

**CADERNOS CAJUÍNA**  
**EDIÇÃO ESPECIAL**

**I** SIMPÓSIO DE FILOSOFIA DO  
*Vale do São Francisco*

JOÃO BATISTA FARIAS JUNIOR . GABRIEL KAFURE DA ROCHA (Orgs.)



$\varphi$

Neste I Simpósio de Filosofia do Vale do São Francisco, tivemos a demonstração de que é possível até mesmo fazer pesquisa de qualidade pela Educação à Distância ou pelo menos semipresencial. Visto que é preciso sim uma educação tutorial, de uma relação mestre-aprendiz que da mesma maneira construtivista que se aproxime dos saberes locais, é também necessário uma aproximação com os alunos, seja por redes sociais, por correspondências, ou enfim, por meio de um próprio evento. É nesses momentos, ou melhor, breves instantes que nascem os insights colaborativos da valorização da pesquisa científica. Eis aí uma positividade de um obstáculo que nos leva a entender a simultaneidade entre formas empíricas, realistas e racionais e que a nossa criatividade estética é uma chave para chegar a um racionalismo autêntico. No entanto, o que estamos fazendo de lá desses tempos inovadores do início dos Séc. XXI no Brasil até aqui? Da chegada da segunda década desse milênio em que vivemos tempos críticos, mas tão a-críticos em relação à boa parte da voz do espírito brasileiro, que protesta, mas parece não ser ouvido. Tal dilema parece não haver solução coletiva, mas também não há saída individual, é uma aporia em que a complexidade da gestão de um Estado parece estar tornando cada vez mais a forma de uma empresa ou empreendimento, coordenado com uma política sem ideologia além do lucro capitalista. Ora, eis aqui um desabafo filosófico mas que brota na consciência do espírito que se faz no querer ser ouvido nesse grande deserto que se extenua por todas as mudanças climáticas globais, e que em nosso sertão filosófico que pregam queremos saciar nossa sede de saber.



**I**  
**SIMPÓSIO DE**  
**FILOSOFIA DO**  
**VALE DO SÃO**  
**FRANCISCO**



JOÃO BATISTA FARIAS JUNIOR  
GABRIEL KAFURE DA ROCHA  
(Orgs)

I  
**SIMPÓSIO DE  
FILOSOFIA DO  
VALE DO SÃO  
FRANCISCO**

Universidade Federal do Piauí - UFPI  
Instituto Federal da Bahia – IFBA  
Instituto Federal do Sertão Pernambucano – IF Sertão PE

*φ editora fi*

**Diagramação e capa:** Lucas Fontella Margoni

**Revisor técnico:** Diogo Filipe Santos Moura



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

FARIAS JUNIOR, João Batista; ROCHA, Gabriel Kafure da (Orgs.)

I Simpósio de filosofia do Vale do São Francisco [recurso eletrônico] / João Batista Farias Junior; Gabriel Kafure da Rocha (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

165 p.

ISBN - 978-85-5696-122-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Simpósio. 2. Filosofia. 3. Vale do São Francisco. I. Título. II. Série.

CDD-100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# SUMÁRIO

---

APRESENTAÇÃO	9
ARISTÓTELES, POLÍTICA E EDUCAÇÃO Rafael Lucas de Lima	13
BOÉCIO E OS ATAQUES A FILOSOFIA Cristiano Dias Da Silva	27
RENE DESCARTES: A DISTINÇÃO DA ALMA E DO CORPO Joana D'Arc Aguiar	35
ANSELMO E KANT: EMBATES SOBRE O ARGUMENTO ONTOLÓGICO Joseilson paixão de Souza	45
ABRANGÊNCIAS DO CONHECIMENTO ATRAVÉS DA MENTE HUMANA Raíla Suelen Pereira Viana	55
INTERPRETAÇÕES SOBRE VOLTAIRE: A HISTÓRIA DE JENNI OU O SÁBIO E O ATEU Estela Araújo Silva	61
O QUE SERIA VIVER À LUZ DOS ENSINAMENTOS DE MICHEL DE MONTAIGNE? Emerson Leopoldo Lima de Alencar Taciana Roberta Correia Cordeiro de Alencar	71
SOBRE AS CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO ORIENTAL NA TEORIA ÉTICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER Maria Gomes Fernandes	81
DÍALOGO SOBRE O ENSINO DE FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO José Humberto Ferreira	95
A ECOSOFIA DE FÉLIX GUATTARI: UMA ANÁLISE DA FILOSOFIA PARA AS QUESTÕES AMBIENTAIS Kellison Lima Cavalcante	109
O TRABALHO E A ORIGEM DO HOMEM EM SOCIEDADE: UMA ANÁLISE ATRAVÉS DA FILOSOFIA DE MARX Ângelo Antônio Macêdo Leite	117

BACHELARD E DELEUZE: (DES)CONTINUIDADES GEOFILOSÓFICAS Gabriel Kafure da Rocha	125
O ESPAÇO DE BACHELARD Armando Sosa Cisneros	137
AUTORES	159

# APRESENTAÇÃO

---

A Cadernos Cajuína, em sua edição especial de 2017, comemora 1 ano de publicações, nesse sentido, pretendemos no presente Dossiê de *História da Filosofia*, fazer um transversalidade entre a Filosofia vigente e acadêmica e a filosofia marginalizada e esquecida. Para isso, aproveitamos alguns artigos de comunicações apresentadas no I Simpósio de Filosofia do Vale do São Francisco, um evento interinstitucional com professores do IFBA, IF Sertão, IFPI e UFPI e alunos da CEAD UFPI e do Seminário de Filosofia da Diocese de Petrolina. Somos gratos a todos os participantes e colaboradores, principalmente ao Prof. Gildásio Guedes Fernandes e a Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Elnora Gondim por terem colaborado imensamente com diárias e professores convidados da UFPI e ao Prof. Emmanuel Victor Hugo de Moraes por ter cedido o espaço do IFBA Juazeiro em tempos conturbados de greves e ocupações.

Assim também resolvemos selecionar outros artigos apresentados em outros congressos, bem como submissões que aguardavam ser publicadas nos Cadernos Cajuína. Assim, consideramos que além de todos os conceitos e circunstâncias apresentados pela situação política da Educação no Brasil, não podemos ignorar, na verdade precisamos criar novos caminhos para filosofia. Assim, sob uma inspiração bachelardiana, é possível dizer que,

É importante assinalar uma vez mais a importância da leitura de livros – sobretudo de poemas – como parte de uma filosofia do saber viver e sonhar proposta pelo filósofo. [...] fazer o elogio de uma “terapia homeopática” por meio da leitura de livros. (SANT’ANNA, 2016, p. 191)

Chegamos assim, ao início de uma nova era da filosofia, e neste I Simpósio de Filosofia do Vale do São Francisco, tivemos então a demonstração de que é possível até mesmo fazer pesquisa de qualidade pela Educação à Distância ou pelo menos semipresencial. Visto que é preciso sim uma educação tutorial, de uma relação mestre-aprendiz que da mesma maneira construtivista que se aproxime dos saberes locais, é também necessário uma

aproximação com os alunos, seja por redes sociais, por correspondências, ou enfim, por meio de um próprio evento. É nesses momentos, ou melhor, breves *instantes* que nascem os *insights* colaborativos da valorização da pesquisa científica.

Eis aí uma positividade de um obstáculo que nos leva a entender a simultaneidade entre formas empíricas, realistas e racionais e que a nossa criatividade estética é uma chave para chegar a um racionalismo autêntico. No entanto, o que estamos fazendo de lá desses tempos inovadores do início dos Séc. XXI no Brasil até aqui? Da chegada da segunda década desse milênio em que vivemos tempos críticos, mas tão a-críticos em relação à boa parte da voz do espírito brasileiro, que protesta, mas parece não ser ouvido.

Tal dilema parece não haver solução coletiva, mas também não há saída individual, é uma aporia em que a complexidade da gestão de um Estado parece estar tornando cada vez mais a forma de uma empresa ou empreendimento, coordenado com uma política sem ideologia além do lucro capitalista. Ora, eis aqui um desabafo filosófico mas que brota na consciência do espírito que se faz no querer ser ouvido nesse grande deserto que se extenua por todas as mudanças climáticas globais, e que em nosso sertão filosófico que pregam queremos saciar nossa sede de saber.

Contudo, é nessa imagem seca que qualquer gota de água faz brotar a verde esperança que renasce na natureza como a fênix renasce em nossa consciência filosófica. É assim que alquimicamente a filosofia poderá sobreviver, se aliando às estratégias de vida, já que a biologia, como bem percebeu Canguilhem, é a ciência do novo século. Nesse sentido, muito mais do que auto-ajuda, a filosofia, o filósofo, o professor-pesquisador é sim um filósofo clínico que em doses homeopáticas não é um doutrinador, como cinicamente anunciou o ministério da educação. O filósofo é agora um médico, na medida em que se doutora na maestria de combinar a filosofia com as terapias da arte-educação, das ritmoterapias aéreas da respiração, dos saberes ancestrais orientais desde a meditação até a acupuntura. Tudo pode ser visto filosoficamente, desde que se tenha a seriedade do olhar

ou da lente teórica que cada um dos artigos a seguir pretende adotar.

## **Referências**

SANT'ANNA, Catarina. **Gaston Bachelard – Mestre na arte de criar, pensar e viver**. Salvador: EDUFBA, 2016.



# ARISTÓTELES, POLÍTICA E EDUCAÇÃO

---

*Rafael Lucas de Lima*

## I

Para nós, brasileiros, a política tem sido, infelizmente, um tópico recorrente das discussões cotidianas. O motivo maior dessas discussões não é o grande interesse que se tem por política – antes fosse isso; com efeito, motivos diversos poderiam ser elencados, mas podemos indicar, com uma única palavra, o cerne dessas discussões: a corrupção dos governantes brasileiros, que afeta direta e negativamente o bem comum, a felicidade da comunidade brasileira. Através da doença crônica da corrupção, que acomete o nosso país, torna-se evidente a desvirtuação e completa degeneração da meta, do fim, da razão de ser da política enquanto ciência prática organizadora da vida e promotora da felicidade de uma comunidade. Discutir política deveria ser um hábito de todo cidadão que atingiu algum grau de desenvolvimento de suas faculdades mentais e de autonomia no uso de sua razão; não deveria, esse hábito, vir a existir por força de algum mal, e sim ser o fruto do interesse de cada um de nós pelos rumos do nosso Estado; pois todo associado deveria se interessar pelas decisões de sua associação e nelas tomar parte, e associação alguma existe para o mal dos seus associados, uma vez que nenhum associado permaneceria voluntariamente numa associação que não promovesse aquilo que ele considera ser um bem para si. Na grande associação humana que se chama Estado, a *educação* surge como um meio *sine qua non* para a organização da vida política. No processo pedagógico de formação dos cidadãos está compreendida, como um dos seus mais importantes fins, a formação do caráter de cada um deles; dessa formação depende uma parcela significativa da felicidade de cada indivíduo e da própria comunidade. A relação indelével entre política e educação – que, juntas, contribuem decisivamente para o bem do Estado –

tem sido repetidamente assinalada e discutida ao longo da história, adquirindo diversos matizes; dentre as perspectivas que a abordam, encontram-se aquelas de filósofos como Platão, Aristóteles, Wilhelm von Humboldt, John Stuart Mill. Ater-me-ei aqui à perspectiva de Aristóteles (384-322 AEC) sobre política e educação, tentando elucidar sua imbricação e apontar algumas das consequências que resultam do modo como a última é conduzida pela primeira.

Para Aristóteles, nossa espécie habita *politicamente* este planeta. Isso quer dizer que nenhum de nós é capaz de sobreviver – por uma vida inteira, e, às vezes, nem mesmo por longos períodos – completamente isolado de outros indivíduos humanos. Podemos e, algumas vezes, chegamos mesmo a desejar que isso fosse possível; pois nossa imaginação, que não pode ser contida pela razão, nos arrasta nessa direção. Mas, somente um ser diferente do humano seria capaz de uma existência inteiramente autossuficiente. As razões que conduziram e que mantêm a existência da nossa espécie conforme um modo de vida comunitário fundamentam-se – segundo Aristóteles e outros pensadores da política – nas nossas *necessidades*. Como não somos capazes de produzir tudo aquilo de que necessitamos, a natureza, o instinto de sobrevivência, obriga-nos a buscar em outros seres, humanos e não-humanos, uma parte do que nos falta. Nesse sentido, posto que não tenho força muscular suficiente para carregar grandes pesos, utilizo-me da força do gado ou do cavalo; como não produzo o alimento de que careço, dependo de quem o vende, de quem o distribui e de quem o produz; não fazendo eu mesmo para mim minhas vestes, é necessário que haja quem as faça; uma vez que, sozinho, sou impotente para defender-me de muitos dos perigos que me cercam, necessito somar minhas forças às de outrem, tornando-nos mais fortes juntos, etc. Ao fim e ao cabo dessas relações de intercâmbio, constitui-se uma associação natural de seres humanos, cuja base é a necessidade de muitas coisas, que se busca prover tendo em vista não só a satisfação das ditas necessidades, como também, em última instância, a promoção do bem, isto é, da felicidade dos associados, dos

cidadãos de um Estado. A essa forma de sociedade humana se chama *cidade*.

Sabemos que *toda cidade é uma espécie de associação*, e que toda associação se forma tendo por alvo algum bem; porque o homem só trabalha pelo que ele tem em conta de um bem. Todas as sociedades, pois, se propõem qualquer bem – sobretudo a mais importante delas, pois que visa a um bem maior, envolvendo todas as demais: a *cidade* ou *sociedade política*.<sup>1</sup>

Da cidade ou *πόλις*, da sua estrutura, funcionamento e administração, deriva o sentido da palavra *política*, *πολιτικά*, que remete àquilo que concerne às cidades. Por sua vez, o que concerne à cidade, e que é objeto da política, é a organização da vida comum, de modo que sejam satisfeitas as necessidades dos cidadãos (*πολίτες*) e que eles tenham uma vida à qual se possa chamar de feliz. Acerca da *origem* da vida política e da *felicidade* como sua *finalidade*, Aristóteles diz:

Assim, naturalmente, a sociedade constituída para *prover às necessidades quotidianas* é a família [...]. A primeira sociedade formada por muitas famílias *tendo em vista a utilidade comum*, mas não quotidiana, é o pequeno povoado; este parece ser naturalmente uma espécie de colônia da família. [...] A sociedade constituída por diversos pequenos povoados forma uma cidade completa, com todos os meios de se abastecer por si, e tendo atingido, por assim dizer, o fim que se propôs. *Nascida principalmente da necessidade de viver, ela (a cidade) subsiste para uma vida feliz*.<sup>2</sup>

Ora, como Aristóteles pode sustentar que a felicidade seja o fim a que visa a política? O raciocínio do Estagirita é puramente indutivo. Sabemos que cada um de nós persegue objetivos diversos, em momentos diferentes de nossas vidas. Assim, por exemplo, alguém cursa uma graduação X porque pretende, ao

---

<sup>1</sup> Aristóteles, 2009a, 1252a1-10; grifos meus.

<sup>2</sup> Aristóteles, 2009a, 1252b5-30; grifos e parêntese meus.

conclui-la, exercer a profissão, outro, porque deseja apenas um diploma, que será um meio para, digamos, conseguir aumentar seu salário; esse mesmo raciocínio é extensivo a outras áreas da vida. Constatando essa diversidade de fins que propomos a nós mesmos, Aristóteles inferiu que se houver um *único* fim que seja buscado por todos nós, e que nos seja, por assim dizer, comum, então esse fim ou objetivo terá que ser o fim mais excelente a que podemos visar e alcançar através das nossas ações. De fato, há tal fim – a felicidade. Em vista da felicidade, Aristóteles concebe duas ciências práticas: a ética e a política, sendo a primeira a ciência que estuda as ações dos indivíduos singulares tendo em vista a felicidade dos mesmos, e a política, a ciência consagrada ao estudo das ações dos governos dos Estados tendo por fim a felicidade do próprio Estado. Aristóteles conclui, com razão, que é mais importante promover o bem do Estado do que o bem do indivíduo, o que equivale a sustentar que a política é mais importante do que a ética, que o interesse público deve sobrepor-se ao privado.

Seria, assim, de se concordar ter que ser ele (o sumo bem, a felicidade) o objeto da ciência, entre todas, de maior autoridade – uma ciência que fosse, preeminentemente, *a ciência maior*. E parece ser esta *a ciência política*, posto que é ela que determina quais ciências devem existir nos Estados e quais ramos do conhecimento deve cada diferente classe de cidadãos aprender e até que ponto; e observamos que mesmo as mais altamente consideradas das capacidades, tais como a estratégia, a economia doméstica, a oratória, acham-se subordinadas à ciência política. Na medida em que, portanto, as ciências restantes se prestam ao uso desta e, visto que ela, ademais, estabelece leis quanto ao que as pessoas deverão fazer e quais coisas deverão se abster de fazer, a finalidade dessa ciência terá que incluir as finalidades de todas as demais. Consequentemente, *o bem humano tem que ser a finalidade da ciência política, pois ainda que seja o caso de o bem ser idêntico para o indivíduo e para o Estado, o bem do Estado é visivelmente um bem maior e mais perfeito, tanto para ser alcançado como para ser preservado*. Assegurar o bem de um indivíduo é apenas melhor do que nada; porém, assegurar o bem de uma nação ou de um Estado é uma

realização mais nobre e mais divina. Sendo essa, portanto, a meta da política, nossa investigação se dirige ao seu estudo.<sup>3</sup>

A partir do que dissemos acerca da felicidade, é possível que nos deparemos com, pelo menos, duas questões, a saber: Como promovê-la, nas esferas do indivíduo e da cidade?; Sabendo que o que se diz acerca da felicidade é muito variado, em que consistiria uma vida feliz? Para Aristóteles, a felicidade humana depende da prática da virtude, e uma vida virtuosa depende de uma boa educação, isto é, de uma educação que, desde a mais tenra idade, *habitue* o ser humano a lidar bem com o prazer e a dor, particularmente, e com as paixões, em geral. Ora, a maneira como nos relacionamos com as paixões – prazer, dor, ira, medo, inveja, etc. –, o modo como elas afetam-nos, manifesta-se externamente nas nossas ações, naquilo que fazemos e no que dizemos. Sentir adequadamente cada paixão, no momento apropriado, pelas razões corretas e pelo tempo adequado constitui, para Aristóteles, a marca da virtude. A política e a ética surgem, pois, como duas ciências que devem contribuir para que os cidadãos tenham *caracteres* virtuosos; daí Aristóteles concluir, por um lado, que o verdadeiro político deve ser também um psicólogo, no sentido de que deve conhecer a psique humana, sobre a qual deve agir através das leis, que constituem imposições de limites práticos ao extravasamento de determinadas paixões, consideradas perniciosas ao bem da comunidade; por outro lado, como somos responsáveis por nossas próprias ações, temos que estar habituados a refletir sobre elas, sobre o que representam em termos da maneira como somos afetados pelas paixões, e, a partir desse processo de autoconhecimento, de cuidado de si, devemos cultivar hábitos moderados no que tange a sentirmos cada paixão e à sua externalização através das nossas ações. Destarte, Aristóteles responderia à primeira questão (proposta acima) dizendo que a felicidade humana repousa, por um lado, naquilo que nós fazemos por nós mesmos, e, por outro lado, naquilo que os governantes fazem por nós, enquanto membros de uma comunidade política.

---

<sup>3</sup> Aristóteles, 2009b, 1094a25-1094b10; grifos e parêntese meus.

Quanto à segunda questão, Aristóteles fundamenta sua resposta naquilo que seria uma característica *sui generis* da nossa espécie: o fato de termos uma *razão*.

Para responder à questão: *Em que consistiria uma vida feliz?*, Aristóteles busca encontrar a *função humana*. Qual seria, então, essa função? Teria que ser, pensa Aristóteles, algo que fosse próprio do ser humano, e de mais nenhum outro ser. Nesse ponto, a análise aristotélica segue, em grande medida, os ensinamentos de Platão acerca da alma humana e de suas partes<sup>4</sup>. A nutrição e o crescimento do nosso corpo é algo que não constatamos apenas em nós, mas em todos os seres vivos; logo, a vida vegetativa não corresponde ao que seria propriamente humano. O fato de sentirmos muitas coisas e, particularmente, de sermos afetados pelas paixões, também não é uma característica que somente nós possuímos, posto que muitos outros animais expressem sentimentos – como o cão que sente prazer com os afagos de seu dono, ou que se alegra, balançando freneticamente o rabo, ao vê-lo chegar em casa; assim, evidencia-se que a vida sensitiva também é compartilhada por outros seres vivos. Resta, por fim, na análise de Aristóteles, apenas que se considerar a razão, e é nela, no seu desenvolvimento e nos seus usos, que o Estagirita encontra a *função humana*.

Afirmar, todavia, que o bem mais excelente é a felicidade parecerá provavelmente um truísmo. Ainda carecemos de uma avaliação mais explícita do que constitui a felicidade. É possível que possamos a ela chegar se determinarmos a *função do ser humano*, posto que se pensa que a excelência ou eficiência de um flautista, de um escultor, ou de um artesão de qualquer tipo e, em geral, de quem quer que tenha alguma função ou ocupação a desempenhar, reside nessa função; e, por analogia, é possível sustentar-se que *o bem humano reside na função humana*, no caso de o ser humano ter uma função. [...] Qual, então, poderia ser essa função precisamente? O mero ato de viver parece ser

---

<sup>4</sup> Sobre a perspectiva platônica das partes da alma, cf. *A República*, particularmente o Livro IV, onde Platão traça uma analogia entre as três partes ou classes da cidade e as três partes da alma humana.

compartilhado mesmo pelas plantas e estamos buscando a função peculiar do ser humano. Diante disso devemos pôr de lado a atividade vital da nutrição e crescimento. A seguir na escala vemos alguma forma de vida sensitiva, porém esta, igualmente, parece ser compartilhada por cavalos, bois e animais em geral. Resta, assim, o que pode ser denominado a *vida ativa da parte racional do ser humano*.<sup>5</sup>

A função humana consiste em utilizar, e utilizar bem, a parte racional da alma. Que significa, então, para Aristóteles, *utilizar bem a razão*? Significa viver de modo que a parte racional da nossa alma governe sobre a parte sensitiva; que nossas paixões não determinem nossos hábitos, mas que esses sejam expressão de uma vida ponderada, equilibrada ou virtuosa. A *virtude*, a excelência moral<sup>6</sup> – eis, para Aristóteles, o meio mais seguro que podemos empregar para vivermos uma vida feliz, que será aquela em que predominem momentos prazerosos sobre os dolorosos. Encontrada a função humana, que consiste no exercício ativo das faculdades da alma sob a égide do princípio racional da mesma, Aristóteles liga essa função, em seguida, à própria virtude, afirmando que o bem ou felicidade humana consiste no exercício daquelas faculdades *em conformidade com a virtude*.

Se, então, *a função do ser humano é o exercício ativo das faculdades da alma em conformidade com o princípio racional*, [...] e se reconhecemos a função de um indivíduo e de um bom indivíduo pertencente à mesma classe (por exemplo, um harpista e um bom harpista e assim, em geral, relativamente a todas as classes) como genericamente a mesma, a qualificação da superioridade do último em *excelência* [virtude, ἀρετή] sendo acrescida à função em seu caso [...] –

---

<sup>5</sup> Aristóteles, 2009b, 1097b20-1098a5; grifos meus.

<sup>6</sup> Aristóteles divide as virtudes em dois tipos, virtudes intelectuais – que necessitam de *instrução* – e virtudes morais – que requerem *hábitos*. É dessas últimas, mais do que das primeiras, que depende a felicidade humana; pois, como pensa Aristóteles, a felicidade não é algo alcançável através de pensamentos e palavras, mas somente através de ações que sejam frutos de hábitos virtuosos. Acerca dessa distinção, v. Aristóteles, 2009b, Livro II.

a partir dessas premissas se conclui que *o bem humano é o exercício ativo das faculdades da alma humana em conformidade com a virtude*, ou se houver diversas virtudes, em conformidade com a melhor e mais perfeita delas.<sup>7</sup>

Aristóteles define virtude como uma *disposição de caráter* que conduz um ser humano à prática de ações moderadas, isto é, de ações que não sejam nem excessivas nem deficientes em relação às paixões que as animam. Assim, a virtude da coragem, por exemplo, não consiste em não sentir medo de todo e qualquer perigo (porque isso seria um excesso de coragem), nem em sentir medo em todas as ocasiões (porque isso seria uma deficiência de coragem, covardia), mas consiste em adotar uma postura equilibrada, que conduz o agente a não se esquivar de qualquer perigo (pois há aqueles cujo enfrentamento demonstra nobreza de caráter, como quando enfrentamos a morte em nome da felicidade de quem amamos) e a esquivar-se somente daqueles que, efetivamente, devem ser evitados (por exemplo, não vale a pena sacrificar a própria vida por aqueles que não reconhecerão e não se beneficiarão com o sacrifício). É a adoção de uma regra de conduta que busca atingir, em relação às paixões, um ponto equidistante dos extremos dos vícios do excesso e da deficiência que marca as ações virtuosas.

A virtude é, então, uma *disposição* estabelecida que leva à escolha de ações e paixões e que consiste essencialmente na observância da mediania relativa a nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como o homem prudente o determinaria.<sup>8</sup>

Sendo próprio da virtude visar à medida mediana relativa a nós, Aristóteles aponta, com isso, para o fato de que nós experimentamos de maneiras diferentes as paixões, resultando daí dizermos que alguém é mais ou menos colérico, ou voluptuoso, ou generoso etc., do que outrem. Compete-nos, portanto, atentar para

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, 1098a5-15; parêntese do autor, grifos e colchete meus.

<sup>8</sup> *Ib.*, 1106b35-1107a1; grifo meu.

o que seria a mediania no sentir cada uma das paixões que nos afetam, bem como procurar agir, externalizando essas paixões, moderadamente. Um conhecimento dessa natureza, que nos auxilia a atingir a mediania, nas ações e paixões, relativa a cada um de nós, é produto tanto das investigações éticas como das investigações políticas, que, sob prismas distintos, abordam a formação do caráter humano – a primeira, partindo sempre da parte, do caráter de um indivíduo, a segunda, partindo do todo, do caráter da comunidade.

Já sabemos que Aristóteles compreendia a política como ciência prática responsável pela promoção do bem ou da felicidade de uma *pólis*. Como ciência maior do Estado, compete à política, dentre muitas outras coisas, engendrar mecanismos e ações que *atuem sobre os caracteres dos cidadãos da comunidade*, aplicando-lhes, em alguma medida, certa forma, que deve expressar, por sua vez, os desejos e expectativas da própria comunidade.<sup>9</sup> Na concepção de Aristóteles, o principal instrumento de que a política, de que os governantes dispõem para levar a cabo a finalidade da ciência maior é a *legislação*. Reside sobretudo aí, no uso das leis, o caráter *psicagógico* da política para Aristóteles, isto é, seu poder de encaminhar as almas por aquele que se considera o melhor caminho; pois, por intermédio das leis, o legislador age sobre o caráter dos cidadãos, na medida mesma em que a legislação proíbe ou estimula, castiga ou recompensa, segundo a prática ou omissão de determinadas ações; assim, quando praticadas ou reprimidas frequentemente, essas ações ou omissões produzem hábitos, modos de conduta que incorporam os estímulos correspondentes de incentivo ou de repressão, forjando, por conseguinte, e dando estabilidade ao caráter humano. Aplicar ao caráter humano a forma da virtude é, para Aristóteles, educar.

A consequência direta da estreita relação entre política e engendramento do caráter humano, entre política e educação, é que o estadista, o legislador, o governante deve ser alguém que tenha conhecimento suficiente daquilo com o que tem de lidar na

---

<sup>9</sup> Por isso Aristóteles pôde afirmar que a política constitui um “saber prático sobre os caracteres” – Aristóteles, 2009a, 1356a.

condução dos negócios políticos, e isso não é outra coisa que não seja, sobretudo, o caráter dos cidadãos, que deve ser tal que faça reluzir, através das ações dos mesmos, o brilho da sua virtude. Referindo-se a essa característica fundamental do verdadeiro governante – a de ser, em alguma medida, também um psicólogo, um conhecedor da alma ou *psykhé* –, Aristóteles diz:

[...] parece que o verdadeiro estadista é alguém que realizou um estudo especial da virtude, visto ser sua meta tornar os cidadãos indivíduos virtuosos e respeitadores da lei, do que são testemunhos os legisladores de Creta e Lacedemônia e os outros grandes legisladores da história. [...] a felicidade humana significa, a nosso ver, excelência da alma, não excelência do corpo; em coerência com isso definimos, a propósito, a felicidade como uma atividade da alma. Ora, se é assim, está claro que caberá ao estadista adquirir um certo conhecimento da psicologia, do mesmo modo que o médico que pretende curar o olho ou as outras partes do corpo precisa ter o conhecimento da anatomia dessas partes. E realmente essa base de conhecimento para o estadista é para ele ainda mais necessária na medida em que a política é uma ciência superior e mais valiosa do que a arte da medicina [...]. Portanto, o estudioso da política, bem como o psicólogo, tem que estudar a natureza da alma, embora o primeiro o fará a título de um suporte à política e somente até o ponto necessário aos objetos de sua investigação que tem em vista.<sup>10</sup>

Em outro momento, ainda na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles diz mais, sobre como é possível que o legislador contribua para a formação de cidadãos virtuosos:

[...] legisladores tornam os cidadãos bons treinando-os em hábitos de ação correta, o que é a meta de toda legislação, que, se falhar no seu atingimento, será um fracasso, tarefa no que se distingue a boa constituição da má.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Aristóteles, 2009b, 1102a5-20; grifos meus.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 1103b1-5; grifo meu.

Ora, posto que nossos hábitos sejam a expressão, nas nossas ações, do modo como lidamos com nossas paixões; posto que a legislação deva fazer, das condutas dos cidadãos, a manifestação de hábitos virtuosos; e considerando ainda que a virtude diz respeito a ações e paixões, podemos depreender, então, dessas premissas que, para Aristóteles, a legislação deve agir diretamente sobre a maneira como lidamos com nossas paixões, sobretudo com as mais violentas delas: o prazer e a dor, e, conseqüentemente, deve condicionar e impor limites ao nosso modo de expressar o que sentimos. Assim, pois, torna-se possível afirmar que Aristóteles tinha em vista promover na comunidade, por intermédio da ação pedagógica das leis, certo nível de *homogeneidade* no que tange à forma como os cidadãos experimentam suas paixões. Não podemos, certamente, suprimir de uma vez por todas qualquer que seja a paixão humana (caso isso fosse possível, deixaríamos de ser humanos); não obstante, está em nosso poder, em algum grau, aprender a senti-las adequadamente e a liberar apropriadamente suas pulsões. Discorrendo, na *Política*, acerca da igualdade na distribuição da riqueza da *pólis* entre os cidadãos – que não deixa de ser um ponto muito sensível para a consecução do bem-comum ou da felicidade da comunidade –, Aristóteles afirma que mais importante do que essa forma de igualdade é aquela que se visa estabelecer na comunidade no que concerne aos *sentimentos*, na maneira como os cidadãos experimentam e externalizam suas emoções. “É nas paixões”, diz Aristóteles, “que se deve estabelecer a igualdade, muito mais que nas fortunas, e essa igualdade (patológica) não passará do resultado da *educação dada pelas leis*”.<sup>12</sup>

A igualdade e estabilidade emocional dos cidadãos, isto é, a constância de caráter a que visa a virtude e que, ao mesmo tempo, é promovida por ela, permite que possamos antever quais atitudes podemos esperar dos nossos semelhantes. Quando conhecemos os caracteres das pessoas envolvidas, somos capazes, com maior ou menor grau de acerto, de prever como elas agiriam dentro de determinados contextos e situações. A vida na *pólis* coloca-nos em

---

<sup>12</sup> Aristóteles, 2009a, 1266b25-30; parêntese e grifo meus.

face de inúmeras situações, que contribuem em maior ou menor medida para a consecução ou destruição da nossa felicidade; por exemplo, há ações nas quais percebemos que o interesse privado dos indivíduos as preside, e muitas vezes se busca a satisfação desse interesse às custas do interesse e do bem-comum; em outras ocasiões, percebemos que os indivíduos deixam de lado seu egoísmo para fomentarem a felicidade da comunidade, ou de uma parcela dela; quando conhecemos o caráter dos indivíduos que se encontram em condições de perseguir seus próprios interesses ou de promoverem o interesse comum, não hesitamos em dizer que agirão de modo a realizarem o primeiro ou o segundo desses interesses. Ora, quando sabemos que, num Estado qualquer, predominam cidadãos virtuosos, não temos razões para temer que interesses privados ameacem ou sobrepujem o interesse e o bem da comunidade. Num Estado semelhante a esse, ao qual visava toda a discussão ética e política levada a cabo por Aristóteles, impera uma verdadeira *amizade* entre os cidadãos, os quais, como realmente ocorre entre amigos, prontamente abrem mão do seu próprio bem privado e mesquinho em prol do bem maior e mais perfeito, que é a felicidade da comunidade. Por isso Aristóteles pôde afirmar: “Vemos na amizade o maior de todos os bens que possa um Estado possuir e o melhor meio de evitar as discórdias”.<sup>13</sup>

Concluo retomando a metáfora aristotélica do Estado como uma grande associação, com a qual comecei este artigo, e com a qual o próprio Aristóteles abre seu tratado sobre política. Sociedade alguma subsiste por muito tempo quando a maior parte dos bens, cuja obtenção deu origem à associação, não são usufruídos igualmente por todos os associados; com efeito, discórdias pululam facilmente em toda sociedade na qual haja desequilíbrio na distribuição dos bens almejados. Ora, uma vez que a felicidade seja o bem visado por toda comunidade politicamente organizada, somente torna-se possível alcançá-la e efetivá-la na vida de cada cidadão quando a legislação, que é o principal instrumento educacional da política, é capaz de imprimir nos

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, 1262b5.

caracteres dos cidadãos a marca da virtude, da moderação nas paixões e nas ações<sup>14</sup>. Ao passo que os gregos do período Clássico tinham, a exemplo de Aristóteles, uma consciência aguda e clara da relação fundamental entre política e educação, bem como dos bens e males que derivam da forma como se conduz essa relação, nós, contemporâneos, e nós, brasileiros, parecemos perceber, contrariamente, um distanciamento entre ambas. Quando chegar o dia em que essa ligação seja restabelecida plenamente, ou, pelo menos, em um grau mais acentuado do que o que temos hoje (se é que, de fato, chegará esse dia...); quando os governantes tornarem-se capazes de enxergar que o escopo da política não pode descambar na busca egoísta pela satisfação de interesses meramente privados; então, quiçá, a política revelará todo o seu potencial educativo e formador, e a virtude não mais será vista como uma quimera, que habitaria os pensamentos febris das cabeças perturbadas de alguns filósofos.

