



V. 3, N. 1, ANO 3, 2023
ISSN: 2763-6127



*Um olhar integral sobre
as questões do mundo*

REVISTA

RATIO INTEGRALIS

EXPEDIENTE

Revista *Ratio Integralis* (Publicação Eletrônica)

ISSN: 2763-6127

V. 3, n. 1, ano 3, 2023

Reitor

Pe. Bruno dos Santos Moreira

Editor Responsável

Adriano Geraldo da Silva

Pedro Henrique Mendonça Fernandes

Conselho Editorial

Adriano Geraldo da Silva

Daniel Mesquita Bressani

Felipe José Lima dos Reis

Jefferson da Costa Moreira

José Ander Divino Oliveira

Leandro Gomes Portugal

Pedro Henrique Mendonça Fernandes

Projeto Gráfico

Daniel Mesquita Bressani

Adriano Geraldo da Silva

Periodicidade

A Revista *Ratio Integralis* tem periodicidade semestral. Os textos recebem o ISSN geral para versão eletrônica de publicação, disponibilizada gratuitamente em pdf.

Idioma(s) aceito(s) para publicação

Português

Submissão/Contato

ratiointegralis@gmail.com – Assunto do e-mail: “Submissão de trabalho”

Editoração

Instituto Filosófico São José

Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores

(seminariosenhoradasdores.com.br)

Rua João Luiz Alves, 149, Centro.

Campanha/MG. CEP: 37400-000

Telefone: +55 (35) 3261-1280



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO3

EDITORIAL – VIDA E PESSIMISMO: ENTRE A DOR E O PRAZER PARA ALÉM DA ILUSÃO5

Adriano Geraldo da Silva

SEÇÃO ARTIGOS:

TENSÕES DA UNIVERSIDADE CONTEMPORÂNEA: economificação e internacionalização.....7

Rogério Lobo Sáber

“O SEXO, A RAZÃO DE TUDO”? O dispositivo da sexualidade e a questão da identidade.....20

Iuri de Carvalho Santos

PERCEPÇÃO FENOMENOLÓGICA DA REALIDADE EM EDMUND HUSSERL.....41

Luan Marcos Portes

Edimar Brígido

A CONCEPÇÃO DE VONTADE, SEGUNDO A FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER64

Bruno Luiz Lazaroto Ravaneli

Edimar Brígido

O DIREITO NATURAL COMO ALICERCE DO DIREITO POSITIVO: UMA ANÁLISE FILOSÓFICA PARA RESGATE DE SUA IMPORTÂNCIA NA CONTEMPORANEIDADE82

Israel Filipe Silva

Rogério Damaceno Alves Júnior

José Ander Divino de Oliveira

Jonathan Sam Botelho

Daniela Scotini Freitas Pereira

FRIEZA MODERNA: Reflexões a partir da obra Dialética do Esclarecimento de Theodor Adorno e Max Horkheimer.....94

Jefferson da Costa Moreira

FENOMENOLOGIA DA VIDA ATIVA: uma leitura do “A condição humana” de Hannah Arendt.....110

Welder Castro Pereira Andrade

SEÇÃO ENSAIOS FILOSÓFICOS:

VOLDEMORT, MALFOY E HARRY: A TRIPARTIÇÃO DA AMIZADE ARISTOTÉLICA NA SAGA HARRY POTTER.....130

Rogério Damaceno Alves Júnior

A AMIZADE EM ARISTÓTELES A PARTIR DOS LIVROS VIII E IX DA ÉTICA A NICÔMACO.....142

Maikon Miguel Ribeiro de Almeida

REGIMES POLÍTICOS NA REPÚBLICA, DE PLATÃO.....147

Luiz Gustavo Carvalho Camanducaia

O SÉCULO DAS CRISES PATOLÓGICAS E A DESVALORIZAÇÃO DO DESCANSO: UMA REFLEXÃO À LUZ DA OBRA SOCIEDADE DO CANSAÇO, DE BYUNG-CHUL HAN.....153

Lucas José de Oliveira Pereira

DA TOTALIDADE AO INFINITO: UM MOVIMENTO ÉTICO PARA SUPERAÇÃO DA INDIFERENÇA NAS RELAÇÕES HUMANAS.....160

Cássio Henrique Lima Machado

A NOÇÃO FILOSÓFICA DE CATARSE NA GRÉCIA ANTIGA.....168

Thiago Souza Araújo



APRESENTAÇÃO

A pesquisa em humanidades possibilita o desenvolvimento do conhecimento e da reflexão sobre os principais problemas sociais, políticos, religiosos e culturais, tão necessários em tempos como os nossos. Num contexto humano complexo, cuja estrutura social dinâmica permite o trânsito de informações em uma velocidade vertiginosa, encontra-se, ao mesmo tempo, a oportunidade de aumento significativo do conhecimento a partir da troca de saberes e o risco da disseminação de falsas informações da manipulação do pensamento. Urge, dentro de uma sociedade com estas características, a necessidade de uma reflexão contínua, demorada e profunda que permita a real compreensão sobre o espírito do tempo que forja nossa cultura.

É neste contexto de desafio que a revista *Ratio Integralis* lança ao público mais uma edição, contendo artigos e ensaios que versam sobre os problemas contemporâneos e buscam em uma longa tradição de pensamento luzes que possam iluminar as dificuldades humanas pelas quais passamos. A tarefa que assumiram para si as pesquisadoras e pesquisadores que nesta edição publicam seus trabalhos manifesta nas linhas desta revista o empenho e o compromisso assumidos com as humanidades. A leitora e o leitor encontrarão, nas páginas desta edição, reflexões variadas, de diferentes perspectivas, de pesquisadores das mais variadas etapas da formação acadêmica, cujas propostas permitirão um olhar abrangente sobre questões contemporâneas, consideradas a partir de pensadores antigos e novos.

Entre os temas encontram-se o da educação, sempre necessário e sempre atual, abordado, nesta edição, pelo pesquisador Rogério Lobo Sáber. A problemática da sexualidade, outrora tida como tabu, sobre cuja problemática debruçaram-se vários pensadores, é analisada aqui pelo pesquisador Iuri, que aborda também o tema da identidade a partir da perspectiva de Michel Foucault. O problema sempre fundamental da fenomenologia de Edmund Husserl ocupa também um espaço nesta edição. A atualidade do pensamento do filósofo alemão importa não somente aos filósofos, mas também à outras áreas do saber humano. Luan Marcos Portes e Edimar Brígido conduzem o leitor por esta seara. Sobre a mesma corrente, mas detendo-se sobre a filósofa Hannah Arendt, Welder Castro Pereira de

Andrade desenvolve seu trabalho sobre a fenomenologia da vida ativa. O tema da Vontade, em Schopenhauer, que marca a filosofia do século XIX, influenciando outros autores como Nietzsche e Freud, também é abordado nesta edição, a partir da reflexão de Bruno Luiz Lazaroto Ravaneli e Edimar Brígido. Importante reflexão sobre o Direito natural e sua importância para a contemporaneidade apresentam os pesquisadores Israel Filipe Silva, Rogério Damaceno Alves Júnior, José Ander Divino de Oliveira, Jonathan Sam Botelho e Daniela Scotini Freitas Pereira. A atualidade e a importância para a sociedade contemporânea dos teóricos da Escola de Frankfurt, Theodor Adorno e Max Horkheimer, são apresentados pelo pesquisador Jefferson da Costa Moreira, que toma sobretudo a crítica à modernidade, feita pela teoria crítica, como ponto de partida de sua reflexão.

Nesta edição abrimos espaço também para estudantes de graduação apresentarem seus trabalhos, desenvolvidos nas disciplinas de seus respectivos cursos e acompanhados pelos professores responsáveis por estas disciplinas. A importância do incentivo à pesquisa e reflexão nos movem nesta iniciativa que pretende não apenas oferecer à leitora e ao leitor o conteúdo resultante do processo de ensino-aprendizagem, mas contribuir com a formação e iniciação científica de alunos que fazem sua primeira imersão na prática da pesquisa. Rogério Damaceno Alves Júnior reflete a partir da saga *Harry Potter*, em um trabalho comparatista com a temática da amizade em Aristóteles. Ainda sobre esta temática, o pesquisador Maikon Miguel Ribeiro de Almeida desenvolve sua reflexão e sua pesquisa a partir da obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. A problemática política na *República* de Platão é objeto de análise do pesquisador Luiz Gustavo Carvalho Camanducaia. O pesquisador Lucas José de Oliveira Pereira se detém no conceito de Sociedade do cansaço, termo utilizado pelo filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, cuja atualidade é indiscutível. O problema urgente da ética e das relações humanas é abordado pelo pesquisador Cássio Henrique de Lima Machado, que toma como ponto de partida de sua reflexão a obra e o pensamento de Emmanuel Lévinas. Por fim, a antiguidade grega é revisitada pelo pesquisador Thiago Souza Araújo, que aborda o conceito de *catarse* na filosofia antiga.

Esperamos que o leitor mergulhe nestas reflexões e que a leitura dos trabalhos ora publicados contribua não apenas para sua imersão intelectual, mas para seu posicionamento diante da vida e do mundo. Tenham todos boas leituras e boas reflexões!

Adriano Geraldo da Silva



EDITORIAL

VIDA E PESSIMISMO: ENTRE A DOR E O PRAZER PARA ALÉM DA ILUSÃO

Adriano Geraldo da Silva¹

A filosofia do século XIX nos legou profundas reflexões sobre a existência humana em sua dureza e crueza, de tal modo que muitos valores e muitas crenças foram colocados em xeque, graças a uma visão pessimista da vida. Mas afirmar o sofrimento inerente à vida humana significaria apenas acomodar-se diante de seu caráter imutável? Desde os gregos antigos a existência é tida como uma sucessão de eventos que se nos escapam e jamais poderão ser dominados por qualquer forma de técnica proveniente de nossa inteligência. Munidos daquele espírito trágico persistente na Grécia pré-socrática, filósofos como Schopenhauer e Nietzsche propuseram um antídoto contra toda forma de ressentimento com relação à vida: *amor fati*, exclamara Nietzsche em suas obras. Amor ao destino, amor à vida como ela é. Apesar de dura, de sofrida, a vida deve ser amada em todas as suas nuances, em todos os seus acontecimentos.

Amor fati, como propunha o filósofo alemão, é olhar a vida de frente, com coragem, com gratidão, mas sem fugir de seus revezes e sem criar condições para iludir-se de que poderia haver uma outra forma de vida, mais perfeita e mais tranquila. A tranquilidade é para os fracos

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) - Bolsista Capes. Possui graduação em Filosofia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (2006-2008) e graduação em Teologia, também pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (2009-2012). É professor colaborador da Faculdade Católica de Pouso Alegre, ministrando disciplinas nas áreas de História da Filosofia, Filosofia Contemporânea, Filosofia da Religião, Antropologia e Estética. É coordenador do curso de bacharelado em Filosofia e coordenador de Extensão e Assuntos Comunitários da Faculdade Católica de Pouso Alegre. Professor do Instituto Filosófico São José da cidade de Campanha, MG, onde leciona disciplinas relacionadas à História da Filosofia Contemporânea, Antropologia e Estética. Possui experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica e nas relações entre Pensamento Cristão, Filosofia e Cultura, em suas variações no decorrer da História do pensamento ocidental. Pesquisa sobretudo a filosofia alemã e filosofia do século XIX, com ênfase em Nietzsche. Tem interesse nos temas sobre psicanálise e filosofia, estética, fenomenologia, religião e sociedade. Também possui experiência na área de Teologia, com ênfase em História da Teologia, Teologia contemporânea e Teologia Fundamental, bem como as relações entre fé e cultura, desenvolvidas principalmente no pensamento do teólogo suíço Hans Urs von Balthasar.
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-3893-0545>. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5128590357407190>.
E-mail: adrianogeraldo87@gmail.com

e a ilusão, para os doentes. Amar a vida significa afirmá-la em sua potência e em sua impotência, e cultivá-la de tal modo que sigamos de modo nobre pelos acontecimentos, sem deles fugir ou se ressentir.

Mas o que hoje tem a nos dizer esta filosofia, outrora caracterizada como temerária, considerados seu conteúdo e sua proposta? É comum na sociedade contemporânea depararmos com diversos artifícios que, com muita facilidade, nos ludibriam, fazendo crer que exista um ambiente em que as dores e sofrimentos possam ser superados pela imagem ou pela ilusão, de uma vida sempre mais perfeita. Penso sobretudo nas redes sociais e no comportamento que elas têm incutido na mentalidade das pessoas, de todas as idades e classes sociais, impelindo-as a optarem por uma vida imagética, ainda que falsa, mas em que transpareçam a perfeição e a tranquilidade de que antes havíamos falado. Se, no século XIX, preocupavam os filósofos os valores e crenças utilizados como instrumentos de ilusão, o que nos preocupa hoje é a constante fuga em que as pessoas vivem nas redes sociais, pelas quais os problemas não mais precisam ser enfrentados e uma estrutura de vida perfeita pode ser estabelecida.

Não se trata de, aqui, condenar as redes sociais e os meios de comunicação, em uma espécie de saudosismo patológico que acredita que a única solução seria retornar aos tempos antigos. A questão, bem mais complexa, e de cunho psicológico, toca um ponto nunca resolvido pela humanidade: como lidamos com a dor, com o sofrimento e, em última instância, com aquilo que somos, temos e desejamos. A fuga para as redes sociais significa, antes de tudo, uma inaptidão que temos de nos ocupar conosco, de mergulhar dentro de nós mesmos entendendo de fato nossa própria condição. Mas isso não é tudo: é apenas uma das diversas facetas da condição humana no século XXI. A inabilidade para lidar com a dor tem tomado conta de nossas vidas, graças aos ideais de vida perfeita comercializados e intensificados pela última fase do capitalismo. Tornamo-nos facilmente doentes em busca de algo inalcançável, em busca de um ideal.

Se há algo que realmente o pessimismo possa nos oferecer é a possibilidade de pensar a vida sob um outro aspecto, também o da dor, do sofrimento, do fracasso, que nada mais são do que apenas o movimento dinâmico, constante e natural da vida. Sofrer é sadio, é viver, é permitir-se levar pelo fluxo natural da vida, é entrar em sua dinâmica, assumir o caos como possibilidade de transformação e afirmação. Por outro lado, iludir-se contra toda espécie de sofrimento é patológico e sinal de negação de si e da própria existência.



TENSÕES DA UNIVERSIDADE CONTEMPORÂNEA: economificação e internacionalização

TENSIONS WITHIN CONTEMPORARY UNIVERSITY: economification and internationalization

Rogério Lobo Sáber¹

Resumo: A universidade contemporânea, em sua configuração e operacionalidade, caracteriza-se por seu vínculo com a globalização imposta e intensificada pelas relações econômicas administradas pela política do livre mercado. Por conseguinte, a posição assumida pelas instituições de ensino superior confirma sua permanência em uma encruzilhada teleológica, marcada por tensões que colocam, em contraste, propósitos intelectuais e humanísticos, e intencionalidades voltadas ao atendimento da dinâmica neoliberal. Neste texto, conferimos especial atenção às questões contemporâneas da economificação e internacionalização no ensino superior, responsáveis pelo estabelecimento de tensões entre o local e o global.

Palavras-chave: Ensino superior. Economificação. Internacionalização.

Abstract: The contemporary university, in its configuration and operationalization, distinguishes itself by its connection with globalization, imposed and intensified by the economic relations handled by free-market policy. Consequently, the position assumed by higher education institutions reasserts their permanence in a teleological crossway, distinguished by tensions that establish a contrast between humanistic and intellectual purposes, and intentionalities inclined to fulfill the neoliberal dynamics. In this text, we pay close attention to contemporary issues related to economification and internationalization in higher education since they are responsible for tensions between the local and the global.

Keywords: Higher education. Economification. Internationalization.

1 INTRODUÇÃO

¹ Pós-doutor em Estudos Literários (UFMG) e pós-doutor em Filosofia (Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte, FAJE). Bacharelado em Relações Internacionais. Doutor em Letras - Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Foi bolsista CAPES do Programa Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), vinculado à Southeast Missouri State University (SEMO, EUA) e ao Center for Faulkner Studies (CFS), tendo sido o primeiro brasileiro a pertencer ao quadro de *visiting scholars* da instituição. Mestre em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: rogeriosaber@outlook.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1687-8953>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0135536711792989>.

“As universidades não são mais lugares destinados somente à geração de conhecimento pela geração de conhecimento ou pelo bem da sociedade; estão, gradativamente, coligadas com corporações comerciais e de negócios para criar conhecimento que tenha valor econômico”. Essas palavras, registradas por Felix Maringe (2010, p. 23), reforçam o diagnóstico de nossa realidade universitária contemporânea, que, mais do que nunca, promove e se beneficia da convicção de que o conhecimento é uma *commodity* para exploração de lucro. Em um cenário norteado pela globalização do mercado e característico por crescentes e complexas demandas, a produção e o patenteamento de conhecimento conquistaram espaço como iniciativa fundamental à competitividade, expansão e sobrevivência econômica dos países.

Muito da dinâmica mercadológica atual, à qual se sujeitam as instituições de ensino superior, sobretudo quando se reportam a organizações globais (tais como o Banco Mundial e a OECD – Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico) foi modelado por teorias econômicas criadas no âmbito da Escola de Economia de Chicago. A retomada de considerações centrais, sustentadas por influentes economistas pertencentes a tal Escola, auxilia na compreensão da atual configuração e das forças abrangentes e, por vezes, contraditórias, que subjazem ao funcionamento das instituições de ensino. Não obstante o fato de serem posturas ideológicas nascidas na sociedade estadunidense, defendo o posicionamento de que a reflexão levada a cabo viabiliza mais ampla compreensão, sobretudo, do nosso cenário latino-americano, o qual também se reporta a demandas econômicas globais.

Minha hipótese de leitura assinala algumas tensões decorrentes da irreversível interação atual estabelecida entre os planos global e regional. À medida que práticas institucionais para garantia da internacionalização curricular e da mobilidade de estudantes e professores se afirmam como iniciativas improrrogáveis às universidades contemporâneas, tornam-se perceptíveis tendências e desafios comuns às instituições, mesmo quando considerados espaços geograficamente distintos.

O mapeamento bibliográfico realizado reflete, primeiramente, sobre questões de economificação e corporatização do ensino superior, tendo como propósito central recuperar influentes marcos ideológicos que, tendo sido esculpidos no perímetro das ciências econômicas, foram transpostos ao domínio das políticas educacionais do século 20 e posteriormente legados ao nosso século. Tais direcionamentos contribuíram para a modelagem da universidade contemporânea, atrelada a um contexto econômico neoliberal, e

se converteram em reais desafios à área educacional, cuja teleologia também não deve se desvincular de princípios filosóficos humanísticos. Em segundo instante, volto-me a questões relacionadas à internacionalização, à inserção e à permanência das instituições de ensino superior em uma ordem global de produção e transmissão de conhecimento. A identificação de tendências e de iniciativas que têm sido experimentadas em diversos países é um espelho útil para que, de maneira dialética, possam ser detectados e compreendidos impasses, avanços, retrocessos e pontos de estagnação nas políticas educacionais brasileiras (micronível) e mesmo latino-americanas (macronível).

Para consecução da primeira etapa do percurso, adoto, como texto-base, a obra *Economization of Education*, publicada em 2015 por Joel Spring, responsável por investigar um sem-número de heranças econômicas com as quais têm de se haver a educação e a família atuais. A escolha desse texto central se deu pela atualidade dos tópicos explorados e pela ampla associação promovida pelo autor entre educação, capital humano e imposições mercadológicas. A coletânea *Globalization and Internationalization in Higher Education*, editada em 2010 por Felix Maringe e Nick Foskett, orienta o percurso da segunda etapa, a partir da multiplicidade assegurada por vinte vozes teóricas dispostas a investigar as questões de internacionalização em pauta em diferentes locais do globo, tais como Reino Unido, África do Sul, China e Israel.

2 PENSAMENTO ECONÔMICO E SEU RESVALAMENTO PARA O TERRITÓRIO EDUCACIONAL CONTEMPORÂNEO

A obra de Joel Spring (2015) assinala a historicidade do vínculo existente entre economia e educação, e indiretamente lança luz sobre muito do legado com que hoje nos defrontamos no perímetro do ensino superior. Seu primeiro movimento analítico consiste em resgatar importantes considerações que, tendo sido gestadas no contexto das ciências econômicas, resvalaram para a arena educacional, tornando-se forças influentes no que se refere à elaboração de políticas educacionais. Associados à Escola de Economia de Chicago, os nomes de Gary Becker, Milton Friedman e Theodore Schultz integram a tríade à qual se volta o estudo de Spring (2015) com o propósito de compreender o vínculo economia x

educação.² Obras como *Capitalism and Freedom* (1962, Friedman), *The Economic Value of Education* (1963, Schultz) e *Human Capital* (1964, Becker) discutem sobre a responsabilidade de elaboração de políticas educacionais (Becker), aplicam a lógica econômica à vida cotidiana (Friedman) e concebem universidades como empresas especializadas na produção de formação escolar qualificada, indispensável à geração de riqueza econômica (Schultz). Uma linha de análise que unifica discussões distintas realizadas por esses economistas corresponde ao escrutínio das relações firmadas entre educação, vida familiar e crescimento econômico — três variáveis que demandam amplas observações, ressalvas e, sobretudo, cuidados contextuais.

A ideia de *capital humano* é uma concepção comum aos três economistas em destaque, que indicaram sua própria explicação para a expressão ou nela tocaram tangencialmente. Recupero aqui a definição redigida por Spring (2015), para quem o capital humano se resume ao repertório de conhecimento e de habilidades que permite, às pessoas, realizarem atividades geradoras de valor econômico. Tanto a escola básica quanto universidades têm sua responsabilidade, no que tange à formação de capital humano qualificado, capaz de produzir, interpretar e utilizar a importante *commodity* que, para a contemporaneidade, se tornou o conhecimento.

Em uma tentativa de remontar à origem da expressão *capital humano*, Spring (2015, p. 3) menciona a colocação feita por Adam Smith em sua obra *The Wealth of Nations* (1776), texto em que se destacam os talentos de uma pessoa como elementos de um capital imutável. A confirmação de que o conhecimento é frequente objeto de desejo e prova da soberania de projetos nacionais diversos pode ser encontrada nos próprios recortes históricos recuperados por Spring (2015): ao comentar sobre os embates travados entre Estados Unidos e União Soviética, no período da Guerra Fria (1945-1989), o autor estadunidense ressalta o valor destinado à formação de mão de obra intelectual em seu país, que garantiu, naquele momento, prioridade às áreas das ciências, engenharias e matemáticas.

Em meio ao clima de constante tensão imposto pela Guerra Fria, os anos 1960 defendem sua agenda em prol dos direitos civis e questionam mais acirradamente a respeito das promessas governamentais que associavam, marcadamente no governo de Lyndon B. Johnson, melhoria da educação à redução das desigualdades de renda e à erradicação da pobreza. Em 1964, quando publicado o Relatório Anual dos Conselheiros Econômicos, já se

² As delimitações lexicais difundidas, principalmente por Becker e Friedman, foram decisivas para a definição do vocabulário da área, que engloba temas como competição, investimento, escolha do consumidor, lucro escolar, *voucher* etc. (SPRING, 2015).

havia mapeado uma realidade assaz recorrente em muitos países que, direta ou indiretamente, lidam com questões históricas de segregação social: “para as crianças dos pobres, a educação é uma competição ‘viciada’ porque muitos são doentamente desmotivados em casa para que aprendam na escola” (SPRING, 2015, p. 4). No caso estadunidense, especificamente, vale mencionar o insistente rebaixamento reservado à comunidade afro-americana que, ao ser considerado à luz das dinâmicas histórica e ideológica, partilha pontos de convergência, por exemplo, com a sociedade afro-brasileira.

Políticas educacionais forjadas a partir da perspectiva econômica reforçam a necessidade de se modelar o “caráter, conhecimento e habilidades” (SPRING, 2015, p. 5) dos sujeitos que atuarão como futura mão de obra do mercado global. A corporatização do trabalhador se intensifica paralelamente à corporatização do próprio núcleo familiar, ao qual também cabe zelar pela produtividade das crianças em formação e pelo desenvolvimento de *soft e hard skills*, capazes de serem exploradas posteriormente em benefício do crescimento econômico. O preceito de que uma família disfuncional impacta negativamente na trajetória escolar infantil e, como desdobramento, no futuro acadêmico e profissional dos indivíduos, se torna bandeira comumente hasteada que passa a servir de justificativa para tentativas de controle do que seriam comportamentos indesejáveis presenciados nas relações interpessoais do ambiente escolar. Spring (2015, p. 13) resgata a expressão “efeitos de vizinhança”, cunhada por Friedman, para chamar nossa atenção à visão recorrente de que um indivíduo sem escolaridade corromperia outros, promovendo aumento do desemprego e da criminalidade. Por essa razão, os governos deveriam preocupar-se com e sustentar o acesso à educação, uma vez que tais investimentos retornariam, no futuro, sob a forma de superávit econômico.

Para além das tensões imediatas instituídas entre alunos e família por uma tal filosofia promotora de posturas normativas, nota-se a abrangência ideológica de uma cosmovisão planificadora, fundada na economia e promotora da importância de serem devolvidas à sociedade, por parte dos jovens em formação, intervenções profícuas ao mercado de trabalho. A posição assumida pelo psicólogo educacional Arthur Jensen ilustra o surgimento de uma oposição principalmente ancorada em estudos psicológicos e é brevemente comentada por Spring (2015), que não omite a busca, estabelecida no período, pela compreensão e respeito às individualidades. Para psicólogos, as relações de causa e efeito identificadas e expostas pelos estudos das ciências econômicas como explicações a insucessos do sistema educacional

não alcançavam profundidade porquanto não consideravam complexas variáveis relacionadas ao processamento mental de estudantes envolvidos.

Permeia a argumentação de Friedman, Schultz e Becker o conceito do paradigma da escolha racional, segundo o qual a escolha do ser humano (concebido como um sujeito exacerbadamente individualista) é movida pelo cálculo de custos e benefícios, realizado inclusive para decisões relacionadas à educação (SPRING, 2015). O modelo interpretativo proposto, influente sobre contextos educacionais, afirmou-se como uma ponderação necessária à confirmação de retorno financeiro a investimentos realizados na esfera educacional. Mais uma vez, presenciamos como uma referência planificadora, de difícil apreensão (afinal, existiria um consenso sobre o que seria racional?) e exógena incidiu sobre o contexto educacional, interferindo em políticas e em filosofias da educação.

A retórica neoliberal dentro da qual se travam as tensões da educação contemporânea é herdeira direta das proposições de tendência econômica divulgadas pelos economistas em destaque. Questões como o limite da intervenção estatal na educação, aumento da produtividade dos serviços educacionais, e relações e validade de iniciativas executadas no âmbito de três níveis de investimento (público, familiar e individual) norteiam debates comuns ao período, todos eles fundados dentro dos bastiões da Escola de Economia de Chicago.

Como exemplo de uma recorrente discussão do período, indico o lugar-comum de que as famílias, quando ajudadas pelo governo, se isentariam da reserva de recursos extras e próprios à educação de suas crianças. O suporte dado a essa perspectiva pode ser encontrado em textos de Becker, que, na esteira de Friedman, defendia a adoção de *vouchers* educacionais que viabilizassem maior trânsito estudantil entre escolas públicas e privadas, de modo a fomentar uma competição que “forçaria as escolas públicas a se tornarem melhores” (SPRING, 2015, p. 15).

O diagnóstico realizado por Spring (2015) assinala como muitas ideias de Becker — como a questão do investimento no capital humano, a privatização institucional e a conturbada relação existente entre educação e crescimento econômico — estão presentes até hoje e afetam políticas educacionais promovidas, por exemplo, pelos já mencionados OECD e Banco Mundial.³ Integra também o balanço que realiza a respeito dos investimentos públicos

³ Economistas como Herbert Simon (1916-2001) juntam-se ao coro daqueles que se opõem aos argumentos simplificadores de Gary Becker. A fim de confirmar sua tese de que crescimento educacional implica obrigatoriamente crescimento econômico, Becker indicara, como evidência, a *sugestão* de que, após os anos 1960, cem países teriam vivenciado exponencial crescimento econômico devido a investimentos em educação.

em educação o parecer de que o “bem público deverá submergir” (SPRING, 2015, p. xx), cedendo espaço a “cartéis escolares” e a “empresas de administração escolar com fins lucrativos”. As tendências apresentadas por Spring (2015), a partir da leitura das influências de teorias econômicas sobre a educação, conferem ainda visibilidade a um conjunto de temas polêmicos e inconclusos, tais como o privilégio curricular garantido a áreas como Matemática, Ciências, Tecnologias e Engenharias, em detrimento de domínios do conhecimento que são discriminados por não terem, supostamente, potencial de geração econômica, tais como a História, a Literatura e as Artes. A despeito do fato de ter Schultz e seus colegas economistas avaliado um contexto histórico-geográfico em vertiginosa urbanização, aliado às promessas de qualidade de vida proferidas pelos avanços em engenharia genética e na manipulação e uso de fertilizantes e pesticidas, a provocação à qual alude o texto de Spring (2015) refere-se ao confronto entre riqueza material e pobreza de espírito, decorrente da progressiva inclinação ao abandono de conteúdos humanísticos.

A análise dos posicionamentos de tendência econômica realizada por Spring (2015) lhe permite agrupar tendências e constatações atreladas ao perfil da educação do século 21, a partir da percepção defendida de que não somente a educação, mas todas as dimensões das operações sociais se veem submetidas à dinâmica de um mercado global. Opõe-se às previsões dos economistas do século passado a verificação de que, a partir dos anos 1980, as desigualdades sociais teriam se ampliado, e não retrocedido, apesar do aumento dos índices globais de escolaridade. Anunciada insistentemente como uma panaceia capaz de garantir desenvolvimento econômico e conseqüente erradicação da pobreza e de desigualdades, a educação não teria assegurado tais conquistas, dado o pressuposto de que escolas e universidades têm digladiado com sua própria condição de serem majoritariamente subservientes ao sistema capitalista, tendo se convertido em um apêndice da economia global.

Por sua vez, a tese de que a existência de mão de obra escolarizada tornaria certa a melhoria da economia deve também ser avaliada a partir de uma tensão particular, qual seja, a do tempo necessário para que as novas gerações de mão de obra povoem o mercado de trabalho, de forma a promover aprimoramento de práticas produtivas.

Simon denunciara a falibilidade e incompletude das supostas evidências e também se posicionara contrariamente à afirmação de que famílias beneficiadas por programas compensatórios optavam por renunciar ao seu papel na educação dos filhos. Para Simon, a análise de muitos dados foi realizada de modo superficial e sua crítica ataca precisamente o núcleo do paradigma da escolha racional — a esta altura, aplicado até na área criminal para cálculo de vantagem entre crime/punição —, já que os problemas não teriam sido interpretados em seus intrincados contextos sociais, políticos e históricos.

Finalmente, uma educação para o século 21 não permite mais distanciamento de temas urgentes, tais como educação para a paz (TAYLOR, 2010), justiça social, cidadania global e educação ambiental. O pleno desenvolvimento desses tópicos curriculares (e de outros de semelhante pertinência) e o autêntico estabelecimento de um diálogo entre escola e sociedade capaz de promover mudanças em níveis mais profundos demandam que seja conferida prioridade a práticas educacionais criativas, que encontram, no desprezo às humanidades e à valorização de um utilitarismo lucrativo, os obstáculos mais acirrados a serem desconstruídos e superados.

3 A UNIVERSIDADE CONTEMPORÂNEA E AS POLÍTICAS GLOBAIS DE INTERNACIONALIZAÇÃO: TENDÊNCIAS, DEMANDAS E IMPASSES

A retomada e o exame registrados na seção anterior acerca de concepções ideológicas que, nascidas no âmbito das ciências econômicas, se afirmaram como forças globais e influentes sobre escolhas governamentais e consequente modelagem de políticas de educação facilita a compreensão das tendências e demandas operacionais e configuracionais da universidade do século 21. Entendo tal instituição contemporânea a partir de um ângulo dual: é agente responsável pela formação de capital humano, mas, para além desse restrito compromisso atrelado a necessidades produtivas, não pode a universidade isentar-se da tarefa de aprimoramento humanístico de todos os protagonistas de relações interpessoais endógenas e exógenas (alunos, professores, funcionários e membros da comunidade externa). Abster-se de uma tal missão significa perigosamente cancelar a supremacia de uma reificação mercadológica que não pode ser consumada senão às custas da individualidade e criatividade humanas, trunfos indispensáveis à autêntica elaboração intelectual.

Ainda que não se perca do horizonte tal dimensão ética, é preciso prudentemente considerar como um impasse fundamental — que aí está, a reivindicar malabarismos diplomáticos e estratégicos de toda a equipe universitária — o fato irreversível de que as instituições de ensino superior, no mundo todo, têm sido convocadas a elaborar e a executarem iniciativas de internacionalização, conceito entendido como “a integração de uma dimensão internacional ou intercultural na missão tripartite de ensino, pesquisa e extensão do ensino superior” (MARINGE; FOSKETT, 2010, p. 1).⁴ Embora a genealogia da globalização

⁴ A confirmação dessa irreversível demanda se sustenta a partir dos dados apresentados por Steve Woodfield (2010, p. 109) ao argumentar sobre mobilidade estudantil internacional: “O número de estudantes matriculados

remonte a trânsito cultural reportado desde a Antiguidade, considero globalização as relações de mundo de propensão homogeneizadora e desterritorializante, ditadas pelo livre mercado e intensificadas, sobretudo, nas últimas três décadas.

Até então limitadas a contextos nacionais e/ou regionais, as universidades pertencem hoje a um cenário diversificado e caracterizado por complexas relações, das quais também participam organizações reguladoras (como a OMC – Organização Mundial do Comércio), que não deixam de atrelar a educação a questões econômicas. Resulta dessa visão conceptual a necessidade de serem estabelecidos critérios para avaliação global das instituições, que são organizadas em classificações distintas como aquelas publicadas por *The Guardian*, *Times Higher Education* e *Shanghai Jiao Tong University Tables*. Dois pontos problemáticos são aqui criticados pela argumentação de Maringe e Foskett (2010): o primeiro diz respeito à adoção de diferentes critérios para posicionamento das universidades em listas diferentes; o segundo refere-se ao nivelamento de contextos nacionais e regionais distintos, que, ao serem planificados, são destituídos de suas particularidades históricas e conseqüentemente prejudicados por uma visão maniqueísta que opõe economias ricas e economias pobres. Esse desequilíbrio incentiva a ocorrência do fenômeno conhecido como *brain drain*, em que o capital humano de uma nação migra transnacionalmente em busca de valorização intelectual (MARINGE; FOSKETT, 2010).

Incluem-se também, no intrincado âmbito do ensino superior contemporâneo, iniciativas de abertura e/ou expansão ao mercado educacional global: (a) a redução e a eliminação de taxas acadêmicas figuram, com frequência, nas pautas prioritárias; (b) políticas para facilitação do trânsito de material educacional e a revisão de restrições de material instrucional digital são executadas e; (c) a revisão da morosidade na aprovação de programas estrangeiros, assim como a facilitação da mobilidade transnacional, encerram a lista dos assuntos que mais têm recebido discussões (MARINGE; FOSKETT, 2010).

A tendência à privatização, ao corte de recursos públicos e à crescente falta de autonomia universitária se junta à lista dos impasses vivenciados pelas instituições de nosso tempo, das quais se exigem, paradoxalmente, a curricularização da internacionalização e a admissão e suporte a estudantes estrangeiros como índice comprobatório do êxito de ações educacionais globais. Comunicação intercultural, letramento internacional e consciência global são competências educacionais prioritárias para que seja garantida a movimentação de

na educação superior fora de seu país de cidadania tem aumentado de forma impressionante: de 0,6 milhões em 1975 para 3 milhões em 2007, em todo o mundo”.

um negócio rentável que, entre os anos 2007-2008, nos Estados Unidos, “contribuiu aproximadamente com US\$ 15,54 bilhões na economia [estadunidense]” (MARINGE; FOSKETT, 2010, p. 5), e que, entre os anos 2005-2010, transformou a China, a Índia e a Malásia nos principais exportadores de estudantes.

As principais iniciativas para ajuste do ensino superior, de modo que se atenda com o mínimo de equilíbrio necessário tanto as demandas globais quanto as locais, indicam planos diferentes de internacionalização, apesar de ser comum entre as universidades o esforço para redução de gastos com documentação e mobilidade internacional. A instalação de um *campus* estrangeiro no próprio país, a realização de pesquisas interinstitucionais, a economia de recursos viabilizada pela educação a distância e pela execução de cursos colaborativos (*joint courses*), e a redução do tempo destinado a estágios internacionais encabeçam tal categoria de ações que têm, como propósito central, a contenção de gastos.

O reconhecimento de padrões estratégicos e de práticas que têm sido adotados ao redor do mundo também é revelador, no que tange à contextualização e à compreensão dos desafios enfrentados pelas universidades atuais. Maringe e Foskett (2010) detalham os obstáculos mais insistentes apontados pelos estudos sobre internacionalização, realizados por vinte autores que a eles se juntaram em sua coletânea: (a) muitas universidades denunciam ainda uma visão limitada do que seja internacionalização e de quais práticas devem ser postas em execução; (b) a superação de modelos curriculares ocidentais é empreendimento parcialmente conquistado e demarca a dominância ideológica subjacente à configuração e ao funcionamento da universidade contemporânea; (c) os produtos universitários a serem devolvidos à sociedade como produtos da internacionalização costumam não integrar um conjunto coerente; (d) estratégias efetivas para mensuração do desempenho das iniciativas de internacionalização ou são ausentes ou ainda insuficientes; (e) muitas tentativas de internacionalização do currículo adotam estratégias incoerentes ou falhas e; (f) as universidades têm dificuldade em elaborar e consolidar um plano eficaz de internacionalização devido à falta de liderança educacional competente. A essas observações conjuntas, Nick Foskett (2010) acrescenta duas outras dificuldades: (a) da estrutura tríplice da universidade, a extensão é a dimensão que mais enfrenta dificuldades para se inserir na dinâmica da internacionalização e; (b) a mudança de cultura institucional é frequentemente morosa, mas indispensável para que a internacionalização ocorra de forma adequada.

Como sugestão para superação dos empecilhos mapeados, Maringe e Foskett (2010, p. 7) incentivam reflexão crítica tanto sobre o papel da universidade quanto sobre o currículo

norteador das práticas educacionais. Retomo aqui, em livre tradução, as sete questões-chave apresentadas pelos teóricos como ponto de partida para a reavaliação da paisagem universitária: (1) Como os líderes educacionais entendem o conceito de globalização? (2) Quais são as pressões locais, nacionais e internacionais a serem atendidas? (3) Como as respostas institucionais à globalização são modeladas? (4) Que modelos conceituais têm sido adotados pelas instituições? (5) Que estratégias têm sido usadas para desenvolver a agenda de internacionalização? (6) Que desafios têm sido enfrentados pelas instituições que buscam ser internacionais? (7) Que nova forma de liderança é necessária para o direcionamento das instituições? Embora as tentativas de resposta a tais questões possam não ser definitivas ou cristalizáveis, dada a própria dinâmica incessante e vertiginosa das relações mercadológicas, devem oferecer-nos um terreno sólido a partir do qual seja possível intervir na realidade educacional de modo coerente, sem que percamos de vista as tensões resultantes do embate global vs. regional, nomeado *glocalization* por Maringe (2010, p. 18) e delimitado nestes termos:

[...] ideia de que há certas características culturais fundamentais partilhadas localmente por grupos de nações ou de pessoas que garantem cooperação local e regional, mas que permanecem modeladas por estruturas e eventos mais globais.

Ainda que o conceito de globalização promova delimitações conceituais diferenciadas,⁵ bem como posicionamentos ideológicos distintos entre defensores (que veem, nos movimentos globais, uma força positiva irreversível) e opositores (que rejeitam a globalização, indicando seu impacto negativo e dissociador entre nações do Norte e do Sul), a própria ideia original de universidade já indicava a possibilidade de construção e intercâmbio de conhecimentos articulados e universais (MARINGE, 2010). Advindos de práticas exitosas de internacionalização universitária, resultados positivos também merecem destaque, tais como aumento da qualidade de ensino, expansão da educação empreendedora, intercâmbio cultural, desenvolvimento de importantes pesquisas em parceria transnacional (BARNETT; JACOBSON, 2010) e diversificação de perfis empregatícios.

No entanto, a julgar-se pelos traços gerais que caracterizam a cena universitária contemporânea, deparamo-nos mais com perguntas e impasses do que com respostas e

⁵ O capítulo elaborado por Felix Maringe (2010) compila instigantes definições de globalização a partir dos textos *The Modern World System* (v. 3, de I. Wallerstein, 1988), *Globalisation: A Very Short Introduction* (M. B. Steger, 2003), *The New Imperialism* (D. Harvey, 2003), *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives* (A. Giddens, 2000), “Globalisation, History and Development: A Tale of Two Centuries” (N. Deepak, 2006).

práticas infalíveis capazes de garantir, primariamente, formas de avaliação da real qualidade do ensino superior que estejam atentas aos avanços idiossincráticos particulares das nações.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A universidade contemporânea, em sua configuração e operacionalidade, caracteriza-se por seu vínculo com a globalização imposta e intensificada pelas relações econômicas administradas pela política do livre mercado. Por conseguinte, a posição assumida pelas instituições de ensino superior confirma sua permanência em uma encruzilhada teleológica, marcada por tensões que colocam, em contraste, propósitos intelectuais e humanísticos, e intencionalidades voltadas ao atendimento da dinâmica neoliberal. Se, de um lado, o conhecimento é valorizado hoje como uma *commodity* capaz de promover melhoria das economias nacionais — o que, a partir de uma primeira análise, não se trata de um desdobramento negativo —, de outro, assiste-se a um processo de homogeneização universitária que culmina no descolamento das particularidades históricas e culturais de cada realidade local (GIBBS, 2010).

Bombardeada por concepções ideológicas delineadas a partir do legado de teorias econômicas, a universidade contemporânea corajosamente enfrenta exigentes planificações que, ao contrário do que se defendia, têm acentuado a corrida injusta travada, desde longa data, entre países ricos e pobres. Destacam-se os desafios enfrentados pelo contexto universitário que almeja efetivar práticas de internacionalização e uma previsão possível é de que, cada vez mais, diálogos interculturais e comparatistas serão cruciais para que padrões e estratégias de êxito possam ser mapeados, avaliados de perto e eventualmente adaptados e/ou reaplicados em contextos nacionais e/ou regionais. Creio que, do próprio núcleo criativo da universidade, serão geradas estratégias que se beneficiem do que a internacionalização pode assegurar de positivo, mas sem que essa adesão ao projeto global implique a descaracterização dos reais compromissos assumidos pela instituição principalmente com sua realidade imediata. Mais do que suspirar por uma fada madrinha que virá de além-mar com a promessa de reparar todas as avarias existentes, a universidade deve começar por onde está, entendendo criticamente a realidade, em suas lacunas, incoerências, mas também em seus potenciais, que certamente sempre assegurarão mais qualidade criativa, intelectual e existencial para o elemento principal de seu protetorado: o ser humano.

REFERÊNCIAS

BARNETT, Bruce; JACOBSON, Stephen L. Higher Education Partnerships for Studying and Improving Leadership Preparation and Development around the World. *In*: MARINGE, Felix; FOSKETT, Nick. (ed.). **Globalization and Internationalization in Higher Education: Theoretical, Strategic and Management Perspectives**. London: Continuum, 2010, p. 255-276.

FOSKETT, Nick. Global Markets, National Challenges, Local Strategies: The Strategic Challenge of Internationalization. *In*: MARINGE, Felix; FOSKETT, Nick. (ed.). **Globalization and Internationalization in Higher Education: Theoretical, Strategic and Management Perspectives**. London: Continuum, 2010, p. 35-50.

GIBBS, Paul. The Commoditization and Standardization of Higher Education. *In*: MARINGE, Felix; FOSKETT, Nick. (ed.). **Globalization and Internationalization in Higher Education: Theoretical, Strategic and Management Perspectives**. London: Continuum, 2010, p. 241-253.

MARINGE, Felix. The Meanings of Globalization and Internationalization in HE: Findings from a World Survey. *In*: MARINGE, Felix; FOSKETT, Nick. (ed.). **Globalization and Internationalization in Higher Education: Theoretical, Strategic and Management Perspectives**. London: Continuum, 2010, p. 17-34.

MARINGE, Felix; FOSKETT, Nick. (ed.). **Globalization and Internationalization in Higher Education: Theoretical, Strategic and Management Perspectives**. London: Continuum, 2010.

SPRING, Joel. **Economization of Education: Human Capital, Global Corporations, Skills-Based Schooling**. New York: Routledge, 2015.

TAYLOR, John. The Management of Internationalization in Higher Education. *In*: MARINGE, Felix; FOSKETT, Nick. (ed.). **Globalization and Internationalization in Higher Education: Theoretical, Strategic and Management Perspectives**. London: Continuum, 2010, p. 97-107.

WOODFIELD, Steve. Key Trends and Emerging Issues in International Student Mobility. *In*: MARINGE, Felix; FOSKETT, Nick. (ed.). **Globalization and Internationalization in Higher Education: Theoretical, Strategic and Management Perspectives**. London: Continuum, 2010, p. 109-123.

Recebido em: 30 de maio de 2023
Aprovado em: 20 de junho de 2023





“O SEXO, A RAZÃO DE TUDO”? O dispositivo da sexualidade e a questão da identidade.

“SEX, THE REASON FOR EVERYTHING”? The deployment of sexuality and the question of identity.

Iuri de Carvalho Santos¹

Resumo: O presente artigo apresenta uma exposição sobre o dispositivo da sexualidade descrito por Michel Foucault e uma reflexão sobre a políticas de identidade. Para tanto, realizou-se a leitura do primeiro volume da História da Sexualidade, *A vontade de saber*, onde Foucault descreve a estruturação desse dispositivo, seus efeitos e desdobramentos. Aborda-se a temática da identidade e o seu uso tático e político a partir de alguns textos de Foucault e desdobramentos contemporâneos. Com essas duas análises, buscou-se uma confrontação com problemáticas sobre a sexualidade, movimentos sociais (LGBTQIA+) e reivindicações identitárias.

Palavras-chave: Foucault; dispositivo da sexualidade; História da Sexualidade; políticas de identidade.

Abstract: This article presents an exposition on the deployment of sexuality described by Michel Foucault and a reflection on identity politics. Therefore, the first volume of the History of Sexuality, *an introduction*, was read, where Foucault describes the structuring of this device, its effects and events. The theme of identity and its tactical and political use is approached from some texts by Foucault and contemporary inspirers. With these two analyses, we sought to confront problems about sexuality, social movements (LGBTQIA+) and identity claim

Keywords: Foucault; deployment of sexuality; History of Sexuality; identity politics.

¹Bacharelado do V período de Teologia na Faculdade Católica de Pouso Alegre-MG (FACAPA). Cursado em Filosofia pelo Curso Livre do Instituto Filosófico São José, vinculado ao Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores, Diocese da Campanha-MG e licenciado em Filosofia pelo Instituto de Ciências Sociais e Humanas, mantido pelo Centro de Ensino Superior do Brasil de Valparaíso-GO. Pesquisa Filosofia Contemporânea com ênfase em subjetividade, ética e sexualidade em Michel Foucault e relações com teoria e identidade de gênero. Atualmente dedica-se ao estudo sobre sexualidade e gênero na Teologia dentro da Antropologia Teológica e também sobre experiência mística na Filosofia ocidental e na experiência cristã. É membro do Grupo de Pesquisa "Diversidade afetivo-sexual e teologia" da Faculdade Jesuíta (FAJE). Contato: iuri_carvalho100@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8163379526549503>

1 INTRODUÇÃO

Em abril de 2019, em um encontro realizado pela Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) sobre a relação da obra de Freud, *O mal-estar na civilização* e a sexualidade, o repórter e escritor Chico Felitti expôs uma matéria que ainda estava em construção sobre um homem, representante do mercado financeiro, que solicitaria à justiça a castração química para não sentir mais a pulsão sexual². Também em abril do mesmo ano, o Supremo Tribunal Federal cassou uma liminar que solicitava o tratamento terapêutico de “reversão sexual”, a chamada cura gay³. Esses fatos demonstram quanto a sexualidade ainda é muito discutida, como ainda é incitada e como sofre tentativas de manutenção por discursos intolerantes e vulgarizantes; a dimensão da sexualidade e sua enunciação perpassa uma construção discursiva. Ambas narrativas se cruzam no campo do direito, da bioética, da reflexão filosófica, psicológica e psicanalítica, apesar de Freud, em 1935, afirmar em uma carta que a homossexualidade não pode ser considerada uma doença, nem um vício e virtude, mas “uma variação da função sexual produzida por uma detenção no desenvolvimento sexual⁴”.

A questão sobre a sexualidade é inserida dentro da reflexão filosófica por perpassar dimensões éticas, antropológicas, sociais e políticas. Um dos grandes pensadores que se dispôs analisar tal questão é Michel Foucault. Conhecido por seu método singular, Foucault direcionou sua reflexão para a genealogia do sujeito moderno, investigando a emergência dos dispositivos que configuram os saberes, as relações de poder e a sexualidade na constituição dos sujeitos.

É ao final da década de 1970 e início da década de 1980 que Foucault direciona sua reflexão para o tema da sexualidade. Sua intenção inicial é realizar um exame histórico do sujeito do desejo. Quando publica em 1976 o primeiro volume da *História da Sexualidade, A vontade de saber* (2020), anuncia-se a intenção de continuar sua pesquisa com a publicação de mais cinco volumes: *A carne e o corpo*; *A cruzada das crianças*; *A mulher, a mãe e a histórica*; *Os perversos*; *Populações e raças*. Nenhum desses cinco títulos chegou a ser publicado, porém os manuscritos *A carne e o corpo* e *A cruzada das crianças* encontram-se

²<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2019/04/encontro-sobre-mal-estar-na-civilizacao-debate-sexualidade-contemporanea.shtml>. Acesso: 11/09/2020.

³ IANNINI, Gilson. Os destinos de uma carta são muitos. In: IANNINI, Gilson (Org.). **Caro Dr. Freud: respostas do século XXI a uma carta sobre homossexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 9-22.

⁴ FREUD, Sigmund. Carta sobre homossexualidade. In: IANNINI, Gilson (Org.). **Caro Dr. Freud: respostas do século XXI a uma carta sobre homossexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 28.

nas mais de quarenta mil folhas de sua autoria organizadas e depositadas na Biblioteca Nacional da França. (GROS, 2019, p.7.)

Os volumes publicados após *A vontade de saber* modificavam o eixo da reflexão de Foucault em uma abordagem da sexualidade desde os gregos até o início do cristianismo em *O Uso dos Prazeres*, *O cuidado de si* e, postumamente, *As confissões da carne*. As obras que se seguiram analisavam a relação que o sujeito estabelecia consigo mesmo em uma elaboração ética de si em relação a sua sexualidade, aos prazeres e as suas práticas. A sexualidade, na análise foucaultiana, é compreendida como experiência, ou seja, uma relação entre campos do saber, tipos de normatividade e formas de constituição da subjetividade. A sexualidade nessa compreensão vai além da genitalidade, sendo uma temática da produção da verdade sobre o sujeito a partir do sexo, dos comportamentos, da compreensão que o sujeito faz de si e do seu desejo.

A sexualidade não é, argumenta ele (Foucault), uma qualidade herdada da carne que várias sociedades louvam e reprimem – não, como pensava Freud, um impulso biológico que a civilização canaliza em uma direção ou outra. É uma forma de moldar o *self* “na experiência da carne”, que por si só é “constituída em torno de certas formas de comportamento”. Essas formas, por sua vez, existem com relação a sistemas historicamente especificáveis de conhecimento, regras sobre o que é ou não é natural, e ao que Foucault chama de “modo ou relação entre o indivíduo e ele próprio, que permite com que ele se reconheça como um sujeito sexual entre outros”. (LAQUEUR, 2001, p. 24)

A análise foucaultiana demonstra a sexualidade como um dispositivo de poder-saber que visava à constituição dos corpos por saberes históricos identificáveis, situados, aonde o “sexo” era o centro de significação do sujeito. (DUARTE; CÉSAR, 2016, p. 951). A singularidade de Foucault está na análise permeada pela perspectiva filosófica da verdade, observando a relação do sexo com os jogos que a produzem, os jogos de verdade⁵.

