do conhecimento da Verdade há muitas outras coisas que desaparecem de nossas vistas, mas não de nossa memória. Mesmo quando uma lembrança é esquecida, é a própria memória que possibilita sua recordação. Não haveria nenhuma possibilidade de recuperar uma lembrança perdida se seu esquecimento fosse completo. Tudo que precisamos é colocar a nossa vontade presente na direção desta busca.

De acordo com Agostinho todos os nossos atos são impulsionados por nossa vontade. Podemos observar isso quando somos

postos diante de uma decisão importante a ser tomada, a escolha a que fazemos depende inteiramente dela. O papel que essa capacidade desempenha é essencial, pois dependem dela não apenas todas as decisões que tomamos na ordem prática, mas também estão sob o seu controle imediato todas as operações de nossas faculdades cognitivas na ordem teórica. Segundo Gilson (2010), a vontade é uma das marcas mais importante de toda a psicologia agostiniana, e nós a manifestamos de início na linha dos sentimentos e depois na do conhecimento. Todos os movimentos sensíveis da alma concernem à quatro paixões fundamentais: o desejo, a alegria, o medo e a tristeza.

Desejar é permitir ao movimento pelo qual a vontade se coloca na direção de um objeto; alegrar-se é deleitar-se na posse do objeto obtido; temer é ceder ao movimento de uma vontade que recua diante de um objeto e dele se desvia; experimentar a tristeza, é não consentir a um mal efetivamente sofrido. Assim, todo movimento da alma tende na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar (GILSON, 2010, p.253).

A vontade é, portanto, o movimento livre da alma para adquirir ou para evitar algo. Logo, todos os movimentos sensíveis da alma dependem da vontade. É este movimento livre que impulsionará o homem na busca do conhecimento. Segundo Agostinho, o amor pelo conhecimento será o primeiro passo no caminho em direção a Deus. Assim, “todo desejo de saber e todo esforço de conhecer já é em si uma espécie de amor” (GILSON, 2012, p.165).

Sabemos que não empenhamos esforço nenhum em procurar aquilo que não amamos. No entanto, se procuramos é porque ainda não o conhecemos. Mas como iremos amar e procurar aquilo que desconhecemos? Qual a natureza deste amor que impulsiona aqueles que anseiam saber? Tendo em vista que ninguém ama aquilo que desconhece, somos levados a inferir que para tender a um objeto

é necessário que a alma já possua dele alguma memória prévia, por mais vaga e confusa que seja. Ela forja em seu interior uma figura daquilo que se deseja atingir. Ela tem amor a esta imagem, a ponto de sentir-se desiludida se o objeto for desconforme aquela imagem ideal, logo, nós amamos e buscamos o desconhecido no conhecido. Partindo do pressuposto de que todo conhecimento é impulsionado pelo amor, vemos aqui também a razão da incansável busca de Agostinho pelas Verdades divinas, embora ele estivesse tão próximo de tal realidade.

Tarde vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procura-vos! Disforme lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não estivesse em Vós (AGOSTINHO, 1980, p.190).

Reflete-se nestas palavras a amarga experiência do próprio Agostinho. Esta inquietação deu lugar à paz, a tranquilidade e a felicidade inerentes à posse do conhecimento da Verdade. Descobrir a verdade é, portanto, descobrir a felicidade. Mas como iremos amar a verdade e a felicidade se não possuíssemos nenhum conhecimento prévio delas? Como amar aquilo que ainda estamos buscando? Pensa então Agostinho:

Onde e como experimentei a vida feliz, para poder recordar, amar e desejar? Não sou eu o único, nem são poucos os que a desejam. Todos, absolutamente todos, querem ser felizes. Se não conhecêssemos a vida feliz por uma noção certa, não a desejaríamos com tão firme vontade. Que significa isso? (AGOSTINHO, 1980, p.187).

Nosso filósofo responde a esta questão com a seguinte exemplificação: se perguntarmos a dois homens se querem alistar-se no exército, é possível que um responda que sim e o outro que não.

Se lhes perguntássemos, no entanto, se querem ser felizes, ambos diriam logo, sem hesitação, que sim, pois tanto o que quer ser militar quanto o que não quer, em última instância deseja a mesma coisa – ser feliz. Ainda que um siga por um caminho e o outro por outro, empenham-se em chegar a um mesmo fim, que é alegrar-se. Como ninguém pode dizer que não experimentou a alegria, a encontramos na memória e a reconhecemos sempre que dela ouvimos falar. O amor encontra o seu objeto no mais íntimo da alma que busca a felicidade, onde a memória se abre para Deus e onde mora a verdade. Deus está presente na alma, e “nos é mais íntimo que o nosso próprio íntimo” (AGOSTINHO, 1980, p.45), graças a sua presença total ele se encontra mais próximo de nós que o nosso próprio corpo. Deus da vida à Alma e é para ela o que ela é para o corpo. Por esta razão Deus identifica-se com o amor e como tal, é a fonte do fluxo temporal que movimenta a memória, a vida e a felicidade da Alma humana. Assim, antes de engendrarmos qualquer tipo de conhecimento é necessário que o desejemos e amemos.

Aqui ressaltamos a importância de pensar que existe um homem presente que pensa, ama, deseja, busca. Esta busca presente nos faz recordar as experiências passadas e armazenadas nos campos da nossa memória, dissecá-las, analisá-las, reorganizá-las. Este mesmo homem presente, de posse das suas memórias, é capaz de fazer projeções futuras, traçar planos, anunciar um novo capítulo da sua existência onde memórias podem ser conservadas, modificadas resinificadas. Conhecemos porque queremos conhecer e só buscamos conhecer porque queremos encontrar. Todo nosso processo de busca é condicionado por uma vontade presente. E esta vontade, qual seria o seu princípio?

Agostinho, partindo da concepção da física, especialmente a de Aristóteles nos propõe uma solução bastante interessante. Segundo este preceito aristotélico todo corpo é arrebatado por um tipo de peso natural, em direção a um lugar determinado no universo. Suponhamos

que os elementos físicos dos quais o mundo é composto tenham sido misturados numa espécie de caos; eles obviamente tenderão a se mover para se separar, e ocupar, cada um, o lugar que lhe é próprio. Essa tendência natural do corpo físico é, portanto, o que faz o fogo, deixado a si mesmo subir e o que faz uma pedra deixada a si mesma cair. Eliminemos pelo pensamento o peso dos corpos, o universo tornar-se-ia totalmente inerte, imóvel, morto. Santo Agostinho concebe de uma maneira análoga o homem e sua vontade:

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim o fogo encaminha-se para cima e a pedra para baixo. Movem-se segundo o seu peso. Dirigem-se para o lugar que lhes compete. O azeite derramado sobre a água aflora à superfície; a água vertida sobre o azeite submerge-se debaixo deste: movem-se segundo o seu peso e dirigem-se para o lugar que lhes compete. As coisas que não estão no seu próprio lugar agitam-se, mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva (AGOSTINHO, 1980, p. 264).

Considerações finais

Concluimos que, se o amor é o peso que move nossa vontade, e a vontade é uma característica intrínseca dos seres humanos, o homem é essencialmente movido pelo seu amor. Como nos aponta Gilson (2010), não haveria nada nele que fosse acidental ou sobreposta, mas sim uma força inerente a sua própria essência, como o peso presente numa pedra que cai. Em cada alma, como em cada corpo, há um peso que a deslumbra incessantemente movendo-a na procura contínua pelo lugar natural do seu repouso, este peso é o amor. O amor do homem nunca repousa, está sempre em movimento.

O indivíduo construído por Santo Agostinho nas *Confissões* constitui-se enquanto subjetividade a partir de uma relação que ele estabelece consigo mesmo. Neste processo o amor funciona como o motor que proporciona o movimento em uma máquina. Foi este amor, que impulsionou todo o processo de busca introspectiva do nosso Bispo. Sem o peso que este exerce sobre a vontade humana Agostinho possivelmente não teria redigido as *Confissões*, não teria descoberto a sua própria interioridade, não especularia a respeito de questões relacionadas a existência, a memória, ao tempo, a alma. Sem o peso do amor nos conduzido em direção ao conhecimento, não conseguiríamos, porventura, chegar ao fim do presente texto. Em última instância, sem o amor seria impossível qualquer movimento da alma humana. O amor é o motor íntimo da nossa vontade. Ele é o nosso peso, e para qualquer parte que vamos é ele quem nos conduz.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**: de magistro (Os pensadores). Trad. J. Oliveira Santos & A. Ambrósio de Pina. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da Filosofia Cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Trad. Raimundo Vier. 13.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros. 2. Ed – São Paulo: Discurso Editorial; Paulos, 2010.

O conhecimento de si nos ensaios de Montaigne

*Rosemare dos Santos Pereira Vieira
Pablo Enrique Abraham Zunino*

Introdução

O objetivo deste capítulo é analisar a condição do homem como ser pensante, no que diz respeito à apreensão do conhecimento e ao resgate da sua identidade, que se projeta em um olhar voltado para o mundo exterior, o mundo dos costumes e das descobertas. Assim, o homem que busca conhecer-se em profundidade deverá aceitar conscientemente seus problemas, inseguranças e desafios para aprender a conviver com eles. Na obra do filósofo francês, Michel de Montaigne, encontramos um caminho investigativo que nos ajuda a pensar o homem em toda sua complexidade, levando-nos a repensar a nossa própria condição de seres pensantes. Através da leitura atenta dos capítulos III e XXIII dos *Ensaíos*, percebemos que o próprio autor vivencia um processo do conhecimento de si a partir do ato decisivo de retirar-se da vida pública, experiência que reflete sobre questões presentes na vida cotidiana e que ainda hoje nos inquietam.

Em pleno século XVI, Montaigne viveu em um contexto de grandes conflitos sociais, políticos e religiosos; também foi um apreciador da figura de Sócrates, principalmente no exercício do exame constante de si mesmo, que culminaria numa vida autêntica, tal como ele a apresenta em sua obra *Ensaíos*: um retrato de si mesmo. A postura do filósofo em relação ao problema do conhecimento se dá no exercício do conhecimento de si, na experiência consigo mesmo diante de um contexto conturbado e conflituoso em sua época.

Retirei-me há tempos para as minhas terras, resolvido, na medida do possível, a não me preocupar com nada, a não ser o repouso, e viver na solidão os dias que me restam. Parecia-me que não podia dar maior satisfação a meu espírito senão a ociosidade, para que se concentrasse em si mesmo, à vontade, o que esperava pudesse ocorrer porquanto, com o tempo, adquiria mais peso e maturidade (MONTAIGNE, 2000, p. 54).

Ao afastar-se da vida pública, Montaigne se depara com outra realidade proveniente dos pensamentos: preocupações, questionamentos, dúvidas.

E engendra tantas quimeras e ideias estranhas, sem ordem nem propósito, que para perceber-lhe melhor a inépcia e o absurdo, as vou consignando por escrito, na esperança de, com o correr do tempo, lhe infundir vergonha (MONTAIGNE, 2000, p. 54).

A necessidade do ócio configura-se no exercício da reflexão, pois, na medida em que nos afastamos das atividades cotidianas, do contexto em que estamos inseridos, das obrigações que nos cercam, dos prazos a serem cumpridos, ou seja, de tudo aquilo que nos volve para a realidade exterior, temos aí uma tendência a dar atenção aos nossos pensamentos e com isso desempenhamos nossa atividade herdada através da razão: o pensar, que, sendo exercitado, nos encaminha para a análise e reflexão da nossa realidade, das coisas, do mundo. Se pararmos para observar a rotina do nosso viver, verificaremos que na maioria das vezes, realizamos nossas funções práticas de forma bem automática, que quase nem nos atentamos para o uso da razão.