## Referências

ARISTÓTELES, **Política**, Bauru, Edipro, 2009a.

\_\_\_\_\_, **Ética a Nicômaco**, Bauru, Edipro, 2009b.

\_\_\_\_\_, **Retórica**, São Paulo, Martins Fontes, 2012.

PLATÃO, **A República**, Lisboa, Gulbenkian, 2008.

---

<sup>14</sup> “[...] é nas leis que está a salvação da cidade”. Aristóteles, 2012, 1360a.



# BOÉCIO E OS ATAQUES A FILOSOFIA

---

*Cristiano Dias Da Silva*

## 1. A vida de Boécio: um modelo de resistência contra os perseguidores da filosofia

Considerado por alguns historiadores da filosofia como “o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos” Anísio Mânulo Severino Boécio nasceu em Roma em meadas de 480. Em 510 foi nomeado cônsul, exercendo cargo de direção geral dos serviços da corte e do Estado do rei Ostrogodo Teodorico. Foi acusado pelo líder do partido filogótico Cipriano de ter tramado a restauração da autoridade do Imperador em prejuízo de Teodorico. Boécio foi preso, torturado e morto por ordem do Imperador. Foi justificado no inverno de 524 ao norte de Pávia<sup>1</sup>.

Em que sentido este filósofo do início da época medieval poderia lançar luzes em nossos dias em que a filosofia corre o risco de ser banida como disciplina obrigatória na vida de jovens e adolescentes? Vale lembrar que em uma carta à Simaco, Boécio expressa a intenção de levar em conta todas as ciências que conduzem à filosofia; aritmética, música, geometria e astronomia. Esta era também uma época de mudanças curriculares Cassiodoro (490-570) confirmava o plano de estudos liberais conforme o esquema traçado por Marciano Capella em 430 no de *Nuptiis Mercurii et Philologiae*, as artes do *trivium* (gramática, dialética, retórica) e do *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia, música). Para Boécio a consideração dessas ciências deveria estar em função da filosofia<sup>2</sup>.

As perseguições sofridas por Boécio é apenas um dos exemplos da investida de governantes contra a filosofia. Qual seria a melhor forma de perseguir a filosofia senão desestabilizando, perseguido e até matando os próprios filósofos? Em nossos dias a fim de atender aos interesses momentâneos e mercadológicos

---

<sup>1</sup> C.f. REALE, 2003. p 129.

<sup>2</sup> C.f. REALE, *Ibid.* p 134.

(não se quer dizer com isso que o ensino médio não necessite de revisão) através da Medida Provisória MP 746 de 2016 excluiu-se a filosofia do ensino médio o que era garantido pela Lei 11.684 de 2006.

Muitos políticos veem facilitado seu nefasto trabalho pela ausência da filosofia. Massas e funcionários são mais fáceis de manipular quando não pensam, mas tão-somente usam de uma inteligência de rebanho. É preciso impedir que os homens se tornem sensatos. Mais vale, portanto, que a filosofia seja vista como algo entediante. Oxalá desaparecessem as cátedras de filosofia. Quanto mais vaidades se ensinam, menos estarão os homens arriscados a se deixar tocar pela luz da filosofia<sup>3</sup>.

Retirar a filosofia do ensino médio significa privar o cidadão de ter acesso a uma das ciências mais antigas e úteis que deve ser ensinada numa etapa fundamental da vida dos jovens “desde a minha adolescência a filosofia frequentava a minha mente<sup>4</sup>”. Estas palavras mostram que a filosofia é indispensável na vida das pessoas e na formação de uma cultura cidadã. Defender a presença do ensino básico de filosofia para todos não significa que nossos jovens queiram repetir momentos da cultura clássica grega, romana ou medieval, se quer apenas reafirmar que pelo menos o básico da filosofia deve ser ensinado para todos a fim de não nos sufocarmos nas teias que a própria razão cria, e quantas teias nesse alvorecer do século 21 pleno de crises.

É claro que Boécio não foi o primeiro a ser perseguido por ensinar filosofia aos jovens, vejamos, por exemplo, uma das acusações contra o velho Sócrates:

“Sócrates é réu porque corrompe a juventude e descrê dos deuses do estado, crendo em outras divindades novas. Tal é a acusação. Ele (Meleto) sustenta que sou réu porque corrompo os jovens. Contudo, eu, homens de Atenas, digo que Meleto é culpado de brincar com assuntos sérios,

---

<sup>3</sup> JARPERS, 1971. p.138

<sup>4</sup> BOÉCIO, 1998. p. 8.

envolvendo levianamente pessoas num processo, simulando zelo e preocupação com coisas com as quais jamais absolutamente se importou<sup>5</sup>”.

Antes de qualquer coisa Sócrates está educando jovens, isto reforça a importância do ensino da filosofia para esta etapa da vida nas sociedades democráticas. Os acusadores não querem apenas incriminar Sócrates, querem eliminar o ensino da filosofia, uma vez que esta estava desenvolvendo nos jovens a arte do discurso, da reivindicação dos direitos de cidadão ateniense. Percebendo a raiz do problema Sócrates é enfático “estão brincando com assuntos sérios”; não seria essa a questão da investida sistemática contra a presença da filosofia no ensino médio no contexto atual? Qualquer sistema de ensino nos países de democracia sólida sabe da importância da filosofia no ensino. A farsa dos que acusavam Sócrates é sem limites “simulam a preocupação” com a educação, coisa que nunca se importaram. Deixo ainda as questões: qual a verdadeira intenção em retirar ou menosprezar a filosofia no ensino médio? Há alguma preocupação simulada nisso? Não estão brincando com coisa séria?

Ainda sobre a importância da filosofia na adolescência recordamos o também o exemplo de Sêneca preceptor do jovem Lucilo

“te escrevo coisas que te serão úteis, confio aos escritos conselhos salutares, como se fossem receitas de medicina muito úteis, experimentei eu mesmo a eficácia delas sobre minhas feridas, que, mesmo não sendo completamente curadas, todavia deixaram de se estender. Mostro para os outros o reto caminho, que conheci tarde e mesmo cansado por ter errado demais<sup>6</sup>”.

As palavras de Sêneca ratificam a importância do ensino da filosofia na vida dos jovens e até mesmo o arrependimento daqueles que demasiado tarde entenderam a importância da

---

<sup>5</sup> PLATÃO, 2015.p. 8.

<sup>6</sup>SENECA, Lettera a Lucilio 8, 2.

filosofia. Lucilio é um adolescente dando seus primeiros passos nas artes filosóficas. Este ensino é próprio de um tempo específico e fundamental na vida da pessoa, portanto, retirar a filosofia do ensino médio significa privar o adolescente de um conhecimento básico para vida cidadã.

Como em outras épocas de governo não só no Brasil, mas em vários países e épocas diferentes, principalmente aqueles que não toleram o raciocínio crítico, vivemos hoje no Brasil uma forte investida contra a filosofia, a mesma poderia se expressar com estas palavras:

A veste, que eu havia tecido com minhas próprias mãos foi rasgada e arrancada, e os que fizeram isso partiram com os farrapos pensando tê-la inteira<sup>7</sup>.

Nesta última etapa histórica a introdução à filosofia no ensino médio teve apenas 10 anos, neste curto período a presença da filosofia proporcionou a idealização de uma formação mais integral (talvez uma Paidéia tropical!?) do ser humano e não uma fragmentação de disciplinas voltadas apenas para formar uma técnica especializada que corre o risco de menosprezar a formação cidadã. Parece comum aos sistemas políticos fechados com odores de totalitarismo, unilateralismo e ditatorial ter como uma das suas principais ações perseguir a filosofia. Tirando a filosofia do ensino médio atacam diretamente as pessoas que trabalham com filosofia. “Rasgam e arrancam” a filosofia do ensino médio porque insistem numa fragmentação do saber, num cientificismo e tecnicismo exagerado, favorecedor de um modelo econômico predador das relações pessoais, da natureza e da vida. Na ganancia de destruir a filosofia agarram-se aos “farrapos” ao conhecimento fragmentado demais, pois necessitam apenas de conhecimentos parciais, momentâneos e tendenciosos, enganando a si mesmos acham que podem desprezar a filosofia. E assim propõem uma escolarização fechada onde não pode haver o debate de opiniões diferentes, chamam de “escola sem partido” isto é, a escola do pensamento único, unidimensional, ditatorial, totalitário onde não pode haver

---

<sup>7</sup> BOÉCIO, Idem.

evolução e aperfeiçoamento democrático, pois as diversas posições políticas, religiosas, culturais, de gênero são vetadas. A pessoa definida por Aristóteles como “animal político por natureza” não pode aperfeiçoar sua cidadania no espaço e tempo mais nobre de sua vida que é a escola, pois o sistema educacional exclui a filosofia e legalmente ameaça a diversidade de conhecimento dos professores, quebrando o diálogo entre estudantes, escola, professores e responsáveis pelos alunos<sup>8</sup>.

Em diálogo com Boécio diz ainda a filosofia “quando se preparam para nos atacar com maior violência, nosso chefe nos defende com suas tropas e forma uma barreira, e eles só se apoderam das coisas sem valor<sup>9</sup>”. Diante desse ataque oficial que a filosofia está sofrendo, pois ameaça desanimar diversos profissionais que trabalham com a filosofia no ensino médio restamos a consciência da defesa das tropas da razão e a tranquilidade de que o trabalho dos filósofos estão protegidos por essa barreira impenetrável, que é a vida de cada pessoa que se dedica ao filosofar.

E nós, de cima, nos rimos com a inutilidade do que roubaram, pois estamos ao abrigo de todo tumulto furioso e protegidos por fortificações imbatíveis de qualquer assalto da ignorância.<sup>10</sup>

Não se trata de escolarização de momento, qualquer sistema educacional que ignora a filosofia na vida dos jovens e adolescentes comete uma grande ignorância histórica, momentânea e futura.

## **2. O que é a filosofia e por que ela é sempre atacada?**

Esta é uma pergunta que procuramos responder no início de todas as lições sobre filosofia. Pode ser respondida pelas várias

---

<sup>8</sup> Cf. POPPER, p.184.

<sup>9</sup> BOÉCIO, Ibid. p. 9.

<sup>10</sup> BOÉCIO, Ibidem.

definições elaboradas no decorrer da história, mas a resposta a tal pergunta pode ser dada pela experiência filosófica de cada filósofo (a) e não apenas pela definição formal dada pelos amantes do saber. No caso de Boécio a sua vida foi um filosofar contínuo:

Eu, que outrora compunha poemas plenos de alegria, sou agora forçado a usar de tristes metros! E eis que as musas me ditam versos de dor, e as elegias enchem meu rosto de verdadeiras lágrimas<sup>11</sup>.

Esta foi a situação de Boécio dentro da prisão, privado de exercer seu labor de filósofo junto aos jovens, é também o sentimento das pessoas que veem a sua nutria sendo arrancada do ensino médio. Haveria saída para tal situação?

Enquanto meditava silenciosamente...vi aparecer acima de mim uma mulher que inspirava respeito pelo seu porte: seus olhos estavam em flamas e revelavam uma clarividência sobre-humana, suas feições tinham cores vividas e delas emanavam uma força inexorável<sup>12</sup>.

Esta é sem dúvida uma das mais interessantes definições e apresentação da filosofia, menos rígida e formal, mais viva e acessível para adolescentes, jovens e todos os iniciantes no exercício do filosofar. Não que a filosofia seja um ente externo que se apresenta ao filósofo, de fato Boécio diz “enquanto meditava” a filosofia aparece do seu esforço racional, da sua experiência de vida. A analogia da filosofia como “uma mulher que inspira respeito pelo seu porte” representa a beleza da filosofia, diferente das definições rígidas e sistemáticas das lições; quebra o mito de que só homens podem filosofar, pois a filosofia aparece na figura de uma bela mulher. A reflexão filosófica tem como consequência adquirir aquilo que é próprio da filosofia “olhos em flamas e clarividência sobre-humana” esta clarividência é própria da escolarização filosófica, ela desperta a visão crítica e ampla da

---

<sup>11</sup> BOÉCIO, Ibid. p 3.

<sup>12</sup> BOÉCIO, Ibidem.

realidade e de si mesmo atitude esta que jamais será atingida por aqueles que tentam destruir a filosofia (amantes da anti-filosofia):

A filosofia se vê rodeada de inimigos, a maioria dos quais não tem consciência dessa condição. A auto complacência burguesa, os convencionalismos, o hábito de considerar o bem-estar material como razão suficiente de vida, o hábito de só apreciar a ciência em função de sua utilidade técnica, o ilimitado desejo de poder, a bonomia dos políticos, o fanatismo das ideologias, a aspiração a um nome literário - tudo isto proclama a antifilosofia<sup>13</sup>.

A filosofia é “cores vivas” não um conjunto de tratados ressequidos de complexos raciocínios dela “emana uma força inexorável”, este gozo é sentido pelo árduo trabalho da experiência do filosofar.

Mas de tempos em tempos “*a mulher que inspira respeito pelo seu porte de olhos em flama e clarividência sobre humana*” é atacada por regimes antidemocráticos que não aceitam a diversidade e usam a razão como instrumento de dominação e exploração. Pela vida de homens e mulheres que se dedicaram a filosofia ela “teceu sua veste de delicadíssimos fios, trabalhados minuciosamente e feitos de fios perfeitos<sup>14</sup>” esta veste representa a diversidade de escolas filosóficas o esforço do *labor* filosófico para encontrar respostas para os grandes problemas da vida. No entanto, “mãos violentas rasgaram sua veste e cada uma tomou um pedaço dela”.

Para os que desprezam a filosofia, atiram na prisão e a matam devem saber que o filósofo não está sozinho:

Quem permitiu a estas impuras amantes do teatro aproximarem-se deste doente?...afastai-vos, Sereis de cantos mortais, e deixai que eu e minhas próprias Musas curemos o doente. Haveria eu de abandonar meu discípulo e não tomar também do fardo que suportas e da calúnia que te impuseram<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> JARPER, Ibidem.

<sup>14</sup> BOÉCIO; A Consolação da Filosofia. P 4.

<sup>15</sup> BOÉCIO; A Consolação da Filosofia. P 5.

Por fim, no contexto que nos encontramos pode-se concluir que melodias de serias encantadoras conscientizam a mente de quem deseja a filosofia fora do ensino básico para jovens. Mas o tempo desse encanto dura pouco, em breve pela dor (pois uma cultura que não filosofa tende ao totalitarismo e intolerância a diversidade) ou pela consciência (abertura ao diálogo e participação popular na formulação do currículo do ensino médio) a filosofia voltará ao lugar que sempre ocupou nas culturas democráticas.

## Referências

REALE, Giovanni; DÁRIO Anteseri. **História da Filosofia**: patrística e escolástica. (Tradução Ivo Storniolo), São Paulo: Paulus, 2003. p129-134.

BOÉCIO; **A Consolação da Filosofia** (Tradução Willian Li), São Paulo: Martins Fontes, 1998. P

SENECA, **Tutte le opere**: dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia. Milano: Bompiani, 2004.

POPPER, Karl Raimund, **A Sociedade aberta e seus inimigos**. (Tradução de Milton Amado), Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

PLATÃO, **Diálogos III**. 2ª Ed (Tradução de Edson Bini), São Paulo: 2015.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. São Paulo, Cultrix, 1971 .

# RENE DESCARTES: A DISTINÇÃO DA ALMA E DO CORPO

---

*Joana D'Arc Aguiar*

## 1. Introdução

O presente texto tem como objetivo traçar uma comparação entre a filosofia e a distinção da alma e do corpo, como termo que se refere ao corpo é uma parte indefinida extensa em três dimensões. Se o corpo é desligado após a morte, logo ele é um objeto de estudo e com isso é uma máquina destituída de sua identidade. O estudo cartesiano é se o corpo é uma máquina criada por Deus e se as suas funções dependem dos órgãos para funcionar, o corpo entrega o controle das ações para a alma. Em *A distinção real entre corpo e mente* poderia parecer que Descartes queria referir-se à distinção entre o Eu e a alma, na qualidade de substância pensante, ou seja, este corpo em que habito é, por outro lado, a distinção entre uma substância pensante e o corpo em geral. Do racionalismo de Descartes, como o sujeito que duvida de tudo e começa a conhecer a distinção da alma e corpo, a primeira verdade que se dá é seguir ao **cogito**. Pois o sujeito que duvida, pensa e existe, para Descartes isso é aprofundar o conhecimento desse sujeito que existe para encontrar outras verdades nele próprio. Quando uma substância é pensante e não diz respeito ao corpo.

## 2. O método na análise corpo e alma

Descartes fala que a imaginação tem forma inusitada e que atribuímos tudo a natureza e que a imaginação é perdulário<sup>1</sup>, pois ela tem a capacidade de inventar e imaginar de tal modo que nada antes visto se assemelha, pois, o fictício que é falso com a imaginação é assimilado parecendo ser verdadeiro.

---

<sup>1</sup> Perdulário; diz-se que é uma pessoa que gasta em excesso.

É certo que existe e que consiste a minha existência? O que sou eu? Quem é neste momento uma substância exclusiva pensante? Quando um sujeito é puramente racional, segundo Descartes, não pode ser uma substância que contém o corpo, porque no segundo o nível da dúvida, se põe em causa toda a realidade sensível e essa suspeita ainda permanece com a existência da dúvida do próprio corpo. Não posso duvidar da existência do sujeito pensante ou da alma, logo sou uma substância pensante. Contudo, ao descobrir a minha essência<sup>2</sup>, descubro também a distinção entre a alma e o corpo. Não sabendo se existem realmente os corpos, sei que existo enquanto eu penso, existo como uma substância pensante. Portanto, a existência da alma ou do pensamento é totalmente independente do corpo.

Essa distinção da alma e corpo vai ser verdadeiramente anti-Aristotélica, posto que separa radicalmente o material do espiritual. Assim, o sujeito pensante é um ser mais imperfeito, continuando com a reflexão sob a alma e o corpo, procura conhecer mais profundamente a si mesmo. O sujeito pensante vai descobrir que é imperfeito, neste momento, o percurso reflexivo com o plano cartesiano mostra que a própria dúvida é uma imperfeição, e um sinal de que sou limitado e que em termos do conhecimento, a dúvida tem um suporte que é o sujeito pensante finito.

Descartes mostra que a existe uma compreensão do corpo, mesmo que a alma seja mais fácil de compreender. Com a obrigação de se fazer o uso da razão, para que o corpo não seja confundido, é muito difícil de conhecer o corpo, pois por si só, está sujeito ao engano e ao erro de que a alma é inteiramente distinta do corpo. Por quê? É justamente aí o aspecto da racionalidade de Descartes que o corpo é uma máquina que foi

---

<sup>2</sup> Essência; como a “razão, natureza, forma, definição formal de algo” sendo assim podemos dizer, que a essência de um círculo é ser uma figura plana descrita por um ponto dado, ou uma figura tal que todos os pontos em sua circunferência sejam equidistantes do centro. Substância ; Aristóteles definiu substância como “aquilo que não se pode afirmar de um sujeito ou em um sujeito, como, exemplo ,um determinado homem ou um cavalo”(Das categoria 2 a 21).

construída por Deus, logo é ele mesmo substância extensa e sensível, e se o corpo para, vai restar só a matéria dele próprio. A razão da dúvida é segura, pois sem a razão, o corpo não teme a dúvida da existência e por isso é mais fácil conhecer a alma do que o corpo.

Segundo Descartes, não há segurança ao afirmar qualquer coisa além do *cogito*, o que parece ser nesse momento, é que ao se aproximar de um objeto totalmente diferente do que antes foi percebido, a mente parece não ter nenhuma relação entre o corpo e a alma, mediante isso, Descartes admite uma união existente entre o corpo e alma. Essa união tira uma particularidade do corpo, concebida como uma máquina organizada<sup>3</sup>, e da alma, concebida como pensamento que um complementar ao corpo. Que o pensamento dá sentido ao funcionamento do corpo. Assim não é possível haver um significado no homem se falta a alma ou o corpo. Contudo, não basta estarmos alojados a um corpo humano, porque assim como um motorista sem seu carro não sai do lugar, é necessário que esteja tudo interligado e unido estritamente na área corpórea para que ele seja governado pela alma.

## 2.1 Primeira parte método

O projeto de Descartes revela que parte do método está procurando a existência de deus e da alma, separando do corpo que acrescenta várias outras coisas que não são consideradas agradáveis. Como exemplo, *não é* verossímil que todos se enganem, mas bem claro é a distinção que demonstra a certeza de sua própria existência na qualidade de "coisa pensante", porque na descoberta de uma ideia clara distinta que estabelece tudo aquilo que percebo clara e distantemente como verdadeiro. O poder de julgar (juízo da filosofia escolástica fez uma distinção entre de um lado que percebe o conteúdo de uma proposição e de outro julgar como falso ou verdadeiro) é distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que denomina o bom senso ou a razão. Isto é por

---

<sup>3</sup> Máquina organizada; E uma máquina não pensante, isto é, o corpo está separada da alma.

natureza igual em todos os seres humanos, ainda que a diversidade de nossas opiniões não passe da diversidade que decorre de seres mais razoáveis que os outros, e que somente conduzimos em nossos pensamentos por diversas mensagens transmitidas. Segundo Descartes, o propósito dele não é de ensinar o método do que cada um deve seguir para o bem conduzir de sua razão, mas ele mostra de que modo ele se acha mais hábil do que aqueles a quem os dão preceitos.

## 2.2 Segunda parte do método

A religião de Descartes está sempre em seus pensamentos, como assim também as leis que ele imaginou que o povo, tendo-se civilizado, teriam apenas pouco a pouco incorporado na medida que a incomodidade da ignorância a isso os forçou. Com a verdadeira religião, cujos mandamentos eram ter Deus como ser incorporavelmente bem regulamentado. Descartes se distinguiu como um homem que resolveu caminhar lentamente por usar tanta circunspeção em todas as coisas que, embora só avançasse muito pouco, pelo menos evitaria rejeitar totalmente opiniões que tivessem alguma verdade em potencial.

A crença dele foi introduzida pela razão, pois ele teve bastante tempo em projetar a sua obra que empreendeu o conhecimento de todas as coisas de que o espírito daquele tempo seria capaz.

Me persuadi de que não teria cabimento um particular propor-se a reformar um Estado mudando-lhe tudo desde os alicerces e derrubando o para reerguê-lo; nem mesmo também reformar o corpo da ciência ou a ordem estabelecida nas escolas para ensiná-las.) (DESCARTES, 1996, p. 18).

Segundo Descartes, havendo apenas uma verdade de cada coisa, quem quer que a encontre sabe dela tudo o que se pode saber; exemplo uma criança instruída em aritmética, tendo feito uma adição de acordo com suas regras, pode estar seguro de ter

encontrado, sobre a soma que examinava tudo o que o espírito humano poderia encontrar.

### **2.3 Terceira parte do método**

Antes de começar a reconstruir a casa onde moramos, não basta demolir e prover da matéria a um arquiteto, ou nós mesmos exercemos a arquitetura e, além disso, ter-lhe traçado cuidadosamente a planta, ou também é preciso providenciar a outro lugar onde nos possamos alongar comodamente enquanto dura o trabalho. Assim, deve permanecer firme em nossas ações enquanto a razão obrigar a sê-lo em juízo, o ato de não deixar de viver com uma moral provisória que consiste em três ou quatro máximas.

A primeira máxima que ele apresentou obedece às leis e aos costumes do país, conservando com constância a religião na qual Deus é o criador de tudo e acreditamos assim em tudo em sua fé. Descartes começa a levar em conta as próprias as opiniões de Deus, porque queria submeter todas ao exame, estava certo de que nada melhor poderia seguir e ser mais sensato. Parecia ser mais útil seguir aqueles que com quem teria de viver a saber quais seriam as verdadeiras opiniões, que deviam atentar mais à prática do que diziam porque dada a essa corrupção de costumes, há poucas pessoas que dizem tudo que crêem. Muitos ignoram com a ação do pensamento pela qual cremos uma coisa, é diferente daquela pela qual sabemos que cremos.

A segunda máxima era ser mais firme e dirimido do que pudesse em ações e não seguir com menos constância as opiniões duvidosas, uma vez que por elas tiver se determinado, que a partir disso fossem seguras.

A terceira máxima é tentar vencer a si mesmo e modificar antes o desejo que a ordem do mundo. Não há nada que esteja inteiramente em nosso poder, a não ser o nosso pensamento. As três máximas justificam-se pelo propósito de instruir, pois tendo Descartes uma luz para diferenciar o verdadeiro do falso, ele acredita que não deve se contentar um só momento com as opiniões dos outros. Se não tivesse proposta de empregar o juízo,

em fim não teria de se limitar aos desejos, nem constatar, se não tivesse seguido o caminho de todos os conhecimentos que seria capaz. Pensava está-lo também de que só a ação de todos os bens verdadeiros estava ao alcance.

Após ter assegurado as máximas, e tê-las posto com a verdade da fé, que sempre foram as primeiras sem suas crenças que julga que quando todas outras opiniões poderiam livremente ser desfeitas. A quarta máxima de Descartes refere ao que o melhor resultado das outras três é estar convivendo com os homens do que permanecendo tempo fechado no quarto aquecido com todos esses pensamentos.

## 2.4. Quarta parte de método

Ela fala das primeiras meditações<sup>4</sup> que Descartes fez, pois elas são uma forma de metafísica pouco comum à época e que talvez não sejam do agrado de todos, a fim de julgar se os fundamentos que toma são bastante firmes. O paralogismo<sup>5</sup> que julgando o sujeito ao erro rejeita como falsas todas as razões que antes tomara como demonstração e finalmente considerando que todos pensamentos estão de acordo, pode ocorrer quando dormimos, sem que nenhum seja verdadeiro. Com isso, ele resolve fingir que todos os pensamentos não eram mais verdadeiros que as ilusões de sonhos. Mas logo atenta que enquanto pensar que a verdade “penso, logo existo” afirma tão certo como todas as extravagantes suposições de cétricos que não eram capazes de serem abaladas: foi assim o primeiro princípio da filosofia cartesiana. Com isso, examinando o que era e vendo que pode fingir que não tem nenhum corpo e que não havia nenhum mundo<sup>6</sup>, nem lugar algum, foi pelo fato d ‘Eu’ pensar e imaginar o

---

<sup>4</sup> Meditações; É demonstrada a existência de Deus e a distinção, real a mente e o corpo; Há uma importância considerável a escolha que Descartes faz em o título “Meditações” para apresentação diferente de seu sistema metafísico.

<sup>5</sup> Paralogismo; É um raciocínio falacioso, ou seja, falso, mas que tem aparência de verdade. Logo é raciocínio falso que se estabelece involuntariamente.

<sup>6</sup> “Mundo; (que na verdade constitui a primeira parte originalmente continuando do qual o que hoje conhecemos como o *tratado sobre o homem* constituía a parte

verdadeiro, que a minha essência necessita de um lugar, uma res extensa. Quando refiro o ‘Eu’, isto é a alma, pela qual somos o que somos.

### 3. CONCLUSÃO

Esta perspectiva de compreender o conhecimento que Descartes fala com a real distinção existente da alma do corpo, faz com que entendemos o problema e a certeza de suas *Meditações* sobre o ser humano. Na sua visão, ele acredita que o ser humano é a união entre o corpo e a alma, portanto, quando ele fala da alma, refere-se sobre o conhecimento do eu, logo ele atribui o fato de existir o pensamento que liga o corpo e alma como um só. Segundo Descartes, afirmar que “a natureza da matéria, ou do corpo considerado em geral (*corpus in universum spectatum*) consiste unicamente em um ser algo extenso em comprimento, largura e profundidade (DESCARTES, 1988, p. 87) faz adotar, com efeito, uma posição ontológica dualista quanto ao “corpo” neste sentido geral: o mundo físico constitui-se por apenas uma substância indefinidamente divisível, e o fato de ser comum recortamos o mundo em objetos individuais não significa que haja uma real pluralidade substancial.

### REFERÊNCIAS

- COTTINGHAM, JOHN. Dicionário de Descartes. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1995.
- DESCARTES, RENÉ. *Discurso do Método*: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins, 1996.

---

final) apresenta uma explicação geral do princípio cartesiano da física e da cosmologia para então aplica-la a explicação da formação do sol, das estrelas e dos planetas, da terra e da lua bem como da natureza.” (COTTINGHAM, 1995, p. 47).







# ANSELMO E KANT: EMBATES SOBRE O ARGUMENTO ONTOLÓGICO

---

*Joseilson paixão de Souza*

## Considerações iniciais

Na filosofia medieval, conceitos como o de Deus foram tratados de modo peculiar. A fé e sua relação com a razão, foram pressupostos fundamentais dentro dos debates filosóficos da época, incluído nestes, uma obra escrita entre 1076 e 1077 por Anselmo de Cantuária (1033-1109) ou Santo Anselmo, obra na qual contém um texto que ficou conhecido como *argumento ontológico*. O outro filósofo que tratou do tema da existência de Deus e do *argumento ontológico*, foi Immanuel Kant (1724-1804). Filósofo Alemão do século XVII que tomou uma posição distinta da de Anselmo, apontando, o que para ele, seriam falhas no argumento. O contexto filosófico de Anselmo gira em torno da questão entre razão e fé, ou entre os limites da autoridade de cada uma destas. Porém, conforme a lógica, o filósofo poderia se servir dela sem reservas. De modo geral, para um filósofo cristão, uma vez admitido a autoridade da tradição, a razão poderia ser tomada como tendo papel fundamental sem reservas, até mesmo na explicitação dos conteúdos da fé. Poder-se-ia dizer que nesse período haveria uma mensagem cristã que diante da razão estaria em situação de oposição, de independência entre si ou ainda quando a razão não representava para a mensagem cristã nem oposição nem independência mais instrumento natural necessário para mostrar as verdades cristãs. Os escritos de Anselmo como um todo, se dão numa perspectiva da relação entre razão e fé. Anselmo, via na razão natural instrumento por excelência para falar de Deus. Portanto, não seria o caso de superar uma pela outra. Vasconcellos (2014) explica isto dizendo que “Anselmo não entende a razão como impedimento, nem como alternativa à fé, mas como outro meio de acesso ao conteúdo da revelação (...)” (VASCONCELLOS, 2014, P. 58). Do mesmo modo, o *Proslógio*,

texto no qual se inclui o seu *argumento ontológico* sobre a existência de Deus, dá-se grosso modo, a partir deste contexto. Para Vasconcelos (2014), é necessário acrescentar ainda que a existência de Deus é uma verdade que está acessível à razão, e que o propósito último do argumento não seria provar a existência de Deus, mais mostrar sua “razoabilidade”. Para Anselmo, existe uma noção, uma ideia de Deus que é comum a todo indivíduo e, ao mesmo tempo, por consequência, seria a mais apropriada definição de Deus: “Deus é o ser do qual nada maior se pode pensar”. A partir desse pressuposto ele desenvolve sua argumentação. Assim, diz Anselmo no início do *Proslógio*:

Então, ô Senhor, tu que nos concedeste a razão em defesa da fé, faze com que eu conheça, até quando me é possível, que tu existes assim como acreditamos, e que és aquilo que acreditamos. Cremos, pois, como firmeza, que és um ser do qual não é possível pensar nada maior. Ou será que um ser assim não existe porque “o incipiente, disse em seu coração: Deus não existe”? Porém, o incipiente, quando eu digo: “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, ouve o que digo e o compreende. Ora, aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que não possa compreender que exista realmente (ANSELMO, 1973, P. 108) .

Essa ideia de Deus, portanto, segundo Anselmo, estaria na mente de todos. E esta ideia seria aquela de um Deus todo poderoso, sábio, bondoso etc. De modo que, quando alguém pensa em Deus, o concebe com tais atributos, não sendo possível pensar nele de outro modo. Mesmo no caso de quem o nega, seria obrigado, por assim dizer, a admitir esse pré-requisito. Desse modo, mesmo o ateu convicto, ao negar Deus, o Deus que afirma não existir é este mesmo Deus com tais e tais atributos. Anselmo acredita ter neste pré-requisito outro passo fundamental na argumentação. Deus estaria na mente de todos os homens, até mesmo dos que o negam. Mas até aqui, se está afirmando que Deus estaria apenas na mente e ainda, mesmo um ateu poderia replicar dizendo que a ideia de Deus em sua mente, sendo ela comum também a todos mas, porém, sendo negada positivamente por ele

(pelo ateu) quanto a existência de Deus fora da mente, enfraquece ainda mais a defesa da existência do mesmo Deus.

Se se tomar que a ideia de um ser divino como experiência individual é da ordem da subjetividade, ainda assim a questão ficaria em aberto, pois o problema seria exatamente o da comunicação, pois que, não só no contexto de Santo Anselmo como em outros, do ponto vista filosófico, a experiência com o ser divino não se justificou por ser experiência subjetiva. Admitindo o conceito de Anselmo de Deus como aquele do qual não é possível pensar nada maior, com seus atributos, poder, sabedoria, bondade etc. para que isso seja levado a cabo então, Deus teria que existir também na realidade. Por que? Por que se Ele existisse somente na mente, haveria, de certo modo, uma limitação nesta ideia de Deus, quando de fato a grande questão é justamente sua existência na realidade. Diz Anselmo (1963, 108): “Mas o ser do qual não é possível pensar nada maior’ não pode existir somente na mente”. Existir na mente e na realidade representaria, por assim dizer, existência mais efetiva que somente na mente. Por consequência, se existisse apenas na mente, não seria o Ser do qual não possível pensar nada maior. E conclui Anselmo: “logo, ‘O ser do qual não é possível pensar nada maior existe, sem dúvida, na mente e na realidade” (1963, 108), Deus, portanto, existe, seus atributos, entre eles o da existência, lhe acompanham necessariamente.

## Objecções e críticas as objeções

As objeções ao argumento ontológico dadas por Kant (2005), na *Crítica da Razão Pura*, publicada em 1781 no capítulo intitulado “Dialética Transcendental”, seção IV, se referiram a versão cartesiana do argumento, porém, sendo em seu núcleo básico igual ao argumento de Anselmo. Nas *Meditações* encontra-se o seguinte texto:

Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada da grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma

montanha, a ideia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale. (DESCARTES apud MENDELI, 2013, p. 33).

