



Das janelas de “Atenas”

Reminiscências monográficas do
Curso de Licenciatura em Filosofia
da UEMG Campanha (2009-2013)

Elvis Rezende Messias
Wendel de Oliveira Rezende
(Orgs.)

DAS JANELAS DE “ATENAS”

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni
(in memoriam)

Comitê Científico

Prof. Dr. Adelino Francklin (UEMG - Passos, Brasil)

Prof. Dr. André Luiz Sena Mariano (UNIFAL - Alfenas, Brasil)

Prof. Dr. Antônio Joaquim Severino (UNINOVE - São Paulo, Brasil)

Profa. Dra. Carla Maria Nogueira de Carvalho (UEMG - Campanha, Brasil)

Prof. Dr. Cássio Diniz (UEMG - Campanha, Brasil)

Profa. Dra. Cleide Rita Silvério de Almeida (UNINOVE - São Paulo, Brasil)

Profa. Dra. Elaine Teresinha Dal Mas Dias (UNINOVE - São Paulo, Brasil)

Prof. Dr. Elismar Alves dos Santos (PUC - Goiânia, Brasil e IFITEG, Goiânia, Brasil)

Prof. Dr. Elvis Rezende Messias (UEMG - Campanha, Brasil)

Prof. Dr. Francisco Evangelista (UNIVAS - Pouso Alegre, Brasil)

Prof. Dr. Gérson Pereira Filho (PUC - Poços de Caldas, Brasil)

Profa. Dra. Izabel Petráglio (CEP Edgar Morin - São Paulo, Brasil)

Prof. Dr. José Luiz Quadros de Magalhães (PUC-MG e UFMG - Belo Horizonte, Brasil)

Prof. Dr. Marcial Maçaneiro (PUC-PR - Curitiba, Brasil)

Prof. Dr. Marcos Roberto de Faria (UNIFAL - Alfenas, Brasil)

Profa. Dra. Maria Cristina Theobaldo (UFMT - Cuiabá, Brasil)

Prof. Dr. Nilo Agostini (FACASC - Florianópolis, Brasil)

Profa. Dra. Ofélia Maria Marcondes (IFSP - Registro, Brasil)

DAS JANELAS DE “ATENAS”

REMINISCÊNCIAS MONOGRÁFICAS DO CURSO DE LICENCIATURA
EM FILOSOFIA DA UEMG CAMPANHA (2009-2013)

Organizadores

Elvis Rezende Messias

Wendel de Oliveira Rezende



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Fotografia da Capa: Cássio Diniz

Revisão: Autores dos capítulos



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J33 Das janelas de “Atenas”: reminiscências monográficas do curso de licenciatura em Filosofia da UEMG Campanha (2009-2013) [recurso eletrônico] / Elvis Rezende Messias e Wendel de Oliveira Rezende (orgs.). – Cachoeirinha : Fi, 2024.
423p.

ISBN 978-65-85958-00-4

DOI 10.22350/9786585958004

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

1. Filosofia – Licenciatura – Monografias – UEMG – 2009-2013. I. Messias, Elvis Rezende. II. Rezende, Wendel de Oliveira.

CDU 14/141:378(04)“2009-2013”

SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
<i>Rogério Ferreira da Silva</i>	
“ABRINDO UMA JANELA”: APRESENTAÇÃO	11
<i>Os organizadores</i>	
1	17
A DEFESA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM ANSELMO DE AOSTA	
<i>Alisson José da Silva Esteves Pereira</i>	
2	69
A RELAÇÃO INDIVÍDUO-SOCIEDADE NO DOMÍNIO DA INDÚSTRIA CULTURAL	
<i>Claudemir José Rodrigues</i>	
3	83
CETICISMO E FILOSOFIA MODERNA: A IMPORTÂNCIA DA EQUIPOLÊNCIA E DA SUSPENSÃO DO JUÍZO	
<i>Elvis Rezende Messias</i>	
4	109
O EXISTENCIALISMO EM JEAN-PAUL SARTRE	
<i>Fábio da Silva Pimentel</i>	
5	131
SARTRE E TROPICALISMO	
<i>Giovane Araújo Guimarães</i>	
6	151
O SENTIDO E A FUNÇÃO DA PALAVRA NA RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E LITERATURA DE JEAN-PAUL SARTRE	
<i>Jean Steferson Pereira</i>	
7	173
O MECANISMO MIMÉTICO EM RENÉ GIRARD	
<i>João Paulo Martins</i>	

8 **205**

ORTEGA Y GASSET E O SURGIMENTO DA SOCIEDADE DE MASSAS

João Paulo Alves dos Reis

9 **227**

O CUIDADO COM O SER HUMANO FRENTE AO PROBLEMA DO INDIVIDUALISMO E DO CAPITALISMO

Marcos Vinicius Rodrigues Arantes

10 **241**

EM TERRA DE MARIONETES QUEM POSSUI AS CORDAS É REI: O ESPETÁCULO EM GUY DEBORD

Rafael dos Reis Soares

11 **311**

O TRACTATUS DE WITTGENSTEIN E A PROBLEMÁTICA METAFÍSICO-CIENTÍFICA

Reginaldo Aparecido Bernardes

12 **337**

O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS: UM NOVO PARADIGMA ÉTICO PARA O HOMEM PÓS-MODERNO

Saymont Aloizio Resende

13 **365**

EDUCATIO AD VIRTUTEM: A VIRTUDE E SEU PAPEL NA EDUCAÇÃO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

Wendel de Oliveira Rezende

SOBRE OS AUTORES **421**

PREFÁCIO

Rogério Ferreira da Silva

A vida me proporcionou oportunidade ímpar de poder trabalhar, de uma forma ou de outra, cerca de 40 anos, ora como professor, ora como professor e formador, no curso de Filosofia, na Diocese da Campanha – MG.

Com isso, pude frequentar eventos nacionais e internacionais de partilha do conteúdo das mais variadas pesquisas, mas, também, sobre as metodologias e motivações dessa empreitada no meio eclesialístico.

No entanto, a oportunidade maior é constatar que a grande maioria dos estudantes (seminaristas) não opta, nem traz expectativas em dedicar três a quatro anos de sua vida no aprendizado e na pesquisa da Filosofia.

Alguns chegam a recusar, implícita ou mesmo explicitamente, a proposta. Não veem a hora de tudo terminar, e poder se dedicar ao que sonhavam e pensavam que realmente irão necessitar, o estudo Teológico, suas implicações na vida litúrgica, e, até mesmo, pastoral. Afinal, alegam “Filosofia não me deu felicidade”.

Outros, um pouco mais solícitos, acreditam na sabedoria da Igreja, e, se esforçam, por obediência, a fazer um bom curso. Pensam que mais tarde, com mais maturidade, poderão compreender as verdadeiras motivações de passar por essa etapa de estudos. Afinal, “a Igreja não pode estar errando por tanto tempo”.

No entanto, há aqueles que, mesmo em princípio, sem terem a expectativa de estudar Filosofia, se descobrem como ávidos leitores, genuínos pesquisadores e pensadores. Abraçam a causa, chegam a se surpreenderem e a surpreenderem seus professores e seus formadores. Seria um milagre da Providência?

Não raramente, alguns acabam deixando o Seminário, e vão se dedicar ao estudo daquilo que descobriram, e se encontraram encantados, enamorados.

Aí, por outro lado, vem a cobrança de alguns membros da instituição: “nisso que dá. A prioridade não pode ser a Filosofia. Tem de ser a Teologia, a Espiritualidade, a Liturgia. Tanto investimento para nada”. Ainda bem que é uma pequena minoria que pensa assim, pois parece desconhecer ou desconsiderar a frase que se encontra no pórtico da referida casa: “Formando padres para a Igreja e cidadãos para a Pátria”.

Foi reassumindo a função de coordenador da casa que veio a ideia e a oportunidade de levar o curso em questão para uma faculdade. Isso poderia contribuir, em muito, para o desenvolvimento do verdadeiro carisma dos padres diocesanos, ou seja, o contato, o diálogo e a evangelização do século.

Assim, a turma poderia se relacionar com colegas de diferentes formações e visões de mundo. Poderia conviver com colegas de outro gênero (as mulheres) e ter professores que poderiam questionar a opção vocacional de cada um e, por que não, as próprias escolhas e os posicionamentos da Igreja como um todo. Era um desafio ainda maior – para alguns, seminaristas e colegas, desnecessário e, até mesmo, indesejável. Contudo, era preciso enfrentar. A confiança estava depositada.

Com erros e acertos, envolvidos em desafios de toda espécie e dimensão, a experiência aconteceu. Os frutos vieram (para “a Igreja e a para a Pátria”).

O livro que agora segue é demonstração de uma pequena parcela de seus frutos. Estes, verdadeiramente, foram colhidos na vida, no dia a dia, nas escolhas feitas. Simplesmente imensuráveis e inimagináveis.

A variedade de temas, autores trabalhados, tipos de abordagens que aqui se encontra demonstra que não foi em vão o preço pago. Mais. Aqui estão textos de ex-alunos que nunca foram seminaristas – alguns, por sinal, bem críticos à Igreja. A convivência, no entanto, sempre respeitosa e fraterna; de seminaristas que, de fato, deixaram o itinerário vocacional e de outros que se tornaram presbíteros, ministros da Igreja e do Reino.

Espero que a alegria e a emoção de poder, agora, relembrar e contar um pouco toda a trajetória venha somar ao resultado do trabalho acadêmico que segue.

Não há razão para viver, caso a vida não seja marcada pelos sonhos, pela ousadia e pela liberdade. Os frutos não aparecem sem o devido cuidado, e sem a devida criatividade. Cada um sabe a qualidade do que deseja da vida.

Atenas pode ser na Grécia, no Brasil, no Sul de Minas Gerais. Basta apenas que as janelas estejam abertas.

Boa leitura!

“ABRINDO UMA JANELA”: APRESENTAÇÃO

Os organizadores

Era o ocaso da primeira década dos anos 2000, na lendária e mineiríssima cidade da Campanha, “mãe” das cidades da região pela sua ancestralidade e já chamada, nos tempos áureos da instalação de suas primeiras instituições educacionais, de “a Atenas sulmineira”. Aí um grupo de jovens estudantes desbravava o caminho das primeiras turmas do curso de licenciatura plena em Filosofia nas Faculdades Integradas Paiva de Vilhena / Fundação Cultural Campanha da Princesa (FIPV/FCCP), à época já contando com o apoio da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), que incorporaria definitivamente aquela fundação como uma unidade acadêmica da UEMG no dia 30 de novembro de 2013. Acabamos de comemorar, portanto, 10 anos de estadualização da UEMG Campanha.

As motivações para que aqueles jovens ingressassem no curso eram variadas. Alguns tinham, na verdade, a filosofia como segunda opção; outros desejavam mesmo cursá-la; outros, ainda, cursavam filosofia como requisito básico da formação que recebiam como seminaristas da Diocese da Campanha-MG. Em 2009 foi inaugurado o curso, com a primeira turma. Em 2010, uma segunda turma foi aberta. E foi só. A partir de 2011, novas turmas não foram abertas. Em 2012 e em 2013 as duas turmas, respectivamente, colaram grau e a licenciatura em Filosofia da UEMG Campanha não teve mais sequência.

Contudo, a história desse curso não se encerrava ali, pois ele havia formado diversos filósofos e filósofas que, em geral, se encaminhavam para a atuação como docentes e pesquisadores das mais diversas áreas ou profissionais em outros campos de atuação. Cada um seguiu sua vida, conforme os planos pessoais que tinha, mas a filosofia seguia com todos.

É necessário igualmente que se registre a relevante atuação do professor e padre Rogério Ferreira da Silva, então reitor do Seminário Diocesano Nossa Senhora das Dores (2009-2011), para que o curso de filosofia se tornasse uma realidade em Campanha. Ele se empenhou sobremaneira junto à direção das FIPV/FCCP para a abertura das turmas, contribuindo diretamente na organização do curso e no convite a diversos membros que vieram a compor o corpo docente. Rogério, professor brilhante, marcou de maneira significativa e positiva a vida de cada um de nós que assinamos alguma parte desta obra que chega ao público. Ele é autor do seu prefácio. Que alegria!

O livro que a leitora e o leitor agora têm em mãos reúne parte dos Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) que aquelas e aqueles estudantes produziram. Compilados sob a organização de Elvis Rezende Messias (da turma de 2009) e de Wendel de Oliveira Rezende (da turma de 2010), a coletânea objetiva tornar pública a produção dos que assim desejaram compartilhar um pouco do que o pensamento filosófico lhes provocou àquela época, de 2009 a 2013, já que as reflexões que tomaram corpo nos TCCs não foram fruto de somente um ano, mas de toda a vivência filosófica das referidas turmas. Além disso, é uma forma encontrada para reunir o máximo daqueles trabalhos e possibilitar sua perpetuação, através deste modo de registro histórico tão importante para nossa cultura que é o livro.

Julgamos que, assim fazendo, contribuiremos para socializar conhecimento, convidar a uma experiência filosófica e homenagear o curso de Filosofia da UEMG de Campanha no período em que acaba de completar dez anos da formatura de suas duas turmas. Além do mais, talvez isso possa reacender a chama desse curso e, quiçá, possibilitar sua reativação.

Vivemos tempos nos quais a reflexão filosófica se faz urgentemente necessária e a educação crítica, laica, socialmente referenciada e de qualidade se reafirma como uma potente força democrática. Este livro acredita nisso e é uma forma de dar corpo a esse coro, querendo participar da luta coletiva em prol da dignidade integral da pessoa humana, através das armas da tinta e do papel, ou seja, de boas e bem fundamentadas ideias, a fim de que o pensamento crítico e a esperança crítica sejam forças mais convincentes para os dias de hoje.

Cada tentativa de reflexão é, de fato, uma janela aberta para o mundo, um ponto de vista, uma ótica filosófica, um prisma de interpretação sobre a realidade atual e as inenarráveis contribuições das autoras e dos autores do passado. Por isso, a presente obra apresenta algumas destas perspectivas ou “janelas”, vislumbradas a partir da história intensa (não obstante célere) do curso de filosofia da UEMG Campanha.

Os autores que se dispuseram a compartilhar seus trabalhos se apoiam em importantes referenciais filosóficos e abordam temáticas variadas, tais como ética, política, educação, epistemologia, literatura, economia, liberdade, linguagem, arte etc. São frutos de um determinado período de suas vidas. Depois que escreveram esses trabalhos, muitas outras coisas viveram, leram, pensaram, resignificaram. Agradecemos

a cada um pela coragem de publicar algo que produziram há uma década, após um período de tantos novos aprendizados.

Talvez os autores não creiam mais em absolutamente tudo que escreveram no trabalho que ora publicam como capítulo desta coletânea, mas com certeza compartilham ainda parte daquelas ideias, parte dos métodos que seguiram, somados a tantos outros saberes que adquiriram nos últimos dez anos. O presente livro é, em última instância, um convite à memória, um chamado ao diálogo, uma provocação à leitora e ao leitor para que sempre revisitem e reavaliem suas próprias convicções, seus critérios de escolha, suas bases vitais.

Nossa gratidão a: Alisson Esteves, Claudemir Rodrigues, Fábio Pimentel, Giovane Guimarães, Jean Steferson, João Paulo Martins, João Paulo dos Reis, Marcos Vinícius Arantes, Rafael Soares, Reginaldo Bernardes e Saymont Resende. Que alegria reencontrá-los! A idealização desta obra foi uma oportunidade singular de retomar o contato com pessoas especiais que marcaram nossas vidas, cada uma a seu modo. Deixamos também nosso abraço agradecido e fraterno aos demais colegas que concluíram o curso conosco e que por razões diversas não têm seus textos publicados nesta coletânea. Fazemos votos de que, quem sabe, num segundo volume desta seleta, possamos contar também com eles. Será ocasião de nova alegria!

Não faremos nessa Apresentação aquele convencional resumo de cada um dos autores e de seus textos. Convidamos à leitora e ao leitor que façam a leitura de cada capítulo e dialoguem criticamente com eles. Aprendam, desaprendam, concordem, discordem, pensem com esses trabalhos e, principalmente, ousem pensar por si mesma, por si mesmo.

E, caso queiram conhecer um pouquinho mais sobre os autores, há uma seção específica ao final do livro que traz informações sobre eles.

Boa leitura. Bons ventos. Boa viagem.

Dezembro de 2023.

1

A DEFESA DA EXISTÊNCIA DE DEUS EM ANSELMO DE AOSTA

Alisson José da Silva Esteves Pereira

INTRODUÇÃO

Não pretendo, Senhor, penetrar a tua profundidade, porque de forma alguma a minha razão é comparável a ela. Desejo entender de certo modo a tua verdade, que o meu coração crê e ama. Não busco, com efeito, entender para crer, mas creio para entender. (Santo Anselmo)

Este trabalho tem por objetivo desenvolver um estudo das provas da existência de Deus na obra *Monologion* de Anselmo de Aosta. Nessa obra, Anselmo tentará demonstrar que as coisas existentes são derivadas da existência de Deus. Para confirmar a sua afirmação, o filósofo de Aosta teve de elaborar quatro provas com o intuito de demonstrar que, partindo da natureza das coisas, é possível comprovar a existência de Deus. Por isso, na primeira prova Anselmo buscará demonstrar que, ao perceber a existência de coisas boas por meio dos sentidos do corpo e compreendê-las por meio da razão, pode-se remontar à bondade absoluta. A segunda prova afirma que para se chegar à suma grandeza é necessário perceber que existe uma variedade de grandezas que participam da suma grandeza. A terceira prova afirma que certamente existe um ser supremo, o qual é a causa de todas as coisas. E a quarta prova consiste em dizer que o ser supremo é a suma perfeição e, para comprovar isso, basta perceber que existem graus de perfeição, os quais remetem à suprema perfeição.

No entanto, já que as provas da existência de Deus desenvolvidas na obra *Monologion* eram demonstrativas e um pouco complicadas para explicar a existência de Deus – isso porque um descrente poderia muito bem negar ou não querer acreditar na existência de um ser que detém a supremacia diante todas as coisas – Anselmo buscará na sua outra obra intitulada de *Proslogion* desenvolver uma prova que realmente baste por si mesma, de tal modo que nem o cético poderia colocá-la em dúvida. Nesta, o filósofo de Aosta utilizará os dados da fé que falam da existência de Deus e encontrará uma compreensão desses dados através da razão. E, para isso, ele desenvolverá uma prova *a priori*, em que se busca conhecer por meio da razão ao invés de conhecer por intermédio dos dados sensíveis, ou seja, o conhecimento *a priori* parte de uma inferência racional, sem necessitar de dados da experiência. Essa prova também ficou conhecida como “argumento ontológico” – segundo Francesco Tomatis (2003), essa denominação foi dada pelo filósofo moderno Kant. Nessa prova, Anselmo afirma que Deus é a realidade suprema, não sendo possível pensar em nada que lhe seja maior. Assim, se uma pessoa negar a existência de Deus, ela consequentemente cai em contradição, uma vez que ela pensou em Deus, mas negou a sua existência real, ou seja, Deus deixou de ser a suma perfeição, uma vez que fora privado da existência.

Por conseguinte, após a análise das provas da existência de Deus, analisaremos as objeções realizadas por Gaunilo (994-1083) monge beneditino da Abadia de Marmoutier em Tours, França, ao “argumento ontológico” de Anselmo e posteriormente a contra resposta do filósofo de Aosta, de modo que, ao término do estudo das provas da existência de Deus elaboradas por Anselmo, fique visivelmente compreendido que seu pensamento ganha notoriedade, mas também recebe diversas críticas.

AS EXIGÊNCIAS DO SÉCULO XI E O INTUITO DA OBRA *MONOLOGION*

Considerado o Pai da Escolástica e conhecido como Anselmo de Aosta pelos italianos, Anselmo de Bec pelos franceses e Anselmo de Cantuária pelo restante do mundo, Anselmo foi o iniciador do estudo especulativo e dialético direcionado para o campo da fé. Nascido em 1033, em Aosta, na Itália, Anselmo adveio de uma família nobre, cujo estilo de vida era patriarcal, baseado principalmente na agricultura. Com o desenrolar do tempo, já na sua juventude, em 1060, Anselmo sofreu com o falecimento de sua mãe e, por conseguinte, decidiu ir para o mosteiro de Santa Maria de Bec, na Normandia, contrariando o seu progenitor¹.

Chegando ao mosteiro, o filósofo de Aosta teve como prior Lanfranco², um renomado professor de dialética, o qual o iniciou nas disciplinas monásticas. No entanto, em 1063, Lanfranco fora nomeado abade do mosteiro de Saint-Étienne de Caen, algo que colaborou para que Anselmo se tornasse prior de Santa Maria de Bec. Esse período de prior – que durou aproximadamente dez anos – foi o momento em que Anselmo pôde desenvolver a sua atividade filosófica. Mais tarde, em 1073, Anselmo recebeu o título de abade do mesmo mosteiro. Nessa sua função, o filósofo teve de fazer várias viagens para a Inglaterra, porque lá existiam vários mosteiros dependentes de Bec.

Em uma de suas visitas a Canterbury, ocorreu a vacância da sede arquiépiscopal de Cantuária, com o falecimento de Lanfranco, o Primaz

¹ Segundo a biografia elaborada por Burkhard Mojsisch (2005, p. 62).

² Segundo Libera (1998, p. 290-291), Lanfranco nasceu em Pádua e viveu de 1010 a 1089. No decorrer de sua vida, Lanfranco utilizou-se da dialética para compreender os dados dos dogmas, bem como para combater seus adversários que também faziam o uso da dialética, principalmente Berengário de Tours, 1005-1088, um gramático e dialético, que afirmou a existência de um problema na ordem lógico-linguística no momento da transubstanciação.

da Inglaterra. Desse modo, o rei Guilherme II, contrariado e convescido, investiu Anselmo das insígnias episcopais, tornando-o Primaz da Inglaterra. Entretanto, com o restabelecimento de sua saúde, o rei recusou-se a cumprir a promessa feita à Igreja. Assim, Anselmo enfrentou uma dura luta político-eclesiástica contra o monarca. Mais tarde, no dia 21 de abril de 1109, Anselmo morre em Canterbury.

Ao longo de sua vida, Anselmo elaborou as seguintes obras: *Monologion* (Solilóquio) e o *Proslogion* (Colóquio) entre 1076 e 1077. *De grammatico* (O gramático), *De veritate* (A verdade), *De libertatearbitrii* (O livre-arbítrio), *De casudiaboli* (A queda do diabo), *Liber de fideTrinitatis* (Livro sobre a fé na Trindade) e o *De incarnatione Verbi* (Sobre a encarnação do Verbo), em 1078; *Cur Deus homo* (Por que Deus se fez homem) produzida entre 1097 e 1100; *De processione Spiritus Sancti* (Sobre a processão do Espírito Santo) em 1098; *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (A concórdia da presciência, da predestinação e da graça de Deus com o livre-arbítrio) no fim de sua vida em Canterbury.

Para entender o pensamento de Anselmo faz-se necessário compreender o contexto histórico em que ele viveu. O filósofo de Aosta viveu no século XI, denominado como o período da Escolástica. Esse fora marcado pelo desenvolvimento de um conjunto de doutrinas e de uma intensa atenção e aprimoramento para com os estudos na área filosófica e teológica. Portanto, é significativo compreender que a Escolástica é um período situado dentro da Idade Média, essa que fora subdividida em quatro fases, sendo que na primeira fase inicia-se no século V e vai até o fim do século IX, momento em que ocorre o surgimento dos reinos romano-barbáricos, estendendo até a consolidação do Sacro Império

Romano Germânico. É uma fase denominada de obscura, mas que traz traços de renascimento no campo cultural. A segunda fase inicia-se no fim do século IX e se estende até o século XI. É um período curto, mas de intensas transformações, como reformas monásticas, em detrimento de uma necessidade de reforma política da Igreja, manifestadas pelas cruzadas e pelos embates acerca das investiduras episcopais. E é nesse período em que se encontra Anselmo. A terceira fase, vivenciada no século XIII, foi conhecida como a era de ouro, pois ocorre o surgimento das Universidades. E, por fim, a quarta fase, século XIV, é o momento caracterizado pelas crises sofridas pela Igreja e a derrocada do Império. Nesse período com Guilherme de Ockham inicia a separação entre a fé e a razão, afirmando que as verdades da fé não são demonstráveis e evidentes, sendo opostas ao conhecimento racional.

No entanto, certamente chega a ser conveniente para esse estudo centrar-se no século XI. Por isso, quando se analisa o século XI rapidamente percebe-se que é uma fase de intensas transformações na esfera política, econômica e social. De tal modo que pode-se elencar que no âmbito estrutural da sociedade estava em plena atividade o sistema feudal, mas que caminhava para o processo do surgimento dos Estados modernos. No plano político, ocorreram as cruzadas no oriente, em que a Antioquia é tomada e transformada em um principado de Behemond, bem como Edessa dominada por Balduíno I de Bolonha constituindo ali o principado de Edessa. No campo cristão ocorreram intensos conflitos entre a Igreja e os monarcas, em detrimento das investiduras episcopais, terminando em 1122 com a Concordata de Worms³, em que

³ Segundo Antonio Pedro (1985, p. 302-303), a concordata de Worms se deu em 1122, após um longo período de conflito entre o imperador Henrique IV e o Papa Gregório VII. Nesse acordo, estabeleceu-se que as escolhas dos bispos seriam feitas conjuntamente entre o Papa e o imperador. Todavia, depois de

se fez a distinção entre as investiduras temporais, concedidas pelo imperador e a investidura espiritual, concedida pelo papa.

Nesse contexto medieval pode-se dizer que a razão foi, por um longo período, um elemento predominantemente voltado para a fé, ou seja, a filosofia buscava interpretar as questões teológicas e as Sagradas Escrituras. E é nesse período do século XI que Anselmo de Aosta desenvolverá suas teses, solicitando da razão como uma forma de se provar as verdades advindas da fé. Portanto, Anselmo defenderá que primeiro é necessário partir dos dados da fé para depois compreender por meio da razão. Segundo o filósofo,

A ordem a observar na busca da verdade é, pois, a seguinte: primeiro crer nos mistérios da fé antes de discuti-los pela razão; depois esforçar-se por compreender aquilo em que se crê. Não dar procedência à fé, como fazem os dialéticos, é presunção; não apelar em seguida para a razão, como nos proíbem seus adversários, é negligência (Gilson, 2007, p. 292).

Na obra *Monologion*, Anselmo escreve justificando que há tempos alguns irmãos confrades já lhe pediam para que escrevesse sobre os assuntos referentes à essência divina, temas abordados diversas vezes nas conversas em comunidade. Depois de muitas tentativas não bem sucedidas, Anselmo não pôde protelar o pedido de seus irmãos de hábito. Ciente de suas dificuldades, ele começou a escrever seu texto, tentando responder aos pedidos dos confrades e buscando sempre seguir o método⁴ exigido por eles, que era desenvolver um argumento

um tempo, a Igreja para afirmar o seu poder espiritual diante o poder temporal, determinou que somente Deus poderia escolher os reis.

⁴ Esse método que os monges pediram para que Anselmo adotasse não foi um mero capricho, mas sim uma resposta às supostas críticas que poderiam surgir dos filósofos dialéticos da época. Portanto, caso essas provas fossem criticadas, certamente elas poderiam ser defendidas, uma vez que foram elaboradas no modelo dialético, este que consistia no encontro de uma resposta a partir dos argumentos e contra-argumentos apresentados. E assim foi feito pelo filósofo de Aosta.

lógico racional bem acessível, com o intuito de tornar mais claramente possível a verdade, nunca fazer o uso dos textos das Sagradas Escrituras, utilizar argumentos simples e, por fim, responder ao longo do texto todas as contradições que surgissem, mesmo que fossem as mais inconsistentes. E assim foi feito. Nessa sua obra, Anselmo desenvolverá quatro provas, que tem como objetivo demonstrar por meio da razão os diferentes aspectos percebidos na realidade que levam consequentemente a provar que existe realmente um ser criador de todas essas coisas: Deus.

A NATUREZA SUPREMA É A SUMA BONDADE, A SUMA GRANDEZA E A CAUSA DE TODAS AS COISAS

Anselmo afirma que, através da razão, pode ser confirmada a existência de uma natureza superior que existe por si e comunica a existência para todas as coisas. De tal forma que, se alguém nunca soube da existência de Deus ou se negou a acreditar na natureza superior, logo pode-se demonstrar para esta pessoa que realmente Deus e suas criaturas existem e podem ser provadas no âmbito racional. Mesmo duvidando da existência de Deus, é possível provar a sua existência através de uma concentrada reflexão. Como por exemplo, o desejo de se ter coisas boas. A pessoa que busca possuir uma coisa que julga ser boa, com o tempo desejará conhecer o ser que cria as coisas boas e que é a própria bondade de modo que, através da razão e do auxílio do ser que procura, tenderá a encontrar as respostas das coisas que antes eram impossíveis de se conhecer.

Desse modo, a partir da diversidade de bens captados pelos sentidos e classificados pela razão, pode-se questionar se realmente existe apenas um único ser bom, que confere a propriedade de

classificar a infinidade de bens conhecidos. Para Anselmo existe apenas um único bem supremo e soberanamente grande em detrimento das demais coisas boas, o que permite ao ser humano, ao estar em contato com diversos bens, classificá-los como bons, de acordo com esse bem supremo, que sendo único permite classificar todos os bens de acordo com a sua utilidade. Por exemplo, o cavalo forte e veloz é bom, todavia, o ladrão forte e veloz é mau. O que distingue o ladrão do cavalo é a forma pela qual são dirigidas as qualidades boas existentes em ambos. Sendo assim, mesmo o ladrão tendo a força e a velocidade, qualidades boas, ele é mau, devido ao modo de utilização dessas qualidades, que neste caso foram usadas de forma prejudicial. Essa capacidade de saber distinguir a boa ou má utilização das propriedades boas somente é possível graças à existência do bem supremo, que com sua soberana grandeza, permite fazer a relação de maior bondade ou menor bondade em cada coisa conhecida. Para Étienne Gilson,

Ora, é absolutamente certo e evidente que tudo o que possui mais ou menos uma perfeição deve-a ao fato de participar de um só e mesmo princípio. Tudo o que é mais ou menos justo o é por participar mais ou menos da justiça absoluta. Portanto, já que todos os bens particulares são desigualmente bons, eles só podem sê-lo por sua participação num único e mesmo bem. Mas esse bem pelo qual tudo é bom só pode ser um grande bem. Todo o resto é bom por ele e só ele é bom por si (Gilson, 2007, p. 294).

Sendo assim, além da suma bondade, compreende-se que ele é a suma grandeza⁵, porque o ser humano, ao ter a ideia da variedade de grandezas qualitativas e não espacial, logo entende racionalmente que existe uma suma grandeza, da qual as demais grandezas participam.

⁵ Pode-se perceber na leitura da obra *Monologion* que o Filósofo de Aosta não se ateuve em uma minuciosa explicação da prova que demonstra a existência da suma grandeza.

Desse modo, entende-se a suma grandeza “[...] não no sentido espacial, como se diria dos corpos, mas no sentido em que quanto maior é, mais digno e melhor é, como acontece com a sabedoria” (Anselmo de Aosta, 1973, p.15). O que fica evidente é que esse ser supremo contém em si a suma bondade e grandeza, estando acima das demais coisas, inferiores à suma bondade e grandeza.

Além das coisas serem boas ou grandes em conformidade com um ser superior, também é notável que elas existem em decorrência de uma mesma causa, que é única e superior. Assim, as coisas são geradas partindo de um ser único e não do nada, pois o nada é incapaz de gerar algo. Desse modo, o que se pode afirmar é que as coisas só possuem existência porque elas foram geradas por algo. Mas o que se pode questionar é a questão da possibilidade de haver apenas uma única causa ou várias causas na geração das coisas, que possibilitará às coisas existirem por si mesmas. Afirma Anselmo,

Se por muitas, elas, ou convergem num princípio único pelo qual todas as coisas existem, ou existem por si, ou criaram-se mutuamente. Mas se muitas coisas procedem do mesmo princípio já não têm origem múltipla, e, sim, única, e se existem cada uma por si mesma, deve-se supor, então, a existência de uma força, ou natureza, que possui propriedade de existir por si (Anselmo de Aosta, 1973, p. 16).

No que diz respeito às coisas existirem por uma mútua criação, Anselmo argumenta que a razão afasta completamente esta possibilidade, afirmando que algo não é gerado em decorrência de uma “troca” realizada com o ser, ou seja, as coisas existentes não tiveram de conceder nada em troca para serem criadas. Desse modo, resta afirmar que existe por si mesmo um ser único, que está acima de todas as outras coisas e que permite as coisas existirem partindo de sua origem. O ser

que pode ser qualificado como natureza, substância ou essência é a suma grandeza e bondade, que possibilita a existência das coisas, devido à sua soberana superioridade, perante elas.

A NATUREZA SUPERIOR CRIADORA DE TODAS AS COISAS

Outro fator que pode ser analisado na natureza das coisas é a diferença de graus entre elas. Como exemplo: o homem deve ser considerado mais digno e melhor que um cavalo e mais elevado do que uma madeira; logo, um grau superior às demais coisas. Todavia, se existe essa diferença de graus na natureza das coisas, a razão rapidamente constata que existe uma natureza que é superior às demais, e que nenhuma outra natureza é capaz de alcançar sua superioridade, a tal ponto que, se alguém pensasse na provável probabilidade da infinidade de graus de seres, gerando sempre um ser superior ao outro, conseqüentemente não seria possível uma limitação na variedade de naturezas. Desse modo, deve-se afirmar que existe uma natureza que é necessariamente superior a todas as outras, e, é dessa que as demais naturezas partem. Para Anselmo,

E aqui, entendo por natureza o mesmo que por essência. Se depois, aquele 'algo' de idêntico, pelo qual essas várias naturezas são grandes, é diferente da essência das coisas, elas serão menores do que aquilo que lhes comunicou a grandeza porque, tudo o que é grande por comunicação de outro, evidentemente é menor do que aquilo donde recebeu a grandeza. Elas, portanto, não são tão grandes que não admitam nada acima de si (Anselmo de Aosta, 1973, p. 17-18).

E, sendo superior às demais, o que se pode afirmar é que todas as coisas têm sua origem nessa natureza suprema e existem por ela, enquanto ela existe por si e proporciona a existência para as demais

naturezas. Mas quando se pergunta de onde surgiu determinada coisa, pode-se questionar e até mesmo afirmar que ela passou a existir em decorrência do auxílio de outro ser, que contribuiu para seu surgimento. Todavia o que pode ser dito é que um ser só pode colaborar para a existência de outro ser, por advir de um ser que é superior, ou seja, de uma natureza suprema. Segundo o Filósofo,

Tudo aquilo que se diz existir por algo existe: ou por uma causa eficiente, ou pela matéria ou por qualquer outro elemento funcionando como meio instrumental. Mas tudo isso, produzido por um desses três meios, deriva de outra coisa e, assim, é posterior e menor, sob vários aspectos, do que aquilo que lhe confere a existência (Anselmo de Aosta, 1973, p. 19).

Dessa forma, percebe-se que apesar de os três meios colaborarem para a existência das coisas, esses elementos partem de um ser superior. Logo, essa natureza suprema está acima de todos os seres, não necessitando desses meios para ser o que é, pois a natureza suprema é o ser em si.

Dessa maneira, poder-se-ia até desenvolver uma reflexão em que o ser supremo, não necessitando de uma causa eficiente, de uma matéria e muito menos de outro elemento para a sua existência, pode derivar do nada. Porém aí entra a questão da improbabilidade das coisas existirem do nada, pois a razão é incapaz de compreender que possa surgir coisas do nada. Conforme Anselmo, “[...] supor que derive do nada: derivaria, então: ou por si, ou por outro ser ou pelo nada. É evidente, porém, que do nada, nada emana. Logo, deveria ter saído do nada ou por sua própria força ou pela força de outro ser” (Anselmo de Aosta, 1973, p.20). Não se pode admitir que ela saiu do nada com sua força, senão a natureza suprema seria posterior a sua força, algo impossível, pois a natureza

suprema é o ser em si, que não derivou do nada, em decorrência da sua força. Bem como ela não fora criada do nada com a ajuda de outro ser, pois se fosse, ela seria um grau inferior a esse ser. Assim, haveria um bem anterior ao bem que possibilita a existência do bem nas coisas, algo improvável. Portanto, o ser supremo não foi gerado do nada, mesmo não derivando dos meios: causa eficiente, matéria ou da ajuda de outro elemento, ele é o ser em si e por si mesmo.

Sendo o ser em si e por si mesmo, resta saber como a substância suprema criou os demais seres, ou seja, se ela participou na produção destes, ou se ela é a própria matéria dos seres. No que tange ao processo de criação, tem que ser salientado que a natureza suprema não necessita de outro ser para criar as coisas, pois ela é a causa primeira, ela é a criadora. Mas, no aspecto de matéria dos seres, deve-se refletir se a existência das coisas criadas advém dos quatro elementos constitutivos do universo que são: a água, o fogo, a terra e o ar, os quais permitem os seres serem o que são, ou se estes elementos advém de uma natureza suprema ou ainda se surgiram do nada. Como já foi dito, do nada é impossível existir algo, mas do ser em si é possível existir as demais coisas. Desse modo, o que pode ser dito é que o ser supremo possibilita a existência dos quatro elementos que constitui o universo, e permite que através deles, ocorra o surgimento das diversas coisas existentes. É interessante perceber que esses elementos podem ser pensados, apesar das diferentes formas adquiridas nas coisas visíveis, mas não podem ser tidos como seres em si, pois se fossem seres em si, o ser supremo deixaria de ser o único ser.

E todas as coisas derivadas da matéria, não são coisas em si, mas sim coisas criadas, advindas posteriormente à matéria. E mesmo sendo

posterior à matéria, as coisas não podem originar da matéria da natureza suprema, pois esta tenderia a passar pelo processo de corrupção e até mesmo por fases de mudanças, algo que a natureza suprema não pode passar, por ser em si. Desse modo, fica entendido que a natureza suprema é a causa eficiente ou material de todas as coisas. Sem ela e sem a sua permissão nada existiria. Segundo Anselmo,

Portanto, vê-se clarissimamente que a essência de todas as coisas, não derivadas da essência suprema, foi feita por aquela natureza suprema, e sem nenhuma matéria prévia; e não há dúvida de que ela produziu por si só, por si mesma e do nada, o imenso universo das coisas, esta numerosa multiplicidade de seres, formando-a tão estupendamente bela, proporcionalmente variada, tão harmoniosamente diversificada (Anselmo de Aosta, 1973, p. 23).

O NADA É ALGUMA COISA OU NENHUMA COISA?

Como é possível que as coisas surgiram do nada? Será que o nada é alguma coisa? Será que as coisas criadas derivaram de algo que está no nada? Ou será que o nada não é nenhuma coisa? Caso a reflexão parta do pressuposto que o nada é nenhuma coisa, logo se conclui que do nada não se pode derivar nada. Mas, se o nada for alguma coisa, logo há algo no nada que possibilita a origem das coisas. Assim, o ser supremo torna-se o nada e o nada se torna algo, todavia, através de uma minuciosa reflexão, o que a razão consegue compreender é que existe um ser supremo e que esse ser criou todas as coisas, que foram elaboradas do nada. Contudo, se neste ponto surgir uma indagação da possível probabilidade do ser supremo ser nada, tem-se três maneiras de explicar como uma coisa advém do nada.

A primeira maneira de explicar está no modo de dizer que uma coisa é feita do nada, no entanto, ela não precisa realmente advir do nada. Como por exemplo, numa indagação acerca de como foi feita a essência do ser supremo ou de algo que nunca existiu, tem-se a resposta, do nada, ou seja, explicando que não foi feito. Esta maneira de explicar corresponde ao ser que não foi criado.

Já a segunda maneira de explicar é uma forma errada e até mesmo contraditória, porque está em correspondência com as coisas criadas, em que se costuma dizer que as coisas foram feitas do nada, algo impossível, pois o nada teria de ser alguma coisa, e ele não é alguma coisa.

E por fim, a terceira maneira de explicar que uma coisa é advinda do nada, consiste em explicar que algo foi criado e não possuía de antemão a sua existência.

Sendo assim, passa a ficar bem compreendido que o universo e todas as coisas foram criadas do nada e adquiriram a sua existência por meio do ser supremo. Logo ficará claro a compreensão das três explicações, e em especial a última. O que deve ser elucidado é que as coisas antes de tomarem existência, ou seja, antes de terem forma, matéria, estavam na inteligência do ser supremo, e foi através dele que elas foram criadas, pois como já foi explicado, não havia uma matéria pré-existente, mas somente o ser supremo com a sua razão criadora.

O QUE É A MENTE SUPREMA?

Se antes das coisas serem criadas elas estavam na inteligência divina, logo é necessário entender qual o significado de mente. Por mente ou razão deve-se compreender a capacidade da força de pensar

nas coisas que já possuem existência, como também nas coisas que futuramente poderão ter a existência, como um artífice que primeiro imagina sua obra, para depois conceder a existência material dela. E para falar dessas coisas que já tem ou não existência, há três maneiras: a primeira é falar da coisa, através dos signos, que são percebidos pelos sentidos; a segunda é falar das coisas sensíveis por meio do pensamento, deixando de usar os signos sensíveis que elas possuem; e a terceira é falar das coisas que estão impressas na mente e que somente são expressas por meio da razão, a qual consegue reproduzir a coisa presente na imaginação e transportá-la para a forma material, lembrando que esta não possui ainda um signo sensível e muito menos um não sensível (pensamento) que a presente.

O ser supremo utiliza dessa terceira forma para criar as coisas, conferindo características universais⁶ que são reconhecidas em cada tipo de coisa, independentemente de características particulares. Por exemplo, homem negro, é uma característica particular de alguns homens, contudo o homem tem características universais que todos saberão que é homem, como mortal, racional e animal, que são

⁶ Segundo Michele Federico Sciacca, o problema dos universais sempre foi alvo de discussões, Porfírio, Aristóteles, denominaram os universais de conceito e essência. Contudo, foi no século XI que novamente se tornou forte a discussão sobre o problema dos universais, em que se chegou em três soluções: A primeira, o realismo, que defendia a existência dos universais fora da mente, esse realismo subdividiu em: realismo platônico, que considerava que os universais são transcendentais às coisas singulares, tendo em si uma realidade, e o realismo aristotélico, que defendia que as coisas individuais, possuem em si a essência universal. Já a segunda solução foi os conceptualistas, em que afirmavam que os universais estão na mente, mas não passam de conteúdos dela, em que o intelecto representa para si aquilo que captou das coisas individuais e que são semelhantes a várias outras coisas. E por fim, a terceira solução é o nominalismo, que defendia que os universais são apenas nome, um fonema. Por isso, "Contra o nominalismo, a propósito do problema dos universais, Anselmo sustenta um triplice modo de ser das essências: os universais são antes de tudo reais na mente de Deus, como ideias-arquétipos que formam o Verbo (*universalia ante rem*); são reais nas coisas, porquanto, com a criação, se concretizam nas exigências individuais, participantes, para cada classe, de uma essência universal, que as torna existentes e pensáveis (*universalia in re*); são reais em nós como conceitos de nossa mente (*universalia post rem*) por intermédio da atividade do intelecto". (Michele, [S.d.], p. 202).

características universais, que certamente o ser supremo preocupou em estabelecer nas essências das coisas. Como o artífice supremo cria as coisas através da sua ideia suprema, ou seja, o ser supremo concede existência às coisas por ele pensadas, também o artífice humano cria as coisas através da sua imaginação. No entanto, essas coisas criadas pelo ser humano foram elaboradas pela sua imaginação graças ao apoio de diversas outras coisas que foram captadas pelos sentidos - senão ele não conseguiria criar nada. Já o ser supremo não precisa tirar ideias de outras coisas, pois ele cria as coisas a partir da sua ideia. Desse modo diferentemente do artífice humano, o ser supremo é suficiente por si, de tal forma que Anselmo quer afirmar que a nossa razão consegue perceber que realmente o ser supremo criou todas as coisas e disse para cada coisa criada a sua palavra íntima.