Em *A vontade de saber*, Foucault analisa a sexualidade compreendida como um dispositivo, um catalisador das relações de poder. Em 1975, ao publicar *Vigiar e Punir*, Foucault analisa a configuração do poder disciplinar que cria corpos produtivos e dóceis, além de perceber como as relações de poder se constituem, o seu papel produtor, como o poder se dá em redes debaixo para cima e como os discursos são importantes. No pensamento de

⁵ O termo “jogos de verdade” se refere as relações onde o sujeito se constitui historicamente como experiência, o que possibilita ao homem reconhecer-se por uma autoavaliação. Eles são as regras pelas quais o sujeito fala sobre um objeto em relação a verdade e a falsidade. O discurso sobre a verdade encontra-se em regimes com várias especificidades e a delimita como pertencente a alguns saberes como o discurso científico de algumas instituições, a produção econômica e o poder político. A verdade é produzida e transmitida sob a tutela de instituições como as universidades, as mídias, as forças armadas, os saberes vigentes, o Estado, a família. A análise dos jogos de verdade mostra a intrínseca relação da constituição de objetos de conhecimento e os modos de subjetivação. (REVEL, 2011, p. 148-149).

Foucault não se pode conceber o poder em si mesmo, como uma figura obscura e terceira ao sujeito, mas como relações, relações de poder que produzem saberes, verdades, conhecimento e sujeitos. É no primeiro volume da *História da Sexualidade* que ocorre a radicalização da microfísica do poder, percebendo a constituição de um dispositivo da sexualidade pela relação saber-poder. Ocorre um deslocamento, algo comum dentro do pensamento foucaultiano por sua natureza processual, do poder disciplinar sobre a questão da sexualidade introduzindo a questão da espécie, da vida. A sexualidade é como o ponto de confluência do indivíduo e da espécie, alcançando o chamado biopoder e biopolítica⁶, principalmente a partir do último capítulo *Direito de morte e poder sobre a vida*. (FOUCAULT, 2020, p.145-174)

A recepção das obras de Foucault nos Estados Unidos, principalmente na Universidade de Berkeley, Califórnia, é um marco análogo ao *Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir, por ocasionar um deslocamento da reflexão feminista e dos estudos de gênero através do dispositivo da sexualidade. É importante ressaltar que a tradução de *A vontade de saber* para o inglês em 1978 causou grande repercussão tanto positiva, quanto negativa. Para Butler (2019, p. 165), a crítica genealógica operada por Foucault sobre a sexualidade ocasiona a desilusão sobre um “Eros libertário⁷”, segundo o qual a liberação do desejo possibilitaria uma maior liberdade sexual, principalmente após os movimentos de maio de 1968 e início da década de 1970. A frase final de *A vontade de saber* expressa bem a crítica de Foucault sobre uma “liberação sexual”, que segundo ele não ocorreu de maneira plena. Ao afirmar a “Ironia desse dispositivo: é preciso acreditarmos que nisso está nossa ‘liberação’.” (FOUCAULT, 2020, p. 174), Foucault demonstra sua tese sobre Freud ter realizado uma injunção secular para se conhecer o sexo e estruturar, ou elaborar secularmente, um discurso sobre ele. É justo

⁶ “O termo ‘biopolítica’ designa a maneira pela qual o poder se encaminha para as transformações, entre o fim do século XVIII e o início do século XIX, a fim de governar não só os indivíduos por meio de uma série de procedimentos disciplinares, mas também o conjunto dos seres vivos que compõe a população: a biopolítica – por meio dos biopoderes locais – se ocupará, portanto, da gestão da saúde, da higiene, da alimentação, da sexualidade, da natalidade etc., na medida em que tais gestões se tornaram políticas.” (REVEL, 2011, p. 24)

⁷ A ideia de um “eros libertário” ou liberação sexual que Foucault teria se contraposto é o que Bataille chama de revolução sexual. Essa mudança de paradigma sobre a sexualidade teria ocorrido entre várias gerações em consequência do abalo gerado pela Primeira Grande Guerra. Inicialmente esse movimento teria sido marcado por uma contraposição às normas que paralisavam as relações dos sexos, operando uma nova noção de pecado sexual e vergonha. Essas mudanças ocorreram devido às contribuições da psicologia, da psicanálise de Freud e seus desdobramentos, da biologia e da sexologia, principalmente com Alfred Kinsey, que retiraram o homem de uma forte repressão para uma lucidez sobre seus desejos, necessidades e vontades. A concepção freudiana da pulsão sexual como pulsão de vida fez com que a sexualidade não fosse compreendida como o fundamento da vida humana, como se afirma a acusação sobre o “pansexualismo” de Freud, mas como uma diferenciação do homem com o animal. A sexualidade estaria ligada não só a natureza genital, mas a transcenderia, exprimindo aspirações elevadas como religião, arte e literatura, ao ponto de Bataille elaborar um estudo sobre o erotismo e suas três variações, dos corpos, do coração e do sagrado. (BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução Fernando Scheibe. Autêntica: Belo Horizonte, MG. 2020. p. 328-331)

salientar que Foucault não nega uma mudança em relação à abordagem sobre a sexualidade e seus desdobramentos que possibilitaram uma maior liberdade em sua vivência, ele realiza sim uma crítica aos regimes de poder da sexualidade e as categorias do sexo, tendo sua teoria um forte caráter emancipatório. Foucault não nega uma necessidade da liberação dos desejos nem do uso tático de certas práticas sexuais, mas critica uma possível liberação sexual utópica. O pensamento foucaultiano reforça uma relação entre subjetividade e verdade na enunciação da sexualidade, ou seja, a necessidade de se compreender quais características no Ocidente, a confluência das influências greco-romanas somadas às cristãs para compreender a relação entre a experiência da sexualidade com a consciência de si mesmo e o discurso de verdade. Os discursos acerca da sexualidade, a hipótese repressiva e a liberação são frutos do chamado dispositivo da sexualidade.

2 O DISPOSITIVO DA SEXUALIDADE

Antes de abordar as características do dispositivo da sexualidade, é necessário explicitar o significado de termo “dispositivo” no pensamento foucaultiano. O conceito “dispositivo” surge na década de 1970 para designar técnicas e formas desenvolvidas pelo poder para o assujeitamento. São um conjunto que abarca discursos, instituições, enunciados científicos, estruturas arquitetônicas, premissas morais e filosóficas, sendo possível empregar o dito e o não dito, o discursivo e o não discurso, ou seja, uma rede estabelecida entre esses elementos. (REVEL, 2011, p. 43-44) A genealogia do sujeito moderno operada por Foucault analisa três dispositivos: o disciplinar, que age sobre o corpo em uma dinâmica microfísica de saber e poder; o de segurança, que considera o humano como uma espécie e possibilita a análise da biopolítica, ou seja, o regimento dos indivíduos e sobre a vida; e o dispositivo da sexualidade, quando o sexo torna-se um modo de determinação do sujeito. (MORAES, 2018) Em outras palavras, são formas de criação de subjetividade, o que Butler (2019, p.55-56) vai chamar de “ficção reguladora” ao questionar uma ontologia do gênero e seu papel. O dispositivo da sexualidade é “uma estratégia potente e perversa não de repressão, mas de gerenciamento e controle da produção dos corpos, subjetividades e populações.” (CASSAL; GARCIA; BICALHO, 2011, p.466) Nas palavras de Foucault, é:

(...) um dispositivo que abarca amplamente a história, pois vincula a velha injunção da confissão aos métodos da escuta clínica. E, através desse dispositivo, pôde aparecer algo como a “sexualidade” enquanto verdade do sexo e de seus prazeres. A

“sexualidade” é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente que é a *scientia sexualis* (FOUCAULT, 2020, p. 76-77)

Foucault realiza a distinção entre a *scientia sexualis* e a *ars erotica*. A primeira seria é a estruturação ocorrida no Ocidente de um discurso, uma ciência como forma de poder-saber que foi estruturada ao longo dos séculos para induzir o sujeito a dizer a verdade do seu sexo através de um ato confessional; é o esquadrinhamento, a normatização do sexo, o permitido e o não permitido, o saudável e o patológico, a estruturação de um padrão normativo. Já a *ars erotica* identifica as práticas orientais onde o sujeito se relaciona e extrai verdade do próprio prazer, ou seja, estabelece uma relação consigo mesmo e obtém a verdade através dos prazeres, produzindo técnicas de prazer. (FOUCAULT, 2020, p. 64) Foucault identifica não uma *ars erotica* no Ocidente, mas uma técnica semelhante, o cuidado de si, a estética da existência, uma relação ética consigo mesmo na elaboração de si e por isso efetua, a partir do segundo volume da História da Sexualidade, a mudança do eixo metodológico do seu trabalho.

Para Foucault, em *A vontade de saber*, o homem ocidental se tornou um ser confessional (FOUCAULT, 2020, p. 66). A partir do cristianismo, quando o sujeito submetia-se ao ato da confissão dos seus pecados, era realizada a hermenêutica de si, ou seja, a decifração do interior e dos desejos para uma confrontação do si com a verdade ou a procura desta no seu interior. Com o advento do Estado moderno, ocorreu a transposição da prática confessional e do chamado poder pastoral de condução dos sujeitos para outras instâncias em relações de poder, como o saber psiquiátrico, jurídico, biológico, psicanalítico, educacional, familiar. O sujeito se confessa a outras instâncias para se adequar aquela realidade apresentada. Surge assim o problema da governamentalidade com a junção do poder disciplinar, que busca a regulação dos corpos e a biopolítica, que busca gerir a vida dos indivíduos por questões de saúde, reprodução, natalidade, higiene, sexualidade.

Foucault quer desfazer a imagem vitoriana da repressão sexual. No segundo capítulo de *A vontade de saber* ele desconstrói a hipótese repressiva a partir da ideia de que sexo, a sexualidade foi reprimida nos séculos XVIII e XIX. (FOUCAULT, 2020, p. 19-58) A hipótese repressiva afirma que a sexualidade foi reprimida, calada, silenciada, porém, os séculos XVIII e XIX produziram uma gama imensa de obras sobre a sexualidade. Foucault afirma que o dispositivo da sexualidade incitou os discursos a falarem sobre a sexualidade, sobre quem é o sujeito a partir de sua sexualidade; ela passa a falar mais sobre o sujeito do que ele próprio. O sexo, durante o século XIX, estruturou-se em dois saberes distintos: em uma biologia da

reprodução estruturada normativamente pela ciência e o segundo saber em uma medicina do sexo que obedece a regras diversas. (FOUCAULT, 2020, p. 61)

Em *Vigiar e Punir*, o poder disciplinar incita o corpo para que ele seja produtivo no trabalho e dócil politicamente. Isso também acontece através das escolas, fábricas, prisões, asilos, hospitais, exército, é a microfísica do poder. A *vontade de saber* radicaliza essa microfísica demonstrando que o discurso da sexualidade foi incitado, produzido, disseminado, normatizado, patologizado, enfim, ocorreram produções da sexualidade.

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e poder. (FOUCAULT, 2020, p.115)

O dispositivo da sexualidade prolifera, cria, penetra os corpos de modo bem específico e controla as populações. (FOUCAULT, 2020, p.116) A sexualidade liga-se assim ao dispositivo do poder, intensificando os corpos em sua valorização como objeto de saber. Portanto, a análise feita por Foucault aborda o sexo em termos de poder. Alguns dos traços principais nessa analítica do poder é que ele, o poder, estabelece uma relação negativa, dizendo “não” ao sexo e criando algumas questões. A partir disso, o poder dita regras em um regime binário de lícito e ilícito, permitido e proibido, chegando até mesmo estabelecer interdições entre duas opções. Outro traço é a lógica da censura, onde a interdição⁸ toma três formas: afirma o que não é permitido, impede que se diga e nega que exista. Por fim, o último traço apresentado por Foucault reforça a unidade do dispositivo, que afirma o poder que coage, sujeita, estabelecendo um poder que legisla de um lado e o sujeito obediente do outro. (FOUCAULT, 2020, p.91-93) Foucault se contrapõe a esse regime binário deslocando o sexo de causa para efeito, ou seja, a sexualidade produz o sexo e perpetua as relações de poder; em outras palavras, ocorre a produção do sujeito e sujeição em referência a verdade de si a partir da sexualidade.

A sexualidade começa a ser produzida a partir do século XVIII. É importante ressaltar que os discursos acerca do sexo não são produzidos em uma função proibitiva, mas de regulação. “O sexo passa a ser um problema econômico-político (população), uma preocupação médico-moral (onanismo) e uma inquietação religiosa (controle).” (DÍAZ, 2012,

⁸ O procedimento de interdição é um tipo de procedimento de exclusão. Foucault já faz referência a ele já em sua aula inaugural no Collège de France em 1970, publicado posteriormente como *A Ordem do Discurso*. (FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 9.)

p. 134) Compreendida como um dispositivo de poder, a sexualidade produz verdade. A recusa de Foucault sobre a hipótese repressiva está baseada na função produtora do dispositivo, ele produz a verdade e, em consequência de uma regulação, produz repressão. Apesar de descrever esses traços sobre a analítica do poder sobre a sexualidade, Foucault afirma que não existe uma estratégia única e uniforme para a sociedade e sua manifestação sobre o sexo. Porém, é possível distinguir a partir do século XVIII quatro grupos onde se desenvolveram estratégias e articulações entre saber e poder a respeito do sexo.

O primeiro grupo refere-se à mulher histórica. Foucault reconhece que ocorreu uma saturação do corpo feminino em sua sexualidade. O corpo feminino é integrado às práticas médicas e colocado em comunicação com o corpo social, com o espaço familiar e com a vida das crianças. A fecundidade da mulher, o papel de esposa e a função materna biológico-moral compõe a Mãe como a imagem da mulher nervosa e uma demonstração dessa histerização.

O segundo conjunto refere-se à pedagogização do sexo da criança. É a identificação de que a criança traz consigo uma dupla afirmação de propensão ao desenvolvimento da atividade sexual, ao mesmo tempo em que esta não é considerada natural. Isso se expressa de forma clara na guerra contra o onanismo, ou seja, contra a masturbação, ressaltando perigos morais, físicos, coletivos e individuais dessa prática. (FOUCAULT, 2020, p.113-114). A masturbação surge no Ocidente como a primeira forma de interdito e também de problematização da sexualidade. No século XVIII ocorrerá uma grande campanha contra a masturbação das crianças e a afirmação de que tal ato como uma doença; ideia proveniente de concepções dos séculos XVI e XVII. Portanto, a masturbação e não a homossexualidade é a primeira invenção do saber médico. (FOUCAULT, 2015, p. 10-11) A figura do onanista surge no século XVIII e é uma expressão das novas relações entre sexualidade e relações familiares.

Ora, embora a criança, com isso, se torne responsável por seu corpo e por sua vida, no “abuso” que ela faz da sua sexualidade, os pais são denunciados como verdadeiros culpados: falta de vigilância, negligência e, principalmente, essa falta de interesse por seus filhos, pelo corpo e pela conduta deles, que os leva a confiá-los a babás, a domésticos, a preceptores, a todos esses intermediários denunciados regularmente como os iniciadores da depravação (Freud derivará daí sua teoria primeira da “sedução”). (...) A cruzada contra a masturbação traduz a ordenação da família restrita (pais, filhos) como um novo aparelho de saber-poder. (FOUCAULT, 2010, p.288)

O terceiro conjunto refere-se à socialização das condutas de procriação. Ela se dá através do controle, incitação, freio e toda relação com a fecundidade dos casais e sua responsabilização com o corpo social. A socialização econômica, médica e política fazem com que o controle ocorra sobre os nascimentos e as patologias, ou seja, uma ação do

biopoder. Poderia se afirmar que é o reforço da função procriativa do casal e sua regulamentação.

O quarto grupo refere-se ao prazer perverso, refém agora da psiquiatrização. O instinto sexual passa a ser compreendido como um instinto biológico e psíquico e atribui-se a ele um caráter de normatização e patologização. Qualquer conduta que se enquadre fora de um caráter de reprodução e de um padrão de normalidade é passiva de uma tecnologia corretiva, sendo uma anomalia. O prazer perverso é aquele contrário às regras, às normas.

Percebe-se através dessas quatro figuras (a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso) uma profunda relação com a família. Foucault considera que o dispositivo da sexualidade não substitui o chamado dispositivo de aliança, mas este possibilitou que aquele tomasse espaço devido ao sistema de matrimônio garantir a reprodução dos vínculos. O dispositivo da aliança está vinculado fortemente à questão econômica pela sua capacidade de circulação e transmissão de riquezas, sendo uma manutenção do corpo social; é um sistema de matrimônio que desenvolve parentescos, transmissão de nomes e bens, atuando no âmbito do proibido e do lícito, reproduzindo a lei. (OLIVEIRA, 2015, p.95) O dispositivo da sexualidade possibilitou um controle e extensão das formas de domínio, sendo o corpo em si seu objeto principal, procurando o controle de forma mais sutil e detalhada de populações, da vida dos sujeitos em si. (FOUCAULT, 2020, p.115-116)

O dispositivo da sexualidade é compreendido como um dispositivo misto por apresentar aspectos do poder disciplinar e do biopoder. O fato de apresentar questões concernentes a natalidade, fecundidade, saúde pública, ou seja, com a vida dos indivíduos e das populações mostra sua delimitação pelo biopoder; o controle sobre a vida aqui é compreendido no sentido científico, como espécie. Já as características do poder disciplinar neste dispositivo mostram-se pela prática normativa, quando a sexualidade é posta em relação a padrões e aos saberes externos aos sujeitos; a própria família, característica importante da ligação entre dispositivo da aliança e da sexualidade, é responsável por possibilitar características do poder disciplinar ao recorrer a saberes normativos em uma perspectiva de correção de atos “perversos”. (OLIVEIRA, 2015, p.97) O discurso sobre o sexo toma um aspecto próprio, em uma junção do saber biológico, médico, jurídico, psicológico e governamental.

Ocorre assim a intensificação dos afetos familiares; é a família o elemento tático mais preciso do dispositivo da sexualidade. Ela possibilitou a permutação da sexualidade com a

aliança, garantindo a fixação da sexualidade. Quando ocorre alguma anomalia (a mulher nervosa, a mãe homicida, o marido impotente, o sádico, o jovem homossexual), a família recorre aos “especialistas” para lamentarem seu sofrimento sexual, como médicos, pedagogos, psiquiatras, padres e pastores. A exigência de uma normalidade torna-se um problema de vida e doença e a questão sobre o sexo torna-se um problema pedagógico, econômico, médico e também por ser um problema do Estado, ou seja, de todo corpo social. (FOUCAULT, 2020, p.126)

Foucault afirma ainda que o sangue azul da burguesia deslocou-se para o sexo sadio. A partir da metade século XVIII a burguesia passou atribuir a si mesma uma sexualidade e a se constituir a partir dela como um corpo de classe, com saúde, higiene em uma autossexualização do seu próprio corpo. (FOUCAULT, 2020, p.135) A burguesia garantiu a si “a força, a perenidade, a proliferação secular deste corpo através da organização de um dispositivo da sexualidade” (FOUCAULT, 2020, p.137) Assim, ela afirma a sua diferença e hegemonia em um organismo e uma sexualidade saudável. Portanto, o dispositivo da sexualidade foi dirigido às classes burguesas para o controle do sexo, principalmente problematizando a sexualidade dos adolescentes e na medicalização da sexualidade feminina.

A utilização do dispositivo mostra que a “sexualidade” é um conjunto de efeitos produzidos sobre os corpos, comportamentos e relações. Isso quer dizer que esse dispositivo não foi utilizado da mesma forma com a classe explorada do proletariado. Ele foi utilizado para a manutenção dos corpos, do sexo e da saúde dessa classe através de conflitos sobre o espaço urbano, como coabitação, prostituição, epidemias, infecções sexualmente transmissíveis (antes chamadas “doenças venéreas”), controle de natalidade, manutenção de mão de obra, fluxo de população e controle demográfico, ou seja, os espaços e a vida são regulados. A regulação da sexualidade adentra o proletariado com três objetivos: “visando a natalidade; a moralização dos pobres – para que se efetive a organização da família e o controle judiciário e médico das perversões, que visa proteger a sociedade.” (OLIVEIRA, 2015, p.100) O dispositivo da sexualidade cria corpos e os mantém sob vigilância através da escola, higiene pública, política habitacional, medicalização, criando uma sexualidade para a classe explorada. (FOUCAULT, 2020, p. 138)

É incorreto afirmar que o dispositivo da sexualidade possui a função de inibir os prazeres sexuais ou uma necessidade de atender a demanda do trabalho capitalista burguês. O que Foucault deixa claro é que esse dispositivo buscou a potencialização da vida da classe dominante, não em uma tentativa de técnica de dominação, mas em uma autoafirmação dessa

classe. A burguesia e o proletariado foram submetidos a relações de poder e estruturação de saberes sobre o sexo. Ocorre uma afirmação da classe por meio da saúde do sexo, dos casamentos, visando não apenas uma questão econômica, mas também hereditária. Uma família não se casará com outra que possui alguém estéril, perverso, doente ou histérico. Essa afirmação incute no risco da elaboração de um racismo não conservador, mas de expansão, a partir de dados biológicos pela concepção e degeneração. (OLIVEIRA, 2015, p.102.) É o primeiro passo para análise do racismo do ponto de vista do biopoder, da biopolítica e, posteriormente, da necropolítica.

Não imaginemos a burguesia se castrando, simbolicamente, para melhor recusar aos outros o direito de ter um sexo e usá-lo a seu bel-prazer. Deve-se, ao contrário, vê-la, a partir da metade do século XVIII, empenhada em se atribuir uma sexualidade e constituir para si, a partir dela, um corpo específico, um corpo “de classe” com uma saúde, uma higiene, uma descendência, uma raça: a autosssexualização do seu próprio corpo, encarnação do sexo em seu corpo próprio, endogamia do sexo e do corpo. (FOUCAULT, 2020, p.135)

Evidencia-se assim que o dispositivo da sexualidade permite afirmar que existem sexualidades: uma sexualidade burguesa, uma sexualidade de classe, uma sexualidade infantil, uma sexualidade feminina. Sobre o dispositivo da sexualidade, é possível uma primeira e forte afirmação evidenciando a noção de “sexo” como um conjunto de elementos anatômicos, condutas e concepções biológicas, sensações e prazeres agrupados em um sentido único e universal, delimitando o indivíduo por sua natureza sexual.

É pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispositivo da sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua própria **inteligibilidade** (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido), à **totalidade de seu corpo** (pois ele é uma parte real e ameaçada desse corpo do qual constitui simbolicamente o todo), à sua **identidade** (já que ele alia a força de uma pulsão à singularidade de uma história). (FOUCAULT, 2020, p.169, grifo nosso)

Essa concepção de acesso ao *self*, ao si mesmo e à inteligibilidade de si mesmo, à própria identidade, ao corpo e as marcações históricas operadas nele pelo poder-saber é que possibilita uma crítica à essencialização sexual do sujeito por movimentos sexuais, como a operada pela teoria *queer* e outras concepções antropológicas. Para Foucault, o ponto de apoio contra o dispositivo da sexualidade não deve ser o binômio sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres. É o que desenvolverá suas pesquisas posteriores em análises significativas sobre o sujeito que estabelece consigo mesmo uma relação e também com os prazeres, como no retorno à Antiguidade em *O Uso dos Prazeres* e *O cuidado de si* e também em relação ao cristianismo em *As confissões da carne*. Essa afirmação é importante também para a ligação com a psicanálise e o desenvolvimento de pesquisas sobre teoria de gênero que se baseiam

nessa relação entre sexo-desejo, como em Rubin, crescendo posteriormente, como em Butler, um terceiro elemento, sexo-desejo-gênero. É importante lembrar que o pensamento foucaultiano caminha dentro da reflexão sobre o corpo, a ação direta que cria corpos, o sujeito que é criado em uma subjetividade de assujeitamento e nas relações estabelecidas nos jogos de verdade. Em *Vigiar e Punir*, por exemplo, Foucault descreve o corpo criado por um enquadramento em um discurso jurídico; não ocorre apenas uma internalização da normatividade, mas ela cria um corpo, em uma linguagem foucaultiana, cria a “alma”.

Mais do que afirmar que o sujeito está imerso em relações de poder, é necessário enfatizar o fator produtivo do poder. As sexualidades criadas não exprimem apenas um caráter negativo, mas possibilitam aos sujeitos uma constituição e elaboração de si mesmos. É perceptível que questões ligadas à sexualidade, as manifestações da afetividade, estruturação de comunidades LGBTQI+, reflexões sobre infecções sexualmente transmissíveis e a compreensão delas, como HIV, com uma patologização social, são questões possíveis de se abordar a partir da leitura de Foucault sobre as relações de poder e a sexualidade. A questão da elaboração da identidade sexual é uma reflexão pertinente no seu pensamento justamente por sua dimensão ética e política.

3 POLÍTICAS DE IDENTIDADE

A questão da identidade sempre foi um problema que atravessou a reflexão humana. Ao se questionar sobre a identidade, concomitantemente o sujeito questiona a unidade, o ser e o não-ser, o ser e o vir a ser; é uma tentativa de conciliação em unidade do caráter múltiplo do mundo, ao mesmo tempo em que se busca uma integralidade interior. A questão da identidade relaciona-se diretamente com a aporia sobre a verdade, o clássico problema da filosofia. Além de todo arcabouço reflexivo histórico, contemporaneamente, as ciências sociais, a antropologia, psicologia e psicanálise, as religiões e a filosofia com o advento sobre o *sefl* buscam uma compreensão da identidade em diferentes perspectivas ideológicas, em uma elaboração da identidade coletiva em confronto e conciliação com a identidade pessoal ou subjetiva.

Foucault foi um dos pensadores que desenvolveu reflexões sobre a identidade. Em alguns de seus textos é perceptível sua análise das práticas identitárias. Sobre a relação entre identidade sexual e verdade, o que Foucault destaca é o papel da sexualidade que relaciona o teórico, o ético e o político. Nesse artigo, se analisará alguns textos específicos de Foucault,

como prefácios, artigos e entrevistas e não necessariamente, como feito em um primeiro momento, uma obra específica.

Um primeiro texto que pode caracterizar a reflexão de Foucault sobre o assunto é o prefácio escrito para a publicação do diário de Herculine Barbin, intitulado *O Verdadeiro Sexo* (1982). O relato apresentado nesse diário são as memórias de um sujeito intersexo francês do século XIX que ao nascer tem atribuído a si o sexo feminino e, após uma conversa com um padre e um médico, se vê obrigado a trocar de gênero, sendo-lhe atribuído o sexo masculino, passando a se chamar Abel Barbin. Devido a conflitos internos acerca dessa imposição de um “verdadeiro sexo”, Herculine comete suicídio em 1868.

O que a narrativa de Herculine revela, assim como todo o seu caso médico e jurídico, é que o estabelecimento de uma identidade sexual se dá pela confluência de um discurso biológico, jurídico e político (questão de governo), ou seja, uma exemplificação do dispositivo da sexualidade. Foucault demonstra a estruturação de um saber médico e biológico sobre a natureza sexual dos chamados hermafroditas (sabe-se que o termo hoje é pejorativo) a partir do século XVIII. Era necessário que esses discursos identificassem uma verdadeira natureza, a unidade em meio ao caos.

As teorias biológicas da sexualidade, as concepções jurídicas do indivíduo, as formas de controle administrativo nos Estados Modernos, acarretaram pouco a pouco a recusa da ideia de mistura de dois sexos em um só corpo e conseqüentemente à restrição da livre escolha dos indivíduos incertos. A cada um sua identidade sexual primeira, profunda, determinada e determinante; quanto aos elementos do outro sexo que possam eventualmente aparecer, eles são ilusórios. (FOUCAULT, 1982, p. 2)

Isso quer dizer que o estabelecimento deste saber médico não possibilita o reconhecimento das duas naturezas sexuais biológicas, mas que cabe ao médico reconhecer o verdadeiro sexo que se esconde debaixo daquela aparência genital difusa. Juridicamente, isso denota “o desaparecimento da livre escolha” (FOUCAULT, 1982, p.3). Não o indivíduo reconhece qual o sexo que ele deseja pertencer, mas sim uma natureza escondida e o que a sociedade exige que ele mantenha; a justiça deve assim estabelecer a legitimidade dessa correspondência. O medo dos indivíduos “usufruírem” dessa condição para o uso libertino dos prazeres denota a preocupação moral do diagnóstico médico e da determinação jusnaturalista.

Foucault reconhece que a medicina, ao longo de sua evolução, corrigiu muito disso que ele chamou de simplismo redutor. Ele atenta, porém, para dificuldade ainda existente da possibilidade de um indivíduo atribuir a si um sexo que não é o seu biologicamente. Além

disso, ele acena para a ideia que existe ainda na biologia, psicanálise, psicologia e opinião pública relações complexas entre sexo e verdade. Ele exemplifica a questão com algumas imagens que sofrem intolerância como o homem passivo, a mulher viril e pessoas do mesmo sexo que se amam (FOUCAULT, 1982, p.4). Imagens como essa recordam falas contemporâneas como a necessidade do homossexual masculino não ser afeminado e a mulher lésbica não poder apresentar características masculinas, além da própria liberdade de manifestação pública de afetos homoafetivos que são inibidas pela opinião pública. Todas essas questões, que para Foucault já eram problemáticas, denotam ainda profunda reflexão e encontram-se dentro do campo ético, político e social.

Além dessas afirmações, Foucault demonstra que existe uma necessidade de correspondência a um verdadeiro sexo e que qualquer prática considerada transgressora é um “erro”, ou seja, uma não adequação à realidade ou à verdade. Isso se dá porque ainda se admite que na profundidade do sexo encontra-se a verdadeira natureza ou identidade do indivíduo. Nessas duas problemáticas, a de um cuidado para não se enganar sobre o sexo e a possibilidade de detrás deste se esconder uma verdadeira identidade, Foucault acena a questão da identidade.

Pensamento que recorda essa tensão entre sexo e verdade na contemporaneidade é o do filósofo transexual espanhol Paul B. Preciado. Em uma conferência para Escola da Causa Freudiana de Paris em novembro de 2019, o filósofo apresentou uma série de críticas ao pensamento psicanalítico que, segundo ele, fora construído sobre o humanismo europeu que apresenta o ser humano como universal e sob um regime da diferença sexual, mas na verdade seria um animal necropolítico.

Partindo de um conto “Um relatório para a academia” de Franz Kafka, Preciado auto intitula-se “monstro” por sua condição transexual. Isso porque dentro das categorias clássicas da psicanálise, a condição transexual seria uma “jaula”, assim como os humanismos seriam “jaulas da subjetividade humana”. Para Preciado,

(...) a psicanálise e a psicologia normativas dão um sentido ao processo de subjetivação de acordo com o regime da diferença sexual, do gênero binário e heterossexual, toda sexualidade não heterossexual, todo processo de transição de gênero ou toda identificação de gênero não binária dispara uma proliferação de diagnósticos. (PRECIADO, 2022, p.32)

O pensador espanhol apresenta a compreensão do corpo como uma “sodateca”, um arquivo político vivo. Isso permitiria compreender o corpo como passível de mutação através das modalidades históricas, tecnologias digitais, farmacológicas e médicas. A fundamentação

do aparelho somático dessa forma permitiria uma “descolonização do corpo” para ser uma potência de vida. Seria a saída do corpo trans da colonização das instituições disciplinares como a medicina, psicanálise, mercado, ou seja, uma liberação do corpo do dispositivo da sexualidade foucaultiano que converge saber e poder. Preciado faz uma súplica aos psicanalistas para que abalem as estruturas epistemológicas de sua teoria porque se compreende que “os códigos culturais de masculinidade e de feminilidade são anedóticos se comparados às infinitas possibilidades de existência.” (PRECIADO, 2022, p.40) Está ocorrendo, segundo ele, uma mudança na chamada epistemologia da diferença sexual que é o paradigma vigente na sociedade. Partindo da filosofia da ciência de pensadores da sexualidade, como Lacquer, Preciado demonstra que da mesma forma que houve uma transição da epistemologia “monossexual” que levava em conta apenas o corpo masculino como paradigma e que vigorou no Ocidente até quase o século XVII, começa agora a ser desconstruída a epistemologia da diferença sexual, que tem como paradigma a genitalidade na constituição das identidades, realizando uma guinada epistemológica copernicana (PRECIADO, 2022, p.50-66)

Em outro texto, uma entrevista intitulada *Sexo, Poder e Política de Identidade* que aconteceu em 1982, Foucault elenca algumas questões ligadas à identidade sexual, principalmente referindo-se a uma possível identidade sexual. Inicialmente, ele afirma que a sexualidade deve ser compreendida como algo que cada um cria em si mesmo, algo que é próprio da criação de cada um muito mais do que uma verdade secreta a ser descoberta no interior. (FOUCAULT, 2014, p.251) A sexualidade, para ele, é apenas mais um processo que se inscreve na vida cultural criadora. Ele propõe ao público homossexual uma arte de viver e não tanto uma busca desenfreada por uma verdade científica acerca de uma natureza sexual. “O sexo não é uma fatalidade: ele é uma possibilidade de chegar a uma vida criadora.” (FOUCAULT, 2014, p. 251)

Foucault defende a liberdade de escolha sexual, aqui compreendida como uma liberdade não absoluta⁹, mas uma liberdade de escolha, de se manifestar ou não sobre a sexualidade. Ele percebe que uma liberdade nesse sentido possibilita aos sujeitos novas formas de criação na vida, nas relações, nas amizades, na sociedade, na cultura. A afirmação

⁹ Em outro texto, *Escolha Sexual, Ato Sexual*, Foucault define que a liberdade aplica-se a escolha sexual e não ao ato. Isso se dá pelo fato de que alguns desejos, algumas escolhas não podem ser concretizadas, como no caso do estupro, necrofilia e pedofilia. Portanto, é importante reafirmar que Foucault não defende uma liberalização absoluta na questão sexual. “Não acredito que devêssemos fazer uma espécie de liberdade absoluta, de liberdade total e ação, no domínio sexual, nosso objetivo.” (FOUCAULT, 2014, p.158)

da escolha sexual, para Foucault, vai além de uma afirmação identitária, mas é uma afirmação de si como força criadora. (FOUCAULT, 2014, p.252)

Nesse sentido, Foucault pondera sobre a questão da identidade. Se a política da identidade for compreendida como uma forma de favorecer relações, adquirir direitos, políticas públicas, novas amizades e práticas, ela é favorável. Mas se ela é utilizada como uma identidade própria onde o indivíduo questiona-se frequentemente se seus atos correspondem a uma identidade interna como uma lei ou um código, um essencialismo, então ela torna-se desfavorável. Foucault propõe um uso tático da identidade como uma forma política de alcançar novas formas criativas de relações e conquista de direitos. Ela deve ser utilizada como manobra, instrumento e não código ou lei limitante. (FOUCAULT, 2014, p. 255)

Um dos riscos da afirmação exacerbada de uma identidade é o da limitação. No Brasil, é possível reconhecer uma aliança histórica entre Estado, movimento sexual e academia para a estruturação de políticas sexuais. É inegável a existência dessa união, da mesma forma que é necessário afirmar a mutabilidade dessas políticas por seu caráter dinâmico, ocasionando também diversos conflitos político dos que assumem o poder. A própria divisão dentro das comunidades LGBTQIA+ demonstra um conflito entre grupos identitários e outros denominados queer. (MISKOLCI, 2011, p.62)

O conflito se estabelece pelo advento da necessidade de “desessencialização”, já ocorrido entre o movimento feminista na incorporação de outras compreensões do sujeito “mulheres” com o conceito gênero. Segundo Miskolci (2011, p.59), o mesmo acontece dentro do movimento LGBTQIA+ na confrontação com a Teoria Queer¹⁰. Ao exacerbar a identidade sexual recaem em uma “ontologização” que delimita como algo acabado e pronto; a teoria queer, por via contrária, propõe uma prática não-identitária. Miskolci (2011, p. 62) opera uma

¹⁰ O termo *queer* pode ser traduzido como estranho, abjeto, ridículo, excêntrico. A expressão também foi utilizada para designar pejorativamente homens e mulheres homossexuais. Partindo dessa experiência do insulto, teóricos como a filósofa Judith Butler apropriaram-se do termo para a consolidação de uma teoria reflexiva sobre a categoria de gênero. De termo pejorativo, *queer* passa a receber uma carga profunda, significando indivíduos que se opõem a normatização estabelecida pela heterossexualidade compulsória, torna-se sinônimo da diferença que não é assimilada ou tolerada, consolidando uma ação transgressora; a partir da experiência social da vergonha, abre-se possibilidade de discurso e aceitação. A Teoria Queer baseia-se numa análise da figura hetero/homossexual como um regime de saber e poder que molda o *self*, o si do sujeito em seus desejos e comportamentos, mas também a sociedade. Em termos foucaultianos, é um modo de sujeição operado pelo dispositivo da sexualidade em um binarismo homo/hetéro. A teoria queer ocasiona uma reviravolta epistemológica nos estudos feministas e de gênero, não restringindo o sujeito a identidades ou conhecimentos sexuais. Muito além de uma teoria sexual, a Teoria Queer é marcadamente política; ela possibilita, segundo Butler, uma maior liberdade aos indivíduos e proporciona aceitação mais ampla de identificações de gêneros e desejos. O *queer* seria uma identidade fluída, sem essência e o gênero uma construção social. (LOURO, 2001, p.541-553)

crítica válida em relação ao movimento LGBTQIA+ brasileiro atual, quando, segundo ele, parte do grupo pouco lê e estuda sobre as reflexões *queer*, ocasionando uma “trágica vulgarização” de termos próprios dessa teoria e desencadeando atitudes normatizadoras. É uma crítica válida não só aos movimentos sexuais, mas também a todo desinteresse de reflexão e estudo sobre assuntos pertinentes, como gênero, racismo e problemas e políticas sociais, o que ocasiona a vulgarização de movimentos legítimos.

O que é importante salientar é a linha tênue entre um “essencialismo estratégico” na afirmação dessas identidades em contraponto a uma ficção naturalizante das identidades como um meio para a obtenção de direitos. Foucault mesmo se posicionou sobre o uso tático das identidades em contextos pontuais e em curto prazo, afirmando o perigo de um essencialismo. O uso da identidade, a afirmação de uma afetividade fora da normatividade é útil em determinados momentos, mas ele acredita que o indivíduo não deve ser identificado a partir de sua sexualidade; é uma recusa à identificação pela sexualidade ou diferentes formas de sexualidade. (MISKOLCI, 2011, p.66)

Questões apresentadas por Foucault, como o caso de Herculine Barbin, e a reflexão sobre as políticas de identidade, perpassam a história e são contemporâneas. É necessário questionar não tanto a legitimidade da ciência, medicina, biologia, direito e outros campos do saber, que possuem seu valor, mas observar até que ponto esses saberes são utilizados na manutenção e manipulação dos corpos, da sexualidade e passam a controlá-los em uma violência ética que determina uma natureza do sujeito que ele não reconhece.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma afirmação sobre o movimento homossexual, Foucault disse que um dos objetivos do grupo poderia ser colocar “a questão do lugar que ocupam para o indivíduo, em certa sociedade, a escolha sexual, o comportamento sexual e os efeitos das relações sexuais entre pessoas.” (FOUCAULT, 2014, p.159) Como abordado no início deste artigo, a questão sobre a sexualidade, a inibição do desejo, a aceitação da “orientação” sexual que os sujeitos manifestam e praticam, a despatologização de afetividades não normativas e tantas outras questões ainda são, como Foucault disse, fundamentalmente obscuras.

É perceptível o papel do dispositivo da sexualidade analisado por Foucault. Além de analisá-lo, torna-se necessário compreender suas alterações, evoluções, digressões e reestruturações. A normatividade é composta de limites históricos impostos pelo biopoder e

pelo dispositivo da sexualidade. A questão política apresentada por esse dispositivo e pelas políticas identitárias vão além de uma vivência sexual ou uma luta por práticas não normativas. A questão torna-se política e existencial ao provocar a reflexão sobre práticas de resistência para a abertura e espaços de liberdade dentro dos regimes de poder estabelecidos.

A radicalização da identidade, seja em movimentos de luta LGBTQIA+ ou em qualquer outro movimento político, social e existencial, torna-se perigosa ao cair em um regime apontado pela estruturação do dispositivo da sexualidade: pratica-se o mesmo discurso normatizador tão criticado e rejeitado nesses movimentos. O movimento proposto por Foucault em seu último momento, a análise da questão ética a partir dos volumes finais da *História da Sexualidade* propõe uma luta pela subjetividade compreendida na relação que o sujeito estabelece na tensão constante em ser sujeito e constituir-se sujeito. Segundo Deleuze (2005, p. 113), em Foucault, a “luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose.” A estética da existência, modelo grego para elaboração da própria vida como obra de arte apresentado por Foucault no retorno aos gregos, pode ser um modelo de relação consigo mesmo em uma ética do cuidado de si e também numa constituição autêntica da própria vida, uma produção inventiva de si mesmo em uma relação com as normas e consigo mesmo.

O dispositivo da sexualidade, a estruturação de uma confluência de saberes em discursos, pode ocasionar uma abjeção¹¹ e vida precária, uma patologização de sujeitos que não se compreendem nos limites normativos estabelecidos. Porém, a célebre frase de Foucault “lá onde há poder há resistência (...)” (FOUCAULT, 2020, p.104) manifesta os discursos de reação e torna-se um modelo para uma ação contemporânea. Um exemplo é a estruturação de um discurso médico, religioso e jurídico no século XIX sobre a homossexualidade, considerando-a “homossexualismo”, ou seja, uma doença. Esses discursos estimularam a elaboração de discursos de reação, ou seja, a homossexualidade passou a falar por si própria através de discursos de resistência. (FOUCAULT, 2020, p.111)

Esse exemplo, apesar de se enquadrar em uma questão sexual, denota a necessidade de reações a movimentos que ferem o sujeito em sua tentativa de assimilação e adequação a discursos normatizadores. A reflexão foucaultiana provoca a uma indagação sobre a

¹¹ A abjeção é um fator importante dentro da reflexão queer. O desejo e a experiência social e subjetiva constituem as chamadas vidas precárias para Judith Butler. “As vidas precárias seriam aquelas vividas em terreno hostil, aquelas cuja socialização foi marcada pelo rechaço social. Sendo mais claro, as vidas precárias seriam a de todos/as que aprenderam a se compreender a partir da injúria, da experiência de serem ofendidos por estarem sob a suspeita ou serem comprovadamente sujeitos fora da norma heterossexual.” (MISKOLCI, 2011, p. 54)

visibilidade, o perigo da essencialização ou naturalização do sujeito e também sobre a necessidade de uma insegurança ontológica e uma desposseção. A afirmativa “O sexo, razão de tudo” (FOUCAULT, 2020, p. 87) deve ser desconstruída como uma verdade única do sujeito, este deve ser compreendido não só pela sua sexualidade, mas em sua integralidade humana, que perpassa também a dimensão da sexualidade e permite afirmar que o sujeito é mais do que sua natureza sexual. Não se propõe aqui um modelo paradigmático a partir de Foucault nem da Teoria Queer, mas manifesta-se, através dessas teorias, a necessidade de se pensar a antropologia da sexualidade percebendo-a como dimensão profunda. A sexualidade, não como invenção do dispositivo da sexualidade, não pode ser manipulada, ferida, mas deve ser percebida em sua amplitude e complexidade como caminho de humanização, autoconhecimento e projeção ao outro como relação.

A resistência, a postura crítica, a busca por conhecimento que proporciona a segurança de não cair em uma vulgarização da sexualidade e da concepção de sujeito, garante o direito à diferença, à mutabilidade, à vida inventiva e criativa e a uma inserção segura e justa no contexto social em uma relação ética consigo mesmo, com os movimentos divergentes e com o outro.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. Foucault, Herculine e a política da descontinuidade sexual. In: _____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 17 ed. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019. (Coleção Sujeito e História). p. 165-192.

BICALHO, Pedro Paulo Gastalho de; CASSAL, Luan Carpes Barros; GARCIA, Alice Monteiro. Psicologia e o dispositivo da sexualidade: biopolítica, identidades e processos de criminalização. **PSICO**, Porto Alegre, RS. PUCRS v.42, n.4, p. 465-473. 2011. Recurso eletrônico.

CHAVES, Ernani Pinheiro. Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho. **Aurora**, Curitiba, v.31, n.52, p. 257-277. 2019. Recurso eletrônico.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Cláudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DÍAZ, Esther. **A filosofia de Michel Foucault**. Tradução Cesar Candiottto. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

DUARTE, André; CÉSAR, Maria Rita de Assis. Inútil resistir ao dispositivo da sexualidade? Foucault e Butler sobre corpos e prazeres. **Aurora**, Curitiba, v.28, n.45, p. 949-967. 2016. Recurso eletrônico.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2020. (Coleção Biblioteca de Filosofia).

_____. Escolha Sexual, Ato Sexual. In: FOUCAULT, Michel. **Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Organização Manoel Barros Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. (Ditos e Escritos IX) p. 156-173).

_____. Michel Foucault, uma Entrevista: Sexo, Poder e a Política da Identidade. In: FOUCAULT, Michel. **Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Organização Manoel Barros Motta. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. (Ditos e Escritos IX) p. 251-263.

_____. O saber gay. Tradução Eder Amaral e Silva e Heliana de Barros Conde Rodrigues. **Revista Ecológica**. n.11, jan-abri, p.2-27. 2015. Recurso eletrônico.

_____. **Os anormais**: curso dado no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Obras de Michel Foucault).

_____. O Verdadeiro Sexo. In: FOUCAULT, Michel. **Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita**. Tradução Irley Franco. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982. p. 1-9

GROS, Frédéric. Advertência. In: FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 4: As confissões da carne**. Tradução Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2019b. p. 7-17.

IANNINI, Gilson (Org.). **Caro Dr. Freud**: respostas do século XXI a uma carta sobre homossexualidade. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria Queer: Uma política pós-identitária para a educação.. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v.9, n.2, p. 541-553. 2001. Recurso eletrônico.

MISKOLCI, Richard. Não ao sexo rei: da estética da existência foucaultiana à política queer. In: SOUZA, Luiz Antônio Francisco de; SABATINE, Thiago Teixeira; MAGALHÃES, Boris Ribeiro de (Orgs.). **Michel Foucault: sexualidade, corpo e direito**. Marília, SP: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. p. 47-68. Recurso eletrônico.

MORAES, Marcos Vinicius Malheiros. 2018. "Genealogia - Michel Foucault". In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/conceito/genealogia-michel-foucault>>. Acesso 23/06/2020.

OLIVEIRA, Eduardo Alexandre Santos de. O conceito de dispositivo da sexualidade na obra foucaultiana A vontade de saber. **Kalagatos**, Fortaleza, CE, v.12, n.24, p. 89-108. 2015. Recurso eletrônico.

PRECIADO, Paul B. **Eu sou o monstro que vos fala**: Relatório para uma academia de psicanalistas. Trad. Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Tradução Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

TAYLOR, Diana (Org.). **Michel Foucault**: conceitos fundamentais. Tradução Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2018.

Recebido em: 18 de maio de 2023
Aprovado em: 20 de junho de 2023





PERCEPÇÃO FENOMENOLÓGICA DA REALIDADE EM EDMUND HUSSERL

PHENOMENOLOGICAL PERCEPTION OF REALITY IN EDMUND HUSSERL

Luan Marcos Portes¹
Edimar Brígido²

RESUMO: Este trabalho pretende esclarecer o método fenomenológico proposto por Edmundo Husserl (1859-1938), e a importância da apreensão da realidade para o ser humano. Husserl propõe o método fenomenológico, de “voltar às coisas mesmas”, em um momento de crise científica na sociedade europeia. Esta crise das ciências, como ele chama, proporcionou o surgimento de uma crise de sentido da vida. A falta de sentido para vida do homem no contexto europeu, acarretaram grandes conflitos no século XIX e XX. A questão do conhecimento das coisas, foi afetada por filosofias positivistas que buscam compreender o mistério da relação entre sujeito e objeto que, na verdade, acabaram chegando no obscuro, do entendimento, onde o fato de conhecer a realidade das coisas estava limitado e sem sentido de ser. Husserl propõe voltar a fonte do conhecimento, através do método da *époche*, e *redução eidética*, às essências imutáveis das coisas; ao ser das coisas em si.

Palavras chaves: Fenomenologia, Husserl, Realidade, Percepção.

Summary: This work intends to clarify the phenomenological method proposed by Edmundo Husserl (1859-1938), and the importance of apprehending reality for the human being. Husserl proposes the phenomenological method, of “returning to things themselves”, at a time of scientific crisis in European society. This crisis of the sciences, as he calls it, gave rise to a crisis of meaning in life. The lack of meaning for human life in the European context, led to great conflicts in the 19th and 20th centuries. The issue of knowledge of things was affected by positivist philosophies that seek to understand the mystery of the relationship between subject and object that, in fact, ended up reaching the obscure, understanding, where the fact of knowing the reality of things was limited and meaningless. to be. Husserl proposes to return the source of knowledge, through the method of *époche*, and *eidetic reduction*, to the immutable essences of things; to the being of things in themselves.

Keywords: Phenomenology, Husserl, Reality, Perception.

¹ Discente do curso de bacharelado em filosofia da Faculdade Vicentina.

² Professor de Pesquisa III da Faculdade Vicentina (FAVI) Curitiba-PR.

1 INTRODUÇÃO

Como conhecemos o mundo? Será que as coisas são como as vemos? Se são, que garantia há de que são reais e não modelos mentais? Estas questões atravessaram séculos em todos os períodos da filosofia, desde os seus primeiros ensaios na Grécia Antiga. A preocupação com a visão ontológica, moveu a área da Gnosiologia na filosofia, e é o que Husserl tem em vista esclarecer incansavelmente em seu método, com uma teoria do conhecimento. Edmund Husserl (1859-1938), apresenta seu pensamento diante de uma crise filosófica dos séculos XIX e XX, propõe uma nova forma de perceber a realidade das vivências e experiências humanas. Sabendo que o problema do conhecimento, do modo como conhecemos as coisas, é fundamental para o progresso científico e filosófico, Husserl busca esclarecer a problemática do conhecimento e a sua possibilidade, colocada fortemente em questão em seu tempo. No contexto de Husserl, após filósofos como Locke, Descartes e Kant, que buscaram resolver o problema do conhecimento das coisas, enquanto identidade delas, busca-se a validação do conhecimento filosófico e científico, de um modo bem diferente em relação à idade média.

Com o advento das ciências naturais, e do espírito, como a psicologia, o modo de entender o mundo passou a ser relativizado, visto que para grande parte das filosofias vigentes no século XIX, marcadas por um ceticismo sem conclusões (ZILLES, 2016, p. 25) onde os juízos e conceitos, acerca do mundo dos fatos, eram meros julgamentos e resoluções mentas, que poderiam ser relativizados, visto a singularidade; neste sentido, tudo seria uma consideração entre a mente e o objeto “jogado no mundo”, um fenômeno, distante e intransponível pelo entendimento humano, isso, com a influência da filosofia kantiana, que elevou a ideia de que poderia haver um conhecimento pleno à intransponibilidade das faculdades humanas. Com essa relativização, vem a falta de sentido de um “ser” que determina o modo de conhecimento (visão de essências imutáveis e eternas), pois se as coisas não o têm em si mesmas, então o homem é quem deve inferi-lo, mas, se o homem vive em virtude de um mesmo estabelecido por outro, pode, então, cair em uma crise de falta de sentido quando questiona sua veracidade, logo, sente-se inseguro diante da complexidade do mundo e perde o sentido da própria vida.