Portanto, tanto quanto para Anselmo (1965), para Descartes não é possível conceber Deus sem o atributo da existência. Ambas objeções de Kant (2005), analisam o valor lógico da proposição e, por consequência, sua legitimidade. Para os termos da crítica Kantiana colocar-se-á o argumento ontológico, anselmiano e cartesiano, do seguinte modo: Deus é ser perfeitíssimo, portanto ele existe. Assim, para que ele seja Deus perfeito deve existir necessariamente. Desse modo sua existência estaria contida no seu conceito (pois, conforme Anselmo, este conceito é necessariamente acompanhado dos seus atributos, entre eles, o da existência). Um dos caminhos que Kant (2005) segue é o de questionar esta passagem da concepção mental do conceito de Deus para sua existência real. Para ele, a existência, assim como outros atributos (predicados) realmente acompanham o conceito de Deus. O próprio Kant (2005, p. 452) cita o caso exemplar do triângulo: “Demonstrar um triângulo e suprimir seus três lados é contraditório”. Mas para Kant (2005), daí não se seguiria que algo como um triângulo exista de fato também na realidade, do contrário, seria uma tautologia. “(...) o conceito de um ser absolutamente necessário é um conceito puro da razão, ou seja, uma simples ideia, cuja realidade objetiva está ainda longe de ser provada (...)” (KANT, 2005, P.450). Veja-se mais, se se tomar o conceito Deus (sujeito), necessariamente segue a existência (predicado), porém, contrariamente, do mesmo modo, se se tirar o mesmo conceito Deus (sujeito), cai por terra também sua existência (predicado). Isto é, a existência como termo (predicado) que deve acompanhar a ideia de Deus, é apenas uma necessidade lógica e não existencial. Seria, por exemplo, o caso do conceito de triângulo: se se pensar o conceito de triângulo, automaticamente seus predicados, seus três lados, o acompanham. Ou seja, ao se pensar num triângulo, é legítimo pensar-se também nos lados que

o compõe. Mas, qual a necessidade de que exista realmente um triângulo? A necessidade das partes do triângulo no seu conceito é puramente lógica, como num juízo qualquer. Poderia replicar-se, então, se não haveria contradição em dizer que Deus é perfeitíssimo, incluído neste conceito, sua existência e, ao mesmo tempo negá-lo como ser existente. Para Kant (2005), não há nenhuma contradição lógica. Só haveria contradição se concebêssemos Deus sem o predicado da existência a ele inerente, ou seja, somente se ele existisse na realidade sem o mesmo predicado da existência. Mas, dizer que Deus não existe, no máximo se está a dizer que o predicado que lhe acompanha, não existe também juntamente com ele:

Deus é todo-poderoso, eis um juízo necessário. A onipotência não pode ser anulada, se puserdes uma divindade, isto é, um ser infinito a cujo conceito aquele predicado é idêntico. Todavia, se disserdes que Deus não é, então nem a onipotência nem qualquer dos seus predicados são dados. Porque todos foram suprimidos junto com o sujeito e não há nesse pensamento nenhuma contradição. (KANT, 2005, P. 452).

Somente haveria contradição interna, no caso de se pensar um conceito sem o seu predicado, e não uma contradição externa, como se, ao dizer que não existe um conceito (Deus, triângulo etc.) na realidade, por ser a priori, fosse absurdo.

Do ponto de vista lógico, se eu coloco o sujeito ‘triângulo’ necessariamente se seguem os ‘três ângulos’. Agora, do ponto de vista dos objetos, essa necessidade é condicionada à existência real do sujeito da sentença. Se existir um triângulo, então necessariamente existem três ângulos. Em analogia, se existir um Deus, então ele existe necessariamente (MANDELI, 2013, p. 40).

Uma réplica a crítica de Kant (2005) poderia ser feita a partir do próprio núcleo do argumento ontológico e que o próprio Anselmo já teria se referido em sua resposta a objeção feita por seu

contemporâneo e discípulo Gaunilo<sup>1</sup>. Trata-se de se buscar comparar o conceito Deus necessário com outras formas, o que faz Gaunilo e Kant (2005) de algum modo também. O que Gaunilo teria dito é que se o argumento de Anselmo estiver certo em partir-se do conceito para deduzir sua existência real, então, pensar uma ilha perfeita faz dela uma ilha existente de fato. No caso de Gaunilo, Anselmo respondeu que aquele, ao comparar uma ilha necessária com Deus necessário, querendo com isso dizer que se se pensa uma ilha perfeitamente necessária e existente não faz que ela exista de fato e necessariamente, valendo o mesmo para Deus, não seria uma boa comparação, seria, portanto, uma analogia inadequada.

A objeção a essa questão colocada por Kant (2005), fora trazida por Mandele (2013) a partir de Malcolm (1960). Segundo o autor, comparar-se Deus com algo como triângulo, se é legítimo para os termos de uma explicação, não o é para termos de proposições do tipo “1 Se existe um triângulo (e é possível que não exista) então existem três ângulos. 2 Se existe um Deus (e é possível que não exista) então ele existe de forma necessária”. Não se poderia partir *a priori* da existência de Deus como existência contingente em comparação com outro ser, pois, a característica que lhe acompanha enquanto atributo seria a necessidade e não a contingência. Além disso, em consequência, para o mesmo autor, falar em existência necessária e em existência possível seria contraditório. Mandeli chama atenção para o fato de que:

Se pensarmos em Deus em conexão com qualquer uma dessas situações, já não estaríamos lidando, ao menos *prima facie*, com o conceito adequado da divindade. A conclusão é que ou Deus existe de forma necessária, ou Deus não existe de forma necessária, ou, dito de outro modo: ou Deus é um possível-necessário ou ele é impossível. Não pode ser, como Kant estaria pensando, um possível-contingente (MANDELI, 2013, p. 40).

---

<sup>1</sup> Gaunilo (994-1083) foi um monge beneditino nascido em Marmotiers. Contra o *argumento ontológico* de Santo Anselmo, escreveu o *Liber pro insipiente* ao qual respondeu Anselmo com *Liber apologeticus*.

Mandeli (2013) parte desse ponto, que seria uma objeção de Malcolm (1960) feita a Kant, para defender que, se por um lado se tomar Deus como caso exclusivo em que sendo ele não existente, cria uma contradição, por outro seria possível identificar uma contradição interna tomando a própria proposição “Deus existe” em si mesma, a partir da distinção entre proposições analítica e sintética. Mandeli cita a seguinte passagem da crítica:

Cometestes já uma contradição ao introduzirdes no conceito de uma coisa, que queríeis pensar unicamente segundo a sua possibilidade, seja sob que nome oculto for, o conceito de sua existência. [...] Faço-vos uma pergunta sobre a seguinte proposição: esta ou aquela coisa (que vos concedo como possível, seja qual for) existe. Esta proposição é analítica ou sintética? (MANDELI, 2013, p. 41-42).

Proposições analíticas são aquelas em que o predicado B está contido no sujeito A, de modo que aquilo que o predicado diz pode se saber por análise. Nas proposições sintéticas o predicado B acrescenta uma informação ao sujeito A que não estava contida neste. Reale exemplifica melhor este ponto quando explica que:

(...) um juízo é ‘analítico’, como quando, por exemplo, digo que ‘todo corpo é extenso’. O conceito de ‘extensão’, com efeito, é sinônimo de ‘corporeidade’ e, assim, quando digo todo ‘corpo é extenso’ nada mais faço que explicar e explicitar aquilo que se entende por ‘corpo’ (...). Quando digo ‘todo corpo é pesado’ pronuncio um juízo sintético, porque o conceito de ‘pesado’ não pode ser extraído por pura análise do conceito de ‘corpo’ (...) (REALE, 1990, p. 882).

Desse modo, segundo mandele (2013), para Kant (2005) ou a proposição “Deus existe” é sintética, o que não seria o caso, pois, o argumento ontológico parte e se fundamenta no fato de que tal proposição é a priori. Ou então a mesma proposição “Deus existe” é analítica, o que é o caso do argumento ontológico. Aceitando-se tal fato, o argumento se esbarra numa contradição interna.

Como dito (...), proposições analíticas, por definição, não acrescentam nada ‘novo’ ao conceito, pois apenas tornam evidentes os conceitos parciais, as notas características, que já estão pensadas no sujeito. Se ‘existência’ é uma nota característica do conceito ‘Deus’, obviamente ao dizer que Deus existe não introduzimos alguma nota característica nova no conceito, apenas evidenciamos algo que já estava pensado (...) (MANDELI, 2013, p. 44-45).

Por consequência, a proposição-base do argumento ontológico “Deus existe” que garantiria, segundo seus defensores, uma base evidente, se mostra segundo as observações de Kant, insuficientes para uma defesa da existência de Deus. Porém, mais uma vez cabe se perguntar se Anselmo quereria mostrar algo além do que, para ele o próprio argumento já mostra por si só.

### Considerações finais

Não se pode ignorar que Kant pretendia questionar as bases da metafísica tradicional, sua legitimidade e pretensão à ciência, a luz da razão. Sua crítica tivera por consequência pôr em xeque conceitos como Deus, Alma, Felicidade. Anselmo, apesar de se valer da dialética, não via a razão como ponto de chegada, como campo exterior ao da fé, como se tivesse que prestar contas àquela, mas, via na razão, instância natural de reflexão sobre aquilo que, pela fé, já acreditava, a saber, Deus. Apesar de outros filósofos, como Descartes, que acolheu o argumento ontológico, ter vivido antes de Kant, (e assim se poderia ser tentado a dizer que o argumento ontológico nasceu, desenvolveu-se na história da filosofia e por fim, perdeu força), não se conclui que o *argumento ontológico* de Anselmo tenha perdido sua vivacidade. Os próprios autores citados confirmam tal fato a importância do mesmo.

Ainda atualmente, tanto o argumento de Anselmo como as objeções de Kant bem como a partir de dele têm parte na filosofia. Mais ainda, o próprio Kant, filósofo da modernidade dedicou algumas páginas de sua *crítica* ao discutir o argumento, o que em si já mostra sua importância. Se por um lado, Anselmo, despeito da crítica Kantiana a partir dos conceitos de sintético e

analítico, não pretendia acrescentar algo a proposição do argumento, mas, sim partir dele como uma proposição razoável e coerente. Por outro, porém, Kant manteve sua atenção aos limites lógicos dos termos e proposições, o que também de modo algum pode servir como justificativa para afirmar que se referiu apenas a forma e não ao conteúdo do *argumento*.

### **Referências primárias:**

CANTUÁRIA, Anselmo de. **Proslógio**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural,1973.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural,1990.

IMMANUEL, Kant. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

### **Referências secundárias:**

MANDELI, Alison Vander. **Comentários a crítica de Kant ao argumento ontológico**. In: TONETTO, Milene Consenso; PINZANE, Alessandro (Orgs). Investigações kantianas II: Novas Vozes. Florianópolis: NEFIPO, 2013.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 6ª Edição. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Do Humanismo a Kant**. 6ª Edição. São Paulo: Paulus, 1990

VASCONCELLOS, Manoel. **Filosofia Medieval: Uma Breve Introdução**. São Paulo: NEPFIL, online, 2014: (Série Dissertatio-Incipientis.



# ABRANGÊNCIAS DO CONHECIMENTO ATRAVÉS DA MENTE HUMANA

---

*Raíla Suelen Pereira Viana*

## 1. Introdução

A presente pesquisa teve como objetivo entender os parâmetros do conhecimento pela visão do filósofo em questão, que com seus princípios trouxe um novo jeito de perceber como a mudança de comportamento do ser humano se dá através de seus atos .

O filósofo que nos mostra amplo conteúdo sobre o assunto chama-se John Locke (1632-1704), também é considerado um dos fundadores do empirismo inglês. Mesmo que sua principal contribuição ao pensamento moderno tenha sido talvez no campo da filosofia política, Locke desenvolveu importantes teorias sobre o conhecimento humano.

## 2. A filosofia e estudo do conhecimento humano

A mente humana é algo bastante estudada e uma das preocupações de vários filósofos é a de saber onde é fundado o conhecimento da mente humana? Desde de criança, já temos noções do que se passa ao redor e com essa percepção conseguimos nos diferenciar de outras pessoas. No estudo percebido através de leituras bibliográficas, percebemos que a grande proeza do homem foi sempre a de evoluir, já que era preciso muito esforço para realização de todas as tarefas do dia-a-dia, como se alimentar e se proteger dos perigos encontrados. E era os conflitos e dilemas mais relatados por grandes autores como Locke que abaixo nos mostra esse pensamento através de suas teses:

Rejeitava a doutrina das ideias e afirmava que todas as nossas ideias tinham origem no que era percebido pelos sentidos. A filosofia da mente de Locke é frequentemente citada como a origem das concepções modernas de identidade e do "Eu". O conceito de identidade pessoal, seus conceitos e questionamentos figuraram com destaque na obra de filósofos posteriores, como Hume, e Kant. Locke foi o primeiro a definir o "si mesmo" através de uma continuidade de consciência (Brandão, 2006, p. 5).

O filósofo, com suas grandes teorias, nos mostra como o ser humano pode ser contraditório em tudo que faz, desde um pensamento de uma nova concepção ou até mesmo de gosto pessoal que através do tempo muda constantemente. Segundo Locke, são claros os limites do entendimento do homem, sem com isso menosprezar a sua importância e utilidade, particularmente à conduta do ser humano. Em clara oposição à Descartes, para quem a essência do sujeito consciente (substância pensante) é o pensamento, Locke, enfatiza a observação, contudo essa é:

A limitação fundamental de Locke no terreno do conhecimento [que] radicava, segundo Kant, em que o pensador inglês, [...] [tinha] herdada do filósofo Aristóteles (RODRIGUEZ, 2010 p. 10 – grifos nossos).

O filósofo Locke também teve dificuldades em suas pesquisas, já que seria preciso muitos esforços para compreender a mente humana, ele, em suas pesquisas sobre o conhecimento teve Aristóteles como base e inspiração. Para continuar sua pesquisa, acabou nos deixando um bom relato, mas que ainda é preciso de muito mais estudos para entender o ser humano e a sociedade em si.

## **2.1 Acerca das Ideias em Geral e das suas origens**

Locke inicia a obra destacando que a ideia é objeto imediato da percepção, tanto do que o homem vê em sua cultura desde os ensinamentos de seus pais, quanto o que pode ter grande efeito na formação de sua personalidade e assim transformando

seus conhecimentos. Supondo que as ideias existem de fato na mente humana, a questão que se coloca é acerca das origens das mesmas. Ora tendo sido descartado o caráter inato daquelas no primeiro *Ensaio sobre o entendimento humano*. (Locke, 1690)

A filosofia de Locke defendia e demonstrava sua opinião e tese através de ideias que ele tinha como base do conhecimento humano e as dividia em três tipos: qualidades primárias (solidez, extensão, forma, mobilidade), qualidades secundárias (cheiros, sabores, cores), poderes passivos (provenientes da capacidade que têm as coisas de produzirem em nós ideias). É assim que se forma o homem, através de experiências que vão sendo vivenciadas e escolhas que irá fazer ao longo de sua vida.

Locke foi um grande defensor da educação, e nesse *livro I* é possível ver como ele rejeitava toda a noção de inferioridade de outros povos, uma vez que ele crê que um indígena da América poderia muito bem se tornar um teólogo ou matemático, se a ele fosse dada a condição de ter uma educação idêntica à de um inglês. Nenhuma criança nasce com um pensamento pronto sobre o que tem gosto amargo ou doce, ou sobre questões matemáticas e morais. Exemplo dado por Locke: nenhuma criança nasce amando ou respeitando os pais. Tudo isso é adquirido na nossa infância através da educação, e não por alguma ideia inata (PIMENTA, 2013, p. 12).

Através deste pensamento percebemos o grande foco que o filósofo dava pela ideia de que é através dos ensinamentos que podemos construir um Eu do futuro, com opiniões e participação na sociedade e na luta por seus ideais. E assim, por meios do que foi criado em seus dias, essa criança possa ser um grande contribuidor da sociedade. Mas, é também a partir dessas fontes de conhecimento que as crianças, as vezes, já são ensinadas a terem preconceitos. É vendo e ouvindo que desenvolvemos todas as teorias. O filósofo também acredita na bondade de Deus que tudo criou para que o homem desenvolvesse sua inteligência por meios adequados e sabedoria adquirida. E é através disso que vemos o quanto a tecnologia avançou nos tempos atuais em que o conforto

está em toda parte, sendo para acender uma lâmpada ou para cozinhar o alimento.

Locke segue a tradição do só crê no valor do conhecimento do particular e na separação entre fé e razão. É sensualista, uma vez que crê que todos os conhecimentos nos vêm pelas sensações. Ele mistura um pouco da filosofia de Bacon e de Descartes, já que muitas vezes recorre ao valor da experimentação e do conhecimento matemático. Entretanto, Locke é um religioso sincero, e seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano* está cheio de referências a Deus e à Sua bondade (PIMENTA, 2013).

A crença no valor do conhecimento para garantir melhores entendimentos do que é o ser humano faz com que percebemos como é trabalhoso e grandioso entender.

### 3. Conclusão

O próprio autor já nos mostra que com seu grande conhecimento, o homem poderá avançar mais e mais para o que é necessário, é necessário apenas o compreender e aceitar o outro na sua forma de pensar, vestir, falar. O autor além de defender o conhecimento como da política, que é uma das maiores causas que ele lutou e que até hoje é respeitado por seu ponto vista e pela luta da causa dos escravos. E essa foi a grande contribuição para que pudesse compreender que além de existir as diferenças o respeito é fundamental para que todos os povos possam conviver e por isso suas obras são de grande valor até nos dias atuais.

### 4. Referências

BERTUCCI, Janete Lara de Oliveira. **Metodologia Básica para Elaboração de Trabalhos de Conclusão de Cursos**. 1 ed. São Paulo: Atlas, 2012.

PIMENTA, Felipe. **Entendimento Humano**. Santa Catarina, 2013.

RODRIGUEZ, Ricardo Velez. **Síntese entre empirismo e liberalismo.** São Paulo, 2010.



# INTERPRETAÇÕES SOBRE VOLTAIRE: A HISTÓRIA DE JENNI OU O SÁBIO E O ATEU

---

*Estela Araújo Silva*

## Introdução

Voltaire (1694-1778) é um importante filósofo do XVIII, e é um importante contribuinte do Iluminismo, crítico severo ao poderio da igreja, escreveu *O sábio e o Ateu*, aos 81 anos em 1775, três anos antes de sua morte, mas nem por isso é uma obra menos interessante que seus outros escritos.

Embora não estejam entre as obras mais famosas de Voltaire, tal obra trás as mesmas ideias de suas outras, como por exemplo, *O tratado da Tolerância*, em que faz crítica a intolerância religiosa, e em contos como *O Candido*, *O ingênuo*, em que questões da maldade são levantadas, essas ideias são retomadas em *A História de Jenni*, porém, o autor diminui o tom irônico e sarcástico, critica os dogmas do catolicismo e fanatismo religioso com força nesta obra. No entanto, a carga maior de veneno recai sobre o ateísmo, pois é voltada justamente para a ideia de defesa da existência de Deus, e valorização da ordem social, com relação aos judeus, que os recrimina pelos males cometidos, mas os defende como seres humanos.

Nesta obra, são contadas as histórias de aventuras do jovem Jenni, filho do pastor anglicano Friend, aventuras essas que por muitas vezes contrariavam seu pai, respeitado e admirado homem com atitudes que revelam sabedoria. Friend, com seu jeito eloquente, se opôs a prática antropofágica e conseguiu convencer homens selvagens abandonarem a prática de comer carne humana. Com amor e demonstração de afeto, sem precisar reprimir o seu filho com palavras ou punições, que pudessem impor alguma mudança de comportamento, mas deixava-lo examinar por si mesmo.

Esta é uma obra que nos faz confrontar a nós mesmos no que diz as nossas crenças, nesse sentido, pode reforçar a crença de um Teísta ou pode confirmar mais ainda os motivos pelo qual não se acreditar em Deus. Pois em um diálogo entre Freind e o jovem ateu Briton, os dois posicionamentos são apresentados sempre havendo um diálogo amistoso com relação aos pensamentos opostos. Voltaire deixa claro que nessa obra que o seu posicionamento é deísta, ou seja, admite a existência de Deus, mas rejeita a ideia de revelação divina, considerando a razão como a única via capaz de nos assegurar da existência de Deus, rejeitando, para tal fim, o ensinamento ou a prática de qualquer religião organizada.

Para ele, negar a existência de Deus é algo absurdo, pois diz: “Deus existe como a coisa mais verossímil que os homens podem pensar e a proposição contrária como uma das mais absurdas” (VOLTAIRE, 1978, p. 68).

Na obra também, são apresentadas questões de valor moral, em que a vida justa e honesta, longe da maldade, é valorizada. Tudo isso é caracterizada através experiência vivida por, Jenni, um rapaz de boa aparência, que despertava paixão nas moças.

## **O sábio e o ateu**

O padre inquisidor Dom Jerônimo Bueno Caracurador, o qual se mostrava ser de má conduta, condenou o jovem Jenni à fogueira, por este ter se envolvido com sua amante, Dona Boca Bermeja. Esta, ao ver o belo rapaz se apaixonou profundamente pelo jovem, quando questionada por sua amiga Las Nalgas se seria infiel ao Dom Jerônimo Caracurador, não hesitou confirmar sua vontade de ter o rapaz.

Para tentar justificar a essa sentença Dom Jerônimo diz ao pai do jovem, o Doutor em Teologia, Membro do Parlamento e da Sociedade Real, Freind, que achava que o jovem era Judeu. Isso lhe causou ouvir um bom sermão pelo Senhor Friend, com respeito ao fato de o jovem ser ou não judeu, não era justificativa para

condenar alguém à fogueira, pois o valor de alguém não está atrelado à nacionalidade ou à religião.

A forma como Friend consegue resgatar seu filho da vida desonesta é mostrada como uma forma pedagógica no sentido de como educar os filhos, isto é, para os que desejam olhar assim. Mostra um pai preocupado em educar seu filho que está voltado às paixões desenfreadas, ao pagar as dívidas do filho aos bancários, ao livrá-lo da morte e demonstrar com atitudes o caminho que considera correto seguir.

Na tentativa de livrar seu filho dessa vida guiada por suas paixões, Friend pretende casar seu filho, com a jovem Primorose, que logo se apaixona pelo rapaz e os dois assumem compromisso. Contudo, a Senhora Clive-Hart quando soube do noivando de Jenni, enciumada arquiteta, traça o plano de acabar com a vida da noiva de Jenni e eventualmente com a de seu marido, envenenando-os.

Clive-Hart, como costume das mulheres libertinas, amava Jenni, mas o traía com outros dois libertinos, entre eles Birton. Todos viviam na mesma situação de depravação. Tendo o seu plano consumado, Clive-Hart foge com Jenni, Birton e seu grupo de amigos ateus. O marido de Clive-Hart, por ser um alcóolatra, e ter a saúde debilitada pelo vício, morre logo após o envenenamento, a Senhorita Primorose, no entanto era jovem e de boa saúde e ao ficar aos cuidados do Senhor Meade, se recuperou gradativamente, pois este possuía o conhecimento em diversos venenos.

Com a onda de ideias ateístas aumentando, Jenni se junta a esse grupo e começa a participar de reuniões na casa da senhora Clive-Hart, os quais seguiam ideias epicuristas, em que não acreditavam na imortalidade da alma, no tentando, poderiam fazer o que quisessem, pois o que importava era viver feliz.

Ao descobrir que o filho tinha fugido, Friend resolve ir atrás de seu filho, no Conto, Voltaire dá espaço para o debate sobre ateísmo e a sua tolerância, onde ambos, Friend e Birton, têm a oportunidade de defender suas convicções de maneira livre. Pois Voltaire era um defensor da liberdade de expressão. Entendia que a vida desordeira e as consequências desses atos, podem ser

resultados da crença em Deus ou não. Se as pessoas assim começarem a se comportar sem Deus, há caos e desordem. Nisso, a existência de Deus é necessária para que se haja o bem de todos. No entanto, em dado momento de sua obra, fica o entendimento de que não acreditar indubitavelmente em viver de maneira honesta, acaba levando os filósofos à miséria como Spinoza e Hobbes.

Jenni viveu as mais vibrantes aventuras, em que chegou a cometer até mesmo assassinatos, tornou-se amante de mulheres comprometidas e ainda por cima fugiu com sua amante Clive-Hart, mesmo que ingenuamente. Visto que esta planejou o assassinato de Primorose, com quem ele estava noivo, sem que Jenni soubesse. Em sua fuga, andavam pelo mundo, fazendo tudo o que desejavam sem pensar em suas consequências, até encontrarem um grupo de Selvagens, que os fizeram prisioneiros, onde mataram Clive Hart e comeram sua carne. Quando finalmente Freind encontra seu filho e seus amigos, e fica sabendo de como tudo aconteceu durante a aventura desses jovens, ao saber o que aconteceu com Clive Hart, expressa sua doutrina dizendo achar que Deus usa as circunstâncias da vida para punir os malfeitores.

Assim como também expressa almejar que o exemplo de Clive-Hart sirva de exemplo para que, aqueles jovens corrigem seus erros. Em tom de deboche, Birton diz que já não se importar com Clive Hart, Birton é um rapaz sagaz e sarcástico, diferente dos jovens de sua idade, pois este se mostrava interessado no conhecimento, embora, tenha cometido o erro de não se aprofundar nos estudos a respeito do próprio ateísmo.

Na volta à Inglaterra, Freind e Birton começam a conversar, o diálogo está dividido em questões como: por que Deus que pune alguns e outros não? Natureza, tudo é arte, a maldade, o mau uso da liberdade, virtude, leis gerais. Birton faz referência ao um livro de um *frenchman*<sup>1</sup>, que diz que nada existe, senão a natureza, Birton diz acreditar só na natureza.

---

<sup>1</sup> Palavra que se refere a francês. Birton refere a um livro escrito por um francês que diz que nada existe, senão a natureza, essa crença relaciona-se ao panteísmo que faz uma identificação entre o universo e Deus, ambos estão concebidos, como uma realidade integrada.

Em relação à maldade, Birton questiona por que Deus pune a uns e a outros não? Como pode existir um ser preocupado em punir mulheres e homens maus e deixar outros impunes? Como é o exemplo de pessoas que foram más, mas viveram toda sua vida feliz. Ao questionar também a bondade de Deus, Birton fala que este mundo é defeituoso, pois acontecem desastres naturais além das pestes e doenças que assolam o mundo, questiona sobre a virtude, onde ela pode ser encontrada? Se Deus fez tudo, os venenos são obras dele, e ele é o Senhor de tudo, ele faz tudo, como pode ele dirigir a mão do carrasco que corta a cabeça de alguém, Birton diz não aceitar a ideia de um Deus homicida.

Freind argumenta que tudo é arte, que existe um *oreri*<sup>2</sup>, e podemos ver a arte divina e ter certeza de que existe um escultor, mesmo sem vê-lo. Esse pensamento se confirma no que Voltaire diz.

Quando vejo um relógio cujo ponteiro marca as horas, disso concluo que um ser inteligente montou as engrenagens para que o ponteiro marque as horas. Assim quando considero as engrenagens do corpo humano. Concluo que um ser inteligente montou os órgãos para serem recebidos e nutridos por nove meses na matriz: que os olhos nos são dados para ver, às mãos para segurar, e assim por diante. (Voltaire, 1978, p.63).

Freind concorda que há mal na terra, mas que tudo foi feito para o seu determinado fim, explica que o clima de cada região foi feito adequado a cada morador adequado. As pessoas, animais vegetais tem um espaço específico no globo. As pestes e doenças vêm por que nós e nossos pais abusamos de nossos corpos, o excesso não é bom, por isso, Freind alega a necessidade de leis morais.

Existe muito mal no mundo, o mal moral e físico, mas a existência de Deus é real e é certa. O problema do mal e do

---

<sup>2</sup> Artífice ou artesão, Voltaire usa o termo *oreri* pra designar a Deus, como sendo o artista que criou o mundo.

sofrimento humano, não é suficiente para provar que Deus não existe, é uma dificuldade a ser superada pela reflexão filosófica. Os homens fazem mal uso de sua liberdade. O mal físico é resultado, por poderem executar suas próprias vontades. É verdade que há crime, o crime está em toda parte e nisto também se tem virtude. Existem pessoas más e pessoas boas, o crime sempre existiu e assim as virtudes crime, mas fez ao homem e os deram as leis do movimento<sup>3</sup>; essas leis eternas do movimento são igualmente executadas pela mão do homem caridoso. Se essas leis não tivesse sido nos dadas seríamos como máquinas.

Deus não recompensa de imediato o homem que faz o bem do mesmo jeito que não pune de imediato quem faz o mal. “O sol brilha para todos, bons e maus”. Tendo o lado físico de uma ação má, é efeito das leis gerais imposta pela mão de Deus à matéria. Todo o mal moral da ação criminosa é efeito da liberdade de que o homem abusa. Por meio de sua justiça Deus pode recompensar os bons. Deus se dar a conhecer a nós por meio de suas obras e de nossa consciência. A existência de Deus, não é uma questão de fé, mas de razão, algo possível de ser demonstrado por meio do próprio funcionamento das leis da natureza.

Voltaire acredita que a punição para os malfeitores acontecem mediante a violação das leis gerais de Deus, segundo essas leis o homem, pode cometer um crime, mas em algum momento de sua vida virá à punição sobre o criminoso.

Na obra *A história de Jenni* se observa que pelas atitudes de Clive e seus amigos, as crenças que são voltadas ao panteísmo, onde a visão de Deus e natureza é vistas como sendo uma única substância, acabam também por ser um amoralismo em que se pode viver numa busca desenfreada dos prazeres. Característica semelhante de um hedonismo marcado pela ideia de que não há pecado. Essa prática é condenada por Voltaire, que critica a filosofia materialista ateuista, por ser voltada a uma filosofia imoral e amoral, a qual não se acredita na existência de Deus. Nisso, o naturalismo em que somos parte da Natureza e as nossas escolhas

---

<sup>3</sup> São leis eternas de Deus que está relacionada às leis gerais. Para Freind Deus não é responsável pelo mal, mas apenas permite pelas leis do movimento, que o homem mal faça o mal e que o homem bom faça o bem.

e desejos são determinadas por leis de causa e efeito e não pela ideia de livra árbitro, leis gerais ou leis do movimento de Voltaire.

O diálogo entre Freind e Birton, finaliza com Birton reconhecendo que o grande Ser, o Senhor da natureza é eterno e pede perdão por ter duvidado da Sua virtude, reconhece que abusou de sua liberdade e questiona como Deus poderia puní-lo sendo que o Próprio Deus o designou àquelas paixões?

Freind responde que Deus o deu aquelas paixões as quais ele poderia fazer o bem e o mal, e diz que não sabe quando ele irá ser punido e nem sabe como será punido, mas sabe que Deus poderá puní-lo. E sugere que ele deve viver de forma honesta.

Freind continua falando sobre os males causados pelo ateísmo, cita exemplos ocorridos no século XV na Itália mostrando os estragos causados por reis ateus e pelo fanatismo religioso. Voltaire diz que o ateísmo e o fanatismo são dois polos de horror. Para ele, é mais fácil curar um ateu do que um fanático. Voltaire define o fanatismo da seguinte maneira “O fanatismo está para a superstição como o arrebatamento para a febre ou a raiva para a cólera. Aquele que experimenta êxtases, visões, que toma os sonhos por realidades e as suas imaginações por profecias, é um entusiasta; aquele que sustenta sua loucura pelo assassinato, é um fanático” (VOLTAIRE, 1968, p. 105).

Ao término do discurso de Freind, Birton e seus amigos convertem-se a Deus, w este é um momento em que todos se veem envolvidos pela emoção. Jenni em tudo refletia sobre os acontecidos que o envolviam, em prantos de lágrimas, confessa seus erros. Na volta à Inglaterra, Primorose que estava quase à morte, pelo envenenamento que Clive-Hart lhe causou, já estava recuperada de sua enfermidade e casa-se com o agora redimido Jenni.

Voltaire acredita é que a crença em Deus que limita os males causados, quem usa do ateísmo como uma maneira a viver e de abusar de suas liberdades, é justamente por isso que ele diz “Se Deus não existisse seria preciso inventá-lo, porém a natureza proclama a sua existência”. (VOLTAIRE apud REALE, 2005, p.257).

Sua existência se confirma por meio das evidências de que a natureza nos deixou a existência de um artesão supremo. A existência de Deus é necessária, para limitar o homem, e colocar ordem no mundo, pois a crença em um Deus que pune, levaria a um equilíbrio social, em que a maldade estaria subjugada, sobre a possibilidade de haver punições, a quem assim se comportar.

*O Sábio e o ateu ou a História de Jenni* pode ser vista de maneira pedagógica, sobre a forma de como educar filhos, de maneira crítica, pois, ao se ter lido as várias obras de Voltaire, e se deparar com uma obra que parece ser esquecida, é natural que alguém, possa olhá-la de forma crítica sobre sua religiosidade e tolerância. Aos que procuram uma obra de uma leitura de fácil compreensão sobre o tema, Ateísmo, e Teísmo, esta é uma boa opção de leitura.

### Referências bibliográficas

VOLTAIRE, **História de Jenni ou O ateu e O Sábio**. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal - 49: Editora Escala.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia: de Spinoza a Kant**. São Paulo: Paulus, 2005.

VOLTAIRE. **Tratado de Metafísica**. 2. Ed. São Paulo: Abril culture, 1978. (Os pensadores)

VOLTAIRE, 1968. **Œuvres complètes**, éd. Voltaire Foundation, Oxford: Oxford University Press.





# O QUE SERIA VIVER À LUZ DOS ENSINAMENTOS DE MICHEL DE MONTAIGNE?

---

*Emerson Leopoldo Lima de Alencar*

*Taciana Roberta Correia Cordeiro de Alencar*

## 1. INTRODUÇÃO

Michel Eyquem de Montaigne, nasceu na região de Périgord, na França, em 28 de fevereiro de 1533, falecendo no mesmo local que nascera, no castelo de Montaigne, a 13 de setembro de 1592. Vivera, portanto, no século XVI, quando a França foi palco de guerras travadas entre católicos e protestantes, marcadas pela intolerância e pela violência.

Vivenciou, também, o impacto da revolução copernicana no modo de pensar do de sua época, que até então via um cosmos todo organizado, finito e dirigido pelas leis divinas. Os avanços da ciência afastaram essa concepção de mundo, agora visto como um espaço infinito no qual o homem foi ali colocado como mais um ser qualquer.

Filho de família aristocrática da França, Montaigne teve sólida formação humanística, e desde cedo se interessou por escritores da antiguidade e pela filosofia helenista, sobretudo o estoicismo e o ceticismo. Cícero, Sêneca, Plutarco e Sexto Empírico influenciaram fortemente sua formação filosófica e seu entendimento acerca da vida.