Mas, um leitor poderia fazer um questionamento acerca da palavra da suprema essência, se esta não será realmente a essência suprema. O que deve ser entendido é que uma coisa existe e tem a sua existência graças à permissão daquele que a criou. Portanto, o ser supremo é a causa única para que as demais coisas tenham existência. Ele vive por si mesmo. Já as demais coisas que foram criadas por ele, somente existem porque ele permite e conserva as suas existências. E conservando a existência das coisas, fica compreensível que a essência suprema está em todas as coisas, mas não de uma maneira panteísta, em que há uma identificação da essência suprema com todas as coisas, mas sim que a essência suprema conserva e permite a existência das coisas. O ser supremo garante que todo o universo, todas as coisas tenham a existência através dele e para ele.

A ESSÊNCIA SUPREMA E O “SER” E O “NÃO-SER”

Mas, certamente surge uma dificuldade de se falar do ser supremo criador de todas as coisas. Isso porque as palavras que o qualificam são utilizadas como qualidades atribuídas às coisas, por isso, essas palavras acabam sendo limitadas para explicarem a soberania do ser supremo. Assim, quando se diz que o ser supremo é maior que todas as coisas concebidas por ele, essa característica afirmada não representa ainda a essência da natureza suprema. Mesmo que não existisse nenhuma coisa que lhe conferisse a supremacia, esta natureza não deixaria de ser boa e grande, pois essas características são inerentes, ou seja, próprias da natureza suprema. Deste modo, pode-se dizer que o ser supremo sempre deve ser e nunca pode não ser- aqui deve ser entendido como o “ser” sempre supremo e o “não-ser” correspondendo ao não ser supremo. Já as demais coisas podem “ser” e “não-ser” em certas situações, como por exemplo, ser justo e ser não-justo, ser sábio e ser não-sábio, bem como ser homem e querer “não-ser” ouro, devido à natureza humana ser superior a do ouro.

Desse modo, o que se pode afirmar sobre a essência suprema é que “[...] necessariamente, que ela é viva, sábia, onipotente, verdadeira, justa, feliz, eterna e tudo aquilo que, igualmente, é melhor ser do que não ser, de maneira absoluta” (Anselmo de Aosta, 1973, p. 33). Ela se diferencia das demais coisas por ser em si, apesar de não ter uma estrutura corpórea, sensível, ela está acima das coisas, ao contrário das coisas, que possuindo uma estrutura corpórea, são dependentes de uma estrutura superior, que é a natureza suprema.

O SER SUPREMO É TODOS OS ATRIBUTOS NA SUA FORMA ABSOLUTA, TODAVIA O SER SUPREMO É ISENTO DE PRINCÍPIO E FIM

E sobre o ser superior às demais coisas, pode-se dizer ainda que ele é em si justo e também é a justiça. Diferentemente do ser humano que pode possuir a justiça ou não, o ser supremo é a justiça em absoluto, bem como de forma absoluta ele é a beleza suprema, eternidade suprema, sabedoria suprema e, enfim, todos os atributos absolutos que denotam de forma positiva a sua supremacia. Contudo, ao denominar o ser supremo com essa variedade de bens em absoluto, não se pode jamais afirmar que a natureza suprema é composta de partes, pois senão ela deixaria de ser soberana – uma vez que estaria fragmentada em partes. Portanto, deve-se entender que estes vários bens atribuídos ao ser supremo são na verdade apenas um bem em absoluto que passou a ser descrito de diversas maneiras. Para Anselmo,

Por conseguinte, quer se considere cada um isoladamente, quer se tomem em conjunto, todos eles não diferem um de outro. Por isso, quando se fala “justiça” ou “essência”, expressa-se a mesma coisa como quando usamos as outras designações, tomadas conjuntamente ou uma por uma (Anselmo de Aosta, 1973, p. 36).

Sendo assim, não se pode admitir qualidade e quantidade na essência suprema, pois ela é única, por si, diferentemente quando se indaga sobre um homem e busca descrevê-lo. Neste caso, logo surgem as qualidades corpóreas e as qualidades racionais que, no entanto, não conseguem abarcar todas as qualidades do homem. Já o ser supremo não é composto: justamente por ele ser em si, não há a possibilidade de existirem distinções qualitativas e quantitativas, mas apenas a sua soberania única que ele é.

E, sobre o ser soberano, pode-se afirmar também que a natureza suprema não possui princípio nem fim. Primeiramente porque se ela possuísse princípio, esse teria de derivar dela ou por ela, e sendo assim a essência suprema passaria a possuir duas essências, a primeira advinda do ser em si e a segunda essência seria gerada com a derivação do seu princípio vindo desse ser em si. Desse modo, esse princípio do ser seria diferente daquele que lhe proporcionou a sua existência, algo que não é possível, devido ao fato de o ser supremo ser em si e por si e de essência única. E, caso se afirme que seu princípio derivou do nada ou de outro, estas afirmações serão infundadas, pois consequentemente elas destituiriam a supremacia do ser. Também, como fora afirmado, a natureza suprema não possui um fim, porque mesmo que houvesse a sua vontade em querer que ocorresse seu fim, ela, a natureza suprema, jamais desejaria que ocorresse o seu fim, devido ela ser o bem supremo. E também ela não permitiria que o seu fim viesse contra a sua vontade, pois sendo o ser todo poderoso, jamais permitira o seu fim a contragosto.

É como se pensar no princípio e no fim da verdade: é impossível encontrar o que havia antes da verdade, e que possibilitou a existência da verdade, bem como é infundado dizer que a verdade possui um fim, pois se a verdade existisse a partir de um princípio, certamente dever-se-ia falar de onde ela foi gerada, e se possui um fim, certamente não se poderia afirmar que existe algo verdadeiro, após o fim da verdade. Dessa maneira, é incompreensível para a razão limitar a verdade, colocando princípio e fim nela, bem como no ser supremo, pois ele é a suprema verdade.

A NATUREZA SUPREMA EM TODOS OS LUGARES EXISTINDO SEMPRE

E, sendo um ser ilimitado, logo não é possível dizer que o ser supremo passou a existir do nada. Isso porque o que deve ficar bem compreendido é que o nada não precedeu e muito menos permanecerá a ter a sua existência posterior a essência suprema, pois como já fora explicado, esta não possui um fim. Sendo assim, caso houvesse uma indagação acerca da existência do nada antes do ser supremo, dever-se-ia salientar que o nada, não é nada, e que o ser supremo não deriva do nada, e sim que ele é em si, ele existe e existirá, e que o nada nunca precedeu ou até mesmo irá suceder a ele. Desse modo, pode-se analisar de duas maneiras o significado do nada: primeiramente pode-se fazer a afirmação de que antes da essência suprema, existia o nada; na segunda afirmação, pode-se dizer que antes da essência suprema não existia nada. Portanto, a última afirmação é que deve ser considerada – pois a primeira destitui a soberania do ser supremo, dando lugar a existência do nada ou de outra coisa antes dele. Já na segunda afirmação, consegue-se perceber claramente que sem o ser supremo nada pode existir, sendo assim, nada existiu antes e nem existirá depois do ser supremo, por ele ser o ser em si, que é completamente destituído de um princípio e de um fim.

Desta maneira, o que pode ser afirmado é que a essência suprema está em todo lugar e permanece presente em todo tempo. Por isso, se houvesse uma afirmação alegando a existência da essência suprema em um dado lugar e um dado tempo, logo essa afirmação corroboraria para uma declaração falsa, porque se a essência suprema estivesse em um dado lugar e tempo, certamente existiria um outro lugar e um outro tempo em que ela não estaria, e certamente nada existiria neste lugar e tempo. Mas

isso é impossível, porque este lugar e tempo seriam alguma coisa e não nada, logo a essência suprema estaria lá. Sendo assim, não é possível pensar a essência suprema limitada a um lugar e a um tempo, mas sim perceber a sua soberania em existir em todo lugar e em todo tempo.

Mas se a natureza suprema está em todos os lugares e em todo tempo, pode-se chegar a um outro questionamento: como é possível o ser supremo estar em todos os lugares e em todo tempo? Será que parte do ser supremo está em cada coisa ou ele está inteiramente em cada coisa? Sendo assim, caso se afirme que o ser supremo esteja em todas as coisas, deixando em cada uma, uma parte sua, a afirmação refuta e descredita a onipotência do ser supremo, pois ele passaria a ser divisível, composto por partes, e tornaria falso todos os argumentos que demonstram a sua unicidade e onipotência. O que deve ser levado com bastante significância é que o ser supremo não é divisível e, sendo assim, é preciso primeiramente perceber que todas as coisas possuem sua totalidade em um dado lugar, ou seja, cada coisa que existe está inteira naquele lugar que ela existe, e não possui nenhuma parte dela em outro lugar, o que significa que elas, sendo completas em um dado lugar, não são capazes de serem totais em lugares diferentes. Diferentemente ocorre com o ser supremo, ele é o ser em si, não possui um lugar somente para si, pois se tivesse, consequentemente haveria outros lugares que a sua essência não estaria, e aí este lugar não seria nada, e isso seria impossível. Pois, quando é um lugar logo já é alguma coisa, o que pode dizer é que o ser supremo não está inteiramente em todos os lugares e muito menos em cada um deles.

Também no quesito do tempo, o ser supremo não é seccionado pelo relógio temporal, ou seja, é eterno, não tem passado e nem futuro: ele é

sempre. Diferentemente do homem, que ontem ele era, hoje ele é e amanhã ele será, o ser supremo sempre é: o tempo não divide a natureza suprema, pois ela – por ser eterna – rompe com o padrão temporal e permanece na sua eternidade, sempre sendo o ser que é.

Sendo assim, o que se conclui é que o ser supremo não está inteiramente em todo lugar e nem em cada lugar e muito menos em algum tempo, pois ele é o ser em si, que possui a existência por si e permite que todas as coisas tenham a existência em um lugar e em um dado tempo. De tal forma que se pode afirmar que sem o ser supremo as coisas não existiriam, e muito menos as categorias de lugar e tempo existiriam.

Desse modo, podem surgir indagações afirmando uma possível contradição: como pode o ser supremo estar presente em todos os lugares e em todos os tempos e, ao mesmo tempo, não estar em nenhum lugar e em nenhum tempo? Para a solução dessa questão, deve-se salientar primeiramente que as expressões “lugar e tempo” utilizadas para as coisas, acabam sendo usadas para o ser supremo, mas com compreensões diferentes. Por conseguinte, quando as leis do espaço e do tempo são dirigidas para as coisas, essas que não são transcendentais – incapazes de romper com aquelas duas categorias –, elas passam a se enquadrar na delimitação do espaço, ocupando um dado lugar, podendo ser divididas em partes, bem como são medidas pelo tempo, que tem a capacidade de marcar quanto tempo elas durarão. Logo as coisas são limitadas e até mesmo divididas por uma dessas leis do lugar e do tempo, ou seja, as coisas estão contidas em um lugar e num tempo.

Desse modo, para Anselmo a natureza suprema existe sempre, ao invés de dizer todos os tempos. Isso porque o termo “todo sempre”

corresponderá mais fidedignamente à essência da natureza suprema, que é eterna e imutável. Ela não é fracionada em tempo pretérito, nem tempo futuro e muito menos no tempo presente, ou seja, não é constituída de partes. A eternidade quer corresponder que o ser supremo não é limitado, e que o eterno é uma característica particular do ser supremo, por não possuir princípio nem fim. Desse modo, somente o ser criador pode possuir a eternidade e não as criaturas criadas do nada por ele. E sendo imutável, deve-se salientar que a sua essência é imutável, desprovido de quaisquer possíveis probabilidades de acidentes, tanto os acidentes que causam modificação nos objetos, como as cores, tanto os acidentes que não afetam os objetos, como as relações. Por isso, a essência da natureza suprema sendo única e simples, nunca deixa de ser o que é, permanecendo imutável.

E sendo imutável, a natureza suprema muitas vezes recebe a intitulação de substância. Todavia, deve-se ter consciência de que o significado de substância dirigido ao ser supremo é totalmente diferente das substâncias que designam as coisas. A substância para o ser supremo significa a sua essência, a causa de sua subsistência que é por si e para si, diferentemente das coisas, que o significado de substância vem denotar as criaturas, a possibilidade delas em estar sujeitas a mudanças, aos acidentes – devido elas advirem do nada e por depender de um ser para serem criadas. Embora o termo “substância” seja usado para as coisas e para o ser supremo, a diferença do significado consegue exprimir o ser que é em si, que não depende de outro ser para subsistir.

E ao perceber essa diferença, resta novamente ressaltar que o ser supremo não foi criado, pois, ele é. E sendo o ser em si, ele ocupa uma posição bem diferente das criaturas, pois essas não são em si, mas foram

criadas por ele. Já o ser supremo não entra em nenhuma classificação que o coloca em uma dada classe de substâncias que possam ser parecidas com ele. Situação oposta ao que acontece com as coisas, por exemplo: o homem possui a qualidade de homem, esta que é comum a todos os demais homens, qualidade universal a todos os homens e que os enquadra em uma essência universal. Segundo Anselmo,

Entretanto, ela não apenas existe com certeza, mas, ainda, possui a existência em grau máximo e, desde que a essência de qualquer ser costume ser chamada de substância, nada certamente impede que, se é possível dizer algo condignamente dela, se chame de substância. E como não se conhece essência mais digna do que o espírito e o corpo, e como entre os dois o espírito é mais digno do que o corpo, deve-se afirmar que ela é espírito e não corpo. E, como o espírito não pode, de maneira nenhuma, ter partes, nem é possível haver vários espíritos da mesma natureza dela, é necessário que este espírito seja absolutamente individual (Anselmo de Aosta, 1973, p. 51-52).

ESPÍRITO ABSOLUTO

Se nada existia antes do ser supremo, pode-se perguntar: será que a palavra do espírito supremo é ele em si ou ela é uma criação do espírito supremo? Caso se afirme que ela é uma criação do espírito, certamente se acomete um erro, porque o espírito supremo usou da palavra para gerar as suas criaturas. Desse modo, a palavra não tem como ser criada por ela mesma, ou seja, ela não é capaz de se fazer. O que deve ser afirmado é que a palavra do espírito supremo, nada mais é do que o próprio espírito supremo, não advindo nem antes e nem depois do espírito, mas ela é, o espírito supremo. Pode-se dizer que ela é a inteligência do espírito supremo, é a sabedoria divina, e não uma substância diferente, mas uma única substância, um único espírito

indivisível. E sendo consubstancial ao espírito supremo, a palavra é simples como ele, ou seja, se o espírito supremo não possui várias partes, a palavra do espírito supremo também não possui várias palavras, mas apenas uma palavra, esta que garantiu para que todas as coisas fossem feitas.

Sendo assim, esse verbo não possui características diversas, como percebemos nas coisas criadas por ele. Esse verbo é simples e está inteiramente vivo e é consubstancial à essência suprema. Desse modo, ao referirmos que somente a essência suprema existe, devido ao fato de as criaturas existirem por ação dessa essência, entende-se que o verbo existe realmente no ser supremo, a sua essência está junta dele, e é a mesma, chegando a ser considerada a própria essência do ser supremo.

E, ao ser o verbo a própria essência do espírito supremo, resta afirmar que, por ele ter a capacidade de pensar a si mesmo eternamente, o espírito supremo pensa no seu verbo que está coeterno nele. Alguns poderiam questionar a impossibilidade de haver o verbo do ser supremo, caso não existissem as criaturas. Pois o verbo que concede a existência aos seres, não existiria sem os seres criados. Mas esse argumento acaba sendo rebatido, porque o espírito supremo não depende de nenhuma criatura para existir. Portanto, mesmo que não houvesse as coisas, o espírito supremo teria a capacidade de pensar em si, a inteligência divina sempre compreenderia quem ela é.

Mas, já que existem as criaturas criadas por ele, o que deve ser salientado é que o verbo que expressa a essência do espírito supremo é o mesmo verbo que expressa a essência das criaturas. Sendo assim, as criaturas possuem em sua essência o verbo criatura, mas elas não são o verbo criatura, mas sim a expressão do verbo do espírito supremo, isso

porque elas foram feitas por ele. Por isso, não resta dúvida que o mesmo verbo que o espírito supremo expressa a si mesmo, é o verbo que expressa as criaturas. Segundo Anselmo,

Em si mesmas elas são, pois, essência mutável, criadas segundo uma razão imutável; no espírito supremo, são essência primeira e verdade da existência primeira e, quanto mais são semelhantes a ele, tanto mais existem com existência verdadeira e superior (Anselmo de Aosta, 1973, p. 61).

Contudo, após explicar a suposta existência de Deus por intermédio dos dados captados pelos sentidos e compreendido pela razão espiritual, Anselmo percebeu que suas provas desenvolvidas ainda não eram irrefutáveis, uma vez que, um descrente poderia muito bem não acreditar no supremo ser de todas as coisas. Sendo assim, o filósofo de Aosta desejoso em comprovar a existência de Deus, iniciará uma nova tentativa para explicar e provar realmente a existência do ser divino. E essa nova tentativa de se provar a existência de Deus será apresentada na obra *Proslogion*.

COMPREENDENDO O ARGUMENTO ANSELMIANO SITUADO NO *PROSLOGION*

Depois de diversas tentativas na procura incessante por uma compreensão de Deus, Anselmo conseguiu desenvolver uma única prova que explicava a existência de Deus e que realmente permitia compreendê-lo. Essa prova, conhecida como “argumento ontológico”, pretenderá afirmar que Deus existe e é possível compreendê-lo e encontrá-lo tanto no espírito racional, como na realidade. Para Gilson (2007, p.296) “essa prova parte da ideia de Deus que nos é fornecida pela fé e resulta, conforme o método de Anselmo, na inteligência desse dado

da fé. Cremos que Deus existe e que ele é o ser tal que não se pode conceber um maior que ele”.

SÚPLICAS DE ANSELMO PARA A CONTEMPLAÇÃO DE DEUS

Anselmo principia sua obra com exortações a Deus, clamando para que sua sede de o conhecer seja saciada e que sua fome de respostas sobre Ele seja alimentada. É um momento de súplicas, em que o filósofo de Aosta pede a Deus que seus pecados e os vícios de sua vida não o impeça de conhecê-lo. Anselmo aproveita para agradecer a Deus por ter concedido a razão aos seres humanos como um auxílio em favor da fé, pois é através da razão que os seres racionais são capazes de compreender que existe um ser, maior que todas as coisas - e que nada é maior que ele. De tal maneira que, se um insipiente dissesse que ele é capaz de pensar na existência de um ser que é maior que todas as coisas, mas ao mesmo tempo negasse a existência desse ser na realidade, logo ele estaria afirmando que existe outro ser maior existente na realidade, diferente daquele que é compreendido no âmbito da inteligência. E isso, não pode ser válido, pois o que deve ser assimilado é que o mesmo ser superior compreendido pela inteligência deve ser o mesmo ser que existe na realidade, para que assim seja realmente afirmada a sua grandeza nas duas esferas: intelectual e real.

A INCAPACIDADE DE SE PENSAR EM UM SER SUPERIOR A DEUS

Como não é possível deixar de pensar em Deus, logo não se pode dizer que ele não existe, porque a razão não consegue deixar de pensar na sua existência, de tal maneira que a razão consegue pensar em todas as coisas que podem ser inexistentes, mas Deus nunca pode ser pensado

como não existente, por ele ser o grande ser, o único que não deixa de ser pensado.

Entretanto, quando as coisas existentes são pensadas, elas são pensadas de duas maneiras: a primeira está relacionada com a palavra. Ao se pensar na palavra, rapidamente se pensa na coisa, e a segunda maneira, é pensar na coisa, sem utilizar as palavras, mas simplesmente em um ato de compreender a coisa pensada. Sendo assim, pode-se dizer que, na primeira maneira de pensar na coisa, através das palavras, Deus pode não existir. Mas, já na segunda maneira, é impossível negar a existência de Deus. Essas duas formas de se pensar em Deus ocorrem também com todas as coisas. Por exemplo, sabe-se que existe diferença entre o fogo e a água, pois são elementos distintos, mas se caso forem pensados no âmbito das palavras, a existência de ambos os elementos pode ser negados ou até mesmo pode-se imaginar uma única coisa para ambos. Do mesmo modo ocorre com Deus, quando se compreende que ele existe, não é possível negar sua existência, somente é possível negá-lo no campo da palavra, em que se pode apenas pensar na palavra Deus várias vezes, deixando de lhe conferir algum significado, ou lhe dando um outro significado. Desse modo, a pessoa que compreende Deus e sabe que ele é o ser, do qual nada é pensado maior que ele, realmente afirma que Deus existe.

A SENSIBILIDADE DE DEUS É DIFERENTE DA SENSIBILIDADE DO SER HUMANO

Ao se comprovar a existência de Deus, não é possível pensar em nada que seja maior que ele, a tal ponto que, quando se pensa nos bens em seu grau máximo, como a felicidade, a justiça, a verdade, logo se

pensa em Deus, pois, esses bens são derivados dele, uma vez que ele é o bem supremo e o único ser que possui por si mesmo a existência.

Pode-se dizer que Deus, além dos diversos atributos que o caracteriza e que buscam demonstrar a sua onipotência, Deus também é sumamente sensível. No entanto, cabe aqui distinguir a sensibilidade de Deus para com a dos seres humanos, uma vez que os animais racionais conhecem através dos sentidos que estão espalhados pelo corpo, esses que se reúnem e encontram-se dentro do corpo. Já Deus, sendo Espírito supremo, não possui corpo, mas é sensível por conhecer todas as coisas no grau máximo delas. Todavia, pode-se perceber que Deus na sua onisciência e onipotência não permite que se pense em um outro ser que ultrapasse seu poderio e a sua autoridade. Por isso, algumas atitudes são impossíveis para ele como o morrer, o mentir e o fazer as coisas se tornarem falsas, uma vez que, se ele pudesse, logo se corromperia, e assim o mal, bem como a perversidade o venceria, destituindo-o de seu poderio, e o caracterizando de impotente e incapaz de prevalecer sobre todas as coisas. Já o homem possui o poder ser, mas entendido como o poder ser corrompido, o poder de sofrer ações externas, o poder de mentir, de morrer e de dizer mentiras, de tal modo que, quanto mais essas ações influenciam na vida humana, mais ele é corrompido.

A MISERICÓRDIA DE DEUS NÃO FERE A JUSTIÇA

Deus, além de não sofrer a corrupção, e sendo a suma misericórdia, é misericordioso para com os seres humanos. Isso porque ao ver o homem sofrendo, Ele se compadece e o salva, libertando-o de todos os sofrimentos. Mas, Deus não experimenta em si o sofrimento do homem

nem é misericordioso por ser afetado pela compaixão, isso porque Deus é eterno e imutável, algo que lhe permite ordenar todas as coisas, de tal modo, que não o afete.

Por isso, poder-se-ia questionar como é possível Deus ser misericordioso para com os bons e para com os maus e ao mesmo tempo não ser injusto? De fato, para a razão humana, essa afirmação chega a ser incompreensível, mas para Deus não há contradição na sua misericórdia, bondade e justiça. Deus, ao ser misericordioso para com os bons e para com os maus, age segundo a sua bondade que não possui o intuito de ferir a justiça, mas somente busca através da misericórdia compadecer e salvar todos aqueles que são bons e maus.

Desse modo, Deus pode através da sua justiça, condenar ou salvar os seres humanos. No entanto, como a sua misericórdia é imensa para com os seres humanos, Deus se compadece, não por ser afetado, mas para demonstrar que a sua bondade é imensa. E, ele é justo não por ter alguma obrigação para com os indivíduos, mas sim porque a sua justiça divina condiz com a sua bondade. Quando Deus castiga e perdoa, ele não está sendo contraditório, porque ele age de forma justa. Nas palavras de Anselmo,

Não há discordância certamente entre estas duas verdades, porque não é justo que sejam salvos os que tu queres punir, e não é justo que sejam condenados aqueles aos quais queres perdoar". Justo é somente aquilo que tu queres, e injusto, aquilo que tu não queres (Anselmo de Aosta, 1973, p. 116).

SOMENTE DEUS É ILIMITADO E ETERNO

Dentre os diversos atributos dirigidos ao ser supremo, como: sabedoria, bondade e justiça, também se diz que ele é eterno e imutável.

Contudo, pode-se questionar: será é possível existir outros espíritos que sejam ilimitados e eternos como ele? Para isso, deve-se necessariamente voltar à compreensão que o ser supremo está por toda a parte e sempre existiu, ou seja, ele não se encontra limitado pelo espaço e muito menos pelo tempo, pois foi ele quem criou ambas as categorias e permanece em completude por toda a parte. Já os demais espíritos são limitados, pois foram criados pelo ser supremo e não são capazes de se encontrarem em todos os espaços e tempos, devido ao corpo que os limita. No entanto, os espíritos criados por Deus são ilimitados e limitados por estarem completos em um dado lugar, e posteriormente estarem em outro, mas nunca em toda a parte, isso porque a alma recebe as impressões que são advindas do corpo. Sendo assim, pode-se dizer que o espírito devido a sua limitação é incapaz de conhecer plenamente a Deus, pois a limpidez do ser divino chega a ser de tamanha proporção que a alma humana não o consegue compreender claramente. O ser humano não consegue pensar nada que chegue a ser maior que o ser supremo. Com isso, Anselmo quer novamente afirmar que a inteligência humana é incapaz de compreender a verdade divina, porque ela é inacessível e faz com que o homem não consiga conhecer totalmente o ser supremo.

No entanto, a busca constante de conhecer o ser supremo mostra como o homem, através da inteligência, pode aproximar-se de Deus, mas somente Deus é que consegue conhecer o ser humano e estar com ele. Isso porque o ser humano, devido à sua condição de pecado perdeu a capacidade de perceber Deus por toda a parte. Assim, a inteligência humana, ao tentar compreender a unidade das diversas qualidades do ser supremo, enfrenta a condição da limitação. Isso porque, ofuscada

pela grandeza divina, a alma humana não consegue captar todos os atributos de Deus como, tais como a vida, felicidade, sabedoria, eternidade e bondade ao mesmo tempo, ou seja, a alma compreende que Deus possui todos esses atributos de uma forma única e indivisível, mas a alma não consegue reunir todos eles ao mesmo tempo, como eles estão reunidos em Deus.

DEUS NÃO ESTÁ SITUADO EM NENHUM LUGAR E EM NENHUM TEMPO UMA VEZ QUE ELE EXISTE SEMPRE

Ontem, hoje, amanhã só existem no tempo e tu, ao contrário, embora nada haja sem ti, tu não estás, entretanto, em lugar e tempo nenhum; e tudo encontra-se em ti, pois nada pode abranger-te e, todavia, tu abranges todas as coisas (Anselmo de Aosta, 1973, p. 122).

Ao existir sempre, Deus, permanecerá existindo depois das coisas, da mesma forma que existia antes delas. E, mesmo que haja realidades eternas, Deus as supera, uma vez que essas realidades eternas não detêm o que está para vir, e muito menos o que já passou. Já Deus, abrange todas as coisas, as que passaram e as que virão, pois Deus está presente em tudo.

Sendo assim, a eternidade divina pode ser expressa com a palavra “séculos” e “século”. Isso porque “séculos” denota a sua imensidão que não possui fim e “século” por abranger todos os séculos temporais de forma una e indivisível.

DEUS É O SER QUE SEMPRE É

Ao ser eterno, abrangendo os “séculos” e o “século”, Deus é o ser que sempre é. Isso, porque Deus não passa por transformações e, ao ser uno e indivisível, não possui mudanças, sendo o que é sempre. Já as

coisas passam por transformações, ou seja, no decorrer de suas existências sofrem modificações, ou seja, as coisas não são definitivamente porque existem por meio do ser supremo que lhes confere existência, de modo que somente existem graças a ele. Deus existe por si próprio, pois ele é absoluto, sendo o ser que é sempre, não carecendo de nenhuma coisa para existir.

A GRANDEZA DO BEM SUPREMO

Tu existes verdadeira e simplesmente porque não tens passado nem futuro, mas unicamente presente e não se pode supor, sequer por um momento, que tu não existas. Tu és a vida, a luz, a sabedoria, a felicidade, a eternidade e tantos outros bens parecidos; e, entretanto, não és senão um bem único e supremo, completamente suficiente para ti próprio, sem carecer de nada, quando todas as demais coisas, ao contrário, precisam de ti por causa daquela parte de existência e de perfeição de que gozam (Anselmo de Aosta, 1973, p. 124).

Desta forma, diante desse grande ser que é, o homem deve amar a Deus, pois é nele que se encontram todos os bens e a satisfação necessária. O homem que o busca, não precisa buscar o bem em mais nenhum outro lugar, pois ele concede ao homem tudo o que lhe é preciso. O homem que o almeja, receberá dele a plenitude dos bens no corpo espiritual, ou seja, se o homem busca a saúde e a longevidade de sua vida, receberá de Deus uma saudável eternidade, bem como uma saúde que perdurará eternamente.

Ao término da explanação acerca da prova da existência de Deus, elaborada no *Proslogion*, Anselmo começa a receber as primeiras críticas, as quais vieram primeiramente de um monge católico chamado Gaunilo. Consequentemente, após as apreciações, o Filósofo de Aosta

reelaborará uma resposta para responder as críticas elaboradas por Gaunilo.

GAUNILLO E AS SUAS OBJEÇÕES CONTRA O *PROSLÓGIO*

O monge Gaunilo, tomando parte do pensamento de um insipiente, inicia suas objeções citando a argumentação de Anselmo que consiste na afirmação de que as pessoas ao negar ou duvidar da existência de uma natureza superior, afirmam a existência desse ser. Isso porque, quando elas ouvem alguém dizer sobre uma natureza superior, mesmo elas negando ou duvidando da existência desse ser supremo, elas, ao escutar o nome do ser supremo, conseguem através da inteligência compreender a afirmação que foi feita. Assim, mesmo elas negando ou duvidando da existência da natureza superior, elas não são capazes de deixar de compreender aquilo que a inteligência delas afirma sobre a existência de um ser superior, mencionado na proposição.

Desse modo, fica entendido que as pessoas conseguem compreender que existe um ser superior, e que esse ser superior além de possuir existência inteligível, possui também existência real, de modo que, ao existir no âmbito da inteligência e no âmbito real ⁷, ele é maior do que só existir no âmbito da inteligência, a tal ponto que, se esse ser supremo apenas existisse na inteligência, haveria um outro ser maior que ele. E esse outro ser, existiria na inteligência e na realidade, e isso não poderia ser possível. Sendo assim, o ser superior realmente existe no âmbito da inteligência e da realidade.

⁷Segundo o tradutor da obra *Proslogion* Angelo Ricci (1973). Gaunilo faz sua crítica à existência de “um ser que não é possível pensar nada maior que ele”. No entanto, Anselmo no argumento ontológico fará a afirmação da “existência de um ser que seja maior que os demais seres”. Sendo assim, há uma diferença dialética.

A INTELIGÊNCIA QUE COMPREENDE O SER SUPREMO ANTES DE OUVIR AS PALAVRAS QUE O SIGNIFICAM

Diante dessa afirmação feita por Anselmo, pode-se questionar, já que é possível através das palavras, compreender aquilo que elas expressam: será que também não é possível fazer a compreensão daquelas coisas inexistentes, ou falsas que estão na inteligência ou que alguém falou sobre elas? De fato, o raciocínio pode ser válido, mas o ser que é o maior de todos, existe na inteligência, de uma forma diferente das coisas inexistentes ou falsas. Isso, porque Deus existe por si, mesmo que a inteligência não o consiga definir totalmente, não consiga abarcá-lo na sua amplitude, não se pode negar que esse ser supremo, infinitamente superior às demais coisas realmente exista. A tal ponto que, para compreender a existência do ser supremo, não é necessário ouvir as palavras referentes a ele ⁸, uma vez que a inteligência já consegue o compreender antes de ouvir as palavras referentes ele.

Desse modo, diferentemente das coisas falsas ou inexistentes, que podem se tornar compreendidas pela inteligência através das palavras que as descrevem, é necessário encontrar uma prova que demonstre a compreensão do ser o qual não é possível pensar nada que seja maior que ele, compreendido pela inteligência muito antes de ouvir as palavras que o descreve.

Para a construção de um argumento irrefutável, é imprescindível perceber que o exemplo elaborado por Anselmo, do pintor que possui na sua inteligência a arte, e posteriormente essa arte torna-se real, não é

⁸Segundo o tradutor da obra *Proslogion* Angelo Ricci (1973): Gaunilo quer mostrar a distinção de compreensão do objeto em si e do objeto pelas palavras. Para ele a compreensão do objeto em si é que confere a existência ao objeto. E somente depois, é que se expressa a real existência do objeto em si, através das palavras que o caracteriza.

muito conveniente para o desenvolvimento desse argumento. Isso, porque há a diferença da arte que está na inteligência para a arte que fora executada. Sendo assim, deve-se primeiramente estar ciente que existem dois modos de conhecer as coisas. No primeiro, pode-se compreender as coisas por meio da reflexão, através de um ato intelectual, compreendendo as coisas já presentes na mente. No segundo modo, o ser humano pode compreender as coisas através das palavras ouvidas. E nessa situação, o que se conclui é que, na primeira maneira, a verdade é conhecida pela inteligência; na segunda maneira, a verdade foi conhecida pela inteligência por meio das palavras ouvidas, algo que gera bastante diferença, uma vez que, ao se compreender pela inteligência que o ser supremo é o ser em relação ao qual nada pode ser pensado maior que ele, é diferente da compreensão do ser que não é possível pensar nada maior que ele, compreendido pelas palavras.

Sendo assim, Deus, o ser supremo, o maior de todos os seres, não pode ser pensado e estar na inteligência somente após o momento em que é dito o seu nome, uma vez que a compreensão que foi tirada das palavras que o especifica não são capazes de permitir a compreensão dele em si. Dessa forma, mesmo depois de ter ouvido a afirmação que ele é o ser do qual não se pode pensar nada maior que ele, a inteligência não consegue classificá-lo em nenhuma espécie ou gênero e muito menos demonstrar a sua existência comparando-o com algo, isso porque nada se parece com ele - uma situação oposta da que ocorre com a compreensão das demais coisas. Por exemplo, quando se diz de um homem que ainda não é conhecido por uma pessoa, essa pessoa que não o conhece, é capaz de concebê-lo como real. Isso porque através da noção de homem já compreendido pela inteligência, a pessoa, mesmo

não tendo a imagem verdadeira do homem citado, ela terá uma imagem de um homem, que detêm as características peculiares referentes a todos os homens. No entanto, quando a pessoa ouve a palavra Deus ou lê a frase que diz: “existe um ser que é o maior de todos”, a pessoa que escuta esta afirmação compreenderá e pensará, talvez de maneira falsa, nesse ser que foi mencionado nas palavras citadas. Isso porque, quando as pessoas compreendem o significado de uma palavra, elas querem pensar e compreender o que a palavra busca informar em si.

Sendo assim, além das pessoas perceberem a existência da palavra enquanto formada por letras e sons, elas buscam dirigir para o significado em si da palavra. Desse modo, fica evidente que o pensamento constantemente se esforça para representar para si a impressão que fora recebida pela inteligência dos sons das palavras ouvidas. “Portanto, de nenhuma outra maneira, fora essa, pode certamente encontrar-se na minha inteligência esse ser, quando ouço e compreendo alguém que diz: ‘o ser maior entre todos os seres que se possam pensar’”. (Anselmo de Aosta, 1973, p. 132)⁹.

A DIFICULDADE DE SE PROVAR A EXISTÊNCIA DO SER SUPREMO NA INTELIGÊNCIA E NA REALIDADE

Quando Anselmo afirma que o ser supremo encontra-se na inteligência e na realidade, essa asserção necessita de um bom argumento, isso porque para afirmar a existência desse ser na inteligência, como as demais coisas supostamente verdadeiras, é algo

⁹ Segundo o tradutor da obra *Proslogion* Angelo Ricci (1973). Novamente Gaunilo modifica a interpretação do conceito de Anselmo. Uma vez que, Anselmo fala de um ser o qual não é possível pensar nada que seja maior. Já Gaunilo descarta a negativa colocada por Anselmo e afirma “o ser maior que os demais seres que se possa pensar”. Devido a essa reformulação na frase, Gaunilo coloca em dúvida, até mesmo, uma possível probabilidade de se pensar no ser maior.

bem complexo. Desse modo, o querer colocar a sua existência na realidade fica mais difícil, devido já existir a dificuldade de concebê-lo realmente na inteligência. Por isso, é impossível conceber a existência desse ser maior na inteligência e na realidade, uma vez que, a mente já faz um grande esforço para representar para si, uma coisa que conhece por meio de uma palavra que fora ouvida.

Devido à grande dificuldade de se provar a existência verdadeira desse ser, é necessário primeiramente encontrar elementos que provem que ele existe em algum lugar da realidade, para que assim se possa afirmar que ele subsiste em si mesmo, e é o ser maior de todos os seres.

A COMPREENSÃO DAS PALAVRAS QUE DESIGNAM UMA DADA COISA NÃO SIGNIFICA A SUA REAL EXISTÊNCIA

Alguns afirmam, por exemplo, que há uma ilha num ponto qualquer do oceano e que pela dificuldade, ou melhor, a impossibilidade de achá-la, pois não existe, denominam de Perdida. Contam-se dela mil maravilhas, mais do que se narra a respeito das Ilhas Afortunadas: que, devido à sua inestimável fertilidade, ela está repleta de todas as riquezas e delícias e que, apesar de não haver lá nem proprietário nem habitantes, supera, em fartura de produtos, todas as terras habitadas pelos homens (Anselmo de Aosta, 1973, p. 133).

Não basta apenas fazer a descrição de um dado objeto da imaginação e dizer que ele existe realmente, como fora feita no exemplo da descrição da ilha, denominada de Perdida, a qual ninguém encontra - porque ela não existe. Isso porque, o exemplo da Ilha Perdida serve para exemplificar que se uma pessoa disser que essa ilha existe, devido à compreensão das palavras, e argumentar que o pensamento pode compreender e representar essa ilha, essa pessoa não pode justificar a sua real existência, uma vez que esse argumento não pode ser

comprovado no âmbito da realidade. Mas, se a pessoa insistir em argumentar que essa ilha é a melhor de todas que existe, e que ela consequentemente tem que existir no âmbito real por ser a melhor ilha, uma vez que, se ela não existir na realidade, ela não será a melhor ilha, e muito menos será a melhor ilha pensada. Deve-se ponderar o pensamento dessa pessoa, pois ela poderá estar criando um argumento falso e até mesmo incerto, isso por ela acreditar piamente em uma descrição que pode ter existência na inteligência, mas não na realidade.

Desse modo, para dizer que existe um ser maior que todos os seres, tanto no pensamento como na realidade, deve-se comprovar primeiramente a sua existência por meio de um argumento sólido, para que assim possa ser demonstradas todas as perfeições que lhe são atribuídas e que lhe conferem ser melhor e maior do que os demais seres.

Ainda: ao invés de dizer que não se pode pensar que esse ser supremo não existe, é melhor dizer que não se pode compreender que não exista ou, também, que não pode não existir. Com efeito, segundo o verdadeiro significado do verbo compreender, as coisas falsas não podem ser compreendidas, mas podem ser pensadas, assim como o insipiente pensou que Deus não existe (Anselmo de Aosta, 1973, p. 134).

ANSELMO RESPONDENDO A GAUNILLO

Diante das objeções, Anselmo inicia sua resposta ao católico Gaunilo, mostrando que a argumentação sustentada por ele, em defesa de um insipiente, está na seguinte afirmação: existe na inteligência um ser que não pode ser pensado nada maior que ele, e que ao existir na inteligência, não obriga necessariamente a sua realidade, como o exemplo da Ilha Perdida, uma vez que, ela apenas foi pensada graças à descrição ouvida dela, não será legítimo confirmar a sua real existência.

Dessa maneira, Anselmo diz que para afirmar que existe “um ser que não é possível pensar nada que seja maior que ele”, é necessário que ele seja compreendido pela inteligência ou concebido pelo pensamento, para que assim ele seja o maior ser o qual não é possível pensar nada maior que ele. Agora, caso ele não seja pensado nem pela inteligência ou concebido pelo pensamento, ele deixa de ser “o ser o qual não é possível pensar nada que seja maior que ele”, ou até mesmo, deixa de se pensar nele. Todavia, esse último argumento, certamente é falso, e para refutá-lo é necessário que se utilize da fé e da consciência, como argumentos incontestáveis.

Desse modo, na argumentação que Gaunilo faz da não necessidade da existência na realidade do “ser o qual não é possível pensar em nada maior que ele”, Anselmo reafirmará que uma vez que foi pensado o “ser o qual não é possível pensar em nada maior que ele” é indispensável que ele realmente exista. No entanto, o “ser o qual não é possível pensar nada maior que ele” somente admite ser pensado sem possuir um princípio, diferentemente das demais coisas que para serem pensadas devem ter um princípio, que lhes confere existência ou não. Sendo assim, fica compreensível que o “ser o qual não é possível pensar em nada maior que ele”, não pode ser pensado como existente e posteriormente como não existente. Ele simplesmente ao ser pensado, existe. Uma vez que, diferentemente das demais coisas, que podem existir ou não existir na inteligência ou na realidade, o “ser o qual não é possível pensar em nada maior que ele” ao ser pensado, não pode não existir.

O SER O QUAL NÃO É POSSÍVEL PENSAR NADA MAIOR QUE ELE NÃO PODE NÃO EXISTIR

Se caso houver a necessidade de se fazer uma suposição da sua não existência, mesmo que o pensamento o conceba, e se supor que todas as

coisas que são pensadas que não possuem uma existência realmente, possam vir a existir realmente, elas não se denominarão como o “ser o qual não é possível pensar em nada maior que ele”. Isso porque, o “ser o qual não é possível pensar em nada maior que ele” não possui um princípio, e logo ele não tem como passar a existir, ele simplesmente existe. Já uma coisa que é pensada existente, mas que não possui existência, todavia, se essa coisa pensada passa a existir, ela consequentemente passou a ter um início, ou seja, ela possui um princípio, logo ela não tem como ser o “ser o qual não é possível pensar em nada maior que ele”, isso porque ele sempre existe e não permite ser pensado por meio de um princípio, uma vez, que ele não possui um princípio.

As coisas que não existiram ontem e não existem hoje podem ser pensadas como não existentes. Da mesma forma, ocorre com uma coisa, em que partes dela não se encontram no mesmo lugar ou até mesmo elas não existam no mesmo tempo.