Em um primeiro momento, buscar-se-á esclarecer as problemáticas das ciências europeias do século XIX e início do século XX, quando a Europa passava por uma crise filosófica e do método científico, que é o contexto em que Husserl se encontra e busca dar

novas direções para a filosofia como modelo de ciência. Posteriormente será desenvolvido um esclarecimento sobre o método fenomenológico, que consiste em uma nova perspectiva filosófica de visão das "coisas mesmas". De onde surgiram posteriormente muitas filosofias desta mesma corrente que Husserl desenvolveu. Além disso, será destacado a importância da percepção fenomenológica da realidade, onde o “mundo da vida”, preâmbulo para o conhecimento, torna-se efetivo ponto de partida para as ciências.

2 HUSSERL E A CRISE DAS CIÊNCIAS EUROPEIAS

Edmund Gustav Albrecht Husserl nasceu em 8 de abril de 1859, na região da Tchecoslováquia. É considerado o pai da fenomenologia (BELLO, 2006, p. 17), método este que aprimorou até o fim da vida, pois a única ideia viva de Fenomenologia é a expressada por Husserl (ABBAGNANO, 2003, p. 438), considerado por isso, um dos principais filósofos do século XX. Quando jovem, Husserl formou-se em matemática sob a direção de Weierstrass (DARTIGUES, 2005, p. 14). Dedicou-se primeiramente à matemática, aquela considerada “ciência de rigor por excelência”. Husserl, aprecia a matemática pela sua exatidão como método científico, sua rigorosidade é modelo para as filosofias e ciências que se desenvolviam em seu tempo.

Porém, mais tarde, influenciado por Franz Brentano, filósofo especialista na tradição Aristotélica, Husserl mostrou-se atraído pela filosofia. Foi por meio Brentano que ele começou a admirá-la, direcionando seus esforços e estudos, até propor o método fenomenológico como método rigoroso para o conhecimento (GILES, 1975, p. 129). Assim, ele se interessou pela filosofia de Brentano, pois a tradição filosófica aristotélica leva em consideração a plena exigência de uma evidência, como enfatizado na lógica.

A Fenomenologia, como método, é a reflexão sobre um fenômeno ou sobre aquilo que se mostra. O problema é: “o que se mostra e como se mostra” (BELLO, p. 18), considerando o grande questionamento sobre a validade do conhecimento e o método proposto para tal reflexão. Desse modo, a questão de como conhecemos realmente algo é diretamente questionada. A Fenomenologia significa, antes de tudo, uma “descrição daquilo que aparece, ou ciência que tem como objetivo ou projeto essa descrição” (ABBAGNANO, 2003, p. 437). Propõe-se aí, uma investigação sobre a realidade, o meio de obter uma garantia daquilo que é considerado como algo conhecido, por isso, este estudo sobre o fenômeno é uma verdadeira exegese da realidade circundante. Com tudo, o termo Fenomenologia, já presente em

filosofias anteriores, provavelmente surgiu a partir da escola de Wolff, com Lambert em 1764, entendida como uma “aparência ilusória” (p. 438).

Mas o que levou Husserl a propor uma nova Fenomenologia? Na última década do século XIX, momento em que Husserl faz os primeiros trabalhos acadêmicos, a Europa vivenciava uma crise; na Alemanha, por exemplo, houve uma grande queda dos sistemas filosóficos (DARTIGUES, 2006, p. 14). Neste período, Hegel não estava tão presente no pensamento alemão, assim também ocorreu com Schopenhauer. “Provavelmente neste período Marx, Freud e Nietzsche estão produzindo, porém, ainda ocultos e restritos, serão exaltados no século seguinte” (p. 14). É um momento em que se levantam muitas teorias ideológicas que buscam orientar a vida social, caracterizando-se principalmente pelo progresso das ciências empíricas, modelo de rigor e método para as demais ciências que se aventuravam nas relações sociais, como a sociologia e psicologia, com visão positivista.

É neste contexto da virada para o século XX, que a filosofia se concentrava na crítica às filosofias modernas do sujeito e da consciência, relação esta que fundamentou muitas teorias epistemológicas, que buscavam uma filosofia verdadeiramente científica. Fundamentando-se antes de tudo, nas ciências exatas, alimentadas de caráter positivista, que ficou marcado por uma grande oposição e crítica à metafísica medieval, voltando-se para as relações das práticas sociais de contexto.

Segundo essa crítica, o verdadeiro impulso transformador não parte da razão (Hegel), nem da moral (Kant), mas da luta de classes (Marx) ou da vontade cega de (Schopenhauer) ou ainda dá vontade de poder de (Nietzsche). Augusto Comte (1798-1857) declarou o fim da metafísica em nome do positivismo científico. (ZILLES, 2007, p. 23)

Além disso, o século XX se caracterizou pelas diversas mudanças repentinas, sobretudo em relação às ciências que desencadearam tanto o desenvolvimento, quanto o aniquilamento através das guerras bárbaras e ideologias genocidas. Pode-se dizer que tal período se caracterizou como o “século dos extremos” (ZILLES, p. 23). Com influência do pensamento renascentista do século XV-XVI, e movimentos humanistas que se interessaram e deram espaços para este homem que visa esclarecer seus questionamentos, através da razão sistemática e metódica, as catástrofes de tal século são frutos do pensamento moderno dos séculos anteriores.

O filósofo Descartes (1596-1650), considerado o pai da modernidade, é a expressão máxima deste ideal de valorização da razão como meio de conhecer, tendo em vista o caráter

cientificista da filosofia, pois a modernidade se tornou uma "experiência contingente, onde se confrontam diferentes valores, projetos de vida e diferentes cenários em relação ao futuro" (ZILLES, 2007, p. 7). Por isso, a fenomenologia foi de suma importância para a reestruturação da filosofia europeia, já que no início do século XX a situação da filosofia é deplorável:

Em 1900 não havia filosofia vigente. A tradição idealista estava perdida desde os anos do positivismo; imperava uma anarquia filosófica; havia apenas algumas tendências contrárias a metafísica, considerada algo execrável; predominava a psicologia e as sociedades filosóficas, contaminando-as de psicologismo. (MARÍAS, 2004, p. 450)

O Positivismo estava influenciando tanto as correntes filosóficas e científicas, que fez com que as ciências ocupassem o espaço da filosofia, e esta ficasse na esfera especulativa, já marcada por preconceitos que a discriminavam como utópica, "para o qual o conhecimento objetivo parece estar definitivamente ao abrigo das construções subjetivas da metafísica" (DARTIGUES, 2006, p. 14). As ciências dominantes eram a matemática e a psicologia; a matemática, a partir dos dados da intuição, procurava como que concretizar as ideias pitagóricas, onde as ciências naturais, fundamentadas na física, causam uma esvaziada de sentido, onde as intuições puras, antes tidas como meio para o conhecimento, tornam-se simples figuras geométricas. "Fazem-se grandes descobertas, mas com um sentido insensivelmente deslocado, simbólico" (HUSSERL, 2012, p. 35). Por outro lado, a psicologia, influenciada pelas tendências que já foram mencionadas, constituía-se como ciência, seguindo os modelos das ciências naturais, sem mesmo deixar de tratar de elementos filosóficos.

Esta psicologia científica quer fundamentar empiricamente as ciências objetivas, alegando ser a fonte para o conhecimento; porém, esquece-se de que no dado da forma básica do que se cogita conhecer, nada é objetivamente válido, além do dado empírico que é contingente; então, pois, como pode ela querer fundamentar as ciências tidas como puras, como a matemática e a geometria, sendo elas válidas universalmente e categoricamente abstratas? E, como pretende desenvolver métodos para tal, se métodos corresponde a abstrações lógicas, que é totalmente condicionado à ideação metafísica de validade? Quanto a tudo isso, Husserl adverte sobre o psicologismo, para ele, sendo ela uma ciência empírica, não pode resolver questões que não se deixam concluir por resoluções objetivas.

O psicologismo é inevitavelmente ceticismo enquanto suspende as condições de possibilidade de cada teoria, ou seja, a ideia de uma determinação objetiva do ser e a

ideia de uma conclusão necessária. Com isso, destrói seu próprio fundamento, que, por outro lado, reivindica ingenuamente para si. Portanto, a psicologia, ciência empírica, não pode fundar a lógica e as matemáticas. (ZILLES, 2007, p. 25)

Na obra *Filosofia como Ciência de Rigor (1965)*, Husserl demonstra a importância do rigor metodológico que a filosofia exige para ser profunda. É a partir deste rigor científico que ele busca aprofundar o conhecimento, não ficando apenas na superficialidade como estava acontecendo naquele período. Husserl busca “o esclarecimento decisivo sobre as condições de uma ciência de rigor, ingenuamente ignoradas ou mal compreendidas pela filosofia anterior” (HUSSERL, 1965, p. 22). Na obra *Crise das ciências Europeias e a Fenomenologia (1936)*, Husserl acentua que a crise das ciências na Europa é, antes de tudo, uma “crise de sentido”, já que o objetivismo da ciência levou a um esquecimento do sujeito e de seu mundo e a perda da ética, tudo isso condicionou o método matemático, modelo das ciências, a não aceitar o “*dever-ser*”, como modo ético de aceitar e se posicionar na sociedade (ZILLES, 2007, p. 32).

É com este espírito de mudança que Husserl busca reinventar o método filosófico de entender a realidade e o que nos cerca, é verdadeiramente esta busca de sentido para vida e para a realidade, pois “o lugar de crise é o projeto de vida, já que o mundo da ciência foi separado do mundo da vida concreta” (p. 32).

3 APREENSÃO FENOMENOLÓGICA DA REALIDADE

A Fenomenologia de Husserl “propõe descrever o modo como o mundo aparece para a consciência, sem nenhum pressuposto” (ZILLES, 2007, p. 25). É a busca pelo sentido correspondente ao qual se pretende conhecer, de uma compreensão da realidade, do mundo e do modo de perceber o que está ao redor, pois, como fora referido, as ciências europeias não resolvem a problemática do conhecimento, além disso, a crise filosófica e a ciência positivista, resultou na desumanização do homem pelas ideologias e guerras, onde a dignidade do homem foi rebaixada ao extremo, deixando-o sem identidade e sem perspectiva de uma razão do viver.

Mas, onde está o referente a tudo isso? Como compreender a realidade concreta e o que a cerca, para dar ou descobrir o sentido de tudo? Desde os primórdios da filosofia, buscou-se uma razão (sentido) para a vida, o porquê da existência e sua finalidade sempre foram destaques, e nas décadas anteriores próximas a Husserl, não foi diferente. Anteriormente, em 1637, René Descartes na obra *Discurso do Método*, buscou esclarecer através da “dúvida

metódica” a questão do conhecimento e a conclusão foi o “*cogito ergo sum*”, a única coisa de que ele não poderia duvidar é que duvidava. O *ego sum*, “eu sou” de Descartes coloca a razão como princípio indubitável para o conhecimento pelo axioma “penso, logo existo”.

Tudo isto é designado por Descartes, como se sabe, com o título *cogito*. O mundo em geral é para mim apenas o que existe conscientemente e para mim vigora em tais *cogitationes*. Dessas *cogitationes* recebe ele todo o seu sentido e toda a sua vigência de ser. Nelas decorre toda a minha vida mundana. Não posso viver, experimentar, pensar, valorar e agir em nenhum outro mundo que não tenha o sentido e a validade em mim e a partir de mim próprio. (HUSSERL, 1929, p. 7)

John Locke, na obra *Ensaio Acerca do Entendimento* (1690), afirma que o conhecimento é “como um armário, totalmente fechado e sem luz, com apenas algumas pequenas aberturas que permitem a entrada de semelhanças externas visíveis, ou ideias das coisas de fora” (DUPRÉ, 2015, p. 16); portanto, deixa em dúvida a validade do conhecimento das coisas que vem pelos sentidos. Posteriormente, em 1781, Emanuel Kant explana na obra *Crítica da Razão Pura*, que o limite do conhecimento humano está no fenômeno, e que não poderia ultrapassá-lo, e o que vem depois do fenômeno é apenas um juízo, colocando os limites para o conhecimento como condição do homem.

Embora todas as dificuldades, a racionalidade, a psicologia, movidas pelas descobertas geométricas e matemáticas da modernidade, estavam imbuídas de uma vontade de formular uma ciência unificada, uma “ciência do mundo em geral” (ciência de tudo) (HUSSERL, 2012, p. 52).

Diante de todas as questões sobre a possibilidade de encontrar um ponto de partida, para um conhecimento concreto e que cumprisse o papel da filosofia nas relações do homem com o mundo, surgiram muitos ideais filosóficos que buscaram esclarecer e fundamentar a vivência humana nesse período de crise. Diante desta complexa situação, Husserl, tendo contato com o pensamento de Kant, Hume e Descartes, quer “Voltar às coisas mesmas”, mas isso não significa voltar às filosofias passadas, pois elas “são prontas e acabadas”, é estabelecer um fundamento, uma experiência comum de onde a filosofia poderia partir. É um voltar-se para realidade das vivências humanas, do modo como ela é e se apresenta à intuição (DARDIGUES, 2006, p. 18-19).

Portanto, Husserl apresenta uma preocupação com uma necessária reconstrução do método filosófico, para tornar a filosofia uma “unidade universal das ciências, na unidade de uma fundamentação absolutamente racional”; onde o filósofo, para ser um, de fato, “deve, uma vez na vida, retirar-se para dentro de si mesmo e tentar o derrube de todas as ciências

existentes e a sua reconstrução” (HUSSERL, 1929, p. 2). É a busca pelo âmago do conhecimento, um princípio indubitável que a filosofia tem como papel fundamental buscar.

Orienta-se para as próprias coisas, interroga as próprias coisas nas suas próprias maneiras de se oferecerem ao pensador, deixando de lado os preconceitos que são necessariamente alheios à própria coisa. São essas as exigências fundamentais e primordiais da fenomenologia. (GILES, 1975, p. 132)

Desse modo, Husserl parte do “*cogito ergo sum*” de Descartes, pois este buscou para a filosofia um fundamento máximo e inabalável. O “eu sou” de Descartes é o preâmbulo para a Fenomenologia de Husserl, porquanto, para ele, este juízo é uma “intuição originária”. Esse retorno incessante à intuição originária, “fonte de direito para o conhecimento”, Husserl o chama de o *princípio dos princípios*, (DARDIGUES, 2006, p. 19). Este seria uma verdadeira fonte para o conhecimento, o princípio para tomar uma posição diante da abdicação das teorias que moldaram e conduziram a filosofia moderna para um campo especulativo, apropriando-se do espectro subjetivista e positivista, é um ato de reerguer a filosofia ao seu posto digno, marcado por um rigor científico que lhe é por direito.

É em vista de encontrar o sentido para a realidade nas coisas mesmas, que Husserl quer buscar no fenômeno um princípio fundante da estrutura da realidade, a fim de tornar a filosofia uma ciência de rigor, como deve ser, conforme proposto por ela. Foi por meio de Descartes que Husserl descobriu a *transcendência do ego*, que “consiste em fazer a exegese de si mesmo, isto é, em mostrar como toda verdade formulada se enraíza na vida primitiva da consciência” (p. 81).

Ora este ego realiza, antes de mais, um filosofar seriamente solipsista. Procura caminhos apoditicamente certos pelos quais lhe seja patente uma exterioridade objetiva na pura interioridade. Isto acontece em Descartes do modo que sabemos, ou seja, deduz-se primeiro a existência e a verdade de Deus; e, em seguida, por seu intermédio, a natureza objetiva, o dualismo das substâncias em suma, o terreno objetivo das ciências positivas e estas mesmas. (HUSSERL, 1929, p. 2)

Assim sendo, Husserl, busca ir além, realiza “no pleno seguimento de Descartes, a grande viragem que, feita corretamente, leva à subjetividade transcendental, a viragem para o ego como o solo apoditicamente certo e último do juízo, sobre o qual há que fundar toda a filosofia” (HUSSERL, 1929, p. 5). Fazendo isto, Husserl quer dar pleno sentido ao rigor filosófico, pois Descartes havia buscado da mesma forma; é aquilo que ele chama de uma verdadeira atitude fenomenológica.

Mas, seguindo a ideia de Descartes, todas as coisas são frutos das relações subjetivas com as coisas do mundo, “numa palavra, todo o mundo concreto é para mim, em vez de existente, apenas um fenômeno de ser” (HUSSERL, 1929, p. 6). Isso faz com que o mundo exista apenas na consciência, sendo ela, o fundamento da realidade.

Encontramo-nos aqui num ponto perigoso. Augurasse-me muito fácil, seguindo Descartes, apreender o ego puro e as suas cogitações. No entanto, é como se estivéssemos numa ravina íngreme em que avançar com serenidade e segurança decide da vida e da morte filosófica. [...] Neste contexto, não pode de modo algum afigurar-se óbvio que tivéssemos salvo, no nosso ego apoditicamente puro, uma pequena pontinha do mundo que, entre todas as coisas do mundo, seria a única inquestionável para o eu filosofante, e que o que importa agora é desvendar o mundo restante, mediante inferências bem-feitas e de acordo com os princípios inatos do ego. (HUSSERL, 1929, p. 7-8)

Este problema em Descartes, levou Husserl além, encontrou nele muitos preconceitos e influências que o condicionaram àquelas afirmações (HUSSERL, 1929, p. 8). Por isso, buscando aprofundar as resoluções de Descartes, com grande esforço e aperfeiçoamento do seu método, chega à conclusão de que a consciência só pode ser consciência, quando é consciência de alguma coisa, isto é, a intencionalidade da consciência, ou seja, “a consciência, só é consciência de alguma coisa” (ZILLES, 2007, p. 26). Portanto, há “uma existência intencional do objeto na consciência” (DARTIGUES, 1975, p. 22). Ele quis se manter fiel ao radicalismo da "autorreflexão", partindo do princípio da pura intuição, que é aquilo que é dado ao *ego* de modo imediato, através do método da *Epoché* (HUSSERL, 1929, p. 8). A própria consciência, quando é consciência de si, é consciência de si como objeto (DARTIGUES, 1975, p. 87).

Sendo assim, o *cogito* de Descartes não pode ser tomado como princípio fundamental do conhecimento; já que a consciência, como se sabe, só é consciência quando se refere a algo, “cada *cogito* tem em si como visado o seu *cogitatum*” (HUSSERL, 1929, p. 11). Isto é, para cada intenção, entendida como indagação da consciência (*cogito*) ou pensamento sobre, tem algo que pode ser pensado, (*cogitado* sobre). Descartes errou em aceitar o *ego* do *cogito*, como se fosse uma “alma-substância” (DARTIGUES, 1975, p. 25), sendo anterior a tudo e independente. Por isso, Husserl quer ir além da ideia de Descartes de que a única certeza aceitável e princípio indubitável é a consciência, e que tudo ou mais é resultado da relação de consciência e objeto, aos quais inferimos juízos para os fundamentar na realidade.

A partir desta sincera, mas não suficiente, elucidação de Descartes, Husserl quer tomar uma posição fundamental para seu método, que já estava presente no método de Descartes,

que é a *Epoché*: “atitude desvinculada de qualquer interesse natural ou psicológico na existência das coisas do mundo, ou do próprio mundo na sua totalidade” (ABBAGNANO, 2003, p. 339). Isso porque o mundo é circundante, como *mundo das coisas*, dado de imediato, aquele que está presente ao nosso redor (HUSSERL, 2006, p. 75). É o “mundo natural”, no qual o homem está imerso e tem suas vivências. Sendo assim, a *epoché*, “método de *parentetização*”: ato de colocar entre parênteses qualquer noção de existência *espaço-temporal*, permite a abdicação de juízos sobre as coisas.

A *epoché* não é uma negação da existência da coisa em si, daquilo que vem pelos sentidos, mas apenas um ato de colocar “*fora de ação*” aquilo que se tem como convicção sobre o que percebemos do mundo real (HUSSERL, 2006, p. 81). Pois o próprio método da dúvida, empregado por Descartes, desse ser compreendido, como uma “*simulação*”, onde a existência da coisa não está em xeque, pois este ato de duvidar exige algo a ser duvidado (HUSSERL, 2006, p. 79), pois como posso duvidar do que não existe? Portanto é necessário ter em mente que a redução fenomenológica está relacionada à abdicação de preposições judicativas do estado das coisas para mim e não de seu estado efetivo de existência.

Aquilo que exigimos está em outro plano. O mundo inteiro posto na orientação natural, encontrado realmente na experiência, tomado inteiramente “sem nenhuma teoria”, tal como é efetivamente experimentado e claramente comprovado no nexos das experiências, não tem agora valor algum para nós, ele deve ser posto entre parênteses sem nenhum exame, mas também contestação. Da mesma maneira, não importa quão boas elas sejam, não importa se são fundadas positivamente ou algum outro modo: todas as teorias e ciências que se referem a este mundo devem sucumbir ao mesmo destino. (p. 82)

Mas, o que resta do mundo se a *epoché* o sujeitou todo, a algo parecido como ceticismo? Já bem claro ficou que esta tomada de decisão, não remete a uma negação do real, mas a uma abdicação de juízos sobre ele, é uma busca de sentido da coisa que está presente. Portanto, é bem diferente da tomada de decisão de Descartes, quando abnega pela dúvida a própria experiência humana. Então, ao perceber o evento que se doa a consciência, este implica um princípio, um sentido, que se doa no evento e está nele mesmo.

Desse modo, Husserl propõe uma realidade transcendental, assume a ideia de *mundo das eidos*, onde a consciência está como ser individual, “são os vividos puros, consciência pura de seu eu puro”, isso porque os dados imanentes não podem garantir plenamente. Que é este correlato da consciência com o mundo natural, sem a extensão dos juízos, onde, posteriormente, se farão *cogitationes*. Portanto, considera os atos vividos, as experiências

reais no mundo real (p. 82), (o eu que vive algo), seja ele intencional ou não no fluxo dos vividos (p. 89).

Claro está que pelo método da *epoché*, há uma nova forma de experiência, uma experiência transcendental, (MARIÁS, 2003, p. 460), que deixa de lado até mesmo as ciências do mundo, onde a evidência da consciência em si do *ego*, se dá pela própria relação com as vivências experimentadas.

[...] está inibição universal de todas as tomadas de posição frente ao mundo objetivo que se torna justamente o meio metódico pelo qual me apreendo puramente como aquele eu e aquela vida da consciência na qual e para a qual todo o mundo objetivo é para mim, e é tal como para mim é. (HUSSERL, 1929, p. 8)

É um ato de abdicação de qualquer juízo, feito a qualquer coisa. É uma *redução fenomenológica*, quando nos relacionamos diretamente com o fenômeno; de fato é uma busca por desvendar profundamente o que está oculto na aparência das coisas, buscando nela o seu sentido último. Tentando ver as coisas como elas realmente são. Isto, acarretará a outra conclusão de Husserl: “a *epoché* fenomenológica nos desvelou o *eu sou* certamente apodíctico, uma nova e infinita esfera de ser e, claro está, como uma esfera de uma nova experiência, de uma experiência transcendental” (HUSSERL, 1929, p. 10).

É a partir deste ser transcendental (o eu consciente de algo), que Husserl busca a essência das coisas. É o que desenvolverá naquilo que chama de “*essências eidéticas*”. Esta visão de essência ocorre por meio da percepção. Considera-se a realidade como fato, aquilo que já fora explicitado como mundo natural, o mundo que tem em si *uma forma de doação originária*, que nos permite percebê-lo. Além disso, a percepção distingue-se em duas condições, a externa, do mundo físico e a interna, que corresponde ao estado de consciência, portanto, o físico percebido é diferente do percebido consciente, embora estejam em concordância.

O mundo dos fatos é percebido em individualidades que se dão em essências próprias, mas poderiam ser diferentes pela possibilidade, por uma contingência, isto está claro no mundo, quando percebemos as coisas em sua singularidade. Assim, ele expressa um caráter de *necessidade eidética*, “que faz parte do sentido de todo contingente ter justamente uma essência e, por conseguinte, uma *eidós* a ser apreendida em sua pureza”, uma intimação a priori. A matemática, por exemplo, é uma ciência que percebemos essencialmente na generalidade.

Por exemplo: todo som tem em si e por si, uma essência e, acima de tudo, a essência geral “som geral”, ou antes, “acústico em geral”, a ser extraído por intuição do som individual [...] toda coisa material tem sua conformação eidética própria e, acima de tudo, a conformação geral, ‘coisa material em geral’. (HUSSERL, 2006, p. 35)

É a passagem da essência do objeto individual para a sua generalidade necessária, que a consciência percebe por imediato naquilo que se dá. É a experiência verdadeira e concreta, que ocorre na relação com o mundo. É evidência nascida da experiência, é um visar daquilo que é, a partir de uma purificação do fenômeno, assim, é encontrado o “ser fundamental” dos fenômenos, a essência é a visão de categorias de essências, das essências visadas no singular e intuídas no geral (HUSSERL, 2006, p. 50). É um ato de “prestar a atenção”, isto é, momento em que conduzo a faculdade da razão consciente, seja instintivamente ou voluntariamente, em direção a coisa (visada) que se oferece à consciência, isto é, ao sentido da coisa, conteúdo (põe a coisa em destaque).

Vale ressaltar que, esta visão de *eidós* não se trata de um produto da consciência, mas captação de sentido, como quando alguém bate na mesa, o som é percebido antes mesmo de ser racionalizado, ou seja, o fato da percepção é a intuição direta da essência que se dá no som, o modo da essência singular, aquele mesmo, e a geral, som geral. (BELLO, 2006, p. 22). Este sentido da coisa, é a essência que se dá pela apreensão intuitiva da coisa em si mesma. Como possibilidade que se doa. Exemplo:

Se uma cor (que não pode ser percebida sem extensão) tão pouco pode ser pensada sem uma certa extensão, é que pertence à essência da cor se dar com extensão. A essência se definirá então como uma “consciência de impossibilidade”, isto é, como aquilo que é impossível à consciência pensar de outro modo: “o que não se poderia suprimir sem destruir o próprio objeto, é uma lei ontológica de seu ser, pertence à sua essência”. (DARTIGUES, 2005, p. 33)

Para Husserl, as essências são o sentido dos fenômenos que podem ser percebidas de alguma forma por transparência” (DARTIGUES, 2003, p. 19). “Não existe, com efeito, nenhum fenômeno do qual possamos dizer que ele não é nada, pois o que não é nada não é”. Sendo assim, a essência das coisas pode ser percebida por imediata intuição, a consciência dela ocorre quando prestamos atenção na coisa, é a experiência perceptiva consciente da busca por sentido, que é a redução transcendental. Para elucidar a existência destas essências, tomemos a IX sinfonia de Beethoven, que o próprio Husserl adota como exemplo:

Esta pode se traduzir apenas Impressões que experimento ao executar este ou aquele concerto, pela escritura desta ou daquela partitura, pela atividade do regente da orquestra e de todos os músicos etc. Em cada caso poderia dizer que se trata da nona

sinfonia e, contudo, esta não se reduz a nenhum desses casos. A essência da nona sinfonia persistiria mesmo se as partituras, orquestras e ouvir viesse a desaparecer para sempre. Ela persistiria, não como uma realidade, como um fato, mas como uma pura possibilidade. [...] Vemos que a intuição da essência se distingue da percepção do fato: ela é a visão do sentido ideal que atribuímos ao fato materialmente percebido e que nos permita identificá-lo. (DARTIGUES, 2003, p. 20)

Este exemplo, esclarece que a essência da coisa não se traduz em aparência, nem em qualidades ou formas; mas em um “*puro possível*” (DARTIGUES, 2003, p. 20). Ou seja, a essência da coisa é a pura possibilidade de a coisa existir, pois mesmo que Beethoven nunca tivesse composto a IX sinfonia, ela existiria por ser possibilidade; portanto a essência não está na forma, mas no ser possível da coisa que se manifesta no fato. Logo, “consideradas em si mesmas, as essências são, com efeito, imutáveis” e eternas, logo, a essência da IX sinfonia existiu e existirá sempre, pois a possibilidade da existência, que é a essência, precede o próprio modo de existência da coisa naquilo que chamamos de espaço-tempo. .

Se aprofundar esta noção, poder-se-á dar ênfase à visão aristotélica, cuja influência se faz presente na filosofia de Husserl pelas influências de Brentano. O *ato* e *potência* de Aristóteles, pode ser condizente com esta visão. Se a sinfonia de Beethoven existe, existe antes como possibilidade (*potência*), e posteriormente como fato na realidade (*ato*). Se existe como possibilidade, é um ato possível de existir como fato, como esta possibilidade não poderia vir do nada, já que do nada nada vem, então é produto de um uma outro ato, ato este que tinha em si todas as possibilidades (*potência*) de ser (*ato*) tudo quanto existe (efetivamente na realidade), existiu e existirá. Este primeiro princípio, é a *potência* de ser tudo como possibilidade, e então como ato (SANTOS, 1961, p. 38).

Pode-se dizer, a partir disso que, o conhecimento da essência, do “ser da coisa”, é imediato, quando a intuímos, antes mesmo de formulamos juízos e prerrogativas a partir de uma análise racional. “A razão é algo de posterior no homem, como podemos observar nas crianças. Em face da natureza, o homem primitivo intuía os fatos. Que mostravam conter algo idêntico” SANTOS, 1961, p. 26). Assim, o conhecimento da coisa como essência é adjacente, pela percepção intuitiva. A razão não é o preâmbulo para o conhecimento, mas a própria capacidade de perceber intuitivamente.

[...] O pensamento simbólico, O pensamento por signos, tão comum, já que se exerce cotidianamente na linguagem, remete também a essa mesma percepção: a intenção significante, com efeito, só tem sentido se ela se refere à uma experiência que virá ou ao mesmo poderia vir preencher o vazio da intenção, [...] Significar é antecipar pela mediação de um signo a experiência intelectual ou sensível [...] Mas é óbvio que a palavra não é a coisa: se a palavra antecipa tal experiência, é que está

ainda não se realizou ou, ao menos, não me está inteiramente presente quando a viso por intermédio do signo. este “aponta em direção” ao objeto atualmente ausente, sendo a significação como que a de-significação vazia de uma presença que ela chama para receber sua plenitude. (DARTIGUES, 2003, p. 78-79)

Logo, podemos abdicar de juízos que se resumem a linguagens e expressões que buscam significar as coisas, que de tal modo, são capazes de relativizar a unicidade e a veracidade das coisas em si. Estando as “coisas mesmas” presentes diante de nós, nelas “há uma perfeição apodítica que confere a indubitabilidade absoluta, da mesma ordem da que possuem os princípios, porém, a evidência do mundo não é apodítica, mas parte do *ego cogito*, é apodítico” (MARIÁS, 2004, p. 460), da percepção daquilo que está dado como afirma Husserl, da coisa que está aí, “*em carne e osso*” (HUSSERL, 2006, p. 37).

Desse modo, perceber a realidade é percebê-la como ela realmente é, e de fato ela nos conduz ao transcendente, a busca pelo sentido, e, o sentido das coisas existe nelas mesmas; é dado a nós nas coisas, e em si mesmas, sua essência e sua finalidade; pois a IX sinfonia de Beethoven, só pode ser ela mesma, indiferente do papel no qual ela é escrita ou do piano no qual é tocada ou ainda de como a nomeio, isto é, o modo como ela se manifesta; ela é aquilo que é, enquanto possibilidade de se doar como tal.

A percepção incita a busca do sentido, o conteúdo da coisa que se permite aparecer, e se intuimos o sentido, então intui-se a essência. A tomada de consciência de algo é diferente da simples percepção, em um primeiro momento, o ato perceptível depois os atos reflexivos, que é a reflexão dos atos perceptíveis, ou seja, nos damos conta do fato percebido, refletimos sobre ele (BELLO, 2006, p. 31-36).

Então “vemos, sobre a mesa, o copo que antes já estava lá, podíamos vê-lo, mas não tínhamos prestado atenção nele.” (p. 27). Isso implica uma aceitação veemente de um (ser) presente. Por exemplo: quando alguém arremessa algo em nossa direção, (falando do puro evento de perceber algo), não há razão que suporte a impossibilidade do fenômeno, há “algo” (coisa com identidade própria-essência) ali (espaço-tempo). Tudo passa a ser plenamente concreto, o eu que sente e percebe, e a coisa em minha direção. Isso implica a existência efetiva e necessária do eu e da coisa. Este é um visar puramente simples e real, sem proposições antecipadas. É um dado fenomenológico.

Os dados fenomenológicos, são percebidos nas experiências, como quando estou sentado à mesa e tudo ali me é presente, como em uma “intuição de fundo”, embora eu não esteja mentalizando tudo, de repente, esbarro em um copo e derrubo, isso não significa que ele não “existia ali como coisa”, a diferença é que não estava na minha consciência como fato

consciente, experimentado, vivido concreto. Ele existia fora de mim e passou a existir dentro quando eu tomei consciência dele e ao tocá-lo. Seria como uma “apercepção”, que se distingue da simples percepção, como Leibniz propôs na teoria das *mônadas*, ou seja, a percepção é imediata, e por uma espécie de “apetite” somos direcionados a “*a-percepção*”, que é tomada de consciência da existência. Portanto, como já proposto, a realidade está como que “dada”, e pela intuição captamos o sentido da coisa (essência), e a própria consciência deste, revela a possibilidade de um mesmo e sua captação possível (p. 25).

Para maior clareza tomemos um exemplo: quando estou sentado em minha mesa escrevendo, estou prestando atenção no que escrevo. As coisas ao meu redor, como a mesa a cadeira, ou um copo de água, “estão ali”, presentes, eu percebo por intuição, não racionalizo, não está em minha consciência, nem tenho (consciência de consciência); mas estão ali em presença total, visto que há uma certa docilidade que não duvida do estado das coisas ao redor, por exemplo, não duvido da presença da cadeira onde estou sentado ou do chão que está sob ela etc. E quando esbarro, por exemplo, no copo de água, a razão não vem em primeiro lugar, como se eu pensasse racionalmente no copo que está prestes a cair, na sua cor ou posição; mas, há uma simples atenção prestada ao copo. Esta percepção direta da coisa enquanto (coisa em si) é uma *a-percepção*, isso se levarmos em consideração a visão de Leibniz. A razão é posterior, ela é quem infere juízos e sentenças.

Isso é uma percepção fenomenológica: perceber a coisa mesma como se mostra a nós. A *epoché* é justamente a relação imediata com a coisa em si, esta vivência, (*experiência perceptiva*) (BELLO, 2006, p. 26). Onde suspendo as aparências, pois está fora de foco, não está na conveniência. É visão de essência quando a intuição presta a atenção, e se percebe, percebe algo que está dado ali, isto é, a coisa em essência. quanto a isso, poder-se-ia dar inúmeros exemplos, até mesmo de um simples som de palma. Assim se dá a experiência da vida humana na realidade concreta.

4 O MUNDO DA VIDA

De muitos modos o ser humano buscou, ao longo de sua história, compreender a realidade que o cerca, porém, o conhecimento das coisas pode ser questionável à medida que são desvendados os mistérios e aprofundado o método de conhecer, como ocorreu na modernidade com as ciências técnicas. Com tudo, o que pode fundamentar a realidade, e dar sentido ao mundo, diante a limitada capacidade humana de entender aquilo que vivencia?

Além disso, pode-se questionar o como pessoas comuns, carentes de estudos filosóficos, mas dotadas de uma racionalidade, podem estar inertes e passivos diante da realidade, de aparência ofuscada e que parece esquivar-se da compreensão.

O mundo é constituído de fatos, que significam acontecimentos; estes, não podem ser definidos, mas intuídos (SANTOS, 1961, p. 19). E a intuição é o ato pelo qual somos capazes de abarcar os fatos. Porém, como as pessoas, sem conhecimento filosófico prévio, ou capacidades racionais amplas, conseguem se orientar e viver em meio ao mundo cheio de fatos, que para certas filosofias pode ser tão caótico e confuso, a ponto de serem vistos como meras impressões? Sobre estas filosofias que se insurgiram, Husserl, em seu tempo, eleva críticas severas, para aquilo que ele chama de “filosofia cética” (HUSSERL, 2012, p. 11). Quando se questiona simplesmente por ser passível de questionamento, mas que pode duvidar do indubitável. Assim como ocorreu no contexto europeu de sua época, que resultou na crise de falta de sentido da vida. Mas, este pensamento, que fundamentou estas filosofias, vem desde o Renascimento.

No Renascimento, a humanidade europeia leva a cabo em si uma inversão revolucionária. Ela vira-se contra o seu modo de existir até então, contra o modo de existir medieval, desvaloriza-o e passa a querer configurar-se livremente de um modo novo”. (HUSSERL, 2012, p. 4)

Tomando isso como exemplo, pode-se aplicar à sociedade atual, onde, quase por auto evidência, pode ser percebido em muitos casos uma falta de sentido para a vida do homem, que relativiza a possibilidade de existir um sentido de ser, perdendo de vista o próprio horizonte da existência, acarretada por uma crise filosófica. Estas crises, levam a este ato de desconstruir os pensamentos anteriores, para remontar em si, aquilo que pode dar um sentido para a vida. Faz parte do homem, esta busca de razões para ser é como que necessária a experiência da vida humana, pois a condição implica uma noção de intenção de ser, e esta noção de ser, pressupõe um sentido para este. Buscamos, portanto, a razão que fundamenta nossos atos, visto que o sentido é muito importante para o homem, sendo ele uma possibilidade humana (BELLO, 2006, p. 23).

Assim, a crise da filosofia significa a crise de todas as ciências modernas [...], uma crise inicialmente latente, mas que emerge depois cada vez mais à luz do dia, crise da própria humanidade [...], em todo o sentido da sua vida cultural, em toda a sua existência. (HUSSERL, 2012, p. 9)

Para que o conhecimento não fique sujeito ao fundamentalismo, onde quaisquer ideal é justificado por visões pré-concebidas, ou ao relativismo de ciências mal edificadas e sem fundamentos, Husserl, na obra *Crise das ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1936), elucida através da ideia “*mundo da vida*”, aquilo que ele chama de conhecimento pré-científico. Fonte originária e primeira do conhecimento, a partir do qual podemos perceber o mundo efetivo, mas que foi substituído pelo “mundo matematicamente substruído das idealidades” (HUSSERL, 2012, p. 38). Sendo o mundo cotidiano, meio pelo qual o homem apreende a realidade, a vivência dos fatos, aquilo que ocorre diante de nós e o que percebemos e refletimos. Para elucidar melhor:

[...] sobre o tema do “ver o copo”. Antes estávamos cômnicos, sabíamos ter visto o copo sem ter feito uma reflexão a respeito. Todos nós tínhamos já uma *experiência perceptiva* do copo, que estava em nós, dentro de nós, mas o copo, fora. Porém, 110 momento em que tivemos uma experiência perceptiva do copo, ele estava também dentro de nós. (BELLO, p. 27)

É voltando às coisas em si que Husserl encontra a realidade da intuição de sentido; originalmente pela intencionalidade da consciência, isto é, a *intenção de significação*, que são as vivências de representações que se dão no “mundo da vida”, “o lugar de fonte originária de sentido” (HUSSERL, 2012, p. 15). Por este, “mundo da vida”, pode-se entender a forma de conhecer, de perceber a realidade de forma comum a todos; é a forma de conhecimento prévio que o homem é capaz de possuir, que posteriormente leva aos fundamentos científicos, ou seja, as ciências têm origem neste primeiro princípio. Portanto, se a crise da ciência é a perda da significação para a vida, “o restabelecer da sua significação para a vida, deve consistir no reatar da ligação da ciência, pela filosofia, com as evidências originariamente significativas para a vida” (HUSSERL, 2012, p. 15).

O espaço vivido está na base de todos os conceitos de espaço, mas há também o espaço que a Física considera geometrizado, idealizado. Porém, o primeiro é o espaço vivido, um espaço que permite que nos movamos, evitemos obstáculos etc., e é essa a formação da corporeidade. (p. 38)

Diante destes aspectos das vivências, é necessário ressaltar a imperativa questão da intencionalidade da consciência nestes aspectos dos “vivididos” fenomenológicos. Como já apresentado, os vivididos são experiências da correlação entre objetos e a consciência. Vale agora considerar a importância desta dimensão para o viver humano nas circunstâncias da vida concreta. Nas *Investigações Lógicas* (1901), Husserl abrange a realidade humana nas circunstâncias das vivências significativas ao elucidar uma primeira visão fenomenológica.

Foram, no decorrer do texto, apresentados os aspectos da visão de essência, aquele visar imediato da coisa em si, que está em estado de doação original nos fenômenos, como intento de algo.

Esta intencionalidade da consciência, que ocorre nos entrementes da vida cotidiana (mundo da vida) é fundamental para a compreensão do mundo da vida como preâmbulo para qualquer ciência. Portanto, a *intenção de significação* é justamente resultado da intencionalidade da consciência que tende à clareza. Ocorre ao visar um objeto, a consciência apreende o fenômeno dado em essência e com suas capacidades psíquicas, as experiências e a vida concreta do eu, têm uma *vivência de representação*, isto é, uma intenção de significação, ato doador de sentido, poderia se dizer um “desvelar” de sentido, que será representado pela linguagem e outros aparências da comunicação (HUSSERL, 2015, p. 28).

Tomemos um exemplo: quando um objeto é observado, a apreensão imediata da coisa pela intuição suscita uma busca de sentido da coisa, assim, a intenção de significar revela no apreendido aspectos já conhecidos que são de significação (significado de), no dar-se puro da essências em suas respectivas possibilidades de dar-se, desde a perspectiva lógica a fantasias. Quando se diz ($1+1=2$), é pela manifestação simbólica que apreendemos um mesmo sentido, quando comunicado, outro indivíduo apreende o mesmo sentido desta expressão linguística, que difere do modo de manifestação da expressão, “o traço é diferente, o sentido é o mesmo”, tanto para quem fala quanto para quem apreende o mesmo sentido (p. 83). Como, por exemplo, podemos entender o que alguém escreveu em um livro a séculos atrás, se não pela visão de significados de sentidos? Por aqueles símbolos, que chamamos palavras, que expressam sentido, de onde percebemos, apreendemos a mesma visão do autor, pela mesma correlação que leva ao entendimento.

Portanto, o sentido, o conteúdo são, desse modo, transmitidos em todas as relações humanas na vida cotidiana que se dá por este “*comércio espiritual*”, correspondente nas vivências psíquicas e físicas, onde um mesmo sentido é compreendido e aprendido por indivíduos diferentes por meio da comunicação, não que nesta residisse o sentido, mas é meio, ou seja, a linguagem, em suas diversas formas, é meio de manifestação de sentido (p. 28).

Vale ressaltar também que, estes atos de significação, advindos da intencionalidade da consciência, não alteram a essência das coisas (p. 82), já que o aparato física dos fenômenos (aquele visara de algo concreto), é suporte para a intencionalidade da consciência (*cogito de cogitatum*). Onde, os objetos concretos, em seus (estado-de-coisa) estão prontamente diante

daquele que visa, com todos os círculos de possibilidades, daquele modo da essência dar-se, visados em circunstâncias diversas do estado da coisa, naquele “campo intuitivo”, onde algo é destacado (HUSSERL, 2012, p. 87). Então a essência mesma está (em), sem que a representação o impute ou derive suas possibilidades de estado de ser. Este aspecto é primordial na vida habitual, do mundo que me encontro e pelo qual sou circuncidado, (vivências), é assim pelo qual o conhecimento do eu se expressa na vida compartilhada. Além disso, as vivências particulares, vivências internas (experiência minha), são manifestadas pelos discursos, e a comunicação ocorre quando o outro compreende o mesmo sentido, que é uma percepção externa, é uma *a-recepção* (p. 29).

Estas nuances da vida primitiva da consciência (intuição originária), aquele que antecede na ciência, é preambular na visão de mundo, isto é, em todas as dimensões humanas que dão sentido para a vida. Portanto, isso induz a se adequar que, a importância da apreensão da realidade, deve-se a experiência comum dos fenômenos dados, que é “a explicitação ou o esclarecimento da vida pré-científica da consciência, que é a única a dar seu sentido completo às operações da ciência, e à qual estas operações sempre reenviam” (LAVELLE, 2014, p. 92). Por isso deve-se dar grande importância para a real percepção da realidade, por meio da apreensão intuitiva que Husserl propõe, abstendo-se de juízos prévios e apreendendo as coisas como elas são. Sendo assim, “o primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo da experiência vivida, que se dá no mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta” (LAVELLE, 2014, p. 90).

Diante disso, a aceitação da percepção da realidade deve ser o ato primeiro, visto que “a ciência foi apenas a continuação ou à amplificação do movimento constitutivo das coisas percebidas. (LAVELLE, 2014, p. 86). Assim sendo, “o conhecimento desempenha já, como conhecimento pré-científico, um papel permanente, com as suas metas, no sentido em que as visa alcançar, de modo que, é em média satisfatório para tornar possível a vida prática (HUSSERL, 2012, p. 98). Isso demonstra como a imparcialidade e a indiferença diante do mundo é fruto deste conhecimento pré-científico das coisas, que é aceita, por mais que não seja compreendida na totalidade. Desse modo é possível concordarmos com o filósofo Louis Lavelle quando diz:

Quer se trate de conhecimento sensível, quer de conhecimento espiritual, sempre nos encontramos em última instância na presença de uma revelação na qual somos obrigados a consentir. Mas é esse consentimento o ato mais puro (a um só tempo o mais humilde e o mais pleno) que nos é dado realizar. O verdadeiro conhecimento é

uma união com o ser total, isto é, um confluente da atividade perfeita e da passividade perfeita. (LAVELLE, 2014, p. 88)

Se há de alguma forma uma crise de sentido para a vida, deve-se grande parte à má compreensão do que é real e irreal; o eu real, o mundo real etc. O homem sente-se confuso no mundo, porque julga-o como uma incógnita a ser decifrada, então ele adentra em si mesmo, como que orgulhoso de sua racionalidade e cientificidade, acreditando ser elas o ápice fundante da legibilidade dos fatos, buscando assim respostas. Mas a ciência, como produto da capacidade do homem, apenas abstrai uma parte, uma pequena parcela do mundo dado para pesquisar, porém, ela não pode ir além da própria estrutura de sua condição, que depende originalmente do mundo natural (da vida), não podendo ir além. “O que as ciências podem responder diante da pergunta “o que é verdade?” Fazem-se tentativas para se aproximar dela, mas a verdade, do ponto de vista humano, reside no sentido, não no fato.” (BELLO, 2006, p. 24). Deste modo, a ciência se assemelha a uma máquina, útil, fiável, e com a qual a pessoa pode operar sem compreender a possibilidade e a necessidade interna de tais realizações (HUSSERL, 2012, p. 41).

As grandes descobertas da matemática e da física, entusiasmaram o homem moderno, ao acreditar que o mundo estava dado em leis físicas, a verdade estaria aí, então encobriu-se aquela experiência simples e verdadeira do mundo intangível, da forma que se apresenta no mundo. Esta visão geométrica do mundo, parece ser o solo último do conhecimento, porém, é notável a falta de sentido, pois uma máquina não necessita ter sentido, ela é mecânica, mas o homem tende naturalmente à busca de sentido, às razões que ultrapassam o mundo físico.

Quando tudo parece estar tão certo, pela indubitabilidade das leis matemáticas, algo parece escapar e escorrer pelas mãos, o fato de que a insuficiência delas é gritante e imperativa, de modo que não temos como fugir dela, pois a vontade de uma ciência clara e que unifique todo o conhecimento, não ocorre a não ser pela filosofia, que deve levar em consideração todos os fatores condicionantes necessários ao conhecimento.

E o homem moderno, tomado pelas idealizações científicas, não age assim? Como uma máquina, onde a razão é operativa; e este de nosso tempo, não toma a ciência técnica como modelo de perfeição para si mesmo, quando operamos o corpo e a mente como articulações mecânicas, mas sem sentido “em si mesma”. Sabemos tudo pelo método e agimos da mesma forma, mas não sabemos o motivo de tais ações, aqui reside a incompreensão das razões humanas, causa de falta de sentido para a própria vida. Muitos se esquecem que não vivem na abstração, nem num mundo psíquico apenas, ou racional como

em uma máquina, ignorando o visar simples do mundo dado, como se fosse fruto de uma ignorância onde falta clareza.

Assim, a falta de inteligibilidade e de clareza, angustiam o homem, já que parece ser intrínseco a ele a ânsia pela clareza e distinção, como buscou ardentemente Descartes. Então, pela razão ele se antecipa, fazendo julgamentos e inferências, alegando ser a verdade, mas quando percebe o erro abdica-se de responsabilidades, crendo que a razão é a última instância para a verdade, e culpa à percepção imediata, ou seja, aos sentidos que lhe parecem ter enganado. Mas, ao contrário, o homem vive em um mundo concreto dado e percebido, onde o que não é inteligível, não significa não intuído ou percebido, como ocorre na vida prática e cotidiana, ao dormir, dirigir, caminhar, comer, fazer juízos de valores etc.

A vida das coisas circundante não está por absoluta e completa na consciência, como uma fórmula matemática, pois esta não comporta a totalidade das fatalidades do mundo circundante. Se pensamos ao apreender as simples operações lógicas, abstraída da realidade, última em si, como é comum; quanto mais a realidade objetiva de todas as existências que se doam por inteiro. A razão não é capaz de abarcar todo o mundo dos fatos, muito menos a ciência técnica que separa aspectos particulares. É necessário voltar à experiência originária doadora de todo sentido de existência; isto é, voltar às coisas mesmas, a simples experiência do eu com o mundo circundante.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Objetivo deste trabalho, foi apresentar o método proposto pelo filósofo Edmund Husserl investigar os fundamentos do método do conhecimento daquilo que está no mundo; como também a importância dessa percepção para a vida do homem. Verificou-se que o homem apreende a realidade do modo como ela é, quando se volta para ela, abdicando-se de juízos e inferências. É voltado para as coisas que se dão a nós, que encontramos suas causas, sendo assim, o verdadeiro conhecimento das coisas, de seu sentido e essência.

Em um primeiro momento foi verificado o contexto em que Husserl estava, uma Europa tomada por uma crise de sentido de vida. Neste contexto, a ciência é quem direcionava a sociedade, movida por ideais de superação do homem. Mas, o resultado desta crise, foi justamente a decadência, que se efetivaram nas duas grandes guerras. Posteriormente, foi apresentado o método proposto por Husserl, uma fenomenologia, ou seja, sobre o conhecimento dos fenômenos, fatos da realidade. Isso proporcionou o conhecimento

das essências das coisas, que nos leva, de algum modo, a considerarmos como é de fato o mundo ao nosso redor, e o sentido que nele está, e como se dão a nós e se apresentam de muitas maneiras. É no âmbito da vida como experiência que conhecemos a realidade e a nós mesmos. Além disso, foi posteriormente apresentada a relação que há entre a vida da consciência humana no mundo, onde a objetividade e a validade do conhecimento estão nos próprios acontecimentos e fatos da existência.

A partir disso, é possível concluir que a percepção suscita, a partir da real percepção da realidade, um sentido de ser, tanto para o homem como para as coisas ao seu redor. Este sentido de ser se dá com o conhecimento daquilo que as coisas são, por isso, uma crise de sentido de vida ocorre quando o homem não encontra naquilo que o cerca nem “em si mesmo” o sentido de ser; não o nega, porém, não encontra seu propósito de ser. Como esclarecido, não se trata de aparência ou matéria, mas de essência que precede o próprio existir; a “pura possibilidade” de existir.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BELLO, Ângela A. **Introdução à fenomenologia**. Tradução de Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- DARTIGUES, A. **O que é a Fenomenologia?** Tradução de Maria José J. G. de Almeida. 9ª ed. São Paulo: Centauro, 2005.
- DUPRÉ, B. **50 Ideias de Filosofia que você precisa conhecer**. Tradução de Rosemarie Ziegelmaier. 1ª ed. Editora: Planeta, 2015.
- GILES, T. R. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. Ed. da Universidade de São Paulo, 1975, v. 2.
- HUSSERL, E. **Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental**. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- _____. **Conferências de Paris** (Textos filosóficos 1929). Tradução de Artur Morão e António Fidalgo. s.l. LusoSofia. s.d.
- _____. **Filosofia como ciência de rigor**. Tradução de Albin Beau. Edição de Atlântida Coimbra, 1965.
- _____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma Filosofia Fenomenológica**. Tradução de Márcio Suzuki. 2ª ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

_____. **Investigações Lógicas.** Investigações para a Fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. 1ª ed, 2ª impressão. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

LAVELLE, L. **A Consciência de Si.** Tradução de Lara Cristina de Malimpense. São Paulo: Realizações, 2014.