Foi preparado pelo pai, na realidade, para os negócios públicos, e nele se enveredou por boa parte de sua vida. Até que em 1571 abandonou a vida pública e se refugiou no castelo de sua família. Decidira dedicar o resto de seus dias a meditar e a escrever sobre si e suas experiências, surgindo daí a sua principal obra, *Ensaaios*.

Inaugurou assim um novo gênero literário, que levou o nome de sua obra, *Ensaaios*, e cuja característica maior é a

possibilidade de se discorrer sobre qualquer tema, sem rigidez de normas e sem a necessidade de demonstrar conclusivamente nada. Procurou assim, Montaigne, divagar de rédeas soltas, sem fronteiras, sobre variados temas, os mais triviais que ocorriam em sua mente e que após o confronto com os clássicos da antiguidade, que ele dominava bem, dali extraía as suas reflexões.

Não espere ver em Montaigne um filósofo acadêmico, de rigor metodológico. Como já dito, ele bebeu na fonte dos helênicos e viveu em um período turbulento de intolerância religiosa, bem como de dúvidas existenciais que marcaram a alma do homem do século XVI em razão das descobertas científicas. A sua filosofia é prática, voltada para arte de bem viver.

E o que seria viver à luz dos ensinamentos de Montaigne? Ao longo desses séculos, anônimos e famosos se inspiraram na sabedoria pragmática desse filósofo francês, justificando assim uma breve síntese de seu pensamento, que até nos dias de hoje, não tão diferentes dos da sua época, parece valer a pena refletir sobre ele.

As pretensões deste artigo, no entanto, são modestas. Quer tão somente introduzir o leitor nas instigantes reflexões desse filósofo da arte do bem viver, não bem explorado nos cursos de graduação em filosofia. A obra *Os Ensaíos* foi produzida e lapidada pelo seu autor durante mais de duas décadas de reflexão na biblioteca do castelo de Montaigne.

## 2. MONTAIGNE - UMA SÍNTESE DO SEU PENSAR

Nada mais pertinente, neste primeiro momento, do que entender o que é filosofar para Montaigne. No volume I de sua obra temos o ensaio assim denominado *De como filosofar é aprender a morrer*. Inspirando-se em Cícero, entende que a contemplação faz com que a alma se separe do corpo, o que se assemelha à morte, constituindo assim um aprendizado dela; ou mesmo porque as meditações filosóficas podem nos ensinar a não temer a morte<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ensaíos, I, XX, p. 158

Para Montaigne, é preciso encarar com serenidade a inevitabilidade da morte para que possamos ter uma vida completa independentemente do tempo em que ela durar.

Se pudéssemos escapar dela, diz Montaigne, aconselharia agir diante dela como um covarde foge do perigo. Como ela baterá, inexoravelmente, à porta de todo ser vivente, devemos esperá-la de pé e bem firmes<sup>2</sup>.

É bem verdade que a certeza da morte exerce um grande poder sobre nós. Mas, nos ensina o filósofo francês, para amainar essa vantagem maior que ela dispõe sobre nós, devemos seguir um caminho inverso do habitual: tenhamos a morte a todo instante presente nos nossos pensamentos, mesmo em momentos de festas e divertimentos, como faziam os egípcios<sup>3</sup>.

Lembra Montaigne que os antigos egípcios, nos festivais voltados aos prazeres da carne, mandavam expor sobre a mesa um esqueleto humano para rememorar aos convivas a transitoriedade e a fragilidade de suas vidas.

E é isso que sugere Montaigne, pois que para ele refletir sobre a morte é refletir sobre a liberdade. "Quem apreendeu de morrer, desaprendeu de servir; nenhum mal atingirá quem na existência compreendeu que a privação da vida não é um mal; saber morrer nos exime de toda sujeição e constrangimento."<sup>4</sup>

Mas para viver e usufruir dessa curta estada na terra é preciso saúde, pois sem ela a vida perde o encanto, já que toda virtude e sabedoria sem ela se desvanecem<sup>5</sup>. A boa vida, na concepção aqui proposta por Montaigne, não tem como fim necessariamente uma vida longa, mas sim a possibilidade de gozarmos plenamente os prazeres "físicos" e imateriais.

Prazeres físicos sim, diz Montaigne, pois não somos só espírito; mas ressalta que é tão grave erro se afastar a contragosto dos prazeres naturais como também se apegar demasiadamente a eles. No entanto, bebendo na fonte de Epicuro, se põe em maior

---

<sup>2</sup> Ensaíos, I, XX, p. 162

<sup>3</sup> Ensaíos, I, XX, p. 162-163

<sup>4</sup> Ensaíos, I, XX, p. 163

<sup>5</sup> WEILER, Maurice, 1961, p. 105-106

relevo os prazeres intelectuais, por serem os mais seguros e duráveis<sup>6</sup>.

De acordo com Montaigne, não há porque rejeitar as boas sensações trazidas pelo prazer, pois até quando exercitamos nossas virtudes estamos em busca dessa sensação. O caminho da felicidade passa, portanto, pelos sentidos e não pela razão, o que não significa um sensualismo extremado. Ele rejeita isso, mas é um apreciador dos pequenos prazeres do cotidiano, como beber, comer e ter relações sexuais<sup>7</sup>.

Interessante notar que esse caminho para a felicidade seguido por Montaigne diverge da linha filosófica que se tinha até então, desde Platão e Aristóteles, que vê a realização humana na contemplação espiritual e no domínio da razão sobre os sentidos<sup>8</sup>.

Não há necessidade, portanto, de nos penitenciarmos, de nos afastarmos com um enorme sofrer daqueles prazeres que satisfazem o nosso corpo, o espírito não ficará com ciúmes, basta que tenhamos moderação, tema inclusive de um ensaio de Montaigne.

Em *Da moderação*, ele explicita melhor essa questão e alerta que até as virtudes podem se tornar um vício se praticadas com demasia avidez e violência. E diz: "*Aprecio os caracteres moderados e prudentes: ultrapassar a medida ainda que no sentido do bem, é coisa que me espanta, se não me incomoda, e a que não sei como chamar.*"<sup>9</sup>

Em qualquer época que estejamos, seja em pleno século XVI ou nos dias atuais, é de se ver sempre com bons olhos, e aplaudir até, o amor e o cuidado de uma mãe com a sua prole, pois é um sentimento que faz pulsar a vida aqui na Terra. Mas até essa virtude em excesso pode ser maléfica, comprometendo por vezes o próprio desenvolvimento da criança.

Não raro vemos jovens com graves problemas psicológicos e de socialização muito em razão desse excesso de cuidados.

---

<sup>6</sup> WEILER, Maurice, 1961, p. 106

<sup>7</sup> ZIMMER, Robert, 2009, p.57

<sup>8</sup> ZIMMER, Robert, 2009, p.57

<sup>9</sup> Ensaio, I, XXX, p. 254

E quem diria até mesmo a filosofia levada ao extremo pode ser prejudicial, diz Montaigne, apoiado nos diálogos de Platão, e aconselha que não nos dediquemos a ela além dos limites da utilidade. E assim expõe:

Praticada com moderação é agradável e cômoda; mas se ultrapassa tais limites ela acaba tornando o homem insociável e viciado, desdenhoso da religião e das leis que nos governam, inimigo da boa conversação, dos prazeres permitidos, incapaz de exercer funções públicas, de prestar socorro a alguém e a si próprio, bom para ser impunemente esbofetado.<sup>10</sup>

### 3. MONTAIGNE E UMA REFLEXÃO SOBRE A BARBARIDADE NO MUNDO

Montaigne não tem rédeas presas no pensamento; filosofa sobre os mais variados temas da vida cotidiana sem a pretensão de criar um sistema filosófico. Trata da embriaguez, dos órgãos genitais etc. Tudo pode ser objeto de sua filosofia; não poderia escapar de suas reflexões, portanto, a pretensa superioridade da civilização europeia.

As atrocidades cometidas na guerra civil que se instalou na França durante o século XVI entre católicos e protestantes nos dá conta de quanto o homem pode cometer absurdos contra aqueles que pensam diferente dele.

No ensaio *Os canibais* percebemos o quanto Montaigne estava à frente de seu tempo. Relata o contato tido com os povos do Novo Mundo e os compara com o eurocentrismo vigente em sua terra e as barbaridades que ali vivenciara em razão da religião e da política.

A Europa erudita e supostamente superior em termos de civilidade chamava de "selvagens" os índios da América por estes viverem próximos ao estado da natureza, como diria Hobbes ou Locke. O europeu da época ficava escandalizado com as notícias de canibalismo praticadas por esses povos "bárbaros".

---

<sup>10</sup> Ensaios, I, XXX, p. 255

Michel de Montaigne guiava seu pensamento por outro rumo, por outra estrada. Não lhe parecia selvagens aqueles índios pelo simples fato de não haverem se distanciado quase nada de sua condição primitiva.

Ao revés, ficou encantado com a beleza de uma organização social indígena, subsistindo com tanta igualdade entre os seus membros sem maiores artifícios. Inexistia hierarquia política, ricos ou pobres. Segundo o filósofo francês, acaso Platão a tivesse conhecido, *A República* lhe pareceria algo distante de tamanha perfeição<sup>11</sup>.

Em um ataque sutil ao eurocentrismo, Montaigne entendia que esses "selvagens" estavam na realidade em um patamar superior ao do homem dito civilizado porquanto estando mais integrados à natureza seus desejos estariam mais orientados para as necessidades naturais, e por isso escapavam do fardo do luxo e do excesso<sup>12</sup>.

Ora, mas o que dizer desses povos que matam seus inimigos aprisionados a bordoadas, comendo-os em seguida? Responde Montaigne a esses civilizados com uma ironia fina que lhe é característica:

Não me parece excessivo julgar bárbaros tais atos de crueldade, mas que o fato de condenar tais defeitos não nos leve à cegueira acerca dos nossos. Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquarterar um corpo entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, como, não somente o vemos mas vimos ocorrer entre vizinhos nossos conterrâneos; e isso em verdade é bem mais grave do que assar e comer um homem previamente executado.<sup>13</sup>

E mais adiante arremata: "Podemos portanto qualificar esses povos como bárbaros em dando apenas ouvidos à

---

<sup>11</sup> Ensaios, I, XXXI, 262

<sup>12</sup> ZIMMER, Robert, 2009, p.56

<sup>13</sup> Ensaios, I, XXXI, 264

inteligência, mas nunca se o compararmos a nós mesmos, que o excedemos em toda sorte de barbaridades."<sup>14</sup>

Portanto, Montaigne via na cultura europeia da sua época, que não é tão diferente do chamado mundo civilizado de hoje, um equívoco fundamental: sua falta de limites, sua busca interminável por mais e mais, que a conduziria a um esforço destrutivo. E sugeria que ao invés de se avaliar a superioridade de uma cultura em relação a outra, que o homem seja mais tolerante e tenha mais disposição para aprender<sup>15</sup>.

#### 4. MONTAIGNE DIANTE DA INFINITUDE DO UNIVERSO

A Revolução Copernicana, a substituição do modelo geocêntrico para a adoção do heliocentrismo, desestabilizou o homem na Terra. O mundo que lhe parecia fechado, estável, regido por lei divinas, onde sua presença era fundamental para a ordem cósmica, agora lhe parece um infinito espaço desconhecido no qual passa a perambular aflitamente como um ser qualquer.

Esse marco na história da humanidade repercutiu profundamente na filosofia. Enquanto Montaigne, diante de toda essa insegurança do homem frente a um Universo infinito, adota uma atitude serena e convida o homem a ocupar novamente um espaço na natureza, opta Pascal, ante o drama da existência humana, por buscar abrigo na religião e na fé<sup>16</sup>.

Mas o fato de Montaigne ter essa postura diante da vida e das incertezas do mundo não o fazia necessariamente um ateu. Ao contrário, se dizia católico, porém longe de ser um dogmático. Tanto que dizia "somos cristãos como somos perigordinos ou alemães"<sup>17</sup>. Ou seja, era cristão mas poderia ser mulçumano ou judeu acaso nascesse em outra região ou família.

---

<sup>14</sup> Ensaios, I, XXXI, 264

<sup>15</sup> ZIMMER, Robert, 2009, p.56

<sup>16</sup> ZIMMER, Robert, 2009, p.80

<sup>17</sup> Ensaios, II, XII, p...

Uma vida encarada assim com tanta sabedoria, bom senso, tolerância e prudência serve de inspiração para muitos; e com esse filósofo francês não foi diferente: o pensador americano Ralph Waldo Emerson (1803-1882) avistara no cemitério *Père Lachaise*, em Paris, um túmulo de um homem chamado Augusto Collignon, onde na laje tinha a seguinte inscrição: "tinha vivido para fazer o bem, e se formara para a virtude nos Ensaios de Montaigne".<sup>18</sup>

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais de quatro séculos nos afasta de Montaigne. Vivemos uma época onde pululam a todo instante doutores da felicidade com receituários prontos para alcançarmos a tão sonhada *ataraxia*, objeto da filosofia dos helenistas e de cobiça do homem do século XVI e das mais diversas épocas, inclusive a nossa.

É de se questionar, assim, se Montaigne seria capaz ainda de instigar seguidores tais como aquele ilustre desconhecido que jaz no cemitério *Père Lachaise*, em Paris. Dúvida que se esvai, no entanto, no exato momento em que nos debruçamos na leitura de um de seus ensaios porquanto suas lições acerca da arte de bem viver ainda continuam bem atuais, até porque em pleno século XXI nos deparamos ainda com uma intolerância cada vez mais recrudescente.

Arejar a mente para aceitar o diferente é preciso se quisermos aproveitar na plenitude nossa curta visita a esse mundo, que sempre será obscuro e assustador, por mais que avancemos na ciência ou nos entreguemos à religião. Montaigne ainda pode nos ajudar...

## REFERÊNCIAS

EMERSON, Ralph Waldo. **Homens Representativos**. Trad. Alfredo Gomes. Rio de Janeiro-RJ: Ed Tecnoprint S.A, [19..], 154 p.

MONTAIGNE, Michel. **Ensaios**. Trad. Sérgio Milliet. Porto Alegre-RS: Editora Globo, 1961, v I e II.

---

<sup>18</sup> EMERSON, Ralph Waldo, s/d, p.87

WEILER, Maurice. Para conhecer o pensamento de Montaigne. In: MONTAIGNE, Michel. **Ensaíos**. Trad. Sérgio Milliet. Porto Alegre-RS: Editora Globo, 1961, v III.

ZIMMER, Robert. **Portal da Filosofia: uma entrada para as obras clássicas**. Trad. Mariane Vieira Lisboa e Rita de Cássia Machado. São Paulo-SP: Ed. WMF Martins Fontes Ltda, 2009, 225 p.



# **SOBRE AS CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO ORIENTAL NA TEORIA ÉTICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER**

---

*Maria Gomes Fernandes*

## **1 Considerações Iniciais**

Primeiramente quero esclarecer que esta comunicação é parte de minha Dissertação de mestrado defendida no ano de 2015. De imediato o que posso dizer sobre as experiências adquiridas com as discussões realizadas neste evento é que foram bastante enriquecedoras. Pois o debate aberto aos professores e alunos presentes pôde proporcionar um aprendizado dinâmico e positivo. Posso ressaltar que durante a discussão após minha comunicação surgiram questões bastante interessantes que ainda não haviam sido trabalhadas durante o processo de elaboração de minha pesquisa. Afirmo que foi estimulante perceber o interesse dos presentes na temática que apresentei, e que, no meu ponto de vista isto revela a pertinência da pesquisa no meio acadêmico.

Arthur Schopenhauer apresentou uma reflexão ética na qual o valor moral de uma ação fundamenta-se na experiência do sentimento da compaixão. Se, para a cultura Ocidental, essa ética alicerçada em ações compassivas que brotam espontaneamente de uma intuição imediata do mundo surge como uma novidade, no Oriente, ao contrário, trata-se de uma noção milenar que compõe a sabedoria de vida dessa tradição. Schopenhauer declarou, logo no primeiro prefácio de sua principal obra, *O mundo como vontade e representação* (1819) que, para que se tenha uma compreensão adequada da sua obra é fundamental que o leitor tenha familiaridade com a filosofia do “maravilhoso Kant”, do “divino Platão” bem como da Antiga sabedoria indiana.

As expressões e terminologias da sabedoria oriental presentes em *O mundo como vontade e representação* como, por

exemplo, o “*Véu de Maia*” e *Tat tvam asi*, são mencionadas inicialmente apenas para elucidar o seu pensamento único. Schopenhauer chega a afirmar, inclusive, que as máximas presentes nas *Upanixades* são “admiráveis concordâncias” com aquilo que a sua filosofia também expressa. Porém, quando Schopenhauer apresenta a sua primeira tese de que o mundo é representação sob a perspectiva do fenômeno kantiano e a ilusão de *Māyā* (conceito que lhe chega por meio dos hindus) bem como se apropria da fórmula védica *Tat tvam asi* para se referir ao sentimento da compaixão (que constitui o fundamento apresentado por Schopenhauer para a genuína ação moral), observa-se que essas noções ganham uma relevância teórica que parece ultrapassar uma análise comparativa entre os pensamentos, a saber, o schopenhaueriano e o oriental.

Schopenhauer apresentou uma ética com bases metafísicas, na qual somente no mundo fenomênico somos indivíduos particulares. Porém, como essência última de nosso ser, somos um e sem distinção. Em outras palavras, Schopenhauer descreve-nos que, por meio do conhecimento da essência do mundo, que ele chama de Vontade, os indivíduos podem se identificar uns com os outros, compartilhando as dores e as alegrias. Esse raciocínio descrito por Schopenhauer assemelha-se com o pensamento milenar oriental, pois, tanto nas considerações schopenhauerianas como na sabedoria hindu, quando ferimos alguém estamos, na verdade, ferindo a nós mesmos. Neste sentido, em que medida poderíamos considerar essa unidade metafísica presente em todos os seres – que na teoria ética de Schopenhauer é reconhecida em si mesma e imediatamente no outro pela experiência da ação compassiva – como semelhante à unidade presente em toda a Natureza apontada pela fórmula *Tat tvam asi* descrita pelos sábios da Índia? Essa aproximação seria apenas uma “feliz concordância” ou teríamos algum tipo de influência direta dessa tradição com o pensamento de Schopenhauer? A resposta apresentada a estes questionamentos constitui a parte fundamental desta discussão.

A constatação<sup>1</sup> desse interesse pelos ensinamentos das escrituras orientais, mais propriamente dos sábios da Índia, comprova-se pelas leituras acerca daquele continente realizadas por Schopenhauer, que notadamente se iniciaram após a publicação de sua tese de doutorado, em 1813. Schopenhauer teria seguido a recomendação do orientalista Friedrich Majer, que lhe recomendara a leitura dos cinquenta *Upanixades* traduzidos para o latim por Anquetil-Duperron<sup>2</sup>.

## 2 Os conceitos hindus: *Māyā* e *Tat tvam asi*

Na filosofia vedantina, *Māyā* é descrita como uma deusa que tem o poder mágico de criação e ilusão das coisas deste mundo. Ela, *Māyā*, também é conceituada como “a ilusão sobreposta à realidade como efeito da ignorância”<sup>3</sup>. Esta ideia nos remete a questões como: o que é real? Como o indivíduo, estando iludido, pode identificar o real a partir da aparência transitória de

---

<sup>1</sup> Podemos encontrar exemplos citados por Schopenhauer de práticas de diferentes povos e épocas, em *O mundo...*, mais precisamente, na página 493.

<sup>2</sup> “Deve-se ao francês Anquetil-Duperron a edição de uma coletânea de textos sob o título *Ōpnekhbat* (uma deformação da palavra sânscrita ‘Upanixades’). Nesta edição os textos estavam duplamente obscurecidos, pois se tratava de uma tradução latina de uma tradução anterior dos textos sânscritos para o idioma farsi, ou seja, o persa” (SAFRANSKI, 2012, p. 368). Conforme Safranski, esta, provavelmente, foi a tradução mais importante dos Upanixades, publicada em 1801.

<sup>3</sup> O compilador de *Filosofias da Índia*, Joseph Campbell, em nota, descreve que *Māyā*, da raiz *mā*, “medir, formar, construir”, denota, em primeiro lugar, o poder de um deus ou demônio em produzir efeitos ilusórios, mudar de forma e parecer sob máscaras enganosas. Deriva daí o sentido de “magia”, a produção de ilusões por meio sobrenaturais ou, simplesmente, “o ato de produzir ilusões” (...). *Māyā*, na filosofia vedantina, é especificamente “a ilusão sobreposta à realidade como efeito da ignorância”; (...) Sankara descreve todo o universo visível como sendo *māyā*, uma ilusão sobreposta à realidade pelos enganosos sentidos e pela mente não iluminada do homem. Cf. ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. Tradução de Nilton Almeida Silva, Cláudia Giovani Bozza e participação de Adriana Facchini de Césare. São Paulo: Palas Athena, 2012, p. 48.

*Māyā*? Existe uma unidade básica que fundamente a multiplicidade?

A tradição védica considera que somente o uno, eterno e imutável (*Brahman*) pode ser considerado real. Entretanto, *Māyā*, segundo essa tradição, é uma deusa com poderes de criação e ao mesmo tempo de ilusão deste mundo; ela é a causa da matéria e dos indivíduos. A ilusão criada por *Māyā* é a responsável pela ignorância dos indivíduos, que, por desconhecerem a verdade, enganam-se com a aparente realidade. Tais características se revelam por meio da transitoriedade da vida. Nesse eterno movimento resta aos indivíduos a condição de “escravos da ilusão” de uma falsa realidade do mundo, ou seja, vivem em um mundo de aparência. Essa mesma potência criadora de toda a existência do mundo é também a que com seu “véu” encobre tanto a percepção do indivíduo sobre o real como também engana o autor da ação egoísta, pois em tais ações acredita-se estar agindo em benefício próprio, no entanto, a verdade é outra. Podemos confirmar essa linha de pensamento na passagem abaixo:

Segundo as *Upanishades*, *Māyā* é ilusão, pura imaginação, fantasia, isto é, *tudo é ilusão, Maia*. Para muitos orientalistas, a divindade *Māyā* se apresenta de forma confusa e até contraditória, pois carrega consigo as características de criação e ao mesmo tempo ilusão. No hinduísmo o mutável é irreal e o imutável é o real, portanto o transitório é falso e apenas uma miragem fantasiosa. Partindo do caráter transitório do mundo *Māyā* se expressa como sua causa e efeito, por isso *Māyā* é a causa do mundo, é a mãe do universo graças a seu poder de criar. Dessa forma todos os seres estão enraizados em sua criação, que muitas das vezes é comparável a uma teia de aranha, que captura os seres que nela se enredam e, ao mesmo tempo, também, os gera e os mantém em um eterno devir. A teia de *Māyā* representa assim a incapacidade do homem de libertar-se dela *Māyā*. Os seres são enganados pelo poder de atração de *Māyā* e nessa impossibilidade de livrar-se dela caem numa *ilusória realidade* (uma irrealidade) que se mostra como um *véu* que encobre a visão de todos, por esse motivo muito se utiliza a expressão *o véu de Māyā*. (REDYSON, 2010, pp. 07-08)

Aqueles indivíduos que conseguirem retirar esse “véu” de seu olhar, na perspectiva dessa tradição, irão perceber que a ação egoísta prejudica tanto o próximo como a si mesmo. Nota-se aqui que esse desconhecimento da verdade possui uma clara conotação moral, tendo em vista que o véu de *Māyā* explica em certa medida a origem das ações egoístas, pois os indivíduos agem com base na ilusão da existência de um eu apartado da unidade de toda a realidade. No segundo capítulo desse trabalho, veremos que Schopenhauer, ao tratar das ações egoístas (que para ele são antimorais), relaciona esse tipo de ação com uma incapacidade de desprendimento das fantasmagorias (representações submetidas ao princípio de razão suficiente) que se apresentam à consciência humana, o que nos mostra que, mesmo com nomenclaturas distintas, a proposta schopenhaueriana propõe uma explicação que se assemelha à concepção de mundo presente na sabedoria milenar dos hindus.

Conforme estas considerações, podemos notar que as características de criação e ilusão são os aspectos primordiais de *Māyā*, os quais se revelam por meio da transitoriedade da vida. Este caráter ilusório de *Māyā* confunde a percepção do ser humano com relação ao próprio corpo, o que faz com que ele perca a identificação com seu “Eu” verdadeiro. Deste modo, podemos entender que a única maneira do indivíduo retirar este “véu” ilusório de seu olhar é buscando identificar o Absoluto dentro de si mesmo (*Atman*), em outros termos, buscar no irreal identificar o real.

De acordo com o não-dualismo transcendental da tradição védica, a partir da oposição entre a criação fenomênica de *Māyā* e o Eu interior (*Ātman*) presente em todos os seres, os brâmanes reconhecem o significado do transcendente oculto na natureza. Tal reconhecimento podemos encontrar nos textos de revelação das *Upanixades*, mais especificamente pela “grande fórmula” védica (*Mahāvākya*<sup>4</sup>) *Tat tvam asi* (Isto és tu), descrita pelo

---

<sup>4</sup> Através da dissertação de mestrado de Mesquita, podemos confirmar que *Mahāvākya*s são quatro importantes ensinamentos das *Upanishad*, compondo as quatro grandes verdades do hinduísmo. A primeira grande *Mahāvākya* é “a

diálogo apresentado na *Chandogya Upanishad*, o qual relata a instrução de um sábio brâmane a seu filho acerca da unidade imutável em todas as coisas da natureza.

Tal ensinamento revela, por analogia, que o princípio supremo ultrapassa a barreira dos nomes, ou seja, embora um objeto material possa assumir várias formas, seu ingrediente essencial estará sempre presente como o substrato de sua existência. *Brahman* é tão sutil como o germe da semente que está no fruto. Ele está presente em todos os seres transformando-se do invisível para o visível, convertendo-se em nomes e formas. Podemos considerar que as palavras do sábio chamam a atenção para que o indivíduo transcenda as aparências meramente fenomênicas proporcionadas por *Māyā* e torne-se uno com a essência sutil presente em todos os seres da natureza, a qual está para além de um simples conhecimento.

Esta ideia é trabalhada na teoria ética de Schopenhauer, pois na ação genuinamente moral o indivíduo desprende-se do princípio de razão suficiente estabelecendo uma *união* com a natureza. Portanto, conforme estas considerações, podemos entender que essa fórmula resume o que há de fundamental como conhecimento para o indivíduo. Uma vez de posse desta consciência universal de unidade, o sujeito terá discernimento suficiente para saber que, por exemplo, uma ação egoísta, na verdade, é apenas uma *ilusão* proporcionada por *Māyā* e que por meio da consciência, mediante a identificação da mais íntima essência com a substância suprema e invisível presente em tudo e em todos, conforme estabelecido na fórmula *Tat tvam asi*, o indivíduo combaterá essa ação enganadora e ultrapassará as formas das aparências fenomênicas criadas por *Māyā*, assim podendo alcançar o conhecimento da unidade imutável, do Real.

---

consciência de *Brahman*” (*Aitareya Upanishad*); a segunda é “o ser *ātman* é *Brahman*” (*Māndukya Upanishad*); a terceira é “tat tvam asi” (*Chāndogya Upanishad*); a quarta e última é “eu sou *Brahman*” (*Bṛhadāranyaka Upanishad*). Cf. MESQUITA, Fábio. *Schopenhauer e o Oriente*. 2007. 159 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. p. 73.

Em certa medida, Schopenhauer, se apropria tanto da concepção de ilusão (*Māyā*), em sua teoria do mundo como representação, como do significado desta fórmula védica *Tat tvam asi* para melhor esclarecer o fundamento da ação moral em sua teoria ética.

### 3 A fundamentação moral schopenhaueriana: a compaixão

A compaixão surge no contexto filosófico de Schopenhauer, assumindo o caráter de uma potência libertadora do sofrimento humano. Para entendermos melhor esta questão, Schopenhauer nos apresenta em sua filosofia que o mundo é dado sob dois modos distintos, mas inseparáveis, a saber: o da Representação, que nos revela a pluralidade dos fenômenos, isto é, o lado do mundo que está imediatamente presente ao sujeito do conhecimento quando abre os olhos e reconhece todos os objetos existentes que lhe são dados a partir do tempo e do espaço; e por outro lado, o da Vontade, um pulso cego e irracional que, em si, está para além das aparências a que está limitado o nosso conhecimento, ou ainda “é a única coisa que o mundo revela para além da representação, ou seja, como a coisa-em-si” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 235). Para que possamos compreender a teoria ética schopenhaueriana é necessário que entendamos previamente os conceitos de *Representação* e *Vontade* apresentados pelo autor em sua principal obra. Entretanto, aqui não discutiremos detalhadamente tais conceitos.

Compaixão (*Mitleid*) é uma palavra que, numa tradução literal, possui como significado “sofrer-com”. Para Schopenhauer, tal sentimento é o fundamento que sustenta toda e qualquer ação genuinamente moral. Vale lembrar, porém, que a experiência compassiva, na perspectiva schopenhaueriana, transcende essa definição usual que mencionamos acima, haja vista que ela é acima de tudo uma experiência metafísica, a qual possibilita que o agente moral tenha uma compreensão intuitiva e imediata do mundo na figura do ser que sofre, fundida no seu próprio ser. Epistemologicamente, a relação entre sujeito e objeto, eu e mundo e eu e outro são completamente diluídas no momento do ato justo

ou caridoso (virtudes morais schopenhauerianas). Isso se dá exatamente pelo fato de o sujeito conseguir momentaneamente “retirar o véu de *Māyā*” da sua limitada percepção em face do sentimento de alteridade para com o outro nas experiências da genuína compaixão. Lembrando que essa experiência metafísica que o sujeito possui do mundo dá-se por meio da negação da vontade, do egoísmo, do “eu”.

Os seres que conseguem enxergar o mundo para além do princípio de razão, não vendo mais fenômenos que agem mediante as motivações particulares que apareceram a partir das circunstâncias imediatas (base da ação egoísta), reconhecem que a essência íntima do mundo, a Vontade, da qual eles, como fenômenos, participam, é a fonte originária de todo sofrimento e dor sentida por cada ser que habita o mundo. Quando conseguimos contemplar o mundo a partir das Ideias, desprendendo-nos assim do nosso querer interior, não por interesse em conseguir algo para nós mesmos, mas para não mais promovermos desconsolação e carência no mundo, negando a vontade de outro, podemos afirmar que o homem agiu por amor puro ou compaixão:

A quem, portanto, atingiu essa última forma de conhecimento, a esse tornar-se-á claro que, como Vontade é o em-si do fenômeno, o tormento infligido a outrem, o tormento experimentado por si mesmo, o mal, o padecimento concernem sempre e exclusivamente a uma única e mesma essência, embora os fenômenos nos quais se expõe existam como indivíduos inteiramente diferentes

---

<sup>5</sup> Moreira problematiza a retirada do véu de *Māyā* no tocante à experiência moral do seguinte modo: “Mas, e na problemática ética, o que impulsiona o sujeito na direção da dissolução do Véu de Maia? A resposta é simples: O sujeito nega sua individualidade e ultrapassa o Véu de Maia ou a partir do conhecimento intuitivo do sofrimento inerente à vida, ou através do sofrimento imediato, diretamente sentido. Será o sofrimento, a falta, o desamparo, que despertará em nós o sentimento de filiação ao outro. Só na dor nos compadecemos uns dos outros”. Cf. MOREIRA, Jacqueline. O problema da fundamentação da ética na filosofia de Schopenhauer. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 20, n. 40, p. 207-241, jul./dez. 2006.

e até mesmo separados por completo de e espaço. Verá que a diferença entre quem inflige sofrimento e quem tem de suportá-lo é apenas fenômeno e não atinge a coisa-em-si, isto é, a Vontade que vive em ambos. Vontade que, aqui, enganada pelo conhecimento atado ao seu serviço, desconhece a si, procurando em UM de seus fenômenos o bem-estar, porém em OUTRO produzindo grande sofrimento, e, desta forma, em ímpeto veemente, cava dos dentes na própria carne sem saber que fere sempre a si própria, manifestando-se desse modo médium da individuação e o conflito dela consigo mesma, // que porta em seu próprio interior. O atormentador e atormentado são unos. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 452)

O conhecimento submetido ao princípio de razão não permite que o indivíduo reconheça que a Natureza inteira, na luta interna cotidiana e interminável travada até mesmo entre os seres de uma mesma espécie, a fim de preservar o seu ímpeto de vontade de Vida, só sucumbe como fenômeno, nunca como Vontade mesma. Nascimento e morte aplicam-se tão somente aos fenômenos, de modo algum à Vontade.

Esse conhecimento do mundo desprendido do princípio de razão faz com que seja possível reconhecer o sofrimento alheio como nosso, não mensurando a desconolação e a dor do outro como menor ou inferior à nossa, pois os nossos interesses não são o alvo da nossa ação, mas o desconsolo e a carência do outro. Quando o direcionamento do agir nega a nossa própria vontade, deixamos de sobrepular o nosso querer face ao querer de outrem, evitando o sofrimento do mundo. Quando o conhecimento intuitivo do mundo entra em ação, o sujeito reconhece que ele não é apenas alvo de sofrimento, mas causador do sofrimento alheio:

Nesse sentido, não importa o que é a bondade, o amor e a nobreza de caráter possam fazer pelos outros, tem-se aí sempre apenas o alívio dos sofrimentos; conseqüentemente o que pode mover a bons atos, a obras de amor é sempre e tão-somente o CONHECIMENTO DO SOFRIMENTO ALHEIO, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste. Daí,

no entanto, segue-se o seguinte: o amor puro (*caritas*), em conformidade com a sua natureza, é compaixão, e o sofrimento que alivia, ao qual pertence todo desejo insatisfeito, tanto pode ser grande quanto pequeno. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 477)

Diante do exposto, podemos afirmar que, quando a vontade é negada a partir desse conhecimento íntimo que temos do mundo, o que sentimos interiormente não é sofrimento, dor, tédio, insatisfação, decorrentes de uma impossibilidade de insatisfação do querer, mas bem-estar e alívio mediante a ação compassiva desprendida de motivações particulares. Seguindo a linha de pensamento schopenhaueriana, podemos caracterizar tais ações desinteressadas como as únicas ações genuinamente morais. Em contrapartida, as ações que são movidas por interesses e que levam em consideração apenas o seu querer face aos motivos que apareceram, portanto egoístas, não podem ser consideradas morais.