Com efeito, não obstante se diga que o tempo existe sempre e o universo por toda a parte, entretanto, o tempo não existe inteiro sempre, nem o universo existe inteiro por toda parte. E, como várias partes do tempo não existem ainda quando já existem as outras, assim podemos pensar que nunca existem; e, como as diferentes partes do universo não se encontram onde estão as outras, também podemos pensar que não existem em lugar nenhum (Anselmo de Aosta, 1973, p. 137).

Desse modo, as coisas que não existem por inteiro sempre e por toda a parte, podem ser consideradas não existentes, mesmo que existam. Agora, o ser o qual não é possível pensar nada maior que ele, não pode ser pensado como existente e não existente isso porque, ele deixaria de ser o ser o qual não é possível pensar nada maior. Sendo assim, ele existe inteiro sempre e por toda a parte e não inteiro em um

dado lugar e num tempo determinado. Todavia, poder-se-á questionar: como é possível se compreender e pensar esse ser, e caracterizá-lo com tantas propriedades, quando se diz não é possível pensá-lo e compreendê-lo? De fato, já que se pode compreender várias propriedades voltadas para ele, conseqüentemente não se pode negar que não se pensa nele. Uma vez que para conhecer suas propriedades é necessário pensá-lo e compreendê-lo, mesmo que a inteligência não o compreenda por completo.

Na argumentação contestada por Gaunilo, em que o insipiente ao ouvir as palavras que falam sobre o ser o qual não é possível pensar nada maior que ele, consegue compreender aquilo que foi ouvido. Ele certamente deverá compreender isso porque fora expresso na língua que ele conhece e se não compreender certamente ele deve sofrer de uma deficiência. Mas, se ele compreende a afirmação, logo o ser compreendido está na inteligência dele. E, se está na inteligência, logo ele foi compreendido. Como as demais coisas que são pensadas, e se são pensadas, são pensadas pelo pensamento, logo elas existem no pensamento.

E, já que é pensado, e pode ser compreendido, estando na inteligência, o ser o qual não é possível pensar nada que seja maior que ele, existe na realidade, e demonstra ser o maior, por estar na inteligência e na realidade.

Em toda a confiança respondo-te que se alguém consegue encontrar-me um ser – executando “aquele do qual não se pode pensar nada maior” – existente na realidade ou apenas no pensamento, ao qual seja possível aplicar congruentemente a minha argumentação, eu encontrarei com certeza a Ilha Perdida e a entregarei a essa pessoa, de modo que nunca mais há de perdê-la (Anselmo de Aosta, 1973, p. 139).

Dessa maneira, não é possível negar a existência do ser do qual não é possível pensar nada maior, uma vez que, a sua existência está sob uma razão clara e verdadeira, senão, ele nem existiria sequer na inteligência. Desse modo, mesmo aquele que nega a existência no pensamento do ser o qual não é possível pensar nada maior, logo também está pensando no ser o qual não é possível pensar nada maior. Por isso, é impossível pensar no ser o qual não é possível pensar nada maior na sua não existência. Já, as demais coisas que possuem princípio e fim, ou aquelas que são compostas de partes, as quais não estão juntas em um dado tempo e lugar, podem ser pensadas como não existente. Mas o ser o qual não é possível pensar nada maior que ele, é isento de princípio e fim, totalmente inteiro, sem ser composto por partes, a tal ponto que, não pode ser pensado como não existente.

TODAS AS COISAS QUE EXISTEM PODEM SER PENSADAS COMO NÃO EXISTENTES EXCETO O SER O QUAL NÃO É POSSÍVEL PENSAR NADA MAIOR QUE ELE

No que diz respeito ainda acerca da existência das coisas, é importante observar que é possível as pessoas pensarem e duvidarem da existência das coisas, mesmo sabendo que estas existem, e também podem pensar que existem as coisas que não existem, mesmo sabendo que elas não existem. Mas, essa capacidade de pensar a existência ou não de uma dada coisa, só pode ser feita uma de cada vez, ou seja, é possível pensar na não existência de uma coisa, quando já se sabe que ela existe, isso porque o pensamento consegue fazer essa formulação da coisa conhecida. No entanto, não é possível pensar no mesmo momento na existência e não existência de uma dada coisa. Fica claro que todas as

coisas existentes, exceto o ser o qual não é possível pensar nada maior, podem ser pensadas como não existentes.

Consequentemente, assim como "o ser do qual não se pode pensar nada maior" é compreendido por nós e se encontra em nossa inteligência e, portanto, a sua existência é real, assim "o ser maior que todas as coisas" é, igualmente, compreendido pela nossa inteligência, encontra-se nela e, necessariamente, existe pelo mesmo motivo (Anselmo de Aosta, 1973, p. 142).

Assim, o exemplo, que Gaunilo menciona, da Ilha Perdida que fora conhecida por meio da descrição ouvida, não é garantia da sua existência, uma vez que essa Ilha Perdida não se encontrava na mente, mas foi conhecida por intermédio de uma descrição ouvida que sequer pode garantir a sua veracidade.

Contudo, um outro aspecto que deve ser analisado é a questão de como se encontra na inteligência o ser do qual não é possível pensar nada maior. Como ele é compreendido e se encontra na inteligência, se é do mesmo modo que as coisas falsas que são compreendidas ou se é como as coisas verdadeiras. Como se sabe, quando as coisas falsas são ditas, a inteligência consegue compreender e se encontra nela, ou seja, o que é enunciado consequentemente é compreendido pela inteligência e irá estar nela, mesmo sabendo que a coisa é falsa.

Portanto, o insipiente não tem como negar a existência de um ser o qual não é possível pensar em algo maior, uma vez que, pois se ele nega, consequentemente ele acaba sendo ilógico por negar algo que ele compreende acerca de alguma maneira. Mesmo negando Deus por não conseguir compreender o significado do conteúdo da palavra, pode-se falar de Deus através do ser do qual é impossível pensar algo maior, forma essa que permite o insipiente compreender um pouco de Deus.

Por conseguinte, na crítica que Gaunilo dirige para o ser o qual não é possível pensar nada maior que ele, afirmando que esse ser não é igual à pintura antes de ser realizada pelo artista, por encontrar apenas na inteligência, essa crítica não quer dizer nada. Isso porque, o exemplo da pintura foi para exemplificar que certamente pode existir algo na inteligência, sem que esse algo seja compreendido na realidade. E sendo assim, não é possível negar que seja impossível pensar e ter na inteligência a compreensão do ser o qual não é possível pensar nada maior que ele.

Com efeito, como todo bem, enquanto bem, parece-se com um bem maior, e como dos bens menores remonta-se aos maiores, está claro para qualquer inteligência racional que podemos remontar ao “ser do qual não se pode pensar nada maior”, partindo das coisas acima das quais é possível pensar algo maior (Anselmo de Aosta, 1973, p. 144).

Todavia, se alguém nega a existência do ser do qual não é possível pensar nada maior que ele, certamente essa pessoa compreende e até mesmo pensa o que ela está negando. Isso porque a pessoa que pensa nesse ser certamente busca compreender o sentido das palavras que o caracterizam. E sendo assim, ela não pensa que esse ser não possa existir, mas sim ela pensa no ser que verdadeiramente não é possível não existir. De tal forma que, só se pode pensar naquilo que pode existir, já as coisas que não podem existir certamente não serão aquilo que é pensado.

Portanto, supondo que haja alguém tão estulto que negue a existência do “ser do qual não se pode pensar nada maior”, ele, porém, não poderá chegar à impudência de sustentar que não pensa e não compreende aquilo que está dizendo (Anselmo de Aosta, 1973, p. 145).

CONCLUSÃO

Diante dos estudos realizados, pode-se perceber que no *Monologion*, Anselmo buscou demonstrar a razão de se ter a fé. Mas, essa fé compreendida e estudada por Anselmo não é aquela que está no âmbito subjetivo do indivíduo ou do coletivo constituído pela Igreja, mas sim no âmbito universal, em que é possível demonstrar a razão da fé na esfera universal, explicando-a para todos, inclusive para os não crentes, ou seja, é uma tentativa de demonstrar a existência de Deus e seus atributos por meio das coisas sensíveis captadas pela razão. Portanto, não é uma discussão sobre uma fé subjetiva em que se crê, mas em explicar os dados da fé na qual se crê. Já no *Proslogion*, o filósofo buscou encontrar uma única prova para confirmar a existência de Deus. Nesse argumento, Anselmo procurou apoiar-se na interioridade, ou seja, no âmbito interno do homem ao invés da realidade externa. Para Tomatis,

O *Proslogion* não expressa argumentação a respeito da existência de Deus em termos racionais abstratos, mas parte do pressuposto da revelação de Deus. Em sua busca interior, Anselmo procura prova irrefutável da existência de Deus. No entanto, ela não é mero resultado, simples construção ou demolição de introspecção pensante que pode ser a alma; antes de ser apenas o resultado do esforço individual do homem, do seu crer e pensar, é graça de Deus ao outorgar o entendimento não deixa de ser do de Deus. Por isso, Anselmo não faz apenas cálculos racionais, deduções de ideias tiradas da razão e de seres tirados das ideias – mas dirige-se a Deus (Tomatis, 2003, p. 15).

Contudo, o argumento elaborado no *Proslogion*, conhecido como ontológico, recebeu algumas críticas de alguns filósofos, mas também recebeu aceitação de outros. Primeiramente Gaunilo, e posteriormente Tomás de Aquino ambos não comungaram da afirmação da prova

anselmiana. Já Boaventura e Duns Escoto aprovaram a tese de Anselmo. Todavia, mais tarde, na filosofia moderna Descartes e Leibniz fizeram algumas variações importantes, mas aceitaram o argumento. Quem rejeitou completamente a tese de Anselmo em nome da distinção entre a existência real e a existência pensada foi Kant.

Diante das provas da existência de Deus e das dificuldades da razão humana em compreender este grande mistério, Anselmo afirma: “[...] creio que, para quem investiga uma coisa incompreensível, deva ser suficiente alcançar, mediante a razão, o conhecimento da existência certíssima dela, ainda que não consiga penetrar com a inteligência como ela existe”. (Anselmo de Aosta, 1973, p. 85).

Desta maneira, é necessário ter consciência de que as palavras utilizadas para caracterizar o ser supremo, são muito inferiores perante a sua perfeição, a tal ponto que quando são utilizadas para exprimi-lo, são modos de se obter uma aproximação da sua inexprimível onipotência, mesmo que elas sejam voltadas para nomear as coisas vistas na concretude, e o ser supremo ultrapassa a esfera física, as palavras são uma tentativa de mostrar a grandeza e a beleza do ser supremo, o criador de todas as coisas. Sendo assim, até mesmo a palavra essência, que é utilizada para descrevê-lo, não consegue expressar a sua natureza suprema, pois a sua magnitude é tão elevada que os predicados não abarcam o que realmente ele é. Deste modo, o que pode ser afirmado é que a razão consegue compreender a inefável supremacia do ser, mas não é capaz de expressar corretamente através das palavras a magnitude do ser supremo.

De modo que, o que pode ser afirmado acerca das palavras, bem como das coisas sensíveis, é que elas não conseguem expressar de forma

completa o que realmente chega a ser o ser supremo, somente conseguem fazer aproximações para tentar expressá-lo. Mas, dentre as coisas criadas, a que mais se aproxima da essência suprema é a mente humana, pois a sua essência advém da natureza suprema, como todas as coisas. No entanto, ela está em um grau superior às demais, o que lhe proporciona poder pensar no ser supremo, na sua essência. E na medida em que a mente humana consegue pensar mais ela se aproxima do conhecimento da essência suprema. Desse modo, o que pode ser afirmado é que a mente humana é a única, dentre todas as coisas criadas, capaz de refletir sobre si e sobre a essência suprema. De modo que pode ser caracterizada como a imagem da essência suprema, devido à sua capacidade de recordar-se de si, de compreender e de amar, características próprias do ser supremo, bem como de poder recordar, compreender e amar o ser supremo, capacidades que lhe conferem uma superioridade dentre as demais criaturas.

Portanto, a criatura racional somente compreenderá, recordará e amará o ser supremo, quanto mais ela se esforçar em recordar, compreender e amar a essência suprema. Felizmente, como já está na natureza das criaturas racionais o propósito de sempre amar o ser supremo, esse processo – compreender, recordar e amar- é feito de forma espontânea, bastando apenas o ser racional se esforçar para sempre conhecer mais e mais a essência do ser supremo.

Todavia, o ser supremo poderia ter criado a alma com um fim, mas ele não foi tão perverso para limitá-la, de tal forma que, na sua suma bondade, criou uma alma racional isenta de fim que é capaz de amá-lo sempre. Sendo assim, a alma humana fora criada para sempre amar a essência suprema, recebendo com o cumprimento de sua vontade –

amá-lo sempre- a existência perene. É por isso que o amor do ser supremo nunca cessa pela alma humana, porque sendo ele onipotente, sumamente bom, nunca permitirá que o ser que lhe ama pereça, morra. Mas, pelo contrário, permitirá a vida plena do ser que lhe ama, isento da morte e das doenças.

E ao conseguir a vida isenta de fim, a alma racional, por conseguir pensar, compreender e amar o ser supremo, também recebe uma recompensa do ser supremo que é a participação nele. Para Anselmo,

[...] toda alma racional que se esforça, como e quanto deve, para desejar a bem-aventurança suprema, com seu amor, um dia chegará a fruir dela e a contemplará não como a vê agora, como que através de um espelho e debaixo de um véu, mas cara a cara (Anselmo de Aosta, 1973, p. 92).

Já a alma humana que não é capaz de amar o ser supremo terá como recompensa a eterna infelicidade. De tal modo que, se essa alma humana apostasse que receberia como castigo, do ser supremo, a perda de ser e que seria reduzida a nada, Anselmo afirma que o supremo ser, que é a justiça suprema, penalizaria essa alma com uma infelicidade eterna, tendo que existir insatisfeita eternamente. Aqui, o que deve ser compreendido é que toda alma humana é imortal. Independentemente se for uma alma de uma criança, desprovida de uma consciência capaz de escolher e decidir se quer amar ou desprezar o ser supremo, todas as almas são imortais. E todas receberão o prêmio de serem felizes ou infelizes eternamente.

Contudo, poder-se-ia questionar: qual é o critério que o ser supremo faz para garantir às almas a eterna felicidade ou infelicidade? O que se pode afirmar primeiramente é que, devido ao fato de o ser supremo ser sumamente justo e bom, ele jamais permitirá que uma

alma receba errado o prêmio eterno. De tal forma que, com à impossibilidade de se ter um critério que proporcione como o ser supremo faz o julgamento das almas, é mais fácil dizer que não é possível mencionar, diante desse grande mistério, qual é o grau de amor que cada alma racional deve ter para receber a eterna felicidade, mas o que se pode orientar é que todos os homens façam o máximo possível através de sua alma e mente o constante cultivo do amor à essência suprema, para que assim recebam o prêmio eterno que lhe compete.

No entanto, caso haja dúvida ou descrença no ser supremo, certamente a alma racional, que possuindo uma fé morta e não viva, se afastará do ser supremo e das bem-aventuranças eterna. Mas, nessa afirmação pode-se surgir um questionamento: qual a diferença entre ambas as fés? A fé viva é acompanhada pelo amor, o qual é penetrante, vai direto no ser amado, já a fé morta está ausente de amor, é fraca, inoperante, não consegue penetrar no objeto, apenas crê, mas não ama. Sendo assim, o amor é basilar, sem ele a fé não tem serventia alguma. “Portanto, parece, ou melhor, é incontestável que aquilo que chamamos de deus é um ser real e que, com o nome de deus, indica-se com toda a propriedade essa única essência suprema” (Anselmo de Aosta, 1973, p.98). Não existindo nada que tenha tamanha grandeza como ele. Desta forma, resta afirmar que ele é digno de todas as venerações e gratidões, porque ele, na sua onipotência, na sua bondade e sabedoria, criou todas as coisas e as mantêm, cuidando de cada uma. Assim, todas as criaturas devem sempre amá-lo e dirigir-se a ele nos momentos difíceis, elevando suas orações, pois é Deus, a essência suprema.

REFERÊNCIAS

- ANSELMO DE AOSTA. **Monológio**. In: *Os Pensadores*. Vol. VII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ANSELMO DE AOSTA. **Proslógio**. In: *Os Pensadores*. Vol. VII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GILSON, Étienne; BOEHNER, Philotheus. **História da filosofia cristã**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental: Filosofia Medieval**. Volume II. São Paulo: Loyola, 2008. p. 61-65.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: Patrística e Escolástica** Volume 2. trad. de Ivo Storniolo. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- TOMATIS, Francesco. **O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling**. São Paulo: Paulus, 2003.
- LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**. São Paulo: Loyola, 1998.
- KOBUSCH, Theo. **Filósofos da Idade Média: uma introdução**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2005.
- PEDRO, Antonio. **História Antiga e Medieval**. São Paulo: Moderna LTDA, 1985.
- SCIACCA, Michele Federico. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Mestre Jou, (s.d.).

2

A RELAÇÃO INDIVÍDUO-SOCIEDADE NO DOMÍNIO DA INDÚSTRIA CULTURAL

Claudemir José Rodrigues

INTRODUÇÃO

Tem-se como objetivo neste artigo analisar a grande influência que a indústria cultural exerce sobre os indivíduos e como o conceito de cultura se perde neste contexto industrial. Mais precisamente, busca-se investigar o quanto se segue um gosto particular por receio de se estar fora dos padrões propostos pela indústria cultural, o que redundará na falta de liberdade na produção de artigos culturais. Acima de tudo, pretende-se demonstrar como a produção musical sofre de tal ausência de liberdade.

Propõe-se também uma visão de como o termo “*Cultura de Massas*” quer camuflar, segundo Theodor W. Adorno, esta industrialização da arte e da cultura, fazendo acreditar que se trata de uma cultura nova, surgida do meio das massas. A explanação de Adorno acerca da “*indústria cultural*” despertará para uma visão mais crítica, levando-se à conclusão de que o termo “*Cultura de Massas*” é uma forma de dominação industrial e não uma proposta cultural de fato.

Igualmente analisaremos, a partir do pensamento de Adorno, o quanto o ser humano tem se tornado dependente dessa indústria, que lhe dita normas, deixando o homem moderno escravo de sua dominação, ao perder sua liberdade de escolha.

Dentro do contexto atual, propomos uma leitura desse pensador, Adorno, na tentativa de mostrar o quanto a indústria cultural nos influencia a seguirmos de maneira imperceptível os mesmos ditames da regra capitalista, e o quanto isso escraviza o homem, impedindo-o de ter sua própria convicção, especialmente acerca da arte e da cultura.

Ao propor essa leitura de Adorno, pretende-se enfatizar o quanto a indústria cultural afeta e domina a vida das pessoas. E, no sentido de resgate da proposta adorniana, pretende-se destacar que o sujeito cultural revela a situação do ser humano de modo geral, e que não se pode apenas aceitar aquilo que os outros ditam de uma forma irreflexiva. A cultura é a identidade que nos permite ser quem somos. São nossas raízes, nossas memórias.

Considerando-se esta hipótese, pretende-se analisar as dificuldades que a sociedade hodierna tem quando o assunto é arte e cultura, e ainda mais quando um determinado indivíduo se sente envergonhado por pertencer a uma cultura que o mercado cultural não elegeu como sendo lucrativa e que não está “em moda” nos grandes meios de comunicação. De uma maneira geral, segue-se o padrão que é lançado de forma a elevar determinado tipo de arte que nem sempre contribui para a formação cultural de cada indivíduo.

Ao fazer um aleitura analítica do pensamento de Adorno, pretende-se ampliar a difusão de suas teorias nos mais diferenciados âmbitos acadêmicos, já que aborda questões de tão grande importância, que dizem respeito à lucratividade daquilo que muitas vezes é a identidade de uma sociedade ou um indivíduo particular.

A RELAÇÃO INDIVÍDUO-SOCIEDADE NO DOMÍNIO DA INDÚSTRIA CULTURAL

A ESCOLA DE FRANKFURT

Do Instituto de Pesquisa Social fundado em Frankfurt em 1920 surgiu a Escola de Frankfurt. O Instituto de Pesquisa Social tinha marcadamente uma identidade marxista. Sob adireção de Max Horkheimer, o mesmo passou a adquirir certa importância ao elaborar um programa com o nome de “*teoria crítica da sociedade*”.

De início, foi idealizada uma revista do Instituto que seria um registro da história do socialismo e do desenvolvimento operário. Em 1932, a revista ganha vida, transformando-se em “*Revista de Pesquisa Social*” ao apresentar um caráter socialista da sociedade e materialista, com base na crítica à totalidade e na reelaboração da dialética. A teoria crítica da sociedade não analisa a sociedade separadamente, mas liga os fatores históricos e econômicos, psicológicos e culturais, a partir de uma visão crítica.

É neste contexto que se organiza a Escola de Frankfurt, ligando marxismo, hegelianismo e freudismo, resultando na forma com que vários pensadores conduzirão a teoria crítica da sociedade.

A teoria crítica da sociedade tem como finalidade reforçar a ideia da sociedade como um todo, tendo em vista o contexto histórico da época: o stalinismo na Rússia, a experiência do nazismo e do fascismo, o período do pós-guerra, bem como a segunda guerra e suas consequências imediatas.

Neste contexto, os pensadores da Escola de Frankfurt vão tratar de temas como o fascismo, o nazismo, a guerra fria, a relação entre Hegel, Max e as correntes filosóficas contemporâneas, a arte de vanguarda, a

tecnologia, a indústria cultural, a psicanálise e os problemas do indivíduo na sociedade moderna. São estes os temas que serão abordados pelos expoentes da Teoria Crítica da Sociedade da Escola de Frankfurt.

Assim como Walter Bejanmim, Max Horkheimer e Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno é um dos maiores representantes dessa Escola.

THEODOR W. ADORNO

Theodor Wiesengrund-Adorno nasceu em 1903, em Frankfurt, onde realizou seus estudos em filosofia. Estudou composição musical em Viena, tendo como professor Alban Berg (1885-1935), um dos maiores expoentes da revolução musical do século XX.

Autor de inúmeras obras, Adorno escreveu, em 1932, o ensaio *A Situação Social da Música*, que se tornou tema de inúmeros outros estudos.

Em 1933, com a tomada do poder pelos nazistas, Adorno foi obrigado a refugiar-se na Inglaterra, onde passou a lecionar na Universidade de Oxford, ali permanecendo até 1938. Neste ano, transferiu-se para os Estados Unidos, onde escreveria, em colaboração com Horkheimer, a obra *Dialética do Esclarecimento* (1947). Nos estados Unidos, em colaboração com outros pesquisadores, realizou um estudo considerado posteriormente um modelo de sociologia empírica: *A Personalidade Autoritária*. Esta obra foi publicada em 1950, ano em que Adorno pôde regressar à terra natal e reorganizar o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

Adorno escreveu muitas outras obras antes de sua morte, ocorrida em 1969.

Entre as propostas de seu pensamento, destaca-se a questão da “*Indústria Cultural*”. Adorno (1986, p. 96) propõe substituir o termo “*cultura de massa*” por “*Indústria cultural*”. Para ele, cultura de massa tem como viés fazer entender que se trata de uma cultura que nasce espontaneamente do meio das massas, enquanto na visão dele, isso não é verdade, pois se trata de uma imposição lançada pela indústria que produz ou reproduz a cultura, impondo-a a seus consumidores.

A indústria cultural, enquanto um instrumento do esclarecimento, tem as mesmas características da indústria contemporânea e está ligada à ideologia capitalista, o que contribui para falsificar as relações entre os homens, e entre os homens e a natureza, cujo resultado final desemboca em um anti-iluminismo. Visto que a principal finalidade do iluminismo era libertar o homem de seus medos, tornando-o senhor e libertado-o do mundo da magia e dos mitos, tudo levaria a crer que se instauraria o poder do homem sobre a ciência e a técnica, mas, apesar disso, o homem se tornou refém da técnica, pois a indústria cultural impede a formação do ser humano livre, cria dependências, mecaniza.

Como vimos, todas as obras de Adorno está ligada à Escola de Frankfurt. A principal crítica dessa escola era dirigida ao regime ditatorial e fascista, que impedia seus pensadores de expressar suas ideias.

A crítica de Adorno vai em direção ao que ele vai denominar de “*Indústria Cultural*”, que, para ele, é a instância que incidirá sobre as artes que estavam aflorando à sua época. Nas palavras de Adorno: “*A indústria cultural, impede a formação de indivíduos autônomos, independentes, capazes de julgar e de decidir conscientemente*” (Adorno, 190, p. 17).

O filósofo alemão dirige sua crítica ao jazz norte-americano, com o qual teve um contato através do exílio nos Estados Unidos. Para ele,

este era um estilo de música descompromissado com a arte por ter despontado de forma a agradar as massas. Igualmente Adorno não considerava o rádio e o cinema como artes. Para ele, a arte era algo maior e único que deveria levar sempre a uma análise mais completa da própria arte, “o fato de não serem mais que negócios basta-lhes como ideologia” (Adorno, 1980, p. 14).

A técnica que estava em pleno desenvolvimento tinha um papel importante quando o assunto era arte: a produção em série que, segundo ele, desclassifica a particularidade da obra de arte. De acordo com Adorno, a indústria cultural explora os bens culturais.

O termo “*indústria cultural*” foi pioneiramente usado por Horkheimer e Adorno em 1947, na obra “*Dialética do Esclarecimento*”. Para Adorno, a nomenclatura cultura de massas quer apenas camuflar aquilo que é nada mais que “*indústria cultural*”. Ela é que determina os gostos musicais aceitos por todos, graças ao caráter fetichista que impregna nos objetos artísticos.

Adorno, ao contrário de todos os pensadores de sua época, considera que tudo aquilo que vem do todo é falso, tendo em vista que ele tira a possibilidade de explorar a individualidade na busca da verdade. Neste sentido, a indústria cultural, além de adaptar seus produtos para que a massa possa consumi-la, determina o consumo.

As formas de artes consumidas pelas massas são sempre fruto daquilo que Adorno vai considerar o seu fetiche. Esse fetichismo apresentado por Adorno é criado pela *indústria cultural*. É ela quem vai ditar as regras daquilo que se denomina produto cultural, ou aquilo que se deve ouvir.

A indústria cultural tira a liberdade de escolha, visto que sua finalidade é generalizar aquilo que todos devem ouvir ou seguir em termos de arte. Sem liberdade de escolha, está instaurada a alienação cultural. A ordem é seguir aquilo que todos seguem, para não se estar fora da “onda”, da moda do momento. É neste contexto que Adorno deseja mostrar que o todo não pode ser original, mas apenas uma cópia.

Com a indústria cultural, toda forma de arte se transforma em objeto de consumo, principalmente a música: ela se torna mero pano de fundo para exaltar outros produtos e, assim, aumentar o lucro dessa indústria. Dessa forma, a música é apenas um canal que leva o seu ouvinte a consumir um determinado produto.

A música, no domínio da indústria cultural, é usada para irromper nas pessoas a necessidade de consumir. Consumir inclusive a própria música que, fetichizada, leva a “massa” a aceitar um padrão musical que todos aceitam.

A indústria cultural exclui tudo aquilo que não lhe gera lucro. Isso porque ela segue os ditames do capitalismo. Assim, toda arte musical que não gere lucro, é descartada. Mesmo que aquilo que se “obriga” a massa consumir seja de péssima qualidade, a maioria das pessoas aceita, quase inconscientemente, o padrão de música e arte que lhe é oferecido como sendo algo bom, sem perceber ao menos que estão sendo manipuladas e dominadas pela “ditadura” da indústria cultural. Sem saber, o indivíduo fica privado de escolher aquilo que se quer ouvir e nem percebe que está privado de escolher um estilo musical que realmente expresse arte.

A indústria cultural cria um sistema em que o consumidor se torna cada vez mais dependente de consumir tal produto “artístico”, fazendo

dele mero objeto. O desejo de posse, a partir do desenvolvimento tecnológico-científico, é também controlado pela indústria cultural.

Adorno vai considerar que uma das ações da indústria cultural é “empacotar” as músicas para serem vendidas como qualquer outro objeto de consumo. Segundo ele, uma música industrializada é feita para que se ouça fazendo outras coisas, sem a necessidade de analisar e mesmo apreciar cada parte, cada movimento. A música padronizada é aquela que não requer nenhum tipo de atenção para analisar sua expressão, apenas vai cumprir a função de distrair o indivíduo enquanto este executa outras tarefas. Ela não compromete o ouvinte e sequer o afeta enquanto arte. Sua única função é fazer fundo, é secundária. Ela não exige o mínimo esforço para compreender aquilo que está sendo executado. Assim sendo, este tipo de música não tem compromisso com a arte musical, e não exige do compositor o grande clímax, a expressão, tendo em vista que seu público alvo não estará disposto a apreciar tal música como arte: basta que todos a escutem.

A música erudita é composta para que seja apreciada em cada parte de sua composição. Cada momento é único, causa sensações e exige do ouvinte certo requinte para apreciar o compasso, o detalhe. Não se ouve música clássica enquanto se executa outra tarefa. E quando alguém assim o fizer, torná-la-á apenas um objeto de consumo, tanto quanto a música popular composta para tal fim – a distração. A indústria cultural, apenas quer vender suas gravações para serem ouvidas em qualquer lugar. Aqui, também se percebe que Adorno não diz que a música erudita é a melhor, apenas ressalta como deveria ser correndo-se o risco dela se tornar algo ruim em termos de arte.

A grande cartada da indústria cultural, segundo Adorno, é o rádio. Porém, antes mesmo do rádio, as gravações em discos – e o que ele vai chamar de “*empacotamento da música*” pela indústria cultural – já estavam acontecendo com as composições feitas apenas para serem vendidas as partituras. O maior exemplo é o jazz.

Para Adorno uma grande diferença entre uma peça popular e uma erudita é que a primeira pode ser executada com facilidade, pois sua estrutura é óbvia demais, e mesmo sem a partitura, um bom músico será capaz de deduzir o que vem depois de cada compasso. Ele quer dizer que o compositor de músicas apenas faz sons sequenciais sem se importar com a arte, com o que determinado trecho irá provocar no seu ouvinte, preocupando-se apenas com o divertimento. Já a música erudita não: ela traz novidades a cada compasso executado e tem a preocupação com a sensação que cada trecho executado vai causar no ouvinte. Cada trecho gera uma emoção diferente, uma expectativa.

A crítica de Adorno não deve ser entendida como sendo uma crítica saudosista ou retrógrada, pois ele em nenhum momento afirma que a música anterior à contemporânea é melhor. Ele não descarta as possibilidades artísticas da música contemporânea. Sua crítica se restringe único e exclusivamente à forma com que se está padronizando a arte de uma maneira geral, visando o consumo da mesma, sem nenhum compromisso com a estética musical. E mesmo que Adorno faça as observações sobre a estrutura da música clássica, como as descritas acima, ele não descarta a possibilidade da mesma estar carregada de mediocridade. Um exemplo disso é uma comparação que ele faz da música de Schoenberg – contemporânea – e a música de Schumann – tradicional:

Podemos dizer que uma pessoa é musical pela sua capacidade de continuar a execução mais ou menos corretamente quando alguém esquece de virar a página. Isto, precisamente, não é possível no caso de Schoenberg. Não, em absoluto, porque sua música seja “não música”, caótica e governada pelo acaso. Ao invés disso, a música tradicional era inteiramente marcada pelo esquema da tonalidade; ela se movia dentro de caminhos harmônicos, melódicos e formais que eram traçados previamente por esse esquema. Era como se toda particularidade musical estivesse subordinada a uma generalidade estabelecida. Ouvindo adequadamente, partindo dali, poderíamos deduzir o desenvolvimento de suas particularidades detalhadamente e encontrar nosso caminho com relativa facilidade. A música tradicional ouvia para o ouvinte. Isto, precisamente, está morto e enterrado em Schoenberg. O contexto musical quer ser entendido puramente a partir de si mesmo, sem aliviar o fardo do ouvinte com um sistema de coordenadas já disponível, dentro do qual cada particularidade não é nada além de variação mínima (Essaysonnmusic:629-230 *apud* Thomson, 2010, p. 58-59).

Aqui vemos que não se pode acusar Adorno de retrógrado, pois o que ele quer é analisar a capacidade de criar e, no trecho acima, percebe-se que ele aprecia a novidade na música, a criatividade que rompe com aqueles padrões que faziam da música algo previsível, pronto, sem a possibilidade de novidades a cada compasso ou movimento.

A sociedade atual vive embalada pela falsa fama atribuída às pessoas que não produzem arte de fato, isto é, obras genuínas, mas apenas fazem crescer o acúmulo de capital daqueles que dominam a comercialização da arte. Basta olhar para os que fazem sucesso hoje, que logo serão substituídos e esquecidos pelo surgimento de outros que também serão descartados assim que não apresentarem mais índices de lucro. E mesmo quando se trata de alguém de talento, esse talento deixa de existir na medida em que a indústria cultural não mais aceita a sua arte como tal, e começa a impor-lhe outro jeito de ser e de produzir suas

obras de arte, com características distintas das originais. E isso para atender as demandas da indústria cultural e do capitalismo.

Não importa se alguém tem realmente talento, o que importa é fazê-lo aparecer e lançá-lo para que venda milhões e milhões de suas obras, sempre vazias de conteúdo, desprovidas de caráter artístico e muitas vezes carregadas de promiscuidade.

Nesse sentido, nega-se qualquer princípio estético em nome de uma mediatização daquilo que interessa ao crescimento industrial e ao rentável capital, que enriquece a indústria como um todo. E como se não bastasse, o cinema, a música, o rádio, a televisão e as revistas são apenas o pano de fundo para propaganda de outros produtos, que nada tem a ver com a cultura e a arte. E somos, assim, bombardeados o tempo todo com propagandas de produtos que, segundo o sistema, é o que nos faz ser melhores.

Neste contexto, a arte torna-se mero bem de consumo: ela mesma não interessa. A arte enquanto “Arte” perde suas características e passa a ser mero instrumento de um sistema industrial que pretende forçar-nos a acreditar que somos livres.

Com a expansão e desenvolvimento dos meios de comunicação, a indústria cultural impõe sua dominação total. Novos padrões musicais são apresentados a todo momento, cada qual mais desprovido de arte do que o anterior. Basta haver balanço e qualquer ruído que se torna objeto de consumo para todos. E bem não se termina uma obra, já aparecem outras, que logo tomam o lugar da anterior.

Hoje há uma dificuldade enorme de se falar sobre arte, visto que aquilo que não é adotado pela indústria cultural é visto pela maioria das pessoas como algo antigo, ultrapassado. Se os meios de comunicação de

massa tocarem tal música, não importa qual, todos têm que ouvir. Não se questiona se se deve gostar, se há ou não arte, apenas ouve-se e consome-se desenfreadamente. A arte que a indústria cultural não adotou não será aceita pela sociedade em geral. Quem não entra nessa, está fora, está excluído dos padrões “da hora”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com Adorno, podemos levantar tais questões de maneira reflexiva, tendo em vista que não se trata de gostos, mas de liberdade de escolha.

Este trabalho quis abordar as questões referentes à indústria cultural para levar à reflexão profunda de como estamos dominados e como se perde o ideal de arte, que deveria ser causa de educação e de formação do indivíduo como um ser capaz de refletir sua própria vida e de fazer suas próprias escolhas. Não se trata de apenas uma crítica infundada, mas de uma crítica que leve o leitor a analisar sobre aquilo que escolhe para si; se teve liberdade, se aquilo que ouve e que consome realmente lhe faz sentido ou trata-se apenas de um fetichismo imposto por um interesse que tem como meta levar o sujeito a consumir irrefletidamente.

Aqui, assim como na proposta de Adorno, não queremos dizer que na atualidade não se produz arte, mas propor que se perceba o que há de melhor na verdadeira produção artística contemporânea, pois há inúmeros artistas e compositores produzindo arte de boa qualidade. O que queremos é despertar nos indivíduos a capacidade de escolher e acolher aquilo que há de melhor em nosso tempo.

No Brasil, temos grandes nomes da música popular – MPB – que produziram verdadeiras pérolas no campo da música e da arte, através

das quais, despertaram muita gente para uma crítica formativa, consciente e capaz de transformar a realidade.

Nossa proposta, ao resgatar o pensamento de Adorno, é mostrar que nossa sociedade pode e deve ser libertada através das tecnologias, conforme o amor primeiro do iluminismo. Mostrar que somos capazes de dominar a técnica, a ciência, através da arte, da música, usadas a nosso favor, e não nos tornando escravos da indústria cultural.

O indivíduo tem a capacidade de se libertar do domínio da indústria cultural, tem a capacidade de olhar a atual arte – principalmente a musical – e avaliar em que sentido essa arte, essa música está contribuindo para a formação de indivíduos livres e autônomos.

Pode-se destacar que Adorno faz uma crítica à indústria cultural, que impede a criação e a valorização da arte, de maneira especial a música. O autor explicita que o termo “*cultura de massas*” tinha como meta esconder a industrialização da arte e da cultura, fazendo acreditar que se tratava de uma forma de cultura surgida do meio das massas.

A proposta de Adorno não pretende descartar a novidade da arte contemporânea. Ao contrário, ele valoriza a criatividade que supera o passado, não seguindo os padrões ditados pela indústria cultural, que apenas usa da arte tendo em vista o lucro.

Considerando-se que o pensamento de Adorno compactua de certo modo com alguns ideias marxista, embora com um ponto de vista, alerta-se para que não se perca a liberdade de escolha em relação aos objetos de arte, para que estes não se tornem apenas objetos da indústria cultural.

Também se destaca a crítica ao desfecho do movimento iluminista, que tinha a princípio o objetivo de libertar o homem pela ciência e pela técnica. Adorno percebe que isso estava se tornando o contrário da proposta, pois a ciência e a técnica estavam sendo manipuladas pela indústria cultural, a fim de manter o homem preso aos padrões capitalistas de consumo da própria arte, perdendo assim a característica de obra de arte.

Por fim, a proposta deste artigo foi analisar a atualidade e como o pensamento de Adorno ainda é uma realidade. Na sociedade hodierna, há ainda mais dificuldade em se ter liberdade de escolha perante as obras de arte, visto que crescem cada dia mais a tecnologia e os meios de comunicação, que usam de todas as formas de que se dispõem para seduzir e fazer das pessoas meros consumidores.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. **O fetichismo na música e a regressão na audição**. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores)
- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. Sobre música popular. In: COHN, Gabriel (Org.). **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1986.
- BEJAMIN Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. HABERMAS, Jurgen. **Os pensadores**. Tradução de José Lino Guinewald. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- GAETA, Rodolfo; GENTILE, Nélida; LUCERO, Susana. **Aspectos críticos das ciências sociais**. Tradução de Carlos Gustavo Wolff Neto. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
- REALE, Giovanni; ANTSERI, Dário. **História da filosofia**: de Nietzsche à Escola de Frankfurt. Tradução de Ivo Staniolo. São paulo: Paulus, 2006.
- THOMSON, Alex. **Compreender Adorno**. Tradução de Rogério Bettoni. Petrópolis: Vozes, 2010.

3

CETICISMO E FILOSOFIA MODERNA: A IMPORTÂNCIA DA EQUIPOLÊNCIA E DA SUSPENSÃO DO JUÍZO

Elvis Rezende Messias

INTRODUÇÃO

Propor-se a delinear uma reflexão sobre os aspectos históricos e estruturais do ceticismo é tarefa um tanto quanto árdua e delicada, sobretudo pela vastidão conceitual do tema em questão, pelas várias tendências céticas, bem como pelos poucos escritos que a história cética legou à humanidade. Questões secundárias, e não menos importantes, poderão ser deixadas de lado, mas não irresponsavelmente, posto que aspectos fundamentais considerados irrenunciáveis serão abordados, especialmente embasados nos doze primeiros capítulos do livro I das *Hipotiposes Pirrônicas*, de Sexto Empírico, a grande fonte histórica para um conhecimento adequado da escola em análise, principalmente em sua dimensão pirrônica.

Além dessas questões, o ceticismo é uma corrente filosófica consideravelmente mal compreendida, vista muito genericamente como uma linha que afirma a total impossibilidade de conhecimento da verdade por parte do ser humano. Entretanto, faz-se mister situar a filosofia cética em sua gênese contextual, bem como em suas reaparições específicas em vários momentos da história da humanidade, como no caso do Renascimento e da filosofia de Michel de Montaigne.

Inseridas, desse modo, em contextos marcadamente críticos, em que paradigmas e critérios há muito constituídos são solapados, a equipolência e a suspensão do juízo enfatizadas pelo ceticismo podem ser melhor compreendidas e equívocos hermenêuticos sobre esta corrente filosófica superados. Tudo isso em nome de uma honestidade intelectual, de uma reorientação moral constante e de um imperturbado amor pelo saber que são imperativos bastante caros à filosofia cética e por ela propostos.

O presente capítulo, portanto, apresentará suas discussões primeiramente refletindo sobre algumas características marcantes da gênese da problemática cética no século IV a.C., especialmente em sua dimensão pirrônica. Em seguida se discutirá questões ligadas à elaboração das posturas teóricas fundamentais do ceticismo em relação à busca pela verdade, tal qual apresentada por Sexto Empírico no século II d.C. Seguindo a trilha da elucidação dos aspectos históricos e estruturais da corrente em análise, a discussão do artigo se voltará para a retomada que se faz do ceticismo no século XVI d.C., concluindo-se com uma análise especial da filosofia cética presente no pensamento do filósofo francês renascentista Michel de Montaigne.

A PROBLEMÁTICA CÉTICA E O PENSAMENTO DE PIRRO DE ÉLIDA

A História da Filosofia, tradicionalmente, atribui a responsabilidade da fundação do ceticismo a Pirro de Élide (365/360 – 275/270 a.C.), muito embora seja possível encontrar características céticas anteriores ao autor supracitado. Os assim chamados proto-céticos não possuíam um “*corpus teoricum ceticum*”, propriamente dito, nem fundaram escolas céticas, mas digamos que produziram

argumentos céticos em suas elaborações filosóficas, a saber: 1) a desconfiança nos dados sensoriais como critério de conhecimento da verdade; 2) a instabilidade da natureza, com a subsequente impossibilidade de um conhecimento seguro e permanente; 3) a problemática de que, pelo fato de o conhecimento estar submisso ao sujeito cognoscente, e este, por sua vez, ser um ente situado historicamente, dependente cognitivamente das circunstâncias que o rodeiam, o conhecimento é algo, então, limitado pelas características contextuais do conhecedor.

Quanto a Pirro, era considerado um grande paradigma a ser seguido por muitos de seus contemporâneos, frente à problemática helenística da transformação da sociedade grega e do desmoronamento do referencial político e ético, ou seja, a *Pólis*, lugar da felicidade e da paz para os gregos. Reale e Antisseri (2007, p. 302) apresentam como fatores predominantes da formação cética de Pirro o contato que teve com os atomistas, com os gimnosofistas, “espécie de sábios da Índia, com os quais aprendeu que tudo é vaidade”, bem como a participação na expedição de Alexandre Magno ao Oriente, fato que teria marcado profundamente o espírito pirrônico com a noção da imprevisibilidade do mundo, bem como da efemeridade das coisas, sejam elas físicas ou mentais, como é o caso das convicções conceituais.