MARÍAS, J. **História da Filosofia.** Tradução de Claudia Berliner. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SANTOS, M. F. **Convite à filosofia e à História da Filosofia.** 6ª ed. São Paulo: Logos, 1961 (enciclopédia de conhecimentos fundamentais).

ZILLES, Urbano. **Panorama das filosofias do século XX.** 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2016.

Recebido em: 30 de maio de 2023
Aprovado em: 20 de junho de 2023





A CONCEPÇÃO DE VONTADE, SEGUNDO A FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

THE CONCEPTION OF WILL, ACCORDING TO THE PHILOSOPHY OF ARTHUR SCHOPENHAUER

Bruno Luiz Lazaroto Ravaneli ¹
Edimar Brígido ²

Resumo: O presente artigo é referente a filosofia de Arthur Schopenhauer, um filósofo alemão do século XIX. Sua filosofia apoia-se no pensamento de Platão, Kant e do budismo. Deste modo, desenvolve uma linha de raciocínio que define o mundo como uma divisão entre representação e Vontade, o mundo enquanto fenômeno e *coisa em si*. A representação trata-se do mundo enquanto realidade conhecida pelos sentidos, e mostra deste modo, a manifestação de uma vontade, esta é um impulso inconsciente, uma vontade cega, que controla os desejos e ações humanas, causando nele um sofrimento. A Vontade é a essência, a Ideia, com sua objetivação com a arte o homem de gênio faz a sua contemplação. Deste modo, com a contemplação estética, o sujeito faz a elevação do sofrimento presente, estando em contato com o sublime. Assim, a arte como via de suprassensação do sofrimento e da dor, é o caminho para a possibilidade da felicidade no vale das lágrimas.

Palavras-chave: Representação. Vontade. Arte. Gênio.

Abstract: This article refers to the philosophy of Arthur Schopenhauer, a 19th-century German philosopher. His philosophy is based on the thinking of Plato, Kant and Buddhism. In this way, it develops a line of reasoning that defines the world as a division between representation and Will, the world as a phenomenon and thing itself. Representation is about the world as a reality known by the senses, and thus shows the manifestation of a will, this is an unconscious impulse, a blind will, which controls human desires and actions, causing in it suffering. The Will is the essence, the Idea, with its objectification with art the man of genius makes his contemplation. Thus, with aesthetic contemplation, the subject increases the present suffering, being in contact with the sublime. Thus, art as a way of over-rescing suffering and pain is the way to the possibility of happiness in the valley of tears.

Keywords: Representation. Will. Art. Genius.

¹ Aluno do segundo ano do Bacharelado em Filosofia da FAVI.

² Professor da disciplina de Seminário III, do curso de Filosofia na FAVI.

1 INTRODUÇÃO

No período do séc. XVIII, inicia-se um movimento cultural, conhecida como romantismo. Esta faz uma valorização dos sentimentos, contrariando o pensamento anterior Iluminista, pois, para ela a função é a elevação do homem, vigente nos limites apresentados pelos iluministas diante da razão. Se o infinito é sentimento, o mesmo se manifesta melhor na arte, do que na filosofia. Este artigo é referente a um dos filósofos desse período, Arthur Schopenhauer e discorre sobre a temática da Vontade³, ponto fundante da compreensão da realidade na natureza humana. Destaca-se a seguinte questão: como se dá a construção do pensamento schopenhauriano da Vontade e seu sofrimento. O mundo é um vale de lágrimas, o absurdo da própria existência.

Na busca de esclarecimento sobre a temática, faz-se uma divisão em três tópicos. Primeiramente tratará de apresentar o pensamento do autor em sua obra magna, *O mundo como vontade e representação*, fazendo-se assim uma diferenciação entre representação e vontade; No segundo item, apontará uma análise sobre a temática da vontade em relação ao homem, problematizando o sofrimento e a dor dela proveniente. E por fim indicará o gênio, isto é, o homem em sua possibilidade artística apresentada por Schopenhauer para promover a liberdade da vontade, por meio da contemplação estética.

Tratar desses assuntos permitirá debruçar-se sobre a questão da existência humana, e as suas mazelas. Ao questionar a condição humana diante dos âmbitos da vontade, nessa compreensão filosófica. A vida é um absurdo, vivê-la corresponde ao sofrimento diário da incerteza, a segurança uma possibilidade racional, a emoção uma amante descontrolada. Por fim, inclinar-se no pensamento de Schopenhauer em seu mundo como Vontade e Representação, é a busca de uma estética que possibilita a vivência no pior dos mundos possíveis.

2 O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO

Arthur Schopenhauer é um filósofo alemão, nascido no dia 22 de fevereiro de 1788, em Danzig, antigo reino da Prússia. Foi filho de Heinrich Floris Schopenhauer e Johanna Trosiener. Seu pai, membro da emergente classe mercantil e sua mãe uma escritora

³ Vontade, grafada com ‘v’ minúsculo corresponde a um impulso de vida, a vontade cega e Vontade grafada com ‘V’ maiúsculo, corresponde a Vontade como *coisa em si*.

romancista, geram traços marcantes da personalidade do filho. Em sua filosofia sofre grande influência de Platão, Kant e da filosofia oriental, em especial nos textos dos *Upanishads*. Escreve em 1818, sua obra magna: *O mundo como Vontade e Representação*. “Nela expõe o que considerava a tarefa definidora de todo filósofo autêntico, isto é, comprometido com a busca da verdade, despojado de interesses e convenções: a ‘decifração do enigma do mundo’,”⁴ esta obra, se debruça sobre as ideias do *fenômeno* e da *coisa em si*, dividindo-se em quatro livros, que dirá ter “realizado com uma visão de mundo orgânica e com um ‘pensamento único’, composto por uma teoria do conhecimento, por uma metafísica da natureza, por uma metafísica do belo e por uma metafísica da ética.”⁵

É portanto a partir do livro, *O mundo como Vontade e Representação*, que decorrerá a reflexão do presente artigo. Dado que é com o nascimento que se dá o início da vida de uma pessoa, de modo a ser perceptível sua incapacidade de escolher a realidade que o cercará. O indivíduo é um objeto do meio que o perpassa, fruto de uma vontade inconsciente de seus progenitores. Desse modo, não há liberdade no homem, somente a capacidade de perceber o mundo que o cerca, de maneira a compreender que “a matéria não tem existência independente da percepção mental, e a existência e a perceptibilidade são termos conversíveis entre si.”⁶

Posto que toda realidade é irrelevante ao desejo do ser vivo em sua natureza, dor e sofrimento são impossíveis de serem impedidos, e a liberdade algo questionável. “O mundo é minha representação. [...] é uma verdade para todo ser vivo e pensante, embora só no homem chegue a transformar-se em conhecimento abstrato e refletido.”⁷ Aquilo que pela razão passou pelos sentidos, faz com que o mundo seja conhecido, em sua representação visível, conhecida de forma empírica é racionalizada. Por conseguinte, a construção da realidade conceitual é consequência da compreensão do homem pelos seus sentidos, inteligência e razão, transformados posteriormente em conceitos. Diante disso, pode-se questionar “este mundo que eu apenas conheço de uma maneira representativa é análogo ao meu próprio corpo que se revela à minha consciência sob duas formas – como *representação* e como *vontade*?”⁸

⁴ DEBONA, Vilmar. **Schopenhauer**. São Paulo: Ideias & Letras, 2019, p.15.

⁵ DEBONA, 2019, p.15.

⁶ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Romantismo ao Empirismo**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus. 2005. v.5. p.210.

⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto. 2001, p.09.

⁸ SCHOPENHAUER, 2001, p.26.

O questionamento schopenhaueriano tem como interlocutor as considerações formuladas anteriormente por Immanuel Kant. Para Kant, não é possível conhecer a *coisa em si*, tal noção para ele, fundamenta-se na ideia de que não se pode conhecer o *númeno*, mas, somente os seus fenômenos. Justifica-se pela compreensão de que o sujeito em relação com o objeto só conhece sua aparência, que passa a se tornar explícita, incapaz de negar seu envolvimento, ou seja, uma árvore tem vida em sentido de poder ser vista, pensada e conceitualizado, de modo a reduzir a realidade a mera razão sensível. “Para além desses limites seu poder expira, e seu conhecimento não passa de ilusão. A realidade que se oculta por trás do fenômeno, a *coisa em si*, nos é inacessível. Ela se furta aos nossos sentidos e nossa inteligência não tem qualquer ação sobre ela.”⁹ Porém, para Schopenhauer, isso mostra-se o contrário, de modo a ser possível conhecer a *coisa em si*.

Partindo do contexto da obra “*O mundo como vontade e como representação* a razão é mero *reflexo* dos dados intuitivos, daí justamente ser a faculdade da *reflexão*.”¹⁰ A condição de animal pensante, racional permite a reflexão, esta qual dá a capacidade do homem de compreender o mundo no tempo e no espaço, tal “descoberta consiste em ter reconhecido que a sensibilidade só é exercida sob as condições de tempo e espaço, mas que as noções de tempo e espaço não são elas próprias um fato da experiência; são inerentes ao espírito, nós as conhecemos *a priori*.”¹¹ Assim, constrói-se a visão do conhecimento da realidade, por meio dos sentidos que interagem com a realidade, pela qual a realidade tem sua contextualização, já que o mundo que se conhece, é a própria ideia pela qual estabelece a existência do cosmo, que existe em nós e para nós¹².

A realidade é fruto do sujeito portador de capacidades intelectuais que permitem a conceituar o mundo, isso quer dizer que, “cada sujeito *que conhece* sempre conhecerá o mundo como *sua* representação, mas na medida em que esse mesmo sujeito é também sujeito *que quer*, então o mundo será também *sua* vontade, e esta poderá ser analogicamente reconhecida como uma.”¹³ Estes, são os dois pensamentos básicos de Schopenhauer que abarcam o campo das ideias da *coisa em si* e sua capacidade de ser adquiridas pelas

⁹ BOSSERT, Adolphe. **Introdução a Schopenhauer**. Tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: CONTRAPONTO, 2011. p.135.

¹⁰ BARBOZA, Jair. **Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Paulus, 2015. p.13.

¹¹ BOSSERT, 2011, p.142.

¹² BOSSERT, 2011, p.153.

¹³ DEBONA, 2019, p.22.

faculdades mentais do homem, e “a tarefa primordial da filosofia seria justamente de decifrar esse ‘enigma’, aquilo que estaria para além dos fenômenos ou aparências.”¹⁴

Diante destas afirmações pode-se fundamentar que a “tese basilar é a de que, tomado em sua generalidade imanente, o mundo é, de um lado, inteiramente representação e, de outro, inteiramente vontade.”¹⁵ O que corresponde ao mundo como representação, é toda forma de matéria, são as coisas enquanto coisas, isto é, o mundo em sua estrutura de fenômeno que apenas tem existência pela faculdade do entendimento, que permite o conhecimento e que só tem significância para o entendimento.¹⁶ Mostra-se assim a finalidade da razão que “é, para ele, simplesmente a faculdade de formar ideias abstratas com as noções que lhe são transmitidas pela inteligência; ela é o privilégio do homem, o único *abstrator* que conhecemos em nosso planeta.”¹⁷ O mundo como representação corresponde ao mundo enquanto fenômeno, mundo conhecido pelos sentidos, visível pela inteligência e conceituado pelo exercício da abstração.

A realidade do mundo enquanto objeto conhecível é a dádiva da condição humana, que é capaz de ter “o mundo externo com todos os seus objetos, ‘o continente de qualquer coisa material’,” transformando-o em “um produto do efetivar, fruto desse ‘fazer efeito’ de cada indivíduo que conhece.”¹⁸ De fato, essa inquietação filosófica do conhecimento das coisas, é uma ideia que perpassou filósofos como Heráclito, Platão, Spinoza e Kant, que a essa “concepção comumente expressa por todos estes filósofos não é outra senão a que nos ocupa neste momento: o mundo como representação, submetido ao princípio da razão”.¹⁹ Somente pela estrutura da racionalidade do homem, ele é capaz de gerar em si, a ideia das coisas imanescentes no mundo, tudo que é, é por meio do indivíduo que pensa, assim é o sujeito o árbitro do mundo. “A capacidade humana de refletir ou de abstrair será sempre cópia de algo *in concreto*, justamente o que permite definirmos o domínio conceitual como uma espécie de laboratório de repetições e de reflexos do mundo intuitivo.”²⁰ Portanto, o mundo em si, é desconhecido puramente do homem, mas é construído em sua representação conceitual, que o homem faz dele por meio de seus sentidos, que permitem a formulação de ideias que compreendem aquilo que é possível ser, porém é limitada, pelo fato do homem ser

¹⁴ DEBONA, 2019, p.21.

¹⁵ DEBONA, 2019, p.21.

¹⁶ SCHOPENHAUER, 2001, p.19.

¹⁷ BOSSERT, 2011, p.147.

¹⁸ DEBONA, 2019, p.25.

¹⁹ SCHOPENHAUER, 2001, p.14.

²⁰ DEBONA, 2019, p.31.

limitado. Por fim, o único mundo possível de ser conhecido e vivenciado é aquele dos sentidos e que está sobre seu domínio, que é capaz da percepção das coisas nas condições de tempo e espaço, que abdicadas pela experiência sensorial produzem o contato com o fenômeno.²¹

A realidade fenomênica traz explícito algo que vai além da representação, a qual Schopenhauer diz ser possível conhecer por meio do corpo, pois, sem a matéria corpórea que dá propriedade para aos sentidos, não haveria conhecimento ou representação.²² Uma vez que “o corpo (*Körper*) pode fornecer dados dele mesmo, na medida, por exemplo, em que os olhos veem suas partes e as mãos podem tocar os olhos.”²³ Com isso a Vontade é a *coisa em si*, presente em toda representação, que pelos sentidos pode ser compreendida. Ultrapassando a própria matéria a Vontade se torna, em seus graus, parte da representação, sua essência, em razão de “a ação do corpo (ser) apenas o ato da vontade objetivado, isto é, visto na representação”²⁴, de maneira que, toda compreensão sensível, tem em si uma propensão à contemplação transcendente da realidade. Para poder romper o véu de Maya²⁵, que cobre a liberdade humana, é necessário conhecer a verdade em sua forma *a priori*. Assim, Schopenhauer desenvolve o que “ele chama de **vontade** essa força obscura que faz um esforço igualmente obscuro na matéria.”²⁶

Essa vontade se caracteriza por um impulso de vida inconsequente, devastador e controlador, que movimenta as ações humanas, de modo que a vida se torna uma cega satisfação inconsciente do *querer viver*. Consequentemente, “o meu corpo é apenas a minha vontade tornada visível; ele é a minha própria vontade, enquanto ela é objeto da intuição, representação da primeira categoria.”²⁷ A liberdade compreendida como livre escolha, passa a demonstrar, aos olhos de Schopenhauer, que “o homem é absolutamente determinado pelo influxo dos motivos: ele age com a mesma necessidade com que uma pedra cai.”²⁸ Como então possuir um agir livre e liberto da imposição da vontade de vida?

²¹ BOSSERT, 2011, p.155.

²² DEBONA, 2019, p.38.

²³ DEBONA, 2019, p.38.

²⁴ SCHOPENHAUER, 2001, p.110.

²⁵ A expressão ‘Véu de Maya’ ou ‘véu da ilusão’ tem sido utilizado no significado de esconder a realidade das coisas em sua essência, e é provinda da sabedoria hindu, dizendo que aquilo que vemos nem sempre é o que somos levados a crer.

²⁶ BRUM, José Thomas. **O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 23, - grifo do autor.

²⁷ SCHOPENHAUER, 2001, p. 117.

²⁸ BARBOSA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003. p. 21.

3 A OBJETIVAÇÃO DA VONTADE

O mundo conhecido pelo indivíduo em sua subjetividade, decorrente de sua abstração da realidade enquanto representação, o qual pelo uso da razão permite uma compreensão simbólica da mesma, agora é conhecida de uma maneira nova. Schopenhauer, a “chama **vontade** essa força obscura que faz um esforço igualmente obscuro na matéria inorgânica, um movimento **funcional** no mundo vegetal e uma ação **motivada** no animal.”²⁹ Sendo que a vida do homem é a pura incerteza de uma verdade única e indivisível, pelo fato de tudo estar submisso ao tempo e ao espaço, e ser passageiro, o homem é um servo do tempo, que devora os breves momentos de existência consciente. Isto faz com que o homem seja um fruto do existir do momento, pois, é o único ser que, em sua superioridade biológica, é capaz de compreender esta natureza da vida.

A natureza humana é nada mais, nada menos, do que uma sobrevivência cotidiana, isto é, uma conservação do próprio indivíduo, pois, “o homem existe apenas, aos olhos de Schopenhauer, na medida em que é um **fenômeno** da Vontade, uma objetivação da coisa-em-si do mundo, isto é, da Vontade.”³⁰ Como resultado, a vontade de vida, de querer sentir-se vivo, movimenta o homem, fruto do impulso de vida, que controla e conduz, a eterna lembrança do presente. Cada proceder é uma expressão da Vontade em sua consonância com a vida latente no íntimo do indivíduo, que com ingenuidade traz contido no rosto uma falsa felicidade de homem que espera o dia de sua morte.

Porém, para que esta realidade fenomênica seja conhecida, há a necessidade do corpo, o qual é a fonte dos sentidos e percepções. De fato, “só a partir do corpo, de nossa condição de indivíduos volitivos (desejosos), é que podemos adquirir uma chave para compreender os demais corpos.”³¹ Com tal características, a *coisa em si*, tida como Vontade em Schopenhauer, é em sua essência conhecida por meio do corpo, que a percebe e objetiva pela razão, que a “entende, imediatamente ou intuitivamente, que a sua essência *numênica*, sua em si, é o querer, o desejar, a vontade.”³² Sendo de fato, o sujeito escravo da possibilidade de conhecimento, podendo desvendar todo resto, mas incapaz de descobrir-se a si mesmo, uma sombra a seus olhos.³³

²⁹ BRUM, 1998, p.24, - grifo do autor.

³⁰ BRUM, 1998, p.21, - grifo do autor.

³¹ BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003. p.34.

³² SOLÉ, Joan. **Schopenhauer: O pessimismo torna-se Filosofia**. Tradução de Filipa Veloso. São Paulo: Editora Salat do Brasil Ltda, 2015. p.77.

³³ SCHOPENHAUER, 2001, p.11.

Consequentemente, tal “visão pessimista que o homem guarda do mundo tem como causa sua capacidade de abstração, posto que a capacidade, serva da Vontade, faz com que o homem perceba-se limitado em relação ao mundo.”³⁴ Já que aquilo que tem diante de seus olhos é o fruto da representação sobre o influxo da Vontade, que ao ser a “substância íntima, o núcleo tanto de toda coisa particular, como do conjunto; é ela que se manifesta na força natural cega; ela encontra-se na conduta racional do homem; se as duas diferem tão profundamente, é em grau e não em essência”.³⁵ Desta forma, essa condição oportuna da humanidade é ao mesmo tempo sua dor e sofrimento, pelo fato de mostrar a finitude da existência e a falência da liberdade. Em suma, fundamenta-se primeiramente todo ato de conhecer por meio do corpo, que empiricamente, leva o indivíduo ao entendimento do mundo, de fato, sem o auxílio dos sentidos, não seria capaz de se intuir aquilo que o mundo é, de maneira a não experimentar a dor proveniente da mesma realidade fenomênica, de modo a ter como ponto de partida para o entendimento uma ideia impalpável, já que é por meio do sujeito empírico que se intui o mundo.³⁶

3.1 A dor e o sofrimento como condição da vontade humana.

As coisas que compõem o mundo material são formas que não se desligam do indivíduo, enquanto um ser empírico, sendo que a Vontade objetivada é conhecida nas representações que ela movimenta, o homem estava submerso no cárcere da vontade. Pelo seu modo de ser ele é “submetido como tudo o que vive ao império da Vontade, é o lugar em que a vontade se objetiva e se revela.”³⁷, e no mundo que ele se conhece e no seu deslocamento observa-se. Em outros termos, “não baseia-se no pensar, mas logo no querer que tudo se fundamenta”³⁸. Isto conduz o homem diante da realidade. Ao encontrar-se com a vontade, consequentemente, abre-se ao sofrimento, pois, percebe a incapacidade de suprimir todos os seus desejos inconscientes, que estão em busca de realização da saciedade do impulso, o que “faz do homem este ser lacunar, presa das dores e sofrimentos.”³⁹ Por fim toda dor é

³⁴ MONTEIRO, Fernando J.S. **10 lições sobre Schopenhauer**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Coleção 10 Lições) p.15.

³⁵ SCHOPENHAUER, 2001, p.119.

³⁶ SCHOPENHAUER, 2001, p.109.

³⁷ BRUM, 1998, p.23.

³⁸ SOLÉ, 2015, p.78.

³⁹ MONTEIRO, 2014. p.15.

consequência do ser que objetivando a realidade, compreende-a e submete-se a sua finitude, compreendendo que a cada dia se encontra mais perto do fim e vítima de seu desejo.

A vida é algo passageiro, é um ir perpétuo ao fim, porém o que faz a vida acontecer, sendo que é um caminhar a sua própria liquidação, não poderia se pensar no suicídio como um alívio dessa angústia existencial? A morte como escolha, ou seja, como alívio da dor do mundo presente, passaria a ser uma oportunidade de cura, mas não para a vontade, que é impulso de preservação. O sofrimento gerado não é desejo de morte, mas de perpetuação. “A vida quer viver, nem que para isso o particular tenha de ser sacrificado em favor do universal (como muitas vezes, pense-se, ocorre nos casos de paixão amorosa, ou dos animais em luta pela fêmea, e ainda de parceiros mortos após a cópula).”⁴⁰ Dado que a vida é morte, ela possui um impulso de conservação que é movimento, que para o filósofo, “antes de tudo, seríamos uma vontade pessoal composta por impulsos elementares, desejos, necessidades e instintos primordiais.”⁴¹ Já que o suicídio seria uma escolha da liberdade do indivíduo de negar a própria existência, ele agiria contra sua essência. De fato, enquanto um espírito movido por impulsos de vida, estaria basicamente sendo contrário a sua força matriz. E diante da morte desposando uma solução para o sofrimento, mas, que não deixaria de ser um absurdo como a vida.

Os impulsos elementares que conservam a existência na dor são, para Schopenhauer, objetos votivos ligados ao desejo sexual, não ao prazer erótico, mas à perpetuação da espécie, sendo que

a vontade encontra seu ponto, quer dizer seu centro e sua mais alta expressão, no impulso sexual e na sua satisfação; é, portanto um fato bem característico cuja natureza restitui ingenuamente, por conta de sua linguagem simbólica, a vontade individualizada, dito de outro modo, que o homem e o animal não podem entrar no mundo a não ser pelas partes sexuais.⁴²

Assim, “todo ato real da nossa vontade é, ao mesmo tempo e infalivelmente, um movimento do nosso corpo; não podemos querer realmente um ato sem constatar, no mesmo instante, que ele aparece como movimento corporal.”⁴³ A paixão desenfreada, que leva o Romeu ao casamento com Julieta, mesmo que, sendo eles de famílias rivais, é esse querer que não mede consequências, nem mesmo a morte. Isto se dá pela natureza da vontade, que é

⁴⁰ BARBOZA, 2003, p.34.

⁴¹ DEBONA, 2019, p.66.

⁴² LIMA, Felipe Cardoso Martins; SOUZA, Marcelo Prates de; SOUZA, Edy Klévia Fraga de. Revista *Volutas*: estudos sobre Schopenhauer. **Da afirmação da vontade de vida**. v.1, n. 2, p. 150-154, 2º semestre 2010.

⁴³ SCHOPENHAUER, 2001, p.110.

constatada “cada vez que sentimos medo, atração ou repulsa, fome, desejo sexual, ânsia e qualquer outra paixão forte, a vontade manifesta-se com intensidade em nós.”⁴⁴

Convictamente “a vontade deseja a vida de forma absoluta e constante, ao mesmo tempo em que se manifesta sobre a forma de impulso sexual, tendo em vista toda uma série infinita de gerações.”⁴⁵ Desta maneira, todo agir é algo além da liberdade do homem, mesmo que se pense fazer algo, é ao mesmo tempo uma espécie de marionete nas mãos da vontade, que é “a essência do mundo, que parecia um pacífico objeto destinado a ser conhecido pelo homem, é – fora da representação – um **combate perpétuo**.”⁴⁶ Um eterno devir das espécies, que lutam entre si para garantir seu perpetuar no ambiente, compreende-se basicamente na luta, na guerra entre povos e culturas que matam-se mutuamente na tentativa de sobreviverem, em decorrência, não lutam por seu rei ou nação, mas, pela vida, por sua vida.

Consequentemente, o homem conhece que “é apenas *a posteriori*, após experiências, que ele constata, para grande espanto seu, que não é livre, mas está submetido à necessidade”⁴⁷, esta domina-o e provoca suas maiores contrariedades. A vontade faz com que o homem sensato seja um animal irracional, submisso aos seus desejos carnisais, que o fazem agir impulsivamente provocando até mesmo a guerra. Tal dinamismo movido pela vontade, que somada ao homem provoca horrores à humanidade, é “essa imagem do combate, da guerra perpétua que sustenta a vida, é fundamental em sua **visão pessimista da existência**”⁴⁸, como afirma Brum, ao escrever sobre o filósofo.

Schopenhauer ao tratar da Vontade desvela o véu que cobre a realidade, de maneira a mostrar que “como tal, ela designa-se dor quando vai contra a vontade; quando lhe é conforme, pelo contrário, chama-se bem estar ou prazer.”⁴⁹ Aqueles desejos que são saciados trazem ao indivíduo à tranquilidade, porém a mesma é passageira, pois dá origem ao tédio, sendo assim um pendular entre a dor e o tédio, com breves momentos de alegria. “Assim, a vida oscila entre a dor e o tédio, pior que a dor. A satisfação é apenas uma libertação; ela faz calar momentaneamente a necessidade, que logo renasce sob outra forma.”⁵⁰

Por conseguinte, esse pêndulo entre os seres, em sua busca incansável pela conservação, mostra o fundamento de que “os indivíduos, ‘fenômenos passageiros’, nascem e

⁴⁴ SOLÉ, 2015, p.80.

⁴⁵ LIMA, Felipe Cardoso Martins; SOUZA, Marcelo Prates de; SOUZA, Edy Klévia Fraga de. Revista Volutas: estudos sobre Schopenhauer. **Da afirmação da vontade de vida**. v.1, n. 2, p. 150-154, 2º semestre 2010.

⁴⁶ BRUM, 1998, p.30, - grifo do autor.

⁴⁷ SCHOPENHAUER 2001, p.122-123.

⁴⁸ BRUM, 1998, p.26, - grifo do autor.

⁴⁹ SCHOPENHAUER, 2001, p.110.

⁵⁰ BOSSERT, 2011, p.239.

morrem, isto quer dizer, que tudo que possui matéria no tempo e espaço, esta sobre influência das consequências da finitude. Mas a natureza, que se interessa apenas pela conservação da espécie, é ‘indiferente’ a esse processo.”⁵¹ Consequentemente provoca a explicação das lutas, pelo fato das espécies estarem neste ciclo de vida, entre a conservação e continuação de sua existência nas futuras gerações. “Eis por que em toda parte se vê conflito, luta de todos contra todos, em especial no reino animal, onde quem não devora é devorado, quem não assimila é assimilado.”⁵² Conclui-se, então que, no universo das coisas limitadas, tem-se a necessidade de vida, pois, “se os desejos são inerentes às vontades individuais, então nossas vidas seriam necessariamente constituídas de inesgotáveis necessidades e carências, saciáveis apenas de forma momentânea e aparente.”⁵³

Schopenhaueriano consolida-se nesta realidade da vontade enquanto sofrimento de conservação e saciedade, ambos fatores que provocam a angústia da condição humana. Deste modo,

a Vontade, que não se pauta em arrazoadas desperta no homem o querer, o sentimento de posse, o dominar, o afirmar-se. Fundado no egoísmo, com a inteligência à mercê da Vontade, o homem pratica toda sorte de ações que chamamos condenáveis; são os crimes, o barbarismo, a crueldade, o flagelo da guerra.⁵⁴

Movido por essa vontade, torna-se o homem um animal inconsequente, assim “negá-lo, eis a resposta do *egoísmo teórico*, que considera todos os fenômenos, salvo a si próprio, como fantasmas, do mesmo modo que o *egoísmo prático*, que, na aplicação, só vê e trata como uma realidade a sua pessoa, e todas as outras como fantasmas”.⁵⁵ O indivíduo ao cultivar a liberdade, diante dos impulsos egoístas da vontade de vida, dando-se a liberdade na contrariedade do desejo, na negação de sua vontade e contemplação da Vontade.

Fundamentando o egoísmo como uma face do querer inconsciente, que deseja eternamente, “do ponto de vista objetivo, ela não passaria de um contínuo tender ou esforço (*Streben*) à sua própria manutenção, ou melhor, à sua manutenção como vontade de vida, o que configura justamente um quadro de sempre renovadas insatisfações e satisfações de desejos.”⁵⁶ Que “na ação, na **escolha**, não é a razão que escolhe, é a vontade que –

⁵¹ BRUM, 1998, p.34.

⁵² BARBOZA, 2003, p.36.

⁵³ DEBONA, 2019, p.69.

⁵⁴ MONTEIRO, 2014, p.29.

⁵⁵ SCHOPENHAUER, 2001, p.114, - grifo do autor.

⁵⁶ DEBONA, 2019, p.72.

‘inacessível ao intelecto’ – nega o livre-arbítrio com sua força irresistível”⁵⁷ e movimenta na realização do cotidiano, mostrando-se a liberdade das escolhas como ações pensadas livres, como sendo puramente a vontade em seu impulso de vida.

Para exemplificar o mundo enquanto objeto conhecível, parte-se da representação com sua Vontade, conhecida pelo homem em suas faculdades de conhecimento, “mas se analisamos a realidade desse corpo e dessas ações, só encontramos nele – além de que ele é a nossa representação – o fato de que ele é a nossa *vontade*: daí decorre toda a sua realidade”.⁵⁸ O mundo é Vontade objetivizada na representação. Tomando a paixão como exemplo para a explicação do dinamismo da vida, obtém-se que “toda paixão amorosa é apenas um impulso sexual determinado, específico. Eros está por trás, em diferentes vernizes, dos dramas, romances, epopeias, e também da formação dos casais da vida real.”⁵⁹ Esta qual mostra a necessidade da espécie humana que “precisa se reproduzir, afirmando a vontade, que aparece na natureza em diferentes graus, e, entre os humanos e animais, utiliza-se do mecanismo da sexualidade para alcançar os seus objetivos. Pouco importa se o indivíduo deva se sacrificar.”⁶⁰

Desta maneira, o homem é capaz de sobreviver a este sacrifício da vontade? Dado que “é no homem que a vontade chega a se conhecer o mais perfeitamente possível. A imagem do homem é, assim, a imagem mais fiel da vontade”⁶¹ desta maneira a mais possível de ser controlada e orientada segundo o desejo do indivíduo. Deste então, não é um liquidar a dor e o sofrimento do mundo, mas “ser feliz não é em si mesmo algo real, mas significa simplesmente ser menos infeliz, ter menos desejos que nos atormentem, ter menos o querer em estado menos conflituoso.”⁶² A partir do conhecimento da realidade, que é representação, fenômeno, vontade, leva-se ao desvendar da *coisa em si* como a Vontade. Está, por sua vez, demonstra a incapacidade do indivíduo de decidir, ou seja, realizar suas escolhas, pois, é movido pelo perpetuar da espécie. Da mesma forma, o gênio, o homem com a disponibilidade para a contemplação do mundo, para além do *véu de Maya*, que encobre a realidade *númenica*, faz ele a experiência intuitiva da Vontade e, deste modo, “vê na supressão da vontade de viver o único e verdadeiro ato de liberdade que é possível ao homem”.⁶³

⁵⁷ BRUM, 1998, p.35, - grifo do autor.

⁵⁸ SCHOPENHAUER, 2001, p.115.

⁵⁹ BARBOZA, 2015, p.75.

⁶⁰ BARBOZA, 2015, p.76.

⁶¹ BRUM, 1998, p.33.

⁶² BARBOZA, 2003, p.37.

⁶³ REALE. 2005, p. 205.

4 A VONTADE DE VIVER AFIRMA-SE, DEPOIS NEGA-SE

A vida é um absurdo, a realidade é como a água que escapa pelas mãos da criança, que sem saber perde-a por entre seus dedos, nessa incerteza está o homem, condicionado por vontades que desconhece, buscando saberes que lhe são incertos e sendo guiado por forças descontroladas que transformam suas escolhas em plenas banalidades. Ao proceder do impulso, cabe ao indivíduo sua busca pela libertação do sofrimento e da dor recorrentes desses desejos. Porém, como pode a pessoa, um germe do acaso, ser libertado das amarras do pêndulo da angústia existencial? O mundo é dor e sofrimento, pois, o homem é dotado de uma vontade, a qual é insaciável, diante desta busca de felicidade percebe-se incapaz.

Para que o sujeito encontre a liberdade das amarras da vontade é necessário a renúncia, um exercício ascético que perpetuando-se realiza uma troca do sofrimento ao prazer esperado. Quando as luzes da razão trazem o conhecimento como uma manifestação do *querer-viver*, diante do saber do homem, abre-se a necessidade de submeter o egoísmo a duras penas, pelo fato de que, “a vontade (que é o mal e a maldade para Schopenhauer) deve ser domada para que a ilusão do princípio de individuação se dissipe.”⁶⁴ Sendo assim, o mundo enquanto representação da Vontade, enquanto *coisa em si*, manifesta claramente a vontade enquanto desejo, esta por pressuposto é a geradora do sofrimento do insaciável, o pêndulo da existência.

A solução apresentada por Arthur Schopenhauer para a elevação do homem, em relação as suas dores, para um momento de alegria, seria dada por meio de uma contemplação da Ideia, um conhecimento elevado da razão, um estado estético. “Para que essa contemplação do mundo como *um todo* seja viável, uma outra exigência se faz necessária: é preciso que o sujeito renuncie à vontade encarcerada no eu, cultivando um desprezo pelos interesses individuais.”⁶⁵ Assim, a felicidade são breves lapsos em que o gozo apropria-se da pessoa, elevando-a em um estado, para além do mundo da vontade, de modo que, “o prazer é apenas o fim momentâneo de uma dor.”⁶⁶

Tal sofrimento da existência assemelha-se a uma espécie de roda de Íxion alada e flamejante, que não cessa de girar enquanto carrega-se ao todo da montanha para

⁶⁴ BRUM, 1998, p.48.

⁶⁵ BRÍGIDO, Edimar; VALLE, Bortolo. **Wittgenstein: A ética e a constituição do gênio**. Curitiba: Editora CRV, 2018. p.183, - grifo do autor.

⁶⁶ BARBOZA, 2003, p.37.

posteriormente rolar ladeira abaixo e reiniciar novamente o percurso. Talvez, haja nesse ciclo um recanto consolador, no qual possa apreciar.⁶⁷ A angústia que imobiliza o indivíduo que compreende sua dominação da natureza, não chega ao limite da vida, mas tem em si a tristeza, a qual “não é, em um pessimista, um sentimento passageiro: é o sinal de uma visão da existência, a marca tangível da melancolia impotente ante o mundo mau.”⁶⁸ Por pressuposto, o giro contínuo da vida mostra sua dor, contudo se destaca nesta filosofia, um meio, não para negar a certeza da miséria, porém, conduz a uma solução.

Nem todas as pessoas percebem a dor do mundo, outras nem mesmo têm a capacidade de perceber ou sair desse mal. De fato, “só o homem de gênio escapa à tirania da vontade, sempre exigente e jamais satisfeita, e a roda de Ixion, na qual todos nós estamos amarrados, deixa de girar para ele.”⁶⁹ Em determinadas doutrinas, recorrentes na história da humanidade, são apresentadas possibilidades de superação do sofrimento e até mesmo de cura como, por exemplo, na tese do melhor dos mundos possíveis ou da criação divina, por meio de uma entidade metafísica. Schopenhauer dá destaque à arte como uma via de salvação, não quer dizer que se livra, da servidão do *querer-viver*, mas desenvolve uma libertação provisória desta⁷⁰, um meio para uma existência suportável.

A experiência estética prevê um momento de elevação do espírito, este é um momento que não se pode conceituar, nem mesmo é eterno, algo passageiro, momentâneo, ou seja, um estado de espírito em que o gênio contempla a Ideia. Deste modo, “é a arte, que consiste em adormecer por um encanto a vontade, em restituir ao conhecimento a sua intuição das essências e a sua virtude contemplativa.”⁷¹ Eleva o homem a um estado de natureza, isto é, estando sobre a razão, pois, a racionalidade produz conceitos e estes limitam a Vontade, pois, “onde há presença preponderante do conceito, há pouca espontaneidade, que é essencial na arte.”⁷²

Caminha-se a uma nova observação da mundo, ainda que continue sendo um vale de lágrimas, um processo da servidão da vontade, mas com uma via de iluminação, que não se danifica com as limitações humanas. Schopenhauer reconhece “na criação artística uma atividade de caráter cognoscitivo, que é o veículo exclusivo de um conhecimento primordial,

⁶⁷ BARBOZA, 2003, p.38.

⁶⁸ BRUM, 1998, p.78.

⁶⁹ BOSSERT, 2011, p.201.

⁷⁰ BRUM, 1998, p.85. “O pessimismo schopenhaueriano concebe a arte como uma **via de salvação**, como uma libertação (provisória) da servidão do *querer-viver*.”

⁷¹ BAYER, Raymond. **História da Estética**. Tradução de José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1995. p.315.

⁷² BARBOZA, 2015, p.62.

vedado à Razão.”⁷³ A diferenciação acontece, em suma, devido a consciência racional estar manchada com sua limitação, pois, o conceito, vincula-se com a linguagem, que ao ser expressada tem implícito seu preconceito. O estado estético, promovido pela arte em sua expressão da Ideia, contemplado pelo indivíduo, coloca-o em distanciamento de seu amor egoísta.

Assim, consegue-se dividir o homem em duas posições opostas, de um lado, em relação com a arte, e do outro, condenado à paixão: “se as artes em geral pacificam a Vontade de vida, o amor-paixão, erótico a afirma. Se na contemplação artística o prazer é o da negação dos desejos, no amor erótico o prazer é o da afirmação deles, da vida (os resultados são visíveis quando uma criança vem ao mundo).”⁷⁴ Reafirmar a compreensão do pensamento schopenhauriano, é mostrar a solução proposta por ele, para mitigar de modo efêmero o sofrimento, por meio estético.⁷⁵ Ao deparar-se, neste estado, não se submete a alienação dos desejos, está no puro espírito, um encontro com o todo, desprovido de conceitos limitantes, aberto a degustação sublime. “O sujeito, ao contemplar a natureza de modo puro, pode fruir desinteressadamente o seu conteúdo.”⁷⁶

O sábio é o artista, o qual não consiste em uma pessoa dotada de uma inteligência acima do normal, mas, alguém com as faculdades e a disposição de espírito para desprender-se do mundo sensível e fazer uma vivência *espiritual*, que posteriormente expressará em suas obras. De fato,

em vez de explicar as coisas e os seres, o sábio tentará penetrá-los; a contemplação substituirá a explicação; por outras palavras, a Arte substituirá a ciência. Esta contemplação deverá incidir sobre um ser imutável e eterno. Para conseguir essa contemplação, é preciso saber subir do fenómeno à Ideia, que não será mais objeto de ciência e fugirá ao princípio da razão suficiente.⁷⁷

O artista, vai para além dos limites do saber metodológico, destaca-se muito mais como uma expressão do sublime, das coisas que não podem ser ditas, um navegante nos rios da intuição. A “arte é o conhecimento das essências, comparáveis às ideias puras de Platão, nas quais a Vontade universal se objetifica”⁷⁸. Em Platão, se tem a visão do mundo em duas realidades, o mundo sensível e o mundo das Ideias. A verdade encontrar-se-ia fora do mundo sensível,

⁷³ NUNES, Benedito. **Benedito Nunes**: Introdução à filosofia da arte. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p.62.

⁷⁴ BARBOZA, 2015, p.76.

⁷⁵ MONTEIRO, 2014, p.16.

⁷⁶ BARBOZA, 2003, p.38.

⁷⁷ BAYER, 1995, p.317.

⁷⁸ NUNES, 2016, p.62.

além do fenômeno, mas, em um mundo das ideias, *coisa em si*. Em Schopenhauer, a divisão consiste em Representação e Vontade. O mundo empírico conceituado e conhecido por todos e o da representação, com sua vontade inconsciente, porém, com a possibilidade de ser desvelada em sua essência, não em outro mundo, mas no próprio mundo, por meio da arte, que eleva o sujeito ao conhecimento da Vontade em sua manifesta pura. “Quando o gênio se recorda da intuição estética e a comunica por uma obra, expõe a Ideia: *arte é exposição de Ideia.*”⁷⁹

Com o “desprendimento absoluto, esquecimento da personalidade, tais são as características do conhecimento quando ele se eleva às Ideias puras”⁸⁰ o gênio faz a experiência artística, que para a roda de Ixíon por um breve momento, que possibilita a sensação para além desse mundo contaminado pelo impulso de vida. De fato,

na verdadeira contemplação artística, se o prazer é realmente desinteressado, como pensava Kant, deve-se isso ao fato de que, fundindo-se com o objeto, esquecemos o Eu limitado, com os seus desejos inconsistentes e a sua vontade particular exclusivista. Por um momento, a Arte neutraliza as forças da individualidade que nos prendem às ilusões do nosso Eu e faz-nos participar da insondável Vontade universal, da qual vivemos separados.⁸¹

Assim, com a arte acontece por breves instantes o desprendimento do egoísmo, sendo o mundo o melhor dos mundos possíveis, ou seja, mesmo que imerso no sofrimento e na angústia existencial, o homem encontra uma base para sua incerteza, não encontra uma verdade conceituada, mas uma experiência consoladora, que o permite poder viver.

O impacto desse encontro subjetivo do sábio com a *coisa em si* apresentada por Kant como inalcançável, e por Schopenhauer alcançada por meio da objetivação da Vontade, isto é, na contemplação estética, que para o pêndulo por um instante. “A arte, segundo Schopenhauer, é a contemplação desinteressada das coisas em sua essência, isto é, contemplação das Ideias. O prazer estético está fundado na contemplação das Ideias, que são as objetivações mais puras da coisa-em-si.”⁸² O absurdo da vontade permanece, a morte ainda mostra-se presente, porém, com esse encontro contemplativo da Vontade, “o ser humano esquece por um instante a preocupação com sua conservação e as sugestões do egoísmo. Uma liberação momentânea, um antegozo da libertação completa por meio da supressão do *querer*

⁷⁹ BARBOZA, 2003, p.41.

⁸⁰ BOSSERT, 2011, p.198.

⁸¹ NUNES, 2016, p.63.

⁸² BRUM, 1998. p.88.

viver, será a derradeira palavra da moral de Schopenhauer.”⁸³ Não há mais por esse instante o desejo de fazer guerra para sua preservação, nem a incerteza da existência, encontra-se feliz, livre do querer, estando plenamente no ser.

5- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Arthur Schopenhauer em sua corrente filosófica, desenvolve uma divisão da realidade, apoiando-se em Kant, de modo a mostrar a possibilidade de conhecer a *coisa em si*. A Vontade determinaria a essência da representação. Com essa compreensão da realidade enquanto representação constrói-se a conceituação racionalizada. Esta compreensão permite o descobrimento da vontade enquanto um impulso cego e inconsciente que produz dor e sofrimento. Deste modo, desmascarando o *querer viver* presente na condição humana, inicia-se um processo de autonominação, ou seja, a libertação da vontade cega.

A liberdade constitui-se como um exercício ascético, da negação da vontade, isto é, ir na contrariedade do impulso de vida, que movimenta inconscientemente as espécies para sua manutenção. Uma pessoa movida por esse impulso, age em seu egoísmo narcisista, voltado somente para sua própria representação, desconsiderando as demais criaturas. Assim, ser livre é ter a capacidade de contrariar os sentidos e sentir compaixão pelo aflito. Contudo, observou-se a importância da arte, como um baluarte para o sofrimento, a qual pode ser comprado à um instante de elevação da roda de Ixíon.

O mundo é a incógnita da vida. A depressão constante do não saber assola o homem, em seu pêndulo de dor e sofrimento, de modo, a transformar a vida em um eterno devaneio de tédio, na espera da morte, sua única certeza. A arte faz com que a aflição da realidade seja um sopro de alento a existência. Com a valorização da estética, ao negar a vontade e fazer com que a contemplação seja uma esfera da existência, o pior dos mundos possíveis, torna-se o melhor dos mundos pensados. O homem não vive para suas vontades, mas, as sublima na livre escolha do outro, isso torna-se possível pelo homem de gênio. A realidade não mudará, ela é o que é, somente o homem tem a capacidade de reinventar o mundo. O sentido da vida é absurdo, o sábio dar cor e sabor a angústia.

⁸³ BOSSERT, 2011. p.204.

REFERÊNCIAS

- BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2003.
- BARBOZA, Jair. **Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Paulus, 2015.
- BAYER, Raymond. **História da Estética**. Tradução de José Saramago. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- BOSSERT, Adolphe. **Introdução a Schopenhauer**. Tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: CONTRAPONTO, 2011.
- BRÍGIDO, Edimar; VALLE, Bortolo. **Wittgenstein: A ética e a constituição do gênio**. Curitiba: Editora CRV, 2018.
- BRUM, José Thomas. **O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- DEBONA, Vilmar. **Schopenhauer**. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.
- LIMA, Felipe Cardoso Martins; SOUZA, Marcelo Prates de; SOUZA, Edy Klévia Fraga de. Revista *Volutas: estudos sobre Schopenhauer*. **Da afirmação da vontade de vida**. v.1, n. 2, p. 150-154, 2º semestre 2010.
- MONTEIRO, Fernando J.S. **10 lições sobre Schopenhauer**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Coleção 10 Lições)
- NUNES, Benedito. **Benedito Nunes: Introdução à filosofia da arte**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Romantismo ao Empirismo**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus. 2005. v.5
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto. 2001.
- SOLÉ, Joan. **Schopenhauer: O pessimismo torna-se Filosofia**. Tradução de Filipa Veloso. São Paulo: Editora Salat do Brasil Ltda, 2015.

Recebido em: 30 de maio de 2023
Aprovado em: 20 de junho de 2023





O DIREITO NATURAL COMO ALICERCE DO DIREITO POSITIVO: UMA ANÁLISE FILOSÓFICA PARA RESGATE DE SUA IMPORTÂNCIA NA CONTEMPORANEIDADE

NATURAL LAW AS A FOUNDATION OF POSITIVE LAW: A PHILOSOPHICAL ANALYSIS TO RESCUE ITS IMPORTANCE IN CONTEMPORARY TIMES

Israel Filipe Silva¹
Rogério Damaceno Alves Júnior²
José Ander Divino de Oliveira³
Jonathan Sam Botelho⁴
Daniela Scotini Freitas Pereira⁵

Resumo: Este estudo analisa a concepção de direito natural a partir da Filosofia do Direito, passando por diversos pensamentos que debatem o tema desde a mais antiga filosofia. Acredita-se que uma análise histórica, filosófica e crítica do direito natural é de grande importância para a compreensão do lugar ocupado por ele e pelo direito positivo, sobretudo na contemporaneidade.

Palavras-chave: Direito natural. Filosofia. Filosofia do direito. Direito positivo.

Abstract: This study analyzes the conception of natural law from the Philosophy of Law, passing through several thoughts that debate the theme from the oldest philosophy. It is believed that a historical, philosophical and critical analysis of natural law is of great importance for understanding the place occupied by positive law, especially in contemporary times.

Keywords: Natural law. Philosophy. Philosophy of law. Positive right.

¹Aluno do curso eclesiástico de bacharelado em Filosofia no Instituto Filosófico São José, vinculado ao Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores da Diocese da Campanha – MG. ID Lattes: ORCID <https://orcid.org/0009-0006-9179-0395>. Contato e-mail: israelsilva1355@gmail.com.

²Aluno do curso eclesiástico de bacharelado em Filosofia no Instituto Filosófico São José, vinculado ao Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores da Diocese da Campanha – MG. Graduado de Licenciatura em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais, UEMG – Unidade Campanha. ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6568605912715489>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2150-4043>. Contato e-mail: damacenoroger88@gmail.com.

³Aluno do V período do Curso Diocesano de Bacharelado em Filosofia do Instituto Filosófico São José, Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores, da Diocese da Campanha, Minas Gerais. ID Lattes: ORCID <https://orcid.org/0009-0001-6401-030X>. Contato e-mail: anderoliveira.779@gmail.com

⁴Aluno do V período do Curso Diocesano de Bacharelado em Filosofia do Instituto Filosófico São José, Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores, da Diocese da Campanha, Minas Gerais. ID Lattes: ORCID <https://orcid.org/0009-0004-1564-4965> Contato e-mail: ajsam@outlook.com.br

⁵Professora de Filosofia do Direito do V período do Curso Diocesano de Bacharelado em Filosofia do Instituto Filosófico São José, Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores, da Diocese da Campanha, Minas Gerais. ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8271058774402362>. ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4441-3010>. Contato e-mail: danielascotinifreitas@gmail.com.

1 INTRODUÇÃO

Quando se pensa no Direito, prediz-se o pensamento sobre as relações humanas e essas nos remetem às regras de convivência. Como todo fenômeno social, o Direito passou e ainda passará por diversas mudanças no decorrer da história, justamente porque é a mudança da sociedade que faz com que o Direito também mude, uma vez que este foi criado em razão daquela.

Apesar da pretensa evolução da sociedade, ainda persiste a necessidade de balancear o direito natural com a norma jurídica que dele surge. Neste sentido, é importante analisar, à luz da filosofia, todo o pensamento já construído sobre o direito natural, a fim de resgatar sua importância no direito contemporâneo, que por vezes chegou a sucumbir.

O Jusnaturalismo, termo que é utilizado pelo direito moderno para o direito natural, possui a ideia de que há um direito paralelo ao positivado, não promulgado pelos homens, e que serve de guia para o legislador (NADER, 2022). De fato, o “Direito, como instrumento de promoção da sociedade, há de estar em conformidade com a natureza humana” (NADER, 2022, p. 55).

Entre os povos mais evoluídos o Direito Positivo se acha ajustado aos postulados básicos do Direito Natural e direitos humanos. Seu objetivo não é apenas, como no passado mais distante, o de promover a pacificação, mas o de satisfazer s múltiplos interesses da sociedade e do homem, de acordo com os valores justiça e segurança. Embora deva disciplinar somente os fatos que influenciem no equilíbrio social, progressivamente o Direito vai ampliando o seu comando nas relações de vida. (NADER, 2022, p. 136).

Numa sociedade onde o Poder Judiciário se torna cada vez mais protagonista dos rumos do País, cujas leis são cada vez mais imediatistas e diante da rapidez das mudanças o maior desafio deste trabalho é certamente procurar iluminar o direito contemporâneo a partir da tradição clássica, trazendo para o ambiente jurídico atual os conceitos filosóficos lançados a tantos séculos atrás.

2 GÊNESE DO DIREITO NATURAL

Desde a antiguidade, a existência do pensamento sobre o que é justo era, em suma, perceptível na sociedade que vigorava na época. Em consonância com a filosofia, o direito surge na Grécia antiga, ocasionando não só em uma amizade com a sabedoria, mas também

um contato entre a justiça e a humanidade. Dentro do pensamento antigo, a justiça sempre esteve atrelada à explicação do cosmos, pois busca uma gênese e um significado para o mundo em que se está inserido.

Para o jurista Paulo Nader (2022), as primeiras reflexões em torno do Direito Natural surgiram juntamente com as considerações em torno das leis, na Grécia antiga, com Heráclito de Éfeso e Sófocles.