Schopenhauer destacou um simples moralizar<sup>6</sup> como uma ação voltada apenas para si mesma, ou seja, movida pelo amor próprio, portanto egoísta. Tal ação não possui nenhum valor moral, pois fornece apenas motivos para agir, e estes podem até mudar a direção da vontade, porém não a influenciam. Em outros termos, o autor esclarece que o conhecimento abstrato, por mais que guie a vontade, não é capaz de modificar aquilo que verdadeiramente o homem quer, permanece o mesmo. Assim, Schopenhauer estabelece que, apenas por meio do conhecimento intuitivo, podemos encontrar um fundamento válido para a ação moral, pois somente ele permite ao indivíduo reconhecer no outro a sua própria essência.

Assim, Schopenhauer estabelece sua metafísica da Vontade, a qual tem sua fonte voltada para a experiência interior que cada indivíduo possui de seu próprio corpo em ação, decretando, deste modo, uma metafísica imanente. Por conseguinte, o autor nos ensinou que a busca do verdadeiro fundamento moral deve ser feita por meio da experiência, isto é, pela observação da vida dos seres

---

<sup>6</sup> Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p 468

humanos e de suas atitudes, pois somente assim será revelada a existência da compaixão, que é capaz de deter os fortes impulsos do egoísmo, pois ela se ocupa das ações desinteressadas, não exige tanta reflexão. Trata-se de um conhecimento intuitivo, por isso pode ser encontrada em qualquer indivíduo desde o menor até o mais intelectual dos homens.

Em conformidade a estas considerações surge a questão da motivação da ação. O que se deve levar em conta no momento da ação ou ainda como o outro pode ser inteiramente a única motivação do meu modo de agir? Segundo Schopenhauer, a única solução seria somente por meio do fato de que o outro se torne o *fim último* de minha vontade, como eu próprio o sou<sup>7</sup>. Ou seja, minha ação deve querer imediatamente o bem do outro, como se fosse o meu próprio. Isto exige que eu me identifique com o outro e que as diferenças proporcionadas pelo egoísmo sejam suprimidas. Segundo Schopenhauer, esse processo é real e menos raro do que podemos imaginar, pois se trata do “fenômeno diário da *compaixão*”. Ele enfatiza que é a participação imediata no sofrimento de outra pessoa o critério que nos permite classificar uma ação moralmente válida, pois, para ele, só aquela que procede efetivamente da compaixão atinge esse patamar.

Uma ética assim destaca-se pela nobreza e dignidade da ação humana, pois ela acontece de maneira misteriosa<sup>8</sup> no cotidiano da vida, mediante nossas experiências com o próximo. Portanto, segundo a teoria ética schopenhaueriana, o processo da compaixão é o único capaz de promover e explicar as atitudes desinteressadas de um homem em relação a outro. Nas considerações éticas de Schopenhauer a compaixão não se restringe somente ao homem, mas sim a todos os seres vivos. Neste sentido, o filósofo revelou indignação por aqueles que maltratam os animais, afirmando que estes são irresponsavelmente malcuidados nos outros sistemas morais europeus.

Conforme a esses esclarecimentos, podemos afirmar que a teoria ética de Schopenhauer não nasce de um dever, mas em função

---

<sup>7</sup> Cf. SCHOPENHAUER, 2001, pp. 134-135

<sup>8</sup> Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. 136

de uma experiência imediata de identificação com o outro, a qual, conforme o filósofo, é metafísica, isto é, consiste no fato de um indivíduo reconhecer a si próprio, sua verdadeira essência, imediatamente no outro. Tais considerações nos revelam um fundamento ético estabelecido por meio da ação compassiva o qual se opõe à maldade e ao egoísmo, permitindo-nos atingir um grau de consciência do verdadeiro sentido do que é ser humano. Ainda nessas considerações, o autor nos apresenta um novo ser ético, o qual é conduzido à ação moral pelo sentimento de compaixão decorrente do conhecimento intuitivo e imediato. Por meio de tal conhecimento somos capazes de identificar uma unidade presente em todos os seres, de modo que esta experiência nos conduz a uma ação moral, pois o sujeito que *conhece* age com verdadeiro valor moral, sabendo que a dor do outro também é sua e que sofre junto com ele.

#### 4 Considerações Finais

Tendo em vista a questão central discutida neste trabalho, ou seja, sobre a influência do pensamento oriental na teoria ética de Schopenhauer, consideramos que:

A contribuição da sabedoria oriental presente na teoria ética schopenhaueriana apresenta-se justamente pela identificação de um elemento comum presente em ambos os pensamentos, a saber, a consciência de uma essência íntima presente em todos os seres vivos que dá unidade a toda realidade existente. Nas *Upanixades* tal ideia é comunicada pela fórmula védica *Tat tvam asi*, a qual revela que tudo é um, ou seja, que existe uma unidade essencial presente em todos os seres e que somente esta essência é considerada pela tradição como a verdadeira realidade, de maneira que todo o lado empírico do mundo é ilusão (*Māyā*). Na filosofia de Schopenhauer essa ideia é expressa pela identidade una da Vontade que está em toda natureza, de modo que, na ação mora, essa essência apresenta-se à consciência do sujeito e este, por sua vez, reconhece-a imediatamente no outro, identificando que as dores e padecimentos daquele também são suas. Tal experiência é

resultante da ação compassiva, a qual, portanto, constitui a genuína ação moral schopenhaueriana.

Outro fator que contribui para nossa consideração acerca da influência do pensamento oriental na teoria ética de Schopenhauer pode ser enfatizado pelo fato desse filósofo ocidental destacar que as práticas vivenciadas pela ética dos hindus baseiam-se na essência da humanidade. Essa declaração revela que, ao contrário das éticas ocidentais, nosso autor admira e concorda com os preceitos éticos hindus. Unindo os dois pensamentos, podemos afirmar que, aquele indivíduo que pratica obras de amor possibilita que o véu de *Māyā* se torne transparente, de modo que a ilusão do princípio de individuação o abandona. Portanto, conforme Schopenhauer nos esclarece, superar a ilusão de *Māyā* e praticar obras de amor são uma única e mesma coisa. Por conseguinte, com base nestas considerações, podemos afirmar que existe uma contribuição significativa dos ensinamentos da sabedoria oriental na filosofia de Schopenhauer e, mais propriamente, em sua teoria ética.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS DE SCHOPENHAUER:

BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**: a decifração do enigma do mundo. São Paulo, 1997.

\_\_\_\_\_. Schopenhauer: Die *Erscheinung*, das *Phänomen*. **Voluntas**: Estudos sobre Schopenhauer, São Paulo, v. 5, n. 1, pp. 03-08, jan./jun. 2014.

BERGER, Douglas. **The veil of Māyā**: Schopenhauer's system and early Indian thought. New York: Global Academic Publishing Binghamton, 2004.

BORREL, Roviralta. **Bhagavad-Gitâ**. Tradução de Eloísa Ferreira. São Paulo: Editora Três, 1973.

CACCIOLA, Maria Lúcia. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.

MESQUITA, Fábio. *Schopenhauer e o Oriente*. 2007. 159 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MOREIRA, Jacqueline. O problema da fundamentação da ética na filosofia de Schopenhauer. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 20, n. 40, p. 207-241, jul./dez. 2006.

PRABHAVANANDA, Swami. **Os Upanishads: Sopro vital do eterno**. São Paulo: Pensamento, 1980.

PRABHUPADA, Abhay; BHAKTIVEDANTA Swami. **Srimad-Bhāgavatam**. Tradução e significados elaborados pelos discípulos de A.C. Bhaktivedanta Swami e Prabhupada. São Paulo: The Bhaktivedanta Book Trust, 1995.

REDYSON, Deyve. Schopenhauer e o pensamento e o pensamento oriental: entre o hinduísmo e o budismo. **Religare**, João Pessoa, v. 7, n. 1, pp. 3-16, mar. 2010.

SAFRANSKI, Rudiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia**. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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

ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. Tradução de Nilton Almeida Silva, Cláudia Giovani Bozza e participação de Adriana Facchini de Césare. São Paulo: Palas Athena, 2012.

# DIÁLOGO SOBRE O ENSINO DE FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO

*José Humberto Ferreira*

## INTRODUÇÃO

O Ensino da filosofia pode assumir muitas formas na sua prática pedagógica de ensino-aprendizagem. Pode assumir a forma de monólogo por parte do professor explicador e ouvinte de estudante. Poderá também assumir a forma de um diálogo filosófico em que ocorra a interação entre aquele que ensina e aquele que aprende. Tal prática tem sido a preferência da maioria dos docentes. Embora a forma dialógica seja a preferida, ela pode ser transformada em monólogo, alertam Deleuze e Guattari (2010) que não são favoráveis ao ensino da filosofia como forma de debate, de discussão, como se apenas o debate em si configurasse a essência do ensino da filosofia. O que configura é a criação de conceitos.

É nesta perspectiva filosófica que concentraremos o nosso “diálogo” sobre a importância do ensino da filosofia. Popper (1980, p. 95), citado por Barbosa (2008, p. 31) posiciona-se com ideia semelhante ao dizer: “Qualquer tentativa honesta e dedicada de resolver um problema[...] filosófico, mesmo que não tenha bons resultados, parece-me mais importante do que um debate sobre problema como a natureza [...] da filosofia”.

Percebemos que o discurso teórico defende a importância do ensino de filosofia em curso de Ensino Médio, como elemento favorável à formação integral da pessoa habilitando-a com os seus conteúdos, a uma leitura crítica da história e do mundo. Valoriza também uma preocupação com os direitos dos cidadãos. No entanto, na realidade este ideal defendido pela sociedade civil nos seus vários âmbitos é meta a ser alcançada. O tempo em sala de aula não é suficiente ao exercício da atividade de criação da pedagogia dos conceitos filosóficos. Mas não é impossível, é necessária uma atividade de militância sempre (Gallo, 2014).

Na obra “*Metodologia do ensino de filosofia*”, Gallo (2014, p. 17) faz uma constatação real e preocupante referente ao ensino da filosofia no curso médio. “O problema consiste no fato de que os filósofos dão pouca ou nenhuma importância à questão do ensino”. A nossa intenção é fomentar a importância sobre o ensino de filosofia no ensino médio.

A obrigatoriedade da Filosofia no Ensino Médio busca fomentar discussões necessárias, tendo em vista aprofundar a natureza da mesma. A partir das considerações supracitadas, os questionamentos que deram embasamento a nossa pesquisa foram os seguintes: Para quê queremos o ensino da disciplina de Filosofia no Ensino Médio? É possível ensinar Filosofia ou ensinar a filosofar? Como essa disciplina deve ser ensinada? Como tem sido a formação dos professores de Filosofia? O tempo ofertado para as discussões filosóficas é suficiente para uma reflexão que seja de fato produtiva? Há materiais didáticos para esta finalidade? Esse material é suficiente para a demanda de discussões que devemos promover em sala de aula? Como o professor pode lidar com as reflexões necessárias em sala de aula e com os conteúdos uniformes para vestibulares? As respostas a tais questionamentos remontam a épocas passadas, nas quais diferentes abordagens eram adotadas por professores no ensino deste conteúdo e de seus pensadores, sobre o ofício de ensinar (GONÇALVES e SILVA, 2011). São todas questões relevantes. No entanto, não pretendo neste curto espaço, aprofundar todas essas; mas farei acenos necessários. O nosso enfoque é chamar a atenção para a metodologia do ensino de filosofia pautada na perspectiva filosófica de Gallo (2014). Na sua perspectiva o papel da filosofia é criar conceitos.

Esse estudo é considerado relevante visto que poderá contribuir para que o professor possa ter um direcionamento didático-pedagógico no modo como ministra a disciplina de filosofia no Ensino Médio, oportunizando o diálogo filosófico com dois pensadores que serão nossos guias: Gasset (1971), cujo ponto de partida para análise filosófica é a partir da categoria da vida como princípio fundamental de sua filosofia em círculos concêntricos. E Gallo (2014), o qual retrata a descrição

metodológica no ensino de filosofia, uma pedagogia do conceito<sup>1</sup> como caminho para ministrar a aula de filosofia no ensino médio. A partir do acima exposto, o presente artigo tem como principal objeto fomentar uma discussão sobre a importância do ensino de filosofia para estudantes do Ensino Médio.

## 2. METODOLOGIA

Esse trabalho refere-se a um estudo de referencial teórico, o qual tenciona apresentar discussão sobre o diálogo de Filosofia no Ensino Médio. Sobre este tipo de pesquisa, Piazzini et alii (2012) destacam que é importante visto que possibilita conhecer estudos realizados da área pesquisada. Sendo assim, nossa discursão a partir de pesquisas científicas relacionadas ao processo de ensino e aprendizagem no Ensino Médio.

As bases de dados consultadas neste estudo foram artigos científicos presentes no Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, no *Scientific Electronic Library Online – SciELO*, anais de eventos científicos e livros que apresentam trabalhos científicos sobre o ensino de filosofia no Ensino Médio. Os descritores utilizados na pesquisa foram: “Ensino de Filosofia” e “Ensino Médio”.

Após a seleção dos textos encontrados nas fontes de pesquisas acima citadas, foi realizada uma leitura analítica, cuja finalidade, segundo Gil (2009, p. 78) tem como proposta “ordenar e sumariar as informações contidas nas fontes, de forma que estas contribuam na realização da pesquisa”. Por fim, foi realizada uma análise interpretativa para a realização de síntese e discussão entre os autores, visando alcançar o objetivo na execução deste trabalho.

---

<sup>1</sup> Em *O que é a Filosofia?* Deleuze e Guattari no capítulo (p. 23-73) defendem que apenas a filosofia produz conceitos. Na compreensão desses autores o conceito tem uma história, diz o acontecimento, não a essência ou a coisa, são criadas a partir de problemas vividos, colocados sobre um plano de imanência. Toda criação é singular. São estas ideias que influenciou a opção filosófica no Ensino Médio de Sílvio Gallo.

### **3. RESULTADO E DISCUSSÃO**

Nas buscas realizadas no Banco de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, no *Scientific Electronic Library Online – SciELO*, anais de eventos científicos e livros publicados e disponíveis ao público em geral. Foram encontrados 19 artigos nos quais os autores apresentam a importância do ensino da disciplina de filosofia para estudantes do Ensino Médio. A seguir, apresentamos o que alguns dos 19 autores encontrados consideram como relevante com relação ao ensino de filosofia para alunos do Ensino Médio.

#### **3.1. DISCUSSÃO TEÓRICA SOBRE O ENSINO DE FILOSOFIA**

De acordo com Aspís (2004) o ensino de filosofia foi desafio no percurso da história, tanto para quem ensinava quanto para quem aprendia. Entretanto, o desafio é maior para o ensino médio, pois não se cultivou bem uma tradição do pensar uma produção filosófica do conceito. A filosofia e o curso de filosofia foram excluídos dos currículos escolares, e, ainda hoje, discute-se a possibilidade de sua exclusão. Cada pensador incorporou uma perspectiva filosófica, com a produção de conceitos novos ou incorporados do passado com novas nuances. Conceitos sobre o homem, sobre o universo, sobre a sociedade e tantos outros. Aspís (2004) justifica que o ensino de filosofia, na medida em que visa culminar com a criação de conceitos que deem conta de seus problemas. Para Aspís (2004) não há distinção entre “ensinar filosofia” e “filosofar”. Por isso, o professor para realizar o seu ofício de ensinar deve questionar-se sobre o sentido da filosofia na escola, o seu conteúdo e a perspectiva da filosofia.

Sendo assim, Aspís (2004) ressalta que, caso proceda assim, é possível estimular no aluno o hábito de pensar para produzir filosofia e não apenas transmitir conteúdos. Tal postura é importante, visto que o professor de filosofia deve ser filósofo, como o professor de medicina deve ser médico. O ensino da

disciplina de filosofia, no entendimento de cada, um leva à criação de parâmetros filosóficos para o jovem criticar a história e suas circunstâncias de forma original e autônoma.

Ao falar sobre o ensino de filosofia, Aspis (2004) ainda concentra-se na clássica questão que reporta a Kant (1983), cuja tese, por ele defendida, era que não se podia ensinar filosofia, mas sim a filosofar. Para Kant (1983) não é possível separar o filosofar da filosofia, já que o proposto exercício da razão deve ser feito sobre as críticas aos sistemas filosóficos. Aspis (2004), ao citar o professor Obiols (2002) que faz análise da proposição kantiana “não se pode ensinar filosofia, mas a filosofar”, e isso só pode ser feito, estabelecendo um diálogo crítico com a filosofia. Hegel (1983) defende a tese em outra perspectiva ao afirmar que, quando se conhece o conteúdo da filosofia, não apenas se está aprendendo a filosofar, mas que já se está filosofando. Assim, tanto o conteúdo como também a forma compõem o processo da atividade de produção da filosofia.

Gallo e Kohan (2000, p. 11) posicionam-se de forma dialética ao dizer: “A própria prática da filosofia leva consigo o seu produto e não é possível fazer filosofia sem filosofar, nem filosofar sem fazer filosofia”. No entanto, é preciso uma atitude de não apenas ler a história da filosofia, mas reler e repensar o seu conceito, com um novo significado na existência concreta. Portanto, o ensino de filosofia requer jovens que vivam a problemática filosófica, que busquem equacionar a solução na criação de conceitos. Desse modo é significativa a afirmação de Aspis (2004), ao dizer que as aulas de filosofia são o ambiente da experiência filosófica, as quais devem oferecer elementos teóricos para uma leitura crítica sistemática, radical e transformadora da realidade. E faz tal leitura “por meio da prática do questionamento filosófico e da construção de conceitos, por meio do exercício da criatividade e avaliação filosóficas” (APIS, 2004, 81).

Sobre essa perspectiva Gasset (1971) apresenta que o professor de filosofia, dentro do que entendemos, vai ensinar a pensar filosoficamente, a organizar perguntas em torno de um problema filosófico, ler e escrever filosoficamente, a investigar e dialogar filosoficamente, avaliar filosoficamente, criar saídas

filosóficas para o problema investigado. Mas, o que significa pensar filosoficamente? Conforme explicado por Gasset (1971), significa o conhecimento universal de tudo que há no universo. Para Gasset (1971, p. 61), o filósofo diferente do cientista interessa-se com a “totalidade de quanto há e, conseqüentemente, de cada coisa, o que ela é e junto às demais, seu lugar, seu papel e posição no conjunto de todas as coisas” visto que tudo é relação.

Barbosa (2008) no seu artigo *Didática e Filosofia* têm consciência da complexidade no ensino da filosofia, bem como da sua relevância na formação da pessoa. É realista a sua constatação de que existe ainda, por parte dos professores, dificuldade no que ensinar e como ensinar filosofia no ensino médio. Dificuldade do docente de pensar filosoficamente, bem como despertar esta capacidade nos discentes. Para Barbosa (2008), é relevante a opção para o tipo de filosofia a ensinar em sala de aula, bem como a sua didática. A opção do que ensinar e escolher é essencial no processo de fazer filosofia. Barbosa (2008) no artigo “*Didática e Filosofia*” defende a possibilidade de escolha numa perspectiva revolucionária. E ele o faz após a descrição da perspectiva de ensinar filosofia, partindo da história da filosofia e da análise de temas filosóficos, verificando as sombras e luzes nestes dois enfoques no processo de ensino aprendizagem.

Ao falar sobre o ensino de filosofia Silveira (2000, p. 36) citado por Barbosa (2008, 29) destaca a importância desta disciplina (quando menciona que) “para uma compreensão mais fundamentada, mais elaborada e global da realidade em que vivem e, conseqüentemente, para uma intervenção mais consciente e crítica nessa realidade”. Assim sendo, na concepção de Barbosa (2008), o ensino de filosofia deve prestar o melhor serviço à humanidade, capacitando os discentes para compreender e para intervenção na realidade em que vivem. Barbosa (2008) ainda apresenta que o ensino da filosofia deve ter como objetivo instrumentalizar teórica e praticamente os estudantes para o saber operacionalizar os conteúdos aprendidos na realidade.

É essencial a escolha do estilo filosófico. O nosso autor deixa claro o seu, ao referir repetidas vezes que a filosofia é a produção de conceitos. Gallo (2014, p. 39). “Ora, se são múltiplas

as filosofias, se são variados os estilos do filosofar, múltiplas e variadas são também as perspectivas do ensinar a filosofia e o filosofar”. Não importa o enfoque a partir da história da filosofia ou temas filosóficos. Importa, sim, é uma atitude filosófica no processo do ensino e do aprender.

De acordo com Savater (2001) citado por Gallo (2014), quatro coisas são essenciais para quem ensina filosofia: a primeira, ter ciência de que não existem estilos de filosofia; a segunda, o estudo da filosofia é importante porque a temática abordada é universal; a terceira, que nesta arte de filosofar há acertos e avanços, ninguém disse tudo, ninguém pensou tudo e, por fim, aprender a perguntar bem, para pensar, é o que move o saber filosófico. Do ensinar para o aprender filosofia, há um processo que exige tempo, maturidade e atividade permanente.

Neste contexto, percebemos que ensinamos, mas não sabemos se o estudante aprendeu e, por isso, devemos duvidar, pois a avaliação do ensino-aprendizagem é processual. Exige tempo, como a semente para germinar e dar fruto. É importante duvidar se aprendemos e ensinamos. Ao falar sobre a importância da dúvida no ensino filosófico, Deleuze (2010) citado por Gallo (2014), menciona que nunca se sabe de antemão como alguém vai aprender, que amores tornam alguém bom em Latim, por meio de que encontro alguém se torna filósofo. Sem desconsiderar os recursos didáticos, a metodologia filosófica, o objetivo claro, a justificativa do ensino da disciplina, mas ter em conta que o aprender extrapola a sala de aula, não se limita ao ambiente escolar. Gallo (2014, p. 47) destaca que “aprender é tão somente o intermediário entre “não-saber” e “saber”, a passagem de um para o outro. Pode-se dizer que aprender, afinal, de contas, é uma tarefa infinita”. Afirma Obiols (2002) que aprender a filosofar, só se pode fazer estabelecendo um diálogo crítico com a filosofia (OBIOLS, 2002, p. 77).

Para aprender filosofia é preciso colocar em dúvida o que já se sabe e reconhecer que se precisa saber sempre mais. É preciso ser um “mestre ignorante”, com alunos ignorantes. Mentes filosóficas defendem um ensino de filosofia ativo, aberto, participativo, envolvente. No entanto, para a sua realização se faz

necessário considerar o outro como protagonista de sua aprendizagem. Faz-se necessário que o mestre não seja um mero explicador, nem transmissor de conteúdos, mas aberto à pedagogia do conceito (DELEUZE, 2010). No livro *O que é a Filosofia?*, Gallo (2014, p. 50) apresenta o conceito em três idades, a enciclopédia que é o conjunto de conceitos e ideias, sem se preocupar com o uso, a formação profissional comercial, que remete a um uso e, por fim, a pedagogia centrada no aprendizado do conceito e em sua operatividade como experiência do pensamento.

Todavia, é costume ouvir-se dos estudantes, que filosofia é conhecimento complexo, é inútil significado existencial, sobretudo, em tempos hipermodernos. “Nasce toda uma cultura hedonista e psicologista que incita à satisfação imediata das necessidades, estimula a urgência dos prazeres, enaltece o florescimento pessoal” (LIDOVETSKY, 2004 citado por GALLO, 2014, p.22-23). Gasset (1971, p.14), ao apresentar um diálogo com a história da filosofia e visando renovar o conceito de filosofia, na obra *O que é filosofia?*, recomenda(?) “tomar a filosofia, o próprio filosofar e submetê-lo desde suas bases a uma análise”. Nesta análise, Gasset (1971) destaca que o filosofar do professor com os alunos deverá partir da categoria da vida, com as circunstâncias que a compõem com intensa significação existencial. Gasset (1971, p. 50) ainda ressalta que o hiperproblema da filosofia é a vida. Ela impõe perguntas que são permanentes, como: *De onde vem o mundo? Qual é a potência definitiva do cosmo? Qual é o sentido essencial da vida?* Gasset (1971) também apresenta que é meta da filosofia definir o que é, afinal, viver?

Gasset (1971) ao apresenta a análise filosófica com quatro grandes giros contemplando a história da filosofia. No primeiro giro, constatou a impossibilidade da disciplina chegar a verdades universais, pois o conhecimento da verdade filosófica é aberto. Uma verdade filosófica é reconstruída e completada por outra. No segundo giro filosófico, é realizado um diálogo com os tipos de conhecimentos, ressaltando-se que filosofia é um saber radical, sem pressupostos e, embora a filosofia não trate do que é imediato ou útil, é necessária, pois fundamenta outros conhecimentos. Na terceira volta filosófica, são analisados os erros dos pensadores,

dialogando com os dois sistemas dominantes, o idealismo e o realismo, com fortes críticas ao idealismo. A quarta volta filosófica representada pelo desafio de pensar a subjetividade idealista na circunstância, já que a subjetividade não se afasta do entorno (GASSET, 1971). “Dou-me conta de mim no mundo, de mim e do mundo – isto é, portanto, viver” (GASSET, 1971, p.180).

O ensino da filosofia, assim como o objetivo da própria disciplina no currículo escolar, cumpre a função de dialogar com ideias e possibilidades, oferecer caminhos para conduzir a aula a um espaço aberto aos questionamentos, às dúvidas, incertezas e descobertas, na medida em que os alunos possam também perceber as potencialidades de uma educação capaz de transformar e oportunizar um “novo olhar da realidade” (SANTANA, 2007).

### 3.2.1 A FILOSOFIA COMO CRIAÇÃO DE CONCEITOS

Este tópico visa descrever, em linhas gerais, a compreensão do ensino filosófico no ensino médio, na perspectiva de Gallo (2014) que, por sua vez, segue a orientação dos pensadores Deleuze e Guattari (2010) descrito na obra “*O que é a filosofia?*”. Para estes autores, apenas a filosofia produz conceitos.

Gallo (2014) apresenta três características, duas comuns a todos os saberes: o caráter dialógico, a crítica radical e uma característica específica do saber filosófico, produzir conceitos. Neste sentido, cada filósofo cria um conceito em torno do qual gira todo o seu pensamento. Deleuze e Guattari (2010, p. 32-22) “Das frases ou de um equivalente, a filosofia extrai conceitos (que não se confundem com ideias gerais ou abstratas), enquanto que a ciência extrai prospectos (proposições que não se confundem com juízos) e a arte extrai perceptos e afetos (que também não se confundem com percepções ou sentimentos)”.

De acordo com Deleuze (2010, p. 143) citado por Gallo (2014, p. 57), o conceito nasce de um problema<sup>2</sup>, este não é dado

---

<sup>2</sup> Há no mundo alguma coisa que força a pensar. Este algo é objeto de um encontro fundamental e não de uma reconhecimento. Aquilo que só pode ser sentido (o sentiendum ou o ser do sensível) sensibiliza a alma, torna-a “perplexa”, isto é, força-a a colocar um problema, como se o objeto do encontro, o signo, fosse

de antemão, mas criado porque antes foi vivido, um conceito não traz a verdade plena, é fonte de outros problemas e ressignificação ou criação de novos conceitos. Como Gasset (1971), Deleuze (2010) coloca em evidência o problema como alma da produção filosófica. Desse modo, para Gallo (2014) a aula de filosofia “não é sala de museu (...) mas um local de trabalho onde os conceitos sejam ferramentas manipuláveis, como uns laboratórios onde se façam experiências e experimentações com os conceitos”.

Os autores franceses que inspiram Gallo (2014) aproximam o fazer filosofia na existência quotidiana da pessoa. Um pensador não é virgem no seu pensamento, recebe influência de outro, mas com o acréscimo de um novo conceito. Os referidos autores criticam as atitudes da filosofia nas suas perspectivas de contemplação, de reflexão e de comunicação.<sup>3</sup> “A filosofia consiste sempre em inventar conceitos. Ninguém pode fazer isso no lugar dela” (DELEUZE e GUATTARI, 1992, p.170 citado por GALLO, 2014, p. 59).

O conceito é uma forma de exprimir o mundo, o acontecimento.<sup>4</sup> Ele nasce de uma problemática colocada sob um

---

portador de problema – como se ele suscitasse problema, (Deleuze 2006a, pp.203-204 apud Gallo, 2014, pp.71)

<sup>3</sup> A filosofia não contempla, não reflete, não comunica, se bem que ela tenha de criar conceitos para estas ações e ou paixões. (Deleuze e Guattari, p. 13, 1910).

<sup>4</sup> A noção de acontecimento deleuziano se distingue da heideggeriana. Deleuze, profundamente influenciado por Bergson acredita que o acontecimento é um fenómeno da evolução criadora. “O acontecimento sustenta-se em dois níveis no pensamento de Deleuze: condição sob a qual o pensamento pensa (encontro com um fora que força a pensar, corte do caos por um plano de imanência), objetividades especiais do pensamento (o plano é povoado apenas por acontecimentos ou devires, cada conceito é a construção de um acontecimento sobre o plano). A fenomenologia “fracassa” ao pensar a heterogeneidade fundamentalmente em jogo no devir (em termos deleuzianos estritos: este não é seu problema, ela coloca um outro problema)” (FRANÇOIS, 2004, p. 11). Ortega y Gasset, no artigo “*Nem vitalismo nem racionalismo*”, publicado em 1924 na Revista Occidente refere-se ao vitalismo de H. Bergson, o papel da razão no conhecimento, privilegiando a intuição que se produz na vivência interna das coisas, verdadeira fonte de conhecimento. O raciovitalismo consiste basicamente na tentativa de conjugar a vida com a razão, assim toda a vida se

plano de imanência.<sup>5</sup> Para Gallo (2014, p. 64) “Muitas vezes assistimos a verdadeiras “apropriações” de conceitos, mas tomar o conceito de outro filósofo para si é ressignificá-lo, fazer sua desterritorialização de um plano e sua reterritorialização em outro plano”. Outra característica da filosofia é que ela traz a marca do seu autor, é pessoal, é circunstancial, não tem a pretensão à universalidade e à unidade.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a realização deste estudo, percebemos que dialogar sobre o ensino de filosofia no Ensino Médio é fundamental, pois a aula de filosofia tem como meta formar a pessoa com atitude filosófica. Constatamos, pois, que a história da filosofia é história dos conceitos acerca do conhecimento do homem, do mundo e de Deus. Mas em cada etapa da história da filosofia, com seus respectivos pensadores, foram-se tecendo conceitos diferentes de filosofia, porque diferente foi o filosofar e o contexto do pensador e a problemática vivida. A aula de filosofia e o curso de filosofia não se caracterizam apenas pela provocação ao diálogo em si, ao debate crítico, porque estes elementos são comuns aos outros saberes, mas pela produção ou ressignificação dos conceitos filosóficos. O filósofo Gasset (1971), não separa o filosofar da história, nem a história do filosofar. O filosofar é análise crítica radical para surgir o novo conceito a partir do antigo. É uma obra de maturidade filosófica, fruto do diálogo com acadêmicos em diálogo com a história da filosofia. Abre caminho para o ensino e a aprendizagem da filosofia em todos os níveis acadêmicos. A sua linguagem provoca intensamente o ser e o sentido do fazer. A dignidade da vida é o princípio fundamental do filosofar, sem a qual as outras realidades não teriam sentido. É o hiperproblema da filosofia, a sua missão é definir o que é o viver.

---

faz acontecimento com o conjunto das circunstâncias que a compõem. *A vida é conjunto de vivências.*

<sup>5</sup> Não confundir o Plano de Imanência com os conceitos. O conceito é o começo da filosofia, mas o Plano é a sua instauração ( cf. Deleuze e Guattari, p. 45-73).

Com a realização deste estudo teórico, também pudemos concluir que o método de Gallo (2014), em seus quatro passos didáticos para a operacionalização da aula de filosofia, favorece o diálogo filosófico, a interação ensino e aprendizagem, a criação e produção de conceitos filosóficos – elemento essencial do conhecimento filosófico, de um lado, e de outro lado, instrumento para o professor que deseja abrir caminho para filosofar com a história da filosofia, sem dicotomia do ensino de filosofia e do exercício do filosofar. Sendo assim, o professor de filosofia deve colocar-se em atitude de “ignorância” filosófica no sentido socrático, caso contrário, a aula corre o risco de ser transformada em monólogo, atitude ainda em processo de superação.

Além disso, para o estudante colocar em prática o exercício do filosofar, necessita sentir na alma a necessidade do conhecimento filosófico e também ser envolvido em todo o processo ensino-aprendizagem, desde a sensibilização até à criação de conceitos. Portanto, a sensibilização, como a primeira das quatro etapas do ensino filosófico, mediada pelo universo cultural que compõe a vida do estudante, o problematizar o tema em pauta, como alma de todo o processo do conhecimento filosófico, a fundamentação teórica tecida pela história da filosofia em cada etapa da história e a produção de conceitos (ê) são o caminho para o êxito da aula de filosofia, como possibilidade.

A partir desta perspectiva, é preciso ensinar aos estudantes não apenas filosofia, mas também a necessidade da filosofia, bem como de outras ciências para a significação da vida. Todavia, percebemos a problemática de que, no atual contexto do ensino de filosofia no Ensino Médio, os professores, em sua maioria, não possuem formação acadêmica na referida área de conhecimento filosófico e, por isso, uma grande quantidade de alunos situa-se longe da compreensão e linguagem filosóficas, o que, por sua vez, inviabiliza uma aprendizagem prazerosa sobre os conhecimentos filosóficos.

Por fim, os questionamentos a seguir são significativos; foram acenados neste artigo, mas necessitam de continuidade na investigação acerca do diálogo do ensino de filosofia no Ensino Médio: *Para que queremos o ensino da disciplina de Filosofia no Ensino*

*Médio? É possível ensinar Filosofia ou ensinar a filosofar? Como essa disciplina deve ser ensinada? Como tem sido a formação dos professores de Filosofia? O tempo ofertado para as discussões filosóficas é suficiente para uma reflexão que seja de fato produtiva? Há materiais didáticos para esta finalidade? Esse material é suficiente para a demanda de discussões que devemos promover em sala de aula? Apenas de uma coisa temos certeza: iremos filosofar sempre.*

## 5. REFERÊNCIAS

ASPIS, Renata Pereira Lima. O Ensino de Filosofia no Ensino Médio como experiência Filosófica. **Cad. Cedes**, Campinas, vol. 24, n. 64, p. 305-320, set./dez. 2004

BARBOSA, C. L. A. Didática e filosofia no ensino médio: um diálogo possível. **Revista Educação da Unisinos**, v.12, n.2, p. 11-19, 2008.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010.

FRANÇOIS, Zourabichvili. **O vocabulário de Deleuze**. Tradução André Telles RJ, Ifch-unicamp, 2004.

GALLO, S. **Metodologia do Ensino de Filosofia**. Editora: Papyrus, 2014.

GASSET, J. O. **Que é filosofia?** Rio de Janeiro: Ibero-Americano, 1971.