Se utilizando como seu próprio objeto de estudo, Montaigne nos convida a repensar o ser e a abandonar tudo aquilo que nos foi dado como verdade, fazendo com que esse exercício nos leve a conjecturar sobre o que somos, como pensamos e agimos, tudo isso

de forma consciente, sendo nós mesmos, pois como diz Montaigne (2000, p. 54): “com efeito, o sábio nada perde em conservando a posse de si mesmo”. Sendo assim, um processo de interiorização deve ser feito colocando em dúvida a essência humana para que haja um exame minucioso, que viabilize o entendimento de nós mesmos e uma vivência com autenticidade, liberdade e acolhimento do que somos.

Esta é uma questão que atravessa toda a história e que nunca se esgotará, pois compreendemos que o homem é um ser que está em constante processo de mudanças e, por isso mesmo, é um ser inacabado. Faz-se pertinente refletir as ideias do filósofo, as quais contribuem para um despertar e para um exercitar-se o pensamento na promoção da liberdade, que leva o ser humano a uma visão mais consciente da sua existência.

Conhecendo-se

A decisão do filósofo de afastar-se da sociedade para viver na ociosidade pode ser entendida como uma atitude que favorece o conhecimento de si. Montaigne se coloca como objeto de estudo, como algo a ser examinado e questiona a condição do homem, a partir da sua. O autor não cria um sistema filosófico para fundamentar uma ideia ou solucionar um problema, seu objetivo é conhecer a si mesmo.

O conhecimento de si parte de uma decisão e da atitude de colocar-se conscientemente disponível à reflexão, e se traduz em seus escritos, os quais expressam seus pensamentos, posicionamentos, características próprias que resultam em sua obra *Ensaaios* e que fazem um retrato dele mesmo, fundamentado nessa complexidade que é o homem, tal como reconhece o próprio Montaigne (2000, p. 149):

Exponho aqui meus sentimentos e opiniões, dou-os como os concebo e não como os concebem os outros; meu único objetivo é analisar a mim mesmo e o resultado dessa análise pode, amanhã, ser bem diferente do de hoje, se novas experiências me mudarem.

Embora estando isolado, o objetivo do filósofo não é escrever uma teoria ou uma definição acerca de seu próprio conhecimento, este é resultado de um exercício que está estritamente vinculado com seu contexto social e cultural, tendo em vista que, a análise de si mesmo necessariamente abarca a realidade em que se está inserido. Além de se direcionar para si mesmo como objeto de estudo, Montaigne contempla a história e seus pensadores e, assim, vai buscar inspiração em um filósofo antigo clássico, cujo pensamento não anulava a natureza sensível e cuja figura do homem era vista como centro e objetivo do questionamento da razão. Montaigne analisa a posição do homem no mundo, o homem visto como aquele ser único, que se destaca dos outros seres por pensar que tem acesso à verdade, que é o conhecimento sobre a essência das coisas, e por desempenhar a racionalidade.

[...] a aspiração pela humanização do Homem de que se impregna o mundo renascentista remete, sobretudo, a um ideal de elevação espiritual e moral, associado às 'artes', à construção de uma nova convivência social civilizada e ao refinamento dos modos de vida, que devem encontrar seu alimento nas Letras e na sabedoria dos Antigos (CARDOSO, 2010, p. 259).

A Filosofia no pensamento antigo é entendida como uma maneira de viver, e Sócrates é seu maior exemplo, pois, como podemos conferir nos relatos de Platão, ele sempre está inserido na *pólis*, no meio social. Sua vida é expressão da filosofia praticada através do examinar-se, do diálogo e do questionamento direcionado às pessoas, configurando assim, no exercício do filosofar, que era

dirigido com o método da maiêutica, isto é, um diálogo baseado em perguntas, as quais iriam mostrando ao interlocutor os erros que possui em seu pensamento sobre determinada coisa ou assunto e, conforme orientação, ia-se progredindo racionalmente, até alcançar um conhecimento mais sistematizado.

De fato, a maiêutica, como método, implica o esforço do interlocutor (afinal, é ele quem deve “dar à luz”), e o trabalho de Sócrates, como da parteira, é o de provocar e o de auxiliar, nunca o de assumir o lugar do outro. Podemos dizer que se trata, mais do que de um método, de uma ética do diálogo: a tarefa de buscar a verdade dividida (dialogada) (SILVA, 2011, p. 30-31).

Nessa perspectiva o conhecimento de si não é uma teoria a ser desvelada, mas um conhecimento vivido no presente, que provém da atitude, do modo que se vive, é o desenrolar consciente da própria vida. Segundo Silva (2011), a filosofia como modo de vida é uma opção: tal escolha representa a resposta a um apelo que se constitui como desejo num sentido especial, pois não é o desejo de ter algo, mas o de ser de maneira essencial, realizando em si o bem por si, que consiste na verdade e na autonomia de uma consciência que coincide consigo mesmo.

Entende-se que o homem é o centro do problema acerca do conhecimento e, conseqüentemente, da filosofia, e não o mundo; sendo que o homem pouco sabe de si mesmo. Montaigne acredita que o conhecimento de si só é possível, se o homem se dirigir para si mesmo, visto que, é nele que está o ponto de partida e de chegada para conhecer-se, para vivenciar as experiências, buscando sempre novos conhecimentos.

Para isso é necessário relatar tudo que acontece, como ele mesmo fez ao recolher-se em seu castelo no campo, com a intenção de, também, pensar a condição do homem como esse ser pensante,

que tem a razão como subsídio. Esse recurso auxilia muito na reflexão e análise dos acontecimentos vivenciados, podendo recorrer sempre que necessário. Para Montaigne, o homem é um ser enigmático que jamais poderá ser conhecido completamente, sendo também limitado seu conhecimento sobre as coisas.

Refletiremos, aqui, dois temas importantes que estão intimamente vinculados à constituição do homem e de seu conhecimento, tais temas estão no Capítulo III – Dos nossos ódios e afeições, do primeiro livro dos *Ensaíos*, e no Capítulo XXIII – Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as Leis em vigor, desse mesmo livro. Esses dois capítulos retratam o problema fundamental do processo de constituição do homem: sua inclinação e apreensão voltadas para a exterioridade. O homem vai se constituindo ao longo do tempo em conformidade com tudo que lhe é externo. Essa atenção fixada para fora de si é o que Montaigne aponta como entrave para o conhecimento consciente e autêntico.

A própria postura do filósofo de se recolher em sua propriedade no campo já demonstra essa dificuldade, como também anuncia seu intuito de examinar-se com liberdade. Vale ressaltar que o título dos capítulos da obra de Montaigne nem sempre condiz com a problemática abordada neles. Esta é outra característica peculiar nos escritos do autor.

Projeções para o futuro

No Capítulo III dos *Ensaíos*, intitulado “Dos nossos ódios e afeições”, Montaigne apresenta uma questão que fundamenta a afirmação acerca de que o homem é o ponto de partida e chegada do conhecimento humano, e por isso mesmo este deve voltar seu olhar para sua realidade interna. Ele concorda com a ideia de que é da natureza humana viver projetado para o futuro, e considera ser este

o erro humano mais comum, embora seja uma tendência da própria natureza. O homem concentra toda sua disposição para garantir o futuro e com isso, assegurar a vida.

Contudo, esse empreendimento, para o filósofo, configura-se num equívoco: primeiro, porque dificilmente teremos a certeza do dia seguinte e de nossa continuidade; e segundo, porque quanto mais nos voltamos para o futuro, conseqüentemente nos afastamos de nós mesmos e de nossa realidade como um todo. Diante disso, Montaigne (2000, p. 39) reflete: “Nunca estamos em nós; estamos sempre além. O temor, o desejo, a esperança jogam-nos sempre para o futuro, sonogando-nos o sentimento e o exame do que é, para distrair-nos com o que será, embora então já não sejamos mais”. Se toda perspectiva de vida se focar naquilo que desejamos e tencionamos para um futuro, sem uma consciência e vivência do presente, a possibilidade de aproveitar melhor o que somos nesse presente, nos será retida, porque ao alcançarmos aquilo que era desejado, não seremos mais quem desejava, tornamo-nos como que outra pessoa, pois temos outros conhecimentos acerca de nós mesmos.

Esse anseio pelo futuro também implica na aquisição e acúmulo exagerado de bens e com isso, deixamos de vivenciar o que somos para nos perder com o que não somos. O medo de algo que prevemos acontecer é um exemplo bem próximo disso. Destarte, não examinamos o que somos e nos dispersamos com o que virá, ainda que talvez nem o alcancemos. Para realizar aquilo para que fomos feitos, é necessário que nos conheçamos primeiro e as nossas próprias aptidões, pois quem se conhece sabe de sua capacidade porque aprecia-se e sabe julgar, descartando as coisas desnecessárias.

Quem se aplicasse em fazer aquilo para que é feito perceberia que lhe é necessário adquirir antes de mais nada o conhecimento de si próprio e

daquilo a que está apto. E quem se conhece não erra acerca de sua capacidade, porque se aprecia a si mesmo e procura melhorar, recusando as ocupações supérfluas, os pensamentos e os projetos inúteis (MONTAIGNE, 2000, p. 39).

Discernir acerca de nossas decisões e escolhas diante da vida nem sempre é fácil, tornando-se muitas vezes uma experiência conflituosa. Isso decorre das motivações, interesses e do próprio contexto no qual estamos inseridos. Podemos destacar, por exemplo, as dificuldades encontradas pelos jovens no momento que se deparam para decidir a profissão que desejam atuar. Para ajudá-los nessa decisão, já se foram desenvolvidos vários mecanismos, como testes vocacionais, além da influência dos próprios pais, amigos e companheiros(as) na escolha.

Para Montaigne, essa experiência estaria atrelada à falta de conhecimento de nós mesmos, pois se tivéssemos posse desse conhecimento procuraríamos desenvolver e desempenhar nossas capacidades para as quais fomos feitos, ou seja, a pessoa que nasce no campo, deve procurar aprimorar sua aptidão nessa área, e assim por diante. Diante desse pensamento colocamos outra posição para refletirmos: entendendo o conhecimento de si como uma forma também de superação e não apenas de conformidade daquilo que se é, nossas escolhas não poderiam ser pautadas também naquilo a que aspiramos? O desejo alimentado desde cedo de se profissionalizar numa determinada área do conhecimento, devido à determinada condição social, obriga o sujeito a se limitar em buscar algo que lhe é mais acessível?

Essa é uma questão pertinente, pois acreditamos que nossos desejos e sonhos também estão implicados no conhecimento de nós mesmos. Se desejamos algo, é porque nos identificamos, e essa identificação é um reconhecimento do que somos. Conhecer a si

mesmo também é superar-se, é tomar atitude de se colocar nesse processo de reconhecimento, e buscar vencer os desafios e nossos limites que nos são impostos por nossa condição humana e social. O conhecimento de si nos auxilia e nos dá condições para sabermos lidar com os movimentos do nosso Eu, visto que, quanto mais nos aproximamos daquilo que somos, nos tornamos mais conscientes de nossa realidade e nos sentimos impulsionados a mudar o que precisa em nós e a reafirmar nossas potencialidades.

Vivemos no contexto de uma sociedade direcionada por regras, as quais muitas vezes contribuem para dificultar a concretização de nossos interesses pessoais, mas que, pensando no coletivo, essas regras devem ser respeitadas para que, também, vivamos com o diferente que cada um traz em si. É importante que busquemos o melhor para superarmos nossa condição cheia de entraves, mas não devemos esquecer que essa superação deve implicar numa melhor convivência com as outras pessoas e com o ambiente que vivemos. Diante disso, ainda nesse capítulo III, Montaigne trata da obediência aos reis e do cumprimento das leis, o que nos ajuda a refletir sobre essa questão.

Devemos disciplina e obediência aos reis, bons ou maus; isso é indispensável para que desempenhem seu papel. Mas nossa estima e nossa afeição, não lhes devemos, a não ser que as mereçam. Admitamos que as necessidades políticas nos obriguem a suportá-los com paciência por mais que sejam indignos, a dissimular-lhes os vícios, a endossar-lhes os atos quaisquer que sejam, na medida de nossas forças e desde que de tal endosso necessite a sua autoridade (MONTAIGNE, 2000, p.40).