Heráclito sustentava a existência de uma lei universal eterna – *o logos* – responsável pela harmonia entre os opostos e reveladora das normas de conduta. Na conhecida tragédia *Antígone*, Sófocles se refere à existência de leis não escritas, imutáveis, eternas, superiores aos decretos dos reis. Daquela época aos nossos dias, muitas têm sido as concepções em torno desta ordem superior e, em nenhum momento da história, a ideia foi abandonada. (NADER, 2022, p. 54)

Em âmbito metafísico, “segundo Parmênides, o Direito seria o fator da imutabilidade do ser, pois tudo no universo se achava subordinado à justiça, e esta não permitia que algo nascesse ou fosse destruído” (NADER, 2022, p. 142). A busca por um entendimento sobre o direito se dá em diferentes concepções, não só na metafísica, mas sumariamente na Ética, na qual se busca uma orientação das ações do homem e da sociedade a qual estavam inseridos.

[...] o ensinamento ético de Sócrates reside no conhecimento e na felicidade. Em primeiro lugar, ética significa conhecimento, tendo-se em vista que, ao praticar o mal, crê-se praticar algo que leve à felicidade, e, normalmente, esse juízo é falseado por impressões e aparências puramente externas. Para saber julgar acerca do bem e do mal, é necessário conhecimento, este sim verdadeira sabedoria e discernimento. O conhece-te a ti mesmo é esse mandamento que inscreve como necessária a gnose interior para a construção de uma ética sólida. Em segundo lugar, a felicidade, a busca de toda a ética, para Sócrates, pouco tem a ver com a posse de bens materiais ou com o conforto e a boa situação entre homens; tem ela a ver com a semelhança com o valorizado pelos deuses, pois parecem estes ser os mais beatos dos seres. (BITTAR E ALMEIDA, 2022, p. 87)

O interesse pela ordem perpassou toda filosofia antiga, ocasionando em uma constante busca explicativa pela ordenação não só do cosmos, mas de toda maneira de raciocinar e pensar a sociedade. A compreensão de direito natural na antiguidade é orientada por essa busca pela excelência do ser e o modo com o qual ele se coloca no mundo, trazendo não só uma defesa à vida, mas também uma intensa busca pela própria felicidade. De fato, o direito natural considera a natureza humana e é utilizado como ferramenta para tutelar seus fins.

A gênese do Direito Natural se dá, então, nesta primeira busca do ser humano que é a tentativa de se encontrar um caminho para a felicidade, como uma realidade que inclua toda a sociedade. A ética age desta maneira, contribuindo para uma vida em comunidade e buscando concretizar uma ação do outro.

3 A CONCEPÇÃO FILOSÓFICA DO DIREITO NATURAL À LUZ DE AGOSTINHO, ESPINOSA E HUGO GRÓCIO.

O direito natural é uma teoria ética e jurídica que sustenta a existência de princípios morais e legais universais, baseados na natureza humana e na razão, que são imutáveis e independentes das leis criadas pelos seres humanos. Santo Agostinho⁶, Espinosa⁷ e Hugo Grócio⁸ são filósofos que abordaram o conceito de direito natural em suas obras. Embora tenham tratado o direito natural de maneiras distintas, todos estes filósofos reconheciam a existência de princípios universais e imutáveis que regem o comportamento humano.

O direito natural, de acordo com esses pensadores, é uma fonte de critérios morais e legais que podem ser usados para avaliar e criticar as leis e instituições humanas.

Embora o conceito de direito natural não tenha sido desenvolvido por Agostinho da mesma forma que por filósofos posteriores, como Tomás de Aquino, ele discutiu ideias que podem ser relacionadas ao conceito de direito natural.

Agostinho acreditava que a lei humana deveria estar em conformidade com a lei divina para ser considerada justa. Ele argumentou que as leis humanas injustas não são leis verdadeiras, mas sim uma forma de violência e opressão. Agostinho defendia a ideia de que a verdadeira justiça estava além das leis criadas pelos seres humanos e estava fundamentada em princípios eternos e imutáveis estabelecidos por Deus. Ronaldo Rebello de Britto Poletti, um grande comentador, afirma que para Agostinho:

Não parece lei aquela que não for justa. A lei positiva, histórica (*lex temporalis*) não é válida se não estiver de acordo com a lei eterna (*lex aeterna*). Esta lei eterna é a razão suprema (*summa ratio*), como em Cícero a

⁶ Santo Agostinho foi um influente teólogo e filósofo cristão do século IV, conhecido por suas contribuições para a filosofia e teologia cristã.

⁷ Espinosa, também conhecido como Baruch Espinosa ou Benedictus de Spinoza, foi um filósofo holandês do século XVII. Ele é conhecido por suas contribuições à filosofia racionalista e por seu trabalho na ética.

⁸ Hugo Grócio, também conhecido como Hugo Grotius, foi um jurista, filósofo político e teórico do direito que viveu no século XVII. Ele é considerado um dos pais do direito internacional moderno e suas obras tiveram um impacto significativo na evolução do pensamento jurídico. Uma das principais contribuições de Grócio foi sua visão sobre o direito natural.

lei natural. A *lex naturalis* se manifesta na alma racional (POLETTI, 2017, p.85).

Para Agostinho, a lei divina era superior a qualquer lei humana e estava baseada nos princípios da justiça, amor e respeito aos direitos humanos. Ele via a lei divina como a fonte do verdadeiro direito, que era imutável e universal. É importante salientar ainda que ele interpreta a lei natural acessível à razão. Portanto, suas ideias podem ser consideradas uma forma de conceito de direito natural, embora não tenha desenvolvido uma teoria sistemática sobre o assunto.

Agostinho teve uma influência significativa no desenvolvimento posterior do pensamento cristão e suas reflexões sobre a relação entre a lei humana e a lei divina contribuíram para a discussão do direito natural ao longo da história.

Espinosa tinha uma visão particular sobre o direito natural. Ele acreditava que o direito natural é baseado na ordem natural das coisas e na natureza das pessoas. Segundo Espinosa, todas as coisas têm uma essência e uma natureza, e o direito natural deriva dessas características essenciais. Em seu *Tratado Teológico-Político*, conceitua e difere o direito. Nesse interim destaca que entende o direito natural como as próprias leis ou regras da natureza, ou seja, segundo as quais todas as coisas são feitas e conseqüentemente esse direito natural está em cada indivíduo.

Qualquer coisa natural pode conceber-se adequadamente, quer exista ou não exista, pelo que o princípio da existência das coisas naturais, tal como a sua perseverança na existência, não pode concluir-se da sua definição. Com efeito a sua essência ideal depois de começarem a existir é a mesma que era antes de existirem. Por conseguinte, da mesma forma que o princípio da sua existência não pode ser consequência da sua essência, assim também a sua perseverança na existência não o pode ser. Porém, para continuarem a existir precisam da mesma potência de que precisam para começar a existir (ESPINOSA, 2015, p.61).

Para Espinosa (2015, p.61), o direito natural não é algo estabelecido por uma autoridade externa, como um governo ou uma divindade. Em vez disso, ele argumentava que o direito natural é imanente à natureza humana e às leis da natureza. Ele via a natureza como uma expressão de Deus ou da substância divina, e acreditava que seguir as leis da natureza era seguir o direito natural.

Espinosa também enfatizava a liberdade como um elemento fundamental do direito natural. Ele argumentava que as pessoas são mais livres quando seguem as leis da natureza e

agem de acordo com sua própria natureza essencial. Ele via a liberdade como a capacidade de agir em conformidade com a própria natureza, em vez de ser governado por paixões ou desejos irracionais.

A liberdade também desempenhava um papel importante em sua visão acerca do direito natural, enfatizando a importância de agir em conformidade com a própria natureza essencial.

Ninguém, no entanto, pode negar que o homem, tal como os restantes indivíduos, se esforce, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser. Com efeito, se alguma diferença pudesse aqui se conceber, ela deveria ter origem no fato de o homem ter vontade livre. Mas quanto mais livre o homem é concebido por nós, mais obrigados somos a admitir que ele deve necessariamente conservar-se a si próprio e ser dono da mente, o que me concederá quem facilmente não confunda a liberdade com a contingência. Porque a liberdade é uma virtude, ou seja, uma perfeição: por isso, tudo quanto no homem é sinal de impotência não pode ser atribuído à sua liberdade. Daí que o homem não possa minimamente dizer-se livre por poder não existir ou não usar da razão, mas só na medida em que tem o poder de existir e de operar segundo as leis da natureza humana. Quanto mais livre, pois, consideramos ser o homem, menos podemos dizer que ele pode não usar da razão e escolher o mal em vez do bem; por isso Deus, que existe, entende e opera com absoluta liberdade, também existe, entende e opera necessariamente, ou seja, por necessidade da sua natureza. Não há com efeito dúvida de que Deus opera com a mesma liberdade com que existe. Por conseguinte, tal como existe por necessidade da sua própria natureza, assim também age por necessidade da sua própria natureza, isto é, age com absoluta liberdade (ESPINOSA, 2015, p.63-64).

Para entender a visão de Grócio sobre o direito natural, é necessário compreender o contexto histórico em que ele viveu. Na época de Grócio, a Europa estava marcada por conflitos religiosos e políticos, especialmente entre católicos e protestantes. Essas disputas levaram a uma reflexão profunda sobre os fundamentos da moral e do direito, impulsionando Grócio a desenvolver sua teoria do direito natural.

Grócio argumentava que existem princípios morais e jurídicos que são inerentes à natureza humana e que transcendem as leis criadas pelos seres humanos. Esses princípios, segundo ele, são universais e aplicáveis a todos os indivíduos, independentemente de sua nacionalidade, cultura ou religião. Em outras palavras, Grócio acreditava que existem direitos e deveres fundamentais que são válidos em qualquer sociedade.

Para Grócio, o direito natural é baseado na razão humana. Ele acreditava que os seres humanos são dotados de uma capacidade inata de discernir entre o certo e o errado, e que essa

capacidade é a fonte do direito natural. Essa visão racionalista foi uma ruptura em relação à concepção teológica predominante na época, que atribuía a origem do direito natural a Deus.

O direito natural nos é ditado pela reta razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme a natureza racional é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência. Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena (GROTIUS, 2005, p. 79).

Além disso, Grócio defendia a ideia de que o direito natural é a base para a construção do direito positivo, ou seja, das leis criadas pelos governos e sociedades. Ele argumentava que as leis humanas devem ser consistentes com os princípios do direito natural para serem legítimas e justas. Caso contrário, os indivíduos têm o direito de resistir a essas leis injustas.

A visão de Grócio sobre o direito natural teve um impacto duradouro no pensamento jurídico e político. Sua abordagem racionalista e secular do direito natural influenciou a formação do direito internacional moderno e ajudou a estabelecer princípios fundamentais, como a inviolabilidade dos direitos humanos.

No entanto, é importante ressaltar que a visão de Grócio sobre o direito natural não é consensual. Houve e ainda há debates sobre a existência de princípios morais e jurídicos universais e sobre a capacidade da razão humana de descobri-los. Diferentes filósofos e teóricos do direito têm abordagens diversas em relação ao direito natural, o que mostra a complexidade e a riqueza desse campo de estudo.

Em suma, a visão de Hugo Grócio sobre o direito natural enfatizava a existência de princípios universais e racionais que servem como fundamentos para o direito e a moral. Sua abordagem racionalista e secular foi influente na construção do direito internacional e continua a ser objeto de discussão e reflexão nos dias de hoje.

4 O DIREITO NATURAL PARA KANT

O direito natural tem sido objeto de intensos debates ao longo da história da filosofia política e do direito. A partir do século XVII, com o surgimento do positivismo jurídico moderno, o jusnaturalismo, que sustentava a existência de princípios universais e imutáveis do direito derivados da natureza humana, foi gradualmente sendo deixado de lado como uma abordagem filosófica legítima para o estudo do direito.

Contudo, nos últimos tempos, vários autores têm se dedicado a reavaliar o lugar do direito natural na modernidade, questionando as limitações do positivismo jurídico e

defendendo uma hermenêutica mais abrangente, que inclua não apenas as normas escritas, mas também os padrões morais e éticos universais.

De acordo com esses autores, o direito natural não é apenas um conceito histórico, mas sim uma forma de pensar o direito que busca resgatar sua dimensão ética e moral, baseada em valores universais como a dignidade humana, a justiça, a liberdade e a solidariedade. Nesse sentido, o direito natural pode ser visto como um contraponto ao positivismo jurídico, que reduz o direito a meras normas em vigor no ordenamento jurídico, desconsiderando suas dimensões axiológicas e culturais.

Neste contexto, destaca-se Immanuel Kant que nasceu, viveu, lecionou e morreu em Königsberg, cidade da Prússia Oriental, (atual Alemanha) e pensava o direito não pode ser reduzido a um conjunto de regras positivadas, mas deveria ser compreendido como uma expressão do ethos humano, ou seja, dos valores e princípios que regem a vida em sociedade.

Na teoria de Kant opera-se a distinção entre direito e moral, sobre o prisma formal, não material. Tal distinção realça o real motivo pelo qual se cumpre a norma jurídica ou a moral. A norma jurídica é externa, deve ser cumprida simplesmente pela necessidade de se fazer o que ela diz, sem levar em conta o que o indivíduo pensa sobre ela, se ele a considera justa ou não. A norma moral é interna, e existe moral se quem cumpre um mandamento moral, o cumpre porque acredita que este mandamento é o certo.

Por mais que Moral e Direito sejam diferentes, é a moral que legitima o direito, pois segundo o pensamento de Kant, um ordenamento jurídico bom, deve ser justo e moral, condizente com os valores sociais, porque o que legitima a criação de tal ordenamento é o compromisso de que o criou com a liberdade individual das pessoas.

4.1 Kant e sua teoria do direito

Kant interpretou o direito natural não como uma lei indiscutível da natureza, mas como interpretável pela razão e como uma obrigação da liberdade humana.

Segundo Paulo Nader, “O Direito Natural já havia sido admitido por Rousseau como princípio regulador, quando Kant abraçou esta tese e a desenvolveu” (NADER, 2022, p. 172). Assim, a maioria dos jusfilósofos afirmam que, a parti de Kant, findou-se a Escola Clássica para dar início à Escola do Direito Racional.

Para Kant, a lei fundamental da natureza para o ser humano é a liberdade. Todos os outros direitos naturais, como igualdade e propriedade, derivam dela. Não há direitos naturais

como regras derivadas da natureza. A validade última do direito positivo não reside nele mesmo ou no arbítrio do legislador, mas na razão, ou, afinal, na liberdade, única lei da natureza. É sua obediência aos direitos e liberdades naturais do homem que legitima a ação do legislador.

O referido autor distancia-se do positivismo ao propor os seguintes questionamentos: *Quid sit iuris? Quid sit ius?* (O que é jurídico? O que é justiça?) O que é jurídico é o que está em conformidade com a norma positivada. Kant preocupa-se com o que é justo. O critério de justo ou injusto não pode ser encontrado na análise empírica (experimental) do direito positivo, do ordenamento jurídico, mas tão somente na razão, a partir do princípio da liberdade.

Kant caracteriza o direito como *Altero*, ou seja, para ele há a necessidade de dois ou mais pólos em uma relação, o que ele caracteriza como “Relação entre Arbítrios”. O arbítrio para o filósofo tem a junção de um desejo de agir e uma capacidade de agir, cuja função é regular a conduta e não o pensamento. Para Kant, Direito é o que regula as relações entre indivíduos e moral é o conjunto de preceitos internos de cada indivíduo. “O direito é o conjunto de condições por meio das quais o arbítrio de um pode estar em acordo com o arbítrio de um outro, segundo um a lei universal da liberdade” (KANT, 2003, p. 407).

Segundo Kant, o direito é a forma universal de coexistência dos arbítrios. É uma limitação da liberdade de cada indivíduo para que todas as liberdades extrínsecas possam coexistir segundo leis universais. A lei possibilita a livre convivência dos homens, em nome da liberdade, porque somente quando a liberdade é restringida, a liberdade de um não se torna a não-liberdade dos outros, e todos podem gozar da liberdade que lhe é conferida pelo direito de todos outros desfrutarem da mesma liberdade que ele. A lei procura realizar plenamente a liberdade porque torna possível o seu exercício exterior, limita igualmente o arbítrio individual e permite o pleno exercício em sociedade do maior bem de todos os seres humanos: a liberdade⁹.

Não há dúvida de que, para Kant, o direito está intimamente relacionado à coerção. A lei tem a função de restringir o excesso de liberdade: restringe a liberdade de uma pessoa para que não interfira na liberdade de outra, e igualmente promove o pleno gozo da liberdade para todos.

⁹ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

O direito estrito fundamenta-se sem dúvida na consciência da obrigação de cada um adequar-se à lei; (...) esse direito apoia-se unicamente sobre o princípio da possibilidade de uma coerção externa que possa coexistir com a liberdade de cada um, segundo as leis gerais. (KANT, 2003, p. 407)

A coerção é o remédio contra a falta de liberdade, a fim de garantir a liberdade. A coerção parece ser o oposto da liberdade, mas garante a liberdade porque se aplica a situações em que algumas pessoas violam a liberdade de outras, atos de coação que ameaçam a liberdade e, assim, garantem a liberdade. “Direito e faculdade de obrigar significam, portanto, uma coisa só.” (KANT, 2003, p. 409)

Para Kant, o conceito de justiça tem a ver com agir de forma a coexistir livremente com os outros. Agir dessa maneira é agir com justiça. O que é injusto são as ações dos outros que impedem o homem de exercer sua liberdade. Podemos, portanto, concluir que tudo o que impede a liberdade é injusto, e tudo o que remove o obstáculo à liberdade é justo. A coerção imposta por um homem à conduta justa de outro é um obstáculo à liberdade. Assim, uma barreira à liberdade é justa precisamente porque restaura os melhores interesses da pessoa e o padrão definidor, a liberdade. A coerção é moral. O contrato social legitima a coerção, e a liberdade (como direito humano fundamental) legitima o contrato social; uma vez que a coerção está a serviço da liberdade, ela é justa. Isso nos leva ao princípio da liberdade como critério de validade jurídica.

A liberdade é *conditio sine qua non* do direito. A ordem coativa do direito que, por ser o seu fim último, lhe dá a essência: a liberdade. A justiça se apresenta como distribuição da limitação da coação igualmente (princípio da igualdade) e por isso dá segurança da liberdade que é igual para cada cidadão. A forma de garantir a justiça é a coação na justa medida e igual para todos. A justiça é, portanto, a igualdade de aplicação da coação e a razoabilidade de sua definição. Assim justiça, baseada no princípio da liberdade é não deixar que a ação de uma pessoa invada a liberdade de outra, através da coação.

Destarte, para Kant o ideal da justiça é a liberdade; os direitos naturais, os quais o filósofo identificou com a liberdade, poderiam ser conhecidos, inicialmente, pela razão e independiam de leis externas. O filósofo alemão salientou que “uma ação é justa quando, por meio dela, ou segundo sua máxima, a liberdade do arbítrio de um pode continuar com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal” (KANT, 2003, p. 407).

Nesse sentido, Joaquim Carlos Salgado cita que:

Preservada a esfera (liberdade) do outro, cumpre-se o ético do direito, e ainda que não se tenha cumprido o da moral (forçar-se a fazer o certo interiormente). O ético do direito está justamente nisso: preservar a esfera da liberdade do outro, realizando todo o ético na sua esfera. (SALGADO, 1995, p. 280)

Por derradeiro, é pertinente lembrar que, para Kant, é impossível derivar o *dever-ser* do *ser*.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este sucinto trabalho preocupou-se em apresentar a concepção do *jus naturae*, difundida deste a Grécia Antiga, passando por tantos outros filósofos, em distintas épocas, para chegar até esses dias e ainda certificar-se da sua importância, notadamente em momentos da nossa história dos quais não nos orgulhamos de lembrar, onde se utilizou do direito positivo para justificar o cometimento de crimes contra a humanidade.

A ideia do Direito Natural contribui para o aperfeiçoamento da ordem jurídica e das decisões judiciais, impregnando-as com o justo substancial. Ao elaborar as leis, inspirando-se naquela fonte, o legislador resguarda a dignidade da pessoa natural, tutela os direitos humanos. Especialmente diante da *cláusulas gerais* e dos *conceitos jurídicos indeterminados*, os juízes possuem aberturas para consagrar o princípio da eticidade em suas decisões. (NADER, 2022, p. 54/55).

Quando se diz que é necessário perder algo para então valorizá-lo parece um absurdo e pouco inteligente ter algo de valor e não fazer de tudo para continuar a tê-lo. Quando o direito natural sucumbe ao direito positivo, certamente há uma grande perda. Segundo Paulo Nader (2022), nos Estados democráticos, onde existe o respeito à dignidade humana, os juristas pouco se preocupam em destacar a importância do direito natural; este é objeto de exaltação em regimes de exceção, quando se perdem os direitos humanos e então deve-se formar ali uma consciência acerca da ilegitimidade da ordem jurídica.

Se a tendência na contemporaneidade é conceber o direito apenas como um código de leis, urge lembrar aos juristas e a todos os homens que voltem seus olhares para o direito natural. Romper as barreiras de um positivismo jurídico que se encontra distante do direito natural é tarefa difícil, mas necessária, a fim de resgatar a influência do direito natural na

elaboração da norma jurídica. De fato, o direito natural deve ser o alicerce para o direito positivo, para que juntos possam inspirar os homens na criação de leis substancialmente justas e transformar os ideais da paz e da justiça em realidade.

REFERÊNCIAS

BITTAR, Eduardo C. Bianca; ALMEIDA, Guilherme de Assis. **Curso de filosofia do direito**. 16 ed. Barueri (SP): Editora Gen/Atlas, 2022.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. **Direito natural e jusnaturalismo**. Enciclopédia jurídica da PUC-SP. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga e André Luiz Freire (coords.). Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga, André Luiz Freire (coord. de tomo). 1. ed. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017.

Disponível: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/63/edicao-1/direito-natural-e-jusnaturalismo>>. Acesso em: 28 de maio de 2023.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução: Ciro Mioranza. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

NADER, Paulo. **Filosofia do Direito**. 28 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2022.

POLETTI, Ronaldo Rebello de Britto. **O Direito em Santo Agostinho**. Disponível em: https://bdjur.stj.jus.br/jspui/bitstream/2011/109153/direito_santo_agostinho_poletti.pdf>; Acesso em 23 de maio de 2023.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 2ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

Recebido em: 24 de maio de 2023
Aprovado em: 20 de junho de 2023





FRIEZA MODERNA: Reflexões a partir da obra Dialética do Esclarecimento de Theodor Adorno e Max Horkheimer¹

MODERN COLDNESS: Reflections from the work of Dialectics of Enlightenment by Theodor Adorno and Max Horkheimer

Jefferson da Costa Moreira²

Resumo: O presente artigo é fruto de um trabalho de conclusão de curso que teve como objetivo pensar a modernidade a partir do conceito de frieza. Para contribuir com as análises desta pesquisa, utilizou-se o método bibliográfico, detendo-se na obra *Dialética do Esclarecimento* (1985), de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Nessa pesquisa entenderemos que o conceito de frieza pode ser entendido como sendo uma espécie de indiferença, insensibilidade, apatia, na qual o indivíduo buscando garantir sua autopreservação utiliza-se da razão instrumental para dominar a vida, a natureza, a arte, a cultura, a educação e o próprio homem. Espera-se que essa pesquisa possa contribuir nos estudos filosóficos acerca da modernidade, bem como ajudar a entender a metáfora da frieza vigente no cenário atual e despertar uma esperança que resgate a razão crítica que permite atingir a humanização diante de tanta barbárie.

Palavras-chave: Frieza. Dialética do Esclarecimento. Teoria Crítica. Modernidade.

Abstract: This article is the result of a course completion work that aimed to think modernity from the concept of coldness. To contribute to the analysis of this research, the bibliographic method was used, focusing on the work *Dialectic of Enlightenment* (1985), by Theodor Adorno and Max Horkheimer. In this research we will understand that the concept of coldness can be understood as being a kind of indifference, insensitivity, apathy, in which the individual seeking to ensure his self-preservation uses instrumental reason to dominate life, nature, art, culture, education and man himself. It is hoped that this research can contribute to philosophical studies about modernity, as well as help to understand the metaphor of coldness in force in the current scenario and awaken a hope that rescues the critical reason that allows achieving humanization in the face of so much barbarism.

Keywords: Coldness. Dialectic of Enlightenment. Critical Theory. Modernity.

¹ Este artigo é um recorte do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia que fora defendido na Universidade Federal de Lavras – UFLA em 2021.

² Seminarista da Comunidade Filosófica São José (COFISJ), vinculado ao Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores, da Diocese da Campanha, Minas Gerais. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Lavras (UFLA); Graduado em Filosofia na Universidade Federal de Lavras (UFLA), na modalidade de Licenciatura. Pesquisador e Secretário do Grupo de Pesquisa Movimento, Sabedoria, Ideias e Comunhão (MOSAICO) da Universidade Federal de Lavras (UFLA); Também é Pesquisador e Vice-Secretário da Rede Internacional de Filosofia Ecológica Integral. ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8467142027949607> ORCID: 0000-0002-0612-4296.
E-mail: sapereaudeacademico@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo busca apresentar à luz da Teoria Crítica, um estudo que está assentado na seguinte questão norteadora: Como entender o conceito de frieza na modernidade? Para responder esta questão, recorreremos à obra “*Dialética do Esclarecimento*” (1985), de Adorno e Horkheimer, principais expoentes da Escola de Frankfurt e do pensamento crítico. Esses pensadores nos apresentam um diagnóstico da modernidade que é caracterizado pelo conceito histórico-filosófico de *Aufklärung*, conhecido como Esclarecimento, que segundo o filósofo Immanuel Kant (1783), seria “a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado”. Na tentativa de circunscrever o foco central dessa obra é possível identificar que esse termo, *Aufklärung*, também pode ser designado como um “desencantamento do mundo” – termo cunhado pelo sociólogo alemão Max Weber na obra “*A ética protestante e o espírito do capitalismo*” (1905) – que está sob a predominância da técnica e da ciência. No artigo intitulado, “*Frieza Burguesa: Apontamentos para uma Teoria da Formação da Subjetividade Moderna*” (2019), os autores Facci e Galuch pontuam:

Weber ressalta que o desenvolvimento da ciência e da técnica – o desencantamento do mundo – não equivale a um aumento do conhecimento dos homens sobre suas próprias condições de vida; pelo contrário, os processos de racionalização e de burocratização da vida tolheram do homem moderno (burguês) sua capacidade de reflexão, seu poder de tomada de decisão, o seu sentimento de responsabilidade e o aumento efetivo de sua liberdade. Por outro lado, ao desacreditar os valores que prendiam, de forma pessoal, os homens entre si e com o mundo – então integrados em um cosmo –, o desencantamento produz nos homens um desapego, um certo ceticismo, uma indiferença.” (FACCI e GALUCH, 2019, p.9)

Considerando essa indiferença, os filósofos Adorno e Horkheimer ressaltam que a civilização moderna desata o nó da natureza desconhecida, liberta-se da força mítica da natureza e inicia a marcha da racionalização que avança com o predomínio da matemática, da ciência, das invenções. Todavia, o preço da exaltação da razão contribui no desmoronamento da cultura teórica, isto é, percebe-se o início da “infatigável autodestruição do esclarecimento”, assim, de acordo com Adorno e Horkheimer (1985, p.12), sobre o esclarecimento “ele sai voluntariamente de seu elemento crítico como um mero instrumento a serviço da ordem existente, ele tende, contra sua própria vontade, a transformar aquilo que escolheu como positivo em algo negativo, destrutivo.”

Na perspectiva científica moderna é evidente o colapso e a problemática acerca do sentido de fazer ciência a partir do pensamento esclarecido, ou seja,

[...] o próprio conceito desse pensamento [esclarecedor], tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contêm o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. A disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranóia racista, todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.13)

Os frankfurtianos Adorno e Horkheimer (1985, p.13) elucidam que a causalidade do retrocesso do esclarecimento não é encontrada “nas mitologias nacionalistas, pagãs e em outras mitologias modernas especificamente idealizadas em vista dessa recaída”. Ao contrário, o diagnóstico feito na “*Dialética do Esclarecimento*” constata a regressão em toda parte da sociedade, na qual apresenta o obscurecimento do pensamento pragmatizado e conseqüentemente destaca que a causa da recaída se encontra centralizada no próprio esclarecimento.

Comumente, logo no prefácio do livro, Adorno e Horkheimer (1985, p.11) fazem transparecer o conceito de frieza moderna quando eles propõem descobrir “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está afundando em uma nova espécie de barbárie”. Ora, a “*Dialética do Esclarecimento*” traz como contexto as desilusões e transformações ocorridas no mundo moderno, sendo evidente “as direções dominantes do pensamento”, ou seja, os autores propõem uma Teoria Crítica apresentando reflexões que permeiam a civilização ocidental, as promessas iluministas, a exaltação da razão, o progresso da dominação encarnada nos homens, instituições que buscam controlar a natureza, os homens e o controle de si mesmas. Diante disso, essa condição de domínio propagada pelo Esclarecimento no mundo burguês tem por objetivo tirar os homens do medo da natureza, permitir que consigam sua autonomia, universalidade e individualidade, superar os mitos, destruir o animismo, deixando de lado as superstições, dando voz apenas para a razão e para a lógica.

Todavia, para que o indivíduo tome consciência da dominação e da exploração é necessário, segundo Adorno e Horkheimer, estabelecer uma crítica da razão em face da formação do indivíduo, isto é, o esclarecimento não permite atingir a liberdade diante dessa dominação e exploração. Para os pensadores de Frankfurt acima citados (1985, p.13) “a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor” e, por conseguinte, para que o indivíduo obtenha sua autonomia e emancipação, é necessário que o próprio indivíduo “tome consciência de si”, ou seja, a “*Dialética do Esclarecimento*” é essa própria tomada de consciência de si, pois, o predomínio da “razão e da lógica” se trata justamente do erro histórico que a obra denuncia e vale dizer que do predomínio dessa razão, resulta a frieza.

Segundo Gruschka (2014, p.53), “o mal-estar moral na ordem burguesa foi um motivo essencial para a Teoria Crítica da sociedade. Os textos de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno permanecem atuais porque, como poucos, retomaram os fenômenos sócio-filosóficos da frieza”. Já para o professor Rodrigo Duarte (2002, p.8), a obra “*Dialética do Esclarecimento*” de Adorno e Horkheimer, aborda temas bastante atuais, a saber:

[...] a devastação da natureza pelo homem, a opressão das mulheres, o racismo e a estultificação das pessoas pelos meios de comunicação massiva. [Onde] sua ideia nucleadora [...] é a de que o processo civilizatório, no qual o homem aprendeu progressivamente a controlar a natureza em seu próprio benefício, acaba revertendo-se no seu contrário – na mais crassa barbárie –, em virtude da unilateralidade com que foi conduzido desde a idade da pedra até nossos dias.

Diante da atualidade da filosofia dos frankfurtianos que elucidam características da frieza em nosso cotidiano, o conceito de frieza³, abordado nesse artigo concentra-se na natureza interior do sujeito esclarecido, onde se pode identificar o domínio sobre si mesmo, sobre a natureza e sobre o próprio homem. E todo esse domínio envolve perda de sensibilidade, autoconservação, repressão, negação da autonomia, particularismos e individualismo, ou seja, um processo de desumanização.

Dito isso, a proposta deste artigo é percorrer o itinerário da racionalidade instrumental, razão essa que segundo Bruno Pucci (2014, p.xix) “não tem condições de realizar uma

³ Segundo Bruno Pucci (2014): “O conceito de “frieza” não é uma particularidade da era burguesa; antes, acompanha as manifestações dos homens desde seus primórdios, atinge a relação senhor-escravo, na antiguidade greco-romana, bem como a dos membros da Igreja e da corte com os servos da terra na Idade Média. O extermínio dos índios pelos espanhóis e portugueses na América Latina nos séculos XVI e XVII foi, sem dúvida, expressão feroz da frieza burguesa em sua fase colonialista. Mas em tempos do capitalismo desenvolvido, o conceito ganhou densidade e intensidade e os escritos filosóficos educacionais de Horkheimer e Adorno manifestam essa realidade de forma radical e pungente.” (PUCCI, 2014, p.vxii)

organização verdadeiramente humana da sociedade”. Nesse contexto, para pensar o conceito de frieza presente na modernidade, o *corpus* da pesquisa destaca alguns diagnósticos feitos por Adorno e Horkheimer na obra “*Dialética do Esclarecimento*” e que estão consolidados nessa pesquisa em duas partes: no primeiro momento procuraremos entender o Conceito de Frieza; no segundo momento compreender o Esclarecimento no Mundo Moderno onde, segundo Adorno e Horkheimer (1985, p. 15) se notam “a dialética do mito e do esclarecimento na Odisseia [de Homero] como um dos mais precoces e representativos testemunhos da civilização burguesa ocidental” (1985, p.15) e revela expressões da frieza na vivência de Ulisses ao longo da sua viagem de volta para Ítaca.

Espera-se que esse artigo apresente considerações claras e evidentes não somente para a comunidade acadêmica habituada com a área da Filosofia, mas também para aqueles que têm certo distanciamento do campo filosófico. Dessa forma a partir da Teoria Crítica⁴, o presente texto propõe um convite ao leitor para entender que a crítica de Adorno e Horkheimer acerca da razão iluminista, elucida uma razão que se tornou dominante e que não visa à emancipação do homem, ao contrário, acaba trazendo uma espécie de frieza moderna, isto é, uma barbárie que assola a modernidade inacabada.

2 O CONCEITO DE FRIEZA

Há várias maneiras de pensar a modernidade. Nessa pesquisa pensamos a modernidade a partir do conceito de frieza presente na filosofia de Adorno e Horkheimer. Ora, nos escritos desses dois frankfurtianos, o conceito abordado nesse artigo é entendido como sendo um sentimento de indiferença, de apatia, de opressão, de barbárie, uma conduta que busca garantir a sobrevivência a qualquer custo, bem como, podemos entender a frieza como fator básico antropológico, isto é, uma característica presente na constituição humana e faz com que o indivíduo produza e reproduza a frieza por toda parte. Conforme nos diz Adorno (1995, p.133) no ensaio “*Educação após Auschwitz*”: “se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras, excetuando o punhado com que

⁴ “Vê-se que a Teoria Crítica tem sempre como uma de suas mais importantes tarefas a produção de um determinado diagnóstico do tempo presente, baseado em tendências estruturais do modelo de organização social vigente bem como em situações históricas concretas, em que se mostram tanto as oportunidades e potencialidades para emancipação quanto os obstáculos reais a ela. Com isso, tem-se um diagnóstico do tempo presente que permite então, também, produção de prognósticos sobre o rumo do desenvolvimento histórico. Esses prognósticos, por sua vez, apontam não apenas para natureza dos obstáculos a serem superados e seu provável desenvolvimento no tempo, mas para ações capazes de superá-los”. (NOBRE, 2004, p.11)

mantêm vínculos estreitos e possivelmente por intermédio de alguns interesses concretos, então *Auschwitz* não teria sido possível”. Esses dizeres de Adorno, também ecoam na obra *Dialética Negativa* (2009, p.300), especificamente, no aforismo intitulado “*Depois de Auschwitz*”, na qual ele enfatiza que a “frieza [...] é princípio fundamental da subjetividade burguesa”.

Diante dessas definições de frieza, ao recorreremos à obra intitulada “*Frieza Burguesa e Educação: a frieza como mal-estar moral da cultura burguesa na educação*”, de Andreas Gruschka (2014), o autor salienta que nos diagnósticos de Adorno e Horkheimer, eles “retomaram os fenômenos social-filosóficos da frieza”, investigando a “vida danificada”. E, ainda mais, Gruschka (2014, p.3) assevera que a sociedade de um lado “não enxerga nada ofensivo na invenção de formas cada vez mais extremas para tornar a vida luxuosa” e por outro lado, muitos seres humanos não têm acesso a condições básicas para sobreviver⁵.

De fato, segundo Adorno (1995, p.14), “a formação cultural pode conduzir ao contrário da emancipação, à barbárie”. Ora, diante dessa sociedade dita moderna, alicerçada pelo progresso e esclarecida, cabem algumas perguntas: Considerando o avanço científico-técnico, porque ainda não foi erradicada a pobreza e a fome? Ou melhor, considerando o progresso emancipatório da sociedade, por que razão há o predomínio de desigualdades? Para Gruschka (2014, p.6), é notório que

[...] por trás da uniformidade com a qual os homens parecem comportar-se criticamente em relação à “frieza” na sociedade, estão experiências totalmente diversas, razões, esperanças e talvez também medo futuro. Provavelmente, elas apresentam em comum a angústia ante as tendências crescentes de “barbarização” dos homens e da sociedade. Um mundo no qual os impulsos decorrentes dos sentimentos (de amor e raiva, tristeza ou alegria, compaixão e solidariedade) dos homens não permeiam mais as suas relações, e onde não podem determinar formas de sua sociabilidade, parece não mais valer a pena de ser vivido. Em vez disso, os homens devem fazer de tudo e de cada indivíduo um objeto à disposição de seu interesse particular. Quem, diante de sua impotência, se torna totalmente apático e indiferente perde o seu semblante humano. Em consequência, os homens suspeitam e temem que, em uma sociedade que se tornou hermeticamente fria, somente aqueles que se resignam com a frieza ou que com ela governam, possuem o direito de viver. Esse “ou isso ou aquilo” consiste na percepção do fim da idéia de

⁵ Segundo Gruschka “[...] a ideia da vida correta como foi entendida por Adorno e Horkheimer exige da economia a garantia das condições fundamentais de reprodução para todos os membros da sociedade: a libertação da miséria existencial; mantimentos suficientes; moradia; prevenção de doenças e ajuda aos enfermos; garantia da integridade pessoal; possibilidade de dedicação autêntica aos semelhantes; participação não licenciada e limitada na cultura etc. Adorno e Horkheimer comprovam em seus escritos que as condições na sociedade em relação ao potencial das forças produtivas citadas ou são reservadas para grupos privilegiados, ou não são garantidas em sua totalidade. Eles responsabilizam a frieza burguesa pela conformidade com essa situação”. (GRUSCHKA, 2014, p.41)

um mundo no qual vale a pena viver. Esse foi o impulso crítica central nos escritos de Horkheimer e Adorno⁶.

Diante desta frieza que é difundida na sociedade, podemos identificar dois conceitos, a saber: a Indústria Cultural e a Semiformação. Na “*Dialética do Esclarecimento*”, no capítulo intitulado “*A Indústria Cultural: o Esclarecimento como Mistificação das Massas*”, os frankfurtianos Adorno e Horkheimer ressaltam um “mundo administrado” em que a arte, a beleza, a estética e a cultura que atingia um grupo específico da sociedade, passou a ser difundida para a sociedade de massa. Ora, isso ocorreu, pois, a racionalidade técnica caracterizada pela dominação, submeteu a arte ao sistema capitalista, isto é, com os avanços dos meios de comunicação – cinema, rádio, revistas, televisão, internet – a perspectiva artística, estética passou a ter mais espaço na sociedade, sendo mais valorizada, tendo uma “nova utilidade”, preço, e por consequência passou a gerar mais lucratividade e ainda acabou se tornando mera mercadoria. Sobre essa perspectiva econômica que está atrelada a indústria cultural, Adorno e Horkheimer (1985, p.14), assevera que

A naturalização dos homens hoje em dia não é dissociável do progresso social. O aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo vê-se completamente anulado em face dos poderes econômicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado. Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo vê-se, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele. Numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados. A elevação do padrão de vida das classes inferiores, materialmente considerável e socialmente lastimável, reflete-se na difusão hipócrita do espírito. Sua verdadeira aspiração é a negação da reificação. Mas ele necessariamente se esvai quando se vê concretizado em um bem cultural e distribuído para fins de consumo. A enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo.

Em outras palavras, esse fenômeno cultural passou a ser um entretenimento para os indivíduos que são controlados por um sistema dominante, que oferece produtos para a sociedade satisfazer seus desejos e ao mesmo tempo carrega o slogan de que ao fazer parte da ideologia propagada pela indústria do consumo, estaria atingindo o ideal de felicidade.

⁶ Para Gruschka (2014, p.40), os “diagnósticos de Horkheimer e Adorno estão direcionados em um sentido abrangente para as condições de vida da modernidade capitalista”.

Considerando essa ótica da dominação, no qual segundo Adorno e Horkheimer a tecnicidade busca a uniformização, constata-se que por parte dos indivíduos não há uma resistência, isto é, a produção cultural consegue facilmente manipular seus consumidores tornando-os indivíduos alienados.

Essa alienação tem seus desdobramentos no conceito de Semiformação, como podemos verificar no artigo intitulado “*Teoria Crítica da Sociedade e o Sentido Político da Educação*”, de Luiz Roberto Gomes (2010), onde o autor pontua que segundo Adorno,

[...] é no processo de reprodução material da sociedade que é possível captar a dialética da “formação” e da “semiformação”. Na sociedade contemporânea, a significação germânica da Bildung, especialmente na acepção da “liberdade”, dos “valores” que orientavam a razão prática, foi reduzida a discursos ideológicos, desvinculados da ação social. Com isso, a promessa da emancipação e da autonomia, que era a principal razão do ideal iluminista moderno, foi solapada e substituída pela adaptação e submissão disciplinada à lógica da dominação. Assim, a dimensão crítica da cultura, que deveria garantir a emancipação, cede lugar à semiformação, em que predomina a racionalidade instrumental voltada para a adaptação e o conformismo à situação vigente. (GOMES, 2010, p.242)

É possível verificar, portanto, que o conceito de Semiformação também tem como característica a dominação, isto é, nessa sociedade administrada o esclarecimento é impedido de alcançar sua realização, onde ao invés do indivíduo alcançar sua autonomia, formação cultural, há uma regressão para heteronomia, fruto dessa Semiformação.

Para além dessas definições, segundo Horkheimer a frieza pode ser vista de “forma materialista”⁷ (GRUSCHKA, 2014, p.42); para Adorno, a frieza seria o “princípio básico da subjetividade burguesa” sendo caracterizada como indiferença⁸ que é praticada devido à condição capitalista (econômica) que se encontra o mundo moderno e, considerando isso o sentimento moral de apatia, a frieza é persistente nas relações entre os indivíduos; e, ainda, a frieza é determinada pelo próprio homem, o que é corroborado por Gruschka (2014, p.43), ao afirmar que “[...] tanto objetiva quanto subjetivamente, existir uma tendência de submeter tudo ao princípio da frieza, a sua forma pura está sob o veredicto de ser uma expressão da imoralidade.”

⁷ Cf. O ensaio intitulado “Egoísmo e movimento de liberdade”, de Horkheimer (1936).

⁸ Cf. a obra *Minima Moralia*, de Adorno (1980).

Segundo Adorno e Horkheimer o que ocorre é um “insucesso da humanização” e diante disso é notório que o conceito de frieza, tema desse artigo é um estigma advindo dessa regressão, isto é, a razão que visava à emancipação, se tornou uma razão instrumentalizada.

3 O ESCLARECIMENTO NO MUNDO MODERNO

Na modernidade, o esclarecimento que visava uma razão emancipatória tornou-se uma razão instrumentalizada. Ora, segundo Adorno e Horkheimer (1985, p.13), “o esclarecimento exprime o movimento real da sociedade burguesa como um todo sob o aspecto da encarnação de sua ideia em pessoas e instituições”. Nesse contexto, a fim de estabelecer uma ordem e uma regularidade na natureza foi necessário utilizar-se do número, da calculabilidade e da lógica formal, para que assim se pudessem explicar as transformações e fenômenos que acontecem na natureza e no cosmo. Em outras palavras, a modernidade deixa as explicações mitológicas de lado e passa a ter o esclarecimento, isto é, a racionalidade assume um papel protagonista, onde toda explicação do mundo passar a ser submetida ao conhecimento técnico-científico e, ainda mais, tudo aquilo que não se utiliza do método matemático, da calculabilidade e da racionalidade era descartado.

Para Adorno e Horkheimer (1985, p.17),

[...] no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber.

Nessa perspectiva do saber, Adorno e Horkheimer ao citar o filósofo Francis Bacon, considerado “pai da filosofia experimental” ressaltam que o homem ao utilizar do seu saber para dominar a natureza, buscava garantir sua autoconservação, mas para isso seria necessário desfazer-se dos mitos, deixar de lado as superstições, dando voz apenas para a razão e para lógica, assim afirmam que “a superioridade do homem está no saber, [e] disso não há dúvida” (1985, p.17), e, ainda,

[...] o saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos

empresários, não importa sua origem. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.18)

Ora, no contexto em que “poder e conhecimento são sinônimos” (1985, p.18), surge um novo homem moderno, que tem como bússola a utilização da racionalidade objetivando alcançar sua liberdade, isto é, o homem, valendo-se da razão, tinha como propósito a desmitificação, desfazer-se das antigas opiniões mitológicas e, conjuntamente alcançar a autoconservação por meio do conhecimento racional. Entretanto, segundo Adorno e Horkheimer (1985, p.15), “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”, isto é, na figura de Ulisses ou na figura de um Feiticeiro é possível perceber que eles já serviam da racionalidade. Sobre essa questão Duarte (2002, p.28), pontua:

Ao tema da racionalidade é a ideia de que, muito antes de a poderosa ciência moderna se constituir como uma arma humana para a intervenção nos processos naturais, os homens já acreditavam intervir nesses últimos através de feitiço ou outras ações cientificamente não comprováveis.

Assim, para Adorno e Horkheimer (1985, p.18) “no trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituiu o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade”, isto é, a partir do ideal iluminista o homem se torna esclarecido, se liberta da heteronomia que estava alicerçada na preguiça, na covardia, na ignorância, pela mitologia e pela religião e, assim, com coragem alcança sua autonomia fazendo o uso da racionalidade, da técnica e da ciência.

Todavia, como se percebe, o objetivo do esclarecimento, considera que o saber humano é considerado como sendo superioridade, porém esse saber acaba se tornando uma nova espécie de mitologia que para Gruschka (2014, p.6), seria uma nova conduta em que “a coexistência pacífica dos homens, a sobrevivência da humanidade, parece estar ameaçada”.

Ora, segundo Adorno e Horkheimer esse esclarecimento é totalitário e, ainda, traz a ideia de que tudo aquilo que não for de acordo com seus princípios não é conhecimento. Isto é, o conhecimento só é conhecimento segundo a regra do método científico. Em outras palavras, o conhecimento científico se baseia nas coisas a priori e envolve subjetividade, exercendo uma dominação, uma prática científica que reúne diversidades, agrupando semelhanças, ou seja:

A partir do momento em que ele pode se desenvolver sem a interferência da coerção externa, nada mais pode segurá-lo. Passa-se então com as suas ideias acerca do direito humano o mesmo que se passou com os universais mais antigos. Cada resistência espiritual que ele encontra serve apenas para aumentar sua força. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.19)

Toda essa força do esclarecimento, fez com que a civilização tomasse um rumo contrário do que o Iluminismo prometia. E quais eram as promessas iluministas? Alcançar o ápice da racionalidade, objetivando o uso da liberdade e buscando a emancipação do sujeito. Entretanto, segundo Adorno e Horkheimer, “o progresso converteu-se em regressão”, isto é:

Com o abandono do pensamento – que, em sua figura coisificada como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens deles esquecidos –, o esclarecimento abdicou de sua própria realização. Ao disciplinar tudo o que é único e individual, ele permitiu que o todo não compreendido se voltasse, enquanto dominação das coisas, contra o ser e a consciência dos homens. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.45)

É possível notar que o contexto dialético da obra tem como função apresentar a racionalidade como sendo um fundamento para que os homens alcancem a emancipação; entretanto, essa razão ficou debilitada reduzindo-se à razão instrumental, isto é, o conhecer passou a servir como mecanismo da ciência e da técnica, conjuntamente com a autoconservação. Percebe-se também que o esclarecimento seria uma libertação para sociedade, porém acabou tomando outro direcionamento, no qual o esclarecimento abriu a porta da escravidão, isto é, uma espécie de barbárie na qual se encontra a frieza do homem contra os outros homens e contra a natureza.

Em outras palavras,

O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal: o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviços de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.18).

Nesse ínterim, com essa regressão do esclarecimento fortaleceu-se o método experimental, de repetição, de tortura, isto é, eu obrigo a natureza e ela me responde. Dito de outro modo, para Adorno e Horkheimer (1985, p.43) “toda ética se concentra no princípio de

autoconservação onde cada um se volta para seu próprio interesse”. Cabe destacar que “os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se a natureza ou submeter a natureza ao eu”, ou seja:

Do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido. É isso que determina o trajeto da desmitologização e do esclarecimento, que identifica o animado ao inanimado, assim como o mito identifica o inanimado ao animado. O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica. A pura imanência do positivismo, seu derradeiro produto, nada mais é do que um tabu, por assim dizer, universal. Nada mais pode ficar de fora, porque a simples ideia do “fora” é a verdadeira fonte da angustia... (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.26).

Constata-se, assim, que a ciência moderna é uma nova roupagem caracterizada pelo positivismo que é a radicalização daquilo que em outrora já estava sendo realizado, ou seja, a ciência busca superar a lenda, o mito, e com o método científico passar a ter ideia de que o fazer ciência é a melhor condição para responder as questões da civilização moderna. Todavia, isso não é o que acontece, pois, o esclarecimento moderno conserva o mito que na antiguidade já tinha o traço do esclarecimento. Segundo Duarte (2002, p.29)

A objetividade da ciência consiste também no fato de que tudo nela pode ser repetido *ad nauseam*, como um experimento, por exemplo, dando sempre o mesmo resultado. Ora, segundo Horkheimer e Adorno, a temporalidade cíclica do mito pressupõe exatamente essa possibilidade de repetição que é hoje considerada típica da ciência moderna.

Diante desse “fazer científico moderno”, observa-se que de acordo com Adorno e Horkheimer (1947, p.23): “a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito”, ou seja, ao verificar as origens do conceito de esclarecimento, percebe-se que este possui uma ligação com o mito, isto é, ambos apresentam características da calculabilidade e do princípio de imanência.

Essa característica em comum entre esclarecimento e mito pode ser identificada no duodécimo canto da Odisseia, em que Homero apresenta a narrativa de Ulisses com as Sereias: “A sedução que exercem é a de se deixar perder no que passou. Mas o herói a quem se destina na sedução emancipou-se com o sofrimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985,

p.38)⁹. Nessa narrativa, é evidente a noção de poder, de comando, de obediência¹⁰. Assim, conforme apontado por Gruschka (2014, p.46),

[...] alguém somente consegue poder quando consegue submeter o que deve ser dominado à sua vontade, tornando-se indiferente em relação à resistência que parte do objeto. A racionalidade da ação é determinada por um bloqueio de todos os movimentos diretos que obstruem a aquisição do objeto do qual se quer dispor. Aí está uma condição para a formação da frieza.

Ora, Ulisses teve de se sacrificar em alguma medida, ou seja, tinha em seu entendimento que todos os homens que ouvem o canto das sereias não conseguem escapar delas. Entretanto, a fim de vencer a sedução das sereias, o pensamento de Ulisses apresenta uma dicotomia, isto é, está diante de dois gumes: sua própria morte e sua felicidade. Para sobreviver ao canto das sereias, era necessário se autoconservar, ou seja, a felicidade tem de se esperar, assim como morte tem de se escapar.

Diante disso, o astucioso Ulisses tinha em mente que para dominar a natureza, precisaria se autodominar. Em outras palavras, para exercer o comando da natureza, é necessário controlar os instintos, ou seja, o sujeito respeitável é capaz de governar os seus instintos e seus impulsos. Sabe-se que, para enfrentar a potência da natureza e libertar o homem do medo, é necessário submeter-se à natureza, deixá-la guiar, deixando-a proceder até que o sujeito assuma o controle do processo e a natureza passa obedecer a ele.

Essa autorrenúncia do astucioso Ulisses fez com que ele resistisse ao prazer imediato, pois tinha como objetivo escutar o canto da sereia sem que pusessem, Ulisses e seus trabalhadores. Tapou ele então os ouvidos dos seus trabalhadores pedindo-lhes que remassem com bastante força. A superação de Ulisses deu-se pelo fato de que, para vencer a provação do canto das sereias, foi necessário amarrar-se ao mastro a fim de escutar o canto e não ser mutilado.