GIL, A. C. **Como elaborar projeto de pesquisas**. 4ª Ed. São Paulo: Atlas, 2009.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção “Os Pensadores”). GONÇALVES, J. C; SILVA, D.J. **Filosofo versus Professor de Filosofia: o ensino de filosofia e a formação de professores filósofos**. **Revista Saber Acadêmico da Universidade Estadual de São Paulo – UNIESP**, n. 11, p. 80-81, jun. 2011.

OBIOLS, G. **Uma introdução ao ensino da filosofia**. Ijuí: UNIJUÍ, 2002.

PIZZANI, L; SILVA, R. C; BELLO, S. F; HAUASHI, M. C. P. I. **A arte da pesquisa bibliográfica na busca do conhecimento. Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação**. Campinas, SP, v. 10, n. 1, p. 53-66, jul./dez. 2012.

RANCIERE, Jacques. **O mestre ignorante: Cinco lições sobre a emancipação intelectual**. Belo Horizonte: Autêntica.2002.

SANTANA, L. N. **Sentido da filosofia no Ensino Médio: contribuições para a formação do jovem na óptica do professor. Dissertação de Mestrado em Educação**. Universidade Católica de Santos, Santos, SP, 2007. Disponível em: <<http://biblioteca.unisantos.br:8181/bitstream/tede/167/1/Luiz%20Carlos%20de%20Santana.pdf>>.

# **A ECOSOFIA DE FÉLIX GUATTARI: UMA ANÁLISE DA FILOSOFIA PARA AS QUESTÕES AMBIENTAIS**

*Kellison Lima Cavalcante*

## **INTRODUÇÃO**

A sociedade atual discute com frequência sobre as questões ambientais, destacando a preocupação na extinção dos recursos naturais, das várias formas de vida e o conseqüente fim da própria espécie humana no planeta. Isso se deve, principalmente, à crescente ação de deterioração da natureza, provocada pelo homem. Assim, a crise ambiental é resultado da nossa sociedade, que interfere na natureza, sem preocupar-se com o futuro.

Guattari (2009) afirma que os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração do nosso planeta. Nesse sentido, os problemas ambientais da contemporaneidade são resultados das ações humanas sem projeção consciente ao longo do tempo, prejudicando o futuro da natureza. Assim, torna-se relevante a discussão ecosófica abordada pelo filósofo francês Félix Guattari, que procurou concatenar de modo lógico e heterogêneo os conceitos do que é natural e do que é cultural, relacionando natureza e meio ambiente com o humano.

De acordo com Guattari (2009), vivemos no planeta sob a aceleração das mutações técnico-científicas que podem ser identificadas no tempo atual, onde vivemos uma crise ambiental, de revoluções políticas, sociais e culturais. Através de três registros. Assim, a proposta ecosófica defendida por Guattari busca resposta e ações para a problemática ambiental que vivenciamos no cotidiano.

A tomada de consciência ecológica futura não deverá se contentar com a preocupação com os fatores ambientais, mas deverá também ter como objeto devastações ambientais no campo

social e no domínio mental (GUATTARI, 2009, p. 41). Dessa forma, torna-se imprescindível a compreensão da formação do sujeito ambiental atualmente, inserido no processo de inclusão nas práticas ecológicas e ações ambientais para buscar soluções para as ações antrópicas de destruição. Assim, sem transformações das mentalidades e dos hábitos coletivos haverá apenas medidas ilusórias relativas ao meio material.

Para Guattari (2009), a Ecosofia é um modelo prático e especulativo, ético-político e estético, não sendo uma disciplina, mas sim uma simples e eficaz renovação das antigas formas de concepção do ser humano, da sociedade e do meio ambiente.

Nesse sentido, essa pesquisa partiu da problemática que Guattari (2009) afirma que os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração. Dessa forma, esse trabalho teve como objetivo refletir sobre o pensamento ecosófico, como um instrumento de conhecimento do sentido humano na natureza e a contribuição no processo de aprendizagem no mundo contemporâneo.

Assim, este trabalho caracteriza-se em uma pesquisa qualitativa, requerendo o uso do método exploratório e descritivo referente ao assunto em questão e abordagem teórica sobre a Ecosofia no processo de formação do sujeito ambientalmente consciente. Assim, consistiu em uma análise e interpretação dos aspectos provenientes do pensamento de Félix Guattari, que contribuiu e auxiliou na problematização.

## **A ECOSOFIA**

O conceito de Ecosofia foi criado pelo filósofo francês Félix Guattari, que expressa as formas como os sujeitos interagem entre si e com o meio ambiente, a partir do conhecimento de práticas ambientais sustentáveis no processo inclusão do sujeito no meio ambiente e parte da natureza, para preservação e conscientização ambiental. De acordo com Guattari (2009) a Ecosofia aborda a nossa compreensão, como parte do meio em que vivemos, e como aprendemos e agimos sobre a problemática

ambiental, tendo por base as três ecologias: a do meio ambiente, a das relações sociais e a da subjetividade humana (mental).

Ecologia do meio ambiente - onde tudo é possível de acontecer, quanto às evoluções flexíveis e quanto às piores catástrofes ambientais; “cada vez mais, os desequilíbrios naturais dependerão das intervenções humanas”, principalmente quanto à regulação das relações entre o oxigênio, o ozônio e o gás carbônico; Ecologia social - deve trabalhar as relações humanas, reconstruindo-as em todos os níveis do *socius*; Ecologia subjetiva ou mental - será levada a reinventar a relação do sujeito como o corpo, a psique (inconsciência) e o consciente (GUATTARI, 2009, p. 52).

O pensamento ecosófico consiste em despertar a condição humana no meio ambiente como consequência das nossas ações sem projeção consciente, que vêm ocorrendo ao longo das gerações e que culminaram nos graves desequilíbrios ecológicos da contemporaneidade, além de enfatizar a formação de um novo ser humano, com base nas três ecologias propostas pelo filósofo. Guattari (2009) ressalta que os modos de vida humanos individuais e coletivos evoluem no sentido de uma progressiva deterioração. Assim, o enfoque do pensamento do filósofo através da Ecosofia está no fracasso em entendermos e aprendermos sobre a problemática ambiental, sobre as ações que a causaram e suas implicações ou projeções ao longo do tempo.

Nesse sentido, os problemas ambientais são resultados da evolução da sociedade, em seus aspectos econômicos, políticos, sociais e educacionais, que sintetizam a subjetividade da condição humana. Assim, essa subjetividade significa a nossa percepção sobre o mundo em que vivemos e sobre nós mesmos, nosso modo de pensar e agir para preservar e cuidar do meio ambiente. De acordo com a Ecosofia proposta por Guattari, o que está em questão é a maneira de viver daqui em diante sobre esse planeta, no contexto da aceleração das mutações técnico-científicas e do considerável crescimento demográfico.

Assim, a Ecosofia consiste no entendimento e desenvolvimento de novas práticas sociais e analíticas na busca da criação de novas subjetividades. Como afirma Guattari (2006, p. 173):

Não seria exagero enfatizar que a tomada de consciência ecológica futura não deverá se contentar com a preocupação com os fatores ambientais, mas deverá também ter como objeto devastações ambientais no campo social e no domínio mental. Sem transformações das mentalidades e dos hábitos coletivos haverá apenas medidas ilusórias relativas ao meio material.

Nessa perspectiva, de acordo com Devall e Sessions (2004), *Sofia* vem do grego ‘sabedoria’, o que relaciona com a ética, as normas, as regras e a prática, assim, a Ecosofia implica um deslocamento da ciência para a sabedoria. Assim, o que precisamos no mundo contemporâneo é a expansão do pensamento ecológico em direção ao pensamento da Ecosofia. A condição humana passa a ser um ser integrado no meio, um ser completo, holístico, que conjuga aspectos biológicos, mentais, sociais e espirituais.

A Ecosofia insere-se no contexto de uma força potencializadora e/ou uma ação para refletir sobre as problemáticas existentes no e pensar a educação e o meio ambiente, como destaca Guattari (2009, p. 32):

A Ecosofia não considera a dimensão do meio ambiente como sinônimo de natureza coloca em igualdade a qualidade das relações sociais, bem como a qualidade da subjetividade humana, construídas a partir das relações do ser humano consigo mesmo, dos seres entre si, com o ambiente planetário.

Assim, as condições do meio ambiente não podem ser dissociadas da nossa condição de existência no planeta. Essa condição está associada diretamente a nossa formação ecológica, a nossa formação como um sujeito ambientalmente consciente. O ser humano precisa aprender a desenvolver um pensamento transversal para compreender de fato e implantar em sua essência, a fim de entender as frágeis relações que regem os aspectos globais

do nosso planeta, em uma esfera mais abrangente e os aspectos locais e pertinentes ao nosso desenvolvimento.

A Ecosofia tem como princípio a formação de cidadãos capazes de compreender o ambiente em que vivem e buscar respostas para os problemas de um modo geral, como éticos, científicos, culturais e, sobretudo ambientais. A Ecosofia tem como finalidade estimular o educando a observar e compreender o mundo, como sendo parte integrante dele, oferecendo assim, a possibilidade de agir, com respeito e consciência.

Dessa forma, as três ecologias descritas na Ecosofia de Félix Guattari tornam evidentes as problemáticas que estão acontecendo na nossa natureza, que exige cuidados especiais para poder preservar e criar condições para manter o equilíbrio do meio ambiente. Assim, a Ecosofia se configura como uma necessidade social, criando uma conscientização de que todos devem cuidar e preservar o meio ambiente para as futuras gerações, formando indivíduos atuantes.

De acordo com Guattari (2015), as três ecologias se unificam em um ponto comum, que consiste em liberar as antinomias de princípio entre os níveis ecosóficis. Assim, a Ecosofia seria a busca de uma dimensão ecossistêmica e não mais antropocêntrica das relações do homem com o meio ambiente, com a sua mente e com os outros humanos, em busca de respostas para as contradições das nossas ações. Dessa forma, consiste em compreender em dotar a humanidade de um fator incitador à práxis aberta e infinita, sem moldes, recortes ou singularidades (GUATTARI, 2015).

Nós dependemos do meio ambiente para nossa sobrevivência desde a evolução dos nossos ancestrais. Porém, como parte integrante da natureza e, sobretudo um ser social capaz de provocar alterações no meio em que vivemos, podemos a partir da Ecosofia, provocar mudanças permanentes para cuidar da nossa natureza.

De acordo com Gallo (2003), o gênero humano desenvolve de tal modo sua consciência no tempo que chega um momento onde não basta sentir o mundo criando valores (mitos) sobre o mundo. Surge o desejo de descobrir as leis que regem o nosso

mundo, a querer entender o mundo de modo racional e procurar soluções para os problemas resultantes de nossas ações. Nesse sentido, é possível destacar que a filosofia se opõe ao mito, pois a consciência filosófica não se limita a sentir o mundo. Assim a Ecosofia tem como finalidade interpretar de modo racional os questionamentos e problemas do nosso meio ambiente para, em seguida, questionar a realidade.

Nessa perspectiva, o pensamento ecosófico de Guattari possibilita a relação do ser humano com a realidade que o produz e o atravessa, em suas múltiplas dimensões. Assim, através da compreensão das três ecologias torna-se imprescindível a nós, como seres humanos e parte indissociável do meio ambiente, a procura da conciliação dessa relação de possibilidade no nosso Planeta para minimizar os riscos de problemas ambientais e intervenções humanas na natureza.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A Ecosofia proposta por Guattari aborda a nossa compreensão, como parte do meio em que vivemos, e como aprendemos e agimos sobre a problemática ambiental, tendo por base as três ecologias: a do meio ambiente, a das relações sociais e a da subjetividade humana (mental). Assim, foi possível compreender que a ecologia ambiental tem como características a possibilidade de ocorrência naturalmente. A ecologia mental está relacionada aos conceitos de desempenho e benefício humano como ser ambiental e consciente. Dessa forma, a ecologia social tem como princípio o convívio humano em sociedade e a busca pela solução coletiva dos problemas ambientais tanto na esfera local como global.

A Ecosofia apresenta aspectos fundamentais para desvelar a relação que nós precisamos entender para a conscientização ambiental, garantindo a continuidade do mundo em que vivemos, preservando a natureza e os seres vivos. Foi possível compreender que a Ecosofia é mais que uma reflexão sobre ecologia, natureza e subjetividade humana, é uma busca por ações concretas, levando em consideração a interação do homem com o meio ambiente.

Dessa forma, a Ecosofia estimula uma ampla consciência ambiental, possibilitando extrair do campo da aprendizagem e do conhecimento o potencial de nos tornarmos capazes de compreender o que o nosso planeta precisa e rever nossas ações.

## REFERÊNCIAS

- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muniz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DEVALL, B.; SESSIONS, G. **Ecologia profunda: dar prioridade à natureza na nossa vida.** Águas Santas: Edições Sempre-em-Pé, 2004.
- GALLO, S. **Deleuze e a educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- GUATTARI, F. **As três ecologias.** 20ª ed. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 2009, 56p.
- \_\_\_\_\_. **Caosmose: um novo paradigma estético.** 4ª reimpressão. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.
- \_\_\_\_\_. **¿Qué es la ecosofia?:** textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2015. 448 p.



# **O TRABALHO E A ORIGEM DO HOMEM EM SOCIEDADE: UMA ANÁLISE ATRAVÉS DA FILOSOFIA DE MARX**

---

*Ângelo Antônio Macêdo Leite*

## **1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS**

Na perspectiva lukácsiana, o trabalho é considerado a categoria fundante do ser social. É pelo trabalho que os homens se relacionam entre si. Sem trabalho não há sociedade, pois é através dele que as relações iniciais são construídas.

O trabalho tem sido essencial para a evolução do ser humano. Através das mudanças tecnológicas é possível verificar uma adaptação do homem sobre alguns desafios da natureza. O trabalho tem ajudado o homem a ampliar suas habilidades e melhorar o bem estar de uma sociedade.

O trabalho está na base da atividade econômica e social de uma sociedade. Na sociedade capitalista atual, por exemplo, é com o trabalho que se criam as mercadorias que constituem a riqueza de uma sociedade.

Discutir sobre o papel do trabalho no interior de uma sociedade é fundamental para o entendimento do ser humano e de suas relações sociais. O objetivo de artigo é debater em uma perspectiva marxista o conceito de trabalho e sua característica fundante do ser social. Para isso, será utilizado especialmente como metodologia uma análise teórica deste tema no livro "O Capital" de Karl Marx.

## **2 TRABALHO: RELAÇÃO DO HOMEM COM A NATUREZA**

Para alguns filósofos, como Karl Marx (1818 – 1883 ), Frederick Engels (1820 – 1895) e Georg Lukács (1885 – 1971), o trabalho surge por uma necessidade humana de transformar a

natureza e dela retirar o seu sustento ou os meios que auxiliaram na realização de tarefas ou de algum lazer. Diante de uma necessidade, o homem se utiliza do trabalho para transformar as matérias naturais em produtos que atendem às suas necessidades.

O trabalho é essencial tanto para a vivência em sociedade, quanto para a sobrevivência do próprio homem enquanto ser biológico, ou como nos diz Engels:

O trabalho é a fonte de toda a riqueza, afirmam os economistas. Assim é, com efeito, ao lado da natureza, encarregada de fornecer muitíssimo mais do que isso. É a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem. (ENGELS, 2004, p.11)

Para Lukács (1981) o trabalho é a categoria fundante do ser social. Ela é a categoria que dá origem ao agir humano. Sem ele, as inúmeras e variadas formas de atividade humana não poderiam existir. Ele é fundante, pois é a única categoria social que faz a mediação entre o homem e a natureza, gerando novas possibilidades e necessidades.

Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário: ele é, essencialmente, uma inter-relação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílio, matéria-prima, objeto do trabalho, etc.) como orgânica, inter-relação que pode até estar situada em pontos determinados da série a que nos referimos, mas antes de mais nada assinala a passagem, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. (LUKÁCS, 1981, p. 02)

Nesta mesma linha de raciocínio, Marx (2010) afirma que é essencialmente por meio do trabalho que os indivíduos, homens e mulheres, distinguem-se dos outros animais biológicos. Ou seja, para Marx, o trabalho é uma relação exclusiva entre o homem e a Natureza. “um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação impulsiona,

regula e controla seu intercâmbio material com a natureza”. (MARX, 2010, p. 211)

Como o ser humano interage com a natureza para produzir os meios de produção ou de subsistência? Para Marx (2010) isto se dá através dos meios de produção, onde o trabalhador os coloca entre ele e o objeto de trabalho. “Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuarem como forças sobre outras coisas, de acordo com o fim que tem em mira” (MARX, 2010, p. 213).

Os meios de trabalho são usados pelo ser humano para interagir com a natureza. Embora alguns animais utilizem algumas ferramentas para realizar algo, foi somente a espécie humana que se valeu de sua inteligência e conseguiu aprimorar os meios de trabalho, dando início ao processo de desenvolvimento que culminaram na revolução industrial. Foi através das melhorias dos meios de trabalho que a humanidade vivenciou diferentes modos de produção e de vida.

O que distingue as diferentes épocas econômicas não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz. Os meios de trabalho servem para medir o desenvolvimento da força humana de trabalho e, além disso, indicam as condições sociais em que se realiza o trabalho. (MARX, 2010, p. 214)

Ao ler Marx (2010) pode-se verificar que o trabalho possui um duplo caráter: o trabalho concreto e o trabalho abstrato. O trabalho concreto está relacionado ao seu valor de uso e caracterizado pelo modo operatório da atividade realizada pelo homem na natureza, diferenciando-se de uma atividade profissional para outra. Já o trabalho abstrato está relacionado ao valor-de-troca da força de trabalho e é o mecanismo utilizado para permitir a comparação entre os diferentes trabalhos concretos realizados pelos trabalhadores, igualando os diferentes tipos de atividades a um denominador comum.

Todo trabalho é, de um lado, dispêndio de força de trabalho, no sentido fisiológico, e, nessa qualidade de

trabalho humano igual ou abstrato, cria o valor das mercadorias. Todo trabalho, por outro lado, é dispêndio de força humana de trabalho, sob forma especial, para um determinado fim, e, nessa qualidade de trabalho útil e concreto, produz valores-de-uso. (MARX, 2010, p. 68).

E ainda mais:

Um valor-de-uso ou um bem só possui, portanto, valor, porque nele está corporificado, materializado, trabalho humano abstrato. Como medir a grandeza do seu valor? Por meio da quantidade da “substância criadora de valor” nele contida, o trabalho”. A quantidade de trabalho, por sua vez, mede-se pelo tempo de sua duração, e o tempo de trabalho, por frações do tempo, como hora, dia etc. (MARX, 2010, p. 60).

No processo de troca, as mercadorias são abstraídas e comparadas pelo dispêndio da força de trabalho utilizada em cada mercadoria. O tempo de trabalho é a variável utilizada para comparar e balizar o processo de troca. Deste modo, o trabalho abstrato foi uma estratégia idealizada por Marx para avançar na teoria do valor clássica, (proposta pelos economistas David Ricardo e Adam Smith) e criar a teoria do valor trabalho, na qual o valor da mercadoria é igual ao tempo de trabalho socialmente necessário. Isto nos permite a comparação entre diferentes tipos de trabalho, realizado por diferentes trabalhadores, a partir do uso de instrumentos de trabalhos diferentes.

No processo de ação do homem sobre o objeto, o objeto fica sujeito à subordinação do homem. “Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade. (MARX, 2010, p. 212)”.

Para Marx (2010) os elementos que compõem o processo de trabalho podem ser simplificados em:

- 1) A atividade orientada para um fim;
- 2) O objeto;

### 3) Os meios de trabalho

A atividade orientada a um fim pode ser entendida como o trabalho realizado pelo próprio homem. Ele é central no processo de transformação e deve ser a categoria mais importante deste processo.

O objeto (matérias-primas, informações etc.) encontrado na natureza irá sofrer o processo de transformação para se transformarem em respectivas mercadorias. Os meios de trabalho são os complexos de máquinas, equipamentos e ferramentas que os trabalhadores colocam entre si e o objeto de trabalho.

Ao contrário da visão de muitos teóricos liberais, que valorizam a importância das empresas para a sociedade, e os trabalhadores são meros insumos (recursos produtivos) de transformação – na abordagem de Marx sobre o processo de trabalho a força de trabalho é a categorial central do processo de transformação.

Dentro do ponto vista marxista conforme, o trabalho não é algo *ex-ante*, mas aquele que faz funcionar todo o sistema e vai produzir todo o trabalho necessário e todo trabalho excedente. Ela é a categoria que consegue produzir outras mercadorias com maior valor agregado.

No processo de trabalho, quando os meios de trabalho entram em contato com os trabalhadores há um processo de materialização da força de trabalho. Nele, o homem objetiva uma ação junto à matéria para obter um fim desejado. “Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeça e mãos –, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana.” (MARX, 2010, p. 211).

Os produtos gerados por um determinado trabalhador (e não por uma determinada organização – como defendem alguns autores da administração da produção) possuem um valor de uso que pode ser utilizado como meios de subsistência ou meios de produção (quando utilizados para gerar outros produtos). Ao entrar em um processo de produção, os produtos perdem o caráter

de produtos e se transformam em meios de produção e de alguma forma perdem seu vínculo com quem o produziu anteriormente.

O processo de trabalho é caracterizado pela presença de dois elementos interligados que se destacam: a prévia ideação e a objetivação. Na prévia-ideação, as consequências da ação são previstas e processadas no cérebro do trabalhador, de forma que o objetivo é idealizado antes e durante a realização na prática. “Ao ser levada à prática, a prévia-ideação se materializa num objeto, se objetiva” (LESSA, 1996, p. 25) o processo de transformação é chamado de objetivação. Pela objetivação “uma posição teleológica se realiza no âmbito do ser material como nascimento de uma nova objetividade” (LUKÁCS *apud* LESSA, 1996, p. 25).

Como pode ser verificado, o trabalho é uma atividade que se concretiza com uma ação. Marx já tinha observado isto ao afirmar que o trabalho só é realmente entendido se for analisado na atividade ou na ação. É na ação que os trabalhadores se deparam com os erros e os acertos da realização de uma determinada operação ou como nos diz Marx (2010, p.211) “a utilização da força de trabalho é o próprio trabalho”.

Não se pode entender o processo de trabalho como algo isolado, resultado daquele trabalhador e naquele espaço específico. O processo de trabalho é algo mais complexo, resultado de um encadeamento de operações realizadas por diversos trabalhadores, que desenvolveram ou criaram meios de produção que estão sendo utilizados em um determinado espaço de produção.

Quando um valor-de-uso sai do processo de trabalho como produto, participaram da sua feitura, como meios de produção, outros valores-de-uso, produtos de anteriores processos de trabalho. Valor-de-uso que é produto de um trabalho torna-se assim meio de produção de outro. Os produtos destinados a servir de meio de produção não são apenas resultado, mas também condição do processo de trabalho. (MARX, 2010, p. 215).

Assim, ao olhar uma determinada atividade de trabalho, é preciso ter em mente que é “um objeto já filtrado pelo trabalho, um produto do próprio trabalho... produto de uma transformação

continuada, através de muitas gerações, realizada sob controle do homem e pelo seu trabalho.” (MARX, 2010, p. 215).

Todo trabalho está situado em um contexto econômico e social. Para se valer como trabalho é necessário uma utilidade econômica do esforço despendido na realização da atividade. Isto é o que Marx chama de valor de uso. É o valor de uso que vai fazer uma mercadoria ser atrativa para o consumo. Uma mercadoria só poderá ser comercializada se possuir uma utilidade. E o trabalho só é útil se produzir mercadorias que possuam valor de uso.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma sociedade capitalista, o trabalho é levado para o contexto de uma mercadoria, onde o trabalhador vende a sua força de trabalho para sobreviver. Para entender o trabalho na atualidade é necessário entender a lógica do modo de produção capitalista que está fundamentado no ganho de lucro. Sua lógica de funcionamento está no processo de transformar D (dinheiro) em um D' (dinheiro em acréscimo – mais dinheiro) e ele faz isto por meio da compra de uma mercadoria específica (M) que é capaz de transformar o D em D'. Assim, o processo de valorização do capital está baseado na lógica de transformação  $D - M - D'$ . Ou seja, dinheiro (D) que é transformado em mercadoria (M) e que no processo de venda, retorna para a empresa em forma de dinheiro valorizado (D').

No capitalismo a única mercadoria capaz de transforma o D em D' é a força de trabalho. A força de trabalho é a única mercadoria que tem a especificidade de produzir um valor maior do que ela própria vale. Assim, ao final de uma jornada de trabalho a força de trabalho (comprada pelo capitalista) produz outra mercadoria cujo valor é suficiente para pagar o valor da força de trabalho e a geração de lucro.

O trabalho é a categoria central do capitalismo, pois no intercâmbio do homem com a natureza é capaz de produzir novas necessidades e possibilidades. É no ato de realização do trabalho que a força de trabalho cria o mais valor, que no campo da economia política é chamada de mais-valia.

## REFERÊNCIAS

- ENGELS, F. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: Antunes. R. (org.) **A dialética do trabalho**: Escritos de Marx e Engels. São Paulo: Expressão Popular, 2004. p. 11-28.
- LESSA, S. **A Ontologia de Lukács**. Maceió: EDUFAL, 1996. 146 p.
- LUKÁCS, G. **O trabalho**. In: *Ontologia do Ser Social*. Tradução de Ivo Tonet. *Mimeo*, 1981.
- MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. Livro 01, Vol. 01. 27. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

# BACHELARD E DELEUZE: (DES)CONTINUIDADES GEOFILOSÓFICAS

---

*Gabriel Kafure da Rocha*

## Considerações iniciais

Aparentemente, Bachelard e Deleuze parecem ter muito em comum, ambos têm uma maneira de filosofar oposta ao cartesianismo, assim como também se dirigem a importância do conceito na filosofia, colocando-o em suspeita na relação da objetividade, o empirismo e questionando sua posição entre a metafísica e a cientificidade. Contudo, há também uma problemática fundamental que os diferencia: suas noções de continuidade e descontinuidade. Ao passo que, para Deleuze, a continuidade vem de um ponto de vista da evolução e das relações com o futuro numa perspectiva temporal imanente; para Bachelard, a descontinuidade é justamente a possibilidade de quebrar o contínuo e criar o novo e que isso está implicado o âmbito das revoluções epistemológicas.

Isso não impede que haja o novo também em Deleuze, que em sua visão do emaranhado de linearidades há algo como possibilidades de união, também se vê uma forma de trazer o novo, de construir planos sobre planos e produzir espacialidades. Já para Bachelard, é a totalidade das descontinuidades que podem responder os diferentes problemas que surgem pela ciência e esta por si, como construção do fenômeno, constrói também novos espaços. No decorrer da consciência una entre espaço-tempo, a história da ciência teve que primeiramente quebrar cada um dos conceitos, espaço e tempo, para depois dialeticamente admitir sua indivisibilidade. Ou seja, arrancá-los do todo, para torná-los conhecidos.

O posicionamento de ambos os filósofos sobre essas questões diz respeito também ao contexto do que eles estavam

tentando investigar e responder. Enquanto para Bachelard havia um interesse nas raízes metafísicas de uma necessidade dialética que tivesse como responder o poder das representações da transcendência, para Deleuze, a criação de uma nova perspectiva de pensamento que abarcasse um contexto pós-moderno era interessante para a própria continuidade da filosofia. "Deleuze está preocupado com questões de como a metafísica veio a alimentar a ilusão de identidades fundamentais e transcendentais e de como desenhar as condições virtuais e contínuas para estas ilusões." (WILLIAMS, 2005, p. 70).

Pode-se entender, nesse sentido, que Deleuze e Bachelard possibilitam novos caminhos de conciliar a relação entre transcendência e imanência na filosofia, no sentido de voltar suas filosofias principalmente a um equilíbrio ligado a terra. Desse modo, algumas aproximações dentro da perspectiva espacial e geofilosofica de ambos, delinham noções e conceitos que vão desde a filosofia do animal até a crítica da estruturalidade do mundo, e com isso abrem espaço para uma espécie um pouco diferente de fenomenologia da casa e da paisagem.

## **1 A continuidade**

Um primeiro problema deleuzeano pode levar abaixo o empreendimento dialético de Bachelard; a possibilidade de progresso. A ideia de progresso em Deleuze pode se atualizar dentro do contexto do eterno retorno e a diferença, desse modo o retorno apenas intensifica mais o progresso, é da noção de intensidade que se dá o novo. Mesmo sendo possível falar de progressos científicos, não é possível desvincular essa ideia da possibilidade de valor, afeto e sensibilidade. O fato é que diferentemente da ciência, a filosofia não é progressiva. E nisso se implica que para Bachelard a filosofia é uma fenomenologia na qual problemas bem colocados e pensados podem ser resolvidos.

Para Deleuze, a maneira como o novo se apresenta é uma expressão da sensibilidade e da intensidade, para ele, em cada diferença reside também uma continuidade transcendental da identidade. As diferenças são sobreposições de espaços, como bem

argumenta em *Diferença e Repetição*. Por isso mesmo, o próprio eterno retorno, para Deleuze, é um retorno da diferença.

Esse é um retorno de diferentes intensidades e ideias que não podem ser relações em que há possibilidade de descontinuidade, pois todas as coisas estarão sempre de algum modo conectadas. Para Deleuze, a ideia do nada se daria então, justamente como uma indiferença, "A indiferença tem dois aspectos: o abismo indiferenciado, o nada negro, o animal indeterminado em que tudo é dissolvido, mas também o nada branco, a superfície da calma recuperada nas determinações flutuantes que não são ligadas" (Deleuze, 2006, p. 61).

Ora, Bachelard, contudo, entende que é justamente a ideia do nada, que na *Dialética da Duração* afirmou "O primeiro pensamento claro é o pensamento do nada" (Bachelard, 1994, p. 17), logo, esse é um dos principais argumentos contra a noção do continuísmo, pois se o ser, movimento, espaço e duração não tivessem lacunas, o nada não existiria, aliás, não haveria nem o não-ser como fronteira nadificante de tudo que é. Ainda assim, Bachelard também admite a ideia do eterno retorno em o "*Ar e os sonhos*", mas a maneira como ele vê essa questão tem a ver com uma possibilidade em espiral, ou seja, uma verticalização. Para Bachelard, em *A dialética da duração*, a fenomenologia e psicologia do tempo implicam em uma descontinuidade ontológica, posto que a continuidade é uma ilusão que possibilita a afirmação de uma atividade. Para ele, a noção de continuidade seria justamente uma não possibilidade atômica do vazio e do nada, ou seja, das interrupções que existem no campo espacial entre os objetos.

Se Bachelard entende que os julgamentos são justamente negativos e passíveis de erros por conta da descontinuidade, e isso é por demais importante na sua filosofia, pois o erro é fundamental para o progresso. Então Deleuze compreende que isso gera uma possibilidade na qual a ideia do transcendental acaba caindo num *a priori* ultrapassado do tempo.

Ambos os filósofos caminham para estabelecer a importância da experiência pessoal. Em Deleuze, a multiplicidade de sensações e intensidades são abstraídas como signos, noção de onde emergem todas as imagens. Nessa mesma linha de raciocínio,

Deleuze tenta argumentar que na imagem podem existir pontos da descontinuidade, mas que nosso cérebro faz deles uma continuidade. A primeira dessa tendência cerebral diz respeito as repetições e variáveis, que do conceito da virtualidade da memória, são variáveis virtuais entre os aspectos do passado. Ou seja, mesmo que haja descontinuidade entre eventos do passado, a memória individual ou coletiva irá estabelecer umnexo de causalidade e continuidade entre os fatos.

Deleuze chama de seleção uma síntese da relação do tempo com o futuro, isso constitui uma continuidade também sobre a direção do novo como transformação do tempo. Apesar da seleção ser um corte do passado para um novo caminho, ainda assim constitui numa continuidade. Nesse ponto, justamente continuidade e descontinuidade estão implicadas na mesma seleção.

Isso leva também a um paradoxo que o tempo é ao mesmo tempo contínuo e descontínuo. Realmente, essa possibilidade de simultaneidade não foi prevista por Bachelard. Logo, para Deleuze, é na repetição que se constitui uma estratégia de produção da memória, já na seleção do futuro como uma diferença com o passado é que há uma passagem do eterno retorno do diferente. " Gaston Bachelard opõe o problema ou objeto-portador do problema à dúvida cartesiana, e denuncia o reconhecimento de padrões em filosofia." (Deleuze, 2006, p. 216) Para Deleuze, o objeto portador é o conjunto de signos que vem ao encontro do objeto, a imagem como tal, uma vez que é possibilidade de superar a dúvida cartesiana. Já quanto a noção de problema, pode-se dizer que

A fundamentação da noção de ‘problema’, para Deleuze, liga-se à *différence*. Os ‘problemas’ não são um estado provisório e subjetivo pelo qual nosso conhecimento deveria passar devido às suas limitações. [...] O ‘problema’ enquanto tal é totalmente determinado e diferenciado, embora ainda não resolvido. Essas ‘ideias-problemas’ se apresentam num estado sob o nome de perplicação, com suas multiplicidade e variedade coexistentes, suas

determinações de elementos e formações de séries ideais em torno de singularidade móveis. (FELÍCIO, 1994, p. 18).

Felício sugere que o dinamismo da ‘polêmica’ ou do ‘problema’ entre ambos os filósofos tem como resolução a ipseidade entre a vontade e o entendimento. Daí se dá a dinâmica imanente do pensamento independente da continuidade ou ruptura. A diferença é para Deleuze a descontinuidade, na medida em que as séries heterogêneas do pensamento de um sistema diferenciador é abolir a identidade e semelhança.

## 2 A (des)continuidade e a imagem

A imagem, para Bachelard, a imagem é um acontecimento<sup>1</sup> que transcende a visualização. Ela pertence propriamente ao domínio da imaginação, mais do que a visão. Imagem, lembrança e memória escapam à história e a psicologia

Todo lance de memória é solidário a uma esquematização que, datando os acontecimentos, isola-os. Esvazia-os de sua duração para lhes dar um lugar preciso. Essa esquematização é como um esboço da exposição racional, como um plano de desenvolvimento para a narração de nosso passado. Esse plano acredita ligar os fatos entre eles; na verdade, ele os separa. Por exemplo, ao mostrar que dois acontecimentos estão em sequência lógica, a narração comprova que o segundo é produzido por uma conduta adiada a partir do primeiro. (BACHELARD, 1988. p. 50).

Enquanto Bachelard direcionava a sua obra *A dialética da duração* a uma crítica direta a Bergson, sabe-se que Deleuze dedicou sua filosofia e escreveu até um livro chamado *Bergsonismo*. Contudo, o intuito de Bachelard, em sua crítica a Bergson, foi talvez tentar aplicar a ideia de descontinuidade na própria continuidade. Ou seja, tentar justamente o intento oposto de Deleuze.