Seguir as determinações do Estado por viver num país constituído por leis, não significa necessariamente estar de acordo com essas leis. É para isso que Montaigne nos chama atenção. A lei é um mecanismo adotado para padronizar e organizar a sociedade em

que vivemos, é um instrumento de controle humano. Nossa postura diante dessa realidade deve ser a de conhecer, refletir, analisar, ter um posicionamento próprio e consciente para que não reproduzamos um sistema opressor e injusto.

Para Montaigne (2000, p. 19), as leis “nascem do acaso ou de causas que escapam à razão; cumpre obedecê-las, pois asseguram a ordem, mas não se deve ficar iludido sobre seu valor intrínseco. Elas mantêm-se não porque sejam justas, mas porque são leis”. O filósofo acredita que estando o sujeito livre no que se refere às leis, assimilará com mais facilidade a autoridade do Estado, uma vez que para ele, a importância em obedecer e cumprir as leis é garantir a tranquilidade e a segurança pública sem deixar de refletir com liberdade sobre. Esse seria o governo futuro, adequado para as pessoas conscientes de seus direitos e deveres, um governo respeitado não por medo, mas por livre vontade dos indivíduos.

Costumes, hábitos e obediência

Montaigne ainda apresenta os costumes/hábitos, como aqueles que exercem um papel determinante sobre o modo de ser e viver do homem. É no Capítulo XXIII dos *Ensaio*s, intitulado “Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as Leis em vigor”, que o filósofo analisa os efeitos provocados pelos hábitos e de como eles nos direcionam e conduzem nosso viver, sem os examinarmos, porque concebemos como algo natural, contribuindo, dessa forma, para que nos afastemos daquilo que realmente somos.

Porque o costume é efetivamente um pérfido e tirânico professor. Pouco a pouco, às escondidas, ganha autoridade sobre nós; a princípio terno e humilde, implanta-se com o decorrer do tempo, e se afirma, mostrando-nos de repente uma expressão imperativa para a qual não ousamos sequer erguer os olhos (MONTAIGNE, 2000, p. 115).

Desde que nascemos, somos inseridos num determinado contexto e aos poucos vamos nos habituando com isso. Aprendemos com nossos pais a maioria dos costumes estabelecidos pela sociedade ou não. A maneira de falar, de se portar, os alimentos que devemos ingerir, o tipo de educação que devemos seguir, os valores que devemos cultivar, a postura que devemos ter para sermos bons cidadãos. Percebemos que tudo ao nosso redor nos direciona para o seguimento de um padrão, que vamos correspondendo naturalmente, desde as coisas mais simples, como escovar os dentes, até as escolhas mais importantes de nossa vida, como as que tomamos no âmbito acadêmico, profissional, da saúde e relacionamentos.

O hábito nos impregna de tal modo que nos sentimos mal se não o atendermos, pois de alguma forma, quando não correspondemos com o que é observado pela maioria rompemos com o que nos é comum, nos tornamos alvo de constrangimentos, que acabam nos afastando do convívio com as pessoas, e nos tornamos “mal vistos” pela sociedade. A maioria dos nossos hábitos é de obedecer. Obedecemos àqueles que exercem o papel de autoridade sobre nós (pais, professores, chefes, lideranças religiosas) e a própria sociedade que através das leis convencionais e impessoais nos impulsiona a obedecer voluntariamente. Esses hábitos exercem uma pressão sobre nossa vontade, entretanto, não há como nos separarmos absolutamente deles, pois estão ligados uns aos outros e nos são exigidos em qualquer contexto que estivermos, assim como sugere Montaigne (2000, p. 116): “o mais espantoso é que apesar de interrupções e longos intervalos o hábito possa manter vivo o efeito das impressões que provocou em nossos sentidos”.

O autor afirma que é na infância que nossos maiores vícios são implantados, pois desde então já apresentamos inclinações para eles. Podemos verificar isso através de alguns comportamentos que a maioria dos pais considera “engraçadinhos”, por exemplo: agredir

aos animais, falar palavrões para as pessoas, mostrar a língua, fazer birras e escândalos para chamar atenção em ambientes públicos etc. Desde cedo é preciso ensinar às crianças a rejeitarem determinadas inclinações para que não se desenvolvam e reflitam negativamente quando adultos. Se isso fosse trabalhado desde cedo, muitos conflitos que vemos hoje sem necessidade, poderiam ser evitados.

É muito perigoso desculpar essas feias tendências, argumentando com a tenra idade ou o alcance diminuto do ato. Primeiramente porque é a natureza quem fala e que sua voz é então mais pura e ingênua, em sendo mais nova. Em segundo lugar, porque a má ação não o é menos ou mais segundo se trate de escudos ou alfinetes; a má ação é má em si mesma (MONTAIGNE, 2000, p. 116-117).

Muitas vezes temos a impressão de que os pais já não são mais as referências para seus filhos e constatamos o desenvolver de adultos ignorantes, limitados de entendimento e de controle sobre si mesmo. Como diz Montaigne (2000, p. 117): “Em tudo e em todo lugar meus próprios olhos bastam para me controlar, para me pôr de sobreaviso em relação a mim mesmo”. É importante que se comece a exercitar o desprezo pelos vícios já na infância, desde as pequenas coisas, para que, ao se depararem com questões mais complexas saberão se guiar, pois já foram habituados para tal exercício. O hábito ou costume possui forte influência sobre nossos juízos, diz Montaigne (2000, p. 117-118) e nos questiona: “Haverá em qualquer outro assunto opinião, por mais estranha, que o hábito não tenha introduzido e feito sancionar pelas leis sempre que o julgou necessário?”.

O autor nos sugere uma atenção para todo tipo de conhecimento e para os equívocos que o hábito pode nos direcionar, devendo estes ser investigados, pois é muito comum defendermos e justificarmos a todo custo uma ideia, um preceito, um comportamento, nos

posicionando contra quem apresentar um olhar diferente do nosso. E com isso, temos a forte tendência de criticarmos a cultura alheia, a maneira de pensar e viver do outro, por julgar que a nossa é melhor, mais correta e incontestável.

Desta forma, concebemos um julgamento cego, fruto do hábito. E é por isso que o filósofo francês aponta para a necessidade de examinarmos cuidadosamente o conhecimento que reproduzimos, pois, como afirma Montaigne (2000, p. 122), “o principal efeito da força do hábito reside em que se apodera de nós a tal ponto que já quase não está em nós recuperarmo-nos e refletirmos sobre os atos a que nos impele”.

Desde o momento que começamos a interagir com o mundo, somos habituados através dos nossos pais a nos submetemos aos costumes e a concebê-los como algo ditado pela própria natureza, ou seja, temos a sensação de que tudo que aprendemos já nos pertence. Por exemplo: a ideia de que devemos obedecer, estudar, trabalhar, casar, ter filhos, velar os mortos etc. E tudo deve ser correspondido para nos sentirmos aceitos e pertencentes à sociedade a qual somos inseridos. Através dessa análise acerca do que constitui os costumes como também sua força e seus efeitos, Montaigne (2000, p. 118) afirma que “a razão humana é um amálgama confuso em que todas as opiniões e todos os costumes, qualquer que seja a sua natureza, encontram igualmente lugar. Infinita em suas matérias, infinita na variedade de formas que assume”.

Esta citação consiste em uma crítica do filósofo sobre a razão humana, pois se tudo que acreditamos e seguimos, concebemos através dos costumes que estão mudando no decorrer do tempo e são diferentes para cada contexto, então como confiar na razão que é essa mistura confusa em que tudo pode ser fundamentado e aceito? Tendo a razão capacidade para justificar toda ideia configurada seja pelas leis, seja pelos costumes, ou por qualquer outro meio, ela se

torna alvo de desconfiança sobre as verdades que nos comunica, visto que seu produto (o conhecimento) acarreta possibilidade de erros, pois muitas vezes passamos grande parte da vida reproduzindo conhecimentos totalmente equivocados que nos foram apresentados e cultivados internamente.

Considerações finais

Diante disso, percebe-se que o filósofo precisa concentrar-se para que seu espírito desempenhe sua capacidade de julgar as coisas livremente, porém, no que diz respeito a sua realidade exterior, é preciso aceitar sem divergência o que é acordado pela maioria, uma vez que, como afirma o próprio Montaigne (2000, p. 125), “a opinião pública nada tem a ver com o nosso pensamento, mas o resto, nossas ações, nosso trabalho, nossas fortunas, e nossa própria vida, cumpre-nos colocá-lo a serviço da coletividade e submetê-lo à sua aprovação”, para que possamos garantir nossa existência.

Somos livres para opinarmos diferente diante de muitos assuntos e realidades que nos confrontamos na vida, e isso é um direito que ninguém pode nos privar, pois só nós temos acesso ao nosso pensamento. Porém, no que diz respeito às decisões coletivas, é preciso respeitar e acatar aquilo que for aceito pela maioria, visando a melhor convivência em sociedade, visto que é impossível viver de acordo com a opinião que cada um pensa sobre as coisas. E como foi apresentada, essa foi a atitude tomada por Montaigne ao afastar-se de sua realidade externa para analisar-se com o intuito de alcançar o conhecimento de si.

Nessa perspectiva, de que nossa razão é falha e incerta e sobre o poder que a atribuímos diante da apreensão da verdade, Montaigne, com o objetivo de acabar com as pretensões do conhecimento humano se coloca numa posição cética. O filósofo afirma ser uma presunção do homem se considerar superior aos outros seres, sendo que o

homem é um desconhecido para si mesmo e por isso, mal consegue solucionar suas próprias questões internas. Montaigne (2000, p. 16) propõe essa visão cética sobre a possibilidade do conhecimento, no sentido de vivermos sob alerta diante de tudo que nos ocorre: “O ceticismo resguardaria, desse modo, o indivíduo contra o império das normas morais impostas pelos outros e, opondo-se a todas as convenções arbitrárias, assegurar-lhe-ia a liberdade”.

Referências

CARDOSO, Sergio. Montaigne: uma ética para além do humanismo. In: Revista **O que nos faz pensar**, nº27, maio/2010. Disponível em: http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/montaigne:_uma_etica_para_alem_do_humanismo/sergio_cardoso_p257-278.pdf. Acesso em: 20.jan.2016.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**s. Trad. de Sérgio Milliet. Consultoria: Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

SILVA, Franklin Leopoldo. **O conhecimento de si**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2011.

Alteridade e subjetividade em Emmanuel Lévinas

*Najla Peixoto dos Santos
Pablo Enrique Abraham Zunino*

Introdução

O objetivo deste trabalho é realizar uma análise na perspectiva do filósofo lituano Emmanuel Lévinas (1906-1995), procurando compreender a relação da ética da alteridade com a construção da subjetividade. Em sua filosofia, destacamos que, ao se estabelecer uma relação interpessoal, o outro deve ser compreendido na sua exterioridade, sendo percebido, não numa relação de totalidade na qual prevalece o imperialismo do eu, mas numa abertura à sua complexidade e diferença. A pesquisa pretende mostrar que a relação do Eu consigo mesmo, tão primordial na tradição filosófica, perde espaço para a intersubjetividade na filosofia levinasiana. Por conseguinte, o trabalho revela uma relação face-a-face em que o eu é convocado à responsabilidade ética. A responsabilidade, de acordo com Lévinas, se efetiva a partir da abertura ao outro e, assim, expõe uma constituição subjetiva que emerge da sociabilidade.

Ao iniciar sua teoria filosófica, o autor almeja traçar uma linha de pensamento que assume um novo princípio para o filosofar: a ética como filosofia primeira. Deste modo, o presente estudo tem como finalidade tratar da ética levinasiana e suas implicações para a constituição da subjetividade. Com efeito, o pensamento de Lévinas amplia certos elementos conceituais a fim de descrever o processo da relação intersubjetiva em que o outro é enfatizado. Isso implica, conseqüentemente, uma inovada concepção de subjetividade. Perante essa constatação, fomos atraídos a apresentar uma reflexão

acerca da relação entre a alteridade e a subjetividade, tendo como desafio compreender essa centralidade do outro que nos permitirá explicar, ainda, seu papel na constituição subjetiva.