Para a maioria dos filósofos helenísticos, Pirro ocupa uma posição comparável, em muitos sentidos, à de Sócrates, ambos são abrangentes na quantidade de filosofias que estimularam, ambos fizeram-se paradigmáticos através de seus estilos de vida, pela sua personalidade mais do que pela construção de doutrinas sistemáticas ou por escreverem livros, tarefas estas que foram deixadas aos seus discípulos. [...] Interessa-nos que depois de alguns contatos com filósofos gregos atomistas, Pirro viajou para a Índia na companhia de Anaxarco, tendo como consequência disto que, de

acordo com Antígono de Carystos e também Ascanius de Abdera, ele adotou sua filosofia cética (Brito, 2010, p. 88-89).

Com um pensamento marcadamente desconfiado dos empreendimentos humanos, Pirro inaugura uma reflexão cética acerca da abordagem antitética, ou seja, começou a levar realmente em consideração a afirmação protagoriana de que há duas formas opostas de se evidenciar um argumento sobre algo. Entretanto, Pirro toma essas antinomias e as reformula em um quadrilema, isto é, quando já não há duas alternativas para um problema, mas quatro. Isso é tomado historicamente como algo absolutamente inovador na filosofia grega.

Levando mais uma vez em consideração que o contexto de Pirro é o contexto ético-helenístico, cuja busca principal é a paz e a felicidade (*ευδαιμονία*), Brito diz que:

O atrelamento da incerteza gerada pelas antinomias e pelos quadrilema a uma meta de vida definida negativamente, que é algo como um fim em si, é a única via pela qual se chega a um novo nível de tranquilidade da consciência. Segue-se assim uma cessação de todo discurso (*aphasia*), uma cessação de toda atividade (*apraxia*) que conduzem, por sua vez, a uma cessação de toda inquietude (*ataraxía*) (Brito, 2010, p. 89-90).

Todavia, ao nos depararmos com esse primeiro contato com as raízes do ceticismo, um dos grandes riscos a que corremos é o da conclusão apressada e equivocada de que o cético é alguém descompromissado com a verdade, tímido intelectualmente e/ou que critica tudo, mas não apresenta nenhuma solução para os problemas com os quais se depara. Mas sabemos que o termo ceticismo provém do grego *skepsis* (σκεπσις) e significa “exame”, “olhar cuidadoso”, numa constante busca por entender bem algo antes de proferir um juízo sobre o mesmo (cautela), antes de tomar alguma decisão. Isso significa que o

ceticismo não é uma mera irresponsabilidade racional, mas, ao contrário, uma corrente filosófica profundamente comprometida com a busca pela verdade. Para tanto, divide-se em dois aspectos, a saber: um teórico e outro prático.

Do ponto de vista teórico, o ceticismo é uma doutrina do conhecimento segundo a qual não há nenhum saber firme, nem se pode encontrar qualquer opinião absolutamente segura. Do ponto de vista prático, o ceticismo é uma atitude que encontra na negação a aderir a qualquer opinião determinada, na suspensão do juízo, *Εποχη*, a “salvação do indivíduo”, a paz interior. No primeiro caso, ele se opõe ao que se poderia denominar “decisionismo”. Ou, se preferir, adota uma única decisão: a de abster-se de toda decisão (Mora, 2000, p. 437).

Deste modo, neste primeiro olhar sobre as características gerais da postura cética, apresenta-se de forma clara que várias das interpretações errôneas sobre esta escola filosófica decorrem de uma leitura apressada da problemática do Helenismo. Tal leitura apressada pode levar a posturas interpretativas equivocadas acerca do ceticismo, considerando ingenuamente que o mesmo se auto-refuta, ou mesmo que conduz a um relativismo quase que sofístico, o que não é verdade. A postura cautelosa da *skepsis* decorre justamente de uma profunda preocupação com a *aletheia*, na consideração de que o desvelamento da verdade não deve ser algo apressado nem dogmatizado, devido às inconstâncias histórico-contextuais e cognitivas dos seres humanos. Se, por um lado, o ceticismo leva a sério a proposição de Protágoras quanto às formas opostas de se evidenciar um argumento, por outro, o ceticismo não é descompromissado com a verdade nem quer ser apenas mais uma postura que hipervaloriza a retórica, em moldes sofísticos. O autêntico ceticismo, como veremos, parece persistir na busca pela

verdade, mas fugindo tanto ao dogmatismo que acredita já tê-la encontrado, quanto ao dogmatismo que afirma a total e definitiva impossibilidade de sua apreensão.

SEXTO EMPÍRICO E A EDIÇÃO DO “CORPUS CETICUM” FRENTE AO PROBLEMA DA BUSCA PELA VERDADE

Chegados a este ponto, parece-nos de capital importância o contato com o pensamento de Sexto Empírico, único pirrônico cuja obra a história nos legou, e que viveu na segunda metade do século II d.C. Sexto foi um grande editor do “*corpus ceticum*”, reuniu importantes fragmentos dos pensadores céticos que o precederam e buscou dar coesão interna ao pensamento da *skepsis*, em decorrência das críticas que esta escola recebia de outras correntes filosóficas, especialmente do estoicismo, buscando fortalecê-la como antídoto ao dogmatismo.

A grande problemática, conforme acenado acima, que envolve o pensamento cético é a verdade, a busca pela verdade, de tal modo que o trabalho de Sexto volta-se com muita força para a proposição de uma visão correta acerca da *skepsis* frente a essa questão. Segundo as *Hipotiposes Pirrônicas*, um texto propedêutico de Sexto sobre o ceticismo, existe três tipos de posturas básicas diante do problema da verdade, e não é difícil concluirmos que o cético, nesta obra, possui o melhor “status” numa leitura hierarquizada das mesmas. Vejamos o que o próprio Sexto Empírico diz:

O resultado de qualquer investigação é que aquele que investiga ou bem encontra aquilo que busca, ou bem nega que seja encontrável e confessa ser isto inapreensível, ou ainda, persiste na busca. O mesmo ocorre com as investigações filosóficas, e é provavelmente por isso que alguns afirmaram ter descoberto a verdade, outros que a verdade não pode ser apreendida,

enquanto outros continuam buscando. Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os “dogmáticos”, assim são chamados especialmente Aristóteles, por exemplo, Epicuro, os estóicos e alguns outros. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos consideram a verdade inapreensível, e os céticos continuam buscando. Portanto, parece razoável manter que há três tipos de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética (Sexto Empírico, 1997, p. 115).

Não é demais ressaltar que após a morte de Pirro de Élide, os pirrônicos – discípulos de Pirro – se subdividiram em aporéticos, eféticos, zetéticos, céticos e acadêmicos. Por isso, Sexto apresenta uma espécie de dois tipos de ceticismo na sua fala sobre os tipos de filosofia acima: o acadêmico e o cético, propriamente dito. Todavia, segundo Sexto, os três primeiros sistemas citados são, na verdade, denominações do sistema cético¹, não do acadêmico. Ou seja, a filosofia acadêmica parece não ser, necessariamente, um tipo de ceticismo. Mas o que nos interessa aqui é percebermos o papel fundamental da suspensão do juízo (*epoché*) no ceticismo, para uma compreensão mais clara do que Sexto Empírico entende por cético de fato.

A ação de investigar (σκεπτεσθαι - *skeptesthai*), própria dos céticos, salienta a importância do caráter efético (suspensão do juízo) no exercício filosófico desse sistema, em decorrência das inúmeras discordâncias (διαφωνία - *diafonia*) que há entre os teóricos e suas teorias, pois sempre nos colocamos diante da impossibilidade de reconhecermos qual das teorias é a mais segura, impossibilidade essa devido à inexistência de um critério soberano a utilizarmos para decidirmos quem está ou não com a razão argumentativa. A suspensão do juízo, portanto, é a saída teórica para o problema, no melhor estilo

¹ Cf. SEXTO EMPÍRICO. Capítulo III do livro I das *Hipotiposes Pirrônicas*, 1997, p. 116.

da sigética² grega, a lógica coerente do silêncio, silêncio integrador, translúcido, que acaba por dizer algo ao evidenciar os meandros limitados daquilo de que se silencia. Note-se, deste modo, que não há no ceticismo genuíno, segundo Sexto Empírico, uma negação total da possibilidade de conhecimento verdadeiro, pois isto equivaleria a uma postura marcadamente dogmática, como nos acadêmicos, mas sim uma postura de cautela filosófica, com tonalidades de liberdade frente às angústias especulativas, consideradas excessivas, da filosofia até então, e continua-se na busca pela verdade.

Inegável, portanto, é o fato de que o ceticismo, conforme exposto nas *Hipotiposes*, surge como um antídoto contra os males do dogmatismo, sendo seu ápice prático-metodológico a suspensão do juízo. Mas como vivenciar esta metodologia suspensiva? O próprio Sexto Empírico propõe um esquema cético (σκεπτική αγωγή - *skeptiké agogé*), salientando as etapas desta postura cética, a saber: investigação (ζητησις - *zétesis*), discrepância/discordância (διαφωνία - *diaphonía*), equipolência (ισοσθενεία - *isosthenía*), suspensão do juízo (εποχή - *epoché*) e imperturbabilidade da alma (αταραξία - *ataraxía*).

Primeiramente, ao defrontar-se com uma questão, o cético investiga [*zétesis*]. Esta investigação consiste em uma busca por respostas ou evidências, e ao prosseguir e aprofundar-se na busca, o cético perceberá que há diferentes teses sobre a questão que investiga [*diaphonía*]. Estas teses são iguais e contrárias e têm igual peso lógico [*isosthenía*]. Diante disso o cético mergulha em *aporia* e retém o assentimento [*epoché*]. Ao fazer isto, ele livra-se da necessidade de aderir a uma teoria qualquer sobre a questão investigada e livra-se da aflição, atinge a imperturbabilidade [*ataraxía*]. Esta imperturbabilidade, originalmente, assim como a tradução definida

² Sigé (σιγή): silêncio.

negativamente, também é definida negativamente. De modo que a *αταραξία* é qualificada também como o estado em que o cético toma uma postura de *αφασία* (*aphasia*, não-asserção), ele se torna *αδοξαστος* (*adoxastous*, sem crenças) (Brito, 2010, p. 97, colchetes meus).

Por outro lado, outra compreensão que se nos apresenta capital neste momento é a do papel fundamental da equipolência (*isosthenía*) para a postura cética – juntamente ao papel da suspensão do juízo –, pois ao se deparar com pensamentos diferentes, opostos, o cético percebe, entretanto, que há uma equiparação lógica em muitos destes, sendo impossível assumir um como verdadeiro, em detrimento do outro. Tornar fortes argumentos opostos é uma das grandes marcas do pensamento cético contra todo dogmatismo, contra toda certeza dogmático-racional, evidenciando que todo o saber humano é, em última instância, inacabado, aporético e, deste modo, todo dogmatismo deve ser negado, seja ele positivo ou negativo. Retendo, assim, o assentimento teórico a uma doutrina, o cético continuará buscando a verdade, terá como critério prático a regra do “razoável” para suas ações, espezinhará a arrogância daqueles que confiam na capacidade da razão em conhecer tudo e chegará a um estado de paz na alma, propiciando ao saber, um caminho tranquilo, natural, livre das excessivas ansiedades humanas. Compreendamos, então, que a relação entre equipolência e suspensão do juízo para o ceticismo, segundo Sexto, fundamenta-se na ideia de que o princípio básico para esta corrente é “o de opor a toda proposição uma proposição equivalente e de suspender o juízo entre as duas, [...] [sendo recomendado] que vivamos, na prática, de acordo com os costumes de nossos países” (Burke, 2006, p. 27.28).

No entanto, historiadores da filosofia estão de acordo quanto à existência de duas escolas céticas, mesmo que aparentemente contrariando o pensamento de Sexto Empírico, evidenciando que o ceticismo não nasce como ocupação intelectual, mas como uma postura de vida que quer afastar dos homens boa parte dos males que o afligem. Pelo caminho da investigação, utilizando o princípio básico da equipolência – que é opor a cada explicação uma outra equivalente, escapando assim de toda atitude dogmática, ou seja evitando o assentimento a objetos não evidentes da investigação filosófica –, o cético suspende o juízo e busca, por esse método, atingir a paz da alma quanto às questões de opinião e sensação. Sendo assim, o grande critério de ação do ceticismo é o da razoabilidade, isto é, viver de acordo com as normas da vida comum, mas de modo não dogmático nem acrítico.

Quadro 1: Paralelo cético

CETICISMO ACADÊMICO	CETICISMO PIRRÔNICO
Expoentes: Carnéades, Arcesilau e Clitômaco.	Expoentes: Pirro de Élide, Sexto e Enesidêmo.
Tese central: não podemos conhecer absolutamente nada. Primeiro porque nossos órgãos sensoriais não são confiáveis; segundo porque o raciocínio humano é tão inseguro ao conhecimento quanto a experiência sensível. Crítica dos pirrônicos: os acadêmicos vão longe demais na crítica ao dogmatismo, porque as conclusões a que chegaram também são dogmáticas.	Tese Central: não existem evidências adequadas sobre a impossibilidade do conhecimento, bastando suspender o juízo, que conduzirá à paz da alma (<i>ataraxia</i>) necessária para continuar a busca pela verdade. Crítica dos acadêmicos: os argumentos céticos são como que purgantes, que lançam fora do organismo não só o que não presta, mas tudo o que está nele, inclusive o próprio purgante.

Fonte: elaborado pelo autor do capítulo.

A RETOMADA CÉTICA E O NASCIMENTO DA FILOSOFIA MODERNA

Depois de longo tempo de obscurantismo histórico, o ceticismo é retomado com vigor no século XVI, no Renascimento, especialmente a partir da retomada dos escritos de Sexto Empírico, que foram publicados em latim e em grego, nos séculos XVI e XVII, respectivamente. Outro autor referencial retomado neste período foi Cícero, com o seu *De Academica*.

Segundo Richard Popkin, em seu livro *História do ceticismo de Erasmo a Spinoza*, Descartes e a sua dúvida metódica deixam de ser vistos isoladamente como o grande momento inaugural do pensamento filosófico moderno, passando a serem vistos como uma reação a uma problemática bem situada, que é a retomada da tradição cética. Mas o ressurgimento do ceticismo na modernidade não foi gratuito. Contextualmente falando, o problema fundamental foi a crise intelectual instalada, dentre outros fatores, pela Reforma e Contra-Reforma. Ora, qual o critério de verdade para a Regra de fé, agora? Qual é o verdadeiro e o falso conhecimento religioso? E mesmo, qual o critério a ser utilizado para fazermos uma distinção correta entre o verdadeiro e o falso?

Com a Reforma, já não se tinha um critério religioso apenas, mas dois, a saber: o *critério católico*, visto como o tradicional, de tal forma que os problemas de fé deviam ser resolvidos pela Tradição, pelos documentos conciliares e decretos papais considerados indiscutíveis; e o *critério luterano*, visto como o inovador, pois postulava, acima de tudo, o critério da consciência, ou seja, o de aceitar, em questões de fé, aquilo a que cada consciência se sentia impelida. A postura de Lutero, deste modo, foi chocante, ousada, conquistou muitos adeptos e gerou essa

problemática considerável: agora, havendo dois critérios conflitantes, qual escolher? Uma vez que a força não era a melhor saída, era preciso encontrar um terceiro critério que avaliasse os outros dois anteriores. Mas como esse critério seria justificado? Mais uma vez, então, o problema da equipolência se apresentava, bem como o da multiplicidade dos critérios. Por isso fala-se em “problemas fundamentais” e em “crise intelectual da Reforma”, pois este terceiro critério parece não se justificar por si mesmo, precisando de outros critérios que o justifique e assim sucessivamente.

Um filósofo que muito se interessou por essa problemática epistemológica cética emergente do século XVI foi o francês Michel de Montaigne (1533-1592). A atração pelo ceticismo surgiu dentro desse contexto, em que a geração de 1530 viu as bases de suas certezas religiosas solapadas. Esse abalo de critérios, todavia, representou para Montaigne muito mais que um problema para os dois partidos religiosos em questão, católicos e protestantes, mas para todo o gênero humano, em termos filosóficos:

Porque o vulgo, não sendo capaz de julgar as coisas em si, se atém às aparências. Quando se tem a temeridade de, por uma vez que seja, incitá-lo a desprezar e controlar as opiniões ante as quais respeitosamente se inclinava, porquanto implicam em sua salvação; quando se põem em dúvida certos pontos de sua religião, submetendo-os a seu julgamento, ele acaba muito rapidamente por sentir a mesma incerteza para com todas as suas demais crenças, pois as que ficam têm menos autoridade e fundamento do que aquelas de que o despojaram. Liberta-se, então, como de um jugo tirânico, de todos os princípios que recebera com apoio nas leis ou nos antigos costumes, pois calcamos aos pés de bom grado aquilo que mais veneramos, e decide desde logo não mais aceitar o que não tenha antes examinado e aprovado (Montaigne, 1987, p. 205).

Essa pequena perícopé montaigneana, retirada de sua *Apologia de Raymond Sebond*, capítulo XII do livro II de sua única grande obra, os *Ensaio*s, revela como o pensamento de Montaigne delineia-se pelas veredas do ceticismo e de como as indagações levantadas por essa corrente filosófica se apresentaram fortemente no contexto de crise instalada pela Reforma. Ou seja, o momento epistemológico do século XVI, marcado por dúvidas acerca da tradição intelectual e religiosa vigente, foi uma oportunidade ímpar para o filósofo francês, leitor de Sexto e de Cícero, apresentar um ceticismo geral, evidenciando a visão de uma possível inexistência de alguma corrente filosófica que não pudesse ser colocada em dúvida.

Desse ponto em diante, a Filosofia Moderna parece nascer, conforme acenamos acima, de modo que filósofos importantes desse período histórico, como Gassendi, Descartes, Bacon, Pascal, Locke, Hume, dentre outros, produziram, de algum modo, uma tentativa de resposta a esse ceticismo renascente, buscando uma justificativa convincente para a postulação da nova teoria da ciência que estava surgindo, em contraponto ao escolasticismo que se encontrava em decadência. Vejamos, a título de exemplo, a influência do ceticismo na elaboração filosófica cartesiana:

Descartes declara nas Segundas Respostas a propósito da dúvida cética da Primeira Meditação ter “visto a bastante tempo vários livros escritos pelos Céticos e Acadêmicos” e que “não foi sem algum desgosto que requeitei [recoquerem] uma comida tão comum”. Três pontos depreendem-se desta passagem. Primeiro, Descartes não parece ver uma solução de continuidade entre os argumentos céticos da Primeira Meditação e os argumentos dos céticos antigos. Segundo, Descartes afirma ter tido conhecimento direto dos textos dos céticos antigos: a distinção que faz entre escritos dos Céticos e dos Acadêmicos sugere serem estes livros, respectivamente, os de Sexto

Empírico e os de Cícero sobre os acadêmicos. Terceiro, Descartes parece sugerir que este material cético é bem conhecido na época. [...] A sugestão de Descartes que a dúvida cética era corrente em sua época é, porém, historicamente correta e fornece uma pista para a determinação das fontes céticas de Descartes. Diferentes estudiosos já mostraram afinidades notáveis entre o ceticismo cartesiano e o dos céticos da Renascença Gianfrancesco Pico della Mirandola, Cornelius Agrippa, Francisco Sanchez e, sobretudo, Michel de Montaigne (Neto, 2001, p. 59.61).

O ceticismo se apresentou como um desafio ameaçador para o mundo intelectual de então, sendo que Descartes foi um dos grandes pensadores que buscou lidar de modo corajoso com essa problemática, buscando uma verdade que não pudesse ser atingida por nenhum intento cético. Inclusive, sua dúvida hiperbólico-metódica demonstra a seriedade com que o filósofo procurou lidar com essa questão que, diretamente, contribuiu para a famosa elaboração do seu “*cogito ergo sum*”. Por outro lado, o projeto filosófico cartesiano tornou-se um dos principais objetos de ataque dos céticos, que se levantaram em questionamentos acerca da visão de Descartes que rejeitava a impossibilidade de Deus não nos enganar, bem como contra seu dualismo interacionista e subjetivista, questionando que não é tão evidente que o que é concebido clara e distintamente por nossas mentes seja, de fato, verdadeiro na realidade. O filósofo francês procurou responder a estas questões elucidando que considerá-las seriamente seria fechar as portas à razão. Desse modo, foi instaurada uma verdadeira batalha em termos de teoria do conhecimento sendo que, sucessivamente, todas as tentativas de respostas que os filósofos davam aos questionamentos dos céticos tinham sempre uma contra-resposta dos adeptos da *skepsis*.

Essencial, no entanto, para este artigo, neste momento, é percebermos que o problema da dúvida se apresentou de modo intrigante para os pensadores dos séculos XVI e XVII e, especialmente, para Montaigne, observador profundo da variedade e da falibilidade dos intentos humanos. Sua postura filosófico-cética constitui-se, de certo modo, em uma reminiscência – bastante original – dos céticos que o precederam. Deste modo, o “que sei eu?” apresenta-se como uma ideia lapidar do pensamento montaigneano, de tal forma que “levando o uso da razão às últimas consequências, os filósofos mais sábios [...] constatarem a ausência de fundamentos da razão, isto é, sua incapacidade para obter verdades” (Eva, 2007, p. 36), pelo menos as verdades definitivas.

O CETICISMO MONTAIGNEANO

Mas em que consiste, afinal, o ceticismo de Michel de Montaigne? De que modo ele assume o ceticismo como postura filosófica especulativa e prática? A resposta para essas perguntas não se apresenta de fácil acesso, como veremos, posto que para compreendermos bem o ceticismo de Montaigne pressupõe-se que tenhamos bem delineada uma visão acerca do papel da religião na vida do filósofo francês. Mas o papel da religião em Montaigne também não se apresenta de forma clara, nem é nosso objeto específico de pesquisa neste trabalho³.

³ Compreendemos que o entendimento da religião em Montaigne é fundamental para o entendimento do seu ceticismo e vice-versa, mas uma análise específica de cada um destes aspectos se nos apresenta como um intento desnecessário para o trabalho em questão. Nossa intenção é demonstrar o papel de ambas as posturas de modo relacional, posto que nos propomos, neste momento, a levantar a questão se o ceticismo de Montaigne se constitui ou não em uma postura fideísta, ou seja, se sua postura cética está aliada a uma defesa sincera da superioridade da fé à razão, ou se constitui-se em um ataque também à fé, vista como mais uma das criações culturais da racionalidade limitada do ser humano.

Conforme já fora acenado, o texto lapidar em que o ceticismo montaigneano se apresenta é a *Apologia de Raymond Sebond* que, por sua vez, é uma espécie de defesa do livro *Teologia Natural* de Sebond, um teólogo espanhol inserido no contexto humanista do Renascimento e aficionado em apresentar os mistérios da fé baseando-se tão somente na razão natural.

Apesar da grande quantidade de estudos sobre a *Apologia*, pouca ênfase tem sido dada ao contexto muito particular de sua elaboração: as guerras de religião na França. A “Apologia” é um ensaio completamente atípico de *Ensaio*s. Destoa de todos os outros pelo tamanho desproporcional e pelo fato de tratar de questões teológicas. Montaigne diz, um tanto constrangido, que não pode evitar tais questões dado o objetivo específico do texto – outro ponto que o diferencia dos demais ensaios –, a saber, responder às críticas feitas ao *Liber creaturarum* do teólogo espanhol Raymond Sebond [ou Ramon Sibiuda], que ele traduziu para o francês a pedido do pai. A motivação da tradução e, provavelmente, das respostas às objeções é a polêmica religiosa. Montaigne dá conselhos no texto diretamente a uma senhora que se acredita ser a princesa católica, Marguerite de Valois, irmã do rei católico da França Henri III, então esposa do protestante Henri de Navarre (Neto, 2011, p. 237-238).

A grande questão que se levanta a partir de uma leitura atenta da *Apologia* é sobre a interpretação correta da mesma, posto que leituras diferentes, opostas mesmo, são possíveis, uma postulando um ceticismo montaigneano que sai em defesa do cristianismo e outra vista como uma crítica à religião cristã. O que é certo, porém, é o fato de o ceticismo ser preponderante em ambas as conclusões. Por outro lado, não é evidente a questão do fideísmo na postura filosófica de Montaigne. Notemos, então, que parece haver um problema de equipolência nas leituras da *Apologia*, uma vez que o ceticismo do filósofo francês é

utilizado tanto como argumento para aqueles que defendem um fideísmo em Montaigne, quanto para os que defendem a não existência de um fideísmo no mesmo.

Ora, para aqueles que enxergam no ceticismo de Montaigne uma crítica à religião cristã, as evidências textuais na *Apologia* apresentam-se marcantes, sobretudo a partir de uma leitura culturalista da realidade por parte do filósofo francês. A famosa frase montaigneana “somos cristãos como somos perigordinos ou alemães” (1987, p. 207) é lida como evidência clara da factibilidade e contingência das coisas, inclusive da religião, vista também como criação humana, desse homem sempre subjugado pela sua própria condição humana, sempre em construção, se fazendo. Como diz o próprio Montaigne (1987, p. 10) nos *Ensaio I, 1*, “em verdade o homem é de natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso. Dificilmente o julgaríamos de maneira decidida e uniforme”.

Alguns trechos são basilares para essa compreensão de um Montaigne não fideísta, que busca evidenciar a fraqueza das crenças⁴ como um dado cultural, de acomodação das mesmas a certa “mundaneidade” das criações humanas. Tomemos um exemplo, marcadamente irônico e autocrítico:

⁴ Utilizamos o termo “crença”, neste trabalho, quase como que sinônimo de religiosidade, no sentido de criação humana culturalmente limitada. Temos, por outro lado, consciência de que fé e crença, nas páginas da *Apologia*, possuem significados diferentes e, embora não tratando diretamente desta problemática, buscamos um mínimo necessário de cautela para não equipararmos os termos. Sugerimos ao leitor que se interessar pela temática a seguinte leitura propedêutica indispensável: BIRCHAL, Telma de Souza. *Fé, razão e crença na Apologia de Raymond Sebond: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães?* In: *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLVI/n. 111 (2005), p. 44-54. Neste texto é bem trabalhada a noção de crença como mais ligada ao domínio da experiência humana cotidiana, de convicções fundadas não racionalmente (origem humana), ao passo que a fé estaria mais voltada à inspiração e infusão do alto (origem divina).

Se estivéssemos unidos a Deus por uma fé ardente, se a Ele nos prendêssemos por Ele próprio e não por nós, se nossa fé assentasse em fundamento divino, as tentações humanas não teriam o poder de nos abalar como têm; resistiríamos sem dificuldade a tão fracos assaltos. [...] Deveríamos envergonhar-nos. O adepto de qualquer seita humana, por estranha que seja, a ela adapta rigorosamente sua conduta, e nós outros cristãos só nos unimos à nossa divina doutrina por palavras. [...] Atentai para os acontecimentos e vereis como acomodamos a religião, tal qual uma cera mole, a nossos caprichos, obrigando-a a assumir as formas que queremos. [...] Nossa religião tem por objetivo extirpar os vícios; mas faz com que os dissimule, os alimente e os incentive (Montaigne, 1987, p. 206-207).

As ideias elucidadas acima seriam como que comprovações claras de que a esfera do metafísico, do sobrenatural, em outras palavras, do religioso, também não escapa às dúvidas epistemológicas do cético, parecendo extirpar o pensamento de que o ceticismo montaigneano, especialmente em seu caráter efético, seria um condutor preciso à fé. O que nos prenderia às nossas crenças seriam laços meramente humanos, como o destino de ter nascido num país cuja crença principal é a que temos, por respeito aos homens que as estabeleceram, por temor dos castigos que ameaçam os que não as seguem, bem como pelas promessas com que nos seduzem (Montaigne, 1987, p. 207). Isso significa que ao “humilhar e espezinhar o orgulho e a arrogância do homem” (Montaigne, 1987, p. 209), Montaigne estaria evidenciando toda a fragilidade das invenções humanas; tudo seria mundano, demasiado humano, inclusive a religião.

Uma possível objeção, porém, seria a de considerar as falas em primeira pessoa do plural da crítica montaigneana exposta no excerto acima – como foi dito, marcadamente irônica e autocrítica –, como uma

prova do fideísmo de Montaigne. Mas não é isso que se apresenta, segundo a leitura anti-fideísta. Lembremo-nos de que o ceticismo, em sua elaboração clássica, possui um aspecto teórico e outro prático, de tal forma que viver segundo os costumes locais se apresenta como saída prática para o cético (Burke, 2006). O aparente catolicismo de Montaigne não quer dizer que o critério católico tradicional seja considerado melhor que o critério luterano inovador, mas que seguir a tradição, o costume religioso vigente era uma saída político-prática, a fim de se evitarem conflitos civis, uma vez que as Guerras de Religião já estavam em pleno vapor na França, bem como por falta de argumentação melhor, posto que as propostas epistemológicas do protestantismo eram consideradas tão aporéticas quanto as do catolicismo, ou possuíam, no máximo, a mesma força lógica que as católicas. Inclusive, esse é o conselho que Montaigne dá a Marguerite de Valois, de permanecer católica frente aos argumentos de verossimilhança dos luteranos⁵.

Por outro lado, existem aqueles que enxergam no ceticismo de Montaigne uma crítica à razão humana em defesa do fideísmo. Partindo do mesmo princípio de que o filósofo francês rebaixa o homem e espezinha seus intentos racionais, os que fazem essa leitura da *Apologia* procuram demonstrar que a sua intenção era fazer da suspensão do juízo um caminho para a valorização da ignorância como porta de entrada para a fé. “Suspendendo seu juízo, [o cético] deixa mais lugar para a fé”, sendo “caracterizado como um advogado da religião cristã, graças à circunstância pela qual sua suspensão o predispõe para a fé” (Eva, 2007, p. 78).

⁵ Cf. Neto, 2011, p. 240-241.

O mal no homem está em pensar que sabe, por isso nossa religião recomenda-nos com tanta insistência a ignorância como meio adequado a determinar em nós a fé e a obediência. [...] Todos os filósofos de todas as seitas concordam em que o soberano bem reside na serenidade da alma e do corpo⁶ (Montaigne, 1987, p. 226).

Segundo os intérpretes que optam por uma leitura fideísta da *Apologia*, Montaigne é um descrente na racionalidade humana, embora pareça “ter tido [certa] fé na fé” (Burke, 2006, p. 34), de tal modo que todas as tentativas filosóficas de desvelamento das verdades metafísicas muito provavelmente sempre estarão fadadas ao fracasso. Vê-se sendo delineado, então, um Montaigne que afirma “o reenvio da razão à ordem da contingência e da mera aparência, uma desconstrução das grandes entidades filosóficas,” (Neto, 2006, p. 285), numa espécie de negação até mesmo da própria ideia textual como certamente correta, una e coerente. Inclusive, parece estar aqui a justificativa de que, apesar das várias oscilações presentes na *Apologia*, com a subsequente geração de interpretações diferentes do texto em questão, o fideísmo monteigneano, bem como sua descrença nos intentos da racionalidade humana, seja algo considerado inegável para Popkin (2000, p. 94-96).

É interessante notar como que as categorias céticas fundamentais elucidadas nas primeiras partes deste artigo se fazem presentes em ambas as leituras da *Apologia*. No caso da leitura não fideísta, a equipolência (*isostenía*) se apresenta como geradora do critério prático de escolha, devido à equiparação das forças – e fraquezas – argumentativas do catolicismo e do protestantismo. E, no caso da

⁶ É possível notar marcas helenísticas profundas, em especial do epicurismo, cuja postulação filosófica sobre o Sumo Bem era a da conquista do puro prazer não como um grosseiro gozo sensual, mas como uma espécie de ausência de dor no corpo (*aponía*) e na alma (*ataraxía*).

leitura fideísta, a suspensão do juízo (*epoché*) se apresenta como geradora de fé, no sentido de que o reconhecimento humano de sua própria fraqueza racional faz anular, de certo modo, sua própria capacidade de julgar, propiciando um razoável caminho para o recebimento da Revelação Divina. A razão humana, nestes termos, não seria uma condução segura até a verdade, sendo sua contribuição máxima a auto-refutação, ou seja, dar subsídios para que o homem reconheça, humildemente, suas próprias limitações e se abra, agradecidamente, às intervenções divinas em sua vida.

Mas ainda que a ciência produzisse os resultados que os filósofos lhe atribuem, ainda que atenuasse a violência dos males a que estamos expostos, que poderia fazer a mais do que faz a ignorância, e melhor? O filósofo Pirro, vítima de uma tempestade no mar, não achou coisa melhor para animar seus companheiros de infortúnio senão incitá-los a imitar a serenidade de um porco que estava a bordo e contemplava o fenômeno sem se apavorar. [...] Nossa fé, não a adquirimos, é um presente puríssimo de liberalidade alheia. Não foi pelo raciocínio, pela inteligência, que acolhemos nossa religião; foi porque assim o quis uma autoridade situada fora de nós. Ajuda-nos a fraqueza mais do que a força de nosso juízo, e nossa cegueira mais do que nossa clarividência. Graças à nossa ignorância, mais do que ao nosso saber, temos conhecimento das coisas divinas (Montaigne, 1987, p. 227.231-232).

Parece claro, portanto, conforme ambas as leituras da Apologia, que o intento montaigneano de fazer uma defesa do teólogo espanhol Sebond acabou se transformando numa crítica de sua teologia natural, devido ao fato de Montaigne atacar peremptoriamente as pretensões da razão humana. Por outro lado, não se apresenta claramente qual é, afinal, a postura religiosa de Montaigne, se ele utiliza ou não o ceticismo em defesa da religião. Não fica evidente se suas admirações pelo

catolicismo são de natureza verdadeiramente epistemológica ou apenas ritual. Não somente quando trata das orações no livro I, capítulo 56, mas em boa parte de seus *Ensaio*s, especialmente na *Apologia*, Montaigne parece tornar-se escapadigo, propondo considerações controversas e irresolutas, sem a pretensão de querer provar a verdade sobre nada, antes, querendo buscá-la e excitar o leitor para que também se movimente na mesma busca. E nunca é demais ressaltar que é essa, segundo Sexto Empírico, a grande marca do cético: buscar tranquilamente a verdade (Sexto Empírico, 1997, p. 115).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma compreensão adequada do ceticismo, enquanto corrente filosófica contextualizada no período helenístico, tem se revelado consideravelmente delicada no decorrer histórico da filosofia. Atribuímos isso a uma hipervalorização do estudo voltado aos grandes sistemas individuais considerados clássicos, como o dos grandes nomes da História da Filosofia Antiga. Em contrapartida, buscamos apresentar neste trabalho como as indagações da escola cética foram de fundamental importância para o surgimento de muitos desses grandes sistemas individuais, uma espécie de combustível para a elaboração filosófica de muitos pensadores, especialmente na origem da Idade Moderna – embora o silenciamento das ideias céticas durante a Idade Média possa ser refletido como uma tentativa de abafar os seus incômodos anti-dogmáticos.

Com a tentativa de sanar interpretações errôneas acerca da postura cética clássica, tantas vezes acusada de ingênua e autorrefutativa, apresentamos a importante distinção das posturas

filosóficas frente ao problema da verdade elaborada por Sexto Empírico, elucidando que o cético genuíno não cai ingenuamente em contradição, afirmando dogmaticamente que nada pode ser conhecido pelo homem, mas que, antes, devido à equipolência das forças argumentativas (*isosthenía*), suspende o juízo (*epoché*), desobrigando-se de ter de aderir apressadamente a um argumento ou outro, devido ao problema da falta de um critério realmente válido de adesão conceitual definitiva, atingindo assim a tranquilidade da alma (*ataraxía*). Essa suspensão do juízo, porém, tantas vezes vista como uma desistência epistemológica preguiçosa é, na verdade, um grande caminho para que o cético continue buscando compromissada e tranquilamente a verdade, estabelecendo, deste modo, uma distinção fundamental entre o realismo naturalista cético e o relativismo sofístico em moldes protagorianos.

Uma vez exposta a importância capital da equipolência e da suspensão do juízo dentro das engrenagens de funcionamento do ceticismo, ressaltando-se a problemática da ausência de critérios sólidos para adesão a uma ideia em detrimento de outra, procuramos demonstrar que a passagem do medievo para a modernidade, com o subsequente nascimento da Filosofia Moderna, deve-se consideravelmente à crise de diversos paradigmas e ao reaparecimento de textos céticos, em especial de Sexto Empírico, tornando acirrada a questão especial do critério religioso a ser assumido a partir de então, devido à Reforma Protestante. Uma vez que a dúvida se reapresentou como o grande problema do momento, com a perda da hegemonia católica em relação a assuntos de ordem religiosa, política e moral, além da crise da escolástica e do modelo aristotélico-ptolomaico, ela também

se tornou a grande produtora de filosofia na modernidade, posto que uma das características fundamentais do pensamento filosófico é a sua capacidade de lidar com problemas e de problematizar coisas. Essas questões vieram a corroborar a visão apresentada anteriormente do ceticismo como combustível fundamental para muitas elaborações filosóficas, bem como da importância capital da equipolência e da suspensão do juízo para o nascimento da Filosofia Moderna que, por sua vez, procurou apresentar respostas à altura das perguntas levantadas pelos cétricos.

Por fim, o presente capítulo buscou apresentar Michel de Montaigne como um nome considerável do ceticismo na modernidade, por seu espírito perspicaz, questionador, observador e intrigadamente apaixonado pela dúvida. O pensamento de Montaigne, grande leitor de filosofia e especial admirador do ceticismo, apresenta-se como uma imensa incógnita e, deste modo, com uma potencialidade genialmente cética. As aporias interpretativas de sua *Apologia de Raymond Sebond* têm a capacidade ímpar de deixar acesa a chama da discussão, algo tão caro à *skepsis*. Ora, não estaria nas questões deixadas em aberto, na equipolência – expressa nas leituras antagônicas apresentadas sobre a *Apologia* –, uma grande sacada cética de Montaigne? Não estaria Montaigne fazendo um exercício cético consciente ao tornar objeções e argumentações opostas reciprocamente potentes, tornando evidente a importância da equipolência e da suspensão do juízo para a Filosofia Moderna? Se na *Apologia*, de fato, “tudo se passa como se estivéssemos diante de uma questão privada que o autor se recusa a responder abertamente” (Eva, 2007, p. 124), então as questões levantadas se nos apresentam como indagações ainda longe de serem respondidas com a

clareza que lhes é devida e o ensaio montaigneano analisado, a *Apologia de Raymond Sebond*, como um texto ainda não esgotado hermeneuticamente.

REFERÊNCIAS

- BIRCHAL, Telma de Souza. **O eu nos ensaios de Montaigne**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2007. (Humanitas).
- BIRCHAL, Telma de Souza. **Fé, razão e crença na Apologia de Raymond Sebond**: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães? *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XLVI, n. 111, p. 44-54, 2005.
- BRITO, Rodrigo Pinto de. **Uma breve história do ceticismo antigo**. Gaia, Rio de Janeiro, n. 07, ano X, p. 85-117, 2010.
- BURKE, Peter. **Montaigne**. Tradução de Jamir Conte. São Paulo: Loyola, 2006.
- DUARTE, Tiago Barros. **Ceticismo e religião em Michel de Montaigne**: duas interpretações da Apologia de Raymond Sebond. *Intuitio*, Porto Alegre, v.2, n. 3, p. 298-307, 2009.
- DUTRA Luiz Henrique de Araújo. SMITH, Plínio Junqueira (Orgs.). **Ceticismo**: perspectivas históricas e filosóficas. Florianópolis: UFSC, 2000.
- EVA, Luiz. **A figura do filósofo**: ceticismo e subjetividade em Montaigne. São Paulo: Loyola, 2007.
- FILHO, Roberto Bolzani. **Acadêmicos versus Pirronianos**: Ceticismo Antigo e Filosofia Moderna. *Discurso*, São Paulo, n. 29, p. 57-111, 1998.
- HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1977.
- MONTAIGNE, Michel. **Ensaaios**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Os pensadores).
- MORA, J. Ferrater. **Dicionário Filosófico, Tomo I**. São Paulo: Loyola, 2000.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário Filosófico, Tomo III**. São Paulo: Loyola, 2000.

NETO, José R. Maia. **Mutações**. A invenção das crenças. São Paulo: SESCSP, 2011.

NETO, José R. Maia. **Descartes e os céticos do seu tempo**. Revista Latinoamericana de Filosofia, v. XXVII, n. 1, p. 59-80, Otoño 2001.

NETO, José R. Maia. **O silêncio dos céticos**. In: NOVAES, Adauto (Org.). O silêncio dos intelectuais. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

POPKIN, Richard H. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. Filosofia pagã antiga. Vol. 1. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

SEXTO EMPÍRICO. **Hipotiposes Pirrônicas**. Livro I. Tradução de Danilo Marcondes. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, n. 12, setembro de 1997.

4

O EXISTENCIALISMO EM JEAN-PAUL SARTRE

Fábio da Silva Pimentel

INTRODUÇÃO

O existencialismo é uma corrente filosófica que surge após a primeira Guerra Mundial e se expande após a segunda Grande Guerra¹. Considerando a época de seu nascimento e desenvolvimento é possível perceber que o existencialismo expressa o sentimento de indivíduos vivendo em um universo absurdo aos olhos da razão, haja vista a situação histórica da Europa então destruída física e moralmente em decorrência desses acontecimentos. Foi um dos períodos mais violentos da história da humanidade. Após duas guerras mundiais o homem se sentia derrotado, a razão e a moral começaram a ser questionadas. Partindo de seu contexto histórico, o existencialismo é a expressão mais autêntica da situação de incerteza e insegurança diante da vida da sociedade européia. Pode-se dizer que é uma filosofia que nasceu da crise, da urgência do homem pensar sua existência.

Sua reflexão é caracterizada por questões quanto ao modo de ser do homem no mundo, assim como pela tentativa de interpretar os modos como o mundo se manifesta ao homem.

A relação homem-mundo constitui o tema da filosofia existencialista, porém é o homem seu problema central, não enquanto

¹ É necessário esclarecer que alguns filósofos como Pascal e Kierkegaard (entre outros pensadores), forneceram muitos dos fundamentos teóricos do existencialismo, sendo normalmente sua raiz atribuída a Kierkegaard.

ser que pode ser definido de forma abstrata ou dotado de uma natureza inalterável, mas como ser concreto e livre de qualquer determinismo, que tem que enfrentar a realidade apesar de todos os seus obstáculos, tomando decisões que acima de tudo dizem respeito à sua existência e consequentemente a tudo aquilo que ela envolve, homem esse que sente angústia, trabalha, ama e sofre.

Faz uma análise da problemática da vida humana², pois vê o homem como aquele que continuamente escolhe entre as possibilidades que se abrem, e realizando sua escolha arca com todo peso e responsabilidade, e que permanentemente se encontra perante a mesma situação dificultosa, isto é, a de ter de escolher entre múltiplas possibilidades que se apresentam novamente, sendo sua vida constituída por situações que não cessam de pedir decisões. “No instante que existo, já sou, e não posso deixar de ser um fazedor de escolhas” (Danto, 1978, p. 105).