---

<sup>1</sup> É interessante que segundo ZOURABICHVILI (2004) a ideia de acontecimento em Deleuze é justamente como o instante, no sentido de que é o momento presente da efetuação e a fronteira entre todo o tempo.

Nesse sentido, é possível destacar entre os argumentos bachelardianos que a realidade dos métodos científicos não precisam da continuidade, pois elas emergem da relação entre preenchimento e vazio, aproximação espacial da verdade e erro. A ação que pressupõe a necessidade da descontinuidade é então que a continuidade (como verdade) é mecânica, ao passo que todo mecanicismo por falhar.

Na busca por uma organicidade, Bachelard entente que o tempo pode e deve ser dividido para ser ordenadamente observado. Enquanto a física mostra que a realidade é descontínua, a psicologia mostra que a continuidade também é fruto de um processo temporal da descontinuidade entre passado e futuro.

Mas e o presente? Essa é justamente a radicalidade do instante presente. De modo que, para Bachelard, a continuidade bergsoniana e conseqüentemente deleuziana do tempo é uma forma de hesitação. O presente é a novidade, que desenha como o sujeito se reformula numa relação mais relacional com o objeto. De forma que objeto e sujeito se constroem mutuamente nessa relação.

Tal empreendimento parece se distanciar da teoria deleuziana, pois a continuidade implicaria justamente numa indiferenciação com o objeto. Isso demonstra como o tema não se esgota e a partir de então pretendo fundir os horizontes entre ambos os filósofos e adentrar justamente na perspectiva do espaço e paisagem.

### **3 Casa e território**

O território são os limites de um determinado pensamento, momento. Isso não faz com que ele seja mutável, mas o caos em que ele está inserido, após sua desterritorialização da sua imagem da continuidade, é possível então reterritorializar e construir então uma casa como apropriação e subjetivação centrada em si. É interessante que para Deleuze e Guatarri, a casa é uma manifestação primitiva, ela começa propriamente com a animalidade e seus casulos.

A concha, como casa do molusco, se torna, quando ele morre, o contraponto do Bernardo-eremita que faz dela seu próprio habitat, graças a sua cauda que não é nadadeira, mas preênsil, e lhe permite capturar a concha vazia. O Carrapato é organicamente construído de modo a encontrar seu contraponto no mamífero qualquer que passa sob seu galho, como as folhas de carvalho arranjadas como telhas, nas gotas de chuva que escorrem. Não é uma concepção finalista, mas melódica, em que não mais sabemos o que é arte ou natureza ("a técnica natural") (DELEUZE, 1992, p. 239).

Sim, a casa é um conceito rico, e pode ser deformado na medida em que é vista como manifestação natural. Pode-se dizer até que o cérebro é a casa da mente humana ou vice-versa, a organização desse espaço é fundamental para filosofar. Ora, há aí também uma relação fundamental com Bachelard, que em a *Poética do Espaço* dedica um capítulo todo a examinar o complexo desses tipos de habitação. A ostra, para o filósofo, representa justamente o processo lento da feminilidade da formação contínua e fértil. Já em *Lautreamont*, obra que Bachelard se dedicou a crítica literária do Conde Isadore Ducase, ele cita como parte do bestiário piolhos, aranhas, sanguessugas. Ou seja, são animais que ilustram rupturas. Fragmentadas em situações de simbiose e agressão com os hospedeiros.

Mas voltando ainda a questão da casa como animalidade, Bachelard diz que o refúgio é uma forma de se encolher, esconder e se ocultar sobre si. Esse seria o indício de uma psicologia primitiva, na busca da segurança do ninho perfeito. A árvore, a casa alegre, são ninhos vigorosos para quem as sabe habitar. É o limiar entre a proximidade e distância, continuidade e descontinuidade.

Os sonhos da casa-vestimenta não são desconhecidos daqueles que se comprazem no exercício imaginário da função de habitar. Trabalhando a morada da mesma maneira que Michelet sonha com o ninho, estar-se-ia revestido de uma vestimenta de confecção, tão freqüentemente marcada de um signo mau por Bergson.

Ter-se-ia a casa pessoal, o ninho de nosso corpo, feito à nossa medida. (BACHELARD, 1993, p. 263).

O ninho é a imagem que está entre o mundo e o homem. A ideia do corpo parece ser uma continuidade e aproximação com a desterritorialização empreendida na ciência por Deleuze e Bachelard. Ora, não há mais sujeito, então só há corpo. A ideia da casa como espaço vivido ou sistema percebido conota o fato de que apenas os filósofos e artistas habitam seus conceitos, e habitar o seu próprio corpo como conceito-casa é um ethos possível e necessário. Ainda assim, Deleuze e Guatarri parecem empreender uma visão abstrata sobre a casa, colocando-as novamente na visão dos planos que territorializam o espaço.

O que define a casa são as extensões, isto é, os pedaços de planos diversamente orientados que dão à carne sua armadura: primeiro plano e plano-de-fundo, paredes horizontais, verticais, esquerda, direita, retos e oblíquos, retilíneos ou curvos... Essas extensões são muros, mas também solos, portas, janelas, portas-janelas, espelhos, que dão precisamente à sensação o poder de manter-se sozinha em molduras autônomas. São as faces do bloco de sensação. (DELEUZE, 1992, p. 232).

A casa parece determinar a primeira estrutura ou lugar do avistamento da paisagem. O plano de imanência na seu horizonte pré-filosófico, na medida que se territorializa o terreno, talvez se habite, contudo, só depois de desterritorializar, abandonar esse terreno é que leva a destinação inevitável do conceito.

Há espaços e tempos múltiplos com regiões moveidias que na "relação 'aqui-horizonte' que 'exclui toda sistematização do espaço'; nenhum ponto de vista, nenhuma regra, mas um horizonte que se transforma continuamente" (SANTOS, 2013, p. 107).

Por encerrar então, a paisagem se mostra como quando o distante se torna próximo, é a natureza inumana instalada e habitada pelo homem. Para Bachelard, a paisagem é o espaço da ação da imaginação que trabalha pelo dinamismo da vontade que

acumula os elementos da natureza sem negar a sua violência da habitação (tal como era o caso do carrapato, piolho, etc). É uma construção por uma simpatia, não da imagem em si, mas da vista que ela pode dar para a filosofia.

Em *O direito de sonhar*, Bachelard escreve um capítulo chamado *Introdução a dinâmica da paisagem*, nele, a paisagem é um estado da alma, assim como a casa. A “paisagem do filósofo, a paisagem pensada, é plana, sistematicamente plana, gloriosa às vezes por ser plana. Estranha dominação metafísica do mundo, que não toma consciência de si senão quando o mundo está longe, diminuído, empalidecido, negado, perdido!” (BACHELARD, 1994, p. 57)

Para Deleuze, a paisagem vê e nós não temos memória sobre a paisagem. Esta é como um sonho invisível que se torna visível num instante como o sentir. Logo, conquistar as paisagens é se perder nelas e abandonar as determinações temporais, espaciais e objetivas.

## 5 Considerações Finais

Em uma imagem alegórica, em que medida a água no gelo é água e o gelo na água é gelo? Esse é um limite difícil de entender no plano filosófico de Deleuze & Guatarri e os tênues problemas das substancialidades espaciais. Água e gelo, é, pois, como um fractal, em que ondas infinitas de energia vão se dispersando e se diferenciando num mesmo todo, e esse é certamente um encontro com a visão de Bachelard. Visto que, para ele a matéria é justamente uma qualidade secundária da energia vibratória, que se dá por ondulações em que há um “materialismo ondulatório” (Cf. QUILLET, 1967, p. 130)

Contudo, mais do que desconstruir a relação entre a substancialidade da relação sujeito-objeto, Deleuze e Guatarri insistem que "O sujeito e o objeto oferecem uma má aproximação do pensamento. Pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto, nem uma revolução de um em torno do outro. Pensar se faz antes na relação entre o território e a terra." (Santos, 2013, p. 113). Pensar é se posicionar, nesse sentido, ambos os

filósofos nos convidam a se posicionar no *agon* entre continuidade e descontinuidade. É nesse horizonte que é preciso entender as perspectivas metafísicas que se conjugam entre a imanência e a transcendência do que é a filosofia.

É que as figuras são projeções sobre o plano, que implicam algo de vertical ou de transcendente; os conceitos, em contrapartida, só implicam vizinhanças e conjugações sobre o horizonte. Certamente, o transcendente produz por projeção uma "absolutização da imanência" (SANTOS, 2013, p. 121).

Ora, esse é um aspecto extremamente complexo da continuidade da imanência, já que ela parece abarcar também a transcendência. Contudo, apesar de Deleuze e Guatarri se posicionarem como superadores do método fenomenológicos, eles admitem nessa perspectiva espacial imanente, uma espécie de poética nos dá uma paisagem não-científica suportada fenomenologicamente. “há também conceitos não-científicos, que suportamos em doses homeopáticas, isto é, fenomenológicas.” (DELEUZE, 1992, p. 189).

Nesse sentido homeopático, Bachelard acredita que há uma transmutação dos valores ontológicos e fenomenológicos que necessitam de uma verticalidade, uma direção do espírito que rompe com a imanência, esse é o ser humano, o filósofo que pensa, inventa conceitos e imagina “sabe-se que filosofia, no pensamento de Bachelard [...], é coisa de imaginação.” (QUILLET, 1967 p. 146).

Nesse sentido, se consagra uma aproximação entre o que Deleuze e Guatarri estruturaram como: arte (monumento) de blocos de sensações, planos de composições e figuras estéticas; ciência (estado de coisas), funções, planos de referências e prospectos; filosofia (acontecimento), do conceito, plano de imanência e personagens conceituais. Ora, é nessa relação que a arte e a imaginação fogem de qualquer conceitualização, compondo o não-filosófico necessário a filosofia. É aí que se dá a complementariedade fundamental, as obras e/ou monumentos infinitos que se conceitualizam pela filosofia por esses filósofos

trabalhados nessa quiasma entre ser, sujeito-objeto e linguagem que se manifestam na nossa casa mental/cerebral.

O termo ‘diferença’ é empregado por Deleuze enquanto ligado às ‘série heterogêneas’ de um sistema; e o ‘diferenciador’ é o precursor que age propiciando a diferenciação das ‘diferenças’ e que abole a identidade e a semelhança. Essa noção pode ser ligada à de ‘dialética dinâmica’ em Bachelard, terminando por relacionar ‘poética e ciência’ na medida em que se unem pela diferença, isto é, ‘co-existem como dois contrários bem feitos’. (FELÍCIO, 1994, p. 10).

Desse modo, no desafio cerebral de encontrar as aproximações entre ambos os filósofos, descobrimos as felizes diferenças que dinamizam as nossas próprias noções de admitir que há esclarecimentos maiores a serem feitos entre as questões de imanência, continuidade e diferença. Para isso, se exige uma investigação maior sobre o próprio Bergson.

Por fim, repetir é interrogar os outros pensadores? o que há de novas elaborações, o dialogar ser respondido de modos diferentes. É preciso preencher e esvaziar os espaços no sentido de mantê-los abertos para outras visitas ou habitações. É como se fosse uma espécie de territorialização e desterritorialização, porém sem reterritorializar. Essa é uma diferença fundamental da imanência continuísta que visa ocupar todo o desabitado, contudo, o nada deve permanecer sempre desabitado numa dialética negativa e aberta e dinâmica.

## Referências

BACHELARD. **A poética do Espaço**. 2. ed. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_\_. **A dialética da duração**. Tradução: Marcelo Coelho. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. **O direito de sonhar**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

\_\_\_\_\_. **A intuição do instante.** Trad. Antônio de Padua Danesi. Campinas, SP: Verus Editora, 2007.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O que é a *filosofia*?** Trad. Bento Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: *Ed. 34*, 1992.

\_\_\_\_\_. **Diferença e repetição.** Trad. L. Orlandi e R. Machado. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 2006.

FELÍCIO, Vera. **A imaginação simbólica.** São Paulo: Fapesp, 1994.

SANTOS, Zamara. **A geofilosofia de Deleuze e Guatarri.** Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP : [s. n.], 2013.

WILLIAMS, James. **The transversal thought of Gilles Deleuze: encounters and influences.** Manchester : Clinamen Press, 2005.

ZOURAVICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze.** Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Unicamp, 2004.

# O ESPAÇO DE BACHELARD<sup>1</sup>

---

*Armando Sosa Cisneros*

## Introdução

Os assuntos básicos da filosofia, dos mais simples e gerais, foram motivo de estudo recorrente para Gaston Bachelard (1884-1962), Professor de *História das Ciências* em Dijon e na Sorbonne. A água, ar, fogo e a terra foram assuntos que regressaram de sua posição lendária na antiguidade para converter-se, através do trabalho fino e sistemático de Bachelard, em grandes objetos de reflexão contemporânea. Da mesma forma, junto com a revisão contínua dos clássicos, Bachelard tomou uma posição crítica e aguda contra a metodologia da ciência. Tal crítica, não foi, obviamente, um posição surrealista, questionadora do pensamento e das insuficiências da razão. O racionalismo que Bachelard defendeu, por outro lado, é uma posição estritamente lógica e histórica. Tendo sua formação inicial na matemática, o filósofo Bachelard levou a razão como arma por excelência contra ela mesma. Não era a ciência que estava em questão, era uma particularidade da produção científica e os pressupostos que a mantiveram, relativamente inerte, e que motivaram o lançamento de um novo racionalismo crítico bachelardiano. Desde o seu tempo em Dijon, 1936, na revista de *Inquisições*<sup>2</sup>, apontou,

---

<sup>1</sup> Texto traduzido por Gabriel Kafure da Rocha, Doutorando em Filosofia pela UFRN e Prof. Do Instituto Federal do Sertão Pernambucano. A importância de tal tradução se deu por meio de um diálogo com o próprio autor, de modo que ressaltando a relevância da interpretação madura e sistemática da fenomenologia poética da casa-sonho, com seus aspectos imaginários e psicológicos que exploram cantos importantes de tal morada, Cisneros tece uma relação do habitar também como crítica social que preenche um espaço vazio na própria obra de Bachelard. Assim, o prestígio do artigo se constitui em uma fração reveladora de um outro espaço mais amplo já trabalhado no livro anterior do mesmo autor *O sentido do espaço* (2008). **Anuário de Espaços Urbanos**, México: UAM-A. CYADA, 2013

<sup>2</sup> N.T Revista de um único número fundada por Roger Caillois, onde Bachelard publica um artigo em que conceitua o neo-logismo Surracionalismo.

retomando Dostoevsky, contra o conformismo cientificista: "por que só sabe o que conseguiu aprender." (Bachelard, 1998, p. 9) E imediatamente confirmou: "o espírito (moderno) não veio para ser mais alerta e mais vivo, senão mais cansado e desiludido." (Bachelard, 1998, p. 11). Assim, apareceu em frente ao dogma, uma desilusão e uma proposta que Bachelard chamará, com uma pitada de arrogância, de "surracionalismo". Em termos gerais, a definição de um método alternativo teria como eixo uma rejeição clara do pensamento estagnado, beirando a escolástica, para empreender uma busca por novas fronteiras. Para fazer isso, seria necessário uma revisão do método científico, que já estava historicamente delimitado, ligado a tensões e pretensões.

O método de Bachelard pode, sem grandes problemas, inscrever-se dentro da fenomenologia, corrente que durante a segunda guerra mundial fascinou grande parte da intelectualidade francesa. No entanto, a fenomenologia nunca foi uma posição monolítica. A fenomenologia de Bachelard tomou uma distância clara da fenomenologia de Sartre, da versão mais influente na França, em que prevalecia o existencialismo. Assim, frente a Sartre, concorreu contra o *Ser e nada*: e o "movimento é uma doença do ser", Bachelard, o racionalista inconformado, adverte: "É necessário efetuar uma inversão radical da fenomenologia... para que você possa descrever o ser humano como uma promoção do ser, em sua tensão essencial, que acompanha sistematicamente toda ontologia por um dinamologia". (Bachelard, 1998, p. 36). Eis aqui um fenomenólogo do saber que não pode aceitar um *ser* imóvel. O conhecimento é um movimento contínuo, histórico, como então eu diria seu aluno Michel Foucault. Mas, além disso, como projeto fenomenológico, o conhecimento analisado por Bachelard retornou continuamente ao mundo sensível auto-evidente, fonte por excelência do conhecimento, a natureza.<sup>3</sup>

A atenção do último Bachelard vai jogar com outro dos grandes e maduros temas da filosofia, espaço. O debate será neste "teatro" do mundo, como Platão, "absolutamente necessário [para que] todos ocupem um lugar... [e assim] o que não está na terra ou

---

<sup>3</sup> Sobre o "mundo sensível autoevidente" ver Husserl, E. (1991, p. 107-141)

em qualquer outro ponto do céu não é nada." (Platão, 2003, p. 333). O espaço, que é imprescindível na medida em que constitui a base de conhecimento real, é cenário de tudo que existe, e vai ser exposto por Bachelard em dois livros: *A experiência do espaço na física moderna contemporânea* (1937) e em *A poética do espaço* (1957). Separado dos problemas estritamente matemáticos e físicos, o último Bachelard vai dedicar-se para desvendar as características do espaço habitado pela poesia. O saber estritamente científico já não será matéria em análise. Agora o que aparece é o saber que gera a poesia, um saber tradicionalmente menor frente ao cientificismo simples, para o qual o poético nem mesmo pode ser considerado que um conhecimento. Na contracorrente, Bachelard irá disparar o status da imagem poética. O sonho, ele dirá, não é menos legítimo, é "um destaque súbito da psique". (Bachelard, 1997, p.7) Assim, a imagem poética, como uma experiência excepcional do mundo, vai ocupar um lugar privilegiado nas obras de Bachelard, surgindo mesmo como uma fonte de conhecimento filosófico.

### **Uma definição de método.**

Para estudar o espaço a partir da poesia e em parte do romance, Bachelard começa definindo as características do objeto de estudo e a estratégia de pesquisa a seguir. O objeto específico do estudo é a imagem poética, escrita em versos e parágrafos. Se trata da exposição, em conformidade com a fenomenologia heideggeriana, que favoreceu o discurso do ser.<sup>4</sup> Mais ainda, a poesia representa "um compromisso da alma", ou, como acontece na imagem pictórica, adverte, a expressão de "uma alma que luta". (Bachelard, 1997, p. 12). O trabalho do pesquisador, é chamada de "topoanálise" por Bachelard, conseqüentemente uma incursão metódica no ser, uma ontologia e nesse sentido, uma metafísica. Produto íntimo do ser, a imagem poética revela uma experiência psíquica, a experiência de um sujeito historicamente dado que, como artista, está imersa no campus da liberdade criativa. No

---

<sup>4</sup> Para a importância do que é dito por Heidegger, ver *Ser e Tempo* (2000), no parágrafo 34 "El ser aí e o dizer. A linguagem"

entanto, Bachelard não frequenta, como usualmente nos estudos da época, a psicologia clínica ou Psiquiatria. Ele não vai procurar desvendar os traumas e doenças do poeta. Não é a experiência da vida do poeta, o objeto de estudo. A questão é a criação como tal, a poesia que nasceu de um olhar interno excepcional. Tampouco é uma crítica de arte, de uma análise da métrica ou as características estritamente estéticas da poesia. Não estamos diante de um saber especializado que confronta, muitas vezes, para submeter-se a um julgamento sumário, a obra de arte. É, sem dúvida, a lupa de um saber racionalizado, mas não é do psicólogo ou da crítica tradicional, é a do filósofo. Bachelard, no entanto, irá deixar a mão as ferramentas de psicologia fenomenológica, em particular a "redução eidética", o *epoké* de Husserl, e a negação de impor *um priori* no ponto de vista do pesquisador.<sup>5</sup> Em oposição a uma crítica do poeta, Bachelard irá na verdade estabelecer uma parceria. Ele se tornará um cúmplice da imagem poética e, partir desta adesão, irá descobrir o mundo do poeta. O leitor, Bachelard, vive dessa forma a experiência poética, o prazer da leitura, juntamente com a criação estética. Apesar disso, Bachelard não encontra-se no campo emocional que gera a leitura, se mantém, apesar da impressão emocional indubitável que vive, no campo racionalista da Filosofia fenomenológica. O objetivo é tentar descobrir um espaço, compreendendo uma forma excepcionalmente expressiva que fez deste conceito um *a priori*, como diria Kant, um elemento do mundo da vida atuante e sensível, num *a posteriori* como água ou fogo. O sentimento poético leva ao conhecimento filosófico. Em qualquer caso, explica Bachelard, é uma posição em que eles estão presentes, "o espírito e a alma," o conhecer e o sentir, Hegel e Platão.

A capacidade da poesia em gerar um conhecimento filosófico será mostrada como resultado de uma análise detalhada da criação estética e seus efeitos. O conhecimento terá sua principal fonte primária no que um psicólogo fenomenólogo, Minkowsky, chamaria de "ressonância" da imagem. Em outras

---

<sup>5</sup> Para a *Epoké* ver Husserl (1991) n parágrafo 35, "Analítica da Epoké transcendental"

palavras, a imagem poética se dá enquanto registro do mundo. Bachelard esclarece: o objetivo é "o estudo do fenômeno da imagem". (Bachelard, 1997, p. 9) A ressonância da imagem poética é executado pela personalidade do sujeito para a explicação do mundo, particularmente num mundo vital fenomenológico. Mais precisamente, Bachelard diz:

Só a fenomenologia, ou seja, a consideração que surgem da imagem em uma consciência individual pode ajudar-nos a restaurá-la da subjetividade das imagens e para medir a amplitude, força, o sentido transsubjetivo da imagem. (Bachelard, 1997, p. 10)

Bachelard apresenta um método filosófico que surge como um instrumento capaz de revelar a conexão entre ideias e o mundo, entre a imagem poética e espaço. Para isso, o saber científico simplista, descritivo e repetitivo, é agora colocado à prova perante uma posição empática com a poesia, o que revela um outro sentido do espaço. Este novo espaço irá aparecer como um componente do mundo vital do poeta, ou seja, como um elemento central do mundo vivido pelo poeta, vitalmente dimensionado, cenário e efeito da estética, representação estética e sublime, como diria o mesmo Kant. O que irá preocupar Bachelard será, portanto, o estabelecimento do diálogo da poesia com o mundo, a aproximação de um mundo vital que já não pertence exclusivamente ao poeta e converte-se num conhecimento sólido.

A imagem poética, como material de trabalho concreto, terá outras determinações no projeto de Bachelard. O versículo ou parágrafo são produtos essencialmente originais. Ao contrário do conhecimento científico, que é construído a partir de uma genealogia, que está amarrando fios do conhecimento, mesmo quando você tem grandes rupturas históricas, já o conhecimento poético é totalmente original e individual. Podemos dizer que há escolas de literatura, épocas com uma tendência ou mesmo modelos. Mas em sentido estrito, adverte Bachelard, "a poesia da imagem é essencialmente variável". (Bachelard, 1997, p. 10) A obra de arte original, portanto, está intimamente ligada ao seu autor. O "topoanálise" é atomizada, confronta o espaço das "inúmeras

experiências". No entanto, a fenomenologia não é um ultra-empirismo que se detém microscopicamente para ver as diferenças entre um e outro caso. A fenomenologia, assumida por Bachelard, na medida em que é fundamentado de um saber, também procura seus compartilhamentos. À princípio, Bachelard reúne a experiência de espaço por tópicos: casa, móveis, cantos, a miniatura. Aparecem assim, como mais do que uma taxonomia do espaço, como "um corpo de imagens" que serão outra característica fenomenológica, original em sua forma de expressão. Bachelard, portanto, retoma a plenitude da linguagem poética, "o evento do logos". Então, por exemplo, encontra o sentido do ninho e da concha como formas de espaços humanos. A "topoanálise", a análise fenomenológica do espaço, resulta linguisticamente específica e filosoficamente genérica. Emergem da linguagem poética e sua classificação, com base na análise de uma filosofia que está em campanha ao lado da poesia, formas de relação que existem entre o homem e o espaço, principalmente os mais íntimos parte do ser, o habitar e o seu objeto, a casa.

A imagem poética pode mesmo ser transcendente: "um grande versículo pode ter uma grande influência sobre a alma de uma língua," explica Bachelard. (Bachelard, 1997, p. 19). Ao ler estas proposições se pode cair à tentação de lembrar-se de Alfonso Reyes ("não há dúvida: uma criança, a mim seguia me o sol") ou Renato Leduc ("sábua virtude de saber o tempo"). A poesia é para nós, tão surpreendentemente original e, pela mesma, criação que se pode traduzir para a língua filosófica. Os poetas, continua Bachelard, mostram "que as coisas falam... [tecem] o real e o irreal", sem ao menos significar uma incursão geral e absoluta em Surrealismo. (Bachelard, 1997, p. 20). Mas de qualquer forma, a ação poética não é apenas um conjunto de metáforas. A poesia vai mais além de suas imagens de imediatas. Bachelard, portanto, alude à natureza ontológica da poesia. Mais do que uma metáfora, a poesia é uma experiência de identitária e criativa. Opõe-se, assim mesmo ao Bergson, para quem a imaginação era um tipo de jogo. "Propomos, ao contrário, [diz Bachelard] considerar a imaginação como um poder maior do que a natureza humana... como prever

sem imaginar?" (Bachelard, 199, p. 26-27). Assim, ligada a razão filosófica aparece um saber que podia parecer bastardo ao pensamento científico dogmático. No entanto, o saber que envolve a poesia é resultado de uma exagerada experiência sobre o mundo objetivo e, portanto, não é recuperável. A imagem poética deixa de ser o capricho da extravagante e mera ilusão. Ela agora aparece como uma experiência didática. Bachelard se une aos antigos, portanto, para Platão, por exemplo, para quem a arte não era algo comum, sempre era algo que exigia, com força, a intervenção deles musas, as deusas inspiradoras. O poeta, com Bachelard, é capaz de não apenas de nos impressionar com a beleza de uma descrição original do mundo. Agora você também pode também inspirar um conhecimento com suas imagens, sugerir, propor, filosofar.

O espaço, o *topos* grego, é um componente do mundo vital na fenomenologia de Bachelard.<sup>6</sup> Não é o espaço asséptico da geometria. A ciência duras aparecem aqui com grades, valiosas porém parciais, por meios das quais podemos analisar uma parte do espaço. O espaço fenomenológico é o espaço dado do mundo e do universo, muito mais aberto e complexo que o espaço físico ou geométrico. Podemos dizer, com a ciência física, que o espaço é matematizável, como a superfície ou volume, o espaço é como um fator da velocidade ou distância. Sem dúvida, grandes maravilhas tecnológicas surgiram graças ao olhar sistemático da física espacial. Mas o espaço, como demonstrou Husserl, tem muito mais possibilidades de observação, especialmente, porque tem "valor humano," um valor que ultrapassa qualquer simetria. Assim, por exemplo, entrar não significa o diametralmente oposto de sair. Entrar pode significar uma incorporação, enquanto sair pode ser o início de uma projeção.

O espaço fenomenológico tem o sentido da vida. Assim, nas obras de Bachelard a importância do espaço para os poetas é profundamente humano, com todas as suas misérias e fraquezas,

---

<sup>6</sup> Para a definição original do mundo vital, ver Husserl (1991, p. 128). Ali ele aponta "este mundo [o mundo vital] é o constante solo da validez, é uma fonte sempre pronta de autoevidências e que reccoremos sem mais nem menos". Também pode ser visto em Habermas (2001) *A teoria da ação comunicativa* V. II, pp. 180-186.

mas também com todas as suas revelações maravilhosas. O espaço não é mais apenas kantiano (infinito, determinado, puro e necessário) ou einsteniano (relativo). O espaço do mundo vital é amado, exaltado, amaldiçoado, reverenciado, ansiado, admirado, invadido, aceitado, sitiado, credenciado, apropriado, blindado, decorado, abençoado, silenciado, ruidoso, vislumbrado... O espaço fenomenológico é positivo no sentido filosófico, como especificamente estabelecido, por exemplo, como um espaço para a proteção. Mas tanto quanto humano, também é imaginário. Ele tem valores que nascem da imaginação, valores que adverte Bachelard, tornam-se "valores tradicionais". Destruiríamos Teotihuacan, com seus dois mil anos de idade, se ele não tivesse valor em nossa imaginação? O imaginário é também positivo, movendo-se para ação ou inação, faz a história concreta. Bachelard, assim, pode justificar uma análise do espaço poético como produto de espaço de imagem estética, além do prazer envolvido na leitura.

Quais são as características metodológicas tem o estudo de Bachelard sobre o espaço poético? A mais importante nasce da natureza profundamente pessoal do sujeito que imagina. O poeta, por definição, traz à luz uma intimidade, uma psique. Como resultado, aparece uma outra propriedade, o papel central da intimidade do espaço que leva ao estudo da casa. É um tema que combina com o trabalho da tradição fenomenológica, variando entre Heidegger e Merleau-Ponty. O mais importante, diria Heidegger, é *ser-aí*, estar no mundo, *Dasein*. Em *Ser e tempo*, basicamente, estar no espaço. Ser-espaço forma uma simbiose indissolúvel, uma total privacidade que revelará a natureza mundana do ser. O sujeito é assunto no espaço e, na medida em que, como "cura" de si, adverte Bachelard, o espaço tem um "valor de proteção", o espaço tão privilegiado se converte em morada do ser. A casa devém como um elemento central. Além disso, diria Merleau-Ponty, enquanto espaço de vida, a casa assume o marco zero. Bachelard desenvolve, com a análise poética da casa, uma questão básica da espacialidade e, portanto, da vida social. Além disso, como um bom investigador, como executor de uma "encosta" sobre o espaço, vai perguntar o que é a morada enquanto

refúgio? A casa é o lugar do sono e do pensamento, o local que, portas adentro, é seguro e profundamente íntimo. Lá, nós temos até os nossos deuses. Mas é também o lugar de paz e amor. É a nosso "canto do mundo", nosso lar. (Bachelard, 1997, p. 34) Por que habitar significa muito mais que estar, é um bem-estar, um universo todo cultural.

A identidade do espaço será mostrada, na análise de Bachelard das obras de Jung, o psicanalista. Jung quer definir a identidade da alma. Usando em seguida a metáfora da casa. A alma pode ser vista como uma casa:

[...] Piso superior foi construído no século XIX, o piso térreo datam do dia 16 e um exame minucioso do edifício mostra que foi construído sobre uma torre do século II. No porão encontramos fundações romanas e sob estas é uma caverna cheia de entulho no chão que são descobertos nas ferramentas de sílex de camada superior, e permanece de camadas mais profundas da fauna glacial. (Bachelard, 1997, p. 29).

As metáforas da alma, tais como a casa, permitem que Bachelard vislumbre a complexidade da "topoanálise", enquanto sujeito de uma história que pode ser ampla e diversificada. Mas o exemplo de Jung, na suposição casa-alma, revela e é o que espanta Bachelard, no complexo sentido que emerge do mesmo espaço. Bachelard, em seguida, investe na metáfora, a casa é que um espaço vivido no tempo, como um processo não-linear nem estritamente genealógico. A casa é agora um espaço que tem uma história de rupturas, como as que podem ter a alma, e que obriga o analista a uma percepção detalhada. Mais ainda, a relação alma-casa, que desenvolveu-se como casa-alma, é mais do que uma metáfora, é uma verdadeira simbiose. "Nosso inconsciente está hospedado [na casa]... [e assim] as imagens das casas estão em nós como nós nelas". (Bachelard, 1997, p. 29-30). Isso *aí* é também o *'aí'* no *ser*, um sujeito-espacio íntimo, um assunto que se encontra não somente no sentido físico, um assunto que dá significado ao espaço e internaliza o mecanismo de ação e interpretação.

## Os achados

A casa nasce, ergue-se lentamente sobre o território, tijolo por tijolo. É uma verticalidade, como o caminhar humano. Pode ter até mesmo, como em muitas casas européias, uma porção e um sótão. A escada reforça esta verticalidade e torna-se um objeto associado com os músculos. O grande edifício quebra essa verticalidade humana. O elevador mata o sentido atlético da escada. Em seguida, aparece a crítica de Bachelard, tomando as palavras de Claudel: "em Paris não há casas. Moradores da cidade vivem em caixas sobrepostas." (Bachelard, 1997, p. 57). Sem dúvida, apesar de ser uma cabana, a casa é uma fortaleza contra o mundo. A luz da janela mostra que alguém mora lá, é uma sentinela.

A relação casa-mundo, uma relação dialética, é convincente para Bachelard. É um contraste que já aparece na intimidade do ser, mas também na casa como um instrumento de vida. O caminho nasce e termina na casa, que é através da conexão com o mundo, um mundo que, em termos naturais pode ser uma paisagem, um deleite, um desafio ou uma ameaça. As tempestades atingiram a casa. Os terremotos, como no caso do México, a racham, e podem destruí-la. Uma casa que sobrevive a um terremoto é uma heroína. Com seu esforço, venceu uma batalha contra a natureza. Sobreviveu até o fim do mundo. A casa inclusive capitaliza o tempo *por si*. Só por ser velha endurece e enobrece. Para o clima europeu, com neve, a casa é um contraste radical com o mundo. No inverno, com sua vasta branca, simplifica o mundo. Na vida é possível crescer até o conforto da casa. Contra a aspereza do frio, a casa torna-se o grande refúgio, em um "paraíso na terra". É o grande protetor, o baluarte, o Oblato.

O espaço vive no tempo. A casa é uma lembrança, um presente ou um futuro. Se bem me lembro, pode ser uma casa natal, inesquecível. É a casa das crianças que vivem em nós, segue, com pátios, seus cantos, sua cozinha de sonho. O romance de Henri Bachelin (*Le serviteur*) serve como um exemplo para Bachelard:

“A nossa casa era minha cabana.” Eu vi nela, o abrigo do frio e da fome. Se eu tremi um calafrio foi bem-estar...  
"Bem instalado na minha cadeira, impregnado no sentimento de sua força." (Bachelard, 1997, p. 62).

A poesia surrealista de Octavio Paz, escrita no momento de deixar a casa de seus pais e avós, na casa de Mixcoac, também pode ajudar-nos a ver a estreita relação entre a identidade, a temporalidade e a casa como uma espacialidade que está enraizada na memória:

Adeus para a cadeira,  
Onde coloquei minha roupa todas as noites,  
Enforcando todos os dias;  
e a cadeira, racha na minha insônia...  
Adeus ao verdadeiro espelho,  
Onde deixei minha máscara...  
Adeus ao céu pequeno da janela,  
Onde às vezes rosas se assomavam. <sup>7</sup>

Aqui está outra imagem poética que sugere e ainda define uma proposta. É uma imagem que define as relações entre a casa vivida e a cultura, entre objetos e um modo de vida. O espaço, com o ramance de Bachelin ou poesia de Paz, aparece com um sentido que nasce de um mundo vital lembrado. Espaço e tempo vitais se reúnem nas imagens-definições da poesia. A casa é um lugar de eventos passados, limitados culturalmente.