Para desenvolver a pesquisa utilizamos como fonte primária as obras mais relevantes do autor, oportunamente citadas ao longo do trabalho, com destaque para *Totalidade e infinito* (1980), sua última e mais complexa produção. Neste texto, justamente, conseguimos contextualizar sua tese central, qual seja, a de pensar uma ética como filosofia primeira, afiançando a tentativa de descaracterizar qualquer forma de totalização incidida sobre o sujeito. Com isso, pretende-se reforçar a relevância da relação face-a-face, frente à existência de todo ser humano.

Consideramos a proposta filosófica de Lévinas suficientemente inovadora, a ponto de endereçar uma crítica à tradição filosófica ocidental, por via da desconstrução do seu princípio característico: a ontologia. Em seguida, posta a conceitualização da ética levinasiana, trataremos da noção de subjetividade em sua relação com a alteridade. Primeiramente, devemos enfatizar o acontecimento da modernidade, que ocasionou a passagem de um discurso ontológico para uma concepção mais epistemológica do sujeito. Para melhor compreendermos a noção de subjetividade que precede a Lévinas, apresentaremos brevemente uma caracterização do sujeito racional e autônomo que aparece, respectivamente, nas teorias de Descartes e Kant. Deste modo, poderemos compreender a discrepância entre o eu autônomo e eu da alteridade, segundo Lévinas. Como veremos, trata-se de uma postura que preza pelo relacionamento intersubjetivo, possibilitando a construção da subjetividade do ser pela exterioridade, isto é, na relação com o outro. Essa ação será abordada a partir dos seus principais conceitos: o desejo metafísico, o rosto, a ideia de infinito e a subjetividade como responsabilidade, seguindo como fio condutor a argumentação levinasiana.

Fundamentos da ética da alteridade

A ética da alteridade, núcleo conceitual da filosofia aqui abordada, é o ponto de partida para a compreensão de todo o projeto levinasiano. A relevância direcionada à sociabilidade e a crítica à racionalização, que acaba por reduzir a existência humana à mera inteligibilidade, são fatores que suscitam uma reflexão viabilizadora da ação fundamentada na valoração da relação inter-humana, à qual Lévinas dedicou grande parte de sua obra.

Inicialmente, o posicionamento do filósofo marca um distanciamento em relação à tradição ocidental que, segundo ele, sempre teve o problema da ontologia como principal preocupação. Isso se pode notar já nos primeiros postulados de Parmênides de Eléia, que inauguram a história da ontologia a partir da afirmação: “só o ser é, o não-ser não é” (HEGEL, 1996, p. 271; RODRIGUES, 2008, p. 204). Nesta proposição, fica evidente o privilégio conferido ao ser, que estabelece o fundamento primevo desta tradição, para a qual a moralidade se põe como correlato indispensável, já que o Ser imutável, imóvel e Uno também é responsável por uma moral que se volta apenas para si, uma postura onde tudo se resume e se finda na totalidade do eu dominante.

Desse modo, a filosofia ocidental sempre tratou de igualar ou neutralizar a existência de outrem. Desde então, as experiências filosóficas se pautaram em restringir o outro ao Mesmo, reduzindo a diferença à identidade e a multiplicidade à singularidade. Esse processo de neutralização, segundo Lévinas (2000, p.31), pode ser identificado desde a filosofia socrática: “o primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora”. Assim, uma vez que o eu se apresenta autossuficiente, o outro se vê neutralizado e reduzido ao Mesmo.

Ainda na contemporaneidade, persiste o problema da soberania ontológica: a exemplo disso; temos a influente filosofia heideggeriana. Por mais que Lévinas veja em Heidegger a tentativa de resolver o problema da ontologia clássica, não podemos afirmar que ela tenha sido exitosa. Nosso autor diverge do pensamento heideggeriano quando nota que este, ao tratar absolutamente do sentido do ser, acaba deixando de lado o sentido da vida humana. Como afirma Ribeiro (2010, p.17), “Lévinas observa que Heidegger, ao se preocupar em tirar o Ser do esquecimento, gerou o esquecimento do outro”. Sem dúvida, uma filosofia que busca na alteridade sua fundamentação, não poderia compartilhar tal esquecimento. Heidegger, influenciado pelo pensamento ontológico grego, prioriza a compreensão do ser do ente, ou seja, a essência do ser. Em contrapartida, a ética proposta pelo filósofo lituano se apresenta como uma possível solução para os problemas socialmente enfrentados, que emergem ao priorizar a singularidade da existência humana. São justamente esses problemas os que Lévinas (2004, p.40) compreende por “totalidade do ser”: uma atitude injusta de domínio e desrespeito à exterioridade de outrem.

A partir destas constatações, Lévinas tentará superar, por meio da filosofia da alteridade, uma ética que se restringe especificamente ao referencial ontológico. Essa pode ser considerada a principal crítica do filósofo ao pensamento ocidental, quando institui que não é a ontologia a filosofia primeira, mas a ética. Para Lévinas (2000, p.33), “a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder”. À ontologia deve-se atribuir o declínio da humanidade e todos os problemas existentes e causados pelo homem em vista da busca pelo poder, sendo estabelecidos a partir da instituição da soberania do eu. No entanto, o eu não pode ser considerado isolado, ele não se constitui individualmente, é um ser de relações. Essa relação tem sua origem no que Lévinas chama de relação face-a-face e que nada

mais é que a relação interpessoal que se dá entre dois indivíduos, o eu e o outro.

Esta relação é impulsionada pelo que Lévinas define como desejo metafísico, ou desejo do invisível, que equivale a querer alcançar aquilo que não se pode apreender. Um movimento de transcendência em que o eu vai ao encontro do outro, só podendo efetuar-se no relacionamento face-a-face. Lévinas enfatiza ser importante diferenciar o desejo de uma vontade necessária, compreendendo que a necessidade pode de alguma forma ser satisfeita. O desejo metafísico não se reduz a um caráter sensível, não inclui a possibilidade de alcance, de tato ou qualquer referência que se possa ter de caráter aprazível, pois o desejo pelo outro não se reduz a ideia de satisfação,

o outro, metafisicamente desejado não é outro como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este eu, esse outro. Dessas realidades, posso alimentar-me e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado (LÉVINAS, 2000, p. 21).

O desejo se apresenta de maneira impenetrável, não significando domínio, apenas presença. O outro se apresenta como invisível àquele que escapa de qualquer tentativa de redução à racionalidade, tal como assegura Lévinas (2000, p.22): “a invisibilidade não indica uma ausência de relações: implica relações com o que não é dado e do qual não temos ideia”. Porquanto, este desejo, não satisfeito, entende essa distância incapaz de ser percorrida, essa exterioridade radical do outro. Compreende essa inadequação e a entende como alteridade de outrem.

No relacionamento face-a-face, a presença do outro se revela no rosto, ele interpela com sua infinitude. Rosto, que é outro, tido pela sua percepção física se apresenta no sentido concreto, no entanto,

não é essa condição que resguarda a sua verdadeira significação. O rosto é aqui apresentado como aquele que não pode ser compreendido ou alcançado a ponto de ser delimitado. De todo modo, outrem é apresentado aberto à relação, mas não revelado absolutamente, pois se trata de uma exterioridade absoluta e infinita. Assim, para Lévinas (2000, p.209), “outrem não pode ser contido por mim, seja qual for a extensão dos meus pensamentos, ele é impensável, é infinito e reconhecido como tal”. Rosto, portanto, é onde o infinitamente outro se manifesta, e voltar-se para ele é o que se pode propriamente compreender por um movimento ético.

Lévinas (2000, p.37), irá contextualizar essa inacessibilidade, utilizando o que ele denomina ideia de infinito. O filósofo aproxima-se da ideia cartesiana de infinito para explicar a relação transcendente entre o Mesmo e o outro: “a noção cartesiana da ideia do infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa”. Descartes, quando utiliza a ideia de infinito, o faz para explicar a relação entre o *cogito* e a existência de Deus. Segundo Miranda (2008), dois aspectos da teoria cartesiana são mantidos e empregados por Lévinas: a ideia de exterioridade e a de inadequação. Descartes (2005), ao pensar sua própria existência e conseqüentemente a existência de Deus, um ser perfeito e infinito; evidencia que tal ideia não poderia originar-se de um ser finito, senão que se daria fora do ser imperfeito como algo eminentemente exterior. Assim, na impossibilidade de conceitualização e na incapacidade de adequação da ideia criada pelo ser pensante em relação ao ser que é pensado, se configura a relação metafísica entre o *cogito* e Deus. O ser infinito é exterior e anterior ao *cogito* e, considerando esta exterioridade, não se pode garantir uma total compreensão pelo “eu penso”, pois essa ideia ultrapassa a sua capacidade de apreensão.

Em Lévinas, essa estrutura de pensamento assume o compromisso de elucidar a possibilidade de uma relação transcen-

dente entre o Mesmo e o Outro. O filósofo define a exterioridade como profundo caráter do ser outro sendo de tal modo que,

O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único que *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer, exterior – porque é infinito (LÉVINAS, 2000, p. 36).

É nesse aspecto que, ao estabelecer uma relação interpessoal, o outro deve ser acolhido na sua total exterioridade. Não obstante, ocorrendo tal acolhimento, não é necessário negar a própria existência para afirmar a de outrem. Como afirma Ribeiro (2010, p.82), “de toda forma, o sujeito não se anula na acolhida responsável do outro. Ao contrário, constrói sua subjetividade eticamente”. Na perspectiva levinasiana a alteridade desde sempre está inscrita na construção subjetiva, pois é daí que emerge a ação de responsabilidade que irá caracterizar o sujeito.

O Eu da alteridade

Ao colocar o argumento da alteridade no centro da sua filosofia, Lévinas acaba por reconstruir a formação desse sujeito instituído anteriormente, indo de encontro ao sujeito racional cartesiano e ao sujeito transcendental kantiano. Nessa perspectiva, ele reconstrói a subjetividade na medida em que a institui na relação interpessoal.

Na modernidade, o interesse dos filósofos concentra-se na apreensão do eu ao focar o problema da subjetividade. Esta é erguida sobre a base de uma vontade racional bem posicionada por Descartes e Kant. Embora a prova da existência de Deus, descrita por Descartes, aponte para a presença ainda de uma questão ontológica, o filósofo inaugura uma nova perspectiva. A racionalidade com maior evidência e o sujeito enquanto tal, precursor deste conhecimento racional. A esta racionalidade equivale à constituição do sujeito.

No princípio da certeza racional com o *cogito* “penso, logo existo”, Descartes (2005, p.46) ao afirmar: “noto aqui que o pensamento é um atributo que me pertence. Só ele não pode ser despreendido de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo”, assegura-se de sua própria existência, afirmada pela validade do próprio pensamento. Aqui o filósofo inaugura um ser racional, suscetível ao conhecimento e à plena liberdade de conhecer. O sujeito que, para Descartes (2005, p.46), se configura por ser “senão uma coisa que pensa, [...] um espírito, um entendimento ou uma razão” apto para assegurar racionalmente a certeza da sua concepção e do mundo exterior. E o único capaz de possuir a capacidade de questionar sua própria existência, criar juízos, postular normas e tomar decisões a respeito de sua vivência. Deste modo, segundo Miranda (2014, p.464) “Descartes [...] institui o princípio da subjetividade como um porto seguro sobre o qual deve ser erguida toda e qualquer certeza”. Logo, o sujeito capaz de se apropriar do saber é a garantia do conhecimento seguro. É aquele que pode instituir uma certeza com base em um conhecimento sólido e indubitável.