Devido ao fato do pensamento existencialista ser algo muito vasto e que se não houver um ponto de referência para ser abordado com precisão se torna algo absolutamente difícil, o presente trabalho pretende tratar o existencialismo a partir da perspectiva do filósofo Francês Jean-Paul Sartre³, retomando alguns temas de extrema importância de suas obras filosóficas, buscando demonstrar a clara e estrita conexão entre todas as questões trabalhadas; para isso partiremos do tema central da liberdade, da qual irá derivar as demais questões.

² O existencialismo é percorrido por alguns temas específicos: o indivíduo, a liberdade, a experiência da decisão (escolha), o desamparo, a angústia e a solidão.

³ Sartre pode ser considerado um dos maiores pensadores do século XX, cuja consciência crítica deu origem a uma vasta produção filosófica, literária e política. Ele viveu em uma época em que os debates em relação ao valor do homem eram o grande foco de discussão, e é exatamente nessa direção que se encaminhará todo seu pensamento existencial.

O EXISTENCIALISMO EM SARTRE

No decorrer da história muitos filósofos afirmaram a existência de uma natureza humana, ou ainda de uma essência (conceito humano ou valores), o que, segundo esses pensadores se encontra presente em todo homem logo ao nascer, como se nele existisse desde seu surgimento algum tipo de conceito intrínseco de humanidade. Esta concepção traz de forma subentendida a ideia de que cada indivíduo nasce com uma personalidade definida, visto que possui uma essência inata que faz com que ele seja algo; porém, tal afirmação implica no fato de que ele está determinado a ser alguma coisa, e independentemente daquilo que faça essa característica que lhe é inerente jamais poderá ser alterada, pois o destino não pode escapar ao que se é essencialmente, ou seja, àquilo que ele é no mais profundo de seu ser.

O existencialismo em Jean-Paul Sartre parte do oposto da teoria acima apresentada, pois tem como ponto de partida de suas reflexões a ideia fundamental de que “a existência precede a essência” (Sartre, 1978, p. 5), e é a partir de tal sentença que toda sua filosofia existencial irá se desenvolver.

Se ao nascer o ser humano não possui uma essência, segundo a afirmação de Sartre, isso significa que inicialmente não está definido o que ele é (já que a essência é fonte de determinismo, seja de qualidades – ‘bom, justo, verdadeiro, honesto’ – ou defeitos – ‘mau, perverso, egoísta’), que não existe nada inato que o faça ser algo por natureza, sendo assim ele é livre. Antes de ter qualquer tipo de essência ou valor humano, ele primeiro existe, com o passar do tempo se descobre, descobre o mundo, e só depois desse contato é que ele se define. Conforme afirma Sartre: “O homem tal como o concebe o

existencialismo, se não é definível, é porque primeiramente não é nada” (Sartre, 1978, p. 6).

Somente a partir do momento que começa a pensar e agir por si mesmo é que o sujeito estará escolhendo seu ser (sua essência). Este pensamento deixa bem claro que não é a essência (entendida como fenômeno natural) que determina o que o homem é, mas sim este que estabelece o que ela deve ser. Em suas escolhas ele está escolhendo sua essência, não apenas o que ele é, mas também o que será. Sua vida é uma construção contínua, e sua essência não é nada mais que um reflexo de seus atos. Aqui cabe citar o exemplo do ladrão, pois este não é ladrão porque nasceu com traços característicos ou certa propensão para o roubo, muito menos porque possui uma essência de ladrão, mas se constituiu como ladrão a partir do momento que escolheu agir tomando para si aquilo que não lhe pertence legalmente. Sua ação que o caracterizou como tal.

Para entender melhor essa questão antiessencialista, tem que se levar em conta que o existencialismo concebido por Sartre é de ordem atéia, e se empenha o máximo para não entrar em contradição. Segundo ele, mais coerente do que aqueles que dizem que Deus é uma hipótese inútil que deve ser suprimida, mas tornar-se necessário para que haja uma sociedade guiada pela moral, um mundo policiado, para que certos valores sejam levados a sério e considerados inatos; já o existencialismo de Sartre afirma de forma declarada que “se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que esse ser é o homem.” (Sartre, 1978, p. 6). O homem é o ser que age e só depois se define.

O grande esforço do existencialismo não é provar que Deus não existe, pois ainda que exista isso não alteraria a questão, já que nenhum Deus ou religião podem impedir as experiências negativas, além do que, diante das diversas situações apresentadas pela vida, é o homem que tem que decidir o que fazer.

Não que acreditemos que Deus exista, mas pensamos que o problema não é o de sua existência; é preciso que o homem se reencontre e se convença de que nada pode salvá-lo dele próprio, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus (Sartre, 1978, p. 22).

O homem é o ser que escolhe a si mesmo, e que não pode deixar de escolher ser alguém, pois nada pode o livrar dessa escolha de si. Ele também é capaz de mudar sempre que necessário, visto que não existe nenhuma essência que determina seu modo de ser, senão aquela que é determinada por ele próprio, por isso ele é apenas aquilo que faz por si.

É exatamente aí que o homem se diferencia dos animais e das coisas que existem no mundo, pois esses são o que são e permanecerão nesse estado imutável, sem jamais dispor da possibilidade de escolha, pois nasceram prontos (e existirão como sempre existiram); já o homem sente a angústia por ter que escolher qual será sua vida, não tendo nenhum caminho previamente definido que lhe indique como viver, nenhuma receita que lhe diga o que fazer, nem mesmo nada para aliviar esse sentimento de incerteza, esse sentir-se só diante do mundo. Seu destino está em suas mãos, e cabe apenas a ele escolher entre as diversas possibilidades que se lhes apresentam.

LIBERDADE

A liberdade estabelece o ponto central do pensamento existencialista. Sartre afirma que “o homem esta condenado a ser livre” (Sartre, 1978, p. 9). Ele é livre para todas as coisas, menos para deixar de ser livre, ou seja, para deixar de escolher, pois mesmo quando não escolhe ainda assim está escolhendo, não escolher.

Para Sartre, essa liberdade identificada na existência significa que o homem é que escolhe sua vida, decidindo essa segundo sua vontade, sendo o caminho por ele percorrido sempre uma escolha livre, e conforme foi dito acima, mesmo que decida não escolher entre uma e outra possibilidade que se apresenta, sua decisão em momento nenhum deixa de ser uma escolha.

O homem só é homem por sua condição de ser livre, pois caso não houvesse liberdade e ele fosse determinado por algum fator, lhe faltaria identidade, nada se poderia dizer em relação às suas atitudes, pois não seria ele quem comandaria seu ser, e qualquer coisa que fizesse seria apenas algo natural que faz parte de sua essência; surgiria um fácil argumento que justificaria tudo quando uma ação abominável fosse praticada: - ele não tem culpa no que fez, pois não tem domínio sobre si; nem mesmo haveria a necessidade de qualquer tipo de responsabilidade, porém, sendo o homem um ser livre de qualquer tipo de determinismo natural, ele é produto de sua liberdade, pois é na ação livre que escolhe o seu ser.

Sartre apresenta uma teoria árdua quando afirma que o homem é o ser que escapa a todo determinismo exterior e interior, pois sendo assim ele se torna integralmente responsável por suas ações, ações

essas que correspondem à sua vida inteira. Tudo que ele é em seu existir no mundo é obra de suas mãos, é resultado do que ele faz.

Quando dizemos que o homem é livre, não estamos deixando de lado as condições que o envolvem em seu cotidiano e se apresentam como um empecilho, aparentemente barrando suas ações e o condicionando, mas que independentemente de qualquer coisa, ele só pode escolher entre uma e outra possibilidade porque dispõe de liberdade. Qualquer escolha pressupõe liberdade.

A liberdade consiste na prerrogativa absoluta que o homem é que decide sobre seus próprios atos, sendo ele o único capaz de determinar suas ações, o que é simultaneamente fundamento e expressão de não-condicionamento do agir humano (Góis, 2008, p. 70).

Ser livre é escolher um caminho que diz respeito primordialmente à vida concreta e aos interesses individuais, é antes de tudo a capacidade de fazer algo por si mesmo, ir de encontro àquilo que se deseja sem se limitar a qualquer questão ou moral imposta convencionalmente, isso pelo fato da vida estar condenada a ter um fim, e cabe apenas àquele que a detém no presente momento fazer algo para si mesmo que seja capaz de justificá-la.

A liberdade não é nada mais que um tornar-se livre a cada instante, que é impulsionada pelo risco de se viver de forma indesejável, já que a vida não permite ensaio muito menos outra chance.

A liberdade alerta para que a vida seja vivida da forma que realmente se quer, com autenticidade, caso contrário, o que restará é ainda assim a vida como um peso a ser carregado, e provavelmente o ressentimento de não ter agido segundo a liberdade. Prova disso é a angústia que se manifesta frente a qualquer escolha importante, sendo

essa nada mais que uma consciência reflexiva da liberdade, pois ao mesmo tempo em que a angústia oprime, ela também se revela como liberdade de escolha frente a algum fato que aparentemente está determinado.

A única coisa que o homem não pode optar é por não ser livre, por isso deve assumir sua liberdade, assumindo suas escolhas como único responsável por aquilo que virá, aceitando as consequências que são decorrentes de seus atos.

Mesmo diante de certas situações ameaçadoras da vida real o homem continua livre para escolher, não podendo negar ser responsável por sua existência, sendo essa a única coisa que ele dispõe realmente.

O objetivo do existencialismo não é condenar o homem quanto aos seus erros, mas antes deixar bem clara a responsabilidade que existe em cada escolha, dando a oportunidade dele próprio guiar sua vida com mais coerência, consciente de que é ele que está decidindo, isso porque é livre, e assim deixar de lado a ideia frustrante de que nada pode fazer em relação àquilo que lhe diz respeito. A liberdade também pode ser compreendida como a ação que é capaz de mudar o rumo das coisas.

Falando de forma mais geral, pode-se dizer que essa liberdade constituinte do ser humano identificada pelo pensamento existencialista é o que fundamenta qualquer juízo de valor moral, pois quando se questiona porque uma pessoa agiu de maneira má, o que fica evidente é que essa pessoa era livre para agir de forma diferente. Todo pensamento moral pressupõe a ideia de liberdade, pois só quem é livre para escolher pode ser responsabilizado por seus atos.

RESPONSABILIDADE

Ao afirmar que o homem é livre, o que fica em questão não é apenas o horizonte de possibilidades que se abrem diante da situação, mas a responsabilidade que a liberdade traz consigo. Ele é totalmente livre para fazer o que quiser, pode escolher isso ou aquilo, mas ao escolher torna-se inteiramente responsável por sua escolha.

A responsabilidade estabelece um ponto de extrema importância no existencialismo, pois diante dessa imensa liberdade identificada se poderia dizer que o homem pode tudo, como de fato pode, mas também deve ter a coragem de responder pelos seus atos, sem inventar nenhuma desculpa como justificativa de sua conduta, ou até mesmo daquilo que se tornou sua vida, pois tudo que está em sua volta revela suas escolhas. Qualquer determinismo ou motivo invocado pelo homem com a pretensão de encobrir algum erro será chamado por Sartre de má-fé, pois tal atitude busca se isentar da culpa fingindo não poder agir de forma diferente, tentando escamotear a liberdade que possui.

Sartre supõe que seja difícil viver com essa concepção de total liberdade e que os homens tendem sempre a se livrar do fardo, e viver como se fossem objetos assentes, a buscar desculpas para a própria conduta em um mundo de fato feito por eles e pelo qual são sim responsáveis (Danto, 1978, p. 65).

A liberdade não pode escapar a consciência, pois só se pode agir com liberdade diante de situações que oferecem possibilidade de escolha, o que faz com que a consciência da liberdade de escolha não deixa de se esbarrar na responsabilidade, pois ter consciência é saber o que pode vir adiante quando se age de uma determinada forma.

Para negar a responsabilidade antes teria que negar a consciência, e para negar esta teria que negar a liberdade, coisa que não é possível. O

que Sartre faz é postular a responsabilidade como aquela que orienta a liberdade sem escapar do campo da moral que caracteriza e permeia a condição humana. Mas em que se pauta essa moral existencialista? Uma possível resposta seria: é pautada na responsabilidade que paira sobre o homem pelo fato de estar no mundo e agora o que lhe cabe é viver, ou não, pois isso também é algo que ele dispõe de liberdade para designar, mas caso escolha a primeira, deve inventar a vida, inventar o que ele é, e o que é humano, sendo que o próprio inventar traz consigo implicitamente a responsabilidade.

Sartre instaurou uma ética da responsabilidade; ser homem é ser responsável por seus atos, pelo o que fazemos, dizemos e decidimos, responsáveis pelo modo como vivemos, amamos e sofremos (Barbosa, 2008, p. 11).

A angústia surge como uma reação ao ter que tomar decisões responsáveis, decisões essas que dizem respeito à vida inteira e não cessam de pedir comprometimento, por isso a angústia tratada pelo existencialismo não está apenas relacionada a certas situações em que ela é sentida com mais intensidade, mas sim à totalidade da vida, pois essa não dá descanso.

ESCOLHA

Quando a filosofia sartriana afirma que o homem escolhe a si, ela antes de tudo está dizendo que é ele que escolhe seus valores, já que as circunstâncias da vida se impõem de maneira que ele não pode deixar de escolher.

Vivendo em meio aos outros ele é obrigado a tomar posições, o que faz de sua vida uma constante escolha do homem que deseja ser. Ao

escolher seus valores ele cria uma consciência específica que irá projetar em cada ato o que ele pensa, fazendo com que sua imagem esteja em consonância com o modo que acredita que as coisas devem ser, ao agir ele está dizendo não apenas o que é bom para si, mas sim o que é para todos, pois sempre escolhe aquilo que é bom.

Ao escolher-se, ao mesmo tempo escolhe o outro. Um exemplo disso pode ser visto quando alguém se depara com algo ou uma forma específica de consciência que lhe faz toda diferença, e por tamanha admiração e por acreditar que isso acrescenta algo à sua história, não se contenta em guardar apenas para si, mas anseia que os outros possam perceber tamanha importância.

Quando Sartre diz que cada homem escolhe a si, está negando a existência de uma moral absoluta, que os valores estabelecidos nada mais são que criação e invenção humana, pois só existem valores pelo fato de haver um ser dotado de consciência e que tem como característica atribuir sentido a todas as coisas, sendo assim os valores não têm um fundamento *a priori*, pois sua existência depende do homem, o que faz com que a vida também não tenha um sentido próprio, cabendo antes ao ser que vive na realidade concreta inventar seus próprios valores para se orientar, estando implícito em seus valores o sentido de sua vida.

A escolha do homem por si mesmo não pode fugir do campo da moral, e aqui é necessário deixar bem claro que a palavra moral não está sendo empregada como sinônimo de tradição, mas sim como conjunto de valores que cada homem escolhe de forma livre por acreditar mediante suas experiências que são corretos. Ao agir o homem está expondo ao mundo o que ele é, está construindo não só a sua imagem,

mas a da humanidade inteira, pois sendo um ser que não possui uma essência que lhe direcione de que modo agir diante das situações, está sempre inventando e manifestando o que é o homem. Nesse ponto é possível uma melhor compreensão de quando se diz que ao escolher a si ele ao mesmo tempo escolhe o outro, pois ao agir está dizendo como todos devem ser. O presente argumento deixa bem claro que tudo que o homem faz em sua individualidade está ligada a história da humanidade, pois nada do que é humano lhe é alheio.

O OUTRO

Sartre busca fazer uma análise da existência enquanto tal, e para isso é preciso levar em conta tudo aquilo que envolve a vida, destacando a importância da presença do outro e seu significado.

O outro é extremamente necessário quando se analisa a existência, pois apenas na sua presença é que se pode falar na questão da moral, até mesmo pelo fato de todas as relações entre os homens estarem condicionadas pelo poder ser visto pelo o outro. Pode-se dizer que tudo aquilo que o homem faz em um primeiro momento não é mal aos seus olhos, porém perante o outro ele é culpado, pois o outro se estabelece como juiz que avalia e atribui valores a todos os atos.

Torna-se evidente que o homem só pode ser considerado algo na presença do outro, haja vista que qualquer consideração em relação a um sujeito específico é antes de tudo um relato feito por outro alguém que o classificou como algo.

Dá-se conta de que não pode ser nada (no sentido em que se diz que se é espiritualoso, ou que se é perverso ou ciumento), salvo se os outros o reconhecem como tal. Para obter uma verdade qualquer sobre mim, necessário é que eu passe pelo o outro (Sartre, 1978, p. 16).

O que seria da beleza ou da riqueza se o outro fechasse seus olhos? Que sentido teria a felicidade ou a tristeza sem a presença do outro? Por que motivo se buscaria ser algo se não houvesse o reconhecimento do outro? Em suma “o outro é indispensável à minha existência” (Sartre, 1978, p. 16).

Embora o outro seja visto muitas vezes como incômodo, ou aquele que está sempre estabelecendo limite para a liberdade e ação, ele tem um papel fundamental na existência de cada homem, sendo apenas possível se escolher através do outro. “A consciência que tenho de mim próprio está interligada com a consciência que tenho de outros e especificamente com a consciência que eles têm de mim” (Danto, 1978, p. 88).

Mesmo que o outro seja o extremo oposto daquilo que um determinado homem pensa sobre a vida, ainda assim ele está servindo como exemplo do que não se deseja, e ao definir o que não se quer, já está aberta a possibilidade daquilo que pode ser, pois tanto o bem quanto o mal identificado no outro é fonte importantíssima para que o homem se defina.

O que também é tratado com bastante relevância nas análises de Sartre é a potência que se faz presente no olhar do outro, pois o olhar gera naquele que está sendo observado certos sentimentos como vergonha, temor e orgulho; isso porque o olhar sempre busca compreender aquilo que se apresenta, reduzindo aquele que está sob sua mira ao estado de objeto, porém, ser analisado como objeto fere o homem, pois nessa condição ele é apenas levado em conta mediante fatores exteriores, o que se vê é apenas sua aparência, sem relevar tudo aquilo que ele pode ser. “Apenas minha ‘casca’, meu corpo é olhado e não o meu ser consciente, o meu universo interior” (Almeida, 1994, p. 40).

O sentimento de vergonha diante do olhar do outro surge quando o homem percebe que as conclusões que serão retiradas em relação a sua pessoa dizem respeito apenas àquele instante momento em que ele está em cena, que seu ser será reduzido a sua atuação, sem o mínimo de outras considerações. Sartre diz que a vergonha é um modo de ser da consciência, sendo o reconhecimento de algo. Ela é vergonha de si diante do outro. Um exemplo para uma melhor compreensão encontra-se quando alguém tem que apresentar um trabalho em público para pessoas desconhecidas, porém não está segura quanto ao êxito de sua apresentação, e tendo consciência que será analisado segundo seu desempenho, é tomado pela vergonha, pois o que está em questão é sua imagem, e esta corre o risco de estar sendo formada para o outro de uma forma que ele não deseja.

O olhar do outro é algo tão forte que paralisa, pois está implícito nesse olhar uma outra consciência que faz com que o ser observado perca sua naturalidade, alienando suas possibilidades e o deixando fora de si, ou seja, quando o outro fixa seu olhar, perde-se o centro.

Quando o outro me olha, sei que não se trata apenas de um corpo que me vê ou de um animal que me percebe: sei que atrás daquele corpo há uma consciência; e o olhar me revela que não sou apenas um corpo, mas que também sou uma consciência (Bornheim, 1971, p. 87).

O olhar do outro traz à tona no ser que está sendo observado uma outra consciência que até então lhe passava despercebida, e o pior, essa outra consciência que observa é algo escapadiço, pois não se sabe quais são exatamente os juízos que tal consciência está formando.

CONSCIÊNCIA

Embora a consciência foi citada várias vezes no decorrer das explicações, isso até mesmo pelo fato de que todas as questões estão estritamente ligadas, agora buscaremos deixar um pouco mais claro qual a concepção de Sartre em relação à consciência.

Sartre diz que o ser do homem é sua consciência; porém sua consciência não é nada, sendo sempre a possibilidade de ser alguma coisa. O nada atribuído a consciência se caracteriza no sentido que ela em um primeiro momento está vazia, porém ao se relacionar com o mundo abre-se o leque de possibilidades do que ela pode-se tornar. Através da consciência pode-se ampliar a visão, abrir-se para ser afetado.

A consciência é uma abertura para o mundo no sentido de que ela é sempre algo transcendente. E o que significa essa transcendência da consciência? Significa que através da consciência o homem pode ir além daquilo que ele é, buscando ser aquilo que ele não é. A consciência se apresenta como uma negação, e negar já é ultrapassar a si mesmo, pois no momento que o homem utiliza sua consciência para se desviar de algo (que é aparentemente inevitavelmente) ele está sendo transcendente.

A consciência é essa superação de si mesmo que só o homem se mostra capaz, pois é o único que tem noção (consciência) de sua existência, que volta o olhar para si mesmo em sentido reflexivo, e nesse movimento se coloca fora de si para se analisar, criticar e julgar suas próprias ações e valores. O homem é transcendente quando suas ações superam a realidade das coisas.

O que a consciência sempre coloca em questão é seu próprio ser, se manifestando como uma crítica do homem sobre si próprio, lhe orientando para uma possível transformação, e na medida em que ela aspira ser de outra forma, ela é procura, por isso ela é angústia e inquietação. “Assim se compreende a definição Sartriana da consciência: ela é ‘um ser para o qual se trata, em seu ser, do problema do seu ser enquanto esse ser implica um ser outro que não ele” (Bornheim, 1971, p. 74).

A consciência é também intencional⁴, sendo ela sempre consciência de algo, e segundo Sartre o homem é consciência de ponta a ponta, pois todo acontecimento se dá no campo da consciência. Para Sartre o homem é consciente daquilo que ele foi, daquilo que ele deixou de fazer e de tudo que fará, pois toda atitude implica a consciência dessa atitude, e negar a consciência é o mesmo que negar a razão de ser da consciência, que é ser consciente.

Assim, como já foi dito, a consciência toma o mesmo aspecto da liberdade no existencialismo, e essa se manifesta em ação.

É possível dizer que toda ação resulta de uma consciência intencional no sentido que busca aquilo que falta, sendo essa falta sempre algo perceptível à consciência. Pode ser dado como exemplo quando um homem se depara com alguém que lhe desperta algum tipo de interesse, o fazendo agir com a pretensão de causar alguma impressão, mas ao mesmo tempo que sua ação manifesta intencionalidade, ela também se mostra transcendente ao buscar na impressão causada algo que está além do presente momento.

⁴ É importante ao menos ressaltar o quanto o existencialismo de Sartre é devedor da noção da intencionalidade da consciência presente na Fenomenologia de Husserl.

O homem é o ser que se defini por seus fins, sendo apenas possível compreender seu modo de agir em função daquilo que ele será, ou seja, de acordo com o futuro por ele projetado.

AÇÃO

Diferentemente das correntes filosóficas que apenas buscam teorizar acerca de todas as questões que envolvem a existência humana, a filosofia existencialista (na perspectiva de Sartre), além de refletir sobre tais questões, estabelece a interação entre pensamento e realidade, pois busca uma consciência da existência que faz do homem nada mais que suas ações, sendo esta a única capaz de fazer com que sua vida se realize. “[...] não há esperança senão na sua ação, e a única coisa que permite o homem a viver é o ato” (Sartre, 1978, p. 15).

O existencialismo é conhecido como uma filosofia da ação, visto que afirma que só existe realidade na ação. E diante de tal afirmação, tudo aquilo que envolve a vida do homem se faz dependente do agir, pois só a ação pode transformar a realidade; Sartre chega a afirmar que os sonhos, a esperança e as expectativas só definem o homem em negativo, pois esses são estáticos. Pouco adiantaria pensar e permanecer nesse estado inerte, já a ação é transformadora de realidade.

A partir do momento em que as possibilidades que considero não são rigorosamente determinadas pela minha ação, devo desinteressar-me, pois nenhum Deus, nenhum desígnio pode adaptar o mundo e seus possíveis a minha vontade (Sartre, 1978, p. 12).

Qualquer verdade afirmada pelo homem implica em uma ação, haja vista que para o existencialismo o homem só pode dizer algo se ele for realmente isso que ele diz, caso contrário, o que ele afirmar em palavras

será negado em suas ações, não se constituindo como algo verdadeiro, sendo apenas um conceito abstrato que é incapaz de mudar a realidade. Sartre irá dizer que a única verdade que existe é aquela que pode ser vivida. Essa ideia não anula o valor da verdade, antes diz que pouco adianta a verdade se ela se transformar em puro palavrório.

Verdade para o existencialismo é aquilo que pode ser visto em ação, pois algo só é depois de ser vivido. A seguinte concepção coloca nas mãos do homem a incumbência de só falar que é verdade aquilo que ele efetivamente vive. “[...] Queremos uma doutrina baseada na verdade, e não em um conjunto de teorias bonitas, cheias de esperança, mas sem fundamentos reais” (Sartre, 1978, p. 15).

Ao colocar a responsabilidade da vida do homem em suas mãos dizendo que só ele pode fazer algo por si mesmo através de suas ações, fica evidente que ele deve fazer o melhor para se realizar; e ao mesmo tempo surge outra questão de fundamental importância, pois quando o homem faz o melhor para que as coisas aconteçam, ele já está livre de qualquer condenação. Pode-se fazer uma reflexão de caráter existencialista em cima de uma frase de cunho popular que diz que quanto mais se ama mais se sofre (quando o que se ama se torna ausente). O existencialismo já pensa o oposto, visto que diz que o homem deve se esforçar o máximo para que as coisas dêem certo, mas caso isso não aconteça, ele permanece livre, nada lhe pesa a consciência, pois o que dependeu dele foi feito. Se seu amor não se concretizou, é certamente por que o ser amado não compartilhou da mesma sinceridade, não sendo digno de tal amor.

Bem se sabe que as coisas não dependem apenas da vontade de alguém para acontecer, pois existe uma série de outros fatores que

envolvem qualquer questão e fogem do controle. Sartre irá dizer que o desespero “[...] surge quando nós nos limitamos a contar com o que depende da nossa vontade [...]” (Sartre, 1978, p. 12). Quando se deseja algo a única coisa com que se deve contar é com a própria ação, mas sempre consciente de que não há garantia alguma naquilo que está fora de si.

Uma das maiores contribuições da filosofia existencialista é não deixar que suas reflexões estejam dissociadas da ação, mas antes, busca uma concreta conexão entre pensamento e vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento existencialista tem como característica fazer uma reflexão filosófica que tem por fim elucidar o que significa existir em sentido próprio.

Através das análises feitas da existência, pautadas na ideia de não condicionamento do ser e sua total liberdade como capacidade de decisão, o existencialismo irá pensar uma filosofia do homem que está relacionada com a vida efetiva, que não reduz nem o homem nem a vida a propriedades abstratas.

Embora o existencialismo em sua época de desenvolvimento tenha sido tomado por muitos como um rótulo, sua real pretensão era ser visto como uma posição filosófica diante da vida. Segundo Sartre, o existencialismo se apresenta como uma doutrina que torna a vida possível, isso porque diz que apenas o homem pode fazer algo por si, fora isso ele não pode contar com mais nada, nem mesmo com a esperança e a fé, sendo assim, sua vida só pode se realizar mediante suas ações.

Ele coloca toda responsabilidade da vida do homem sobre ele mesmo, e talvez essa seja a grande questão sobre a qual o pensamento

existencialista de Sartre irá se debruçar, pois na maioria das vezes o homem tem dificuldades de assumir que a vida é apenas o que ele faz, no entanto, Sartre diz que “[...] o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir total responsabilidade da sua existência” (Sartre, 1978, p. 6).

Muitos podem questionar que aquilo que um homem é ou se tornou não dependeu apenas dele, dizendo que várias situações o condicionaram, não sendo ele o resultado de uma pura liberdade de escolha, porém Sartre irá dizer que mais importante do que aquilo que fizeram com esse homem, é aquilo que ele faz com aquilo que fizeram dele, deixando explícito nessa afirmação que o homem jamais pode deixar de ser responsável por sua vida, pois ele tem sempre que responder por si mesmo, e se ele se tornou algo, é porque escolheu ser assim, pois no momento que ele escolheu também estava presente a liberdade de se escolher diferente. Nenhuma desculpa justifica o ser que ele próprio escolheu.

O que o existencialismo visa através de seus pensamentos é que a existência do homem seja autêntica, que ele possa encarar a vida de frente mesmo em meio às dificuldades e angústias, permanecendo no controle de si e executando sua ação livre como a única fonte de realização; entender que o sentido da vida está na própria vida, e não há nada que possa aliviar esse fardo que é dar sentido a vida, sendo ele o árbitro de todos os valores.

As reflexões existencialistas trazem à tona a necessidade do homem criar sua própria identidade diante do mundo e dos outros, sendo ele livre para se criar e recriar, e que nessa liberdade perceba a responsabilidade que é cuidar de sua existência.

Por fim, pode-se dizer que o existencialismo de Sartre se estabelece como uma filosofia otimista no sentido que coloca nas mãos do homem o seu futuro, dizendo que se ele deseja fazer algo, cabe-lhe utilizar a única ferramenta de que dispõem, sendo esta sua ação pautada na liberdade, deixando bem claro que sua vida não é nada mais do que aquilo que faz.

O que caracteriza o existencialismo como um pensamento estritamente filosófico são suas reflexões identificadas com a realidade que envolve o homem, sendo além de tudo um pensamento que busca a verdade, porém, a única verdade que existe para o existencialista é aquela que pode ser vista na realidade.

Suas reflexões não se restringem apenas às necessidades históricas de seu tempo, mas se mostram extremamente importante para todas as épocas como sentido de busca a liberdade, sem deixar de lado a responsabilidade que envolve o agir humano.

REFERÊNCIAS

DANTO, Arthur C. **As ideias de Sartre**. São Paulo: Cultrix, 1978.

ALMEIDA, Fernando José de. Sartre: **É proibido proibir**. São Paulo: FTD, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BORNHEIM, Gerd A. **Sartre: metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva 1971.

BARBOSA, Elyana. Jean-Paul Sartre - O Filósofo da Esperança. In: CEZAR, Constança Marcondes; BULCÃO, Marly. **Sartre e seus contemporâneos: ética, racionalidade e imaginário**. Aparecida: Ideias e Letras, 2008.

GÓIS, Cléa. Sartre: da consciência do Ser e o Nada ao Existencialismo Humano. In: CEZAR, Constança Marcondes; BULCÃO, Marly. **Sartre e seus contemporâneos: ética, racionalidade e imaginário**. Aparecida: Ideias e Letras, 2008.

5

SARTRE E TROPICALISMO

Giovane Araújo Guimarães

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, pretendemos expor algumas influências que o pensamento de Jean Paul Sartre imprimiu no movimento iniciado em 1967, chamado Tropicalismo.

O existencialismo de Sartre tornou-se uma corrente filosófica importante do século passado e do pós-guerra. Sartre aliado a seu trabalho literário de peso, escreveu obras pertinentes à questão da liberdade e da existência.

Diante de uma análise da contingência no mundo, Sartre explorou os problemas relacionados à metafísica essencialista, que dizia que a essência dada era condição para a existência. O filósofo francês nota o contrário (a existência precede a essência) e a partir disso coloca o sujeito, que existe, como principal responsável por suas escolhas, uma vez que todos nós somos condenados à liberdade.

A partir daí, Sartre faz considerações referentes ao papel do artista, do intelectual e de cada cidadão na transformação efetiva do mundo. Ninguém pode usar da má-fé para fugir à responsabilidade de escolher e de mudar o mundo. Mesmo que a insuportável sensação da liberdade gere uma angústia nauseante, o sujeito livre deve carregar em si sua preocupação em agir pela melhora do mundo, uma vez que Deus

não se encontra, para filosofia Sartre, disponível a nos ajudar, ou antes, ele não existe.

Diante disso, vale menção que outras correntes culturais também influenciaram de maneira considerável o movimento tropicalista. Destacamos algumas como a bossa nova, o cinema novo, a poesia concreta e algumas influências diretamente musicais como o rock norte-americano e o reggae jamaicano.

O que se nota, no final das contas, é que o tropicalismo representa uma tendência de junção de correntes denominadas contracultura, e que se alimenta da noção de arte engajada que se aplica à filosofia de Sartre. Muitas canções tropicalistas irão difundir uma sensação de responsabilidade e de ousadia na capacidade de transformar o mundo pela arte, mesmo que as ações concretas não pudessem ser notadas de imediato, elas produziam objetos que simbolizavam uma espécie de “lanterna reflexiva” para, ao menos, retirar das sombras os problemas referentes ao nosso país.

É nessa perspectiva que o tropicalismo pode ser considerado uma das contraculturas mais abrangentes que a história cultural de nosso país pode ter, na sua incessante busca por identidade, como notamos no século passado.

A filosofia Sartre contribuiu para a abrangência desse movimento, que buscava sempre experimentar e existir conforme prosseguisse a história. Até a sua conclusão, o pensamento do filósofo francês pode ser identificado na vida de um dos impulsionadores do movimento que admite a influência explícita sem reservas, Caetano Veloso. Em sua canção *Alegria*, *Alegria* (Veloso, 1990, faixa 1) transcreve um verso literal da obra *As Palavras*, de Sartre. Nada no bolso ou nas mãos (Sartre, 1964, p. 183).

Sendo assim, entende-se que a influência do existencialismo de Sartre integra um dado importante para o início de uma corrente, tão importante quanto a de Sartre, para identificação cultural de nosso país.

A FILOSOFIA DE SARTRE E O EXISTENCIALISMO

Neste capítulo, iremos abordar de maneira sucinta o pensamento de Sartre para melhor entendermos sua relação com o movimento chamado Tropicalismo.

Jean-Paul Sartre (1905-1980) é o principal expoente da chamada filosofia existencialista. De certo modo, Sartre simboliza o início de uma filosofia marcadamente comprometida com os rumos que a humanidade havia tomado. Como os demais pensadores, Sartre vê no pós-guerra certa descrença ou pessimismo em relação à conduta do homem. Seu pensamento instigante leva a filosofia a estreitar-se com a literatura, de modo que a partir de seus romances ele desenvolve um pensamento original.

Para Sartre, a liberdade humana é vista como gratuidade do ser para as coisas. De súbito o homem se vê gratuito em relação ao mundo e percebe que essa indiferença o torna de certa forma impotente em relação a si mesmo e ao mundo. É o que se pode chamar de uma *intuição existencial*. Esse dado é o fundamento primordial de sua filosofia e pode ser percebido em um de seus romances, chamado *a náusea*. Neste romance o personagem principal descreve em seu diário os momentos em que se vê diante desse dado existencial e é, por isso, tomado de angústia por existir e ser unicamente o responsável por essa existência. Ele é obrigado a conviver com a gratuidade do mundo e sua responsável existência nele:

A Náusea foi o primeiro trabalho, em que Sartre expôs idéias e sentimentos acerca do homem e da vida. Antoine Roquentin, protagonista, é como Sartre, um intelectual do pós-guerra, solitário e sem raízes. Mora sozinho em local imaginário da província francesa, sem amigos, sem mulher. Nada para ele importa; nem os outros homens, nem ele mesmo. Frequentemente, sua angústia leva-o a uma sensação de náusea. Nestes momentos, descobre certas verdades existenciais: o mundo não tem razão de ser e “tudo é gratuito: este jardim, esta cidade, eu mesmo” (Monteiro, 2007, p. 22).

É precisamente a partir desses dados, que começamos a entender o porquê de a filosofia de Sartre ser chamada de existencialismo. O existencialismo passa a despejar sobre o ombro do indivíduo uma carga de responsabilidade que o impede de culpar o outro pelo seu fracasso. E muito menos de atribuir a algo transcendental sua vitória. É o indivíduo que responde por suas escolhas e, por isso mesmo, é condenado a ser livre em si.

Para Sartre, a essência não precede a existência, de modo a sermos determinados por um ser já acabado. Isto faz com que o homem vire sujeito do mundo capaz de modificá-lo a sua vontade. É lançando-se no mundo e existindo que o homem se torna aquilo que é, porém este “é”, ou seja, “ser” de essência, simboliza uma situação de vivência que está sempre aberta a outras possibilidades, nunca acaba em si.

Deste modo, o homem esta em um constante existir que se reflete na infinita angústia de escolher. Uma vez responsável por suas escolhas, o homem se percebe angustiado em ter que decidir sozinho o seu futuro. Este dado revela a diferença da filosofia de Sartre que agora passa a ser uma reflexão acerca da liberdade humana e de suas condições de escolha, determinantes para o seu futuro.

No caso da situação de guerra que Sartre presenciou e que para ele se resumia numa má escolha, mas, mesmo assim, escolha responsável

por suas consequências, ele desacredita na possibilidade da existência de algo metafísico que responda em nosso lugar por nossas escolhas. Foi precisamente a liberdade humana que levou o homem a produzir a guerra e nada de externo o influenciou.

É importante lembrar que na filosofia de Sartre, a palavra existir simboliza o que ele chama de projeção da consciência, ou seja, o Ex- prefixo grego referente ao lançar, expelir, para fora, é uma projeção feita pelo indivíduo que constrói, pouco a pouco, seu futuro. Diante da angústia dessa construção livre, o indivíduo muitas das vezes responde com aquilo que ele chama de má-fé, ou seja, a desculpa que se dá para tentar tirar de si o peso da responsabilidade.

O homem é o que projeta ser. Se eu sou mobilizado em uma guerra, ela é a minha guerra: eu mereci, porque podia deixar de me alistar, pelo suicídio ou pela deserção; se, por um motivo ou por outro, eu me alisto, no fundo fui eu que escolhi aquela guerra (Reale; Antiseri, 1991, p. 608).

Falando em consciência, faz-se de suma importância o entendimento mais específico de alguns termos usados por Sartre na distinção entre consciência e coisa, isto é, o para si e o em si. O em si é as coisas como elas são e a sua manifestação gratuita e inconfundível no mundo. O para si é a consciência que tenta entender de certa forma o mundo, mas é absolutamente distinta dele e quando se vê imersa no mesmo se revela em náusea.

O mundo é o “em si”, é o dado “misturado de si mesmo”, “opaco a si mesmo porque cheio de si mesmo”, absolutamente contingente e gratuito (como precisamente revela a náusea). Diante do “em si” é “o ser que é o que é”: que Sartre chama o “para-si”. A consciência, que vem a ser e a existência ou o homem, é, portanto, absolutamente livre. O “em si” é “o ser que é o que é”: a consciência não é o objeto. O ser é pleno e completo: a consciência é vazia

de ser, é possibilidade e a possibilidade não é realidade. A consciência é liberdade (Reale; Antiseri, 1991, p. 608).

Diante de todo o pensamento de Sartre, poderíamos correr o risco de cair em erros passados e acusá-lo de pessimista ou descrente do homem, ou coisas do gênero. É importante lembrar que a filosofia em Sartre assume um papel de disciplina engajada no contexto histórico e, assim como o homem, é responsável por realizar um futuro melhor. Essa postura faz com que Sartre se torne um intelectual engajado em sua realidade histórica e faça de sua liberdade uma atitude, ao menos em vontade, de se tornar um ser admitidamente responsável por escolhas que ajudem aos outros a descobrirem também sua vida condicionada a ser livre. Assim descobrindo a liberdade e a responsabilidade. Sartre livra o homem do determinismo e da metafísica religiosa de esperança que algo externo possa mudar a realidade, acredita na construção mútua:

Todas essas coisas não passam em vão, deixando um traço no seu pensamento, onde se delineia uma moral social com base no nexos entre a liberdade de cada um e a liberdade dos outros: “Nós queremos a liberdade pela liberdade e através de cada circunstância particular. E, querendo a liberdade, descobrimos que ela depende da liberdade dos outros e que a liberdade dos outros depende da nossa. Naturalmente, a liberdade como definição do homem não depende de outros: mas, enquanto há um compromisso, eu sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros, nem posso tomar minha liberdade como fim se não tomar a igualmente como fim a liberdade dos outros” (Reale; Antiseri, 1991, p. 611).

Enfim, com base em um breve comentário sobre a filosofia de Sartre poderemos, posteriormente, compreender em que situações seu pensamento contribui para o surgimento do tropicalismo, neste

itinerário da crença em uma existência construída sob o peso de uma liberdade responsável.

O TROPICALISMO

O movimento tropicalista, surgindo no final da década de 60, representou uma profunda transformação na linha histórica da Música Popular Brasileira (MPB). Se em 1958, com o nascimento da bossa-nova, a partir de João Gilberto, o Brasil se viu reconhecido em sua identidade internacional, com o tropicalismo essa tendência se acentuou. Muitos foram as correntes da arte que contribuíram para o desenvolvimento do tropicalismo. Dentre elas, podemos citar, o modernismo, a poesia concreta, o cinema novo e o existencialismo de Jean-Paul Sartre.

Além disso, outras tendências musicais como o rock norte-americano, o reggae, a jovem guarda, o samba e a própria bossa-nova, constituíram elementos importantes para o alvorecer do movimento. Nessa esteira, o tropicalismo foi um movimento que une essas tendências, e sintetiza-as em um movimento híbrido.

É notável que o Tropicalismo constitui-se da mistura das vanguardas contemporâneas ou recentes à sua época. Para ilustrarmos mais a noção de vanguarda, recorreremos à afirmação de Carvalho:

Ao rejeitar – ou radicalizar as propostas do(s) movimento(s) imediatamente anterior(es), essas correntes estéticas não fazem nada mais que cumprir o seu papel como vanguardas. A própria época em que surgem as vanguardas é vista por seus agentes sociais, como radicalmente distinta de tudo o que aconteceu antes (Carvalho, 2008, p. 20).

¹ Vizando manter nosso objetivo primordial, que é o de apontar a relação de Sartre e o tropicalismo, optamos por não entrar nas tendências musicais, a não ser a bossa nova, que naturalmente é a mais importante. A demais tendências, relacionadas as artes em geral, são abordadas sucintamente.

Com essa noção de vanguarda, entendemos a participação de todas as correntes que integram o movimento tropicalista em sua originalidade. O tropicalismo constitui, enfim, um composto de correntes que se destacaram na formação cultural do Brasil.

No século passado, a tentativa de imprimir um caráter de identidade nacional do Brasil se estabelecia através de diversos setores da arte. Como se notava desde a semana de arte moderna, em 1922, a questão em voga era se o Brasil não passava de um mero reprodutor antropofágico de culturas internacionais, ou se seria capaz de produzir genuinamente sua cultura. Dessa forma, nomes como Oswald de Andrade e Mário de Andrade simbolizavam uma espécie de impulsioneiros da busca pela cultura nacional, como se nota no seguinte trecho:

O ponto de referência mais proeminente dessa tradição moderna é o modernismo, um movimento literário e cultural heterogêneo surgido na década de 1920. O modernismo reuniu artistas em grande parte comprometidos com a renovação estética das artes brasileiras e com articulação de uma cultura nacional ao mesmo tempo “original” e “moderna” (Dunn, 2008, p. 29).

Essa busca pela renovação estética abre caminho para os outros movimentos já citados. Na continuação de exibir as influências do tropicalismo, damos destaque ao surgimento da bossa nova em 1958, o que se caracteriza como um feito de estrita originalidade na música brasileira. A nova batida de violão, desenvolvida por João Gilberto, ganhará espaço no cenário mundial e será uma das primeiras formas de identificar a cultura musical do nosso país. Como nota Carvalho:

A importância de *Chega de Saudade*, o disco, estaria no fato de que, com ele, João Gilberto lançaria efetivamente a bossa nova, propondo uma forma de cantar ao mesmo tempo intimista e despojada, inaugurando um estilo

conciso e racional, que significava o rompimento com formas musicais anteriores (Carvalho, 2008, p. 46).