⁹ Segundo Gruschka, “o modo de viver burguês de Odisseu, analisado na Dialética do Esclarecimento, contém momentos essenciais da história antecedente do burguês, isto é, no sentido de pré-requisitos necessários para uma forma da constituição do sujeito e de sua autoafirmação, somente alcançados plenamente e com característica nova com a sociedade burguesa”. (GRUSCHKA, 2014, p.48)

¹⁰ Sobre essas narrativas, na qual Ulisses presencia uma série de situações, cabe destacar a filosofia de Nietzsche, que assevera que o homem: “Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento casual do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar – para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio confiável, constante, necessário, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si como porvir!” (NIETZSCHE, 1987, p.48)

Percebe-se que a profecia que relata que o mortal escapa da sedução da sereia é superada através da calculabilidade e da precaução de Ulisses, que se sacrificou e controlou seus instintos por meio da racionalidade onde “força a insensibilidade da identidade a seguir os caminhos da autopreservação.” (GRUSCHKA, 2014, p.66)

Além disso, nota-se que essa conquista de Ulisses é fruto de uma “atitude fria”. Olhando para a atualidade, são evidentes essas conquistas a partir da frieza muitas vezes utilizada pelos donos dos meios de produção que na maioria das vezes acabam explorando e aceitando a marginalização da população. Ademais, segundo Gruschka, (2014, p.2) quando nos é “[...] evidente que as novas leis de produção determinam que o indivíduo se torne supérfluo, uma herança pesada, cujas experiências antigas servem, no melhor dos casos, para ele permanecer um recruta no exército de reserva.”

Outro contexto que apresenta o entrelaçamento do mito com o esclarecimento acontece em outra situação de calculabilidade de Ulisses, quando ele deliberou entre duas opções, isto é, tinha opção de navegar em direção a Cila enfrentando um monstro marinho de seis cabeças ou de navegar em direção a Caribde, um redemoinho. Sabendo que haveria automutilação, Ulisses optou por navegar em direção a Cila, pois perderia seis de seus homens; a outra navegação traria maior perda. Nessa narrativa, observa-se a frieza quando Ulisses “busca do próprio interesse particular”, isto é, “[...] ele é forçado a fazer do outro um meio de seu interesse” (GRUSCKA, 2014, p.7). Em outras palavras, percebe na vontade particular de Ulisses, uma atitude na qual não se importa com a desgraça do outro, pois considera que o outro é um mero objeto, que pode ser controlando de forma estratégica, que pode ser tratado com indiferença.

Se tratando desse contexto mitológico, o mito já é esclarecimento, um presságio da ciência, isto é, o princípio moderno de superação da natureza, de calculabilidade, já era motor na antiguidade do pensamento filosófico. Em outras palavras, “o mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.20).

Diante disso, tem-se uma sociedade que assume uma racionalidade cega, ou seja, uma sociedade alienada e pragmática que, por conta da dominação, destrói a natureza e a humanidade. É possível verificar que, com esse caráter esclarecedor do mundo moderno, o homem assume uma nova identidade, isto é, o desejo humano de conservação de si mesmo ligado à dominação da natureza fez com que surgissem na modernidade regimes autoritários e capitalistas – pode-se afirmar que o esclarecimento se tornou totalitário e frio.

Percebe-se que o esclarecimento do mundo moderno assume características dos mitos, pois ambos visam à autoconservação, sofre pânico, apreensão e anseiam pelo desejo de sobrevivência diante dos perigos da natureza e do próprio homem. Nota-se que o esclarecimento renunciou e afastou do seu objetivo, isto é, o propósito de uma sociedade emancipada e autônoma resultou em uma espécie de barbárie marcada pela regressão do próprio esclarecimento à mitologia da qual não foi possível se libertar. Em outras palavras, segundo Adorno (1995, p.11) a razão que visava à emancipação do sujeito tinha o “sonho de uma humanidade que torna o mundo humano, sonho que o próprio mundo sufoca com obstinação da humanidade”.

Com efeito, em tal cenário, a natureza humana é sacrificada, e é despertada a frieza. Para Gruschka (2014, p.70), “a libertação da frieza só é obtida após a passagem por ela” e, para que isso aconteça o sujeito esclarecido procura garantir sua autopreservação, assumindo uma identidade de governo, comando, frio, indiferente, astuto e ao mesmo tempo ele também é capaz de conter os impulsos para garantir sua sobrevivência.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Impulsionados por essas investigações percebemos que é indubitável a importância das contribuições de Adorno e Horkheimer nos estudos do pensamento moderno, bem como vale destacar que esse pensamento crítico dos frankfurtianos ainda permanece atual. Ora, eles apresentaram um diagnóstico que possibilitou o entendimento de questões que abarcam o campo humano, atrelando-se aos sistemas políticos, ao pensamento racional, ao pensamento místico e às superstições entre outras vicissitudes que abrangem o contexto social.

A Dialética do Esclarecimento explicitou qual era a pretensão da civilização moderna, a saber: tinha como propósito livrar-se dos pensamentos místicos e possibilitar o surgimento de um homem emancipado, alicerçado pelo pensamento racional crítico. Entretanto, todo esse projeto do esclarecimento acabou levando a civilização moderna ao seu próprio declínio, isto é, nota-se, que na modernidade há uma série de fatores que impedem a humanização, como por exemplo: o nazifascismo, o antissemitismo, a predominância da racionalidade técnica, da dominação, da alienação, do neoliberalismo, dentre outras mazelas que para Gruschka (2014, p.39) são sintomas da frieza que revela uma “atitude imoral diante da desgraça e dos sofrimentos dos homens”.

Ao falarmos acerca da frieza moderna se nota uma proposta de solidificação social que objetiva uma civilização emancipada onde a base é o esclarecimento. Entretanto, este que impulsiona a mudança na sociedade moderna e objetiva garantir à sobrevivência humana, acabou ao mesmo tempo impondo a barbárie aos homens. Ademais, vale destacar que a consciência da frieza gerada pela razão instrumental precisa imperativamente, a partir do esclarecimento, provocar a sensibilidade estética de uma razão cordial que possa uma vez mais promover o humanismo integral, mas essa é tarefa para outro artigo.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T.W. **Educação e Emancipação**. In: ADORNO, T.W. Educação e Emancipação. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, T.W., HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1985.

ADORNO, T. W. **Dialética Negativa**. Tradução Marco Antonio Casanova; revisão técnica Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2009.

DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer e a Dialética do Esclarecimento**. Editora Schwarcz Companhia das Letras, 2002.

FACCI, Douglas Tadeu da Silva; GALUCH, Maria Terezinha Bellanda. **Frieza burguesa: apontamentos para uma teoria da formação da subjetividade moderna**. Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, v. 41, n. 1, p. e38952-e38952, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v41i1.38952>. Acesso em: 20 maio 2023.

GOMES, Luiz Roberto. **Teoria crítica da sociedade e o sentido político da educação**. Linhas Críticas, v. 16, n. 31, p. 239-258, 2010.

GRUSCHKA, Andreas. **Frieza Burguesa e Educação: A Frieza como mal-estar moral da cultura burguesa na educação**. Campinas, SP: Autores Associados, 2014.

KANT, I. **Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?**; Texto original. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Berlinische Monatsschrift, Berlin, 1783. Disponível em: <https://www.airtonjo.com/download/Kant-Esclarecimento.pdf>. Acesso em: 20 maio 2023.

NOBRE, Marcos. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004b.

PUCCI, Bruno. **Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais**. Cadernos IHU ideias, São Leopoldo, Editor da Unisinos, ano 10, n.172, 2012, p.1-16.

SANTOS, F.C.N. **O percurso do esclarecimento: uma análise a partir da obra Dialética do Esclarecimento de T.W. Adorno e M. Horkheimer**. Revista EROS, ano 1, n. 1, p. XX,out.-dez. 2013.p. 129-142



FENOMENOLOGIA DA VIDA ATIVA: uma leitura do “A condição humana” de Hannah Arendt

ACTIVE LIFE PHENOMENOLOGY: a “The human condition” reading by Hannah Arendt

Welder Castro Pereira Andrade¹

Resumo: Este artigo tem como objeto a análise das proposições filosóficas acerca da utilização da palavra e da ação humanas como corolários das faculdades políticas do homem no gozo de sua liberdade. Busca abordar o assunto através de uma análise do que se convencionou chamar de fenomenologia da vida ativa e busca integrar as propostas da obra *A condição humana* da pensadora alemã Hannah Arendt para tal fim. Desta feita, parte-se de uma análise do espaço público e da sua constituição histórica desde os gregos até a modernidade para, enfim, denotá-lo não só como um artefato humano, mas como “palco” no qual se desenrola a trama da vida política que somente se pode dar após a liberação do indivíduo da suas condições de *animal laboreans* e *homo faber*, ou seja, de sujeitos que cumprem o fatídico desígnio de viver apenas para subsistência e para a fabricação, sem protender à palavra e à ação que, nos moldes da ágora grega, garantem a plenitude da passagem humana pelo mundo. Afeita a isso, a pesquisa se desenrola a partir da análise destes postulados da condição do homem e apresenta uma sucinta relação dos conceitos outrora cunhados ao espectro atual.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Palavra. Ação. Vida ativa. Fenomenologia.

Abstract: This research aims to analyze philosophical propositions over the usage of the word and human action as corollaries of manhood political faculties in the fruition of his freedom. It seeks to approach this issue through an analysis of what it is called phenomenology of active life and seeks also to integrate the proposals of the work *The human condition* by the German thinker Hannah Arendt to this finality. In this way, it will be started an analysis which approaches the public space and its historical constitution since the Greeks until modernity, so that denotate it not only as an human artefact, but as a ‘stage’ which it is unrolled the role of political life so that it is possible to get after the release of the individual from his condition of *animal laboreans* and *homo faber*, in other words, from subjects which only accomplish a task of living for subsistence and fabrication, without intending the word and action which, as the Greek agora, guarantee the fullness of human passage on the world. Therefore, this research unrolls based on an analysis of these postulates of man condition presenting a succinct relation of concepts once coined in the actual specter.

Keywords: Hannah Arendt. Word. Action. Active life. Phenomenology.

¹ Bacharel em direito pela Universidade de Uberaba-MG; Advogado inscrito na Ordem dos Advogados do Brasil – Minas Gerais; Bacharel em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Bacharelado em teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Pós-graduado em Logoterapia e Análise existencial frankliana pela UNICEP-São Carlos. E-mail: welder.castro.andrade@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2046063681531788>

1 INTRODUÇÃO

Os tempos em que vivemos parecem sombrios, situados em um ambiente político esfacelado, onde perdemos a nossa natureza ativa, a nossa condição humana fundamentalmente política. O flerte com o totalitarismo, a cada vez mais pungente força que oprime o discurso, tudo isso parece uma experiência capaz de atualizar o espírito do tempo em que viveu Hannah Arendt.

Nascida em Hannover, Alemanha, no ano de 1906, Hannah Arendt era judia e assim fora criada de forma a dizer, anos mais tarde, que não poderia se ver, jamais, de outra forma que não fosse essa. Sua alma filosófica, contudo, a levaria a outros lugares: aluna de Heidegger e Jaspers, Arendt esteve nas Universidades de Marburgo, Friburgo e Heidelberg onde se doutorou com a tese *O amor em Santo Agostinho*.

Sob a nuvem do regime nazista a pensadora se viu expatriada, passou pela França e Portugal até se radicar nos Estados Unidos da América, local em que produziu a sua obra, uma das mais notáveis do século XX. Celso Lafer, ex-ministro de Relações Exteriores, jurista e membro da Academia Brasileira de Letras, foi aluno de Arendt e em sua obra, *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*, ratifica essa constatação ao anotar que a obra da pensadora tem a relevância de um grande clássico atemporal.

Partindo, pois, desse pressuposto, a presente pesquisa dispôs-se a analisar a obra cervical de Arendt, *A condição humana*, a fim de compreender sob o seu ponto de vista, em que medida o homem se localiza na esfera pública, como a esse se configura enquanto ator e agente da pluralidade ao apresentar-se no palco do mundo por meio da palavra e da ação.

Ao desvelar-se, o sujeito promove uma abertura fenomenológica do que a pensadora veio chamar de vida ativa, ou seja, a plena consecução das faculdades políticas humanas que ganham o mundo por meio da criatividade geradora que somente os homens possuem.

Esse agir criativo, iniciador e transformador somente se dá pela ação livre, último estágio de uma escalada humana rumo à liberdade que não toca as necessidades de subsistência humana, tampouco se limita à produção de artefatos, mas é epifania do ser-no-mundo, do apresentar-se no palco da política e da pluralidade, esta última, a lei da vida.

A obra arendtiana que tangencia o agir humano é uma análise do homem que não mais se coloca à coxia da história, mas do ator que protagoniza um espetáculo cujo roteiro está a escrever com a própria vida. Arendt retira do escuro a problemática política e lança a reflexão

ao mundo das aparências e para a pluralidade interpretativa do espaço político. Perguntar-se, pois, para ela, “o que estamos fazendo aqui” (ARENDT, 2014, p. 6) é a verdadeira proposta de imersão na atividade humana.

Para entender, no entanto, a forma com que o agir humano foi vivenciado nos espaços em que se manifesta, necessário se fará compreender, na esteira da digressão da própria pensadora, como a história do espaço político conduziu o homem à situação em que as atividades da fabricação tomaram a centralidade da vida e lançaram o discurso e a ação para um plano secundário, o que, por derradeiro, obliterou a *vita activa* e culminou nos acontecimentos que mancharam o mundo desde o início do século XX.

Partindo, assim, do espaço público como um fenômeno, um lugar privilegiado da palavra e da ação, esta última pode ser observada como plena manifestação da liberdade humana, fermento das novidades, da capacidade que o homem tem de trazer à luz o que antes sequer existia, de enredar-se no mundo, estabelecer vínculos e, derradeiramente viver a plenitude de sua potencialidade.

É, pois, por esse caminho que percorremos *A condição humana* com ímpeto de compreendermos, sob a luz do pensamento arendtiano, a proposta de uma fenomenologia da vida ativa, ou seja, do compreender o homem através da palavra e da ação, seu desenrolar e, por fim, a proposta de uma pensadora cujo espírito de seu tempo pulsa nas palavras de sua filosofia e nos revela uma atemporal forma de agir no espaço político.

2 O ESPAÇO PÚBLICO

Hannah Arendt é uma pensadora que se dispôs a construir uma filosofia comprometida com o a vida concreta. Ao observarmos a obra arendtiana, notadamente *A condição humana*, salta-nos aos olhos que a filósofa não pesquisa por puro rigor acadêmico, por mero brio intelectual, mas porque, é claro, ela de fato se preocupa com “o que estamos fazendo” (ARENDT, 2014, p. 6), e preocupa-se de forma especial, com o lugar em que “fazemos”. Nesse mesmo caminho, propomo-nos a partir desse ideário a compreender o que fazemos, resgatando nesse primeiro momento o lugar próprio da ação enquanto um fenômeno, uma produção e um lugar de agir.

Ao expressar o seu cuidado com este lugar, o seu *amor mundi*², Arendt aponta-nos com vigor a relação que possuímos com este imenso palco em que aparecemos para a plateia da humanidade. O amor ao mundo representa uma relação não afetiva, mas de responsabilidade com o espaço por nós habitado e partilhado: a grande mesa³ que nos une e nos separa, como ela mesma virá a chamar. *Amor Mundi*, pois, é “mais do que tomar o mundo como um objeto, se responsabilizar por ele sem nunca perder o vínculo de pertencimento que une os homens ao mundo. Em suma, significa “cuidado”: cuidado com aquilo que deve permanecer para além de nós mesmos” (NUNES, 2016, p. 72), com o mundo que somos nós mesmos e é propriamente humano “a constituir através do facto de o habitar e o amar”. (ARENDR, 1997).

Em *A condição humana*, segunda obra de sua bibliografia e cerne do seu pensamento filosófico político, Arendt levanta que a condição humana se dá através da confluência de três estágios da chamada *vita activa*, quais sejam, o trabalho, a fabricação e a ação, conforme veremos oportunamente, sendo certo que ela dedica – a princípio – grande espaço de seu discurso a uma reconstrução histórica do que foi e do que se tornou o espaço partilhado pelos homens na consumação desses conceitos.

Isso ela fez, como afirma André Duarte (DUARTE, 2000, p. 91), para compreender as estruturas fundantes do espectro humano discutindo-as “tanto em seus traços fenomenológicos fundamentais quanto em relação ao significado que elas adquiriram em cada período ou época históricos”

2.1 O espaço público: dos gregos aos modernos

Desde o princípio, Arendt não abandonou sua admiração pelos gregos e por seu mundo, do qual primeiro toma a ideia de espaço: é o encantamento da *pólis* que brilha nos olhos que desejam ver, com fulgor, liberdade para discursar na ágora do seu tempo.

² *Amor mundi* foi o nome provisório da obra *A condição humana* e foi também o “amor” o centro da tese de doutoramento de Arendt, segundo o pensamento agostiniano. Paradoxal esta relação entre a obra consumada e o título provisório que envolve o amor, pois é nela em que a filósofa o descreve como “a mais poderosa das forças humanas antipolíticas” (2014, p.94) e também é nela que se encontra o seu sumário político. Sobre esta relação, válida a leitura do artigo de Igor Vinicius Basílio Nunes, publicado no Caderno de Filosofia Alemã, da Universidade de São Paulo.

³ Conforme o próprio texto de Hannah Arendt: “Este mundo [...] tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor.” (2014, p. 64)

A força do mundo grego arrebatava-nos no discorrer da fala arendtiana porque nos é apresentada na medida do poder do discurso, da liberdade, da dicotomia marcada com profundidade entre o espaço privado e o espaço público. Nesse ponto, atentamo-nos para o próprio significado do termo “privado”, queremos dizer, do que é destituído de outra coisa, neste caso, a mais importante delas, a liberdade:

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *pólis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado [...] Essa liberdade é a condição essencial daquilo que os gregos chamavam de felicidade, *eudaimonia*. (ARENDR, 2014, p. 38).

A participação do homem na cidade-Estado, significava, pois, “que o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*” (ARENDR, 2014, p. 25). Enquanto no espaço familiar o homem estava atrelado às suas necessidades substanciais e ali lutava para supri-las, era no espaço público que lhe era facultado o direito de construir, através do discurso e da ação, sua história de imortalidade, de nutrir a *pólis* com a incessante novidade advinda do debate, da persuasão, do enfrentamento entre os iguais. A *pólis* centralizava o que verdadeiramente importava na vida do homem liberto das necessidades já supridas no lar pelo trabalho. No mundo fabricado pelos homens, o mesmo homem aparecia pela força da sua palavra.

O caminhar da história, no entanto, transformou essa realidade, e o advento da modernidade minguou a luminosidade (ASSY, 2015, p. XXXIII) do espaço público, assim como reflete Arendt:

A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-Estado; mas a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação. (ARENDR, 2014, p. 34).

Desta feita, um embaraço entre a família e a nascente sociedade, enquanto conjunto de famílias, nublou as clássicas divisões gregas dos espaços e funções dos homens. O suprimento das necessidades vitais passou do privado para o público, as relações parentais coloriram as relações politicamente livres e amplificaram uma forma de se relacionar antes adstrita às paredes das casas. Assim, o lugar da pluralidade dos discursos enviesou-se na univocidade

das vozes dos irmãos, o espaço livre por excelência perdeu sua capacidade criadora e geradora como tivera outrora e o espaço de ação do homem se viu tolhido.

Se antes, a ação política e o exercício da liberdade podiam ser encontradas no mais alto posto das atividades humanas, a despeito do trabalho que supria as necessidades da vida e do qual se precisava estar liberto para o gozo político, hoje, como no início da modernidade, “o trabalho é a ocupação essencial dos homens, que dedicam seu tempo livre ao desfrute da liberdade privada na apropriação e consumo dos bens produzidos.” (DUARTE, 2000, p. 81).

Toda essa retomada histórica, no entanto, a nós serve como pano de fundo e tablado para o desenrolar dessa trama ainda mais complexa. O espaço público como historicamente se desenrolou, assim a nós apareceu porque fora, camada a camada, construído pelos homens que atuaram por vias das atividades do trabalho, da fabricação e da ação⁴, que correspondem a traços duráveis, nas palavras de André Duarte, “condições básicas em que o existir no mundo nos foi legado” (DUARTE, 2000, p. 92).

2.2 O espaço público como fenômeno, artefato e lugar de palavra e de ação

Diante do que vimos, nos foi possível compreender o espaço público na medida em ele se descortina como fenômeno, como artefato e como lugar de palavra e de ação, fins da *vita activa*.

Arendt, por sua vez, nos diz que aquilo que é público se diz dessa maneira por duas razões, uma primeira que diz respeito ao fato de que tudo o que dizemos e fazemos é ouvido e visto por todos, na medida em que “aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade” (ARENDR, 2014, p. 61). A segunda nos leva à percepção de que o que é público é o próprio mundo comum a todos nós e, ao mesmo tempo, diferente de nós. Nele cabemos e vivemos, mas não nos identificamos enquanto parte dele, “antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem” (ARENDR, 2014, p. 64).

Um primeiro olhar, no entanto, deve nos direcionar à ideia de que o mundo é, para Arendt, um fenômeno e, para tanto, partimos já não mais de *A condição humana*, mas tendo como primeiro observatório a obra inconclusa de Hannah Arendt, *A vida do Espírito*, na qual ela se propõe uma análise das atividades espirituais humanas: o pensar, o querer e o julgar,

⁴ Arendt define como características básicas das atividades da *vita activa* a vida, com referência ao trabalho, a mundaneidade, com referência à fabricação e a pluralidade, no que tange a ação. (ARENDR, 2014, p. 9-10)

assentando-as sobre a visibilidade (ASSY, 2015, p. 25). Sendo assim, segundo o pensamento arendtiano:

Nesse mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*[...]. Nada e ninguém existe nesse mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular, tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra. (ARENDDT, 2012, p. 35).

O mundo, pois, é na medida em que aparecemos e nós somos não na medida em que estamos no mundo, mas que somos do mundo (ARENDDT, 2012, p. 36), e por assim se dizer, somos também aparência. Ora, se dizemos que o mundo se rege conforme a lei da pluralidade e esta nos indica que o mundo é este espaço notadamente público, comunicamo-nos com ele através dessa aparência e o fazemos através da ação, pois essa é a causa da pluralidade.

Somente por meio do que tornamos público, pois, é que aparecemos. Nisso se encontra, à lembrança do que antes se disse: a pobreza do espaço privado, das ações privadas e de suas escassas possibilidades criativas: somente o que aparece é: o que está no lar, então, não aparece e, por suposto, não está às vistas do plural, logo não é.

O espaço público que se constrói pela aparência, por suposto, se faz por meio do grande jogo das coisas políticas, do discurso e da liberdade, longe da comezinha domesticidade moderna. Assim, “o espaço da aparência é ontologicamente reavaliado [por Arendt], precisamente porque seres humanos podem agir e falar com outros apenas na medida em que eles aparecem para os outros” (BENHABIB apud ASSY, 2015, p. 31).

Esse aparecer, enfim, desenrola-se de duas formas, como sublinha Bethania Assy, estudiosa do pensamento arendtiano no campo ético:

[...] distinguir-se-á entre duas disposições distintas da aparência, a saber: a aparência como produção de espaço e a aparência como o posicionamento no espaço. No vocabulário arendtiano, essas noções corresponderiam, respectivamente à fabricação do mundo, do espaço objetivo entre os sujeitos (*objective in-between*) e às ações, à práxis no mundo (*subjective in-between*). (ASSY, 2015, p. 27).

A princípio, então, concebe-se a aparência enquanto produção do espaço pelo homem. Isso, porém, não pode nos vir com viés reducionista, posto que estamos tratando da construção das relações e dos negócios humanos, de camadas de estruturas lógico-discursivas que sustentam a vida pública que levamos.

O espaço público, aqui, diz respeito a um conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados (DUARTE, 2000, p. 101). É como o grande balcão da vida, ou uma mesa que nos une e nos separa, como já mencionamos: aquilo que nos liga e nos aponta a distância e, por se referir a nós, deve então ser mais durável do que nossa própria existência.

Nesse sentido, o espaço político fabricado pelo homem deve ser mais longo do que sua própria vida, assim como o produto do *homo faber* não se consome no fim do seu trabalho. Isto concede ao mundo segurança, faculta compreendermos que ingressamos e deixamos um mundo reificado (DUARTE, 2000, p. 99) e duradouro, o que não o torna, porém, eterno⁵.

Esta condição que nos faculta ter algo interposto entre nós, nas palavras de Celso Lafer carece de proteção, “precisamente porque o espaço público é frágil e suscetível de desaparecer no vórtice de imprevisibilidade dos fatos e dos acontecimentos” (LAFER, 2003, p. 32), o que se comprova na subsunção moderna e no seu total esfacelamento diante de regimes totalitários, situações que testaram o limite da humanidade ao retirar dela a capacidade de aparecer no mundo em sua segunda forma, pela ação e pelo discurso.

Até aqui temos visto que o espaço público se molda enquanto aparência na medida em que é produção humana, nas palavras de Bonnie Honning, citada por Bethania Assy:

[...] como uma metáfora para a variedade de espaços, topográficos e conceituais, que podem ocasionar uma ação. Podemos ficar com a noção de que a ação seja um evento, um milagre, uma interrupção da sequência ordinária das coisas, um local de resistência ao irresistível, um desafio às regras normalizadoras que procuram constituir, governar e controlar comportamentos. (2015, p. XXXIII).

Ora, partimos então dessa conclusão de que o espaço público é premissa para o discurso e para a ação, para compreender que este também só existe enquanto se é facultado aos homens falar e agir, criando condições de liberdade e autonomia política, por meio de uma palavra viva e de uma ação vivida numa unidade criativa e criadora (LAFER, 2003, p. 31). Nas palavras de Lafer:

⁵ Nesse aspecto, Arendt aponta em *A condição humana*, significativas diferenciações acerca dos conceitos de eternidade e imortalidade, ao molde dos gregos. Frise-se que ela considera a ausência de preocupação com a imortalidade dos feitos um sintoma da sociedade moderna e também de seu tempo, tendo sido trocada pela glória fugaz, pela admiração e pelo retorno financeiro. (ARENDDT, 2014, p. 22-26;68).

Para Hannah Arendt é através da palavra e da ação, possibilitada pela existência de um espaço público, que surge a individualidade do homem [...] a *vita activa* se dá no mundo das aparências. É pelas formas externas por meio das quais aparecemos. (2003, p. 73).

A ação, por suposto, emerge no espaço público como a novidade humana, o excerto da existência e o grande ato deste espetáculo que é aparecer para ser no mundo. É por meio da ação e do discurso “que os homens tomam iniciativas, atualizam sua liberdade e trazem ao mundo a novidade imprevisível concretizada em inúmeros eventos históricos” (DUARTE, 2000, 110).

Ao elevar a ação humana a esse patamar, Arendt luta para devolver ao homem seu lugar privilegiado de cooperador criativo do mundo: sujeito, indivíduo, singular na sua capacidade de ser gerador de processos e não mera engrenagem deles. O homem é, pois, mais do que material, mais do que processual, o homem é capacidade do novo. Por meio da ação e da palavra “humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala, aprendemos a ser humanos” (ARENDRT, 2000, p. 110).

Tudo isso confere ao espaço político uma dinamicidade que foge das amarras do necessário, é contingente e plural, caminha na liberdade, “comporta rupturas em meio a continuidades”, constrói-se estória e história pelas mãos dos historiadores e dos poetas, sujeitos da reificação desta insondável teia humana de novidades, tendo em vista a função destes de narrar a vida que vivemos, olhando-a de fora e sedimentando através de suas mãos as contingências do presente (DUARTE, 2000, p. 111-112).

E se percebemos a ação humana como a capacidade de gerar o novo, o fazemos porque o homem em si mesmo é um novo, e isso se infere do belíssimo constructo arendtiano acerca da natalidade do homem como um evento miraculoso, capaz de gerar o insondável no espaço político onde inúmeros outros novos homens geram um incontável número de novidades imprevisíveis. Cada homem que nasce é um *initium* – aos moldes de Santo Agostinhos - em meio ao já principiado mundo. (LAFER, 2003, p. 99).

Essa novidade criadora gera o espaço político de forma excelente, e isso acontece “sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação” (ARENDRT, 2014, p. 247). Nesse espaço plural o homem se distingue e se singulariza no exercício da *vita activa*. Ademais, o que indica a pluralidade é a confluência das singularidades, uma vez que o plural é a reunião de muitos uns e, como nos explica Hannah Arendt, a nossa singularidade só se

comunica em meio aos outros através do discurso⁶, logo, esse espaço de aparências se faz através do exercício da ação livre, irreversível, imprevisível, não utilitária e fenomênica enquanto ápice da *vita activa*.

3 A FENOMENOLOGIA DA VIDA ATIVA

Após caminhar pelos meandros da concepção arendtiana do espaço público, desde os gregos até a modernidade, deparamo-nos com a conclusão de que este se apresenta tanto como um constructo, sob o aspecto de uma teia multidimensional produzida pela capacidade humana de fabricar; como também sob a ótica de um fenômeno, na medida em que não estamos no mundo, mas somos do mundo, pois nele nos apresentamos fenomenologicamente e o constituímos como o espaço que nos une e nos separa, não só de forma objetiva, mas principalmente no que se refere à capacidade de agir nele (*subjective in-between*) (ASSY, 2015, p. 27).

Apresenta-se, ainda, o espaço público, como o lugar da ação do homem que avança da vida privada para a vida em comum com seus pares, onde a igualdade lhe permite o pleno gozo da liberdade de agir e discursar para a geração das novas coisas, uma vez que “é no espaço público que estamos plenamente autorizados a esperar por “milagres”, pois enquanto os homens puderem agir estarão aptos a realizar o improvável e o imprevisível” (DUARTE, 2000, p. 215).

Neste mister, convém-nos perguntar: Por que foi preciso primeiramente abordar o tema do espaço público para, só mais tarde, passarmos a explicações mais pontuais acerca da ação humana e sua relação com a liberdade humana, como agora fazemos?

Ora, bem se sabe que o que Hannah Arendt pretende com a sua obra, notadamente *A condição humana*, é promover um estudo fenomenológico da vida ativa e suas atividades compreendidas: o trabalho, a fabricação e a ação, como corolário.

O trabalho e a fabricação são atividades primárias do homem, uma concerne à vida biológica e a outra à mundaneidade do que pode produzir com suas mãos, ou seja, o trabalho designa toda atividade à qual o homem se dispõe para a sua própria subsistência, enquanto a

⁶ Segundo Hannah Arendt, “O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (2014, p. 218)

fabricação é aquela atividade que o homem desenvolve quando produz coisas para além de sua própria existência, como o próprio mundo por ele construído, como vimos anteriormente.

O trabalho é a atividade mais primária, pois nela o homem em nada se distingue das demais coisas naturais existentes na natureza, pois nada mais faz – por via dela – do que manter-se vivo. Por ela não se vincula aos outros, não cria nada para além de si, uma vez que é atividade com fim em si mesma, é atividade da vida privada, não glorifica nem gera a transcendente imortalidade (ARENDRT, 2014, p. 22).

Contra a subjetividade do trabalho, no entanto, surge a objetividade da fabricação (ARENDRT, 2014, p. 198). O *animal laboreans* é suprassumido pelo *homo faber*, o reificador capaz de tomar da natureza a matéria prima e construir coisas que podem ser usadas e não mais apenas consumidas.

Característica preponderante da condição do *homo faber* é teleologia de sua atividade, tendo em vista que a fabricação sempre tem uma relação meio-fim que indica, desde o início, a utilidade do que se faz. Todavia, nem mesmo essa capacidade de produzir coisas duráveis e estáveis, mais longevas que o próprio homem e que preparam – para este – o palco onde ele se apresenta enquanto ator das aparências, concede a ele o pleno gozo de sua liberdade e capacidade de agir intersubjetivamente e transcendentalmente (DUARTE, 2000, p. 217), o que somente a ação pode fazer.

3.1 A ação

Segundo Arendt apenas a ação, terceira atividade da vida ativa, é a condição da pluralidade, da intersubjetividade que caracteriza a existência da humanidade. Apenas a ação consubstancia o homem em sua plenitude, permite-lhe viver com os outros, exercer sua liberdade e singularizar-se, ainda que na pluralidade – que é condição da ação humana, tendo em vista a nossa igualdade, que se reflete, justamente, no fato de sermos todos singulares, diferentes de qualquer outro que já tenha vivido, que viva, ou que viverá (ARENDRT, 2014, p. 10).

Isso, por suposto, somente se dá por meio da ação. Nela o homem manifesta a sua liberdade e peculiaridade, suprassumindo a sua condição, na qual demonstra o seu poder de criar coisas novas e mudar a história. A ação política emerge no espaço público como a novidade humana, o excerto da existência e o grande ato deste espetáculo que é aparecer para ser no mundo.

É por meio da ação e do discurso “que os homens tomam iniciativas, atualizam sua liberdade e trazem ao mundo a novidade imprevisível concretizada em inúmeros eventos históricos” (DUARTE, 2000, p. 110), isso porque o agir livre, diferentemente do fazer técnico, não presume ou espera resultados palpáveis, objetivos, mas, por se dar no espaço plural, encontra-se irremediavelmente ligado à esfera das relações interpessoais nas quais “o processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos, até que a própria humanidade tenha chegado a um fim” (ARENDT, 2014, p. 289).

Assim, a ação livre lança-se justamente no espaço público e, por isso, não poderíamos ter vindo até aqui sem atrelarmos a pesquisa sobre a ação e a liberdade a uma clara exposição das questões atinentes ao espaço público, possibilitador da ação e, por decorrência, da liberdade. (ARENDT, 1997, p. 195).

3.2 Ação política e manifestação da liberdade

Desde os gregos, Arendt nos apresenta a ação como o manifesto da liberdade. Lá, a “*polis* e a *res publica* eram os espaços em que a liberdade, a igualdade e ação poderiam ser exercidas [...] multiplicando as chances de cada um para distinguir-se dentre os demais e mostrar-se em sua própria unicidade” (DUARTE, 2000, p. 213).

A ação apresenta, desta maneira, um de seus mais importantes atributos, o de ser portadora da liberdade, a qual somente se pode expressar no mundo, uma vez que esta é naturalmente mundana e tangível e a sua existência apenas pode ser medida nas relações intersubjetivas e jamais no interior do *self*, na introspecção.

Este olhar de Arendt sobre a liberdade, no entanto, vem a se contrapor a tradição filosófica que desde Agostinho e Paulo de Tarso (ARENDT, 2012, p. 326) levaram a liberdade para fora do debate das questões plurais e políticas. A liberdade, que antes podia ser vista de mãos dadas a atividade da ação, passou a manifestar-se, segundo o pensamento ocidental – tensionado pela experiência cristã – em uma instância íntima.

Nesta perspectiva, a liberdade, transformada em livre-arbítrio moldava-se em uma faculdade exercida na solidão do *self* diante de opções já determinadas que se colocavam diante dele sem nenhuma relação com a pluralidade humana típica do espaço público. Assim, a liberdade migrava-se do mundo para a esfera da vontade trazendo consigo inúmeras decorrências para o espaço público, tendo em vista que “toda política fundada exclusivamente na faculdade da vontade e no poder da vontade traz consigo implicações antipolíticas, pois a

liberdade organiza-se em torno do “eu posso” e não em torno do “eu quero”, como nos diz André Duarte, citando a filósofa. (DUARTE, 2000, p. 206)

Desta forma, Arendt se esforça para desentranhar o seu conceito de liberdade daquele emaranhado em que se encontrava junto do livre-arbítrio agostiniano, o qual poderia apenas escolher dentre as coisas já determinadas para voltar-se para uma teoria da vontade livre, capaz de originar ações espontâneas sem precedentes, ações que poderiam ter sido realizadas ou não. Este é o seu esforço no excerto *O que é a liberdade* para ofertar uma “noção de liberdade própria da teoria política, cujo vocabulário fosse da ordem da experiência da ação” (ASSY, 2015, p. 112). “A liberdade que admitimos como instaurada em toda teoria política e que mesmo os que louvam a tirania precisam levar em conta é o próprio oposto da “liberdade interior”, o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e sentir-se livres”. (ARENDR, 1997, p. 192).

Arendt se esforça de tal maneira para trazer uma concepção mundana da liberdade justamente porque, como se pode ver em *A condição humana*, apenas o homem livre é capaz de trazer o milagre da novidade ao mundo. Apenas a ação desarraigada de uma impressão utilitarista, que não se prende a motivos e intenções (ARENDR, 1997, p. 198), poderia ser capaz de fazer o homem desvelar-se no mundo com a força de sua singularidade e com a capacidade de iniciar novos processos sem se ater a dar continuidade aos já iniciados⁷, de ser um iniciador que, pela força de seu nascimento, é novo motor no mundo, como nos remonta a sua apropriação dos termos *initium* em detrimento de *principium*, da tradição agostiniana. (LAFER, 2003, p. 94).

Desta forma, a ação que se abraça à liberdade – e é correlativa ao *initium* enquanto representação fenomênica (ASSY, 2015, p. 130) - diz respeito àquela faculdade humana capaz de “chamar a existência o que antes não existia” (ARENDR, 1997, p. 198). Em uma palavra:

A experiência da liberdade a que Arendt se refere consuma-se na experiência da ação política conjunta, por meio da qual advém a novidade que renova e redireciona de maneira inesperada o curso dos processos desencadeados pela interação humana, garantia de uma história aberta e sem final. [...] **Ela julga encontrar aí o vínculo entre a ação, enquanto capacidade de dar início espontaneamente a algo imprevisível, e a liberdade, ambas radicadas ontologicamente na “natalidade” humana.** (DUARTE, 2000, p. 214, grifo nosso).

⁷ “[...] ela afirma que o agir dizia-se em grego e em latim, respectivamente, a partir dos verbos *archein* e *prattein*, *agere* e *gerere*, a primeira forma significando em ambas as línguas a capacidade de tomar a iniciativa, isto é, de começar, liderar e, finalmente, governar, enquanto a segunda forma expressava a capacidade de levar a cabo e conduzir aquilo que se iniciou” (Duarte, 2000, p. 232-233).

É neste ponto, ao tocar no conceito de natalidade (ARENDR, 2014, p. 219), tão caro à filósofa, que nós podemos encontrar a intersecção entre a ação que cria, e permite iniciar processos, e a liberdade: o “milagre da liberdade está contido nesse poder de iniciar, o qual, por sua vez, está inserido no fato de que todo homem (...), ao aparecer em um mundo que estava aí antes dele e que continuará a ser depois delem é ele mesmo um novo início”. (ARENDR apud DUARTE, 2000, p. 214-215).

A ação, por assim se dizer, redime a vontade, liberta o *self* da inquietude e do desassossego interior ao interromper o confronto entre querer e o não querer (ASSY, 2015, p. 126-127). Ela irrompe no espaço público, apresenta o ator e consubstancia o que se pode dizer do objeto de uma fenomenologia política, na qual se desloca “o centro de preocupação da reflexão política para o mundo das aparências e para a pluralidade interpretativa do espaço público, descentrando o caráter de revelação inerente à ação do âmbito das motivações internas do agente”. (DUARTE, 2000, p. 227).

3.3 Ação livre e manifestação do ator

A razão de ser da política é a liberdade (ARENDR, 1997, p. 197) e o é porque somente no meio político o homem livre pode manifestar-se com originalidade e potencialidade para transformar. Isso ele o faz, justamente, porque ao agir livremente no gozo de suas faculdades políticas que lhe conferem o vigor da sua condição humana em plenitude, o ator desvela-se no mundo e apresenta o seu quem, a sua singularidade.

Todas as vezes que a ação deixa de ser livre e se pretende parte de um modelo instrumental buscando atingir fins predeterminados, seja pela consternação da vontade, seja pela desqualificação do espaço público, “a ação se descaracteriza enquanto tal, isto é, deixa de ser livre e perde a sua capacidade de revelar o quem do ator, perdendo também a sua própria significação” (DUARTE, 2000, p. 216).

Ora, se ação e liberdade coincidem (ASSY, 2015, p. 130), se somente pela ação o homem é capaz de aparecer no mundo como homem e não como objeto (ARENDR, 2014, p. 218) e se aparecer e ser – nos assuntos humanos – são uma só coisa (DUARTE, 2000, p. 218), podemos concluir com razoável clareza que a ausência de liberdade corresponde a uma inexpressão do agir político do homem que, por derradeiro, não aparece no espaço público e, no ver fenomenológico arendtiano, deixa de ser para o mundo. Isso deveria bastar para compreender porque a autora dedica-se à compreensão deste processo fenomenológico, pois

ele é capaz de responder à pergunta que inaugura *A condição humana*: somente é possível responder “o que estamos fazendo” a partir da porta que se abre no agir livre do homem que lança ao mundo não só o que fez, mas a si mesmo enquanto sujeito de “*uniqueness*”, uma fundação fenomenológica do sujeito, por assim dizer, que só se dá entre sujeitos” (ASSY, 2015, p. 37).

Aqui é importante salientar que a ação livre é mais que uma ação meramente “liberada” (ARENDT, 1997, p. 194). Liberação e liberdade não coincidem para a filósofa que atesta em sua obra, notadamente em *Entre o passado e o futuro*, que não basta o sujeito de ação estar liberado de opressões (desde a imperiosa necessidade do *animal laboreans* até o cerceamento das tiranias) para que seja livre. Estar liberado é uma condição, mas não condição suficiente. É entre a liberação e a liberdade, neste ínfimo hiato, que se encontra a centelha que dá abertura a um novo início instaurador de realidades ainda não conhecidas, “não bastando estar liberado para ser livre” (DUARTE, 2000, p. 207).

Sendo assim, a ação livre – enquanto instrumento do aparecer no espaço – não só é capaz de modificar o mundo ao seu redor, mas também é instrumento de singularização do homem, pois no incessante abrir e fechar das cortinas, onde o homem se apresenta e se oculta, a ação coloca-nos sob a visão do outro.

A ação retira-nos de nós mesmos coloca-nos no espaço político, dá vazão à liberdade humana e possibilita a subsunção do indivíduo, que para Hannah Arendt, só alcança o pleno gozo do seu existir na pluralidade do *in-between* e não do *self* do espírito.

4 AÇÃO LIVRE, IMPREVISÍVEL E IRREVERSÍVEL

Ao se aproximar das últimas considerações acerca da ação em sua obra *A condição humana*, Hannah Arendt apresenta duas decorrências da ação que merecem uma breve observação: a imprevisibilidade e a irreversibilidade.

Como dito acima, sendo a ação de fato livre, ela não só não guarda uma motivação específica, apesar de guiada⁸ a princípio, como também não tem uma teleologia, dado que não é atrelada a nenhum processo de fabricação.

Se a ação, então, não encerra um processo, “mas está contida na própria atividade” (ARENDT, 2014, p. 255), ela exprime uma fisiologia cujo fim não se pode pretender

⁸ Arendt propõe, apesar da ausência de motivação da ação, uma certa motivação inicial (ARENDT, 1997, p. 198-199). No entanto, o tema da motivação da ação para Hannah Arendt é ponto que gera embates que merecem acurada observação, como as que são feitas por André Duarte em sua obra (2000, p. 233-234).

conhecer, até porque “o processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos, até que a própria humanidade tenha chegado a um fim” (ARENDR, 2014, p. 289). A ação livre lança-se no mundo com as asas corajosamente abertas rumo a um destino imprevisível e irreversível, características das quais comunga e que apontam para uma “reação em cadeia” que jamais poderá ser desfeita, ainda que desastrosas ou imprevistas.

Contudo, apesar de incontrolláveis, as consequências da ação guardam em si, de forma indelével, o seu lugar de nascimento: o homem cuja coragem de agir e criar novas condições de vida agora acusa-lhe uma responsabilidade pessoal.

No que diz respeito à imprevisibilidade da ação, Arendt aponta-nos a sua origem como sendo tanto a obscuridade do coração humano, como também a sua inconfiabilidade.

A incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de coabitarem com outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos. (ARENDR, 2014, p. 302).

Desta forma, Arendt apresenta-nos a capacidade de prometer como aquela que pode lançar ao futuro “ilhas de previsibilidade” e “marcos de confiabilidade” (ARENDR, 2014, p. 303), sendo ela fundamentada tanto no *self* que faz “memória da vontade” como no *in-between*, uma vez que para ela a promessa tem sua força moral não na “continuidade interna ao eu que a pronuncia, mas sim da presença dos outros diante dos quais a promessa é feita; não é a subjetividade, mas a intersubjetividade, que torna as promessas moralmente vinculatórias” (DISH apud DUARTE, 2000, p. 236).

Por sua vez, a irreversibilidade tem como único remédio a nobreza do perdão, do qual nasce a cura que pode restabelecer a possibilidade de um novo começo, já que “as consequências involuntárias de suas ações não podem ser desfeitas” (DUARTE, 2000, p. 114).

É o perdão a faculdade libertadora e inesperada, “que não *re-age* [re-act] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDR, 2014, p. 298), possibilitando um novo “*initium*” no enredo da história corrente.

A faculdade de perdoar, portanto, se volta ao “quem” e não ao “quê”, e assim não pode ser coletiva. O perdão remonta à necessária consideração de um homem pelo outro,

postula a reconstrução do respeito entre os indivíduos e crava a necessidade de nos reconhecermos interdependentes. A libertação das amarras de nossa responsabilidade pelos atos outrora cometidos somente se pode dar no espaço plural. Aqui uma fenomenologia da vida ativa mostra-se, mais uma vez, presente, uma vez que é o “quem” desvelado pela ação que permanece como sujeito do perdão, que, assim como lá, tem aqui suas raízes na pluralidade, já que “ninguém pode perdoar-se a si próprio; no perdão, como de um modo geral, na ação e no discurso, dependemos dos outros” (ARENDRT, 2014, p. 301).

5 CONCLUSÃO

O homem é o seu aparecer e o seu aparecer se revela na forma como ele age e discursa no pleno gozo de sua liberdade de forma a criar um mundo enredado de teias relacionais, de construir histórias a serem contadas em um espaço público que ele mesmo fundamentou no exercício de sua vida ativa.

O método fenomenológico cunhado por Edmund Husserl e transformado por Martin Heidegger, chega a Hannah Arendt como peça de um quebra cabeça que tem como escopo a compreensão do homem na medida em que este aparece em um mundo cuja pluralidade é a lei da vida.

O homem aparece e é no mundo, lugar que a filósofa fez questão de destacar na obra que embasa a presente pesquisa. É evidente o esforço que Arendt faz para denotar que o mundo político e plural é a pátria que o homem livre habita. Isto é notável! Se voltarmos os nossos olhos para a vida da pensadora, veremos que ela, judia que era, fora lançada ao mundo sem pertencimento nacional, uma apátrida, sem povo para lhe endossar a vida. Se lançarmos ainda mais atenção às peculiaridades da pensadora por trás das letras e ideias, notaremos uma mulher que bravamente cunhou seu espaço no meandro masculino do pensamento ocidental.

Uma mulher apátrida, sem voz para falar e sem espaço para chamar de seu, dedicou suas linhas para fundamentar a sua proposição de que todos nós merecemos e devemos chamar o espaço político de nosso, que o espaço público nos fornece a verdadeira pertença e dignidade, nos dá a condição da liberdade plena do agente e discursante. Arendt, em *A condição humana* faz uma ode ao direito-dever de falar e agir para tornar o mundo entre nós uma mesa partilhada que nos une e nos individualiza. Uma ode à liberdade que se consuma no agir e retira o homem de seu inquietante recolhimento para lança-lo no mundo partilhado e plural, onde ele pode se singularizar, ser um entre muitos.

O agir humano, junto da palavra, são essas estruturas que possibilitam ao homem, entidade criativa e criadora, aparecer no mundo, iniciar novos processos e desencadear reações cujos efeitos incomensuráveis se postergam no espaço de forma a ensejar – a cada momento – novas e inesperadas ações. Conforme vimos, para que o agir humano – corolário da vida ativa – se desenrole dessa maneira, pressupõe-se a liberdade do homem que – a princípio – está tolhida não pelos outros indivíduos, mas pelas suas próprias necessidades.

Caminhando pela construção dos conceitos do *animal laboreans* e do *homo faber*, Arendt possibilitou-nos compreender como os sujeitos, durante a história, se viram subjugados a uma vida consistente na mera subsistência e produção de artefatos. Para além disso, é de se ressaltar que o trabalho como fundamento da vida, ou a fabricação humana como fim da existência relegaram a um plano utópico o uso das faculdades da *vita activa*, possibilitadoras do homem apresentar-se em sua individualidade e genuína composição.

Aqui, vale salientar um dos pontos de divergência que os bons leitores de Marx apontam na construção do pensamento de Arendt, uma crítica do pensador alemão quando este, sob sua visão, dá centralidade ao trabalho ao observar o homem de seu tempo. Para aqueles, o trabalho, ao contrário do que iria dizer Arendt, não possui centralidade na obra do pai do marxismo, mas uma primazia ontológica, ensejadora das demais dimensões da atividade humana – não só materiais, as quais, diga-se, não deixariam de ser uma forma de trabalho.

Aqui, poder-se-ia, apesar das fissuras inaproximáveis dos pensamentos de ambos os filósofos, indicar um ponto de convergência que os nossos olhos alcançaram: o trabalho – seja qual juízo valorativo feito sobre ele, o marxista ou o arendtiano – não deve ocupar a vida do sujeito de forma a obstá-lo das demais atividades que pode desempenhar como indivíduo social ou como homem político em pleno uso da palavra como ápice da vida ativa.

Isso porque, desde a modernidade, os homens foram lançados em um utilitarismo no qual as suas palavras servem ao senhorio dos fins, obedecem a teleologias e desconfiguram-se do que lhe é mais próprio, ser germen da novidade, pássaro que alça vôo a partir de um porto, mas sem destino.

E é esse o resgate a que se propõe a pensadora e que repisamos nesta pesquisa: o reconsiderar da palavra e da ação humana não como meios para atingir fins, mas como os próprios fins da *vita activa* que ensejam – no espaço público – a pluralidade das ideias e a construção dialogal das sociedades mediante uma participação ativa dos sujeitos.

Ora, em tempos como os nossos, em que parecem nos ser cortadas as palavras e as ações, pertine observar como Arendt deposita no homem a sua confiança de transformação ainda que submersos no escuro. Isso se pode ver no fato de que o homem irrompe do não existir e, nascendo, desde já é possibilidade vigorosa de transformação.

Assim, a ação do homem torna-se ação política, ação do homem da *pólis* e da nova *pólis*, repleta de novos desafios cuja leitura arendtiana pode nutrir de significações libertadoras. Somente ao agir e ao discursar o homem dá vazão à liberdade que lhe é peculiar. A ação e a liberdade têm intersecção justamente aí, no ser-aí do homem que se lança na mundaneidade e na pluralidade singularizando-se e ofertando ao mundo a possibilidade do novo, do irreversível e do imprevisível.

Arendt, como nos diz o já citado Celso Lafer, continua atual e relevante, possui filosofia capaz de atender a questionamentos hodiernos e motivar os indivíduos ao pleno uso de suas faculdades políticas. Ensina-nos que mesmo diante da ação que rasga as teias do mundo sem olhar para trás, é possível ao homem prometer e estabelecer vínculos de confiança. Conforta-nos ao dizer que ainda que as palavras sejam capazes de gerar efeitos nunca mais contornáveis, é possível perdoar, é possível voltar o olhar ao “quem age”, é possível agir para libertar dos efeitos avassaladores da liberdade humana. É possível agir de novo para libertar, e não simplesmente reagir para se vingar.

A condição humana, pois, é a condição do *amor mundi*. O título a princípio pretendido por Hannah Arendt para a sua obra cervical, apesar de não constar da capa, está inteligido em todas as linhas de seu pensamento que revela um homem lançado como ser-no-mundo e como ser-com-os-outros e que age como quem ama, ou seja, se responsabiliza, ação que cuida, liberta, gera e transforma, que lança nesta intransponível mesa “que nos une e nos separa” o sinal de que ainda que plurais, pertencemos à mesma ceia e nos banqueteamos do mesmo alimento, que só a nós cumpre perpetuar.