Para Bachelard, a casa é abrigo e também indica um presente dinâmico. O fenomenólogo racionalista questiona por que as posições da fenomenologia são passivas. "O problema não é apenas um problema de ser, é um problema de energia e, portanto, da contra-energia." (Bachelard, 1997, p. 79). A dinâmica homem-mundo é convertida em um problema estritamente espaço, casa-mundo. A casa viva é também "um instrumento para lidar com o cosmos". (Bachelard, 1997, p. 78). A partir daí, o

---

<sup>7</sup> PAZ, O. (1949, p. 103-104), para o Surrealismo de Paz, ver Cisneros, A. *Introdução ao mundo de Otávio Paz* (UAM-A, 2008).

homem pode até desafiar "a ira dos céus". Ali é preciso energia, planejamento, definição, se preparar ou atuar. A casa é, no âmbito do presente contínuo, o espaço de ser como "cura de si", estando no mundo.

A casa também é um sonho por se realizar, sem fim. É, portanto, um projeto. A casa desejamos é literalmente a que sonhamos e que podemos desenhar. A intimidade da identidade define e estabelece os padrões espaciais no futuro, acessíveis mesmo no passado da infância. Bachelard expõe a relação entre o desenho e os sonhos da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, podemos desenhar estas casas velhas, dar-lhes uma representação... Mas esta representação exteriorista, embora manifesta somente como uma arte do desenho, um talento de representação, é agora tornado insistentemente, convidando, ao nosso critério relativamente bem interpretado e bem feito como prolongamento no sonho e contemplação. O sonho retorna para habitar o desenho exatamente. A representação de uma casa não deixa muito tempo indiferente o sonhador. (Bachelard, 1997, p. 81).

Assim, temos uma relação entre os desenhos e os desejos transformadores do homem. Estas são infinitas e o desenho, que pode ser talentoso, tende a se tornar uma espécie de espelho dos sonhos. O desenho é habitado pelo sujeito, que recriá-lo insistentemente. O projeto, que também é nascido da ideia, culmina no visível e permanece estático. Por sua vez, o sonho, o invisível, continua seu caminho infinito e possível ou, pelo menos, gratificante. Poderia se dizer inclusive que é mesmo o projeto, na medida em que como obra de arte é a irmã da poesia, que teve também sua fonte original no sonho. Pelo menos um sonho tecnicamente exercido. Assim, o contato do realizador com o assunto, o devaneio-desenho, reflete uma representação que tornou-se tam qual uma obra de arte. A técnica auxilia aos territórios da imaginação.

A permanência do sonho na definição do espaço, como uma imagem recorrente da casa- futuro, resulta em outro elemento

estrutural do ser. Dormir torna-se fonte do desenho e da produção social do espaço. A característica principal do sono é exposta por Bachelard com diferentes exemplos de poéticos. André Lafon (poésies, 1913) detalha:

Sonho com uma casa baixa, janelas altas, / com três etapas velhas, liso e verdinosos/.../ morada secreta e pobre como uma antiga impressão / que só vive dentro de mim e onde eu vou às vezes / para esquecer sentado o dia cinza e de chuva. (Bachelard, 1997, p. 82).

Que desenho o poema de Lafon expõe? Explicitamente, temos um simples sonho, o da casa antiga, simples, conectado ao mundo e a luz com grandes janelas. Com três passos, porta "à mão" no sentido de Heidegger.<sup>8</sup> É uma casa-refúgio contra os dias chuvosos, um espaço de intimidade e da solidão. O espaço do sono, de um futuro vago, vive assim no poeta sob a forma de uma casa que possui uma dupla conexão com a natureza, o refúgio do clima e espaço de luz e do olhar.

Em outros casos, a casa aprofunda-se no sonho. A casa praticamente aninha na plenitude do sonho, ao modo surrealista. É a casa elástica, como os relógios de Dalí.

Minha casa - disse Georges Spyridaki (Mort lucide) é clara, mas não de vidro. É da mesma natureza que o vapor. Suas paredes são condensadas e relaxam de acordo com meu desejo. Às vezes os estreito em torno de mim, como uma armadura isolada... Mas outras vezes, deixo as paredes da minha casa expandir-se no seu próprio espaço, que é a extensibilidade infinita. (Bachelard, 1997, p. 88).

Bachelard registrou na obra de Spyridaki o sonho de uma casa que transcende a geometria. É a imagem de uma casa que se expande e é condensada ao gosto, como a água que passa por diferentes estados. Bem pode pertencer à tradição surrealista, muito forte ainda na França do período após segunda guerra ou a

---

<sup>8</sup> Para o útil à mão ver Heidegger, M. *Ser e tempo* (FCE, 1997), no parágrafo 22: A espacialidade de *à mão* dentro do mundo.

um filme de ficção científica. Em qualquer caso, "Casa aberta" da Spyridaki está certamente presente, mas continua a ser um sonho, um desejo, talvez impraticável, ou pelo menos muito difícil de conseguir. Além disso, o sonho persiste, acima de seu caráter virtual, num forte nexosujeito-espaço, identidade-morada. A casa pode mudar de acordo com as minhas aspirações, inclusive pelo efeito físico que meros desejos poderiam causar. A velha relação platônica que causa-efeito, ideia-ação-objeto é simplificada pelo grau do desejo-objeto. Então, temos um motor de história idealista radical, na qual em mais de uma ideia, o sonho como um desejo focado no futuro espaço, transformou a vida. A casa, por exemplo, pode entrar em colapso frente ao mundo-ameaçado e se converter em uma armadura; expandir-se em função do meu desejo; reordenar e remodelar-se. A objeção materialista é previsível. Nem todo mundo tem a casa que deseja. Claro, mas o que eles têm é produto de uma ideia, que além disso, tem estado imersa em sonhos.

A imagem da casa futura está sob uma construção sem fim. Enquanto a casa do passado pode acompanhar e consolar o sujeito, assim o refúgio presente dá a segurança, do futuro mantém a chama do espaço desejado. A casa do sonho pode recriar a casa do passado ou substituir a casa atual. O sujeito inclusive pode ter a casa de seu sonho, mas isso será mostrado recursivamente em seu imaginário. Mesmo em uma determinada casa, o sonho reconstrói o espaço, removendo paredes, portas e janelas abertas, acomoda seu mundo vital. Poderíamos dizer que a experiência urbana da periferia das cidades mexicanas, por exemplo, está cheia de sonhos em ação. A auto-construção de habitações populares, nos espaços objetivamente mais inóspitos, tendem a começar do zero. Mas há um especial valor social. A família gera um quarto e tem já a casa provisória e dinâmica. O sonho segue seu curso e cresce em outro quarto. Além disso, as estradas são aplanadas e os serviços públicos são introduzidos. Ao longo de uma geração há bairros em que os sonhos têm desempenhado um papel poderoso de construção. A poesia atestada por Bachelard tem um triplo processo dialético entre sonho, a temporalidade e casa. Surge do impulso vital, a

interminável, reconstruída com o exercício dinâmico dos sonhos que não terminam. Na "Casa do vento" de Guillaume se diz:

Quanto tempo construindo você. Ó casa.  
Para cada memória carregando pedras.  
Do banco para o topo de suas paredes. (Bachelard, 1997, p. 87).

Novamente aparece também, na poesia, um ser amarrado a uma espacialidade vital. Guillaume revela a privacidade incorporada numa casa cuja construção incansavelmente opera nas memórias. O poeta está fazendo, dia após dia, a casa de um passado memorável, um passado que não poderia ser autêntico e somente ter resolução nos sonhos. Contudo, o fino fio que vincula a casa com os sonhos obriga também a transportar pedras. Bachelard explica este fenômeno, tendo o peso da casa como "valor vivo", integrando uma irrealidade e, portanto, móvel e estremecida. "Um valor que não trema é um valor morto", conclui. (Bachelard, 1997, p. 91)

Qual é o valor da casa provisória? É um valor de identidade importante. A casa aninha todos os sonhos, concentra a energia da transformação do presente. Provisória, pelo momento, é algo condenado a desaparecer ou, pelo menos, a se transformar radicalmente. Aqui haverá, além disso, uma casa que tem o fôlego do futuro. Ela pode ser vinculada ao passado, mas sempre atua no futuro. A casa em construção deve, adverte Bachelard, satisfazer "o que se estimou cômodo, confortável, saudável, sólido, inclusive o que é desejável para os outros. Deve atender então o orgulho e a razão, em termos irreconciliáveis." (Bachelard, 1997, p. 93) Vemos assim, com a casa provisória, o poder dos sonhos que é canalizado ao longo de mil valores espaciais, lembrados, aprendidos, analisados, gravados ou simplesmente quiméricos. O suficiente e o excedente para que a simbiose entre o sonho e a casa-provisória, que está dando a caminho para a casa-futuro, possa trazer satisfação, um bem-estar íntimo. Por outro lado, a ideia da casa final é radicalmente severa. As coisas são assim e não podem ser alteradas. O centro do mundo vital, a casa, é como um destino imóvel. O sonho do espaço desaparece e o habitar é simplificado.

Ser no mundo já não é mais uma aspiração. Vale mais então, diz Bachelard, a casa provisória do que a final.

A partir da ritmoanálise do brasileiro Luis Alberto Pinheiro, Bachelard aponta também a relatividade inevitável do devaneio-casa. Assim, o habitar se dá de muitas maneiras, a ideia de refúgio mesmo, prestígio, conforto e saúde. A função de dormir encontra mil possibilidades. Não faz falta uma mansão para dormir profundamente. Basta a intimidade. Mesmo os refúgios dos indigentes, na sarjeta ou sob as pontes adquirem o valor de morada. Isso não significa, no entanto, que abrigos da miséria, como produtos da relatividade dos valores, contraponham-se com uma posição objectiva contra a miséria para desativar as políticas sociais. O que parece com Bachelard, é que simplesmente o peso do olhar do sujeito, que pode ser o dos indigentes, que de maneira primitiva avalia qualquer espaço como viável. Uma cortina pode significar uma parede, um plástico um telhado<sup>9</sup>. A ideia de casa-concha, na qual Bachelard dedicou um capítulo, parece definir melhor a casa-rua dos indigentes. O sujeito que resulta de uma espécie de caracol ou tartaruga, é um ser que, naturalmente, levanta uma casa antropomórfica sobre seu próprio corpo e move-se com ele.

A ideia de casa-ninho é muito mais romântica. Bachelard vai para ela, porque é uma ideia recorrente na poesia. É a ideia do abrigo perfeito, quente, simples, *ad hoc*, o lugar do sexo e toda a interação íntima. Um poema de Caubère é o exemplo:

O ninho quente e calmo  
 Onde o pássaro canta...  
 Lembre-se as canções, charme,  
 O limiar de puro  
 Da casa velha. (Bachelard, 1997, p. 134)

Há simplicidade na imagem, mas ao mesmo tempo um calor que nasce da privacidade, da música e da lembrança. Bachelard adverte a natureza "amigável" da casa-ninho. Há aí,

---

<sup>9</sup> N.T – É interessante que nesse sentido, uma casa pode ser uma cadeira, já que essencialmente é no ato de sentar que está a primeira manifestação do repouso humano.

como na velha casa, calma, a doçura, a pureza de um refúgio ideal. O poeta produziu uma imagem com ressonância. O leitor, portanto, pode entrar, com a metáfora, na intimidade do poeta.

Bachelard também encontra um refúgio extremo, o canto. A casa pode ser vista como um canto do mundo, mas estritamente falando, o canto é aquele lugar que colocar a casa longe do mundo. A ideia da esquina, portanto, é a máxima oposição ao mundo. A contradição da casa-mundo adquire com o canto um caráter absoluto. O ser que recusa totalmente os outros concentra-se no canto. Bachelard toma um texto de Rilke, "Minha vida sem mim", para ilustrar a figura do canto:

De repente, um quarto com a sua lâmpada estava em frente de mim, quase palpável em mim. Já estava encurralado, quando as persianas me sentiram, se fecharam. (Bachelard, 1997, p. 173).

O canto aparece assim como um fechamento, uma espécie de buraco em que o ser se refugia para estar em paz e em total imobilidade. O canto é uma espécie de "caixa do ser", o lugar em que o sujeito pode dizer "não estou para ninguém." Lá você pode chorar ou amaldiçoar, sonhar acordado, queixar-se ou regozijar-se, refletir ou planejar. O ser em seu canto é um ser que vira as costas ao mundo. Este espaço é só seu, é o espaço íntimo por excelência. De certa forma é uma radicalização de dentro e de fora, da casa como refúgio contra a vastidão do mundo.

Finalmente, estão os móveis. Os pedaços de madeira polidas por uma mão. Um pano com cera passa e repassa na madeira e esta revive, mostra a sua cor, suas fibras. O móvel foi enobrecido. Agora os móveis ocupam mais dignamente um lugar no espaço. Também por terem gavetas, lugares de segredos, abrigo de ferramentas utilitárias ou mesmo de sonhos. Gavetas aparecem como recipientes da função 'ter'. Praticamente, diz Bachelard, não há gavetas vazias. Todo mundo tem algo real ou fictício. Aqui a ideia de vazio é diferente da física. Uma gaveta pode ser o lugar deste importante documento perdido. Então, torna-se uma gaveta central para a memória, que não deixa de vê-la e para a angústia do ser, não deixa de buscá-la. Outra gaveta, na qual aparece o

documento perdido, será então convertida em uma gaveta mágica ou milagrosa. Teria que adicionar a imagem do fechamento. O armário ou gaveta com fechadura, pode ser um armário que esconde algo muito valioso, um tesouro. A chave é o código mestre, a *senha*. Bachelard frequenta um dos mestres do simbolismo, Rimbaud, para mostrar a natureza valiosa do gabinete:

O guarda-roupa está sem chave!... sem chaves o grande armário!  
 Somente se podia ver sua porta sinistra e preta...  
 Sem chave!... Era estranho!... Se sonhava muitas vezes  
 Em mistérios dormindo entre seus flancos de madeira  
 E acreditava-se ouvir, no fundo da fechadura  
 Aberta, um zumbido distante, vago e alegre murmúrio.  
 (Bachelard, 1997, p. 113-114).

Emerge, diz Bachelard, na promessa inserida no gabinete, uma série de mistérios para descobrir. Algo mais do que a potencialidade, pois como não se achou a chave da fechadura. O móvel em questão é austero, com uma porta negra e sombria, emite ruídos, murmúrios distantes, como se estivesse vivo. O objeto, como no Surrealismo, torna-se arte, mas também adquire uma identidade. É a coisa da vida cotidiana. Como a casa, a mobília adquire um significado mais do que físico, tem um valor, uma história, uma antiguidade e uma função para o sujeito, pode-se dizer que uma função cultural, identitária. O móvel ordena, salva, divide, expõe. É mais do que uma utilidade ou uma coisa no espaço. Seu personagem cativante vai além dos limites do utilitarismo. O inútil pode ser útil e vice-versa. Móveis definem o espaço, o modelam, lhe engrandecem ou envelhecem. Finalmente, está vivo.

### **Lições de um método**

A análise da obra de Bachelard nos gerou dois resultados principais: a evidência da potencialidade de um método de investigação e da exposição de uma série de fases nodais do espaço fornecidas pela literatura. Bachelard foi totalmente explícito sobre

as circunstâncias metodológicas em que se moveu *A poética do espaço* e, ao mesmo tempo, tem oferecido uma gama de conhecimentos sobre as características espaciais que surgem a partir da imaginação do poeta. A soma dos resultados apresenta uma poesia com uma legitimidade que não necessariamente é assinalada, é, mas que à luz do trabalho fenomenológico de Bachelard, apoiada na psicologia, uma amostra de um potencial explicativo que tende a desprezar um cientificismo simplista. O conhecimento poético é também um saber, nos diz Bachelard e é capaz de competir com o conhecimento filosófico na explicação do mundo.

No que se refere ao primeiro resultado, o método fenomenológico de Bachelard, como mostra uma clara renúncia da clínica do discurso poético. Também a crítica literária. Outros especialistas podem fazer essas tarefas. Bachelard é solidário com a poesia, aplica estritamente a *epoké* husserliana, e acaba associando-se ao poeta e, portanto, compreende sua profundidade. O conhecimento do poeta se acrescenta ao conhecimento do filósofo, deslumbrado. Nasce conhecimento que permanecem ocultos ao sujeito, nos sonhos que agora o poeta desvela. E o respeito do filósofo ao poeta inclui o respeito pela linguagem, o reconhecimento da validade do versículo ou o parágrafo. Mas não para dissociar a intimidade de Ser com a linguagem. Sujeito e linguagem, ontologia e hermenêutica, se unem.

Eles apareceram em ambos os casos, claramente expostos, os objetos específicos do estudo de Bachelard sobre o espaço: 1) a questão do conhecimento espacial que se aninha na poesia. (2) o reconhecimento do carácter ontológico dessa pergunta. (3) O registro da linguagem poética, com o verso e o parágrafo, como o material básico de trabalho. (4) o exercício de um método acrítico frente a imagem poética, cuja exposição aparece como um conhecimento. O método é definido como fenomenológico na medida em que já trabalhou com as ideias-palavras como representações do mundo. A língua já não é para descobrir o superficial. Na voz do poeta e na leitura de Bachelard, a língua exibe um conhecimento ontológico. Então a teoria é inserida em cada parte do trabalho. Não precisa ser exposta em uma seção inicial, para depois ser traída pela evidência empírica. A teoria

acompanha de perto a exposição dos fatos, neste caso, da linguagem poética. Cada verso assinala facetas explicativas de um mundo que pode ser confrontado com outras teorias, como parece, por exemplo, frente à fenomenologia existencialista de Sartre, que parece demasiada estática para Bachelard, ou ao intuicionismo de Bergson, que parece radicalmente opor-se a realidade e ao símbolo. Bachelard não deixa de teorizar. Sempre, só que não é sempre explícito em relação a esses autores que defende ou questiona. Poderíamos até mesmo avisar que chegou à psicologia fenomenológica, tal como Milkowsky. E talvez supor uma relação com a teoria mais próxima, a de Merleau-Ponty, que, na mesma época, escrevia *O visível e o invisível*. Em qualquer caso, ele irá mostrar um método que fornece um saber essencial, sintético e abstrato, a partir da revisão aprofundada da linguagem poética.

O segundo resultado corresponde ao campo favorito de Bachelard, dos temas básicos da filosofia. O espaço, criado e recriado desde a antiguidade, aparece na tabela do leitor de poesia, Bachelard, como a análise de um problema novo. A intimidade do espaço, ao nível de mundo vital; é a centralidade da casa, o marco zero do mundo; a estreita relação do espaço-casa ao longo do tempo, como recordamos ou sonhamos; a diferença entre o desenho do espaço e sua representação vital; o contraste entre a casa e o mundo, mediado pelos caminhos; é a dinâmica potencial da casa provisória e o surrealismo de vitalidade dos objetos. Aqui estão as várias dimensões de um espaço pós-geométrico, pós-moderno mesmo. A casa de Spyridaki, por exemplo, é flexível, multiforme, uma ficção.

Bachelard demonstrou, em *A poética do espaço*, a exposição potencial de sua poesia em relação ao espaço. A imagem poética, assume-se como uma parcela privilegiada do conhecimento, definindo-se os caracteres de espaço que não tocam na geometria euclidiana ou na física. O conhecimento poético aparece como um frutífero canal alternativo ao conhecimento científico e com o mesmo estatuto de validade. O que é surpreendente é que tudo isso foi possível sem abrir mão da mesma racionalidade. A razão aplicada por Bachelard está permanentemente aberta e dinâmica.

Em sua fenomenologia, a análise do conhecimento sobre um dado, com um determinado espaço, descobre detalhes que passam despercebidos por outros pontos de vista. Esses detalhes adquirem ressonância e são convertidos em novos conhecimentos.

## **Bibliografia**

Bachelard, G. **A poética do espaço**. México: Fundo de cultura económica, 1997.

\_\_\_\_\_. **El compromiso racional**. México: Ed. Siglo XXI. 1998.

Cisneros, A. **A sensação de espaço**. México: Ed. Miguel Angel Porrúa, 2006.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao mundo de Octavio Paz**. Mexico: UAM-Azcapotzalco. Coleção Conhecimento. 2008.

Habermas, J. **A teoria da ação comunicativa**. Vols. I-II. Madrid: Ed. Taurus, 2001.

Heidegger, M. **Ser e tempo**. México: Ed. Fondo de Cultura Económica. 2000.

Husserl, E. **A fenomenologia e a crise das Ciências**. Barcelona: Crítica de Ed.. Barcelona. 1991.

Lacroix, Canguilhem, et. para o. **Introdução de Bachelard**. Buenos Aires: Edições Calden, 1973.

Merleau-Ponty, M. **A fenomenologia da percepção**. Barcelona. Ed. Península. 2000.

Paz, O. **Condicional**. México: Ed. Tezontle, 1949.

Platão. **Diálogos de Platão**. México: Ed. Porrúa, 2003.

Wandelfels, B. **De Husserl Derrida**. Barcelona: Ed. Paidós, 1997.



# AUTORES

## **Ângelo Antônio Macedo Leite**

Atualmente é doutor em Engenharia de Produção e grande admirador da filosofia. Desde pequeno sempre gostou de entender o seu mundo e buscar um aprofundamento das coisas a sua volta. Nascido na cidade de Aurora – Ceará no ano de 1975, somente teve oportunidade de cursar uma graduação em Filosofia no ano de 2014, quando a Universidade Federal do Piauí – UFPI ofertou o curso de Licenciatura em Filosofia na modalidade a distância no polo UAB de Juazeiro – BA, cidade da sua atual residência. Sempre gostou de ler a respeito de filósofos como Platão, Sócrates, Aristóteles, Marx e Hume. Quando possui algum tempo, sempre busca entender a essência do pensamento de algum filósofo. Tem muito sonhos e um deles é tentar fazer ligações entre os assuntos trabalhados em aulas da Engenharia e os assuntos debatidos em Filosofia.

## **Cristiano Dias Da Silva**

Professor de Filosofia no Instituto Federal do Sertão Pernambucano IFSERTÃO. Fez licenciatura em Filosofia. Tem licenciatura em Teologia e Mestrado em Filosofia das Ciências e Gnosiologia pela Universidade Regina Apostolorum de Roma-Itália. Atualmente é presidente do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos do IFSERTÃO.

## **Estela Araújo**

Nasceu em São Miguel Paulista SP no dia 30 de abril de 1994, aos 6 anos de idade mudou-se de junto com sua família para o estado do Piauí, viveu lá por dois anos e meio, aos 8 anos mudou novamente de Estado, junto com sua família foram morar no estado da Bahia na cidade de Sento Sé e reside até os dia de hoje, onde iniciou sua jornada escolar e concluiu o ensino médio em escola publica. Além de filosofia Estela também esta graduando se em pedagogia pela faculdade do Sertão UEESBA. Em 2012 depois de uma conversa onde envolvia história e filosofia sentiu-se atraída ciência humanas propriamente pela filosofia, quando,

decidiu ingressar no curso de Filosofia a qual hoje estuda filosofia Universidade Federal do Piauí. Pelo Polo UAB. Dentre a área da filosofia que mais lhe interessa está à filosofia da religião, existencialismo, metafísica.

### **Emerson Leopoldo Lima de Alencar**

Engenheiro agrônomo formado há 22 anos pela Universidade Federal do Ceará - UFC - e atualmente servidor público federal, lotado na superintendência regional do INCRA em Petrolina-PE. Mais recentemente, há cerca de um ano e meio, concluí o curso de Direito pela Faculdade de Ciências Aplicadas e Sociais de Petrolina - FACAPE. Na minha primeira formação tive muito pouco contato com a filosofia, o que, juntamente com a minha tenra idade na época, não me fez despertar para as questões filosóficas. A curiosidade e o encanto só vieram mais tarde, já na maturidade, durante o segundo curso de graduação. Assim, embora não tenha sido um amor à primeira vista é seguramente um amor para a vida inteira, tanto que quando tomei conhecimento do curso de Licenciatura em Filosofia a distância, ministrado pela UFPI, não pensei duas vezes em embarcar em mais uma graduação, que encaro como um presente que me dou, para vivenciar com intensidade e também serenidade nossa curta estada na Terra, sempre na busca incessante de respostas para as questões que instigam a humanidade. Respostas essas que, como diria Bertrand Russel, muitas vezes nem a ciência e nem a religião podem nos dar.

**Gabriel Kafure da Rocha** nasceu em Popayán-Colômbia, filho de mãe colombiana e pai brasileiro, se criou no Brasil, passando parte da infância também em Angola. Morou, estudou e trabalhou com filosofia em boa parte do Nordeste brasileiro, em Estados como Pernambuco, Maranhão, Piauí, Alagoas e atualmente no Rio Grande do Norte, onde está se doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN, com uma tese sobre a Meta-ontologia do Espaço em Bachelard, mas também atravessando alguns conceitos do segundo Heidegger. Seu mestrado foi sobre uma Ética da Liberdade em Kierkegaard, o qual foi publicado em 2016 pela Editora Fi e está disponível online. Possui diversos

artigos publicados, além de traduções. É professor de Filosofia do Instituto Federal do Sertão Pernambucano em Petrolina, no Campus Zona Rural.

### **Joana D'arc Aguiar**

Quando eu comecei a ter interesse pela filosofia foi em 2014 vi um repórter Ricardo Bocha que estava entrevistando um professor da faculdade da USP, Mario Cortella, formado em filosofia. Sempre quis fazer o curso de direito e nunca me passou pela cabeça em fazer o curso de filosofia, apesar de gostar de ler, li poucos livros sobre o tema, o entrevistado me inspirou a aprender e a saber mais sobre filosofia e a ser como ele, falando da vida e das obras dos grandes filósofos. Comecei a duvidar da razão da existência da humanidade, do propósito, e se realmente conhecemos a nós mesmos, lembro de uma frase que ouvi e não sei de quem era o autor, a frase era assim, o que nos move não são as respostas mas sim as perguntas. Saí da minha cidade para estudar filosofia era um grande passo para mim, fiquei me questionando se era o certo a se fazer e cheguei a uma conclusão de que já que passei é porque sou capaz. Mesmo surgindo vários problemas durante a minha vida acadêmica, com o auxílio de excelentes mestres faz toda diferença em seus estudos e para te apoiar, por isso sou grata por percorrer esta jornada e durante ela ter encontrado pelo caminho um excelente professor, que está do meu lado para me guiar e por ser uma das razões que o meu amor pela filosofia aumenta a cada dia.

**José Humberto Ferreira** nasceu em Nova Olinda – CE, em 1969. Formou-se em teologia pela Universidade Federal do Ceará. Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras (2015). Mestrado pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2008) – Roma, com a dissertação *O Homem como vida em José Ortega y Gasset*. Pós Graduado em Psicopedagogia pela Universidade de Pernambuco – UPE (2016). É docente em filosofia antropológica no Instituto de Filosofia da Diocese de Petrolina (PE). Exerceu o ministério de reitor no Instituto de Filosofia da Diocese de Petrolina – PE (IFDP de 2010 – 2014) e

exerço atualmente o magistério de Antropologia Filosófica no Instituto de Filosofia da Diocese de Petrolina - PE (IFDP). Publiquei a Obra Filosófica *Filosofia: Conhecimento do Universo* no ano 2014 pela Editora e Gráfica Franciscana Ltda, Petrolina-PE e 02 artigos na Revista Contexto Educação Ano 3 – nº5 Outubro/Novembro de 2012, “*Sobre o estudar e o estudante*” e “*Reforma da Filosofia*”, – Ano 3 – nº4 Março/Abril de 2012. Priorizo as áreas de conhecimento em Filosofia existencial, Teologia Antropológica, Psicologia e Educação. Sou pároco da Diocese de Petrolina – PE.

### **Joseilson Paixão de Souza**

Nascido em Juazeiro Bahia. Meu primeiro contato com filosofia se deu a partir do ensino médio. Não exatamente com a disciplina filosofia, pois concluí o ensino médio (2005) mediante supletivo no qual não constava filosofia na grade. Estudando história, vi uma citação do filósofo Rousseau em que este falava da propriedade privada. Mesmo o nome filosofia e mais ainda seu significado era estranho para mim, porém a leitura da citação (o modo como foi escrita) e mais algumas leituras me chamaram a atenção, o modo de enxergar as coisas parecia ser diferente sob o olhar dos filósofos. Li o Contrato Social de Rousseau do qual foi extraído a citação e a partir daí não mais deixei de ler algo sobre filosofia. A pretensão era me graduar nesta, porém como não havia esse curso em minha região, entrei no curso de Pedagogia, o que também me permitiu ter acesso a alguns livros. No TCC do curso (2010) falei sobre a disciplina de filosofia no ensino médio. Em 2012 prestei concurso público (sendo aprovado) intencionalmente para uma cidade onde havia uma universidade pública com licenciatura em filosofia, porém outras circunstâncias me impediram de ir. Ainda na espera pela oportunidade de cursar a graduação em filosofia fiz uma especialização nesta área (2013). Em 2014 ingressei no curso de Licenciatura em filosofia pela Universidade Federal do Piauí.

**Kellison Lima Cavalcante**, natural de Cedro-CE, tem formação inicial em Tecnologia em Irrigação e Drenagem (2012) e Licenciatura em Biologia (2015), com Especialização em

Consultoria e Certificação Ambiental (2014), Docência em Biologia e Práticas Pedagógicas (2014) e Ensino de Filosofia (2016) e mestrado em Tecnologia Ambiental (2014). Desde 2010 é servidor efetivo do Instituto Federal do Sertão Pernambucano (IF SERTÃO-PE) – Campus Petrolina e membro do Grupo de Pesquisa Interdisciplinar em Meio Ambiente (GRIMA), desenvolvendo trabalhos nas áreas de reuso de água para a agricultura irrigada e educação ambiental. Atualmente é estudante do curso de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí, desenvolvendo pesquisas na área de Ecosofia, através das discussões de Arne Naess, Félix Guattari e Michel Maffesoli.

### **Maria Gomes Fernandes**

Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia é atualmente professora substituta do Departamento de Pedagogia da Universidade Federal do Piauí, *Campus* Helvídio Nunes na cidade de Picos – PI. Exerceu a função de coordenadora de estágio pela curso de Filosofia CEAD UFPI e tem como interesse de áreas de estudo Ética e Filosofia da Religião, Schopenhauer e o orientalismo.

### **Rafael Lucas de Lima**

Professor Adjunto de Filosofia da Universidade de Pernambuco (UPE), Doutor em Filosofia Prática (UFRN), Mestre em Metafísica e Ética (UFRN) e Licenciado em Filosofia (UFRN). Suas principais áreas de interesse filosófico são ética, filosofia política, metafísica e as filosofias moderna e contemporânea. Rafael é coordenador da Linha de Pesquisa Filosofia e Educação, do Grupo de Estudos e Pesquisas em História da Educação no Sertão do São Francisco (GEPHESF/UPE/CNPQ), e autor dos livros *Kosik e o Mundo da Pseudoconcreticidade* (EdUFRN) e *John Stuart Mill e o Cultivo da Individualidade* (EdUFRN; no prelo).

### **Raíla Suelen Pereira Viana**

Nascida em 04 de Setembro de 1996 na cidade de Petrolina - Pe. Sou evangélica, trabalho no setor administrativo do hospital Sote e também leciono inglês. Em 2010, morei na Suécia e conheci

outros países. Minha filosofia biológica começa pela crença que tenho em Deus e nas maravilhas já criadas por Ele, e com isso estou podendo ao longo do curso me identificar com vários autores que também mostram sua fé através de fatos e a ciência como pode muitas vezes andar junto com os aspectos religiosos. Minhas influências sempre foram meus pais e após certo tempo meus amigos também passaram a contribuir e ajudar de várias formas em minha vida, E no todo isso mostra que todo ser humano necessita de outro para a contribuição mútua. As expectativas que ainda pretendo alcançar e também ver realizadas são de poder atuar na minha profissão de ensinar e mostrar toda as formas que a filosofia consegue estar presente na vida de cada pessoa e fazer com que meus alunos também adquiram admiração pela matéria e seu vasto ensino, e também que os profissionais tenham vez no mercado de trabalho para lecionarem.

### **Taciana Roberta Correia Cordeiro de Alencar**

Pedagoga, formada pela Universidade Federal do Acre - UFAC e Especialista em Psicopedagogia pela Universidade de Pernambuco-UPE. Trabalho no Núcleo de Apoio Psicopedagógico da Universidade de Pernambuco e sou professora da Rede Municipal de Juazeiro/BA. Há 18 anos trabalhando em salas de aula nas séries iniciais da Educação Básica em Rede Privada e Pública, e atualmente vivendo experiências de assessoria pedagógica aos alunos, funcionários e professores no Ensino superior, percebo que a Educação precisa caminhar para além dos métodos e técnicas tão exageradamente expostos e discutidos nos ambientes educacionais de forma quase que mecânica. É fundamental um olhar para além do que está posto. Formular a base de um pensamento crítico real, em investigações sobre os sujeitos e meios de interações sociais, vendo esse sujeito como um ser único. E nesse contexto vejo na Filosofia o caminho a ser seguido, conhecer o que foi percebido por diferentes pensadores desde a antiguidade à contemporaneidade, ajuda a desenvolver um pensamento filosófico, não como disciplina ou conteúdos de avaliações externas, medidas de nada, e sim como um arsenal

para seu próprio conhecimento como ser e sujeito formador de opiniões dentro de uma sociedade.

### **Armando Cisneros Sosa**

Licenciado em Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM. (1973-1978) com Menção honorífica. Doutor em desenho (Línea de Estudios Urbanos) por la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.(1995-1997). Professor Investigador da Universidad Autónoma Metropolitana no Departamento de Sociología. (Unidade Iztapalapa 1983-1994 e Unidade Azcapotzalco 1995-2017, Nivel Titular “C”). Escreveu os libros como Atlas Histórico de México, La ciudad que construimos, Crítica de los Movimientos Sociales, El sentido del espacio, Introducción al mundo de Octavio Paz, Ciudad de México: problemáticas y perspectivas, Espacio urbano y argumentaciones interdisciplinarias, Crítica de la producción del espacio urbano entre outros. Já promoveu mais de 60 conferências entre os países Europeus, EUA, Chile e México.