Em Kant, instaura-se a figura do sujeito do conhecimento. E na busca pela compreensão do processo do conhecimento propõe uma verdadeira revolução no pensamento filosófico. De acordo com Girotti (2013, p.56), “pode-se dizer que a filosofia kantiana é um marco para a reflexão sobre o problema do conhecimento com ênfase no sujeito pensante”. Kant (1999) apoia-se em uma idealidade transcendental em que o sujeito se apropria da capacidade cognitiva e postula o conhecimento de maneira *a priori*, através das formas puras da sensibilidade, a saber, espaço e tempo. O filósofo denomina esse percurso investigativo de *Estética Transcendental*, ciência que trata dos princípios da sensibilidade *a priori*. Nela o espaço não é um conceito empírico, dado na experiência, ele é possível mediante a intuição da mente. É um sentido externo pelo qual se torna

possível à representação do objeto fora de nós. Desse modo, é a própria experiência externa que se torna possível através do espaço. Representação *a priori* necessária a todas as intuições externas. Assim, o espaço é condição necessária para que o fenômeno seja representado. O tempo se apresenta sob uma realidade não absoluta. Ele é uma realidade que se encontra no sentido interno do sujeito, desta maneira, o tempo não pode ser dado sem o sujeito. Ele é uma idealidade transcendental que pode ser separado da experiência, mas não do sujeito. Para Kant (1999, p.77) o tempo “é [...] dado *a priori*. Só nele é possível toda a realidade dos fenômenos”. Deste modo, ele não está nas coisas, mas depende do fenômeno para se instituir, pois é através da percepção externa que se percebe o tempo. O tempo existe para o sujeito que organiza as experiências dessa forma. Portanto, espaço e tempo são formas puras de conhecimento, única condição de possibilidade de representação para qualquer objeto.

Note-se que aqui tampouco é o objeto a garantia do conhecimento seguro; assim como em Descartes, o sujeito é mais uma vez posto na centralidade da questão, ele é quem regula o dado conhecimento sobre o objeto. Por esse desfecho, o filósofo alemão é considerado como aquele que opera uma revolução copernicana na filosofia, já que agora a centralidade do conhecimento pertence não mais ao objeto, mas ao sujeito do conhecimento.

Esse direcionamento epistemológico já iniciado por Descartes se vê reforçado pela filosofia kantiana. De acordo com Girotti (2013, p.57), em Kant temos a instituição do sujeito transcendental, aquele que prioriza o cognitivo, capaz de atuar com autonomia a sua plena liberdade de conhecer. Um ser que exerce autossuficiência sobre si e sobre os objetos. Além disso, para Miranda (2008, p.31) “Kant encontra [...] no “Eu transcendental”, a base capaz de sustentar a objetivação e universalização do conhecimento teórico, e de determinar o princípio de validação das normas do agir moral”. O

sujeito kantiano rege o mundo segundo leis universais. A subjetividade é então afirmada enquanto se tem assegurado à plena consciência de sua autonomia e liberdade para agir de acordo consigo mesmo, no entanto, pensando na validade do postulado de maneira universal. Com base nisso, podemos caracterizar a subjetividade moderna sendo dada na soberania do eu e na constituição do sujeito livre, consciente de sua plena autonomia cognitiva e moral.

Assim sendo, o que se pode destacar na modernidade é a passagem da centralidade do problema ontológico para uma problemática epistemológica. No entanto, todas as atribuições que revelam a formação do sujeito moderno nos conduzem a perceber que do mesmo modo ainda prevalece a soberania do eu. Compreende-se que não há um intuito de priorizar a intersubjetividade humana, visto que para Kant,

o sujeito transcendental [...] torna-se um problema no mundo da práxis, uma vez que ele é tomado como um sujeito “isolado” – solipsismo – já que a consciência de um sujeito não corresponde a todas as situações concretas, ou seja, não há uma universalidade que abarca as relações intersubjetivas dos sujeitos comunicativos (GIROTTI, 2003, p.56).

De todo modo, a racionalidade e autonomia do sujeito que em Descartes e Kant eram fundamentais, em Lévinas são substituídas pela ideia de heteronomia. Por uma ética na forma de responsabilidade e acolhimento, assumindo a existência outra como sendo um compromisso seu. O sujeito é constituído, desta maneira, através de sua ação enquanto ser altero. Dito de outro modo, como afirma Leopoldo e Silva (2012, p.31), “o princípio metafísico da identidade é substituído pelo princípio ético da alteridade”. Assim, o princípio do eu é constituído absolutamente pelo outro.

Subjetividade como responsabilidade

No percurso da relação intersubjetiva insistentemente pensada por Lévinas, a novidade como proposta de subjetividade emerge de uma estrutura eminentemente ética. Uma subjetividade que se constrói na forma de responsabilidade para com outrem. Ou seja, a heteronomia assume o papel central na construção do sujeito e nesse sentido,

a subjetividade, enquanto responsável, é uma subjetividade que é diretamente comandada; de alguma forma, a heteronomia é, aqui, mais forte que a autonomia, ressalvando que esta heteronomia não é escravidão, não é subjugação. [...] A consciência de responsabilidade de imediato obrigada, por certo, não está no nominativo, está antes no acusativo (LÉVINAS, 2004, p. 152).

O filósofo passa a assumir a responsabilidade como fundamento principal da subjetividade. Este novo sujeito é chamado a responder por outrem e a ele. É mais que um simples ato de reconhecimento à figura daquele que existe outramente; é ter a certeza que essa existência outra o constitui enquanto sujeito, pois, antes de se constituir ele mesmo é chamado à relação, a responder ao apelo do outro e de maneira gratuita.

Entende-se assim, que a subjetividade não se dá anteriormente à relação ética, mas se constitui a partir dela. Essa abertura permite uma experiência de percepção da coletividade e aceitação de uma convivência que revela à condição egoísta do eu, a relevância da sociabilidade. Uma vez que, aquele que se volta apenas para si, desconhece a si próprio, pois, ainda não reconhece a sua finalidade enquanto sujeito. Ainda não se percebeu livre de sua autonomia soberana que o torna solitário e egoísta, além de não contribuir para a afirmação do sujeito enquanto ser altero. Contrária a essa

condição, a filosofia levinasiana abandona a ideia de que o Mesmo toma consciência de si por meio de uma imersão em si próprio. Ele adquire essa consciência perante a existência outra. Portanto, é na relação intersubjetiva que o eu encontra sentido e é a partir desta relação que o sujeito se constitui enquanto sujeito altero.

Ocorre desta maneira a destituição do sujeito soberano, no instante em que se instaura a subjetividade como acolhimento e abertura ao outro. A partir do momento que o eu se vê indagado pela existência do outro, o outro elege-o como escolhido para a relação *en face*, pondo-o numa condição de refém:

ao constituir-se no próprio movimento em que lhe incumbe ser responsável pelo outro, vai até à substituição por outrem. Assume a condição ou a incondição – de refém. A subjetividade como tal é inicialmente refém; responde até expiar pelos outros (LÉVINAS, 2007, p. 83).

Compreende-se, deste modo, que ser responsável equivale a se colocar em uma posição de não limite. Isso significa que não há fronteiras para o exercício do responsabilizar-se. Lévinas afirma que tudo que reporta ao outro deve ser de preocupação do eu. Portanto, a alimentação, o vestir do outro, o direito de viver dignamente sem escassez ou opressão, deve pautar o significado e sentido de vida do eu. Sem transferir essa responsabilidade para uma instância legal, sem esperar que seja assegurado por uma legislação vigente, o Estado. Cada um, na sua própria singularidade pode exercer essa preocupação coletiva e buscar por garantir uma melhor condição de vida para alguém além de si, de maneira gratuita e não normativa. Desta maneira, a subjetividade e a alteridade estão assim intimamente ligadas e o último, aquele elemento que constitui o sujeito sem negá-lo. Leopoldo e Silva (2012, p.30) afirma que o eu está “sempre em presença do outro, e isso é originário e inevitável: o outro está *sempre* diante de mim, e essa presença é tão forte que me constitui”.

Posto isso, a intersubjetividade não é parte do que construímos, mas é ela que nos constitui. Somos seres de relações, e parte do que somos é elemento daquilo que construímos a partir de uma relação de sociabilidade. Temos aqui o indício da inversão do percurso da construção do sujeito, diferente da tradição, pois em Lévinas a sociabilidade é anterior à subjetividade: somos seres sociáveis e a partir disso constituímos nossa subjetividade.

Considerações finais

Na pesquisa apresentada, foi possível constatar que o filósofo lituano reformula o pensamento ocidental e minimiza a reflexão de caráter estritamente ontológico. Elege a ética como filosofia primeira, a partir da qual todos os seguimentos filosóficos devem emergir.

Contudo, percebe-se que na contemporaneidade, a ênfase dada ao problema do ser ainda persiste. Apesar da tentativa de alguns filósofos em distanciar-se dessa questão, as reflexões acabam reafirmando aquilo que desde a antiguidade vinha sendo exposto, a saber, a soberania do eu. Identificando isto, Lévinas se afasta cada vez mais da influência filosófica grega e postula uma ética que prioriza o ser-para-o-outro e não mais o puro ser. Um princípio fundamentado na ideia de acolhimento e responsabilidade, julgando ser essa a mudança necessária para o comportamento humano passar a se tornar efetivamente ético.

Nota-se porque o filósofo insiste em destituir as questões ontológicas de sua efetiva soberania. Uma filosofia que prioriza o ser autossuficiente, ao ser enaltecido acaba por promover indivíduos com a mesma postura de suficiência plena de si. Lévinas, ao contrário, faz uma tentativa de desconstruir o pensamento filosófico ocidental, e postula a relevância e excelência da convivência interpessoal. Contudo, é importante notar que na relação do face-a-face, Lévinas chama a atenção para o fato de que o eu e o outro permanecem

distintos em sua singularidade. Apesar disso, a ideia de acolhimento permite uma convivência harmoniosa que não nega essa absoluta separação, mas acolhe na diferença. Por isso, reafirma a existência do outro como infinito. E compreender a sua infinitude, é pensá-lo como aquele que diante a nossa face escapa a nossa idealização e por ser impossível a sua apreensão se faz também inconcebível a sua sujeição.

Diante disso, postula uma nova condição em que a constituição do eu se dá através do seu outro, ou seja, eleva a condição do outro como autor da subjetividade. Ora, o que dizer de uma subjetividade em que o eu não é seu único autor ou o principal? No mínimo, convenhamos que se trata de uma proposta inovadora. Considerar a sociabilidade e posteriormente a subjetividade, que provém dessa convivência social, é uma característica singular na filosofia levinasiana. Isso configura a passagem de um eu autônomo para um eu altero. Dessa forma, Lévinas ressignifica a relação intersubjetiva. Compreendemos assim o lugar do outro na constituição da subjetividade, problema apresentado e discutido desde o início desta pesquisa. O outro é aquele que dá significado à subjetividade, pois, sem a presença de outrem numa relação onde ambas existências sejam consideradas de igual valor, resta apenas um eu solitário, destituído de seu sentido e sem significado.

Percebemos, então, que a ética levinasiana é uma resposta para o rompimento com a univocidade do ser, considerando as etapas em que o eu não se dá na individualidade e na autonomia. Constrói-se assim uma nova subjetividade que se manifesta no diálogo com outrem. Nisto consiste a singularidade do pensamento levinasiano: postular uma ética que ocorre na relação concreta com outrem. Se pensarmos juntamente com Lévinas, poderemos concluir que é possível assegurar uma convivência humana mais digna, através de uma atitude que priorize relações mais responsáveis.

Referências

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Trad. Maria Ermantina Galvão. Martins Fontes. São Paulo, 2005.

GIROTTI, M. T. A crítica de Habermas ao sujeito transcendental de Kant. **Revista Hispeci & Lema On-Line** — ano IV — n.4 — nov. 2013.

HEGEL, G. W. Crítica moderna (B). Trad. Ernildo Stein. **Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e comentários** (Col. Os pensadores). Seleção de textos e supervisão: José Cavalcante de Souza. Nova Cultural: São Paulo, 1996. Disponível em: http://files.filosofia-com0.webnode.com/200000001-90f1191ea9/_Colecao_Os_Pensadores__Vol_01.pdf Acesso em: 19/05/2020.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. Editora Nova Cultural Ltda. São Paulo, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito** [1980]. Trad. José Pinto Ribeiro. Edições 70. Lisboa, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Trad. João Gama. Edições 70. Lisboa, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaio sobre a alteridade**. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Editora Vozes. Petrópolis - RJ, 2004.