Essa nova forma de cantar daria à música brasileira uma noção de liberdade estética quanto às formas mais tradicionais da música.

O próprio Caetano Veloso, ao ouvir João Gilberto, atribui a este a sua mudança de pensamento em relação à música. Não é por menos, que o jovem Caetano ouviu a música de João Gilberto por sugestão de um colega que admitia ter ouvido um sujeito completamente desafinado e que cantava desacompanhado da orquestra. Esse sujeito representa um ator importante para a MPB. Fosse como fosse, o acontecimento da bossa nova foi decisivo para o nascimento do tropicalismo enquanto tendência ousada e original da musicalidade brasileira. João Gilberto foi, realmente, o “abridor de mentes”. Aqui, vemos as palavras do próprio Caetano:

A bossa nos arrebatou. O que eu acompanhei como sucessão de delícias para a minha inteligência foi o desenvolvimento de um processo radical de mudança de estágio cultural que nos levou a rever o nosso gosto, o nosso acervo e- o que é mais importante- nossas possibilidades (Veloso, 1997, p. 35).

Outra influência de renome foi a poesia concreta. A ruptura com conceitos tradicionais da poesia anterior fez com que um grupo de paulistas considerasse novas formas de construção de versos relacionados à questão da imagem. Não somente construções referentes à rima e à métrica eram importantes, mas questões relacionadas ao poema como imagem. Isso se dá pela preocupação dos poetas concretos com acontecimentos próprios dos meados do século passado. Dentre esses acontecimentos, destaca-se “a industrialização, as teorias racionalistas, os processos semióticos e os meios de comunicação de massa.” (Carvalho, 2008, p. 38)

Desta forma, a poesia concreta simbolizou uma tendência que apontava para os problemas do Brasil, quanto a seu atraso tecnológico e seu subdesenvolvimento, de maneira distinta das demais. Isto resultou no uso de uma linguagem diferente, que como vimos, tinha preocupação imagética, além da mera sintaxe:

Um dos procedimentos básicos que caracteriza a poesia concreta é o diálogo e o antagonismo em relação aos recursos poéticos tradicionais. Exploram-se todas as potencialidades das palavras e das combinações sintáticas. Os novos recursos, além de inusitados, demonstram possibilidades múltiplas de significação e questionam a leitura linear, de mão única do poema que se transforma em um enigma para ser decifrado. Para isso, basta uma boa vontade lúdica e uma aproximação sensível do leitor (Carvalho, 2008, p. 75).

O cinema novo, Glauber Rocha, também influenciou de modo importante o pensamento tropicalista. Começamos por citar a própria afirmação de Caetano.

Se o tropicalismo se deveu em alguma medida a meus atos e minhas ideias, temos então de considerar como deflagrador do movimento o impacto que teve sobre o mim o filme *Terra em Transe*: de Glauber Rocha, em minha temporada carioca de 66-7. Meu coração disparou na cena de abertura, quando ao som do mesmo cântico de candomblé que já estava na trilha sonora de barra vento- o primeiro longa-metragem de Glauber- se vê numa tomada aérea do mar, aproximar-se a costa brasileira. E à medida que o filme seguia em frente, as imagens de grande força que sucediam confirmavam a impressão de que aspectos inconscientes de nossa realidade estavam à beira de se revelar (Veloso, 1997, p. 99).

Este filme traz a tona questões pertinentes ao momento político pelo qual passava o Brasil. A tendência populista dos candidatos de esquerda e a manifestação conservadora do poder da direita, fizeram de *Terra em transe* um clássico denunciador de realidades tão internas do

nosso país. As cenas deste emblemático filme de Glauber causaram tamanho impacto em Caetano que se entusiasmou em, ainda mais, entender a realidade política no Brasil:

Sem dúvida, os demagogos populistas eram suntuosamente ridicularizados no filme: ali eles eram visto segurando crucifixos e bandeiras em carro aberto contra o céu do Aterro do Flamengo, exibindo suas mansões de ostentoso mau gosto, participando das solenidades eclesiásticas e carnavalescas que tocam o coração do populacho etc.; mas era a própria fé nas forças populares –e o próprio respeito que os melhores sentiam pelos homens do povo– o que aqui era descartado como arma política ou valor ético em si. Essa hecatombe, eu estava preparado para enfrentá-la. E excitado para examinar-lhe os fenômenos íntimos e antever-lhes as consequências. Nada do que veio a se chamar “tropicalismo” teria tido lugar sem esse momento traumático (Veloso, 1997, p. 105).

Diante desta afirmação, vemos, enfim, a importante contribuição do cinema novo ao pensamento tropicalista. A questão da política, de seus líderes e do próprio povo será objeto de canções tropicalistas. Vale lembrar, que o momento político pelo qual passava o país, a ditadura militar iniciada em 1964, também constituirá o pano de fundo, talvez o mais expressivo, para o desenvolvimento de uma arte nova, que visa à libertação do país. Naturalmente, que nesse intuito contra o regime opressor, muitos artistas foram exilados. O que não foi diferente com os tropicalistas.

Como marco do início do movimento alguns atores apontam para o III festival de música Popular Brasileira da Tv Record em 1967, onde as músicas *Alegria*, *Alegria* de Caetano Veloso ficou em quarto lugar e a canção *Domingo no Parque*, de Gilberto Gil obteve segundo lugar, perdendo apenas para a música *Ponteio*, de Edu Lobo. Neste mesmo festival, Caetano Veloso apresentou-se com uma banda argentina

chamada *Beat Boys*. O uso de guitarras elétricas e a introdução atonal fizeram com que ele comesse a ser vaiado no início da canção, mas terminasse ovacinado, ganhando a simpatia do público.

Aquilo que os tropicalistas queriam e que de certo modo se chamava a busca pelo som universal, rompia com as tendências tradicionais da música brasileira que ainda era bastante inserida no contexto da bossa nova. As guitarras elétricas na música popular brasileira era, definitivamente, mal-vinda, uma vez que se pensava que a guitarra era um instrumento opressor da música norte-americana que queria se apoderar da música brasileira. Como se nota na afirmação de Carvalho:

Ambas as músicas (Alegria, Alegria e Domingo no Parque) fundem tendências e técnicas de origem estrangeira e, ao mesmo tempo, tema e características bem nacionais. Apesar do impacto causado, as músicas de Caetano e Gil não foram vencedoras do festival, ficando, respectivamente em segundo e quarto lugar. Mas o evento foi o ponto de partida de uma atividade que logo seria denominada de tropicalismo e transformaria os dois em astros (Carvalho, 2005, p. 55).

Além disso, o movimento tropicalista ganharia ainda mais força quando se tornou obra de arte engajada, à moda do existencialismo, comprometida com uma postura que não se reduzia a tendências políticas (esquerda e direita), tampouco a uma única forma de estilo musical. Mesclando diversos elementos, como os já citados anteriormente, o tropicalismo é tido como uma *Geléia Global das Vanguardas brasileiras*².

² Esta expressão “Geléia Geral das Vanguardas” é usada por Carlos André Carvalho, cujo livro se intitula *Tropicalismo: Geleia Geral das Vanguardas poéticas contemporâneas brasileiras*. Além disso, essa mesma expressão dá nome à canção “Geléia Geral”, de Toronato Neto e Gilberto Gil.

SARTRE E O TROPICALISMO

O pensamento de Jean-Paul Sartre difundia no campo das artes ideias de libertação, revolução e apoio contracultura. Como vimos, o século passado se caracterizou por diversas vanguardas que à medida que apareciam, iam rompendo com tendências anteriores constituindo assim o que se chama contracultura. Em Sartre, a contracultura recebe caráter revolucionário. Ir contra a cultura vigente simboliza um feito de crescimento. Ultrapassar culturas, estabelecendo contraculturas, faz com que a humanidade evolua e encontre novas formas de expressões culturais:

Roszak pensou a contracultura como uma das maiores necessidades da própria cultura, primeiramente porque é também por meio dela (contracultura) que a própria cultura é repensada, recriada, desenvolvida. Outra que o que é contracultural hoje, será cultural amanhã e se pensarmos bem o que é contracultural nunca deixou de ser cultural, ainda que não seja sempre compreendido assim (Monteiro, 2007, p. 43).

Através da base do pensamento de Sartre, a liberdade, a manifestação contracultural vai se revelando. E essa expressão de contracultura pode ser tomada a fundo a partir do movimento tropicalista, com sua arte engajada e a vivência da liberdade existencial como parte fundamental de nossas vidas:

A essência do pensamento contracultural é existencial no sentido de conduzir-se de forma corajosa e original, de viver a liberdade até suas últimas consequências e de também assumir a responsabilidade por suas ações. Também está presente a poesia, a prosa, a arte, a sensibilidade. Sartre foi um filósofo, um artista, um militante, um pensador engajado. Toda contracultura brasileira fertilizou-se de tudo isso, culminando com o slogan hippie “paz e amor” que representava que não se abriria mão, de

forma alguma, dos objetivos da contracultura, mas que jamais eles deveriam ser buscados com a força das mãos, ou com a mesma truculência das guerras que os contraculturais combatiam (Monteiro, 2007, p. 57-58).

Nessa esteira, o tropicalismo usa das influências do pensamento de Sartre para estabelecer uma contracultura que além de romper com tendências artísticas anteriores, manifesta-se contrária ao poder do opressor de uma cultura política opressora. Com o declínio da liberdade de expressão artística, a partir da ditadura militar, os tropicalistas têm, além da missão de criar uma nova arte, não se calar diante do regime ditador. Porém, a manifestação contracultural a esse regime não usou da mesma tendência violenta do mesmo, mas antes se expressou através daquilo que, uma vez unida à realidade social, pode ser um grande instrumento libertador de consciências: a arte.

Efetivamente, para Sartre, o verdadeiro intelectual não deveria se restringir apenas ao estudo teórico. Ele deveria libertar-se das amarras da cultura vigente, e ser um intelectual artista comprometido com a mudança do mundo. Desta forma, todo artista que não se tornasse agente em favor de classes mais exploradas e em favor daqueles que são oprimidos pelo regime, era, na verdade um artista vão, merecedor apenas do reconhecimento burguês. Uma vez engajado na perspectiva de mudança de sua realidade, o artista se compromete com seu “ser-no-mundo”.

Sartre aponta o papel distinto, mas correlato, do escritor, aplicável aos artistas em geral: “o escritor só pode ser testemunha de seu próprio ser-no-mundo, produzindo um objeto ambíguo que sugere alusivamente”. A própria evolução de Caetano como artista se baseou na noção de Sartre de “estar-no-mundo”. Para um artista da classe média no Brasil urbano no final da década de 1960, isso significava um encontro não somente com a repressão militar, o ativismo estudantil e a incipiente atividade de guerrilha, como também com a cultura popular nacional e estrangeira. Os

tropicalistas produziram um “objeto ambíguo” que lançou luz sobre as contradições da modernidade brasileira, mas não elaboraram nenhum programa concreto de ação coletiva (Dunn, 2008, p. 122).

Embora o movimento tropicalista não tenha elaborado um programa coletivo concreto, ele produz um objeto ambíguo que, se não muda de imediato a realidade, ao menos já lança luz aos problemas escondidos na penumbra. Sua arte, aos moldes do pensamento sartreano, vai constituindo importante significado para o pensamento e a reflexão sobre esses problemas. No final, o que conta para Sartre e consequentemente para os tropicalistas, é assumir a liberdade e a responsabilidade, de como já foi afirmado na citação acima, de nosso “estar-no-mundo”.

As canções tropicalistas são exemplos de “objeto ambíguo” que elucidam as tendências relacionadas à contracultura e as suas particularidades com o pensamento de Sartre. Um dentre muitas canções que aqui podemos citar, é a canção que ficou em quarto lugar no III festival de música popular brasileira, da TV Record, em 1967: Alegria, Alegria:

Caminhando contra o vento/ sem lenço, sem documento no sol de quase
Dezembro/ Eu vou/ O sol se reparte em crimes, espaçonaves, guerrilhas/ Em
cardinales bonitas/ Eu vou/ Em caras de presidentes/ Em grandes beijos de
amor/ Em dentes, pernas, bandeiras, bomba e Brigitte Bardot/ O sol nas
bancas de revista/ Me enche de alegria e preguiça/ Quem lê tanta notícia/
Eu vou/ Por entre fotos e nomes/ Os olhos cheios de cores/ O peito cheio de
amores vãos/ Eu vou/ Por que não/ Por que não/ Ela pensa em casamento/
E eu nunca mais fui à escola/ Sem lenço, sem documento/ Eu vou/ Eu tomo
uma coca-cola/ Ela pensa em casamento/ E uma canção me consola/ Eu vou/
Por entre fotos e nomes/ Sem livros e sem fuzil/ Sem fome, sem telefone/
No coração do Brasil/ Ela nem sabe até pensei/ Em cantar na televisão/ O
sol é tão bonito/ Eu vou, sem lenço, sem documento/ Nada no bolso ou nas

mãos/ eu quero seguir vivendo, amor/ Eu vou/ Por que não/ Por que não
(Veloso, 1990, Cd Sem Lenço, sem documento, faixa 1).

Essa canção reúne diversos elementos do cotidiano do indivíduo que caminha livremente por eles. A alusão de “caminhar contra o vento, sem lenço, sem documento dá uma sensação de leveza e liberdade ao ouvinte que é praticamente inegável”. É uma canção que apresenta muitos elementos em comum com as ideias de Sartre: Liberdade, existência feita pelo próprio caminhante, que constrói sua vida a partir de escolhas próprias e responsáveis. Além da alusão mais explícita é quando Caetano retira um verso literal da obra *As Palavras*, de Jean-Paul Sartre: *nada no bolso ou nas mãos* (Sartre, 1964, p. 183), Caetano mostra a admiração pela obra:

Não que os textos filosóficos ou ensaísticos de Sartre tenham perdido o brilho aos meus olhos.mas lembro de ouvir uma repreensão de Rogério por eu ter declarado, no solar da fossa em 66, que considerava As palavras o melhor dos livros já escritos (Anos depois li idêntica opinião externada por Simone de Beauvoir, mas ela, naturalmente tinha razões muito pessoais para isso...) (Veloso, 1997, p. 260).

Nesta mesma obra, Sartre realiza uma autobiografia interessante da sua infância. Nela, o filósofo expõe sua vontade de ser escritor seu sentimento repulsivo a Deus e sua condição de liberdade, uma vez que o seu *super-ego*, o pai, havia morrido quando Sartre ainda era bem novo.

Ao fim, Sartre expõe sua relação com a “loucura” a sensação de sujeito livre e autor de seu próprio destino e o desejo de salvar-se como homem feito de todos os homens. Essa consideração tornou-se, na visão de Sartre, um desafio a ele próprio que se via em meio à gratuidade do mundo, livre da elite:

O que amo em minha loucura é que ela me protegeu, desde o primeiro dia, contra as seduções da “elite”, nunca me julguei feliz proprietário de um “talento”; minha única preocupação era salvar-me- nada nas mãos, nada nos bolsos- pelo trabalho e pela fé. Desta feita, minha pura opção não me elevava acima de ninguém; sem equipamento, sem instrumental, lancei-me por inteiro à ação para salvar-me por inteiro. Se aguardo a impossível Salvação na loja dos acessórios, o que resta? Todo um homem, feito de todos os homens, que os vale todos e a quem vale não importa quem (Sartre, 1964, p. 183).

Nada no bolso ou nas mãos, simboliza, portanto, uma interessante noção de despojamento e de condição para a liberdade. Uma vez estabelecida a liberdade, condição base para a existência e para moldar-se, nossa essência será criada e nosso destino, conquistado por nós mesmos diante de nossa responsabilidade.

Diante de todas essas considerações, fizemos aqui um breve relato das influências principais do pensamento de Sartre ao tropicalismo. A nosso ver, essas influências são, sobretudo, a questão da liberdade, o engajamento do artista enquanto agente de seu próprio mundo, que na visão de Sartre constitui o “estar-no-mundo”. Além disso, a questão da contracultura nos parece outro dado importante na identificação de influências do filósofo francês.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, apontamos, de maneira breve, as influências do pensamento do filósofo francês, Jean-Paul Sartre, para o movimento de 1967, na música popular brasileira, denominado tropicalismo.

Para tal empreendimento, analisamos a filosofia de Sartre, explorando alguns aspectos relevantes que transitam no movimento tropicalista. Vimos a questão do existencialismo, como manifestação de

uma liberdade própria de cada homem. É por meio dessa liberdade que o homem vai moldando sua essência, que no final das contas é consequência da existência, e não vice-versa.

No mundo, os reconhecimentos da existência e da condenação à liberdade de nossas próprias escolhas geram uma espécie de angústia no indivíduo que “está-no-mundo”. Desta forma, cada indivíduo se vê angustiado ao reconhecer que nem tudo tem um sentido próprio metafísico, mas tem sentido a partir do que se chama gratuidade. Tudo é gratuito a tudo. Essa sensação gera o que se chama de náusea. O indivíduo que foge à liberdade e, conseqüentemente, a sua responsabilidade e, assim, tenta justificar seu fracasso nas escolhas, age de má-fé. a liberdade é condição essencial para as escolhas e todos nós a temos.

Neste itinerário, de existência que precede a essência, vimos a figura do intelectual ou artista que está empenhado em, através de sua liberdade de existência, mudar o mundo. É a partir dessa perspectiva, que todo a filosofia de Sartre se efetiva. O conceito prático da filosofia contribui para o desenvolvimento da mesma- e não somente especulações teóricas que não levam ao concreto.

O movimento tropicalista parte da pressuposição sartreana de arte engajada e revela-se uma mescla de correntes de vanguarda, denominadas contraculturas, insurgentes no século passado. Foi um movimento que visou a uma integração das diversas artes em vista de uma nova manifestação musical. Seu principal expoente, Caetano Veloso, teve contato direto com a obra de Sartre e admirou seu pensamento de modo a torná-lo explícito em suas canções.

Por fim, consideramos que muitas formas as influências para o nascimento do tropicalismo, mas a filosofia de Sartre constitui uma

influência importante, notável e relevante para as principais ações do mesmo.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Carlos André. **Tropicalismo**: geleia geral das vanguardas poéticas contemporâneas brasileiras. Recife: Editora Universitária UFPE, 2008.

DUNN, Christopher. **Brutalidade jardim**. São Paulo: Unesp, 2008.

MONTEIRO, Walmir. **O existencialismo sartriano e sua influência na artes**. São Paulo: Clube dos Autores, 2009.

REALE, Geovani; ANTISERI, Dario. **História da filosofia: v III**. São Paulo: Paulus, 1991.

SARTRE, Jean-Paul. **As palavras**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

VELOSO, Caetano. **Verdade tropical**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VELOSO, Caetano. **Sem Lenço, sem documento**. [CD]. Rio de Janeiro: Universal, 1990.

ROCHA, Glauber. **Terra em transe**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OqgnXHvy9L0>. Acesso em: 19 dez. 2022.

6

O SENTIDO E A FUNÇÃO DA PALAVRA NA RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E LITERATURA DE JEAN-PAUL SARTRE

Jean Steferson Pereira

INTRODUÇÃO

Este capítulo procura esclarecer o sentido e a função da *palavra* no pensamento de Jean-Paul Sartre, filósofo francês do século XX. Sua vasta publicação bibliográfica, atenta aos diversos temas da existência humana, fez do filósofo um dos maiores pensadores do seu tempo, sendo considerado um dos intelectuais mais lidos na França.

Sartre escreveu diversos tipos de obras, tendo se tornado conhecido, sobretudo, através de seus romances, peças teatrais e ensaios filosóficos. Mais que escritor, tornou-se um intelectual engajado, preocupado e atuante nas questões políticas e sociais de seu país e do mundo. Por isso, para entender seu pensamento, é preciso estar atento a tudo o que escreveu.

Uma das discussões atuais do campo filosófico é justamente a relação entre a literatura e a filosofia. Sabemos que, na antiguidade grega, os mitos eram os únicos meios de explicar a realidade. Com o advento da filosofia, eles ficaram relegados a segundo plano, sendo inclusive rechaçados pelos grandes pensadores da época, como Sócrates e Platão. Aí se deu o surgimento de duas formas diferenciadas de leitura do mundo, de modo que a literatura passou a ser entendida como um

discurso romântico ficcional e a filosofia, por sua vez, como um discurso teórico verdadeiro.

Ao longo da história muitas foram as investidas para estabelecer o diálogo entre as duas formas de interpretação da realidade. Mas, é somente na contemporaneidade que esse diálogo ganha força e substância. Por isso, tomamos o Movimento Existencialista como modelo para este estudo, pois nele, de forma especial, os dois campos do saber são abundantemente utilizados para expressar o que está acontecendo com o homem e com o mundo.

Assim, este trabalho apresenta Sartre como o grande expoente do Existencialismo e busca, no estudo de suas obras, apresentar sua teoria acerca dessa relação entre filosofia e literatura. Como base de trabalho, usamos o ensaio *Que é a literatura?*, no qual o pensador francês aborda o significado da literatura e a função do escritor ao escrever.

Num primeiro momento, colocamos em evidência a vida do filósofo francês, sobretudo através de suas publicações e de seu engajamento social; na sequência, procuramos entender o sentido e a função da *palavra* – matéria prima do escritor – na obra filosófica e literária sartreana; a seguir, apresentamos a concepção de engajamento do autor, desdobrando-a na relação entre filosofia e literatura; e, por fim, ilustramos o percurso realizado ao longo da pesquisa, evidenciando a comunicação interna entre as obras filosóficas e literárias de Sartre, tendo como referências o romance *A idade da razão* e a conferência filosófica *O existencialismo é um humanismo*.

Nosso capítulo propõe uma leitura ampla e atenta de Sartre, levando em consideração suas sutilezas. Além da escrita, quer mostrar que o filósofo francês foi um homem de ação, procurando vivenciar o

que propôs em suas obras. Por isso, transita entre o rigor filosófico e a leveza literária, seguindo a proposta de comunicação interna entre as duas áreas.

SARTRE: UM INTELLECTUAL ENGAJADO

Jean-Paul Charles Aymard Sartre nasce em Paris, em 21 de junho de 1905. Filho único de um jovem casal, perde o pai muito cedo e muda-se, com sua mãe Anne-Marie, para a casa dos avós maternos Schweitzer, onde vive toda a infância. Gozando de certo conforto e independência, pode ter contato desde cedo com a literatura, escrevendo, inclusive, pequenos contos para sua mãe.

Na juventude, assiste a Primeira Guerra Mundial e, já adulto, participa ativamente da Segunda, por ser convocado a servir o exército francês. Por conta disso, em 1940 é preso pelos oficiais alemães e permanece sob o poder deles durante um ano. Quando libertado, volta para Paris, onde começa a escrever uma nova página de sua vida. Passa, agora, a ser um intelectual engajado, relendo a teoria marxista como uma filosofia insuperável, que consegue dar grandes respostas para seu século.

A partir daí, todo o esforço do pensador será em aproximar a teoria existencial da marxista, como ele próprio afirma em sua obra *Questão de Método*: “considero o marxismo como insuperável filosofia de nosso tempo e [...] julgo a ideologia da existência e seu método ‘compreensível’ como um território encravado no próprio marxismo, que a engendra e a recusa ao mesmo tempo” (Sartre, 1978b, p. 111).

No ano de 1945, procurando responder às inúmeras críticas feitas à teoria existencial, o filósofo francês profere a conferência *O existencialismo é um humanismo*, delimitando e, ao mesmo tempo,

fazendo uma apologia à sua posição filosófica. Nesta palestra, publicada posteriormente em 1946, Sartre procura mostrar o significado ético do existencialismo, afirmando que:

[...] se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência. E, quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens (Sartre, 1978a, p. 6).

Sua intenção é afirmar que a teoria existencial não isenta o homem de viver, ou em outra instância, não o faz um ser amoral e antiético. Ao contrário: coloca sobre seus ombros toda a responsabilidade de sua existência. O homem está fadado a reinventar-se cotidianamente, agindo com suas próprias forças, visto que está totalmente desamparado. Isso o torna angustiado, evidentemente. Contudo, o existencialismo sartreano não se apresenta enquanto uma doutrina do quietismo, pois, como o próprio Sartre explica:

[...] o quietismo é uma atitude das pessoas que dizem: os outros podem fazer aquilo que eu não posso fazer. A doutrina que vos apresento é justamente a oposição ao quietismo, visto que ela declara: só há realidade na ação; e vai mais longe, visto que acrescenta: o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto de seus atos, nada mais do que a sua vida (Sartre, 1978a, p. 13).

Sartre impressiona seus leitores, em 1963, ao lançar uma autobiografia chamada *As Palavras*, na qual descreve sua infância não com saudosismo e afabilidade, mas fazendo uma análise profunda de sua existência. Este escrito é dividido em duas partes, a primeira

intitulada *Ler* e a segunda *Escrever*, fazendo como que uma metáfora de sua vida, pautada nos primeiros anos pela leitura e escuta de romances, e depois pela escrita, que será sua tarefa durante o resto de sua existência.

No ano seguinte, por conta de sua vasta publicação e qualidade literária, ganha o Prêmio Nobel de Literatura. No entanto, escreve ao Comitê de Estocolmo negando a distinção por questões ideológicas, pois não poderia deixar-se transformar numa instituição. Esta postura valida sua proposta filosófica de liberdade incondicional e o faz mais querido pelo grande público.

Após esse episódio, Jean-Paul Sartre continua sua trajetória intelectual-engajada, publicando outras obras e participando ativamente das atividades sociais de sua época. No início da década de 1970, é acometido por um problema de visão que o fará cego, deixando-o profundamente melancólico, pois a doença o priva de suas maiores realizações: ler e escrever. O filósofo morre em 1980, na capital francesa. Participam de seu funeral cerca de 50 mil pessoas.

O SENTIDO DA PALAVRA NA LITERATURA SARTREANA

Para realizarmos a tarefa de entender o sentido da palavra, para Sartre, e o modo como ele faz uso dela, é preciso, antes de tudo, diferenciar a relação estabelecida entre o poeta e o prosador no uso da palavra. Ambos utilizam-na em suas produções, compondo suas obras poéticas ou literárias. No entanto, assumem, segundo o pensador francês, uma postura diferente diante dela:

[...] o poeta se afastou por completo da linguagem-instrumento; escolheu de uma vez por todas a atitude poética que considera as palavras como coisas e

não como signos. Pois a ambiguidade do signo implica que se possa, a seu bel-prazer, atravessá-lo como uma vidraça, e visar através dele a coisa significada, ou voltar o olhar para a *realidade* do signo e considerá-lo como objeto. O homem que fala está além das palavras, perto do objeto; o poeta está aquém. Para o primeiro, as palavras são domésticas; para o segundo, permanecem no estado selvagem. Para aquele, são convenções úteis, instrumentos que vão se desgastando pouco a pouco e são jogados fora quando não servem mais; para o segundo, são coisas naturais que crescem naturalmente sobre a terra, como a relva e as árvores (Sartre, 2004, p. 13-14).

Percebemos, assim, que Sartre quer estabelecer uma separação entre os utilizadores da palavra. O poeta é o artista, o artesão que utiliza a palavra como o pintor faz com as cores, criando novas nuances de acordo com a proposta de sua composição. Ele não está preocupado com a linguagem, com o sentido das palavras, mas apenas com a imagem que elas representam. Sendo assim, seus poemas não estão, e nem precisam estar, compromissados com a verdade ou falsidade, mas antes com a experiência estética. A poesia, como a melodia musical e outras obras de arte, tem significado em si mesma, não é mais do que aquilo que apresenta.

Já o prosador usa as palavras no estrito âmbito da linguagem, dos significados. Portanto, elas são consideradas signos que expressam o mundo, que lançam no mundo o escritor, retirando-o de si mesmo. As palavras, para o prosador, não são coisas como a tinta e a argila, mas sim símbolos que produzem a realidade, dando-lhe novo significado. Assim, é função do escritor fazer com que sua produção transforme o mundo, que os homens tomem partido, assumam posturas novas a partir da leitura de sua obra.

Podemos perceber, então, que não há nada em comum entre a escrita do poeta e do prosador, a não ser a palavra em si, que se torna instrumento para os dois. Não há nada em comum porque a prosa e a

poesia são universos incomunicáveis, possuem diferentes finalidades, como afirma Arthur Danto:

[...] no âmbito da atitude poética, permanecemos preocupados com as palavras como palavras, e não com aquilo de que, no texto da prosa ou do discurso comum, as palavras tratam, ou com aquilo que elas habitualmente se referem. Um poeta pode expressar emoção mas, quando o faz, a emoção é literalmente posta em palavras: as palavras não são *acerca* da emoção, mas a própria emoção metamorfoseada. E pode-se supor que, de modo geral, seja este o caso das palavras utilizadas poeticamente: elas metamorfoseiam a realidade, em vez de a designarem, e são, de certa forma, fragmentos da realidade encarnados no verbo. [...] Há aqui, pois, como em geral ocorre com a metamorfose, algo assim como uma ordem mágica: os poemas *são* coisas, e não sobre coisas, mesmo se feitos de palavras; e o poeta é uma espécie de transformador ou artífice, como encarece o conceito etimológico de *poesis*. Por contraste, na prosa, as palavras são usadas de maneira transparente, transportando-nos a uma realidade além delas, e nós as reconhecemos como não possuindo substância própria para atrair a compreensão. [...] Sartre supõe que nada exista em comum entre a prosa e poesia assim concebidas; elas são, para usar uma distinção familiar aos lógicos, tão díspares como o uso e a menção de um termo (Danto, 1978, p. 31-32).

Feitas estas considerações, deixamos de lado a poesia e tomamos a prosa para análise, procurando entender qual o significado da palavra que constitui o texto literário.

Em sua autobiografia, Sartre nos diz que desde cedo foi tomado pela palavra, e que era dominado de tal forma a ponto de sentir-se perdido numa selva de palavras. Esse encantamento o fez amante da leitura, da escrita; e um pesquisador do assunto. Além de escrever incessantemente, debruçou o olhar sobre este ofício de fazer-se escritor, dedicando a obra *Que é a literatura?* ao estudo dessas questões. Em sua autobiografia relata:

Eu começava a descobrir-me. Eu não era quase nada, quando muito uma atividade sem conteúdo, mas não era preciso mais. Eu escapava à comédia: não trabalhava ainda, porém não brincava mais, o mentiroso encontrava sua verdade na elaboração de suas mentiras. Eu nasci da escrita: antes dela, havia tão somente um jogo de espelhos; desde o meu primeiro romance, soube que uma criança se introduzira no palácio dos espelhos. Escrevendo, eu existia, escapava aos adultos: mais eu existia para escrever, e se eu dizia eu, isso significava: eu que escrevo. Não importa: conhecia a alegria; a criança pública marcou consigo mesma encontros privados (Sartre, 1967, p. 97-98).

Neste excerto, podemos observar a relação do pensador francês com o ato de escrever. Primeiramente, ele entende-o como uma elaboração, ou seja, fazer literatura é elaborar, criar uma realidade para ser oferecida ao leitor. A seguir, ele diz que fazer um romance é inserir-se num palácio de espelhos, mostrando que a obra produzida é marcada pela individualidade do autor. Ali ele se coloca, enxergando-se o tempo todo. Por fim, afirma que sua existência está ligada ao ato de escrever: eu existo para escrever, diz ele; e a escrita me revela, diz quem sou.

No entanto, o ato criador é incompleto em si mesmo, só tem sentido para outrem. É preciso que o escritor faça sua obra chegar ao leitor, pois senão ela estará fadada ao fracasso e o escritor ao desespero. É somente através da relação entre o remetente e o destinatário, mediante a produção literária, que surgirá algo novo no mundo, esta nova realidade que se pretende inaugurar.

Sartre diz que “cada palavra é um caminho de transcendência, dá forma e nome às nossas afeições; ela as atribui uma personagem imaginária que se incumbe de vivê-las por nós e que tem como única substância essas paixões emprestadas” (Sartre, 2004, p. 38-39). Com isso, vemos que o romance é a subjetividade do autor, o espelho que reflete quem o escreve. Ali está expresso o seu ódio, a sua dor, o seu medo, seus

desejos, suas intenções. É como se a tinta usada para dar visão às palavras do texto fosse o próprio sangue daquele que escreve, pois é de si que sai tudo aquilo que está sendo marcado no papel. O escritor transcende, sai de si e instala-se no texto, como a imagem de alguém que parece estar dentro do espelho.

O existencialismo é a filosofia que coloca o homem em cena sem nenhum recurso, a não ser sua liberdade. Diante do público, o homem precisa agir, manifestar-se; e ainda que não se movimente, estará agindo. Dessa forma, para Sartre, escrever é existir, revelar-se no mundo. E essa manifestação é para fora, para o outro; mas também é para dentro, para si. É um movimento de revelar o outro, pois ao nomeá-lo ele é reconhecido; e é também um movimento de autoconhecimento, pois no outro o escritor se vê e, vendo-se, vê todos os homens ao mesmo tempo. “Na verdade, o escritor sabe que fala a liberdades atoladas, mascaradas, indisponíveis; sua própria liberdade não é assim tão pura, é preciso que ele a limpe; é também para limpá-la que ele escreve” (Sartre, 2004, p. 55).

Portanto, “a literatura, a palavra literária, não é simplesmente signo, instrumento de qualquer coisa que não ela. [...] Antes substitui o real na qualidade de ela mesma ser realidade a ser apresentada” (Barata, 2006, p. 30). Este é o sentido verdadeiro da palavra para Sartre: realidade a ser apresentada, não representação, mas produção nova do escritor para o leitor que, ao ler, encara o mundo de uma forma diferente e inédita.

FALAR É AGIR: O ENGAJAMENTO DO INTELECTUAL

Ao entendermos que a palavra tem valor real e que, ao ser dita, transforma o mundo, nos deparamos com a ideia de engajamento. Assim, segundo Sartre, o homem engaja-se no mundo a cada palavra

ditas; e o prosador, de forma especial, é este homem que, tornando-se engajado, propõe-se a desvelar o mundo através da palavra.

Neste sentido, Danto diz que, para o filósofo francês,

[...] é um erro pensar que a palavra seja uma brisa suave que brinca, ligeira, na superfície das coisas, que as roça sem alterá-las, e que o falante é pura *testemunha* a resumir numa palavra sua inofensiva contemplação. Não. Falar é agir; qualquer coisa que se nomeie não é mais completamente a mesma; perdeu sua inocência. Pronunciar a palavra “ladrão” em presença de um larápio, não implica meramente em que aquele indivíduo é assim chamado: se você nomeia o comportamento de um indivíduo, você o revela a ele, que vê a si próprio (Danto, 1978, p. 32-33).

Então, diante do mundo, o homem não tem outra opção senão o engajamento, assumindo assim a responsabilidade de transformar o mundo, posicionando-se diante dele. E mesmo que fique calado, ainda estará falando, pois a linguagem vai além das palavras, compreendendo os gestos e as posturas humanas.

Dessa forma, Sartre deixa claro que a poesia não deve e nem precisa ser engajada, pois não é da sua natureza tal atividade. Mas, por outro lado, a prosa é essencialmente engajada, e não pode deixar de ser. Isso porque, por meio da palavra, o prosador faz coisas novas, age através delas, designando, ordenando, interpelando, persuadindo, atuando no mundo como sujeito ativo.

Tal questão fica evidente na obra *Que é a literatura?*:

Assim, ao falar, eu desvendo a situação por meu próprio projeto de mudá-la; desvendo-a a mim mesmo e aos outros, *para* mudá-la; atinjo-a em pleno coração, transpasso-a e fixo-a sob todos os olhares; passo a dispor dela; a cada palavra que digo, engajo-me um pouco mais no mundo e, ao mesmo tempo, passo a emergir dele um pouco mais, já que o ultrapasso na direção do porvir. Assim, o prosador é um homem que escolheu determinado modo

de ação secundária, que se poderia chamar de ação por desvendamento. [...] O escritor “engajado” sabe que a palavra é ação: sabe que desvendar é mudar e que não se pode desvendar senão tencionando mudar (Sartre, 2004, p. 20).

Esse desvendamento é justamente trazer à consciência aquilo que se é, ou que se quer ser. E isso só é possível porque o homem existe antes de tudo. Todas as outras coisas, enquanto seres dotados de essência, são o que são e se fazem a partir de suas naturezas. Só o homem existe antes de qualquer essência. Assim, é preciso que seja desvendado, que se veja no espelho da intersubjetividade, de forma que possa agir, e agir conscientemente, pois a palavra o mostrou, colocando-o diante de sua liberdade.

Dessa forma, o homem que se propõe a falar, através de sua obra, possui um compromisso com o mundo, compromisso este que está intimamente ligado a sua condição humana. É-se livre para agir, para transformar e/ou mudar o mundo. Não há como fugir, pois a própria fuga é uma modificação da situação vigente.

Neste ponto, sobretudo, Sartre faz um apelo àqueles que se propõem a fazer literatura, dizendo que se todo texto literário é uma forma de desvendamento do mundo, e que ao ser lido produz um germe de mudança, o escritor deve estar situado, envolvido e contextualizado. Aquele que escreve por escrever, consciente ou inconscientemente, está prestando um desserviço à humanidade.

Por isso, na relação estabelecida entre o falar e o agir, vemos que a literatura aproxima-se da filosofia. Ambas são discursos que, de uma forma ou de outra, querem revelar o mundo e, a partir daí, transformá-lo. Por isso, o movimento existencialista produz abundantemente obras

nos diversos campos, pois quer chegar a todas as pessoas, falando sobre a liberdade delas. Portanto, podemos perceber que

Em qualquer caso, já que falar é agir, falar discursivamente é *ipso facto* estar engajado e poder-se-á sempre suscitar a questão de o que alguém pensa estar fazendo quando fala; que aspecto do mundo pretende revelar ao falar dele [...]. E revelar é mudar, mesmo que apenas na medida em que tal revelação seja ela própria uma mudança e, assim sendo, não existe de fato nenhum ideal não-poético da linguagem, talvez somente usos ineficientes; e nenhuma descrição é imparcial, nenhum falante é como deus imparcial, posto acima e contra uma realidade exterior que ali está apenas para ser codificada. Até o silêncio pode ser uma forma de discurso, de revelação e ação num sentido degradado (Danto, 1978, p. 33).

O falar discursivo é justamente o ponto de toque entre o texto filosófico e a prosa, pois os dois fazem parte do mesmo caudal. Consequentemente, é este duplo discurso, colocado distante da poesia por suas naturezas diversas, que permite ao homem engajar-se sempre mais no mundo. “Assim, quer seja ensaísta, panfletário, satirista ou romancista, quer fale somente das paixões individuais ou se lance contra o regime social, o escritor, homem livre que se dirige a homens livres, tem apenas um único tema: a liberdade” (Sartre, 2004, p. 52).

E se a escrita é um exercício de liberdade que só se realiza na comunhão entre escritor e leitor, então a literatura é marcada pelo problema ético. Dessa forma, ela não se reduz a uma mera explicitação ou romantização da realidade, mas traz em seu discurso uma reflexão profunda da existência humana. E essa reflexão é a mesma tomada como objeto de estudo pelos filósofos. Portanto, podemos dizer, concordando com Franklin Leopoldo e Silva, que a literatura não serve apenas para ilustrar teorias filosóficas, mas que existe uma passagem interna entre um campo e outro, de forma que constituem uma

vizinhança comunicante, falando das mesmas coisas de maneiras diferentes.

Usando das palavras do professor, percebemos que

[...] o centro de irradiação desse projeto determina a relação entre filosofia e literatura como vizinhança *comunicante*, e é responsável pela diferença e pela adequação recíproca dos dois modos de dualidade expressiva. Com isso, queremos dizer que a expressão filosófica e a expressão literária são ambas necessárias em Sartre porque, por meio delas, o autor *diz e não diz* as mesmas coisas (Silva, 2004, p. 12).

E, explicando o conceito de *vizinhança comunicante*, continua:

A princípio, não se trata de uma relação intrínseca e suspeitamos que não seja tampouco uma relação de identidade absoluta. A relação de uma e outra se daria por uma espécie de comunicação que, à falta de outro termo, chamaríamos de *passagem interna*, querendo significar com isso que a vizinhança entre filosofia e literatura é tal que não se precisaria, nem se poderia, sair de uma para entrar na outra, configurando assim dois espaços contíguos mas apenas indiretamente comunicáveis, ou seja, em que a passagem de um ao outro se daria pela mediação da exterioridade. Pelo contrário, haveria uma forma de passar de um ao outro que seria uma via interna, sem que, nesse caso, a comunicação direta anulasse a diferença. cremos que seria essa uma forma de resgatar ao mesmo tempo o caráter concreto do universal e a presença do universal no particular. O universal, sabemos, não é uma identidade transcendente; e o particular não é a singularidade isolada. No entanto, o fato de serem comunicantes não implica que na passagem à qual se aludiu seja *dada*: trata-se de realizá-la, e isso é uma tarefa da consciência histórica, porque a ordem humana é histórica (Silva, 2004, p. 13-14).

Portanto, quando o escritor diz e não diz as mesmas coisas, através da prosa e da filosofia, ele atua. Escrevendo, engaja-se. Engajando-se, desvenda o mundo. Desvendando-o, apela às liberdades para a

transformação, para a mudança. E isso é existir, é atuar no palco da vida, encenando uma peça que não tem roteiro, que começa e termina sem saber qual era o início e qual será o final.

A IDENTIFICAÇÃO: FILOSOFIA E LITERATURA NA OBRA SARTREANA

Após esse itinerário pela vida de Jean-Paul Sartre, entendendo, sobretudo, sua concepção da palavra – que tem valor de realidade a ser apresentada – e seu engajamento – que é fruto desse fazer palavras – queremos buscar na obra sartreana algumas evidências do que foi discutido. Escolhemos para tanto o livro *A idade da razão*, que faz parte da trilogia *Caminhos da Liberdade*, sendo dela o primeiro volume, publicado em 1945.

Nossa proposta é destacar algumas partes da obra nas quais temas importantes do Existencialismo são discutidos, relacionando-os com trechos filosóficos de Sartre. Assim, num exercício de literatura comparada, iremos evidenciar a *vizinhança comunicante* que se dá através de uma *passagem interna* entre toda a produção escrita do nosso pensador francês.

Caminhos da Liberdade é um romance no qual Sartre discute o problema da ação e da liberdade. Nele, apresenta sua preocupação com o fato de termos que decidir sempre, em todas as situações da vida, nas relações com a sociedade, a família, a política, os hábitos e costumes. Todas estas questões fazem com que os indivíduos se vejam diante de muitos caminhos e, para optar por um ou por outro, contem somente com sua liberdade.

O primeiro volume desta trilogia, que usaremos aqui, apresenta as questões existenciais voltadas para o âmbito individual: a relação do

homem consigo mesmo e seus conflitos diante das situações que se lhe apresentam.