REFERÊNCIA

ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o Futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

ARENDDT, Hannah. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

ARENDRT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 12. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ASSY, Bethania. **Ética responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

NUNES, Igor Vinicius Basílio. **Amor mundi e o espírito revolucionário: Hannah Arendt entre política e ética**. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade. São Paulo: 2016. v. 21, n. 3. Disponível em <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i3p67-78>. Acesso em: 05 set. 2018.



Recebido em: 31 de maio de 2023
Aprovado em: 20 de junho de 2023





VOLDEMORT, MALFOY E HARRY: A TRIPARTIÇÃO DA AMIZADE ARISTOTÉLICA NA SAGA HARRY POTTER

VOLDEMORT, MALFOY AND HARRY: THE TRIPARTITION OF ARISTOTELIAN FRIENDSHIP IN THE HARRY POTTER SAGA

Rogério Damaceno Alves Junior¹

Resumo: Como sabe-se, Aristóteles era um homem culto. O seu conhecimento, ou melhor, a sua vasta curiosidade, permitiu-lhe adquirir um domínio sólido em vários campos como a lógica, a ciência, a filosofia, etc. Então, quando lidamos com obras como *A Ética a Nicômaco*, deve ser muito impressionante que ele tenha descrito os seres humanos da época como uma criatura ferozmente social. Ela nos descreve como animais sociais, e a amizade é sem dúvida a forma mais satisfatória de convivência. Partindo dessa premissa faz-se pertinente o debate da amizade no contexto da saga Harry Potter, escrito pela autora britânica J.K Rowling, a luz da amizade aristotélica, atentando-se para sua tripartição que consiste na amizade fundada no interesse, no prazer e a amizade verdadeira.

Palavras-chave: Aristóteles, Amizade, Harry Potter.

Abstract: As is well known, Aristotle was a cultured man. His knowledge, or rather his vast curiosity, allowed him to acquire a solid mastery in various fields such as logic, science, philosophy, etc. So, when dealing with works like *The Nicomachean Ethics*, it must be very impressive that he described the human beings of the time as a fiercely social creature. She describes us as social animals, and friendship is without a doubt the most satisfying form of coexistence. Based on this premise, the debate on friendship in the context of the Harry Potter saga, written by British author J.K Rowling, in the light of Aristotelian friendship, is relevant. Bearing in mind its tripartite structure, which consists of friendship based on interest, friendship based on pleasure and true friendship.

Keywords: Aristotle, Friendship, Harry Potter.

1 INTRODUÇÃO

Percebe-se na atualidade uma relação diferente das pessoas, por meio do que julgam ser amizade. Não avaliando aqui os milhões de amigos seguidores, das mídias sociais e virtuais, mas sim a mesma relação física, que consiste não apenas numa realidade material,

¹ Aluno do I Período do curso eclesialístico de bacharelado em Filosofia no Instituto Filosófico São José, vinculado ao Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores da Diocese da Campanha – MG. Graduado de Licenciatura em História pela Universidade do Estado de Minas Gerais, UEMG – Unidade Campanha. E-mail: damacenoroger88@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6568605912715489>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2150-4043>.

mas numa realidade humana, sobre a inteireza do ser da pessoa e não apenas sua imagem (ou suas imagens selecionadas). O individualismo do mundo obrigou a sociedade a ser menos tolerante, menos propícia a interessar-se pelo outro (caso não nos traga benefícios) e até mesmo pouco bondoso e verdadeiro com o próximo. Não se constroem amizades, se estabelecem níveis e grupos de interesses, que ao primeiro indício de insatisfação, é desfeito e criado um novo.

O filósofo grego, Aristóteles, apresenta conceitos de amizade que se chocam com a prática contemporânea, escancarando um nível de relações superficiais que constituem a sociedade de hoje. A amizade em Aristóteles consiste em querer e obter o bem do amigo, favorecendo, por sua vez, a nossa própria realização individual para cuidar desse vínculo especial. A amizade ideal é a mais sólida, a mais excepcional, mas possível. Há uma espécie de altruísmo nesse vínculo em que não se procura tirar vantagem.

Neste trabalho procurou-se no analisar os conceitos de amizade em Aristóteles, levando em consideração a saga *Harry Potter*, de cunho romântico, criada pela escritora britânica J.K Rowling. A autora publicou sete livros entre 1997 e 2007 e cada um deles se passa durante um ano escolar. A hipótese de trabalho desenvolvida neste texto, procura relacionar o conceito de amizade em Aristóteles com elementos presentes na obra literária *Harry Potter*. Trata-se de afirmar que os elementos literários que constituem a narrativa de J. K. Rowling expressam artisticamente as características da amizade desenvolvidas por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*. Neste sentido o texto que o leitor a partir de agora acompanhará apresenta, num primeiro momento, o conceito de amizade como virtude, tomando como base o livro VIII da *Ética a Nicômaco*. No segundo momento, analisaremos alguns aspectos da obra *Harry Potter* estabelecendo um paralelo com os conceitos aristotélicos sobre a amizade baseada no interesse. Por fim, no terceiro momento, a análise sobre *Harry Potter* se deterá sobre os personagens que encarnam o tipo da amizade verdadeira.

2 A AMIZADE COMO VIRTUDE

No livro VIII da obra *Ética a Nicômaco*, logo em sua aurora, Aristóteles é categórico ao afirmar que a amizade é uma virtude ou implica em uma virtude, e além disso é extremamente necessária à vida (ARISTÓTELES, 2009, p.172). A amizade é entendida como

algo mais importante para a vida humana, justamente porque abrange todas as fases da vida e todas as classes sociais.

Para determinar o que é admirável na amizade, Aristóteles afirmou que sempre que amamos alguém ou alguma coisa, o fazemos porque o objeto parece útil, agradável ou bom (ARISTÓTELES, 2009, p.173). Esta frase mostra que o amor é um conceito muito amplo, que abrange diferentes tipos de relacionamentos. Pode-se começar a restringir os tipos de amor que se experimenta nas amizades, observando que isso só acontece nos relacionamentos com seres vivos.

Quando se diz que se ama sorvete, todos entendem o que realmente significa, que realmente ama-se sorvete. É um pouco estranho se constantemente verifica-se a temperatura da geladeira para garantir que o sorvete esteja bom. Não se deseja beneficiar objetos inanimados. Mas Aristóteles observou que, com amigos, deseja-se servir aos interesses deles e não apenas aos nossos (ARISTÓTELES, 2009, p.174-175).

Um homem é inútil se não tiver amigos com quem compartilhar suas alegrias: para os pobres, os amigos são um refúgio em tantas desgraças; para os jovens, um amigo é uma ajuda, alguém que os protege do mal; para os mais velhos, os amigos auxiliam nos seus cuidados especiais. A amizade também pode ser pensada como um sentimento natural para todos os seres vivos, com cada espécie se sentindo no mesmo grupo.

Partindo desse pressuposto, segundo Aristóteles, há três tipos dissemelhantes de amizades: a amizade fundamentada no interesse, que consiste no amor simples e puramente voltado para a utilidade, por causa de algum bem que recebem um do outro, mas não amam um ao outro por si mesmos (ARISTÓTELES, 2009, p.175); a amizade fundada no prazer², que está ligada às fases da vida, de acordo com a mudança de faixa etária os interesses e os prazeres mudam e com ela também as amizades; e a amizade fundada sobre o bem, esta existe entre os homens que são bons e semelhantes na virtude, pois tais pessoas desejam o bem um ao outro de modo idêntico, e são bons em si mesmos (ARISTÓTELES, 2009,p.176).

² Para o Estagirita, a amizade baseada no interesse ou no prazer, são consideradas sentimentos acidentais, pois a pessoa não é amada por ser quem é, mas por conta de poder oferecer algo útil a alguém, ou pela simples satisfação que alguma pessoa sente em estar ao seu lado (FONSECA, 2019, p.25).

3 VOLDEMORT E SEUS DISCÍPULOS; DRACO MALFOY E SEUS ESCUDEIROS: AS AMIZADES FUNDADAS NO INTERESSE E NO PRAZER

Durante a trama criada por J.K Rowling, o vilão da saga, Lord Voldemort³, vai adquirindo forças a cada capítulo. Essas ações são permeadas por seus seguidores, ou simpatizantes de seus feitos. Alguns foram nomeados pela autora como “Comensais da morte”.

Voldemort⁴ por mais poderoso, frio e maléfico que se apresente no decorrer da saga, precisou de amigos para espalhar o mal. Em *A Pedra Filosofal*⁵, já no final da brochura, descobre-se que o Lord das trevas teve que compartilhar outro corpo para sobreviver. O mesmo acoplou-se na parte traseira da cabeça do Professor Quirell⁶, que escondia o maléfico bruxo como um parasita atrás de um turbante malcheiroso que o acompanhava em todo seu itinerário docente pela Escola de Magia e Bruxaria de Hogwarts⁷. Já em *O Cálice de Fogo*⁸, Rabicho, faz um sacrifício de automutilação para provar sua devoção e lealdade, cortando a própria mão para completar o ritual de renascimento do Lord das Trevas.

É inegável e indiscutível a lealdade fidelíssima tanto do professor quando de Rabicho a Valdemort. Entretanto, não devemos limitar nossos olhares e pensamentos apenas para a devoção e lealdade de ambos os personagens supracitados; A lealdade dessas pessoas muitas vezes nada mais é do que uma vaga esperança de recompensas futuras, uma farsa destinada a cumprir suas próprias ambições. Rabicho por exemplo, recebe de Lord Valdemort uma mão de prata capaz de esmagar pedras⁹. Quirrel, por sua vez destaca que sua fidelidade a Valdemort está alicerçada ao poder:

Conheci-o quando estava viajando pelo mundo. Eu era um rapaz tolo naquela época, cheio de ideias ridículas sobre o bem e o mal. Lorde Valdemort me mostrou como eu estava errado. Não existe bem nem mal, só

³ Tom Servolo Riddle, mais tarde conhecido como Lord Voldemort, era um bruxo mestiço, considerado o bruxo das trevas mais poderoso de todos os tempos.

⁴ Ao decorrer do presente artigo, o mesmo pode ser referenciado conforme a saga como: “Lorde das trevas” e “Aquele que não deve ser nomeado”.

⁵ Primeiro livro da saga Harry Potter.

⁶ Quirino Quirrell fazia parte do grupo de funcionários de Hogwarts, exercendo o cargo de professor de Defesa Contra as Artes das Trevas. Quirrell provavelmente era um Comensal da Morte, já que estava seguindo ordens de Lord Voldemort. Era um jovem pálido, que falava gaguejando e sempre muito nervoso. Aparentava sempre estar amedrontado. Tinha medo de seus alunos e de sua própria matéria.

⁷ A Escola de Magia e Bruxaria de Hogwarts, ou simplesmente Hogwarts, é um internato para bruxos e bruxas ingleses de 11 a 17 anos. Foi o palco principal para os primeiros seis livros da saga Harry Potter.

⁸ Quarto Livro da saga Harry Potter.

⁹ Conforme o livro número 4: O Cálice de Fogo

existe o poder, e aqueles que são demasiado fracos para o desejarem... Desde então, eu o tenho servido com fidelidade, embora o desaponte muitas vezes. (ROWLING, 2000, p.210).

Quando Voldemort perdeu as forças e os poderes, muitos dos supostos leais e amigos Comensais da Morte, alegaram inocência, ignorância ou entregaram os demais. A ilustração perfeita para tal afirmação é o Professor Igor Karkaroff, um Comensal da Morte que serviu Voldemort durante a Primeira Guerra Bruxa. Karkaroff foi capturado e preso em Azkaban, e depois que seu mestre foi derrotado, entregou vários Comensais da Morte à Suprema Corte em troca de perdão por seus crimes.

Já Belatriz LeStrange, depois de se formar em Hogwarts em 1970, se tornou uma Comensal da Morte com uma fidelidade fanática a Voldemort. Ela foi uma das poucas mulheres a se juntar ao grupo e uma das mais perigosas e sádicas seguidoras de Voldemort. Fica evidente por todo o decorrer da saga, que Belatriz tem desejo por poder e busca sempre a superioridade, subtende-se que a mesma decide ser discípula de Voldemort por este lhe proporcionar tais sensações.

Ao enfrentar Harry Potter na “batalha do ministério da magia”, a cruel e debochada bruxa, fez questão de enfatizar sua lealdade ao Lord das Trevas:

Potter, você não pode me vencer! Fui e sou a mais leal servidora do Lorde das Trevas. Aprendi com ele as Artes das Trevas e conheço feitiços tão fortes que você, menininho patético, não tem a menor esperança de competir! (ROWLING, 2003, p.657).

Aristóteles em seus escritos denomina os exemplares das amizades supracitadas como amizades acidentais ou amizades baseadas no interesse. Essas ocorrem quando uma não ama realmente a outra “por ser quem é, mas por que oferece algum bem ou algum prazer” (ARISTÓTELES, 2009, p.176). Sendo assim, a mesma só existe, quando há um interesse específico de uma pessoa em outra.

Quirell concordou ser o corpo de Voldemort uma vez que esse lhe ensinou a cobiça e a busca desenfreada pelo poder; Rabicho demonstra-se um grande medroso, sua fidelidade ao lado do Lord das trevas proporcionava a aquele segurança e proteção contínua; já Karkaroff para salvar-se de sua condenação esqueceu completamente sua lealdade ao Lorde das Trevas. Há quem diga que não há possibilidade na existência de amizade entre pessoas más, somente entre pessoas boas (FONSECA, 2019, p.28).

Ainda nesse interim, Fonseca afirma que:

Esses tipos são, portanto, frágeis, não conseguem se sustentar por muito tempo, pois, assim que uma pessoa não demonstrar mais utilidade, ou não fornecer mais prazer algum para a outra, o vínculo criado entre elas não existira mais, fazendo com que elas não queiram mais ficar próximas uma da outra (FONSECA, 2019, p.34)

Em um exercício imagético, digamos que amamos nossa amiga porque ela tem um carro voador no qual adoramos viajar. Podemos esperar que ela se beneficie do nosso relacionamento de alguma forma, mas nossa principal preocupação é a chance de voar. Então, se queremos promover algum benefício em troca, é porque queremos manter as aventuras no então carro. Nesse caso, nossos motivos são duvidosos, pois não nos importamos muito com a tal amiga, mas com o fato acidental de ela ter um carro encantado. Além disso, se ela não tiver mais um carro, talvez nem a ame mais.

Foi exatamente isso que aconteceu com Voldemort, que nunca demonstrou interesse no bem-estar de seus seguidores. Eles são apenas ferramentas a serem manipuladas, punidas ou recompensadas no cumprimento de suas necessidades. É totalmente contra o caráter do Lorde das Trevas se preocupar com quem Quirrell, Rabicho, Belatriz ou Karkaroff realmente são, a menos que isso ajude a motivá-los a cumprir seus desejos.

Também na série de Rowling, atenta-se a figura de Draco Malfoy. Draco Lúcio Malfoy era um bruxo inglês puro-sangue e filho único de Lúcio e Narcisa Malfoy. Filho de Comensais da Morte, o menino cresceu acreditando na importância do sangue puro. Durante seu tempo em Hogwarts, Draco fez amizade com Vicente Crabbe, Gregório Goyle, dois parceiros inseparáveis - e alguns outros alunos da Sonserina - e rapidamente competiu com Harry Potter

Vicente Crabbe e Gregório Goyle estavam frequentemente envolvidos nos conflitos de Draco com Harry Potter e seus amigos. Embora Malfoy sempre deixasse claro que os achava estúpidos - uma afirmação justa - ele os tratava mais como servos do que amigos, ocasionalmente mostrando preocupação genuína por eles e pelos outros do grupo em que estavam inseridos.

Os três estão quase no mesmo nível, claro que Crabbe e Goyle não têm o mesmo QI de Malfoy, mas assim como ele, todos vieram de famílias aristocráticas e têm boas condições econômicas. Embora durante toda a saga de Rowling não possamos encontrar muito para admirar em Crabbe e Goyle, eles verdadeiramente apoiam o amigo.

Ao contrário da maioria dos agentes de Voldemort, os companheiros de Malfoy não são movidos por ganância ou medo. A amizade deles não existe por recompensa, mas pelo prazer de se aproximar de Malfoy. Claramente eles gostavam do humor travesso de Malfoy, e eles pareciam realmente apreciar sua natureza.

Como nos sentir-se sobre a amizade de Malfoy e os seus? A resposta simples é ponderar que eles não merecem admiração só porque Malfoy é uma criatura desagradável. Mas é fácil. Malfoy não é (ainda) um criminoso implacável. Crabbe, Goyle e ele podem ser considerados garotinhos que seguiram o caminho errado. Embora recebam muitos benefícios materiais, seu desenvolvimento moral deu errado. Mas, mesmo assim, eles fizeram o melhor vínculo de amizade que podiam.

Nesse sentido esbarramos no que Aristóteles chama de amizade baseada no prazer. Amizade por prazer não é necessariamente eterna já que o “combustível” é a saciedade do prazer. Acabado o prazer ela tende a se desfazer. Os que amam em razão do prazer, amam em virtude do que é agradável a eles, e não porque o outro é a pessoa amada, mais porque ela é útil ou agradável (ARISTÓTELES, 2009, p.175).

Aqui, é importante entender que Aristóteles não reduz o prazer a meramente satisfazer os impulsos sexuais. O prazer aqui é muito mais amplo e significa uma sensação ou sentimento agradável e prazeroso. O exemplo clássico de fazer amigos por prazer é quando uma pessoa fica amiga de outra só porque se sente bem perto de alguém que está de bom humor.

Crabbe e Goyle têm essa relação com Malfoy. Em troca, Malfoy gosta de entreter o público com seu humor vicioso e os benefícios que sua proteção representa. Embora possa-se imaginar que eles realmente gostam um do outro, se realmente pensa-se que estão tentando melhorar um ao outro de maneira digna, estaríamos exagerando. Talvez, na melhor das hipóteses, Malfoy possa apenas encorajar seus companheiros a ficarem em boa forma física, e eles podem encorajar Malfoy a exercitar sua inteligência brutal.

Segundo Aristóteles, a característica mais óbvia de ambos os relacionamentos é o fato de que não gostamos de nossos amigos, mas por causa do que eles podem fazer por nós (ARISTÓTELES, 2009, p.175). Pode ser um amigo com um carro mágico ou um amigo com um grande senso de humor, duas características que valorizamos, mas provavelmente muitas outras, embora carros mágicos sejam muito raros.

Quirrell, Rabicho, Belatriz, Karkaroff, Crabbe e Goyle também são intercambiáveis. Além disso, Voldemort e Malfoy desfrutavam dos benefícios e alegrias dessas amizades,

fossem seus amigos boas pessoas ou não. Na verdade, Voldemort devia saber que seus amigos eram totalmente corruptos, e Malfoy provavelmente também não se importava. Mas ambos conseguiram o que queriam de sua amizade.

4 OS AMIGOS DE HARRY POTTER: A AMIZADE VERDADEIRA

As amizades discutidas no tópico anterior nos dizem acerca das amizades acidentais. De encontro a essas, temos a existência da única forma de amizade que é considerada por Aristóteles, a amizade perfeita (FONSECA, 2019, p.35).

De fato, existem muitos aspectos de Harry Potter que têm a ver com a formação de ficção. No entanto, seria equivocado (e injusto!) dizer que a trajetória do protagonista da trama desde a infância até idade adulta é traçada individualmente. Harry não seria quem ele é sem a amizade de Rony Weasley e Hermione Granger. É impossível separar o protagonista de seus dois melhores amigos, pois juntos eles formam um todo quase sem paralelo. Cheio de falhas e, como tal, inigualável.

Geralmente, cada um desses personagens está associado a um traço muito específico na narrativa, o que nos ajuda a conhecer melhor a personalidade de cada um. Harry foi o menino sobrevivente que foi escolhido para derrotar Voldemort, que marcou sua seleção deixando uma cicatriz na testa do menino. Rony é desleixado, pobre e nos bastidores, mas sempre recebe um destaque inesperado quando pode confiar mais em si mesmo. Hermione era a bruxa mais inteligente de seu tempo, e ela acreditava que os livros poderiam resolver seus problemas.

No primeiro livro da série nota-se que a princípio, Harry se aproxima de Rony porque a família extensa do menino explicou a ele como entrar na plataforma, que permite entrar no Expresso de Hogwarts. Seu primeiro encontro acaba nos mostrando os traços centrais de ambos os personagens: embora Harry seja muito famoso no mundo bruxo, ele não conhece essa fama e não é fascinado por ela. Tratado friamente, estereotipado e preconceituoso por seus tios trouxas, Harry não achava que houvesse nada de especial nele. Rony, o sexto de sete filhos, sempre ganha roupas, livros, uma varinha e até um bichinho de estimação de segunda mão, e ele também não se acha importante.

A verdade, porém, é que ambos acabaram se interessando um pelo outro por causa de quem eram: aos olhos de Rony, Harry era o garoto mais importante pois sobreviveu ao ataque do mal, e aos olhos de Harry, Rony teve a sorte de nascer e crescer em uma verdadeira família

bruxa. Por razões completamente diferentes, ambos se admiram e, em última análise, servem como base para manter sua amizade, o que também apoiará sua amizade com Hermione.

No início, os meninos não gostaram nada de Hermione. Esta menina é filha de trouxas e cresceu em um ambiente trouxa, mas quando recebeu a carta de Hogwarts, estudou diligentemente todos os livros relacionados ao mundo bruxo. Hermione parece ter uma tendência inata para liderar: através de estudo árduo e conhecimento multifacetado, ela geralmente assume a liderança em uma ampla variedade de situações, especialmente quando a situação envolve a resolução de quebra-cabeças, o que requer várias visitas às bibliotecas e habilidades mágicas.

Fonseca é categórico ao afirmar, a luz de Aristóteles, que “a amizade que se firma na virtude é duradoura, pois, ela acontece somente em pessoas virtuosas, e tais pessoas são boas por natureza e por isso são amigas por excelência” (FONSECA, 2019, p.35). A bondade traz consigo a transformação do homem em um ser virtuoso e conseqüentemente o ser que o acompanha (amigo). Há então uma mútua utilidade e prazer de se conviver. Nesse sentido, Aristóteles nos diz que:

E cada um deles é bom em si mesmo e também para seu amigo, pois os bons são simplesmente bons e mutuamente úteis. E do mesmo modo também eles são agradáveis, pois os homens bons são agradáveis em si mesmos e também uns aos outros, já que cada um faz residir seu prazer nas próprias ações, e as ações dos homens bons são idênticas ou semelhantes (ARISTÓTELES, 2009, p.176).

Todo tipo de amizade visa a beleza e a felicidade, e essas são coisas indispensáveis para esse tipo de relacionamento. A semelhança entre os homens proporciona a forma mais plena e perfeita da amizade. Por isso uma amizade que contém tais características é estável uma vez que nela estão reunidas todas as qualidades que devem pertencer aos amigos (ARISTÓTELES, 2009, p.177).

Fonseca ressalta que para esse tipo de amizade “aconteça é necessário tempo e desenvolvimento, pois o desejo de ser amigo de alguém surge rápido, mas a amizade em si surge após um processo de conhecimento um do outro (FONSECA, 2019, p.35). Aristóteles coroa essa ideia. O filósofo acredita que “não é possível se conhecer um ao outro antes de terem consumido sal juntos” (ARISTÓTELES, 2009, p.178).

As informações supracitadas vêm ao encontro da série uma vez que a amizade do trio começa com um episódio relativamente trágico: em Harry Potter e a Pedra Filosofal, um troll da montanha entra no banheiro feminino, onde Hermione está chorando sozinha porque está

magoada com os comentários de Rony. No entanto, ele se arrependeu de suas palavras quando a viu desaparecer enquanto os trolls entravam no castelo para atacar os alunos. Então os meninos a encontraram, e juntos os três conseguiram lutar contra o monstro usando suas melhores habilidades no pouco conhecimento mágico que tinham. Um momento de conluio, trabalho em equipe e sinceridade nas ações do trio os tornam amigos inseparáveis.

Mas daquele momento em diante, Hermione Granger tornou-se amiga dos dois. Há coisas que não se pode fazer junto sem acabar gostando um do outro, e derrubar um trasgo montanhês de quase quatro metros de altura é uma dessas coisas (ROWLING, 2000, p. 156).

Pode-se ver como a amizade formada entre eles é muito baseada na ideia de igualdade e interdependência, ao invés de pejorativa. Harry, órfão de pai, traiu sua família, encontrou em Rony e Hermione o amor, carinho e apoio necessários para completar sua jornada pelo mundo mágico. Rony se sentiu enfraquecido em seus relacionamentos familiares e conseguiu encontrar seu valor vivendo com Harry e Hermione. Desta última, pouco se fala sobre sua relação com a família, e muito sobre seu relacionamento conflituoso com aqueles que pensam que ela é de sangue ruim. Com Harry e Rony, Hermione se encontraria em pé de igualdade, onde encontraria espaço para expressar seus ideais.

Curiosamente, as diferenças entre os três personagens são destacadas ao longo da história: Hermione faz a lição de casa para os meninos, Harry sempre age por impulso e Rony sempre mete os pés pelas mãos. Mas seus ideais para o futuro são os mesmos: derrotar Voldemort. E todos os três sabiam que só trabalhando juntos a tarefa poderia ser cumprida. De qualquer forma, os interesses dos três acabarão se tornando os interesses comuns da comunidade bruxa, cada um agindo pelo bem comum por causa de suas diferenças.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aristóteles não acreditava que ajudar um amigo significava ignorar nossos interesses. Quando ajudamos um bom amigo, também estamos buscando nossa própria felicidade. Para ver isso, precisamos expandir nossa concepção do bem - do tipo que diminui com a divisão para o tipo que aumenta com a divisão. Dividir as coisas boas torna-as maiores, não menores. Bondade na mente de Aristóteles é a força de caráter ou virtude da qual surgem boas ações.

Quando ajudamos um amigo a fortalecer seu caráter, aumentamos a quantidade de bondade, e quando estamos apenas sentados em um carro encantado, diminuimos a bondade

ali. Em seu sentido mais amplo, a amizade requer um entendimento compartilhado de que o que é bom para nossos amigos também é bom para nós. Então, quando trabalhamos para o bem de nossos amigos, trabalhamos para o nosso.

A famosa observação de Aristóteles é que um amigo é um alter ego, ou seja, um outro eu. Assim como devemos amar a nobreza e a bondade em nós, devemos amar a nobreza e a bondade em nossos amigos. O amor pelos amigos, entendido como um alter ego, torna-se uma extensão do amor próprio adequado.

As relações entre os personagens das histórias de Harry Potter fornecem uma importante confirmação da visão de Aristóteles de que a amizade é verdadeiramente admirável e recompensadora. Harry e seus amigos realmente têm seus corações no lugar certo. O que eles amam um pelo outro não é uma característica acidental, mas sua característica mais essencial: sua tendência geral de agir de modo que eles admirem um ao outro e a nós. Colocar nossos corações no lugar certo também exige que vejamos nossos amigos como nosso *alter ego*. Isso, por sua vez, nos leva a ver que o que é bom para nós é bom para nossos amigos e vice-versa. Por essas razões, a amizade é mais completa. A amizade que dá aos personagens dos livros de Rowling é, na verdade, um valor fundamental para todos nós, tornando a vida significativa e valiosa.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Luciano Ferreira de Souza. São Paulo: Martin Claret, 2009.

FONSECA, Lucas de Almeida. **A concepção de amizade no livro VIII da Ética a Nicômaco de Aristóteles e sua validade num contexto de individualismo** / Lucas de Almeida Fonseca. Campanha, MG. 134f. Orientador: Prof. Me. Elvis Rezende Messias. Trabalho de conclusão do curso de filosofia – Instituto Filosófico São José, 2019.

ROWLING, J.K. **Harry Potter e a Câmara Secreta** / J.K Rowling; tradução de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

ROWLING, J.K. **Harry Potter e a Ordem da Fênix** / J.K Rowling; tradução de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

ROWLING, J.K. **Harry Potter e a Pedra Filosofal** / J.K Rowling; tradução de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

ROWLING, J.K. **Harry Potter e as Relíquias da Morte** / J.K Rowling; tradução de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

ROWLING, J.K. **Harry Potter e o Cálice de Fogo** / J.K Rowling; tradução de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

ROWLING, J.K. **Harry Potter e o Enigma do Príncipe** / J.K Rowling; tradução de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

ROWLING, J.K. **Harry Potter e o Prisioneiro de Azkaban** / J.K Rowling; tradução de Lia Wyler. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

Recebido em: 24 de maio de 2023
Aprovado em: 20 de junho de 2023





A AMIZADE EM ARISTÓTELES A PARTIR DOS LIVROS VIII E IX DA *ÉTICA A NICÔMACO*

Maikon Miguel Ribeiro de Almeida¹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo tratar da amizade no pensamento de Aristóteles, nos livros VIII e IX da obra *Ética a Nicômaco*. O sentimento de amizade pelo próximo deriva da relação que o ser humano tem consigo mesmo, pois ser amigo é alegrar-se em fazer o bem uns para com os outros, assim, como se alegra em fazer o bem a si próprio. Amigo é aquele que deseja o bem a seu próximo. Dessa forma, o ser humano deve ter amor próprio, realizando ações com que se beneficiará e também beneficiará os demais.

Palavras-chave: Amizade. Aristóteles. Ética. Sentimento.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo tratar da amizade, na obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. O tema, mesmo longe da filosofia antiga, é debatido corriqueiramente hoje devido não só a sua importância teórica, mas também a sua relevância social. São muitas as definições que podem ser dadas para amizade, e a história da filosofia mostra isso com clareza. O senso comum também contribui para formular um conceito claro do tema: confiar no outro acima de qualquer coisa, se colocar no lugar dele, ter amor pelo próximo. Apesar da amplitude dessas definições, sabe-se por convicção que a presença de bons amigos é fundamental tanto nos tristes, quanto nos felizes momentos da vida.

Aristóteles, na obra referida, vem confirmar teoricamente o que o senso comum diz sem muito embasamento. O trabalho é dividido em dois subtítulos, em que o primeiro trata sobre a vida do filósofo e o segundo sobre o tema específico já mencionado. Ninguém consegue viver sem amigos e Aristóteles fala dessa necessidade. Deve ela ser uma relação sem interesse para que assim seja verdadeira, pois a presença dos amigos nos faz sentir feliz, a medida em que a pessoa pode se sentir ela mesma.

2 ARISTÓTELES: VIDA E OBRA

Segundo Antiseri e Reale (2017, p.191), Aristóteles foi um filósofo grego que nasceu na cidade de Estagira, na Macedônia por volta do ano 384-383 a.C. O nome de seu pai era

¹ Bacharelado em Filosofia na Faculdade Católica de Pouso Alegre. E-mail: maikonttti20@gmail.com.

Nicômaco. Aos dezoito anos, foi para Atenas, a fim de aperfeiçoar sua espiritualidade; lá ingressou na Academia de Platão, onde se tornou seu discípulo. Foi na Academia platônica que Aristóteles amadureceu suas teorias e viu que sua vocação era ser filósofo. Durante o período que esteve na academia, Aristóteles chegou a defender os princípios platônicos em alguns de seus escritos.

O autor era um homem que passava grande parte do tempo estudando, e Platão chegou a criticá-lo, por estar sempre em companhia dos livros, enquanto aquele o criticava por mitificar a realidade. Após a morte de Platão, que se deu em 347 a.C, Aristóteles não conseguiu permanecer na Academia. Sendo assim, dirigiu-se à Ásia Menor (ANTISERI; REALE, 2017, p. 192).

Como diz Antiseri e Reale (2017, p. 192), em 334 a.C., Aristóteles voltou a Atenas e seus últimos doze anos de vida foram os mais fecundos para a construção do seu pensamento. Chegando em Atenas, ele alugou alguns prédios próximos a um pequeno templo sagrado dedicado a Apolo Lício, de onde provém o nome de Liceu dado à sua escola. O Liceu também foi chamado de Perípato pois os estudantes aprendiam passeando com o seu mestre nos jardins.

Não se pode, porém, compreender toda a estruturação da obra aristotélica sem fazer a devida ligação com o pensamento de Platão. De fato,

“Aristóteles foi o mais genuíno dos discípulos de Platão”. Juízo exato se se entendem os termos no seu justo sentido: ‘genuíno discípulo’ de um grande mestre não é certamente aquele que o repete literalmente, mas quem, partindo das suas teorias, procura superá-las, indo além, embora conservando-lhes intacto o espírito (ANTISERI; REALE, 2017, p. 194).

Outro ponto importante a destacar da vida do autor é o fato de ter lecionado para o filho de Filipe II, Alexandre Magno. Foi de Mitilene que, em 342 a.C., Filipe da Macedônia o chamou a Pela, para ocupar-se da educação de Alexandre (CHAUÍ, 2002, p. 335). Além da inegável influência que o filósofo teve sobre o conquistador macedônico, Alexandre teria dado indicações aos seus súditos para ajudá-lo a colher material botânico em um enorme espaço geográfico, episódio importante para o sucesso do Liceu. Devido a essa ligação com o Império, Aristóteles sofreu com a reação que houve em Atenas após a morte do imperador, sob a alegação de ter sido ele o mestre daquele que conquistara a Grécia. Para fugir dos inimigos, foi para Cálcis, onde sua mãe possuía alguns bens. Morreu em 322 a.C, poucos meses depois da fuga de Atenas. Tem-se conhecimento, atualmente, que Aristóteles tenha deixado 22 textos; a maioria são tratados extensos divididos em vários livros.

3 A AMIZADE EM ARISTÓTELES

Aristóteles dedicou dois livros da *Ética à Nicômaco* à amizade. Ele nos mostra que a amizade é aquilo que permite ao homem ser aquilo que ele é; com isso diz que a amizade ajuda os jovens a se afastarem dos erros e também a estimular-lhes a prática de nobres ações.

A amizade ajuda os jovens a evitar o erro; ajuda os mais velhos, amparando-os em suas necessidades e suprimindo as atividades que declinam com o passar do ano; e os que estão no vigor da idade ela estimula a prática de nobres ações (ARISTÓTELES, 2005, p. 172).

A amizade verdadeira só é possível entre amigos que privilegiam a reciprocidade e a lealdade, entre os amigos bons, e entre aqueles em que a convivência tem como fim em si mesmo fazer o bem, para que não seja um meio para alcançar riquezas e honras. Para os amigos, o mais desejável é compartilharem suas vidas, pois amizade é compartilhar.

A verdadeira amizade, portanto, é a que existe entre os homens bons, como dissemos tantas vezes. De fato, o que é bom e agradável no sentido absoluto parece ser estimável e desejável, e a cada pessoa o que é bom e agradável é o que assim se afigura para ele; e por ambos esses motivos o homem bom é estimável para o outro homem bom. Parece que o amor é um sentimento e a amizade é uma disposição de caráter; com efeito, pode-se sentir amor até pelas coisas inanimadas, mas o amor mútuo envolve escolha, e a escolha origina-se de uma disposição de caráter. Ademais, os homens desejam bem àqueles a quem amam por eles mesmos, e não em razão de um sentimento, mas de uma disposição de caráter. Aqueles que amam um amigo amam o que é bom para si mesmos, pois o homem bom, ao tornar-se amigo, torna-se um bem para o seu amigo. Cada qual, então, ao mesmo tempo que ama o que é bom para si, retribui desejando bem e proporcionando prazer ao amigo na mesma medida; diz-se que amizade é igualdade, e ambas são encontradas mais comumente na amizade das pessoas boas (ARISTÓTELES, 2005, p. 179).

Com isso, o ser humano, que se ama por causa de suas utilidades, não se ama por si mesmo mas em virtude de algum bem que recebe do outro, pois se eles amam por causa de sua utilidade, amam pelo que é bom para eles mesmos. As pessoas que amam por causa do prazer que o outro oferece, amam em virtude do que é conveniente a elas, já que a pessoa que é amada não é amada por ser a pessoa que é, mas porque oferece algum bem ou prazer. A perfeita amizade para o homem ocorre quando ele deseja igualmente o bem para o outro, de modo estável. É preciso adquirir experiências das outras para poder conviver da melhor forma possível com elas, a fim de que em todas as amizades não aconteça algum tipo de desigualdade afetiva e que o amor seja proporcional. Por isso,

A definição da amizade é curiosa. Aristóteles a define como "uma certa virtude, ou não existe sem virtude; além disso, é o que há de mais necessário para viver". A definição é curiosa porque não sabemos exatamente se a amizade é uma virtude ou

algo que pressupõe a existência de virtudes, sendo, então, uma consequência da vida virtuosa. Porém, visto que o filósofo afirma que ela é indispensável à vida, teríamos que admitir que é condição e não consequência da vida virtuosa. Na verdade, não há ambiguidade na definição porque, de fato, a amizade é uma virtude, é condição da vida virtuosa e é consequência da vida virtuosa. "Sem amigos, a vida não vale a pena ser vivida", escreve Aristóteles. O que é a amizade? É benevolência mútua, cada um desejando o bem do outro; benevolência que não pode permanecer ignorada, mas deve ser conhecida e reconhecida pelas partes envolvidas na relação; e tem como condição e finalidade a virtude, jamais a utilidade ou a obrigação. Só pode existir entre os iguais e semelhantes por caráter, isto é, somente entre os virtuosos (CHAUÍ, 2002, p. 460-461).

Assim, o homem descobre que há outros seres semelhantes a ele que podem ser amados. Quando duas pessoas se amam, elas desejam o bem uma para com a outra, o que resulta em uma relação prazerosa para ambas. Daí a necessidade que os homens bons tem de viver com outros homens bons e virtuosos.

Os maus, diz Aristóteles, não sentem o menor prazer na companhia uns dos outros e não se unem para se fazerem reciprocamente o bem. A amizade pressupõe que cada amigo deseje a mesma coisa com sua alma inteira: fazer desinteressadamente o bem ao amigo, desejar-lhe longa vida, desejar viver em sua companhia, compartilhar as mesmas ideias, opiniões e gostos, compartilhar alegrias e tristezas deseja ao outro o que deseja para si próprio (CHAUÍ, 2002, p. 461).

Quando a amizade segue pelo caminho do prazer e do interesse, até mesmo duas pessoas más podem ter uma boa amizade. A pessoa má faz tudo pensando em si mesma, e quanto mais age desse modo egoísta, pior ela se torna. Por outro lado, a pessoa boa age benevolmente por causa de seus amigos, sacrificando até seus próprios interesses. Esta entende que, na verdade, deve amar os seus melhores amigos, ou seja, aqueles que desejam seu bem.

A amizade perfeita é aquela que existe entre os homens que são bons e semelhantes na virtude, pois tais pessoas desejam o bem um ao outro de modo idêntico, e são bons em si mesmos. Dessa forma, aqueles que desejam o bem aos seus amigos por eles mesmos são amigos no sentido mais próprio, porque o fazem em razão da sua própria natureza e não por acidente. Por essa razão, sua amizade durará enquanto essas pessoas forem boas, e a bondade é uma coisa muito duradoura. Toda amizade, com efeito, visa ao bem ou o prazer, quer em abstrato, quer em relação àquele que sente a amizade, e baseia-se em uma certa semelhança; e à amizade entre homens bons pertencem todas as qualidades mencionadas, em razão da natureza dos próprios amigos, pois no caso de uma amizade desse tipo as outras qualidades também são semelhantes em ambos os amigos; e o que é bom no sentido absoluto também é agradável no sentido absoluto, e essas são as mais estimáveis qualidades que existem. O amor e a amizade, portanto, ocorrem principalmente e em sua melhor forma entre homens desta espécie (ARISTÓTELES, 2005, p. 176).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir desta investigação bibliográfica, é possível afirmar o apelo de Aristóteles para evitar a prática de ações que levariam o homem a destruir uma amizade. Além disso, também é observado o incentivo ao agir de modo virtuoso, visto que só assim consegue-se amar a si próprio e, por conseguinte, amar o próximo.

Os seres humanos precisam de amigos tanto nos momentos bons quanto nos momentos ruins. A boa vontade parece ser a ferramenta necessária para o começo de uma amizade e, para que ela de fato aconteça, essa boa vontade deve ser mútua, isto é, de ambas as partes envolvidas. Contudo, de início poderá haver boa vontade sem que haja amizade, uma vez que a amizade, como já foi dito por Aristóteles, requer intimidade. Daí a necessidade de dar o primeiro passo nas relações.

As amizades baseadas na utilidade ou no prazer não estão atreladas à boa vontade mútua; quem faz um favor, esperando lucrar com isso, parece estar sendo mais benevolente consigo próprio do que com quem ajudará. O filósofo mostra, assim, que a verdadeira amizade é generosa e desinteressada e deve, por isso, ser buscada com toda dedicação, ainda que sejam poucas.

Referências

CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

ANTISERI, D; REALE, G. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 2017.

Recebido em: 28 de maio de 2023
Aprovado em: 20 de junho de 2023





REGIMES POLÍTICOS NA *REPÚBLICA*, DE PLATÃO

Luiz Gustavo Carvalho Camanducaia¹

Resumo: O presente trabalho busca, a partir dos diálogos da *República* de Platão, entender qual é o regime político ideal para o filósofo. Considerando as constantes insatisfações com a política que sondam a sociedade contemporânea, o artigo parte do anseio moderno de querer propor soluções para os problemas políticos cotidianos, buscando responder-lhes a partir do pensamento grego. Com a revisão bibliográfica utilizada, o ensaio propõe uma reflexão sobre o modelo governamental aristocrático proposto por Platão e sobre seu possível impacto no contexto atual, predominantemente democrático.

Palavras-chave: Platão. Política. Estado. Democracia.

Não há nada de errado com aqueles que não gostam de política, simplesmente serão governados por aqueles que gostam.

Platão

1 INTRODUÇÃO

Não é raro encontrar na atualidade, nem em qualquer época, críticas à política do dia, ou críticas ao *status quo* como um todo. Ver a descrença do povo em relação aos políticos, o ceticismo acerca do governo ou o descrédito dado às instituições se tornou uma constante no cenário global hoje, mais especificamente no Brasil. Por esses mesmos sintomas, surge a tentadora pergunta que questiona a possibilidade de propor uma reforma política ou até mesmo uma reeducação civil no que diz respeito à moral social; quiçá se questionar: existe um Estado ideal?

A pergunta sobre o porquê da existência de um Estado e, mais profundo ainda, sobre qual seria o regime mais adequado para os homens agirem de modo harmônico e justo em vista do bem comum sempre foi tido pelos grandes pensadores como um problema filosófico digno de atenção. Teoria Política ou Teoria do Estado não são temas exclusivamente modernos. Desde a Grécia Arcaica se pensava na maneira pela qual as pessoas deveriam relacionar entre si e, por conseguinte, em quem governaria essa mesma sociedade.

O presente artigo busca examinar, a partir da obra *A República*, de Platão, qual seria o regime político ideal para que o Bem vigorasse na cidade e na alma dos cidadãos. O texto está

¹ Bacharelado em Filosofia na Faculdade Católica de Pouso Alegre. *E-mail:* gustavocamanducaia@gmail.com.

dividido em três partes. A primeira se deteve em apresentar o filósofo e a obra supracitada. Depois, explicar-se-á por que Platão tem preferência por regimes políticos aristocráticos e, por fim, apontar-se-ão alguns impactos dessas ideias no contexto contemporâneo.

2 PLATÃO E A *REPÚBLICA*

Platão nasceu em Atenas no ano de 428 a.C. e morreu em 348 a.C. Seu apelido (porque seu nome verdadeiro era Aristocles) significa “ombros largos” devido ao porte físico que possuía da vida de atleta. Após tentar sua carreira no atletismo e no universo literário, encontrou o professor que seria seu mestre desde então: Sócrates. Certamente, frequentou seus ensinamentos não para fazer da filosofia seu trabalho, mas para preparar-se melhor para a vida política (ANTISERI; REALE, 2017, p. 121). Com a morte de Sócrates, Platão se viu também ameaçado pela democracia ateniense e foi estudar em Mégara, com outro discípulo de seu mestre, Euclides; após inúmeras viagens pela região, entrou em contato com os seguidores de Pitágoras, no sul da Itália, para então formular grande parte do seu próprio pensamento.

O principal ponto da obra de Platão é a teoria das ideias, didaticamente explicada pela alegoria da caverna no Livro VII da *República*. Estão os homens acorrentados e sentados de frente a uma parede branca, com uma fogueira atrás de si. Há apenas as sombras se movendo na parede, que são tomadas como reais. Desse modo, somente verá a verdadeira realidade quem tiver a ousadia de se virar e desatar as correntes. As ideias universais que essa alegoria leva a conceber possuem uma hierarquia, em cujo topo está a ideia de Bem. O mito apresenta, com isso, “a dialética como movimento ascendente de libertação do olhar intelectual que nos livra da cegueira para vermos a luz das ideias” (CHAUÍ, 2002, P. 261). Se o homem ignorar o “mundo dos particulares” que está em constante mudança, poderá focalizar as realidades perenes para alcançar abstrações elevadas sobre a Beleza, a Verdade e o Bem. É nesse sentido que ele postula seu Estado Ideal e sua proposta de governo para a pólis, objeto de estudo da obra supracitada.

A *República* constitui, provavelmente, a maior obra da Filosofia Antiga. Trata-se de um grande tratado, em forma de diálogos, sobre seu pensamento, em especial sobre a virtude da justiça. Nos dez capítulos da obra, Platão aprofunda a temática referida de modo que se pode dizer ter feito uma legítima revolução no que tange ao pensamento político grego. Por

isso, “Platão não aceitará que a *paideia*² política seja a retórica e a capacidade para vencer argumentos em público, e não aceitará que a política seja uma técnica de governo, mas a conceberá como justiça que deve orientar e dirigir a técnica governamental” (CHAUÍ, 2002, p. 303).

3 O ESTADO IDEAL

Propor um Estado Ideal era uma prioridade para Platão. A cidade perfeita deveria zelar pela manutenção da justiça e do Bem entre os homens através da política. A verdadeira arte política, contudo, é a arte que “cura a alma” e a faz ser o mais virtuosa possível. Afirmando isso, o filósofo propõe um alinhamento indissociável entre os regimes políticos e a ética individual, ou seja, a coincidência da verdadeira filosofia com a verdadeira política. A Cidade bem regida estaria assim governada se o político se tornasse filósofo ou vice-versa.

Para compreender as organizações políticas propostas na *República*, é necessário saber, por primeiro, que esse Estado Ideal só seria justo se ele fosse a ampliação de almas justas de seus cidadãos. Com efeito, “o Estado não é senão, a ampliação da nossa alma, uma espécie de gigantografia que reproduz em amplas dimensões aquilo que há em nossa *psyché*” (ANTISERI; REALE, 2017, p. 163). O Estado justo, que nasce porque o homem não basta a si mesmo, tem de se configurar de acordo com a alma ordenada, e é a partir dessa ideia que Platão propõe três regimes políticos, que podem se degenerar em outros três.

Quem governa	Nome do regime ideal	Nome do regime corrompido
Um só	Monarquia	Tiranía
Poucos	Aristocracia	Oligarquia

² Segundo Abbagnano, a cultura foi, para os gregos, “uma busca e a realização que o homem faz de si, isto é, da verdadeira natureza humana. E teve dois caracteres constitutivos: 1.º estreita conexão com a filosofia, na qual se incluíam todas as formas da investigação; 2.º estreita conexão com a vida social. Em primeiro lugar, para os gregos, o homem só podia realizar-se como tal através do conhecimento de si mesmo e de seu mundo, portanto mediante a busca da verdade em todos os domínios que lhe dissessem respeito. Em segundo lugar, o homem só podia realizar-se como tal na vida em comunidade, na pólis” (2000, p. 225).

Muitos	Democracia	Demagogia
--------	------------	-----------

Tabela 1: Regimes políticos, em Platão. (ANTISERI, REALE, 2017, p. 167)

A construção do Estado perfeito era o objetivo maior de Platão, como já foi dito. Cabe ressaltar, ademais, que cada constituição de governo idealizada era posta ao lado de um tipo humano específico. Era necessário mostrar que existe uma correspondência direta entre virtude e felicidade e que, portanto os cidadãos que decaem na virtude, perdem igualmente a felicidade, corrompendo, da mesma maneira, a vida pública.

O regime monárquico (Estado governado por apenas uma pessoa) degenerar-se-á em uma tirania se esse mesmo rei decaísse na virtude e se apegasse a bens inferiores. A aristocracia (Estado governado por poucos) só se corromperia a uma oligarquia se o reinante substituísse a riqueza à virtude, e os ricos, porque são ricos, passassem a gerir a coisa pública. A democracia (Estado governado por muitos) iria se deteriorar quando os cidadãos se desvinculassem do ideal moral que engrandece a alma e enriquece o espírito. O regime político, então, seria a demagogia.

Em todos os modelos ideais não corrompidos, os governantes seriam filósofos, isto é, pessoas com a alma ordenada e que buscam a sabedoria e a justiça para o bem da pólis. Por exemplo, a monarquia só seria eficaz se fosse dirigida por um rei-filósofo que buscasse esses valores; do contrário, corromper-se-ia e transformar-se-ia em uma tirania. Eis a afirmação platônica:

Se nos Estados os filósofos não se tornarem reis ou se aqueles que agora chamados reis e soberanos não se dedicarem verdadeira e seriamente à filosofia, se não forem necessariamente excluídas as pessoas que aspiram somente a uma ou à outra, não haverá para os Estados, caro Glauco, remédio para os males que os afligem, nem ao que parece, para o gênero humano, como não poderá jamais se realizar e ver a luz do sol o Estado perfeito que ora expusemos em teoria (PLATÃO, 2017, p. 191).

Pode-se levantar a questão: qual era o modelo ideal para Platão? Embora os Estados fossem justos se primassem pelo Bem e não se corrompessem, é sabido que o filósofo acreditava apenas na eficácia da aristocracia (no sentido mais significativo do termo), ou seja, no governo dos melhores. Isso porque a excessiva liberdade, vinda com outros regimes, produz o que ele chama de “demagogia” (ANTISERI; REALE, 2017, p. 167). Os especialistas que Platão queria comandando o Estado eram os filósofos treinados por sua incorruptibilidade; pessoas que não cederiam às paixões, ao dinheiro ou ao *status* do poder.

Eles, por sua vez, teriam uma compreensão mais profunda da realidade e, por conseguinte, tomariam as decisões mais sábias para a sociedade. O filósofo, após ter contemplado a ideia do Bem e alcançado o divino, está apto a aplicar tudo isso na vida pública. O Bem entraria na cidade, portanto, por estes poucos homens amigos da sabedoria.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode soar indigesta a doutrina platônica a um mundo afeito às democracias representativas. Por isso mesmo, vale a pena ressaltar o que ele realmente pensava sobre um Estado governado por muitos cidadãos. Para o filósofo grego, de fato, a democracia não era um regime com grandes chances de se atingir o Bem. Em uma cidade assim, os jovens crescem sem uma educação moral e se abandonam indiscriminadamente a todo gênero de prazer. Assim, os homens detentores de poder se enfraquecem e o perdem para aqueles que instauram o governo do povo (distribuindo a igualdade seja aos iguais, seja aos desiguais, diz Platão). O Estado fica cheio de “liberdade”, mas que está desvinculada da virtude e, por isso mesmo, fadada ao fracasso. Essa anarquia acabaria por levar os homens a pedir socorro a um homem poderoso e aparentemente capaz que, por sua vez, instituiria uma tirania, anunciando o fim da Cidade.

Como foi dito, o regime político vigente está intimamente ligado ao estado das almas da pólis. Platão quer dizer que essas pessoas afeitas apenas aos prazeres e imperfeições não possuem a capacidade teórica e prática para gerir o Estado. Em consonância, pode-se dizer que

Segundo Platão, o mal de que o mundo político e moral padece é a ausência de uma suprema instância normativa e legislativa. A criação desta fora o problema do qual nascera outrora a democracia, que o resolveu pela elevação da vontade da maioria a força legislativa. Era um sistema baseado no elevado conceito que se tinha do homem individual, e foi por muito tempo considerada a forma mais progressista do Estado. Mas, como todas, tinha as suas imperfeições humanas. A evolução que sofreu nas grandes cidades da Grécia a foi convertendo cada vez mais em instrumento de agitadores sem escrúpulos (JAEGER, 2001, p. 842-843).