LEOPOLDO E SILVA, F. **O outro**. 1ª edição. Editora WMF Martins Fontes, São Paulo. 2012.

MIRANDA, A. V. J. Lévinas e a reconstrução da subjetividade ética. **Revista Brasileira de Educação**. V. 19, n. 57, 2014.

MIRANDA, A. V. J. **Ética da alteridade e educação**. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

MIRANDA, A. V. J.. **Alteridade e o paradoxo da hospitalidade na educação**. 36ª Reunião Nacional da ANPEd, 2013.

RIBEIRO, M. Luciane. **Subjetividade na ética da responsabilidade de Emmanuel Lévinas**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2010.

RODRIGUES, U. M. Levinas: uma proposta crítica ao primado da filosofia ocidental. **Kairós** - Revista Acadêmica da Prainha. Ano V.1, Jan/Jun 2008.

Notas sobre o conceito de violência em Hannah Arendt

*Reinaldo Batista dos Santos Filho
Giovana Carmo Temple*

Introdução

A partir do ensaio *Sobre a violência*, escrito em 1969, daremos ênfase à distinção entre poder e violência e a relação desta última com a teoria do “progresso ilimitado”. O objetivo deste trabalho é compreender o conceito de violência e seu caráter instrumental no pensamento de Hannah Arendt.

Hannah Arendt se propõe a analisar a questão da violência no âmbito da política dialogando com teóricos que, segundo a autora, glorificaram a violência e acentuaram-na como a força motriz das Revoluções.

Isto posto, percebe-se que o axioma atribuído à Maquiavel de que “o fim justifica os meios” aparece na obra de Hannah Arendt apontando para o perigo de se atribuir valor excessivo aos meios. Porém, sabendo-se que o que constitui a violência enquanto violência é o implemento de armas, cabe-se questionar, portanto, a relação entre o “progresso tecnológico” e a constituição da violência no âmbito da política.

Nosso trabalho está estruturado em dois momentos. No primeiro, apresentaremos a distinção conceitual entre “poder”, pressuposto de uma ação em conjunto, e “violência”, definida pelo implemento de armas. No segundo momento, destacaremos o alerta arendtiano para o perigo de destruição da humanidade que pode ocorrer quando os implementos da violência estão ancorados na ideia de progresso do século XIX.

I

No ensaio *Sobre a violência*, Hannah Arendt investiga alguns escritos políticos visando refutar teorias que conceituaram a violência equiparando-a com o poder. Mao Tsé-tung, por exemplo, afirmou que “o poder brota do cano de uma arma” (ARENDDT, 2009, p.26). Posto que a teoria de Hannah Arendt se esforça por entender a multifacetada natureza da vida política, sua obra pode ser considerada, por sua vez, uma resposta ao totalitarismo (FRY, 2010, p.11). Ora, nesta procura por entendimento da multifacetada natureza da vida política, sob influência de Aristóteles, Arendt deu relevância a diversas categorias a fim de combater o que a filósofa chama de “confusões intelectuais. Tais confusões consistem na incapacidade de alguns cientistas políticos distinguirem conceitos cruciais de teoria política” (FRY, 2010, p.18).

Para Hannah Arendt, a tradição da ciência política não distinguiu terminologicamente as palavras-chave “poder”, “vigora”, “força”, “autoridade” e “violência”. E tais termos são fenômenos distintos, mesmo sendo utilizados como equivalentes por alguns pensadores. Além da avaliação e do exame de cada significado, Arendt destaca que o uso correto desses termos está para além de uma perspectiva histórica, trata-se de uma questão de gramática lógica, e seu uso como sinônimos indica certa indiferença à realidade (ARENDDT, 2009, p.60). A pouca importância atribuída à distinção supracitada repousa sobre a interpretação do governo como domínio (ARENDDT, 2009, p.60). Mas, para a autora, faz-se necessário deixar de reduzir os assuntos públicos à questão de mero domínio do homem pelo homem.

Hannah Arendt define o poder nos seguintes termos:

O **poder** corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para **agir em concerto**. O poder nunca é propriedade de um

indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo do qual se origina o poder desde o começo [...] desaparece, ‘seu poder’ também se esvanece (ARENDDT, 2009, p.60 – grifo nosso).

Denota-se, na primeira parte do enunciado, a importância do grupo na constituição do poder. Arendt aponta a metodologia com que um grupo deve agir a fim de instaurar o poder: o “agir em concerto”. Ora, não somente o grupo deverá agir, mas, acima de tudo, deverá agir como uma orquestra, em uníssono. Onde se torna evidente que quando esse grupo, do qual se origina o poder desde o começo, se dissipa, aí jaz também o seu poder. “*Potestas in populo* [o poder do povo]: sem um povo ou grupo não há poder” (ibidem, p.61).

Segundo Hannah Arendt (2014), quando se enuncia que um homem é poderoso, correntemente fazemos uso da palavra “poder” em um sentido metafórico, caso contrário ele seria vigoroso. A fim de melhor compreender a relação entre o poder e o vigor, faz-se necessário recorrer à obra *A condição humana*.

Hannah Arendt trabalha conceitualmente a ação, analisando o poder e o “espaço da aparência” que, segundo ela, é a reunião dos homens na modalidade do discurso e da ação. É essa reunião que, por sua vez, precedendo toda e qualquer constituição formal do domínio público, mantém, por conseguinte, “o espaço potencial da aparência entre os homens que agem e falam”. A palavra “poder”, que vem do grego *dynamis*, e do latim *potentia*, denota um caráter de “potencialidade” (ARENDDT, 2014, p.248). De acordo com Hannah Arendt, diferentemente do vigor e da força, que são mensuráveis, imutáveis e confiáveis, o poder é sempre “um potencial de poder”. Essa potencialidade se torna indispensável em nossa distinção, pois

ela se remete ao estar junto, à convivência entre os homens. Assim, o indivíduo que se isolar e não participar dessa convivência, torna-se impotente, “pois o poder humano corresponde, antes de tudo, à condição humana da pluralidade” (ARENDT, 2014, p.248).

No tocante ao vigor, afirma Arendt: “é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter, podendo provar-se a si mesmo na relação com outras coisas ou pessoas, mas sendo essencialmente diferentes delas” (ARENDT, 2009, p.61). Assim, o vigor de um indivíduo diz respeito a sua singularidade que pode ser sobrepujado pela união de sujeitos que queiram arruinar essa independência. Neste sentido, o vigor está inserido, fenomenologicamente, entre o poder e a violência, sendo que a violência pretende com seus implementos, em último caso, substituir o vigor.

O vigor, ao contrário, é indivisível, e embora também seja controlado e equilibrado pela presença dos outros, a interação da pluralidade significa, nesse caso, uma definida limitação do vigor do indivíduo, que é mantida dentro de limites e *pode vir a ser superada pelo poder potencial da maioria* (ARENDT, 2014, p. 249 – grifo nosso).

Com relação à força, Arendt a entende como “energia liberada por movimentos físicos ou sociais”. Torna-se importante ressaltar que, de acordo com nossas leituras, Arendt trata a força (*force*) de maneira diferente em suas obras. Se comparadas, as obras *Sobre a violência* (2009) e *A condição humana* (2014), respectivamente, veremos que enquanto naquela obra a força perde sua ênfase política, nesta última, a força ganha uma expressão intrinsecamente política: “Nas condições da vida humana, a única alternativa ao poder não é o vigor – ineficaz contra o poder –, mas *a força* que um homem sozinho pode exercer contra seu semelhante, e da qual um ou uns poucos homens podem ter o monopólio ao se apoderarem dos meios

de violência” (ARENDR, 2014, p.250 – grifo nosso). Entretanto, nos ateremos a posição terminológica de *Sobre a violência*. Nesta obra, Arendt destaca o uso da noção de força como forma de coerção. Neste caso, a força seria sinônimo de violência. Contudo, é esta equivalência que Arendt se opõe ao destacar que a força “deveria ser reservada, na linguagem terminológica, às ‘forças da natureza’ ou à ‘força das circunstâncias’” (ARENDR, 2009, p.61).

Arendt fala de uma “autoridade pessoal”, ou seja, uma autoridade que pode “ser investida em pessoas”. E para exemplificar a perda desta autoridade, Arendt alude à relação despótica do pai para com o seu filho, pois mesmo exercendo a coerção, o pai pode perder a autoridade sobre seu filho. Hannah Arendt destaca ainda a autoridade que pode ser investida em cargos políticos, como a do Senador Romano e, por fim, uma autoridade investida “em postos hierárquicos da Igreja”.

Segundo Hannah Arendt (2009, p.63), a autoridade é necessária numa sociedade. Ela respalda esta asserção no relato do evento ocorrido em Nova York: o “colapso em toda linha [de trem] durante quatro horas [...] tudo porque, quando as autoridades do trânsito pediram aos passageiros que deixassem o trem defeituoso, eles simplesmente se recusaram a fazê-lo”. Portanto:

Sua insígnia é o reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias [...]. Conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo. O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para miná-la é a risada (ARENDR, 2009, p.62).

Cumpramos ainda, como última investigação terminológica, expormos a definição de violência que, segundo Hannah Arendt (2009),

[...] distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como to-

das as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo (p.63).

Hannah Arendt trata a violência, no âmbito da política, como um fenômeno em si mesmo. Segundo Arendt, os teóricos da política, da esquerda à direita, entenderam-na de maneira trivial e muito estranha: como “a mais flagrante manifestação de poder” (ARENDR, 2009, p.51).

Voltando-se para a obra *Poder*, de Bertrand de Jouvenel, na qual ele afirma que “a guerra se apresenta como uma atividade que diz respeito à essência do Estado”, Arendt traz à discussão os problemas intrínsecos à essa asserção: o fim da guerra implica o fim do Estado e o desaparecimento da violência seria o fim do poder. Para a autora, a resposta dependerá do que se compreende por poder, e, para ela, Jouvenel entende o poder como um instrumento de domínio (ARENDR, 2009, p.52). Sendo assim, Arendt destaca, parafraseando Alexandre Passerin d’Entrèves, que, “se a essência do poder é a efetividade do comando, então não há maior poder do que aquele emergente do cano de uma arma” e seria difícil” diferenciar entre a ordem dada por um policial e a ordem dada por um pistoleiro (ARENDR, 2009, p.53).

De acordo com a pensadora, a definição que compreende o poder como um instrumento de domínio remonta aos termos usados na antiguidade grega, os quais definiam as formas de governo como o domínio do homem pelo homem, também perpassa pela noção de poder absoluto, do início do Estado-nação moderno (ARENDR, 2009, p.54). No entanto, Arendt identifica que a tradição judaico-cristã também reforçou essa concepção de poder. Para ela, a concepção imperativa da lei e uma generalização dos mandamentos divinos, em que a relação de comandar e obedecer apresentava-se como

sendo suficiente para identificar a essência da lei, demonstra que esse conceito de poder, como forma de dominação, não é simples invenção dos realistas políticos (ARENDDT, 2009, p.55).

Arendt observa que a tese de J. Stuart Mill, que via a obediência como a primeira lição da civilização e definia dois estados de inclinações peculiares ao homem, a saber, a inclinação para o exercício do poder e a falta de inclinação para sofrer tal exercício, tornou-se insustentável. Basta lembrar da antiga instituição da economia escrava, na Grécia, em que a finalidade daquela instituição era liberar os cidadãos do fardo dos afazeres domésticos, permitindo que eles exercessem suas atividades na vida pública da comunidade: “se fosse verdade que nada é mais doce do que dar ordens e dominar os outros, o senhor jamais teria abandonado seu lar” (ARENDDT, 2009, p.56).