Quem assume o papel principal da trama é *Mathieu Delarue*, um professor de filosofia que, na vivência de sua juventude, não quer assumir nenhum compromisso, pois tem como princípio a manutenção de sua liberdade absoluta. Outras personagens secundárias aparecem no enredo, como *Brunet* – jovem filiado ao Partido Comunista; *Daniel* – rapaz que abre mão de sua liberdade pessoal em vista de um bem maior, gratuitamente; *Jacques* – irmão de *Mathieu*, homem que se abdica dos sonhos juvenis para casar-se e trabalhar, mantendo uma vida regular; *Marcelle* – garota submissa e pueril, que mantém uma relação oculta com *Mathieu* e, em consequência disso, engravida-se dele.

Todo o romance vai girar em torno do relacionamento de *Mathieu* e *Marcelle*, sobretudo a partir da gravidez da moça. O jovem rapaz nunca quis assumir o relacionamento do casal e, quando sabe que terão um filho, não vê outra saída a não ser o aborto. Sua investida, ao longo da trama, é na busca de dinheiro para pagar a cirurgia de *Marcelle*, por isso vai ao encontro de todos aqueles que poderiam ajudá-lo. Nestes encontros, vê-se diante de sua liberdade que é construída, elaborada por si próprio e, portanto, intocável. Relutando sempre, *Mathieu* não aceita as críticas externas. Dessa forma, mesmo percebendo em alguns momentos de lucidez que está errado, mantém até o fim sua estrutura de liberdade elaborada.

Segundo Leopoldo e Silva,

Mathieu, o herói de *Os caminhos da liberdade*, vive, à sua maneira, a liberdade. Essa maneira pode ser definida como a *preservação* da liberdade. Para ele, a liberdade se opõe ao compromisso. Não é inteiramente o amante; nem o amigo; não assume objetivamente qualquer posição política; recusa

a moralidade burguesa do irmão, mas não a afronta; não reprime seus desejos, mas também não os realiza; [...] não quer saltar sobre a liberdade para salvar-se; prefere esperar indefinidamente que ela se realize, mas recusa assumir concretamente qualquer opção. Por isso se pergunta, nos momentos de lucidez, para que serve essa liberdade (Silva, 2000, p. 61).

Essa postura diante da vida, assumida pelo herói do romance, marca a crítica de Sartre à idade da razão, que, segundo *Jacques*, encontrava *Mathieu*. Para o irmão mais velho, o jovem professor de filosofia se vê em uma situação na qual todas as suas ideias são corretas; assim, não há espaço para o que está fora da sua consciência. *Mathieu* cria uma estrutura vital que o impede de assumir qualquer coisa, pois, a seu ver, esta postura garante sua liberdade, entendida como pura e absoluta.

Podemos perceber, no diálogo a seguir, a posição de *Mathieu* frente a sua própria liberdade, e a crítica de sua amante:

– Isso de me conhecer não me interessa tanto assim – disse simplesmente *Mathieu*.

– Eu sei – atalhou *Marcelle* – não é um fim, é um meio. É para libertar-se a si próprio; olhar-se; julgar-se; sua atitude predileta. Quando você se olha, imagina que você não é o que está olhando, que você não é nada. No fundo é o seu ideal: não ser nada.

– Não ser nada – repetiu lentamente *Mathieu* – Não. Não é isso. Escute: eu... eu gostaria de nada dever senão a mim mesmo.

– Sim. Ser livre. Totalmente livre. É seu vício.

– Não é um vício – disse *Mathieu*. – É... Mas que quer que a gente faça, então?

Estava irritado. Tudo isso, ele o explicara cem vezes a *Marcelle* e ela sabia que era o que mais lhe importava.

– Se... se eu não tentasse viver por conta própria, existir me pareceria absurdo. [...]

Mathieu pensou: “Ela me irrita quando banca a sabida”, mas teve remorso e disse docemente:

– Não é um vício; assim é que sou (Sartre, 1969, p. 20).

Para *Mathieu*, não assumir um compromisso sério com *Marcelle*, continuando a encontrá-la às escondidas, é uma forma de preservar-se. Agindo assim, ele não deve nada a ela, pois não estabelece nenhuma aliança que os responsabilize mutuamente, e nem às demais pessoas, já que ninguém sabe da história deles. Isso incomoda profundamente a moça, pois em nenhum momento *Mathieu* pensa nela, negando-se a sair de si para o encontro com o outro. Sua liberdade é individual, restrita e definida. Isso fica claro na última frase do diálogo: “assim é que sou”.

Seguindo na análise da obra, se *Mathieu Delarue* não consegue ser o amante, pois não quer perder sua autonomia, da mesma forma também não é o amigo. *Boris* é seu aluno e o tem como amigo. Mas, essa amizade também é considerada comprometedora por *Mathieu*. Assim, *Boris* não é correspondido.

Quando *Boris* estava na companhia de *Lola*, tinha a aprovação da própria consciência, sentia-se justificado. Naturalmente preferia a companhia de *Mathieu*, porque *Mathieu* não era uma mulherzinha. Um homem é mais interessante. E depois *Mathieu* lhe explicava uns truques. *Boris* perguntava-se porém se *Mathieu* lhe tinha afeição. *Mathieu* era indiferente e brutal. Por certo entre homens não se deve ser sentimental, mas há mil maneiras de mostrar que a gente gosta e *Mathieu* já poderia ter tido um gesto que revelasse sua amizade (Sartre, 1969, p. 34-35).

Aqui fica clara a postura intransigente do herói de *A idade da razão*. Ao assumir uma amizade com o aluno, estaria comprometido com ele, a tal ponto de sentir-se ameaçado em sua autonomia. Por isso, a melhor saída é conservar a relação, pois, afinal, ninguém consegue viver

sozinho. No entanto, é necessário marcar os lugares de cada indivíduo, agindo através da indiferença e, até mesmo, da brutalidade no trato.

Deste modo, Sartre expressa a sua concepção de ética ao longo do romance, colocando *Mathieu* diante das mais diversas situações, e fazendo com que dê respostas e elas. Assim, o filósofo francês expressa, através da literatura, seu esboço de liberdade, incentivando os leitores de seu texto a enxergarem-se ali, podendo pensar se tomariam ou não as mesmas atitudes das personagens.

A crítica à postura de *Mathieu*, feita por Sartre, expressa o seu ponto de vista acerca da liberdade. E este tema percorre também toda a sua produção filosófica. Por isso, resgatando alguns excertos da conferência filosófica *O existencialismo é um humanismo*, apresentamos a *vizinhança comunicante* de que falamos entre as diferentes obras sartreanas. Podemos perceber, ao longo desses trechos, a *passagem interna* que se dá nos dois tipos de discurso:

Queremos a liberdade pela liberdade e através de cada circunstância particular. E, ao querermos a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Sem dúvida, a liberdade como definição do homem não depende de outrem, mas, uma vez que existe a ligação de um compromisso, sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros; só posso tomar a minha liberdade como um fim se tomo igualmente a dos outros como um fim (Sartre, 1978a, p. 19).

Percebemos a intenção de Jean-Paul, no texto, em afirmar que a liberdade é particular enquanto definição do homem. Mas as liberdades individuais se chocam no compromisso com o mundo, compromisso este que todos os homens possuem em comum. Dessa forma, a única

coisa que tolhe a liberdade do homem são as outras liberdades que se colocam em pé de igualdade à dele.

Outra questão tratada no romance é a política. *Mathieu*, embora simpatizante do Partido Comunista, não aceita filiar-se para não vincular e comprometer-se com o mesmo. Assim, acaba gerando um desconforto na amizade que mantem com *Brunet*. Prorroga sua decisão, para não ter que posicionar-se agora. Isto afetaria sua zona de conforto.

No que se refere ao envolvimento e compromisso que as pessoas pretendem assumir, o filósofo da existência afirma a postura da crítica, dizendo que o mais necessário e importante a fazer é tomar atitudes a partir da reflexão. Assim, o certo não é nem filiar-se a um partido e nem rejeitá-lo definitivamente. Nesse sentido, Sartre diz de sua proposta moral, que está relacionada a sua visão política:

Trata-se duma moral de liberdade. Se não há contradição entre esta moral e a nossa filosofia, nada mais há de exigir. Os tipos de compromisso são diferentes consonantes as épocas. Numa época em que comprometer-se era fazer a revolução, necessário seria escrever o *Manifesto*¹. Numa época como a nossa, em que há diferentes partidos a reclamarem-se da revolução, o compromisso não consiste em entrar num deles, mas sim em tentar esclarecer os conceitos para ao mesmo tempo tornar precisa uma posição e tentar agir sobre os diferentes partidos revolucionários (Sartre, 1978a, p. 24).

Muitas outras citações ilustrariam essa aproximação entre filosofia e literatura, ampliando, assim, nossa pesquisa. Fica evidente como nosso autor relaciona suas obras filosóficas e literárias, fazendo com que elas realizem seu grande objetivo: apresentar uma realidade nova, que sendo assumida pelos leitores, tem força suficiente para

¹ Manifesto Comunista, de Karl Marx.

transformar o mundo. Todo intelectual é chamado a desempenhar essa função. Portanto, é preciso que todos estejam conscientes de seu papel no mundo, assumindo-o verdadeiramente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho buscou apresentar a relação entre filosofia e literatura presente na obra sartreana. Para tanto, foi necessário entendermos o sentido e a função da palavra para o autor. Chegamos à conclusão que a palavra tem valor de realidade e que, através dela, é possível engajar-se no mundo, transformando-o.

Com isso, propomos uma leitura mais ampla de Jean-Paul Sartre, apresentando seu construto teórico como rica fonte de conhecimento, que, ao ser apresentado, desperta nos leitores o desejo de fazerem-se mulheres e homens novos, agindo no meio em que estão inseridos.

Nossa intenção, ainda, é chamar os intelectuais à responsabilidade. Pois, se eles são considerados os “profissionais da palavra”, logo precisam lidar com ela nos seus dois âmbitos: o da escrita e o do engajamento. Isto, porque cremos que a palavra não é somente um signo linguístico, mas também uma forma de ação no mundo. A primeira atitude, escrever, é mais comum; todavia, engajar-se, nem sempre fala ao interesse de todos.

Assim, entendemos que há, no Brasil, os chamados “intelectuais de gabinete”, que passam sua existência toda lendo e escrevendo, não assumindo, dessa forma, uma posição de vida frente a seus leitores. É, também, para eles que propomos o engajamento. Pois estes, a nosso ver, nem sempre levam a sério a palavra, já que muitas vezes usam-nas apenas como representação de suas ideias. Por isso, é muito difícil

vislumbrarmos uma filosofia genuinamente brasileira, visto que, quem haveria de escrevê-la? Quem assumiria, neste país, o papel vanguardista de engajar-se na realidade, procurando transformá-la?

A leitura de Sartre apresentada neste artigo quer deixar aos leitores tais indagações, de forma que a pesquisa não se encerre, mas encontre aqui uma contribuição inicial. Acreditamos que, da mesma forma que o pensador francês influenciou muitos jovens de sua época a assumirem sua liberdade, no seu país e em todo o mundo, hoje ele ainda pode despertar os “fazedores da palavra” a saírem de seus pequenos mundos, assumindo a realidade maior que está fora de seus esquemas pessoais.

Assim, desejamos que todos se sintam convidados à construção de um mundo novo, que pode nascer do engajamento da palavra.

REFERÊNCIAS

- BARATA, André. A literatura como escolha filosófica. In: MARINHO, C; ALMEIDA, J. (Org.). **Sartre**: Um filósofo na literatura. Porto: FLUP, 2006.
- BORNHEIM, Gerd A. **Sartre**: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- COLETTE, Jacques. **Existencialismo**. Porto Alegre/RS: L&PM, 2009.
- DANTO, Arthur C. **As idéias de Sartre**. São Paulo: Editora Cutrix, 1978.
- MAGALHÃES, Antônio. Partilhas do saber: diálogos entre filosofia e literatura. **Revista Páginas de Filosofia**. São Paulo, Universidade Metodista, vol. 1, n. 2, p. 47-59, jul./dez. 2009.
- MARIGUELA, Márcio A. Filosofia e literatura: tensão e interlocução. **Revista Impulso**. Piracicaba/SP, UNIMEP, vol. 16, n. 41, p. 101-103, nov. 2005.
- MOUTINHO, Luiz Damon S. **Sartre**: existencialismo e liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

NASCIMENTO, Evandro; OLIVEIRA, Maria Clara C. de. **Literatura e filosofia: diálogos.** Juiz de Fora: UFJF; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

PINTO, Manuel da C. Sartre, a transparência e o obstáculo. **Revista Brasileira de Cultura.** São Paulo, CULT, vol. 1, n. 34, p. 53-57, mai. 2000.

SARTRE, Jean-Paul. **A idade da razão.** 6. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1969.

SARTRE, Jean-Paul. **As palavras.** 3. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo.** São Paulo: Abril Cultural, 1978a. (Os pensadores)

SARTRE, Jean-Paul. **Questão de método.** São Paulo: Abril Cultural, 1978b. (Os pensadores)

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** 3. ed. São Paulo: Ática, 2004.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre:** ensaios introdutórios. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento. In: POMMER, Arnildo; FRAGA, Paulo D; SCHNEIDER, Paulo R. (Orgs.). **Filosofia e crítica:** Festschrift dos 50 anos do Curso de Filosofia de Unijuí. Ijuí/RS: Editora Unijuí, 2007.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Metafísica e história no romance de Sartre. **Revista Brasileira de Cultura.** São Paulo, CULT, vol. 1, n. 34, p. 58-63, mai. 2000.

7

O MECANISMO MIMÉTICO EM RENÉ GIRARD

João Paulo Martins

INTRODUÇÃO

René Girard (1923-) é antropólogo, importante pensador contemporâneo nas áreas de história, crítica literária e filosofia das ciências sociais. Ele nasce em Avignon, França, no dia 25 de dezembro de 1923.

De 1943 a 1947, Girard estuda na École des Chartes, em Paris, especializando-se em História Medieval e Paleografia. Em 1947 deixa a França e começa seu doutorado em História na Universidade de Indiana, Bloomington. Durante o curso, ensina Literatura Francesa na mesma universidade. Conclui o doutorado em 1950 com a tese *American Opinion on France, 1940-1943*. (Opinião Americana sobre França, 1940-1943). Depois de sua tese, Girard fixa residência nos Estados Unidos, torna-se professor nas universidades norte-americanas de: Indiana; Johns Hopkins; Universidade do Estado de Nova York, em Buffalo. E em 1995 aposenta-se na Universidade Stanford.

O presente trabalho pretende analisar e compreender, a partir das reflexões deste pensador contemporâneo o caráter da violência dentro da trajetória da sociedade humana. Essa pretensão justifica-se na medida em que se observa que o itinerário humano é marcado pela presença de intrigas, ciúmes, invejas, rivalidades, conflitos e até mesmo por guerras.

Na perspectiva girardiana, essas situações têm um mesmo fator em comum, a saber, o *mecanismo mimético*, que aponta para uma das principais fontes de explicação daquelas situações acima elencadas.

O *mecanismo mimético* abrange os conceitos de *desejo mimético*, *rivalidade mimética*, *crise mimética* e o *bode expiatório*. Para a compreensão destes, o trabalho está dividido em três subseções, nas quais os conceitos estão explicitados e exemplificados, ora nas obras de literatura, mitos, textos bíblicos, ora nos fatos históricos e em algumas situações do comportamento humano que ocorrem no mundo contemporâneo.

Desta forma, em subseção própria trata-se do *desejo mimético*, conceito que caracteriza o ponto de partida do pensamento de Girard. Na sequência, apresenta-se a *mímesis de apropriação* e a *rivalidade mimética*. Esta tem sua origem naquela. Ambos os conceitos são originados do primeiro, o *desejo mimético*. Por fim, na subseção seguinte desenvolve-se os conceitos de *crise mimética* e de *bode expiatório*. O primeiro se refere àquilo que a própria palavra já denota: crise. O segundo caracteriza aquilo que uma comunidade e um grupo adotam como modo de resolução da mesma crise.

Assim, ao longo do trabalho, o leitor compreenderá não só o mecanismo mimético, mas também a importância da reflexão girardiana, sobretudo ao que diz respeito ao comportamento humano nos dias de hoje.

O MECANISMO MIMÉTICO EM RENÉ GIRARD

Quando se olha para a trajetória da humanidade, nota-se que esse itinerário é marcado pela presença de intrigas, ciúmes, invejas,

rivalidades, conflitos e até mesmo por guerras. Essas situações têm um fator em comum, a saber: o *mecanismo mimético* de René Girard. Esse mecanismo aponta para uma das principais fontes de explicação dos conflitos e do caráter da violência dentro da história da sociedade humana.

Por conseguinte, este autor francês introduz a *teoria mimética* como um aspecto do comportamento humano que não afeta somente a aprendizagem, mas também o desejo. Este desejo, que, para o autor se dá de forma mimética, é a fonte de origem dos conflitos e da violência humana. Mas, para se compreender como um desejo se transfigura em caráter conflitivo, torna-se necessário o desdobramento do conceito de *mecanismo mimético*. Guiado por este objetivo apresenta-se as três subseções a seguir.

O DESEJO MIMÉTICO

Para a constatação da origem comum dos conflitos, Girard apresenta uma teoria na qual o desejo é mimético, ou seja, a disposição desejosa do sujeito por um objeto é imitação do desejo de alguém por esse mesmo objeto; como diz o próprio autor francês: “O desejo é essencialmente mimético, ele imita essencialmente um modelo; ele elege o mesmo objeto que este modelo” (Girard, 1990, p. 184).

O autor utiliza de outro artifício para explicar o *desejo mimético*, qual seja, o *desejo triangular*. Para Girard, “o desejo triangular é o desejo que transfigura o seu objeto” (Girard, 2009a, p. 40). Em uma situação típica desse triângulo, deve-se considerar que existem três presenças na disposição desejosa do sujeito: a dele mesmo, a do modelo e a do objeto, que, por sua vez, é “sugerido” pelo modelo. Nessa estrutura

triangular o sujeito é o último componente, pois “[...] se ele sempre deseja de modo triangular, é porque seu desejo é cópia perfeita de um desejo pré-existente” (Girard, 2009b, p. 390).

Não é difícil perceber que para alguém adotar o desejo de outro como sendo o seu, da forma que sugere a teoria, é preciso que o sujeito tenha certa reverência para com aquele que é imitado, isto é, quem sugere o desejo está numa posição de *modelo-mediador* entre o sujeito que deseja e objeto desejado. É o próprio Girard que apresenta esse esquema: “O ponto de partida da teoria mimética tinha de ser o senso comum. De um lado, estão os sujeitos; do outro, os objetos, e, mediando a relação entre eles, está o modelo, segundo o qual o sujeito virá a desejar esse ou aquele objeto” (Girard, 2000, p. 104).

Em outras palavras, essa mediação é classificada por Girard, em seu primeiro livro, *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*¹, como *mediação externa* e *mediação interna*. A primeira se dá quando esse modelo e esse sujeito desejador estão longe fisicamente ou em um mundo² distante. Para exemplificar pode-se recorrer às relações de fãs e ídolos, crianças e adultos. Esse tipo de mediação é de caráter positivo, uma vez que, a possibilidade de existir conflitos entre o sujeito e o seu modelo é rara, pois o sujeito está distante do seu modelo e, este não corre o risco de ter o seu objeto adquirido pelo sujeito imitador.

Ao contrário da primeira, a segunda se dá quando o sujeito e modelo se encontram no mesmo mundo, próximos um do outro. Segundo Girard:

¹ *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2009.

² Girard usa o termo *mundo* significando que o modelo e o sujeito desejador estão inseridos em uma mesma circunstância.

Chamei a esse tipo de rivalidade *mediação interna*. É uma rivalidade que se reforça por si mesma. Em decorrência da proximidade física entre sujeito e modelo, a mediação interna tende a tornar-se mais simétrica; pois, à proporção que o imitador deseja o mesmo objeto desejado pelo seu modelo, este tende a imitá-lo, a tomá-lo como modelo. Assim, o imitador torna-se, ao mesmo tempo, modelo de seu modelo; imitador de seu imitador (Girard, 2000, p. 87).

Um exemplo de *mediação interna* ocorre entre irmãos, quando um imita o desejo do outro. Mesmo que esse ato de copiar o desejo aconteça por admiração ou por inspiração naquele irmão tido como *modelo-mediador*, há grandes chances daquele que imita se apropriar do objeto do seu modelo. O risco de uma rivalidade e de possíveis conflitos torna-se iminente, considerando a proximidade do mundo em que vivem o sujeito e o seu modelo.

Mais adiante, no decorrer deste trabalho, poder-se-á observar que, na teoria girardiana, esse processo de aquisição que o sujeito faz sobre aquilo que pertence ao seu modelo, é denominado *mímesis de apropriação*, ou seja, é quando a relação entre sujeito e modelo torna-se imitação de apropriação. Conflituosa e competitiva, a relação dos sujeitos estabelece a *rivalidade mimética*. Este conceito e aquele serão abordados com mais detalhes na subseção 2.2. Agora é necessário voltar ao *desejo mimético* que, segundo o comentador João Cezar de Castro Rocha³, é preciso confiar no poder de explicação dessa teoria como forma inicial de dialogar com René Girard:

³ Graduado em História pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ, **João Cezar de Castro Rocha** é Mestre e Doutor em Letras pela mesma instituição. Na Universidade de Stanford, Estados Unidos, cursou Literatura Comparada. É pós-doutor pela Universidade Livre de Berlim. É professor de Literatura Comparada da UERJ e escreveu inúmeros livros, dos quais se destacam: *Literatura e cordialidade: O público e o privado na cultura brasileira* (Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998) e *Crítica literária: em busca do tempo perdido?* (Chapecó: Argos, 2011). Com René Girard e Pierpaolo Antonello escreveu *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture* (London: Continuum Books, 2008).

Aproveito para esclarecer uma questão decisiva; na verdade, proponho um pacto de leitura para o leitor da ‘Biblioteca René Girard’: aceitar o poder explicativo da teoria mimética como forma inicial de abordar a obra de René Girard. O que não quer dizer que não se possa discordar aqui e ali, ou mesmo buscar refutar sua tese. Contudo, para realmente dialogar com o pensamento girardiano, é preciso confiar no poder explicativo da teoria mimética, a fim de compreender seus desdobramentos (Rocha *apud* Junges, 2011, p. 1).

A constatação de *desejo mimético* é fruto de análise de mitos, textos bíblicos, obras literárias, fatos históricos e também situações que ocorrem em torno do desejo no mundo contemporâneo. Tais análises, segundo João Cezar, permitiram a Girard definir o que ele declara ao site da fundação *Imitatio*⁴, que “a teoria mimética é uma explicação do comportamento humano e da cultura humana”⁵.

Ao mesmo tempo em que essa teoria é capaz de explicar o comportamento humano, ela também o denuncia ao revelar uma falta de espontaneidade. Isso pode ser visto no modo como as pessoas se vestem seguindo as tendências *fashion*. Esta imitação da moda estilista é algo que coloca em dúvida a questão da autonomia do desejo humano, pois essas roupas são apresentadas às pessoas a partir de um modelo cultuado pela sociedade.

Nota-se também, que esse gesto das pessoas de imitar um modelo, não se restringe somente no vestir, mas também em outros gestos, como o de querer modelar o corpo a partir dos padrões dos modelos.

⁴ *Imitatio* (www.imitatio.org) pretende ser um ponto de encontro tanto real quanto virtual para todos aqueles interessados no aprofundamento da teoria mimética. A *Imitatio* é apoiada por um Conselho Consultivo fixo e três comitês voluntários que auxiliam e orientam os trabalhos nas áreas de educação, investigação e publicação.

⁵ O QUE É TEORIA MIMÉTICA? E AS 3 INTUIÇÕES FUNDAMENTAIS. editorae. São Paulo: editorae, vídeo *on-line* (8min 47seg). Aula 1. Didático. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=G3Oro1bPf1Q&feature=plcp>. Acesso em: 18 de mar 2012.

Nisso se explica, dois conceitos de comportamento que ganham destaques na sociedade nos últimos anos: a saber, o *bulímico*, no qual a pessoa ingere o alimento, mas o expelle, conscientemente, por meio do vômito com o objetivo de não engordar; e o *anoréxico*, que consiste na pessoa se abster do alimento também com o intuito de não engordar.

Segundo Girard, as pessoas consideradas:

Tanto a anoréxica quanto a bulímica se arranjam para reduzir seu consumo de calorias a um nível que atingirá ou excederá o perfil de magreza geralmente considerado como desejável em dado momento. A verdadeira anoréxica é capaz de atingir seu objetivo diretamente, simplesmente abstendo-se de comer. A bulímica o atingirá indiretamente comendo tanto quanto quiser e vomitando em seguida parte do alimento ingurgitado (Girard, 2011, p. 44).

Apesar desses dois conceitos de comportamentos de imitação serem recentes, Girard relata que o *mimetismo* não é de origem hodierno e tampouco moderno. A *mímesis* ou imitação acompanha o homem desde as sociedades primitivas. Ela não pode ser original, pois em qualquer época ou lugar, os principais meios de aprendizagem de uma criança se dão pela imitação: o domínio da fala, o caminhar, as primeiras brincadeiras, a interatividade.

Essas são suficientes para provar desde sempre a presença da *mímesis* no homem, classificada por Girard como “boa”, pois, segundo ele, a própria cultura é assegurada por essa característica imitativa: “Sem esta última não haveria mente humana, não haveria educação, nem transmissão de cultura” (Girard, 2000, p. 100).

O autor ainda faz outra observação, na qual a presença do *desejo mimético* não pode ser hodierna, como ele mostra no exemplo do último mandamento do *Decálogo*, que enumera os objetos que não podem ser

cobiçados (desejados) por pertencerem ao próximo: “Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma do teu próximo” (Êx 20,17).

Para Girard, essa proibição da lei indica o surgimento da idéia de *desejo mimético*, visto que esses crimes contra o próximo atribuem a este o privilégio de ser modelo que desperta o desejo. E essa afirmação fica mais evidente quando se observa os quatro mandamentos antecedentes (sexto, sétimo, oitavo e nono): “Não matarás. Não cometerás adultério. Não furtarás. Não levantarás falso testemunho contra teu próximo” (Êx 20, 16). Demasiadas são as prescrições, e o limite é sempre o outro, dos quais se entende o último e décimo mandamento com o reforço da expressão final, *nem coisa alguma de teu próximo*.

Tal é a relevância da *mimesis* na vida do homem, que ela já fora comentada por alguns filósofos em outros aspectos da cultura. Platão e Aristóteles usaram esse conceito na arte.

Platão aborda a imitação e a problematiza no plano essencial das representações. Ele não faz menção de *mimesis de apropriação*. Sua preocupação, no livro X da obra *A República*⁶, é com a veracidade primeira das coisas, sobretudo na arte, com o distanciamento que ela faz da verdade ao imitar algo.

O mesmo ocorre com Aristóteles na sua obra *a Poética*⁷, que também menciona *mimesis* no campo da arte, sem se dar conta de qualquer tipo de aquisição advinda do mimetismo. Mas, em contrapartida à visão platônica, o pensamento aristotélico entende a

⁶ Platão, 2007, p. 345.

⁷ Aristóteles, 1979, p. 245.

imitação como o espaço para a verossimilhança, em outras palavras: o imitar é uma condição para o homem se assemelhar às características daqueles homens que são superiores ou inferiores.

Esses dois pensadores gregos abordam este tema da *mimesis*, contudo, a abordagem deles passa distante da *mimesis de apropriação* e do seu caráter conflitante por ela provocada.

Hegel ao trabalhar a questão da *consciência-de-si* como consciência de movimento de retorno, ele dá um salto na história e aproxima a definição de desejo com a que Girard terá, pois o movimento de retorno na concepção hegeliana, é o movimento do desejo, desejo que se reconhece e identifica no outro (Meneses, 1992, p. 56-57).

Mas o que é inovador no pensador francês, é o caráter mimético do desejo, fonte despercebida pelo homem, que vem desencadeando rivalidades conflituosas geradoras da violência humana.

Demonstrada a não-originalidade da teoria mimética, faz-se necessário agora apresentar, a partir dela, aquilo que de fato é inovador no pensamento girardiano, ou seja, esse caráter mimético do desejo. Mas o quem vem a ser o desejo?

A resposta é um combate ao mundo moderno, que é *ultra-individualista*, e apresenta o desejo como algo completamente individual. Porém, se o desejo fosse pessoal, único, deveria ser fixo assim como qualquer estrutura biológica, de modo que não haveria diferença entre instinto e desejo.

No entanto, para Girard, o desejo é aquilo que outra pessoa deseja e aprova, mas essa outra pessoa é escolhida pelo sujeito imitador, o qual é livre para escolher apenas o seu modelo e não para desejar por si próprio. A hipótese de instinto e desejo se identificarem fica descartada,

pois o primeiro são apetites que possuem fundamentos biológicos, abrange, por exemplo, comida e sexo; o segundo refere-se a algo exterior sugerido pelo modelo.

A mobilidade do desejo, em contraste com a fixidez dos apetites ou instintos, decorre da imitação. Aí reside a grande diferença: todos temos sempre um modelo que imitamos. Só o desejo mimético pode ser livre, ser de fato desejo, pois tem que escolher um modelo (Girard, 2000, p. 84-85).

O que a teoria girardiana está combatendo é a mentira do desejo espontâneo, ou seja, a ilusão de autonomia que o homem moderno está apegado. “Desejar a partir do objeto equivale a desejar a partir de si mesmo: não é nunca, com efeito, desejar a partir do Outro” (Girard, 2009a, p. 39).

A originalidade do pensamento de Girard não decorre só da constatação de que o desejo não é espontâneo, mas também da existência de uma imitação aquisitiva. E é esse caráter de apropriação que precisa ser demonstrado, pois é o desencadeador das rivalidades, dos conflitos, pelo fato de ser um desejo mimético que apodera o objeto já desejado por outra pessoa, ou seja, pelo *modelo-mediador*.

Sendo que, “dois desejos que convergem para um mesmo objeto constituem um obstáculo recíproco. Qualquer mimese relacionada ao desejo conduz, necessariamente, ao conflito. Os homens são cegos para esta causa da rivalidade” (Girard, 1990, p. 185). Esse esquema parece simples, mas até então quando se falava em *mímesis*, ou em qualquer outra expressão da mesma: mimetismo, imitação, os pensadores não faziam a abordagem desse conceito no que tange ao desejo. Talvez nisso se explique a “cegueira” dos homens para com a causa dos conflitos e da rivalidade.

Entretanto, Girard aponta que pesquisadores mais recentes reconhecem nas crianças, a existência de uma imitação aquisitiva e conflitante. Tal é o reconhecimento, que é algo até possível de se verificar na experimentação: “Coloquem certo número de brinquedos, todos idênticos, num cômodo vazio, em companhia do mesmo número de crianças: há fortes chances de que a distribuição não se faça sem querelas” (Girard, 2009b, p. 29).

No entanto, se o experimento fosse aplicado aos adultos, o resultado dificilmente se repetiria à semelhança ao das crianças. O que não significa afirmar que haja ausência de *rivalidade mimética* entre adultos. Estes, apenas, aprenderam a desconfiar e a conter-se diante das formas mais grosseiras despertadas por esse tipo de querelas.

Por mais justo que seja esse tipo de distribuição, as crianças, diferentemente dos adultos, não se intimidam e deixam transparecer suas insatisfações diante de qualquer pessoa, porque elas não se dão conta das consequências que suas querelas podem alcançar. Os adultos não só sabem como também se sentem constrangidos em manifestar-se perante outras pessoas qualquer descontentamento em relação a esse tipo repartição.

Isso é percebido, do mesmo modo, em relação ao desejo, os adultos não admitem diante de outras pessoas que seus desejos possam vir da imitação. Se perguntados a respeito, dirão ter a primazia do desejo em sua subjetividade, ou seja, os adultos por vergonha, vaidade ou outro motivo, não admitem que aquilo que eles desejam é cópia de outro desejo pré-existente. Eles dizem que o objeto desejado antecedeu à presença do modelo.

Até aqui, se pôde observar a existência do mimetismo e suas possíveis consequências, positivas e negativas. Mas, tendo em vista a desatenção para com as consequências maléficas desencadeadas pela *mímesis de apropriação* e o que diz Girard sobre a inclinação do homem para com o caráter mimético, faz se indispensável abordar na próxima subseção uma reflexão levantando implicações que resultam nas rivalidades conflituosas geradoras da violência humana.

A MÍMESIS DE APROPRIAÇÃO E A RIVALIDADE MIMÉTICA

Esta subseção tem a pretensão de explicitar os conceitos de *mímesis de apropriação* e de *rivalidade mimética*, demonstrando que ambos são resultados advindos do *desejo mimético* ou do *desejo triangular*. Ora essas consequências são apontadas por Girard por meio de suas análises nas obras de literatura, nos mitos, textos bíblicos, ora nos fatos históricos e também nas situações do mundo contemporâneo.

Considerando que o desejo é mimético, então, o sujeito deseja a mesma coisa que seu modelo. Isso implica dizer, que sujeito e modelo encontram-se no mesmo mundo. Resta saber qual é a distância entre eles (observando aqui que a “distância” não se trata de questão física, mas de estado, de situação, de faixa etária)⁸. Se estiverem distantes, eles estabelecem a relação de *mediação externa*, ou seja, aquela em que o imitando não se apropria do objeto do modelo imitado. Porém, se sujeito e modelo estiverem num mesmo mundo, próximo ao do outro, eles constituem a relação de *mediação interna*, isto é, aquela em que há, por

⁸ Obviamente, não é o espaço físico que mede a distância entre o mediador e o sujeito desejante. Conquanto o afastamento geográfico possa constituir-se num de seus fatores, a distância entre mediador e sujeito é primeiramente espiritual.

parte do sujeito, a apropriação do objeto já desejado ou possuído pelo modelo.

O fato é que a imitação, como já fora dito, é necessária para o desenvolvimento da cultura, sobretudo, no início de qualquer processo de aprendizagem, mas Girard observa que:

Se não houver nada para guiá-la, a tendência mimética vai se exercer sobre todas as condutas humanas, indiferenciadamente. A criança não é capaz de operar as distinções necessárias entre as condutas não-aquisitivas, aquelas que são boas de se imitar, e as condutas aquisitivas, aquelas cuja a imitação suscitará a rivalidade (Girard, 2009b, p. 340).

É isso que o autor coloca em evidência, o mimetismo, ainda que seja um mimetismo primário “[...] não pode deixar de provocar conflitos. Portanto, ele é perigoso, mas também indispensável” (Girard, 2009b, p. 339). Um bom exemplo para mostrar esse perigo é o do mestre e seus discípulos:

O mestre fica encantado ao ver os discípulos multiplicarem-se ao seu redor. Mas se a imitação for perfeita demais, se há o risco do imitador suplantiar o modelo, o mestre muda sistematicamente de atitude e começa a se mostrar desconfiado, ciumento, hostil. Vai fazer de tudo para desestimular o discípulo e desencorajá-lo (Girard, 2009b, p. 340).

O discípulo não percebe no comportamento do mestre nenhum sinal de rivalidade, pois no intuito de se conservar como modelo, o mestre dissimula sua hostilidade fazendo o duplo jogo do imperativo: imite-me e não me imite. Girard denomina esse imperativo de *double bind*⁹ que é entendido como “duplo vínculo”. “Para que exista *double bind* mimético em sentido forte é preciso haver um sujeito incapaz de

⁹ Em inglês no original. Normalmente traduz-se *Double bind* por “duplo vínculo”.

interpretar o duplo imperativo que vem do outro como modelo – imite-me – e como rival – não me imite” (Girard, 2009b, p. 341).

Como efeito “o desejo copiado de um outro desejo tem por consequências inevitáveis ‘a inveja, o ciúme e o ódio impotente” (Girard, 2009a, p. 64). Isto se explica na medida em que o sujeito imitador se aproxima de seu mediador, as implicações do *desejo triangular* tornam-se desastrosas, pois uma vez que ambos os sujeitos encontram-se na mesma busca, eles se veem ameaçados um pelo outro.

Girard faz uso de diversas obras literárias para demonstrar a formação de o *desejo triangular*, entre elas: *O Eterno Marido* de Dostoiévski, *Dom Quixote* de Cervantes, *O Primo Basílio*, de Eça de Queirós, *O Memorial de Santa-Helena* de Emmanuel de Las Cases, *O Vermelho e o Negro* de Stendhal, etc. Observa-se que em todas essas obras, as personagens encontram-se em situações competitivas geradas por esse triângulo.

É bom esclarecer ao leitor que este trabalho não tem a pretensão de fazer um estudo minucioso de cada uma dessas obras, mas tendo em vista o compromisso de ser fiel à teoria girardiana, é inevitável não utilizar alguns caminhos que são próprios do autor, por isso a necessidade de apresentar, brevemente, um exemplo presente em uma dessas obras.

Utilizando da mesma obra literária e seguindo o caminho do autor, pode-se observar no romance *O Vermelho e o Negro*¹⁰ de Stendhal, um tipo de situação em que o desejo precisa passar pelo olhar alheio: o Sr. de Rênal é o prefeito da pequena cidade Verrières. “Ele deseja fazer de Julien Sorel o preceptor de seus dois filhos. Mas não por solicitude para

¹⁰ Edição brasileira: Stendhal, *O vermelho e o negro*. São Paulo: Abril Cultural, 1971.

com estes, nem por amor pelo saber. Seu desejo não é espontâneo” (Girard, 2009a, p. 29-30). A origem desse desejo caracteriza um caso típico de mediação interna: é que nessa mesma cidade, mora o homem mais rico e influente, a quem o prefeito quer conquistar admiração, Valenod, o qual é tido pelo prefeito como rival na negociação com o futuro preceptor.

Durante a negociação entre o Sr. de Rênal e Sorel, para a ocupação do cargo de preceptor, este diz àquele que já recebeu proposta melhor, mas não lhe revela as origens da oferta mais agradável. O prefeito (o Sr. de Rênal) fica totalmente convencido de que é Valenod o dono daquela proposta feita a Sorel, e, com isso, o desejo do governante de contratar Julien Sorel como preceptor de seus filhos, é redobrado.

O preço cada vez mais alto que o comprador está disposto a pagar se pauta no desejo imaginário que ele atribui ao rival. Há, pois, comprovadamente uma imitação desse desejo imaginário, e até mesmo uma imitação bastante escrupulosa já que tudo, no desejo copiado, inclusive seu grau de fervor, depende do desejo que lhe serve de modelo (Girard, 2009a, p. 30).

No desenrolar do romance, o prefeito consegue ter Sorel como preceptor de seus filhos, concede-lhe um salário elevado e o direito de fazer as refeições junta à mesa da família do governante. Algo significativo, pois no romance consta que Julien é de origem pobre, e antes do emprego de preceptor trabalhava no campo, sem receber salário pelo serviço que prestava e muito menos estava habituado aos costumes e moldes de uma mesa da nobreza. Contudo, essas regalias só são concedidas ao preceptor, devido ao papel que Valenod exerce sobre o prefeito, qual seja o de ser modelo e rival ao mesmo tempo: modelo

enquanto, ao desejar a mesma coisa, intensifica o desejo; rival na medida em que obstaculiza a realização do desejo.

O que Girard está mostrando com essa análise é que o “sujeito humano não sabe, no limite, o que desejar. Ele é incapaz por si só de fixar seu desejo e de sustentar sua força. É exatamente por isso que está destinado aos paradoxos do desejo mimético” (2009b, p. 393). Ou seja, em se tratando de desejo, o homem vive com essa dualidade, a ter diante de si uma mesma pessoa, considerando-a modelo e rival ao mesmo tempo.

É essa dualidade que faz a relação entre sujeito imitador e modelo imitado ficar conflituosa, pois se o sujeito tem o modelo como espelho, a tendência é que se mantenha uma proximidade entre eles. Entretanto, o mesmo modelo é tido também como rival, e se a proximidade entre eles continuar, fará com que a rivalidade se irrompa e se reforce por si mesma.

Desse modo, se estabelece a *mediação interna*, na qual tende a se expandir, pois à medida que o modelo é imitado pelo sujeito, este aumenta com essa atitude o valor do objeto desejado pelo modelo, fazendo com que esse último imite a si mesmo, o que produz uma relação simétrica de *duplos*.

Os duplos surgem com o desaparecimento do objeto, e, no calor da rivalidade, os rivais se tornam cada vez mais indiferenciados, idênticos. A crise mimética é sempre uma crise de indiferenciação que irrompe quando os papéis de sujeitos e modelos são reduzidos aos de rivais. Essa indiferenciação se torna possível pelo desaparecimento do objeto (Girard, 2000, p. 87).

À medida que aumenta essa simetria de sujeito imitador e modelo imitado, cresce também o conflito entre eles, e a rivalidade se propaga

ainda mais no meio da comunidade, pois as diferenças desaparecem restando apenas o mesmo desejo, a mesma aversão, provocada pela rivalidade, os mesmos entraves e as mesmas estratégias. Em outras palavras, pode-se dizer que na medida em que os conflitos se acentuam, as pessoas componentes daquele grupo social tornam-se duplos da violência.

Nesta subseção, pôde-se observar que a *mimesis* tem um caráter aquisitivo, ou seja, o sujeito busca se apropriar do objeto já possuído pelo modelo, sobretudo, quando há uma proximidade entre eles, fazendo assim gerar a *rivalidade mimética* e, com um número maior de pessoas envolvidas nessa rivalidade, conseqüentemente, surge a *crise mimética*.

Este último conceito será tratado na próxima subseção juntamente com o mecanismo de resolução dessa crise.

A CRISE MIMÉTICA E O “BODE EXPIATÓRIO”

Depois de ter abordado a *rivalidade mimética*, advinda da imitação aquisitiva, esta subseção apresenta a extremidade desta rivalidade, a saber, a *crise mimética*, bem como a solução que vem vigorando para o apaziguamento dessa crise, o *bode expiatório*.

Com a rivalidade acirrada e com um número maior de pessoas envolvidas nela, dá-se o surgimento da *crise mimética*, pois através da indiferenciação, os papéis de modelo e de sujeito se confundem, reduzindo-os a simples rivais.

Para Girard, “essa indiferenciação se torna possível pelo desaparecimento do objeto” (2000, p. 87), pois a partir de então, os dois sujeitos se tornam rivais devido ao mimetismo do desejo e à disputa do mesmo objeto, enraizada não mais nesse último, mas sim na imitação

do desejo do outro. Portanto, nesse momento não há mais apenas a imitação do modelo eleito pelo sujeito imitador, mas há disputa em relação ao objeto desejado, que no fim acaba por se dissipar, restando assim apenas o conflito e a *crise mimética*.

É por meio desse conflito entre rivais que se expande a energia conflituosa, uma força que possui a inclinação de se propagar em todas as direções, pois uma vez acentuada a disputa pelo objeto, o valor deste tende a elevar-se, fazendo com que outras pessoas também atribuam ao mesmo objeto uma disposição ainda mais desejosa.

Do mesmo modo em que sujeito e modelo entram em contenda ao desejar coisas idênticas, também outra pessoa quando se interessa pelo mesmo objeto, faz com que essa busca se propague, multiplicando, assim, o número de pessoas que interessa por uma mesma e única coisa. Consequentemente, o conflito em torno do mesmo desejo vai se espalhando, tornando-se acumulativo, pois passa a envolver muitos membros de uma mesma comunidade. Daí se entende a expressão girardiana acima empregada: *crise mimética*, uma crise gerada pelo desejo.