O filósofo, de modo irônico e caricaturado, não esconde seu desprezo pelo regime governado por muitos. É importante salientar, contudo, que a crítica feita por ele, embora careça de fundamentação teórica aos olhos científicos contemporâneos, possui implicações interessantes para o debate atual no que tange à educação dos governantes. A *paideia* grega para gerar um desses reis filósofos exigia uma formação que devia durar até os cinquenta anos

(Platão a chama de “longo caminho”) e nela se incluía a prova com a dialética e o contato com a realidade empírica. A finalidade desse longo processo estava em fazer o político chegar à “cognição máxima”, isto é, contemplar o Bem. Por outro lado, como se referia a introdução deste breve ensaio, não é difícil perceber que grande parte da crítica à política cotidiana se dá pela consideração que a população tem a respeito da formação de seus líderes. O juízo de que esses são despreparados intelectual, pragmática e moralmente é recorrente e verdadeiro.

Os regimes políticos, a educação do rei-filósofo e todo corpo doutrinário de Platão lança luz sobre a contemporaneidade, ao passo que política e educação estão intimamente ligadas no dizer do pensador. Não que soluções propostas na Grécia Arcaica estejam à altura de responder aos problemas de hoje, mas que sejam uma luz para iluminar o debate, é indiscutível. Certamente, as grandes mazelas estatais vigentes e muitos dos problemas sociais que a sociedade precisa enfrentar organicamente seriam atenuados se os governantes fossem submetidos a uma *paideia* que prime pela educação ética, moral, e até mesmo espiritual, como sugere o filósofo grego.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 2000.

CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

JAEGER, W. **Paidéia: a Formação do Homem Grego**. Tradução: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Lafonte, 2017.

REALE, G; ANTISERI, D. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulus, 2017.

Recebido em: 25 de maio de 2023
Aprovado em: 20 de junho de 2023





O SÉCULO DAS CRISES PATOLÓGICAS E A DESVALORIZAÇÃO DO DESCANSO: UMA REFLEXÃO À LUZ DA OBRA SOCIEDADE DO CANSAÇO, DE BYUNG-CHUL HAN

THE CENTURY OF PATHOLOGICAL CRISES AND THE DEVALUATION OF REST: A PONDERING IN THE LIGHT OF THE WORK THE BURNOUT SOCIETY, BY BYUNG-CHUL HAN

Lucas José de Oliveira Pereira¹

Resumo: O trabalho, tendo como subsídio a obra *Sociedade do Cansaço*, de Byung-Chul Han, faz uma reflexão filosófica a respeito dos problemas patológicos, gerados no século atual, e sobre a desvalorização do descanso. Esses dois aspectos são entendidos como consequências de uma sociedade positivista, utilitária, que influencia os indivíduos, através de uma liberdade paradoxal, a buscarem os grandes desempenhos, explicados como o alcance da felicidade. Nesse sentido, as pessoas acumulam atividades, trabalhos, sonhos, expectativas, entretanto se frustram com os inevitáveis resultados negativos, e assim desenvolvem problemas patológicos, que podem ser cruciais ao ser humano.

Palavras-chave: Positividade. Liberdade. Cansaço. Desempenho. Patologia.

Abstract: The assignment, based on the title *Sociedade do Cansaço*, by Byung-Chul Han, develops a philosophical reflection on pathological issues generated in the current century, and on the weakening of rest. These aspects are understood as consequences of a positivist, utilitarian society that influences individuals, through a paradoxical freedom, to seek great performances, explained as the achievement of happiness. In this regard, people accumulate activities, jobs, dreams, expectations, however they get frustrated with inevitable negative results, and thus they develop pathological issues, which can be crucial to human beings.

Keywords: Positivity. Freedom. Tiredness. Performance. Pathology.

O mundo moderno tem problemas que o mundo antigo não tinha.
Jean-François Robinet

1 INTRODUÇÃO

Desde o início do desenvolvimento racional humano, o homem almeja a sua realização. A busca por uma vida feliz fez, faz e fará sempre com que os indivíduos se esforcem para possuírem o gozo da alegria. Com isso, para se alcançar tal objetivo, exige-se do ser humano bastante trabalho, esforço e desempenho, visto que o conforto, a tranquilidade, a fartura e o reconhecimento são qualidades de vida que poucas pessoas desfrutam. Assim, essas condições são

¹ Bacharelado em Filosofia na Faculdade Católica de Pouso Alegre. E-mail: lucas_jspereira@outlook.com.

interpretadas como sinônimos de felicidade, as quais o homem vem buscando a qualquer custo no decorrer da história.

No presente século, a sociedade, movida pelo liberalismo econômico, tem impulsionado cada vez mais os indivíduos a buscarem o êxito financeiro e social. Para isso, as pessoas são movidas por suas ambições, que podem gerar inúmeros problemas psicológicos, pois, quando não se alcança o sucesso esperado, desencadeia-se assim a frustração. Byung-Chul Han, uma das vozes filosóficas mais inovadoras da atualidade, em sua obra *Sociedade do Cansaço*, diz que a atual época é marcada pela crise patológica, gerada pelo excesso de positividade (HAN, 2017, p. 8). Desse modo, a busca utópica de uma vida perfeita tem levado as pessoas ao caos psicológico, visto que, convencidas de que tudo podem, entristecem-se com o primeiro resultado negativo da vida, o que é inevitável ao homem, cuja natureza é imperfeita.

Objetiva-se, com este trabalho, entender, com base nos estudos de Han, esses imbróglios que a sociedade hodierna está enfrentando. Para isso, três pontos são imprescindíveis para se ter uma noção dos motivos que estão gerando esta problemática neuronal nas pessoas. Sendo assim, acredita-se que, além de uma saturação de positividade no corpo social, uma liberdade paradoxal e uma desvalorização do descanso contemplativo vem contribuindo com a dilatação desse imbróglio.

2 POSITIVIDADE

No decorrer da história, nota-se que o homem sempre esteve armado perante o inimigo. Para isso, ele desenvolveu uma alteridade de autoproteção perante o perigo, pois, semelhante a um animal, sempre temeu as consequências da insegurança, principalmente quando a sua vida ou a sua saúde estava em risco. Contudo, com o início do século XXI, observa-se que as pessoas estão perdendo essa sensibilidade, desencadeando uma postura aberta para acolher e enfrentar qualquer situação – sem nenhum tipo de receio –, interpretando tudo como algo positivo. Assim, tal posição vem gerando uma onda de patologias, visto que uma saturação de problemas, que são bem acolhidos atualmente, está gerando infartos psicológicos nas pessoas, pois carecem de uma consciência de proteção.

O desaparecimento da alteridade significa que vivemos numa época pobre de negatividades. É bem verdade que os adoecimentos neuronais do século XXI seguem, por seu turno, sua dialética, não a dialética da negatividade, mas a da positividade. São estados patológicos devidos a um *exagero de positividade* (HAN, 2017, p. 14).

O ponto de vista de Byung-Chul Han é interessante neste cenário crítico em que a psicologia se encontra, pois ele apresenta de modo claro uma tese que explica a razão dessa problemática. Com isso, percebe-se que Han é objetivo em culpar a positividade por todo esse caos gerado. Logo, esse pensamento ganha respaldo e autoridade, mas é imprescindível compreendê-lo antes de se fazerem conclusões precipitadas.

Quando se estuda sobre o positivismo, depara-se com Augusto Comte. Conhecido como o fundador da sociologia, ele foi o idealizador da doutrina positivista, que colocava a razão e o cientificismo empírico acima da autoridade de quaisquer doutrinas de cunho religioso (COMTE, 1978, p. 10). Posto isso, entende-se que essa simples definição sobre o ideal de Comte contribui de modo claro neste trabalho, a qual não possui um papel de confusão entre as ideias, mas de distinção, ao ser comparado com mesmo conceito de Han.

Tanto o positivismo de Comte quanto o de Han apontam para o homem, que é o protagonista de ambos os pensamentos. Contudo, enquanto Comte entende essa ideia como uma sociedade que progride rumo ao científico, Han compreende-a como um ideal retrógrado, pois o seu excesso tem desenvolvido inúmeras doenças. Feita essa comparação, analisa-se agora a visão pessimista do filósofo sobre esse tema.

Segundo Han (2017, p. 16), a positividade resulta da superprodução, do superdesempenho e da supercomunicação. Isso se resume ao excesso de atividades, que as pessoas estão abraçando atualmente, justamente pelo fato de que não conseguem colocar freios em suas rotinas. Com isso, além do desgaste físico, o desgaste neuronal é a principal vítima, sobretudo neste tempo da era digital, em que o trabalho braçal vem sendo substituído, de modo gradativo, pelo trabalho digital. Assim, compreende-se que, apesar do progresso alcançado pelo homem, ele ainda é um escravo do trabalho e, como consequência, está adoecendo com isso.

3 LIBERDADE PARADOXAL

É evidente que diante de todas as manifestações, levantes, greves e protestos populares já feitos na história, a busca por algum tipo de liberdade, sem dúvidas, foi o que motivou as pessoas a saírem as ruas e a exclamarem por esse direito. Assim sendo, de modo paulatino, mas não fácil, os indivíduos foram alcançando cada vez mais a liberdade que almejavam. As leis trabalhistas de agora são provas de que muito progresso já se alcançou. Contudo, apesar de tamanho avanço, nota-se que as pessoas ainda são escravas do trabalho, desejando enfrentar longas horas de serviço.

Dessa maneira, ao fazer uma simples comparação do presente com o passado, diferencia-se apenas o aspecto de que hoje as pessoas são exploradas por livre e espontânea vontade.

“A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais ‘sujeitos da obediência’, mas sujeitos de desempenho e produção” (HAN, 2017, p. 23). Sob essa visão, entende-se que atualmente a liberdade alcançada pelo homem o livrou de sua subalternidade, entretanto o sufocou com o excesso de responsabilidades. Essa saturação é compreendida como o efeito de uma liberdade paradoxal, que promete algo ilusório ao trabalhador. O desempenho esperado pelo homem pós-moderno vai além do trabalho exigido pelo homem de outrora, pois se trata de um trabalho exaustivo, devido à alta e estressante produção e à exigência de um alto nível de desempenho. Desse modo, o sistema operacional da presente sociedade é uma das responsáveis pela crise patológica.

A liberdade paradoxal com que o homem lida atualmente o ilude e o controla como uma máquina de produção.

O mundo moderno, e isso o define como moderno, começou uma nova relação com a natureza, a qual implica um novo saber, uma nova técnica e uma outra forma de trabalho. Trata-se de progredir na luta contra a natureza compreendida como violência primeira, e de aumentar a produção e a produtividade, o que habitualmente é resumido com o termo significativo de crescimento. De então em diante, o homem se compreende em função desses novos valores, que se tornam dominantes; ele se compreende como essencialmente trabalhador, produtor e consumidor numa sociedade de crescimento e de progresso (ROBINET, 2004, p. 164).

Em sua linha de reflexão, Robinet entende que a natureza do homem está passando por transformações em seu modo de trabalhar. A partir de então, o homem deixa de ser um mero contribuinte, para ser instigado a se integrar no projeto de busca da produção, do consumismo e do progresso. Nesse sentido, o indivíduo começa a fazer planos para o futuro, a aumentar as suas horas de trabalho e, com isso, a mergulhar em um cansaço sem fim, desgastando-se com o acúmulo de metas, de expectativas, de atividades.

No presente século, a liberdade paradoxal alcançada pelo homem tem-no colocado em uma situação ilusória, corrida e insatisfatória. Se antes o trabalhador cansava o seu físico, com o excesso de trabalho braçal, hoje o trabalhador cansa o seu psicológico, com as inúmeras informações e problemas com que ele precisa lidar. Nessa perspectiva, “o sujeito de desempenho é mais rápido e mais produtivo que o sujeito da obediência” (HAN, 2017, p. 25); todavia, é vítima do desgaste exaustivo. Dessa maneira, o indivíduo, em sua agitada rotina, desenvolve distúrbios neuronais, gerados pelo grande número de auto cobranças.

Nesse cenário paradoxal e agitado, o homem entra nesse ativismo desgastante, esquecendo-se de si mesmo, deixando de lado o seu descanso físico, psicológico e, não obstante, espiritual.

4 O DESCANSO CONTEMPLATIVO

O espírito contemplativo, desde sempre, foi uma ação de introspecção, em que o indivíduo olha para si mesmo e observa os seus sentimentos. Para isso, exige-se da pessoa calma, tranquilidade e espiritualidade, para que a distração não atrapalhe o seu momento de concentração. Nesse mesmo sentido, dá-se a vivência do descanso, que é necessário para reparar as energias gastas em um dia cansativo. Assim, o descanso contemplativo leva a pessoa a se preocupar com a sua saúde física e, principalmente, psicológica.

É evidente que a rotina de um indivíduo no século atual é agitada, exaustiva, cansativa. Para isso, a prática de um correto descanso é de fundamental importância, para que a pessoa não desenvolva problemas patológicos, advindos do estresse das atividades em excesso. Desse modo, é necessário aprender a correta forma de descansar.

As pessoas cuja atividade principal é física descansam vendo TV, filmes, lendo coisas leves, que distraiam. Quem, por outro lado, empenha suas energias fundamentalmente nas atividades intelectuais, desopila por meio do esporte, da ginástica, do contato com a natureza, de passeios e não ficando horas diante da TV, da internet, fechando-se em salas de cinema ou mesmo dedicando-se a leituras de distração, ainda que tais atividades sejam mais leves do que o estudo empenhativo. Evitar, por conseguinte, tais atividades. À noite, cultivar atitudes tranquilas e repousantes, como leituras de espiritualidade, dos místicos, de poetas, ou ouvir música, dar passeios gratificantes, curtir conversas agradáveis (LIBANIO, 2006, p. 130).

Com base nos conselhos dados acima por Libanio, aprendem-se os modos de descanso correto para cada cansaço. Tanto Libanio como Byung-Chul Han demonstram-se preocupados com o modo com que as pessoas estão lidando consigo mesmas, as quais estão se esquecendo de suas práticas de repouso perante o ativismo hodierno. “O excesso de positividade se manifesta também como excesso de estímulos, informações e impulsos. (...) A multitarefa não é uma capacidade para a qual só seria capaz o homem na sociedade trabalhista e de informação pós-moderna. Trata-se antes de um retrocesso” (HAN, 2017, p. 31). Com isso, entende-se essa realidade como perigosa, pois o ser humano se coloca como escravo do serviço e se esquece de si mesmo. Nesse sentido, o descanso contemplativo se faz necessário para amenizar as fadigas do dia a dia.

Ademais, o descanso é contemplativo, pois não se trata apenas de pausas restauradoras, mas de inspirações para a vida. A observação das pequenas ações, o sorriso gratuito, a prática do amor, o encanto pela natureza são práticas virtuosas construtivas, que, além de fazer

bem ao próximo, fazem bem a si mesmo – e deixa o dia mais significativo, tranquilo, gratificante. Dessa maneira, a contemplação das ações do dia leva a uma valorização das condutas praticadas, deixando o dia mais leve e menos cansativo.

Posto isso, a visão contemplativa do descanso prepara e acalma o ser humano, para saber lidar de modo natural com os dias corriqueiros.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A complexidade dos problemas patológicos como a depressão, a síndrome de *burn out*, é efeito de uma sociedade utilitarista, consumista. O positivismo de Comte prometia o progresso científico, mas a análise de Han promete um ânimo frustrante, afetando o psicológico das pessoas, que se sentem saturadas perante a cultura da cobrança e do desempenho. Nesse aspecto, o filósofo diz que a sociedade do ativismo gera um cansaço e um esgotamento excessivos, advindos de um mundo que se tornou pobre em negatividades, e que está dominado pela positividade (HAN, 2017, p. 70). Assim, percebe-se que o homem está completamente exposto às vontades do ativismo social, pois perdeu a sensibilidade de negação perante aquilo que é prejudicial a si mesmo.

Compreende-se que o ser humano atual é alguém frustrado, pois foi convencido de algo falso, ilusório. O homem atual pensa que possui uma liberdade de fazer inveja perante a história, mas ela é paradoxal, pois nunca o homem se tornou escravo do consumismo como nos tempos de agora. Atualmente, as pessoas caíram no ativismo e não se preocupam nem sequer com suas disposições físicas e psicológicas. Elas se frustram, ficam ansiosas, depressivas, angustiadas. Todos esses problemas são consequências de altas expectativas, de grandes projetos e sonhos, que, quando não conquistados, são motivos de desânimo existencial. Em casos mais graves, quando a desilusão é grande, até mesmo suicídios são cometidos. Nesse sentido, os frutos de uma ilusão, de uma liberdade que escraviza e frustra, podem gerar problemas irreversíveis.

Perante o excesso de positividade e o cansaço de uma liberdade que escraviza, é de suma importância descansar o corpo e a mente. Apesar de se viver em tempos que desvalorizam o descanso, é preciso trabalhar a consciência de que ele é imprescindível para a saúde do corpo em geral. Além do sono, de um lazer proveitoso, é preciso contemplar as ações do dia, pois viver uma rotina assim, significa valorizar e dar sentido a cada atitude feita. Para isso, o ritmo da vida deve diminuir a sua velocidade, mesmo diante da correria diária, das obrigações e compromissos impostos pelo dever utilitário. Assim, o dia não se torna exaustivo nem desgastante.

O grande número de informações, trabalhos, cobranças são os sinais de um mundo positivista, paradoxal, cansativo. E nesse sentido, o homem é convencido, pela sociedade do presente século, de que, para se alcançar a felicidade, é preciso produzir, consumir, independentemente do cansaço físico e psicológico. Desse modo, ele abraça os ideais sociais positivistas, mas sofre com as decepções do cansaço, da frustração, do desânimo e principalmente com os problemas psicológicos gerados por esse sistema paradoxal e infeliz. Logo, faz-se imprescindível que o homem moderno possua a iniciativa de se valorizar, buscando poupar o seu físico, e principalmente o seu psíquico, das turbulências da sociedade do desempenho, que adoecem o psicológico humano.

REFERÊNCIAS

COMTE, Augusto. Curso de Filosofia Positiva. In. _____. **Curso de Filosofia, Discurso Preliminar Sobre o Conjunto do Positivismo, Catecismo Positivista**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. 2. ed. São Paulo: Vozes, 2017.

LIBANIO, João Batista. **Introdução à Vida Intelectual**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

ROBINET, Jean-François. **O Tempo do Pensamento**. São Paulo: Paulus, 2004.

Recebido em: 22 de maio de 2023
Aprovado em: 20 de junho de 2023





DA TOTALIDADE AO INFINITO: UM MOVIMENTO ÉTICO PARA SUPERAÇÃO DA INDIFERENÇA NAS RELAÇÕES HUMANAS

Cássio Henrique Lima Machado¹

Resumo: O presente trabalho tem o intuito de pensar a respeito das relações intersubjetivas. A partir da observação da realidade percebe-se que a precariedade das relações brota do indiferentismo do ser humano para com o próximo. O texto quer conduzir à superação da indiferença presente nos relacionamentos humanos, tendo como parâmetro inspirador a ética da alteridade em Emmanuel Lévinas. O conceito levinasiano de Infinito é apresentado como paradigma de relacionamento, que contribuirá para uma reestruturação no modo de interação entre as pessoas, começando pela conscientização da responsabilidade que o indivíduo tem para com seu semelhante.

Palavras-chave: Alteridade. Ética. Infinito. Totalidade.

O homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser.

Jean-Paul Sartre

1 INTRODUÇÃO

O homem por natureza é um ser relacional. Os diversos tipos de relacionamentos humanos constituem a sustentação das instituições. A relação do indivíduo consigo mesmo, com o próximo, com a família, com a sociedade, com o transcendente são fundamentos que estruturam a convivência humana. Contudo, o desejo de satisfazer o materialismo individual provoca no homem atitudes que o tornam insensível ao seu semelhante. Os seres humanos não se sentem mais responsáveis pelo próximo, muito menos pelo coletivo em que estão inseridos, tendo como único objetivo a própria realização pessoal.

O objetivo da reflexão é apontar a ética da alteridade de Emmanuel Lévinas como instrumento mediador do processo de superação do indiferentismo nas relações intersubjetivas. Não se pretende aqui elevar a reflexão a patamares exageradamente abstratos, reproduzindo a terminologia metafísica própria do autor. Porém, partindo de conceitos

¹ Bacharelado em Filosofia na Faculdade Católica de Pouso Alegre. E-mail: cassioaciim@hotmail.com.

fundamentais e indispensáveis do filósofo, deseja-se contribuir para uma melhora significativa nas relações.

Baseando-se numa metodologia bibliográfica, o artigo será desenvolvido em três seções. Inicialmente, à luz de um panorama geral da vida e do pensamento levinasiano, o trabalho procura entender o porquê de a filosofia ocidental não ter colaborado com a aplicação prática do humanismo. Na segunda seção, a partir da significação de contexto em Lévinas, o trabalho pretende constatar a precariedade das relações humanas. Deseja-se, por fim, refletir como a ética da alteridade pode contribuir para que os indivíduos voltem a se reconhecer nas relações, desenvolvendo uma nova filosofia que substitua o humanismo anterior, notoriamente fracassado segundo a ótica de Lévinas.

2 LÉVINAS E A FALÊNCIA DO HUMANISMO

Emmanuel Lévinas ocupa um lugar de destaque no pensamento contemporâneo. Esse reconhecimento acadêmico é consequência do modo original como ele apresenta sugestões para problemas tradicionais da filosofia. O nível elevado de compreensão de seus termos filosóficos, sua sensibilidade em relação aos problemas humanos e a influência da religiosidade em sua produção filosófica são marcas de seu legado intelectual (SOUZA, 1999, p. 45).

Nascido na Lituânia, mas radicado na França, Lévinas viveu de modo extremamente itinerante. Esse fato possibilitou a ele ter contato com uma série de filósofos e acontecimentos históricos que influenciaram decisivamente na sua produção acadêmica. O pensador foi testemunha da Revolução Russa em sua adolescência na Ucrânia e, posteriormente, com seus concidadãos e familiares sofreu com as barbáries do Nazismo, ficando preso de 1940 à 1945 (MARTINS, 2014, p. 14-15). Os cursos de Edmund Husserl e o encontro com Martin Heidegger, em Friburgo, contribuíram para que o filósofo fosse pioneiro na divulgação dos pensamentos desses filósofos alemães na França (REALE, 2005, p. 423).

Segundo Souza (1999, p. 47), podemos analisar a obra de Lévinas em três etapas: a primeira em que o filósofo dedica atenção à fenomenologia de Husserl e Heidegger; um segundo período que consistiu na produção de obras com temas mais originais, que

dialogaram criticamente com a fenomenologia² e investigaram grandes nomes da literatura; por fim, um terceiro momento dedicado à reflexão sobre judaísmo, Deus e Estado.

Vivendo os problemas sociais do século XX, Lévinas procurou entender as motivações que levaram o ser humano a proceder de maneira irracional, mesmo com teorias que, supostamente, valorizassem o homem. Lévinas entende que a filosofia ocidental não foi capaz de transformar as reflexões em experiências éticas, pois realizava a “substituição das pessoas pelas ideias” (LÉVINAS, 2019, p. 77), culminando em um humanismo que não humanizava.

A crítica levinasiana é pertinente. Muitas vezes pergunta-se pela utilidade de certos conhecimentos que se perdem na abstração, não colaborando com a vida prática do homem. As teorias acabam não despertando a reflexão humana, para que o homem reveja seu modo de agir, pensar e relacionar. O rigorismo dos sistemas filosóficos torna-se mais relevante do que a preocupação em buscar soluções para os problemas cotidianos. Lévinas critica de maneira contundente essa condição da filosofia ocidental:

Fim do humanismo, fim da metafísica – morte do homem, morte de Deus (ou morte a Deus!) – idéias [*sic*] apocalípticas ou slogans da alta sociedade intelectual. Como todas as manifestações do gosto – e dos maus gostos – parisienses, estas proposições se impõem como a tirania da última moda, mas se colocam ao alcance de todos os bolsos e se degradam. (...) O estudo do homem, imbricado, numa civilização e economia que se tornaram planetárias, não se pode limitar a uma tomada de consciência: sua morte, seu renascimento e sua transformação acontecem, doravante, longe dele mesmo. Daí a aversão por uma certa pregação que caiu – apesar de sua ciência e suas audácias de antanho – o humanismo ocidental a se estabelecer na ambiguidade notável de belas palavras, das “belas almas”, sem atingir o real de violências e de exploração” (LÉVINAS, 1993, p. 109-110).

Lévinas conclui que “a filosofia é uma egologia” (LÉVINAS, 2019, p. 31). A filosofia centrada em si mesma ficou egoísta. Identifica-se esse egocentrismo como responsável pela deterioração dos relacionamentos humanos de forma gradativa.

3 A PRECARIEDADE DAS RELAÇÕES HUMANAS

O mesmo egoísmo que caracterizou a filosofia ocidental ao longo da história, segundo Lévinas, percebe-se ser característica do homem contemporâneo. A filosofia provoca uma

² A fenomenologia é “a filosofia desenvolvida por Husserl e alguns de seus seguidores. (...) A fenomenologia consiste numa análise e descrição da consciência; (...) A fenomenologia é de fato o estudo das essências, mas ela tenta também trazer de volta as essências para dentro da existência. É uma filosofia transcendental, interessada somente naquilo que está ‘deixando para trás’ depois de realizada a redução fenomenológica, mas ela leva em conta também que o mundo já está lá antes que a reflexão tenha início” (KOCKELMANS, 2006, p. 330).

“recusa de engajamento no Outro, a expectativa preferida à ação, a indiferença em relação aos outros” (LÉVINAS, 1993, p. 43). A característica desse individualismo é a decisão do sujeito em preocupar-se somente com interesses particulares, eximindo-se do cuidado com o próximo, com o mundo que o rodeia. Parte considerável das relações somente surgem quando motivadas por interesses, diretos ou indiretos, que beneficiem as partes envolvidas. As relações, não proporcionando vantagens aos sujeitos, são completamente descartadas por eles. Esse cenário relacional, segundo Martins, trata-se de uma “civilização do favor” (2014, p. 36).

O setor trabalhista e econômico possui relações mediadas por salários, produtividade e lucros. No âmbito escolar, alunos e professores relacionam-se separados por faixa etária, nível de ensino e capacitação dos profissionais. A política está permeada de interesses pessoais em detrimento do bem comum: compra de votos do eleitor, nepotismo, indicação para cargos mediante troca de favores, corrupção. Esse quadro coloca em extinção o animal político aristotélico, uma vez que o indivíduo abandona seu instinto natural de preocupação espontânea com a pólis.

As mídias sociais também contribuem para o isolamento dos indivíduos nas relações. Elas são constituídas de uma artificialidade que condiciona o usuário a se relacionar com quem os aplicativos indicam, no momento em que eles sugerem. A transitoriedade dos conteúdos da internet desperta impaciência no indivíduo. Ambientado à altíssima velocidade dos meios de comunicação, o indivíduo não desenvolve a virtude da paciência, transpondo a efemeridade da comunicação midiática para as suas relações interpessoais, tornando-as insensíveis aos apelos do próximo. Além do mais, as redes sociais colocam o sujeito num mundo permeado de relacionamentos ilusórios, que afastam o homem da possibilidade de se envolver em relações concretas.

A intenção da observação não consiste em excluir essas relações, ou dizer que não possam ser realizadas da maneira que são, mesmo porque os relacionamentos mencionados acima são inerentes à vida contemporânea. A compreensão da realidade vivida pelo homem é elemento fundamental para contribuir com a adaptação dele ao mundo que o cerca. Partir da concretude da realidade é uma característica do método fenomenológico de Lévinas que norteia esta reflexão. Segundo Lévinas, toda análise do real recolhe dados que não podem ser pensados fora do contexto em que estão inseridos, porque ficariam reduzidos a conteúdos dados à consciência (LÉVINAS, 1993, p. 22). Assim sendo, os dados se transformariam em conceitos, evadindo-se da realidade. Lévinas ilustra esse conceito com uma comparação interessante:

Nenhum dado estaria imediatamente munido de identidade, nem poderia entrar no pensamento pelo efeito de um simples choque contra a parede de uma receptividade. Dar-se à consciência, cintilar para ela, pediria que o dado, previamente, se colocasse num horizonte aclarado, à semelhança da palavra que recebe o dom de ser entendida, a partir de um contexto ao qual se refira (LÉVINAS, 1993, p. 24).

Para sensibilizar o início de uma tomada de consciência, que auxilie na superação das indiferenças nas relações sociais, indicamos, no próximo item, a ética da alteridade como instrumento mediador do processo.

4 ALTERIDADE: O PRINCÍPIO DE UM NOVO HUMANISMO

Lévinas recebeu muitas críticas por supostamente ter cometido o mesmo crime que o humanismo cometeu – usar de conceitos abstratos que não tocam a realidade humana:

Os escritos levinasianos nos parecem como infindáveis arabescos, muito afins com a estética da linguagem filosófica, de uma linguagem filosófica um tanto preciosa, arabescos nas paredes de nobre templo cultural, mas que não conseguem baixar até o chão da moral prática do comum dos mortais (MARTINS, 2014, p. 55-56).

Sabemos, pois, que no contexto acadêmico é notória a precisão de termos para amparar o discurso filosófico. Portanto, acredita-se que a ética levinasiana, mesmo marcada por um emaranhado de palavras abstratas, consiga superar tal juízo e abranger a realidade humana. Como exemplo, em *Totalidade e Infinito*, o filósofo aborda como a alteridade³ contribui para estruturar as diversas relações sociais. Lévinas aborda perspectivas familiares, habitacionais, trabalhistas, dentre outras (LÉVINAS, 2019, p. 144-168), comprovando que não fica preso à abstração filosófica, mas busca uma alteridade que abrace a realidade existente e que possa ser o instrumento prático que se necessita para o enfrentamento do indiferentismo.

A ética levinasiana começa pela eliminação do egoísmo no sujeito, vencendo “uma complacência no Mesmo⁴, um desconhecimento do Outro” (LÉVINAS, 1993, p. 50). Um relacionamento salutar necessita de que o indivíduo deixe de limitar o próximo segundo seus pensamentos, mas que acolha livremente aquilo que o Outro tem a lhe oferecer. O sujeito não

³ “**Alteridade** [grifo do autor] – a compreensão do Outro em Lévinas exige que o Outro continue sendo sempre o Outro e não ‘outro eu’. O Outro como alteridade não pode ser conceituado, mas permanece concreto” (MARTINS, 2014, p. 6).

⁴ “**Mesmo** [grifo do autor] – o mesmo seria ‘o mesmo de mim mesmo’. É a tomada do Outro como outro eu, ou a posse do Outro como próprio-eu. (...) O Outro não é minha representação” (MARTINS, 2014, p. 6).

pode conceber o seu semelhante conforme as estruturas que cria em sua mente, mas segundo os dados que o próximo oferece-lhe realmente. A alteridade de Lévinas é completamente antagônica aos processos relacionais do mundo hodierno. Enquanto estes são marcados pelo indiferentismo, a ética levinasiana exorta o indivíduo a ser um agente de acolhida. Com os termos metafísicos Totalidade e Infinito, Lévinas acentua essa diferença de relações:

Para Lévinas situações de violência, de modo geral, se explicam pelo primado do Eu, e à redução do Outro ao Mesmo, como expressão de domínio. Consiste na pretensão de conceber o outro como outro eu. A isso o autor vai denominar: totalidade. Para fazer frente à totalidade, sugere a ideia de infinito, em que o Outro é sempre compreendido como o Outro que me interpela e me responsabiliza, mas me escapa (MARTINS, 2014, p. 28).

Para o filósofo franco-lituano existe uma diferença abissal entre esses conceitos. A Totalidade é puramente teórica. O Infinito, no entanto, possui um aspecto moral (LÉVINAS, 2019, p. 73) que o coloca como paradigma relacional, pois gera na consciência humana um desejo de cuidado para com o próximo em relações puramente desinteressadas. O Infinito é um fator que proporciona ao homem se reencontrar com um aspecto fundamental de sua natureza: ser relacional. O encontro com o Outro provoca uma atitude ética que as motivações das relações atuais não proporcionam. Esse cuidado no relacionamento intersubjetivo culmina em benefícios em todos os ramos sociais. O contato face a face responsável, livre e desinteressado fortifica as instituições, já que elas estão amparadas nessas relações mútuas.

O Desejo do Outro é socialidade, sua presença questiona a consciência humana, provocando um reencontro do homem consigo mesmo. Diante da visita do Outro emerge uma responsabilidade, pois sua presença retira o homem da imobilidade que provoca a indiferença nas relações. Essa responsabilidade é inalienável, precede a liberdade e não exige reciprocidade (LÉVINAS, 1993, p. 55-62).

O homem que se recusa a acolher o Outro, deixando o egoísmo ser soberano em suas ações, promoverá atitudes inevitavelmente más. O ser humano precisa trocar sua posição nas relações, precisa movimentar-se: do Mesmo ao Outro, do egoísmo ao acolhimento, da Totalidade ao Infinito. Para conseguir fazer essa passagem ética, o homem deverá trabalhar sua consciência a adquirir uma empatia que configure seu modo de pensar e agir, elegendo o Outro antes de si.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A alteridade levinasiana é utópica? Encontra-se exemplos concretos de uma pura responsabilidade pelo Outro no mundo atual? Os poderosos mobilizarão as instâncias educadoras para desenvolver a conduta moral das pessoas? Indagações como essas abrem perspectivas reflexivas sobre o assunto, que é a intenção deste texto. O indiferentismo em que estão mergulhadas as relações do século XXI provoca consequências que corroem as instituições, prejudicando a coletividade. Para superar esse cenário é necessário cultivar a ética da alteridade no ser humano, de modo que as pessoas contribuam para uma sociedade onde as assimetrias sociais sejam reduzidas.

Há indivíduos que não querem se envolver com questões deste nível, preocupando-se apenas com a sua satisfação imediata e pessoal. Contudo, existem pessoas que tornam possível a crença na reconstrução das relações com seus exemplos de vida. Como inspiração, em *Humanismo do outro homem*, Lévinas revela como o político e ativista francês Léon Blum exorta, em uma de suas obras escritas no campo de concentração nazista, as pessoas a trabalharem no presente e não para o presente, mostrando a dignidade de tal ato:

Um homem, na prisão, continua a crer num futuro não revelado e convida a trabalhar no presente, para as mais distantes coisas às quais o presente é irrecusável desmentido. Há uma vulgaridade e uma baixeza numa ação que só se concebe para o imediato, isto é, no fim de contas, para nossa vida. E há uma nobreza muito grande na energia que se liberta da concreção do presente (LÉVINAS, 1993, p. 54).

Atitudes nobres como essa devem estar presentes nas condutas éticas. Abandonar a primazia da vontade pessoal, abrir-se à relação com o Outro são atitudes que afastam o indivíduo da vulgaridade ética, iniciando a renovação das relações. Dar precedência ao Outro na relação não é uma tirania, mas uma abertura à acolhida das diferenças entre os indivíduos. Esse passo fundamental levará a reconhecer que a alteridade constrói a beleza do mundo.

Para construir um novo humanismo, que subtraia as desumanizações do nosso tempo, deve se apostar em novas relações, a partir da aproximação do Mesmo ao Outro. A alteridade produzirá nas pessoas um senso de responsabilidade pelo semelhante e pelo mundo. Quando deixa-se de considerar o Outro apenas como outro eu, constroem-se condições de “se mostrar a humanidade do homem” (LÉVINAS, 1993, p. 129) ao homem. Assim sendo, as pessoas recuperam seu senso de humanidade, colocando-o em prática nas relações.

REFERÊNCIAS

KOCKELMANS, Joseph. Fenomenologia. *In*: AUDI, Robert (Dir.). **Dicionário de filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006. p. 330-331.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Totalidade e Infinito**: Ensaio sobre a Exterioridade. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2019.

MARTINS, Rogério Jolins. **Introdução a Lévinas**: Pensar a ética no século XXI. São Paulo: Paulus, 2014.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2005. (Coleção História da Filosofia, v. 6). p. 423-426.

SOUZA, José Tadeu Batista. Emmanuel Lévinas: O homem e a obra. **Revista Symposium**, Recife, ano 3, n. especial, p. 46-48, jun. 1999. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/2892/2892.PDF>. Acesso em: 6 jul. 2022.

Recebido em: 30 de maio de 2023
Aprovado em: 20 de junho de 2023





A NOÇÃO FILOSÓFICA DE CATARSE NA GRÉCIA ANTIGA

Thiago Souza Araújo¹

Resumo: A catarse, desde a Grécia antiga, exerceu forte influência na área medicinal e espiritual. Ela, por conseguinte, está relacionada à purificação, purgação ou limpeza de tudo aquilo que possa ser impuro ao homem inclusive quanto à sua alma. Através da *Poética* de Aristóteles, que é referência da catarse na filosofia pela arte trágica, e dos diálogos platônicos, o trabalho busca explicitar a catarse como meio educativo para o homem. Esse processo final, *katharós*, segundo Vygotsky, ocorre através da reação estética.

Palavras-chave: Catarse. Aristóteles. Poética. Diálogos. Tragédia.

1 INTRODUÇÃO

Ao longo da história, a catarse mostrou-se fundamental para as ações humanas, seja na educação, na filosofia, na medicina e até mesmo na religião. Para os gregos, a catarse era tudo aquilo que pudesse ter relação com a purificação, depuração, purgação. Na medicina, estava relacionada também à evacuação; no cotidiano do homem grego, podia ser uma simples poda de árvore para se chegar ao *katharós* (purificado, limpo, purgado ou depurado). Ao discorrer sobre a *catarse* grega, há uma ênfase maior na filosofia de Aristóteles, principalmente devida a sua obra *Poética*. O filósofo Aristóteles trouxe à arte um valor pedagógico, educativo, principalmente quando tematiza a tragédia grega, que era culturalmente muito forte.

Com este trabalho, pretende-se abordar a catarse, além de Aristóteles, nos diálogos platônicos juntamente com o conceito que Platão tinha de arte, evidenciando que a catarse, ao menos na filosofia, não teve seu surgimento somente em Aristóteles, mas já havia sido trabalhada, de maneira explícita ou não, no imaginário grego; em Aristóteles, a catarse fora trabalhada, na sua obra *Poética*, através da arte trágica e, em *A política*, através da música.

O trabalho está dividido em três seções. Na primeira seção, tratar-se-á da tragédia grega e da *Poética* de Aristóteles, uma vez que ambas estão intimamente ligadas. Na segunda seção, será abordada a catarse em Platão e em Aristóteles. Por fim, na terceira seção será abordada a reação estética trabalhada pelo psicólogo Vygotsky em sua obra *Psicologia da arte*.

¹ Bacharelado em Filosofia na Faculdade Católica de Pouso Alegre. E-mail: thiagosouzaara1@gmail.com.br.

2 TRAGÉDIA GREGA E A *POÉTICA* ARISTOTÉLICA

Na mitologia grega, Dionísio era representado como o deus do vinho, sendo caracterizado como aquilo que estivesse relacionado à desordem. Muitos cultos dionisíacos eram celebrados geralmente com o sacrifício de um bode; em seguida, os participantes dançavam em volta ao som de vários ritmos, em especial o ditirambo, que, no canto, enfatizava a trajetória infeliz de Dionísio pelo mundo e, de forma exuberante, exaltava a relação entre a divindade e os homens.

O gênero da tragédia grega surgiu nesse contexto. Na trama dos fatos, eram encenadas, como o nome já diz, cenas de cunho trágico e dramático, geralmente com um final infeliz. Eram expostas, nas artes cênicas, ações do cotidiano representadas por deuses mitológicos: “Por essa união e confrontação constantes dos homens e com o tempo dos deuses ao longo da intriga, o drama traz revelação fulgurante do divino no próprio decurso das ações humanas” (PIERRE; VIDAL-NAQUET, 1999, p. 21). A arte trágica era o gênero mais usado entre os gregos. Só participavam pessoas nobres; o gênero da comédia era geralmente encenado por pessoas comuns, que não tinham nenhum vínculo com a aristocracia: “A comédia é, como dissemos, imitação de homens inferiores; não, todavia, quanto a toda a espécie de vícios, mas só quanto àquela parte do torpe que é o ridículo” (ARISTÓTELES, 1979, p. 245).

Aristóteles, ao escrever os dois livros da *Poética*, usou como gêneros principais a tragédia e a comédia, comuns entre os gregos. Na realidade, não se sabe onde está o seu segundo livro da *Poética*, que trabalha especialmente o gênero cômico; o que nos restou foi somente a primeira, que aborda a arte trágica. Aristóteles, então, define a tragédia como a “imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes (do drama), (imitação que se efetua) não por narrativa, mas mediante atores” (ARISTÓTELES, 1979, p. 245).

3 A CATARSE EM PLATÃO E ARISTÓTELES

Aristóteles e Platão acreditavam que a arte era uma imitação da própria realidade; porém, Aristóteles divergia de Platão ao afirmar que a arte tinha poder purificativo, ao contrário de seu mestre que nada atribuiu de valor a ela. A imitação artística era conhecida entre os gregos como *mimésis*, ou seja, a arte da “imitação, ação de imitar, representação,

ação de reproduzir, de figurar” (CHAUI, 1994, p. 354). Para Platão e Aristóteles, a arte era a imitação da realidade.

Essa concepção de arte imitativa fez com que Platão tivesse aversão a ela, justamente porque não condizia com a sua filosofia para o Estado Ideal. Em Platão, tudo aquilo que não tivesse relação com a verdade deveria ser extinguido, no caso a própria arte poética, já que era um dos meios educativos principais do povo grego, e, para Platão, o Estado Ideal forma-se primeiramente pela educação, mais conhecida como *paideia*.

Aristóteles, ao contrário de Platão, já atribuiu valor à arte. Essa, para ele, uma vez ligada à tragédia, consegue formar a própria catarse: “É, pois, a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado (...) e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções” (ARISTÓTELES, 1979, p. 245). Aristóteles não desenvolveu a catarse somente nas artes cênicas, mas na música também.

Em sua obra *A política*, no capítulo VII, o pensador discorre brevemente sobre a purificação através da música. A música, pelo seu ritmo e melodia, tem poder purificativo pois consegue despertar no ouvinte o entusiasmo. O homem, em sua particularidade, acaba manifestando paixões violentas ou não ao entrar em contato com a música. Por meio do prazer melódico, “as paixões dão aos homens uma alegria ingênua e pura, e, por essa razão, é com tais harmonias e cantos que os artistas que executam a música de teatro devem agir sobre a alma dos ouvintes” (ARISTÓTELES, 2010, p. 180). Os sons dos instrumentos, como a flauta, conseguem influenciar, negativamente ou não, as emoções do indivíduo. Aristóteles afirmava, por exemplo, que a harmonia dórica não deveria ser inclusa no processo educacional dos gregos, pois, para o pensador, a melodia dórica era melancólica; a música só é nobre se essa “servir de cantos morais e harmonias convenientes” (ARISTÓTELES, 2010, p. 180).

Platão conseguiu abordar a purificação em seus diálogos *Crátilo*, *Fédon*, *Sofista* e também na sua obra *República*. Para o filósofo, a catarse era um método para a salvação da alma. O filósofo deveria purificar a sua alma através da verdadeira vida filosófica; Platão, para fundamentar a sua filosofia, usou também de elementos órficos, principalmente da imortalidade da alma: “A alma é imortal porque é afim às ideias. Na morte do homem migra de corpo em corpo (metempsicose). Tem uma vida ultraterrena. Escolhe seu destino terreno conforme a verdade que possui” (ANTISERI; REALE, 2003, p. 167). Ou seja, quanto mais purificada for a alma do homem, maior será a sua chance de retornar à vida terrena com condições melhores:

Lá no além, se tal deve acontecer em algum lugar, ele irá possuir com abundância tudo aquilo que exigiu de nós a realização de um imenso esforço, em nossa vida passada. E assim esta viagem, esta viagem que ora me foi prescrita, é acompanhada de uma feliz esperança; e o mesmo acontece a quem quer que possa afirmar que seu pensamento está pronto e o possa dizer purificado (PLATÃO, 1979a, p. 69).

No diálogo *Crátilo*, a catarse é apresentada tanto na medicina, quanto também nos ritos dos cultos gregos. No caso, a purificação está mais ligada à contemplação por meio do misticismo, ao menos para a alma do filósofo: “Logo, com referência à limpeza e à libertação dos males, na sua qualidade de médico, com muita propriedade deverá ser denominado Apolouôn” (PLATÃO, 1973, p. 148). Essa purificação está mediada pelo deus Apolo; os gregos acreditavam que contemplar a divindade os ajudavam a não ficar presos aos impulsos do corpo, às paixões negativas, assim as suas almas poderiam receber um destino melhor após a morte.

No *Sofista*, Platão, na pessoa de um estrangeiro, apresenta a purificação como a separação do melhor do pior. Para isso, a catarse apresenta-se sobre dois aspectos: a do corpo, emergida através da medicina e da ginástica; e a da alma, que é extinguir tudo aquilo que é mal e conservar o que é bom. Para Platão, a ignorância da alma, em “achar que tudo sabe” tem a sua purificação por meio da educação. Para isso, há o ensino pelo discurso que primeiramente se dá pela repreensão, porém não é muito eficaz, pois o interlocutor, ao criar laços afetivos com o seu pensamento ignorante, fechar-se-á para qualquer punição. Em segundo lugar, há a refutação que parece ser mais eficaz à medida que os interlocutores são obrigados a achar fundamentações para as suas concepções depois de expô-las. Automaticamente, quando um dos interlocutores não consegue sustentar as suas ideias, se frustra consigo mesmo e apreende as novas:

A refutação é o que há de mais importante e de mais eficaz na purificação e para acreditarmos, também, que permanecer à parte desta prova é, ainda que se trate do grande Rei, permanecer impurificado das maiores máculas e conservar a falta de educação e a fealdade onde a maior pureza, e a mais perfeita beleza se requer, a quem pretenda possuir a verdadeira beatitude (PLATÃO, 1979b, p. 147).

4 HERMENÊUTICA DA CATARSE ARISTOTÉLICA EM VYGOTSKY

Como já foi explícito anteriormente, não há uma definição concreta do conteúdo que Aristóteles quis atribuir à catarse. Há diversos ramos da filosofia que, ao usar o termo catarse,

sempre atribuem a ela a própria purificação. Nessa tentativa de buscar uma hermenêutica da catarse em Aristóteles, muitos filósofos, assim como psicólogos, que é o caso de Vygotsky, já tentaram explicar de maneira objetiva qual era a relação que Aristóteles tentou abordar na catarse. Há alguns entendimentos que o autor elenca das noções que foram desenvolvidas ao longo da história do pensamento:

Lessing, a catarse como o efeito moral da tragédia, a ‘conversão’ das paixões em inclinações virtuosas ou, com E. Muller, como passagem do desprazer para o prazer, e assim temos a interpretação de Bernays, segundo quem essa palavra significa cura e purificação no sentido médico, ou a opinião de Zeller, para quem a catarse representa uma tranquilização da emoção (VIGOTSKI, 1999, p. 269–270).

Vigotski, em sua teoria, afirma que a catarse de Aristóteles está intimamente ligada à reação estética. Essa reação ocorre na medida em que a forma de uma obra de arte vai de encontro ao próprio conteúdo da própria obra. Funciona assim: todos os estilos de obras artísticas (musicais, poéticas, plásticas, dentre outras), possuem a sua forma (como se apresenta, manifesta) e o conteúdo (a mensagem, significado) que é expressado. Ambas, a forma e o conteúdo, transmitem para o indivíduo emoções distintas, e, uma vez que o indivíduo experimenta ambas as emoções, ocorre uma descarga de energia nervosa, justamente por diferirem uma da outra; a esse fenômeno Vygotsky chamará de reação estética. As emoções, por serem distintas uma da outra, fazem com que o sujeito tenha uma complexidade emocional levando-o ao “ponto culminante como uma espécie de curto-circuito” (VIGOTSKI, 1999, p. 270). O efeito catártico, segundo Vygotsky, é formado a partir da experiência que o sujeito tem da estética artística. Na *Poética* de Aristóteles, os ritmos sempre demonstram um fluxo de sentimentos; quando esse ritmo está de acordo com a emoção que o próprio fluxo de sentimentos tem a intencionalidade de passar, essa emoção é suscitada; ou seja, “o ritmo em si, como um dos elementos formais, é capaz de suscitar as emoções que ele representa” (VIGOTSKI, 1999, p. 271).

Quando o sujeito contempla a melodia e o ritmo de uma música, ou seja, a sua forma, pode entrar em estado de transe quando lhe é causado algum prazer interior. Esse prazer é suscitado pela emoção vivenciada pelo sujeito; porém, há o conteúdo que a arte tenta expressar, uma espécie de linguagem que tenta transmitir ao indivíduo alguma mensagem, algum sentido. Quando a forma (melodia, ritmo, som) causa no indivíduo sentimentos, como, por exemplo, tristeza e melancolia, e o conteúdo (mensagem que, por meio das letras, a música transmite) expressa temáticas problemáticas, como polêmicas, ambos os sentimentos,

ao serem assimilados e vivenciados pelo indivíduo, causam-lhe uma sensação de ilusão emotiva, devido a essa complexidade de sentimentos que o sujeito experimenta. A esse choque de emoções, segundo Vygotsky, é que está relacionada a catarse: “é nessa transformação das emoções, nessa sua autocombustão, nessa reação explosiva que acarreta a descarga das emoções imediatamente suscitada, que consiste a catarse da reação estética” (VIGOTSKI, 1999, p. 272). Essa relação melódica que há nos ritmos era muito usada na própria religião órfica; os instrumentos apresentavam uma influência muito forte sobre o indivíduo. Por isso, nessa lógica, Aristóteles, em sua obra *A política*, vai deixar explícita essa relação com o interlocutor:

É erradamente que Sócrates, na *República* de Platão, só permite a união da harmonia frígia à dórica, e isso após proibir o uso de flauta; porque a harmonia frígia produz o mesmo efeito, entre as harmonias que a flauta entre os instrumentos; ambas despertam as paixões e produzem o entusiasmo (ARISTÓTELES, 2010, p. 180).

Para Aristóteles, a música, assim como a arte num todo, só é nobre quando está voltada para a educação, quando consegue transmitir para aqueles que a contemplam um valor moral.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A catarse, sem dúvida, incita no homem alguma mudança para que ele busque em si sempre o desconstruir-se e consiga edificar valores internos, espirituais. Assim como em Platão, a catarse mostra o seu “apogeu” naquilo que educa a alma; essa purificação, faz com que especialmente o filósofo esteja sempre em preparação à morte; ou seja, a alma ao se apartar do corpo, irá, no grau da sua pureza, ir em busca de um melhor destino ao adentrar em uma nova vida, uma nova realidade. A alma parece não se encontrar no homem, e precisa, de alguma forma, encontrar-se consigo mesma para poder se purificar. Aristóteles, ao abordar a catarse, traz em sua filosofia essa questão pedagógica, de purificação das próprias emoções humanas através da arte trágica e da própria música.

REFERÊNCIAS

ANTISERI, D; REALE, G. **História da Filosofia**: filosofia pagã antiga. São Paulo: Paulus, 2003.

ARISTÓTELES. **A política**. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010. (Coleção Folha: livros que mudaram o mundo).

ARISTÓTELES. **Poética**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

CHAUÍ, M. **Introdução à História da Filosofia**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PIERRE, J. V.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

PLATÃO. **Diálogos**: Teeteto - Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973. 194 p. (Coleção Amazônia. Série Farias Brito, 9). Disponível em: <http://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/101>. Acesso em: 06/06/2022.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Abril Cultural, 1979a. (Os Pensadores).

PLATÃO. **Sofista**. São Paulo: Abril Cultural, 1979b. (Os Pensadores).

VIGOTSKI, L. S. **Psicologia da arte**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Recebido em: 21 de maio de 2023
Aprovado em: 20 de junho de 2023