Desta forma, Arendt se apoia na história da isonomia grega e na *civitas* romana como forma de governos que entendiam o poder e a lei não como uma relação de mando e obediência, mas como um conceito cuja essência se assentava nas atividades da vida pública da comunidade. É por toda essa discussão que, para Arendt, torna-se particularmente tentador, mas equivocado, pensar o poder em termos de mando e obediência resultando na equiparação de poder e violência (ARENDDT, 2009, p.64).

O poder depende dos números. A violência, por sua vez, pode ser independente deles, uma vez que ela se assenta em implementos: “a forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema da violência é Um contra Todos. E essa última nunca é possível sem instrumentos” (ARENDDT, 2009, p.58). Uma vez que a violência se distingue do poder por seu caráter instrumental, seus implementos são planejados e usados com a intensão de ampliar o vigor natural do indivíduo, até que seu vigor seja substituído completamente (ARENDDT, 2009, p.63).

Hannah Arendt compreende que o poder institucionalizado que aparece sempre como forma de autoridade em comunidades

organizadas, possuindo um reconhecimento instantâneo e inquestionável, pode ser contestado. Mas, Arendt entende que a concepção da “combinação de violência e poder” pode levar a um entendimento da violência como se “fosse o pré-requisito do poder, e o poder, nada mais do que uma fachada”. Desta forma, a fim de se conservar a estrutura de poder contra a contestação individual (como, por exemplo, inimigos externos, nas relações internacionais; ou, em relações domésticas, criminoso nativo) a violência poderia ser entendida como “último recurso”. Essa noção, para Arendt, é implausível (ARENDR, 2009, p.64).

Ao examinar a interpretação de Habermas sobre a concepção de poder arendtiana, Adriano Correia (2014) atenta para a dificuldade de se encontrar, no pensamento político de Arendt, o lugar da violência no fenômeno revolucionário, tal como o lugar da violência na “coerção necessária à conservação das instituições que se materializaram na fundação da comunidade política” (CORREIA, 2014, p.163). Sendo assim, Correia (2014) observa que:

Ela [Arendt] admite, não obstante, que frequentemente a violência é um meio de “dramatizar queixas e trazê-las à atenção pública”. *Seguramente a violência é eficaz também para atingir propósitos pontuais*, mas na medida em que ela não é capaz de promover causas, de fundar perspectivas ou acordos, envolve sempre o risco de que ao eventual fracasso em seu propósito os próprios meios sobreponham-se ao fim e que o resultado mesmo da violência seja mais violência (p.163 – grifo nosso).

Nenhum governo subsiste baseado exclusivamente nos meios da violência. Tanto o domínio totalitário quanto o domínio do senhor sobre os escravos se amparavam, de alguma forma, em uma organização superior de poder. Homens sozinhos, politicamente falando, são incapazes, portanto, de obter sucesso com a violência. Para maior elucidação da necessidade do apoio na preservação do

poder, Arendt volta sua atenção para a guerra do Vietnã e mostra como a superioridade dos meios da violência dos norte-americanos não foram suficientes para derrotar seu oponente mal equipado, porém, organizado (ARENDR, 2009, p.68).

O poder é a essência de todo governo. Ele é um fim em si mesmo, e não um meio (ARENDR, 2009, p.68). Para Hannah Arendt, a violência, ao contrário, depende da justificação para o fim que almeja, portanto, enquanto meio, não é essência de nada.

O poder, diferentemente da violência, não precisa ser justificado, pois ele é inerente à existência das comunidades políticas; é de legitimidade que o poder precisa. Assim, a legitimidade resulta do “estar junto inicial”, do grupo, e, quando ameaçada, “ampara-se a si mesma em um apelo ao passado”, enquanto a justificação se remete “a um fim que jaz no futuro”. Desta forma, a violência carece de legitimidade, embora seja justificável (ARENDR, 2009, p.69).

Ora, uma vez que a forma extrema da violência é o um contra todos, nota-se que ela não depende de números ou opiniões, ela se fundamenta em armas, ampliando o vigor individual. Desta forma:

Aqueles que se opõem à violência com o mero poder rapidamente descobrirão que não são confrontados por homens, mas pelos artefatos humanos cuja desumanidade e eficácia destrutiva aumentam na proporção da distância que separa os oponentes (ARENDR, 2009, p.70).

Gandhi foi bem-sucedido em sua luta não violenta pela descolonização da Índia, afirma Arendt, pelo fato da Inglaterra não revidar com violência, mas refrear-se; pois “o domínio pela pura violência advém de onde o poder está sendo perdido” (ibidem, p.71).

II

Posto que a violência possui um caráter de racionalidade, ela tem, de certa forma, ligação forte com o desenvolvimento tecnológico

por meio da ideia de progresso. “O progresso, por certo, é um dos artigos mais sérios e complexos encontrados no mercado de superstições de nosso tempo” – afirma Hannah Arendt (ARENDR, 2009, p.46). Entretanto, a posição de Arendt frente a ideia de progresso deve ser analisada considerando-se a sua investigação do “surpreendente” desenvolvimento das ciências naturais e seu caráter de ciência universal.

Em *A condição humana* (2014), a pensadora distingue ciência universal de ciência natural. Arendt sublinha que sua geração foi a primeira que passou a viver “em um mundo inteiramente determinado por uma ciência e uma tecnologia cuja verdade objetiva e conhecimento técnico [*know-how*] e prático decorrem de leis cósmicas e universais” (ARENDR, 2014, p.332).

Hannah Arendt aponta para a existência de uma ruptura entre os antigos, que sabiam que a terra girava em torno do sol, e nós, criaturas da terra completamente dependentes do metabolismo com a natureza terrena que, no entanto, “descobrimos os meios de desencadear processos de origem cósmica e possivelmente de dimensões cósmicas” (ARENDR, 2014, p.332). E essa ruptura pode desencadear dois impactos negativos para o homem: o risco de destruição mútua por parte das potências bélicas mundiais e a tentativa de usurpação da prerrogativa exclusiva da ação divina, que é a capacidade de criar (ARENDR, 2014, p.334).

Destaca-se, assim, o posicionamento de Hannah Arendt frente a concepção de progresso, pois, para a autora, uma “crença irracional do século XIX no progresso ilimitado” foi propagada exatamente por causa desse surpreendente desenvolvimento da ciência natural, na época moderna, que, como ciência universal, ansiou “por uma tarefa infinita na exploração da imensidão do universo” (ARENDR, 2009, p.46).

Nos séculos XVII e XVIII, na era do iluminismo, o progresso não era pensado como ilimitado, porém, ao iniciar o século XX todas as limitações desapareceram (ARENDR, 2009, p.42).

Em vez de olhar para o passado, ele [o homem moderno] agora poderia olhar confiadamente para o futuro. O progresso confere uma resposta à perturbadora questão: 'e o que faremos agora?' A resposta, em seu grau mais primário, é a seguinte: *vamos desenvolver o que já temos em algo melhor, maior etc.* (ARENDT, 2009, p.44 – grifo nosso).

O século XX, contudo, protestou contra esse progresso científico ilimitado. A reação dessa geração que cresceu “sob a sombra da bomba atômica” se caracterizou como a recusa de toda forma de violência (ARENDT, 2009, p.29). Vale lembrar que a rebelião estudantil do século XX, o fenômeno global em reação ao desenvolvimento suicida das armas modernas, foi um dos movimentos que instigou a autora a produzir esta obra “temos também a luta não violenta dos negros norte-americanos pelos direitos civis” (ARENDT, 2009, p.17).

Como foi exposto na primeira parte deste capítulo, a violência – distintamente do poder – necessita de implementos. Ela está inserida na categoria *meio-fim*, e quando a violência é aplicada aos negócios humanos, corre-se sempre o perigo de o meio suplantar o fim.

No pensamento de Arendt, o fim da ação humana, distintamente dos produtos da fabricação, nunca pode ser previsto de maneira confiável. Desse modo, os resultados das ações humanas sempre fogem ao seu controle, fazendo aflorar “um elemento adicional de arbitrariedade” da violência (ARENDT, 2009, p.18). Logo, é precisamente essa imprevisibilidade das ações dos homens que faz Hannah Arendt temer o aperfeiçoamento dos implementos da violência.

O próprio fato de os que se engajam no aperfeiçoamento dos meios de destruição terem finalmente atingido o grau de desenvolvimento técnico em que a sua própria meta, isto é, a guerra, está a ponto de desaparecer totalmente em virtude dos meios à sua disposição é como um lembrete da *imprevisibilidade onipotente* que encontramos no momento em que nos aproximamos do domínio da violência (ARENDT, 2009, p.19 – grifo nosso).

Esse temor se baseia no fato de que, nas últimas décadas, o “prestígio dos assessores de mentalidade científica” tem aumentado cada vez mais nos conselhos do governo. Esses assessores, segundo a autora, não levam a sério as consequências do desenvolvimento do instrumento bélico e não testam “suas hipóteses contra as ocorrências reais”. E, para Arendt, há uma linha tênue entre a hipótese e o fato, entre o caráter puramente especulativo e as verdadeiras ocorrências:

O problema não é que eles tenham sangue-frio suficiente para “pensar o impensável”, mas, sim, que eles não **pensem** [...]. E a mais óbvia e “mais profunda objeção a esse tipo de teoria estratégica não é a sua utilidade limitada, mas o seu perigo, pois ela [a teoria hipotética sobre eventos futuros] pode nos levar a acreditar que temos um entendimento a respeito desses eventos e um controle sobre o seu fluxo, o que não temos” (ARENDDT, 2009, p.21 – grifo nosso).

Por isso, Arendt se mostra pessimista quanto a “proliferação aparentemente irresistível de técnicas e máquinas [que], longe de ameaçar certas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e, presumivelmente, de toda humanidade” (ibidem, p.33 – grifo nosso). Assim, a pensadora política acrescenta que:

Não apenas o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade (o que quer que isso signifique), mas também até poderia disseminar o fim da humanidade [...]. Em outras palavras, o progresso não mais serve como padrão por meio do qual avaliamos os processos de mudança desastrosamente rápidos que desencadeamos (ARENDDT, 2009, p.47).

Considerações finais

A experiência de vida de Hannah Arendt no século XX foi reveladora do hiato entre o passado e o futuro que tornou inadequados

e insuficientes os conceitos e categorias do pensamento frente ao surgimento inédito, na história, do fenômeno totalitário e da violência, sem precedentes.

Como vimos na primeira parte deste trabalho, a distinção de poder e violência é indispensável para se compreender a teoria política de Hannah Arendt. E, como destacamos no segundo momento, foi no século XX que os implementos técnicos da violência encontraram o seu aperfeiçoamento.

O lançamento da bomba atômica sobre o Japão em agosto de 1945, seguida da bipolaridade da guerra fria, fez a discussão do novo conhecimento científico-tecnológico se tornar, para Hannah Arendt, uma questão política de primeira grandeza.

Posto que a violência se constitui pelo uso de armas que possibilitam, como um meio, a eficácia no confronto do um contra todos, o progresso daquela “capacidade letal dos meios técnicos do exercício da violência” (LAFER, 2003, p.184 – grifo nosso) se apresentou assaz assombroso e perigoso para o século XX.

O poder, a capacidade de agir em conjunto e instaurar a novidade, se apresenta nesta obra como a única possibilidade de interromper o curso catastrófico da humanidade, que emergiu com o nome de “progresso”. O postulado arendtiano é: quanto mais poder, menos violência.

Referências

ARENDR, H. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDR, H. **Eichmann em Jerusalém**. Trad. J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDR, H. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Sobre a violência**. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

CORREIA, A. **Hannah Arendt e a modernidade**: política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Trad. Paulo F. Valério. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LAFER, C. **Hannah Arendt**: pensamento persuasão e poder. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

VICENTE, J. J. N. B. **Totalitarismo, educação e justiça**: uma abordagem filosófica. Cruz das Almas: EDUFRB, 2012.

Agradecimentos

Este livro surge como obra coletiva, labor intelectual de alguns estudantes e professores que acreditaram ser possível e necessário realizá-lo. Os organizadores apenas tiveram a fortuna de lhe dar nome e forma. Seu conteúdo é caudatário da pesquisa feita em nosso Curso de Licenciatura em Filosofia do Centro de Formação de Professores. Esta publicação representa apenas um fragmento do conjunto mais amplo das investigações filosóficas aclimatadas neste pedaço de Brasil no interior da Bahia, que tropeiros e andarilhos do século XIX deram o nome de Amargosa. Entretanto, *A filosofia orientada* reúne uma amostra representativa do que de melhor se produziu por essas paragens no último lustro. Por isto, agradecemos primeiramente a todos que assinaram os capítulos aqui coligidos aos nossos egressos e seus respectivos orientadores que se empenharam, em prazo exíguo, para adaptar os seus Trabalhos de Conclusão de Curso ao formato desta publicação. Todo mérito deste resultado é devido às autoras e autores que assumiram com entusiasmo o desafio de tornar pública as suas incursões orientadas na filosofia nesse solo do recôncavo baiano. Os eventuais defeitos desta coletânea, nós assumimos integralmente.

Agradecemos de modo especial o apoio institucional que tivemos no cumprimento desta tarefa. Somos gratos ao Núcleo de Pesquisa e Extensão Filosófica – NUPEF, na pessoa do seu coordenador, o Dr. Rafael dos Reis Ferreira e ao Colegiado do Curso de Licenciatura em Filosofia, em nome do seu coordenador, o Dr. José João Neves Barbosa Vicente. Nossos colegas de Curso, Ferreira e Vicente, ainda nos honraram com a generosa Apresentação de *A Filosofia Orientada*. Registramos também nossos agradecimentos à Direção do Centro de Formação de Professores–CFP e aos gerentes

de ensino, pesquisa e extensão. O trabalho diligente e responsável dos gestores e técnicos do CFP é algo sempre fundamental para o êxito de nossas atividades universitárias.

Não poderíamos deixar de dizer muito obrigado ao Dr. Adriano Correia, Presidente da ANPOF (2017-2020), pelo generoso Prefácio deste livro e por outras tantas valiosas contribuições aos trabalhos acadêmicos desenvolvidos no âmbito do NUPEF. Por fim, devemos remercear acaloradamente os estudantes do nosso Curso de Licenciatura em Filosofia, eles têm sido nossa maior inspiração, especialmente em tempos tão sombrios e incertos. Regraciamos, então, a discente Adriana Conceição dos Santos (*in memoriam*), egressa de nossa comunidade, para expressar, em seu nome, nossa gratidão aos licenciandos e professores de filosofia que passaram e continuam a passar por nossas vidas na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia–UFRB desde 2008.

Pablo Enrique Abraham Zunino
Ricardo Henrique Resende de Andrade
Kleyson Rosário Assis

*Namu Honmon Gueshu Sanpô Goho-on Shatoku no On
Tameni
(Em retribuição aos débitos de gratidão)
Nam-myoho-rengue-kyo*

Sobre os autores

Ana Lúcia dos Santos e Santos

Doutoranda e Mestra em Filosofia pela UFBA. Possui Especialização Lato Sensu em Filosofia Contemporânea pela UEFS e em Educação, Pobreza e Desigualdade Social pela UFBA. Licenciada em Filosofia pela UFRB.

Email: lourinha.ana@hotmail.com

Ayronne Santos Souza

Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. Foi bolsista, financiado pela FAPESB, do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica - PIBIC -, também foi bolsista do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência.

Email: ayronne@hotmail.com

Cícero Josivaldo da Silva Oliveira

Doutor em Filosofia (PUC-Rio, 2014), graduação (2006) e mestrado (2009) em Filosofia pela UFG. Possui pós-doutorado pela UFG e atuou como professor efetivo do curso de Filosofia da UFRB entre 2016 e 2019.

Email: cicerojosivaldo@gmail.com

Daiane Soares dos Santos

Professora de filosofia na rede estadual de ensino (SEC/BA). Licenciada em Filosofia (CFP/UFRB) e integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa em Estética – GEPE; bolsista PIBIC/FAPESB com o projeto A questão da verdade na política (2014-2015); bolsista e voluntária do PIBID (2011-2016).

Email: daisoares.s@gmail.com

Elias Oliveira Delfino

Licenciado em Filosofia pela UFRB. Bacharel em Teologia pela – SEBEMGE. Membro do Grupo de pesquisa de Filosofia Contemporânea da UFRB de 2011-2015. Atualmente trabalha no setor de qualidades de curso da Faculdade Rehagro/Belo Horizonte -MG.

Email: elias-delfino1@hotmail.com

Eliene Macedo Silva

Professora de Filosofia e Arte na rede municipal e privada de ensino no município de Amargosa-BA. Licenciada em Filosofia pela UFRB (2016). Bolsista e Voluntária PIBID (2011-2016); bolsista PET Aurora (2014-2016). Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa em Estética – GEPE; Bergson e a Filosofia Francesa e Laboratório de Inteligência e Imagem-LABII.

Email: lunaselene.silva@gmail.com

Emanoel Luís Roque Soares

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (2008), Mestre em Educação pela Universidade Federal da Bahia (2004), possui pós-doutorado em educação pelas universidades federais da Paraíba (UFPB) e do Ceará (UFC). Atualmente é professor permanente do Programa de Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas (UFRB).

Email: emares@ufrb.edu.br

Evandro Salvador Miranda

Licenciado em Filosofia pela UFRB. Atua na Diretoria de Cultura e Turismo – DIRCTU, na cidade de Amargosa – Bahia.

Email: evandromiranda@gmail.com

Geovana da Paz Monteiro

Doutora em Filosofia pela UFBA e professora Adjunta na UFRB. De sua autoria, publicou *A medida do tempo: intuição e inteligência em Bergson* (Quarteto, 2012), entre outras coletâneas organizadas e artigos em revistas. Desenvolve pesquisa pós-doutoral na UFSCAR, sobre moral e religião em Bergson e Freud.

Email: geovanamonteiro@yahoo.com.br

Giovana Carmo Temple

Doutora em Filosofia pela UFSCar, mestre e graduada em Filosofia pela UNESP/Marília. Possui pós-doutorado pela University of California, Berkeley. Professora adjunta da UFRB, com atuação nas áreas de Filosofia Política, Ética e História da Filosofia Contemporânea. Membro permanente da Comissão de Organização do Encontro de Filosofia da Bahia (EFIBA) e do NUPEF-Núcleo de Pesquisa e Extensão da UFRB.

Email: giovanatemple@ufrb.edu.br

Iranildes Oliveira Delfino

Professora de Artes da rede municipal de Amargosa-Ba. Licenciada em Filosofia pela UFRB (2015). Bolsista PIBID (2011-2014). Integrante do grupo de estudos: Bergson e Filosofia Francesa (2015-2018). Licencianda em Pedagogia pela IESCFAC.
Email: nildes_delfino@hotmail.com

Jerlan dos Santos Costa

Licenciado em Filosofia pela UFRB. Atuou no Programa Institucional de Iniciação à Docência na área de interdisciplinaridade e inclusão educacional, especificamente para o ensino de astronomia para as séries fundamental I e II.
Email: jerlancosta2018@gmail.com

Jociel Nunes Pereira Vieira

Licenciado em Filosofia pela UFRB. Pesquisador em Filosofia de Educação e Filosofia da Religião, com ênfase em Semiótica Peirceana.
Email: jocielnv@gmail.com

Josemary da Guarda de Souza

Licenciada em Filosofia pelo Centro de Formação de Professores da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Estética e Filosofia da Arte. Atualmente é assistente em administração da UFRB e integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa em Estética – GEPE.
Email: josemarry2@gmail.com

Kleyson Rosário Assis

Doutor em Ensino, Filosofia e História das Ciências (UFBA-UEFS) e mestre em Filosofia pela UFBA. Pós-doutor em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana. Coordena o Programa CIA (Coletivo de Inteligência Afrofuturista) e o LABII (Laboratório de Inteligência Imagem), ambos na UFRB.
Email: kleyson@ufrb.edu.br

Laiane Almeida Teles

Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará.

Integrante do LABII (Laboratório de Inteligência e Imagem), UFRB.
Email: laianeateles@gmail.com

Luize Santos de Queiroz

Professora substituta do DCHT/ Campus XVII – UNEB. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), licenciada em Filosofia pela UFRB.
Email: luizedequeroz@gmail.com

Marcelo Santana dos Santos

Mestre e graduado em Filosofia pela UFBA. Especialista em Língua Portuguesa com ênfase em texto – análise do discurso (UEFS). Licenciado em História pela UEFS. Atualmente é professor Assistente da UFRB. Têm experiência da área de Filosofia, com ênfase em Ética.
Email: macellusanctus@gmail.com

Najla Peixoto dos Santos

Especialista em Psicopedagogia Clínica e Institucional (2019). Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (2016).
Email: najllapeixoto@hotmail.com

Pablo Enrique Abraham Zunino

Doutor em Filosofia pela USP e professor adjunto da UFRB. Publicou os livros *Deleuze: el laberinto de la imagen* (2020) e *Bergson: a metafísica da ação* (2012); coorganizou o livro *O ensino de filosofia entre nós* (2018). Coordena o Grupo de Estudos e Pesquisa em Estética – GEPE e participa do Grupo de Pesquisa *Deleuze: ontología práctica* (UBA).
Email: pablo@ufrb.edu.br

Reinaldo Batista dos Santos Filho

Professor substituto de Filosofia no CCAAB/UFRB. Mestrando em Filosofia UFBA. Licenciado em Filosofia pela UFRB (2016). É bolsista de iniciação científica CAPES/UFBA.
Email: reinaldo_batista84@outlook.com

Ricardo Henrique Resende de Andrade

Doutor em Filosofia da Educação pela UMinho, mestre e licenciado em filosofia pela UFBA. Professor de Ensino e Estágio em filosofia

na UFRB. Atua na área de educação desenvolvendo trabalhos de pesquisa e extensão sobre o ensino e a popularização da filosofia no Brasil.

Email: ricardoandrade@ufrb.edu.br

Rosa Ilana Santos

Licenciada em Filosofia pela UFRB e licenciada em Pedagogia pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI).

Email: rosailanastos@gmail.com

Rosemare dos Santos Pereira Vieira

Licenciada em Filosofia pela UFRB (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia) - CFP (Centro de Formação de Professores), *Campus Amargosa/Ba* (2017). Especialista em Educação e Interdisciplinaridade pela UFRB.

Email: rosemare.pereira32@gmail.com

Uilson de Almeida Bittencourt

Licenciado em Filosofia pela UFRB, atua na rede estadual de ensino do Estado da Bahia, com experiência na Educação Básica (Fundamental II e Ensino Médio). Interessado nas áreas de Linguagem, Lógica, Ética, Antropologia e Política.

Email: uil.e.su1410@gmail.com

A filosofia orientada é um livro escrito por orientandos e orientadores que antes de apontar uma direção filosófica, precisam exercitar-se no pensamento sem se deixar seduzir pelas luzes ofuscantes que convidam a evadir-se dele. Pensar é uma atividade natural do ser humano, no entanto, o pensar filosófico se insere em uma longa tradição, por vezes tenebrosa e obscura, contra a qual é preciso lutar, insurgir-se, debater, reconhecendo a própria ignorância como ponto de partida e apostando na potência da curiosidade amparada no estudo e na intuição. Como quem chega por primeira vez ao banquete do conhecimento, o leitor poderá percorrer, junto com esses incansáveis aprendizes, as diversas linhas de pesquisa que conectam os túneis subterrâneos da filosofia com os temas do nosso presente: alteridade, amor, angústia, ciência, cinema, conhecimento, cultura, comunicação, dualismo, escola, espírito, fenomenologia, liberdade, matéria, memória, música, opinião, poder, retórica, semiótica, sexualidade, subjetividade, tempo, violência, virtude. O resultado dessa experiência coletiva ninguém pode prever, mas a alegria de compartilhar o pensamento está servida.

ISBN: 978-65-84508-01-9



9 7 8 6 5 8 4 5 0 8 0 1 9



Editora UFRB