O desejo é a própria crise, a rivalidade aguda em relação ao outro, em todas as atividades ditas ‘privadas’, que vão do erotismo à ambição profissional ou intelectual; essa crise pode se estabilizar em patamares muito diversos de acordo os indivíduos, mas ela sempre se encontra ‘em falta’ de catarse¹¹ e de expulsão (Girard, 2009b, p. 338).

Sabe-se que toda crise gera um momento perigoso e de difícil desenvolvimento dentro de um determinado processo ou período de desordem. As pessoas envolvidas nessa crise, necessariamente, buscam

¹¹ Para Girard, catarse significa purificação mediante um rito sanguinário.

solucioná-la, em vista de uma existência estabilizada. Quando se trata de crise em torno do desejo, ou seja, da *crise mimética*, também não é diferente. É preciso uma solução, sobretudo, no momento em que ela atinge a comunidade ou o grupo social.

Segundo Girard, a solução desde sempre existente, não é a melhor, e ela pode ser entendida dentro do *mecanismo mimético*. Para tanto, deve-se seguir, passo a passo, o processo para esse entendimento. Primeiro toda *crise mimética* é uma constante crise de indiferenciação, que pode ser entendida em dois sentidos: (i) não existe mais a diferença dos desejos, mas somente um e, isso é o que faz gerar a rivalidade em torno desse único desejo; (ii) a indiferença se irrompe na medida em que, como já fora falado, os papéis de sujeitos (imitadores) e os de modelos (mediadores) desaparecem, ficando entre eles apenas o papel de rivais, gerando assim a rivalidade generalizada, que ameaça a comunidade.

Dado esse processo da imitação em torno do desejo, o valor do objeto cresce em proporção à resistência e à rivalidade em torno dele. Consequentemente, o valor do modelo também cresce, uma vez que foi ele quem despertou para tal desejo no objeto.

Estreitamente unido a esse objeto que possessivamente ele se reserva, o modelo parece possuir uma autossuficiência e uma onisciência das quais o sujeito deseja se apoderar. O objeto é mais desejado do que nunca. Como seu acesso é obstinadamente barrado pelo modelo, é a posse desse objeto que deve fazer a diferença entre a plenitude do Outro e seu próprio vazio, entre a insuficiência e a autossuficiência (Girard, 2009b, p. 346).

A partir de então, o objeto passa a ter aparência daquilo que há de mais autêntico e real. Com isso, o desejo ganha uma dimensão “metafísica”. Esta não deve ser entendida no sentido filosófico, isto é,

na tentativa de descrever os fundamentos, as causas primeiras, o sentido e a finalidade da realidade como um todo. Mas, “desejo metafísico” para Girard, é quando o desejo do sujeito imitador deixa de ter relação com o objeto acessível e se centra cada vez mais no mediador, pois apesar deste modelo se encontrar no mundo físico, é ele quem parece transcender o desejo, é ele quem caracteriza possuir uma auto-suficiência que transfigura o desejo do sujeito imitador.

Na medida em que as rivalidades se exasperam, mais os rivais tendem a se esquecer dos objetos que anteriormente as causaram ficando fascinados cada vez mais uns com os outros. A rivalidade sai do âmbito exterior e se concentra no interior do homem, abarcando uma rivalidade na qual o prestígio e os sentimentos precisam ser preservados.

Com a rivalidade acirrada, as noções de honra, prestígio e reputação desempenham um processo no qual a *mimesis* se converte em antagonônica, ou seja, “a *mimesis* está mais forte do que nunca, ela não pode mais ser exercida no nível do objeto, pois não há mais objeto. Só há protagonistas que [se designa] como duplos, pois, sob a relação do antagonismo, nada mais os separa” (Girard, 2009b, p. 48). Como se vê:

Se a *mimesis* de apropriação divide fazendo convergir dois ou vários indivíduos para um único e mesmo objeto de que todos querem se apropriar, a *mimesis* do antagonista, necessariamente, reúne fazendo convergir dois ou vários indivíduos para um mesmo adversário que todos querem abater (Girard, 2009b, p. 48).

Portanto, a *mimesis de apropriação* é contagiosa na medida em que as pessoas convergem seus desejos para o mesmo objeto, enquanto que na *mimesis do antagonista* é a rivalidade que se converge contra um

indivíduo único. E na medida em que ela se torna cumulativa, passa a envolver muitas pessoas de uma mesma comunidade até chegar ao ponto que essa *mimesis do antagonista* faz com que nasça uma aliança (força) contra um inimigo ou uma única vítima, a qual Girard chama de *bode expiatório*¹².

À medida que a *mimesis* se converte em antagonismo, a tendência é que ela se torne cumulativa, passando a envolver vários membros de uma dada comunidade, até que o processo leve à violência contra o único antagonista remanescente – ‘o *bode expiatório*’ (Girard, 2000, p. 88).

E a solução desde sempre existente, segundo Girard, se encontra no *bode expiatório*, que é um mecanismo que encerra por um determinado tempo a *crise mimética*, uma vez que, a culpa é transferida unicamente para essa vítima.

A expressão “vítima” não está empregada aleatoriamente, pois na vítima há a inocência daquela que expia a culpa. Mas essa verdade precisa ser ignorada, para que se possa eleger um *bode expiatório*. Este mecanismo expiatório é sempre inconsciente de sua própria injustiça.

Portanto, são dois os motivos pelos quais a solução não pode ser considerada a melhor: (i) esse mecanismo não resolve a crise definitivamente, mas apenas temporariamente, de modo que depois de um determinado período surge uma nova crise que acaba por ser “resolvida” à semelhança das que foram anteriormente; (ii) essa vítima não é responsável pela culpa da comunidade, ainda que a ela pertença.

¹²A expressão *bode expiatório* remonta ao *caper emissarius* da Vulgata, interpretação livre do grego apompaios “que afasta as pragas”. Esse último termo constitui, ele próprio, na interpretação grega da Bíblia dita dos Setenta, uma interpretação livre do texto hebreu, cuja tradução exata seria “destinado a Azazel.” Geralmente acredita-se que Azazel é o nome de um antigo demônio que supostamente habitava o deserto. (Girard, 2009b, p. 169)

O fato é que uma comunidade em crise lança sobre essa vítima a responsabilidade de seu próprio desatino. Essa culpa não poderia ser atribuída a nenhum indivíduo particular, pois, logicamente, ninguém deveria responder sozinho pela violência cometida por todos. “De fato, nenhuma vítima individual pode ser responsável pela crise mimética” (Girard, 2009b, p. 47). Mas ao fazer isso, a coletividade cria para si mesma a ilusão de reconquistar o controle sobre seu destino.

A comunidade atribui à vítima expiatória uma singularidade absoluta, única, não somente em razão da idolatria odiosa que tal vítima incorpora, mas também pelo efeito de reconciliação, ainda que temporariamente, que resulta dessa polarização unânime. Desse modo, é fácil compreender que,

[...] essa comunidade fique totalmente animada por uma vontade de paz, completamente dedicada à manutenção dessa trégua milagrosa que lhe parece ter sido concebida pelo ser temível e benéfico que de alguma forma a visitou. Portanto, é sob o signo desse ser, e como se se tratasse de instruções deixadas por ele, que ela vai colocar todas suas ações futuras (Girard, 2009b, p. 50).

Por conseguinte, é pela recente experiência da crise e de sua resolução que a comunidade se conduz. Dessa forma, dois imperativos surgem diante dela: (i) não refazer os gestos da crise de modo que se evite o mimetismo e o contato com os antigos antagonistas, bem como a apropriação dos objetos que geram a rivalidade e; (ii) refazer de modo contrário o acontecimento tido como milagroso, por cessar a crise, de modo que se imolem novas vítimas para substituir à original, utilizando circunstâncias semelhantes à experiência primária.

Para Girard, esses dois imperativos nada mais são do que os interditos e os ritos que visam ao mesmo objetivo, isto é, consolidar a

ordem e paz. Os primeiros “[...] visam ao objetivo diretamente, proibindo tudo o que toca ou que parece tocar a crise, e os [segundos] visam a esse mesmo objetivo por meio do mecanismo coletivo que eles tentam novamente desencadear” (2009b, p. 51).

Graças à vítima, pode existir um antes e um depois, um “dentro” e um “fora”. Ela é a divisão do fato ocorrido que conduz a comunidade. Essa vítima apresenta-se como aquela que traz o significado para a comunidade sobre aquilo que é bom e sobre aquilo que é mau. Ela parece trazer a paz e a violência.

Nisto consiste a afirmação de Girard:

O comportamento dos homens é determinado não por aquilo que realmente aconteceu, mas pela interpretação daquilo que aconteceu. É a dupla transferência que dita essa interpretação. Ela faz a vítima aparecer radicalmente outra e transcendente à comunidade (Girard, 2009b, p. 101).

Todas as lições tiradas, pela comunidade, dessa experiência são consideradas como terem sido ensinadas pela própria vítima. A princípio, as piores desordens, em seguida, o restabelecimento e a instauração de uma ordem nova. É essa vítima quem decide o que se deve ou não fazer, é ela quem traz o rito e o interdito, a resolução e a crise.

São os traços da transcendência religiosa que começam a se esboçar, pois:

[...] se essa vítima, presente e viva na comunidade, trazia para essa a morte, e se morta, ela traz a vida, seremos inevitavelmente levados a concluir que sua capacidade de transcender os limites da humanidade comum tanto no mal quanto no bem estende-se à vida e à morte. Se há para ela uma vida que é morte e uma morte que é vida, é porque as fatalidades da condição humana não dominam o sagrado (Girard, 2009b, p. 63).

Assim, Girard acredita que sua teoria explica o porquê da existência dos ritos e dos interditos em todos os lugares e, bem como o porquê de todas as culturas remontarem a sua fundação a poderes sobrenaturais. “Tanto nos mitos quanto nos rituais, a vítima/herói é morta como responsável por crimes que são assimilados a desintegração da comunidade” (Girard, 2009b, p. 60). Com isso, entende-se também o porquê, em tantos mitos, é do próprio cadáver da vítima que jorram todas as regras culturais.

Nota-se que quando os homens desobedecem a essas regras, eles recaem no círculo vicioso das rivalidades miméticas. “Nas sociedades que não possuem sistema penal para matar ‘no ovo’ o círculo vicioso da violência mimética, o sistema religioso é realmente funcional” (Girard, 2009b, p. 64).

Esses dois sistemas, na concepção girardiana, são formas de monopólio da violência em vista da ordem e da paz. Para tanto, o sistema penal tem sua base nas leis penais, numa linguagem mais remota, esse sistema se apoiava nos interditos, nas proibições. Enquanto que o sistema religioso manifesta-se no rito. Um rito que visa à consolidação da ordem e da paz, mas ele não a faz sem características violentas. O rito apenas refaz no ritual religioso o ato violento contra a vítima, considerando-o sagrado, devido às consequências parecerem mais benévolas do que malévolas.

Portanto, há uma dupla transferência sobre a vítima. A primeira é a crise mimética e a segunda é a resolução, a reconciliação. E é dessa última transferência que a vítima aparece como o único princípio ativo de todo o processo de crise e de resolução. É por isso, que se atribui à vítima a instauração de uma ordem religiosa.

Para Girard “a revelação da vítima expiatória como fundadora de qualquer religião e qualquer cultura não é algo cuja descoberta, [...] qualquer indivíduo particular possa reivindicar. *Tudo já está revelado*” (2009b, p. 178).

Quando se observa os *mitos bíblicos e a mitologia mundial*¹³, percebe-se uma semelhança em três grandes momentos dos quais estão sendo apresentados nesta seção do trabalho: a dissolução conflitante; o todos contra um da violência coletiva; a elaboração dos interditos e dos rituais.

O mito bíblico de Abel e Caim remonta a um assassinato fundador. Abel e Caim eram irmãos que trabalhavam no campo. O primeiro era pastor de ovelhas e o segundo cultivava o solo. Ambos resolveram ofertar os frutos de seus trabalhos a Deus, que se agradou mais com a oferta de Abel. No entanto, Caim, sentindo inveja do irmão, mata-o e a comunidade caimita é fundada. Ao invés de uma punição ou de uma vingança de outrem, a qual acabaria constituindo-se o círculo vicioso da violência mimética, vem uma ordem, um interdito Divino: “Quem matar Caim será vingado sete vezes” (Gn 4,15).

De modo semelhante, acontece no mito romano de Rômulo e Remo. Estes dois eram irmãos gêmeos que imaginavam fundar uma cidade, mas, para tal propósito, eles tiveram observações diferentes um do outro. Como não chegaram, a um acordo, entraram numa disputa violenta na qual Rômulo assassinou Remo, e a cidade de Roma foi fundada. Dessa vez o interdito veio do próprio assassino, Rômulo, que colocou como condição para a sobrevivência dos demais homens a não transposição da muralha (rego) que ele havia construído.

¹³ *Mitos bíblicos e a mitologia mundial* são dois termos que Girard utiliza como subtítulo do Capítulo I do seu livro *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*.

Nos dois mitos, considera Guy Lefort¹⁴, “[...] o assassinato de um irmão tem a mesma virtude fundadora e diferenciadora. A discórdia dos duplos é substituída pela ordem da nova comunidade” (Girard, 2009b, p. 188).

Essas análises feitas dos mitos (Abel e Caim, Rômulo e Remo e, poderia se acrescentar Jacó e Isaú, José e os onze irmãos, Enéias entre muitas outras que Girard analisa) demonstram a fundação de uma cidade, de uma cultura após o evento do assassinato fundador. Portanto, basta uma análise comparada dos interditos, rituais e mitos para perceber que eles postulam as mesmas coisas: a crise mimética e o mecanismo vitimário, a decomposição e as ordens culturais.

Trazendo essas análises para situações mais recentes, nota-se muita semelhança entre alguns fatos ocorridos e o *mecanismo mimético*.

Atualmente, qual é o objeto mais desejado? Demasiadas seriam as respostas, pois dos muitos objetos que hoje são desejados, são oferecidos pelos muitos modelos, como o vizinho mais bem sucedido em bens materiais, artistas de sucesso, propagandas comerciais, que, diga-se de passagem, são quase sempre apresentadas por uma celebridade.

Contudo, para apresentar uma resposta a nível de uma nação ou até mesmo a nível mundial, o petróleo seria, sem dúvida, o “objeto” de desejo que melhor responde a pergunta supracitada. Sabe-se que hoje o petróleo tornou-se uma grande fonte de riqueza devido à necessidade desse produto para o abastecimento das indústrias, locomoção de veículos de transportes terrestres, marítimos e aéreos. Portanto, é ele o “ouro” mais cobiçado (desejado) ultimamente pelas nações.

¹⁴ Guy Lefort é médico psiquiatra, autor de numerosas publicações científicas. Ele fez pesquisa com Girard no livro *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*.

Como todo objeto demasiadamente desejado por outros, segundo Girard, atrai para ele uma crise, não de outro modo, vem acontecendo com o petróleo. A (*crise mimética*) crise do petróleo segue-se desde meados do século passado até os dias atuais. E uma marca dessa crise, que se assemelha às descrições do *mecanismo mimético*, foi vista no começo da década de 90, momento em que o interesse demasiado pelo produto acabou gerando uma guerra.

O Kuwait, país rico em petróleo, acabou sendo invadido pelo Iraque por causa dessa riqueza. Outros países, também interessados nessa riqueza, como os Estados Unidos, Arábia Saudita, Síria se voltaram todos contra o Iraque. “As forças armadas dos EUA, do presidente George Bush (pai), com apoio do ocidente, da Arábia Saudita, da Síria e até da agonizante URSS, massacraram o Iraque na chamada Guerra do Golfo” (Schmidt, 2005, p. 622).

Numa primeira análise, a vítima parece ser somente o Kuwait, país que sofreu a invasão (também forma de violência) e, por conta dela, teve grandes prejuízos financeiros, “estimados em 8,5 bilhões de dólares” (Almanaque, 2004, p. 751). Entretanto, uma análise mais radical, sobre a ótica da violência física, do *todos contra um*, mostra que o Iraque tornou-se o país tido como o *bode expiatório*, ocupando a condição de antagonista *remanescente*, pois além de ter sido arrasado pela guerra, o país tem grande dificuldade para se reerguer.

[...] o país foi arrasado pela guerra, teve cidades reduzidas a lixões, indústrias pulverizadas e dezenas de milhares de mortes, em grande parte civis desarmados. Nos anos seguintes, os EUA aumentaram a pressão sobre o governo de Bagdá (capital do Iraque). Estabeleceram um bloqueio econômico que tornou difícil a vida da população (Schmidt, 2005, p. 622).

O recente exemplo não pretende afirmar a inocência de um país e nem se posicionar contra nenhum desses países que foram citados. O que está em questão nessa análise é o movimento do *todos contra um* que acontece constantemente em diversas circunstâncias em que um grupo e uma comunidade se encontram em crise.

Para Girard, esse movimento surge como resolução da crise.

Qualquer comunidade às voltas com a violência, ou oprimida com uma desgraça qualquer, irá se lançar, de bom grado, em uma caça cega ao “bode expiatório”. Os homens querem se convencer de que todos os seus males provêm de único responsável, do qual será fácil livrar-se (Girard, 1990, p. 105).

E é esse mecanismo expiatório o modo de resolução da crise que vem funcionando na sociedade. Ele é aplicado com frequência desde o grupo maior ao menor. Ele pode ser visto na organização governamental, quando um membro é considerado culpado pela crise de um Estado; numa equipe de trabalho, ao se cobrar apenas de um funcionário o péssimo rendimento da empresa; na escola, quando há uma perseguição com o aluno “diferente”; no seio de uma família, quando se atribui a um parente o termo, “ovelha negra”, etc.

Assim, fica entendido o *mecanismo mimético* nas definições dos conceitos de *desejo mimético*, *rivalidade mimética*, *crise mimética* e *bode expiatório*. Este último, só pode ser entendido dentro desse processo que leva à canalização da violência de *todos contra um*.

Portanto, é isso que precisava ser apontado, um mecanismo histórico, recorrente (“sobretudo na sociedade primitiva desprovida de sistema judiciário” (Girard, 1990, p. 28), e que é definido por Girard a partir da teoria do desejo mimético. E, uma vez admitida a teoria de

Girard como verdadeira, conseqüentemente, explica-se uma das principais fontes da origem dos conflitos e da violência dentro da trajetória humana.

CONCLUSÃO

Ao logo deste trabalho pôde-se compreender, à luz do pensamento girardiano, que o caráter mimético do desejo foi o principal fator desencadeador da violência humana. A fim de chegar a essa constatação, tornou-se necessário o entendimento do *mecanismo mimético* e o seu desdobramento. Acompanham-no os conceitos de *desejo mimético*, *rivalidade mimética*, *crise mimética* e *bode expiatório*.

Esse mecanismo parte do princípio da *teoria mimética*. Assim como a imitação é um aspecto do comportamento humano que possibilita o aprendizado e o desenvolvimento da cultura, ela também afeta o comportamento do homem em outras situações, nas quais a imitação pode gerar conflitos.

No primeiro momento, precisou-se entender que a *mimesis* acompanha o homem também naquilo que diz respeito ao desejo. A partir de então, o trabalho analisou o conceito de *desejo mimético*. Em suma, colocam-se de um lado, o sujeito desejante, de outro, o objeto desejado, e para mediar a relação entre sujeito e objeto, o modelo. Desse modo, ficou entendida a existência de um triângulo em torno do desejo, ou seja, entre o sujeito e o objeto não existe somente o desejo, mas também o modelo, ou seja, o mediador do desejo.

Em um segundo momento, compreendeu-se que, a princípio, esse modelo é tido apenas como aquele que faz despertar o desejo. Em seguida, passou-se a analisar aquilo que de fato é inovador no

pensamento girardiano, isto é, a constatação da existência de uma *mimesis de apropriação*, na qual o sujeito que imita passa a querer se apropriar do mesmo objeto de seu modelo.

Dado esse momento, esse conceito de imitação aquisitiva passou a ser a explicação dos conflitos, visto que nas diversas análises do autor em estudo, foi esse caráter de aquisição do objeto em desejo a causa geradora das discórdias humanas. Desse modo, a relação entre sujeito e modelo passa a ficar comprometida, visto que o modelo ao ser imitado pelo sujeito, corre o risco de ter o seu objeto já desejado e possuído suplantado pelo sujeito imitador, criando-se assim a *rivalidade mimética*.

Para terminar a análise o trabalho tratou de dois conceitos, o de *crise mimética* e o de *bode expiatório*. Sendo o primeiro uma crise gerada pela rivalidade e pelo aumento do número de pessoas nela envolvidas. E o segundo é o modo de resolução para o afastamento daquela crise.

Portanto, para Girard, a origem da violência humana está no caráter mimético do desejo. Mas para ele chegar a tal constatação, foi preciso romper com a idéia de que o desejo humano nasce da subjetividade e da espontaneidade, ou seja, não há a autonomia no desejo do homem. Na definição do autor em questão, o desejo humano é colocado como algo externo ao sujeito, restando como livre desejo, só o *desejo mimético*. Em outras palavras, o sujeito é livre para escolher apenas o modelo, nunca para desejar diretamente o objeto.

Assim, a partir do momento em que Girard afirma que o desejo é cópia, está por trás dessa conclusão afirmando a consequência de que o homem é intrinsecamente invejoso. Ele só vai desejar a partir de outro, no qual é tido como seu rival na busca pela realização do mesmo desejo.

Com a rivalidade acirrada em torno do mesmo objeto, surge a crise, que por sua vez é resolvida de modo violento, na forma do *todos contra um*, elegendo-se a *vítima expiatória*.

Nas sociedades primitivas o abatimento era o melhor modo de solucionar um conflito, pois não havia sistema judiciário para monopolizar a violência. Hoje, pensar o *bode expiatório* da forma que Girard descreve, é quase impossível devido à presença do sistema acima supracitado. Mas ainda é possível ver o *todos contra um* punindo a um sujeito remanescente, não mais na forma de abatimento, mas de exclusão, de expulsão, de um “fora”.

Então, conclui-se que o *mecanismo mimético*, desenvolvido a partir do *desejo mimético*, aponta para uma das principais fontes de explicação da violência humana.

Mas será que esta característica de copiar o desejo continuará a despertar o homem para a rivalidade e, conseqüentemente, para uma possível crise?

Não há uma resposta segura para esta pergunta. Mas, uma vez que, nas reflexões de Girard, o homem sempre estará destinado a “desejar mimeticamente”, resta a ele imitar as condutas que são boas de imitar, aquelas que não despertarão para a rivalidade. Este talvez seja o maior desafio para a humanidade.

REFERÊNCIAS

ALMANAQUE Abril 2004: **A enciclopédia da atualidade**. São Paulo: Abril, 2004.

ARISTÓTELES, **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BÍBLIA SAGRADA, Tradução da CNBB. 5. ed. São Paulo: Canção Nova, 2007.

BIBLIOTECA RENÉ GIRARD. **René Girard**. Disponível em: http://www.renegirard.com.br/renegirard/sobre_reneGirard.shtml. Acesso em: 23 de nov. 2012.

COMMELIN, P. **Mitologia Grega e Romana**: mitologia greco-romana: um dos mais ricos patrimônios literários legados à humanidade. Tradução de Thomaz Lopes. São Paulo: Ediouro, [19- -].

GIRARD, René. **A Violência e o Sagrado**. Tradução de Martha Conceição Gambini. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GIRARD, René. **Anorexia e desejo mimético**. Tradução de Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2011.

GIRARD, René. **Coisas ocultas desde a fundação do mundo**. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

GIRARD, René. **Mentira romântica e verdade romanesca**. Tradução de Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2009.

GIRARD, René. **Um longo argumento do princípio ao fim**. Tradução de Bluma Waddington Vilar. São Paulo: Topbooks, 2000.

JUNGES, Márcia. **René Girard e o desejo mimético**: as raízes da violência humana. Disponível em: http://www.erealizacoes.com.br/clipping/2011/SiteIHU-online_28-11-2011-Part1.pdf. Acesso em: 18 de mar 2012.

MENESES, Paulo, **Para LER A Fenomenologia Do Espírito**. São Paulo: 1992.

O QUE É TEORIA MIMÉTICA? E AS 3 INTUIÇÕES FUNDAMENTAIS. São Paulo: Editorae, vídeo *on-line* (8min 47seg). Aula 1. Didático. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=G3Oro1bPf1Q&feature=plcp>. Acesso em: 18 de mar 2012.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Ciro Mioranza. 2. ed. São Paulo: Escala, 2007.

SCHMIDT, Mario. **Nova história crítica**. São Paulo: Nova Geração, 2005.

8

ORTEGA Y GASSET E O SURGIMENTO DA SOCIEDADE DE MASSAS

João Paulo Alves dos Reis

INTRODUÇÃO

O tema da *sociedade de massas* foi amplamente discutido no século XX. Os fatos geradores dessa discussão remontam aos séculos XVIII e XIX, quando as grandes revoluções políticas e tecnológicas transformaram radicalmente as sociedades no continente europeu. Após a Revolução Francesa e a Revolução Industrial surgiram novas formas de organização social e política no ocidente, bem como novas perspectivas do homem em relação aos abundantes benefícios possibilitados pela ciência, que atingiu, desde então, alto grau de aperfeiçoamento técnico. O intuito de nosso trabalho é destacar como o filósofo espanhol José Ortega y Gasset, em sua obra *A rebelião das massas*, publicada em 1930, constata na sociedade ocidental de seu tempo um tipo de homem cuja maneira de ser revela a existência de uma crise de autonomia moral no sujeito, que, por essa razão, renuncia à sua singular identidade para assumir o caráter impessoal das massas, dando origem ao que o autor denomina homem massa.

Temos como objetivo apresentar as reflexões que dimensionam filosoficamente o fenômeno das massas. Para tanto, será fundamental destacar o conceito de homem massa para compreendermos a sociedade de massas, assim como pensou Ortega y Gasset. Esperamos, também, que este trabalho contribua na compreensão do fenômeno das massas,

ainda presente e percebido em nossos dias no campo da cultura, da arte, da ciência, da política, da religião e da moral. Em nossa leitura acadêmica do texto orteguiano, optamos por circunscrever nossa investigação sobre o conceito de *homem massa* a três grandes campos teóricos da razão vital ou raciovitalismo¹: o âmbito do eu, o grande espaço da vida, e o inapagável campo da circunstância.

O tema da sociedade de massas será introduzido a partir dos conceitos próprios da filosofia da razão vital, desenvolvida por Ortega y Gasset. Por isso, num primeiro momento, nosso trabalho servir-se-á das obras póstumas *O homem e a gente* (1957) e *Que é filosofia?* (1958), organizadas a partir dos cursos universitários ministrados por Ortega y Gasset entre os anos de 1929 e 1936 (Marías, 2004, p. 493). Este será um passo importante para abordar os conceitos de eu, circunstância e vida. A abordagem dessas obras se justificam na medida que se tem presente que Ortega y Gasset registra nelas suas críticas e propostas de superação do idealismo. Em seguida, apresentaremos o tema do homem massa, a fim de apresentar como o filósofo analisa o advento do homem massa, estereótipo histórico presente em outras épocas, mas que ressurge com importantes e perigosas peculiaridades no século XX.

Nosso trabalho, mediante abordagem qualitativa e bibliográfica, estudará a sociedade de massas compreendida por Ortega y Gasset, tendo presente conceitos que assumem novas perspectivas na tradição filosófica com seu pensamento. Perspectivas estas que miram

¹ Ortega compreende a razão a partir de um fundamento real que se contrapõe a um fundamento ideal, de viés cartesiano. A vida é este fundamento, a base na qual consiste a própria razão. Não há dicotomia entre vida e razão, ao contrário, há um vínculo substancial no qual não é possível colocar ambas dimensões em pólos distintos. José Maurício de Carvalho (2002, p. 58) afirma que em Ortega y Gasset a razão exerce uma função vital. Isto quer dizer que a razão vital ou raciovitalismo constitui a base metafísica da antropologia filosófica de Ortega y Gasset.

estruturas profundas do ser humano e que buscam na vida, valor máximo de nossa existência, elementos que podem contribuir na reflexão que pensa o homem contemporâneo.

ORTEGA Y GASSET E A FILOSOFIA DA RAZÃO VITAL

Ortega y Gasset aderiu à forte oposição que o racionalismo encontrou no século XIX. Contrário ao Idealismo e ao Irracionalismo, também sustentou reservas quanto ao Realismo. Por isso, fundamentou sua filosofia na Razão Vital, também conhecida como Raciovitalismo. Segundo Ortega, no âmbito da vida social, da vida psíquica e histórica a razão moderna vê-se limitada pelo que ela mesma denomina de irracional, isto é, por questões que lhe escapam ao entendimento. Para Ortega y Gasset, se faz necessário uma razão consciente de que apenas o *logos* tradicional é insuficiente para compreender o homem. Assim, o filósofo propõe na obra *Que é Filosofia?* a ideia de Razão Vital como sendo “uma razão mais ampla que a outra (moderna), para a qual são racionais não poucos objetos que diante da velha *raison* ou razão conceitual ou razão pura são, com efeito, irracionais” (Ortega y Gasset, 1961, p. 99).

Para Ortega y Gasset, existem questões relacionadas à vida humana que lhe são peculiares e que, por isso, deve-se tratá-las como tais. Segundo o filósofo, a vida precede todas as demais realidades, isto é, a vida é uma realidade radical porque é dentro da vida que as demais realidades acontecem.

Sendo uma das dimensões essenciais da vida o saber em que se apoiar ou se ocupar, ela exige a razão para si para poder levar a cabo o seu que fazer (Mora, 2022, p. 2445). Neste sentido, a Razão Vital é uma demanda da própria vida, que não visa outra coisa senão garantir

perpetuidade de si, ou seja, esforçando-se para permanecer enquanto tal e buscando vencer os desafios que se lhes impõem durante a existência (Carvalho, 2002).

A NOÇÃO DE EU E A ASCENSÃO DAS MASSAS

Para Ortega y Gasset, “viver” é a realidade primordial sobre a qual todas as outras encontram fundamentação. O viver é a dinâmica relação entre o “eu” e o “mundo”, um atuando sobre o outro (Ortega y Gasset, 1961). Esta maneira de pensar pretende superar o realismo antigo e o idealismo moderno. No realismo, o *ser* é externo ao sujeito, está nas coisas de forma independente de quem o observa; para o idealismo, o *ser* está na consciência, no pensamento do sujeito, a consistência da realidade é própria consciência. Ortega une estas duas correntes filosóficas, porém, retirando-lhes o peso da razão que a cada qual cabe.

Do realismo, concorda que o mundo possui seu ser próprio, mas não uma independência do observador; e do idealismo apoiará o fato de que a consciência se relaciona com o mundo ao pensá-lo, mas não que a realidade última seja o pensamento – é antes a vida de quem o pensa.

Desta junção, um mundo que existe e que está aí e um eu que se relaciona com este mundo ao se deparar com ele, Ortega y Gasset chega à compreensão de que *viver* é o constante relacionamento do eu com o mundo, cuja perspectiva se dá dentro da vida de cada um, a “nossa vida”.

Porque não é o mundo por si ao lado de mim, e eu por minha vez aqui, ao lado dele – porquanto o mundo é o que está sendo para mim, em dinâmico ser diante e contra mim, e eu sou o que atuo sobre ele, o que o olha e o sonha o sofre e o ama ou o detesta [...]. Mas isto – uma realidade que consiste em que um eu veja um mundo, o pense, o toque, o ame ou deteste, lhe entusiasme ou lhe aflija, o transforme e tolere e sofra, é o que desde sempre

se chama ‘viver’, ‘minha vida’, ‘nossa vida’, a de cada qual (Ortega y Gasset, 1961, p. 222).

Na obra *A rebelião das massas*, Ortega y Gasset constata que a Europa passa por grave crise, denominada por ele de rebelião das massas. Trata-se da ascensão destas ao poderio social. A compreensão do conceito de “massas” vai além do âmbito político. Para o autor: “Massa é todo aquele que não se dá valor – bom ou mau – por motivos especiais, que se sente ‘como todo mundo’, e no entanto não se angustia, e gosta de se sentir idêntico aos demais” (Ortega y Gasset, 2016, p. 81). Tal conceito abarca, ao mesmo tempo, o aspecto intelectual, moral, econômico e religioso. Abarca, por conseguinte, toda a vida coletiva juntamente com a vida de cada qual, ou seja, em seu caráter único e intransferível do viver. Portanto, a reflexão orteguiana não é simples análise sociológica, mas uma reflexão metafísica sobre a realidade fundamental (Carvalho, 2002), isto é, a vida considerada a partir de sua radicalidade existencial.

Para Ortega y Gasset, “o mundo cresceu de repente, e com ele e nele a vida” (Carvalho, 2002, p. 145). O que significa dizer que de repente o espaço geográfico onde a vida é circunscrita ultrapassa as fronteiras continentais para tomar todo o mundo enquanto espaço de ação. Neste sentido, o crescimento da vida significa para o filósofo a ampliação do horizonte de possibilidades vitais, o alargamento dos limites e o aumento do campo de ação dos homens sobre o mundo.

Toda a vida é estar dentro da “circunstância ou do “mundo”. Mundo é o repertório das nossas possibilidades vitais. Não é algo à parte e alheio à nossa vida, mas seu autêntico limite. Representa o que podemos ser; portanto, nossa potencialidade vital (Ortega y Gasset, 2016, p. 110).

Quando Ortega y Gasset aborda a questão do crescimento da vida, quer simplesmente destacar que, tal como no império das massas, verifica-se igualmente na vida do homem enquanto indivíduo um aumento substancial na dimensão de potencialidade (Carvalho, 2002).

NOÇÃO DE CIRCUNSTÂNCIA E CRISE MORAL DAS MASSAS

Ortega y Gasset parte do princípio de que a vida de cada um é intransferível, pois não nos é dada a possibilidade de passar para outra pessoa o peso e as consequências de nossas ações, sendo única a responsabilidade individual e o desenrolar da própria vida. Importa investigar o que seja *circunstância* para Ortega, uma vez que esse conceito integra o eixo metafísico elaborado em torno do eu.

Assim como o animal, o homem está cercado pelas coisas, pela sua circunstância, pelo primariamente dado. Contudo, o animal se submete à natureza e segue uma vida determinada, enquanto que o homem aprendeu a distinguir as coisas a seu redor, separando as agradáveis das desagradáveis, as doces das amargas. O homem a modifica a sua circunstância e é por ela modificado, sendo este o caminho seguido pelo homem autêntico, isto é, aquele indivíduo que traça seu próprio projeto de vida, que não segue simplesmente impulsionado pelas forças que agem sobre ele, mas que faz prevalecer – não sem as dificuldades inerentes a esta condição – sua própria vontade.

O homem altera o meio, lhe dá significados e ordenamento humano, finalidades e objetivos, pois já nasce num contexto dado, sem consulta prévia, e precisa decidir a cada passo que dá em direção ao seu futuro. A circunstância para Ortega y Gasset é tão importante quanto o

indivíduo que se relaciona com ela, pois ambos são complementares (Carvalho, 2009).

Mas há um elemento deste mundo que lhe é completamente peculiar e que lhe exige um completo e diferente trato: é o *outro*. “Esse mundo do outro é para mim inapreensível, inacessível, se falarmos com rigor. Não posso entrar nele porque não posso entrar diretamente, porque não posso fazer patente a mim o eu do outro” (Ortega y Gasset, 1960, p. 156).

O outro constitui paradoxal ponto de partida para aquilo que chamamos de sociedade. Trata-se de um eu que não sou eu, mas de um indivíduo que me é semelhante e, ao mesmo tempo, completamente distinto de mim. Para o filósofo, percebemos que o outro também dispõe de uma vida própria – entendido por ele como *intimidade* – através dos sinais que seu corpo manda para mim. Esses sinais, gestos, olhares, cumprimentos e risadas, revelam que o outro sente, que traz dentro de si, latente, toda uma gama de sentimentos e emoções, desejos e vontades. Estes sinais comunicados pelo outro são perceptíveis pelo eu por meio de seus sentidos, evidentemente. Porém, o palco onde tudo acontece não é outro senão o da vida, e vida humana.

A vida humana para Ortega y Gasset não é a vida de agora, tampouco a vida passada. A vida é o afã de viver, é jogar-se para frente, para o instante seguinte, é projeto para o futuro, com suas dificuldades e problemas a resolver e – principalmente – jogar-se para dentro da circunstância. Em outras palavras, a vida é impulso e vontade de viver adiante no tempo. “Se vive na proporção em que se anseia viver mais” (Ortega y Gasset, 2003, p. 367).

Vive-se para frente, se comportando como se estivesse na manhã seguinte, construindo, preenchendo a própria vida de sentido. Eis o porquê de o filósofo usar tantas vezes como achamos em seus escritos a metáfora de “drama” para definir a vida humana.

Por essa razão disse eu muito formalmente e não como simples metáfora que a vida é drama: o caráter de sua realidade não é como o desta mesa cujo ser consiste tão só em estar aí, mas em ter cada qual de a ir fazendo por si, instante após instante, em perpétua tensão de angústias e júbilos, sem que tenha nunca plena segurança sobre si mesma. Não é essa a definição de drama? O drama não é uma coisa que está aí – não é em nenhum bom sentido uma coisa, um ser estático –, mas sucede; entenda-se, é um suceder-lhe algo a alguém, é o que acontece ao protagonista enquanto lhe acontece (Ortega y Gasset, 1994, p. 40).

Portanto, podemos compreender circunstância não só como aquilo que está ao redor de cada qual, no entorno, como os elementos objetivos, materiais e concretos, mas também e de forma determinante, aqueles elementos morais, religiosos, espirituais, que também *estão à volta* de cada eu pensante, limitando-o, ao mesmo tempo, subjetivamente e internamente. Na vivência do eu com seus entes ideais, o homem deve lidar vitalmente com as virtudes, com os valores, com o bem e o mal, com o útil e o conveniente.

Neste sentido, a moralidade para o homem consiste que este seja autêntico e fiel àquela voz que o convida a ser uma determinada coisa e não outra, isto é, em viver de forma que seu destino pessoal, sua vocação, se realize dentro da circunstância de sua vida, exercendo neste contorno a sua liberdade (Marías, 2004, p. 510).

Somos aquilo que nosso mundo nos convida a ser. [...] Viver não mais do que lidar com o mundo. [...] O mundo onde as massas atuais nasceram mostrava

uma fisionomia radicalmente nova na história. [...] O mundo novo aparece como um âmbito de possibilidades praticamente ilimitadas, seguro, onde não se depende de ninguém. [...] *o homem que estamos analisando está habituado a não apelar por si mesmo a nenhuma instância fora dele* (Ortega y Gasset, 1987, p. 79-80, grifo nosso).

Ortega encontra nos termos “nobre” e “vulgar” o aspecto moral da vida. Nobreza é sinônimo de vida dedicada, que supera a si mesma, isto é, transcendente, pois a vida é nobre no sentido de que ela projeta seu movimento para além dela mesma. Por isso é um transcender ético, no qual o indivíduo impõe uma tarefa que guiará sua vida. Ao contrário, a vida vulgar restringe a si mesma e é imanente, não possui um projeto para se ater. O homem massa se identifica com este último, pois é inerte (Ortega y Gasset, 2016).

Trata-se de um tipo de homem que não se compromete moralmente com as mudanças do mundo. Fica patente na obra de Ortega y Gasset que o homem massa adota a falta de moral, a falta de compromisso vital com mudança enquanto sua forma de viver (Carvalho, 2002).

A discussão acerca da vulgaridade intelectual que atua na vida pública leva Ortega y Gasset a observar que as “ideias” que as massas têm não são propriamente ideias, pois para serem autênticas é necessário que aquelas a busquem segundo as regras que a verdade mesma impõe. No entanto, esta não constitui uma preocupação das massas, justamente porque a elas não interessa a verdade como caminho de procuras e descobertas mediante métodos, regras, normas, esforços e muita humildade para reconhecer tropeços e ainda assim prosseguir sem atribuir a responsabilidade pelos insucessos a terceiros. Importa, contudo, notar que se faltar regras mínimas que procuram

oferecer meios de convivência pacífica entre as pessoas, falta também cultura, e se não há cultura, o homem perde-se na barbárie.

[...] a forma superior de convivência é o diálogo em que se discutem as razões de nossas ideias. Mas o homem massa sentir-se-á perdido se aceita a discussão, e instintivamente rejeita a obrigação de acatar essa instância suprema que se acha fora dele. Por isso, o “novo” na Europa é “acabar com as discussões”, e se detesta qualquer forma de convivência que por si mesma implique o acatamento de normas objetivas, desde a conversação até o Parlamento, passando pela ciência. Isso significa que se renuncia à convivência de cultura, que é uma convivência regida por normas, e se retrocede a uma convivência bárbara (Ortega y Gasset, 1987, p. 89-90).

Segundo Ortega, é justamente isto o que está acontecendo na Europa de seu tempo com a progressiva rebelião das massas. Isto porque como as massas não se instruem e não são instruídas sobre os princípios que geraram a cultura moderna, ela vê a cultura não como uma construção, mas como natureza, isto é, como algo pronto, e por isso sai da cultura e recai na barbárie. O termo “autêntico”, que Ortega utiliza, é para se referir ao que faz parte da vida interna de uma pessoa. Sendo assim, a massa é inautêntica frente à modernidade.

[...] aparece pela primeira vez na Europa um tipo de homem que *não quer dar razão nem quer ter razão*, mas que, simplesmente, mostra-se decidido a impor suas opiniões. Aqui está o novo: o direito a não ter razão, a razão da sem razão (Ortega y Gasset, 1987, p. 89).

Ortega y Gasset vê neste caso a manifestação do modo de ser das massas, que querem dirigir a sociedade, porém sem condições culturais e intelectuais para isso. Esta intervenção das massas na vida pública leva ao procedimento da ação direta. A ação direta consiste, segundo o autor, em inverter a ordem e proclamar a violência como *prima ratio*. Ele

observa que em todos os tempos esse foi o proceder das massas quando intervieram na vida pública.

HOMEM MASSA E SOCIEDADE DE MASSAS

As mudanças de mundo entre uma geração e a seguinte é um movimento normal da história do homem (Ortega y Gasset, 1987). Se uma geração possui uma interpretação de mundo, a seguinte possuirá a mesma arquitetura, porém, com pequenas modificações. É um movimento de continuidade e avanço, pois “supõe que a armação principal do mundo permanece vigente através dessa mudança ou só levemente modificada” (Ortega y Gasset, 1987, p. 80).

Com isso, a vida humana não se abala, pois seu arcabouço permanece firme. Entretanto, não é isso que ocorre quando principia uma crise histórica, pois esta começa justamente quando uma nova geração vem ao mundo e não encontra, não herda um sistema de convicções para aderir, para lhe garantir segurança sobre o que seja o mundo e sua vida.

O homem volta a não saber o que fazer, porque volta de verdade a não saber o que pensar sobre o mundo. Por isso a mudança se superlativiza em crise e tem o caráter de catástrofe. A mudança do mundo consistiu em que o mundo em que se vivia veio abaixo e, de pronto, em nada mais. É uma mudança que começa por ser negativa, crítica. Não se sabe o que pensar de novo – só se sabe ou se crê saber que as ideias e normas tradicionais são falsas, inadmissíveis. Sente-se profundo desprezo por tudo ou quase tudo em que se cria ontem, mas a verdade é que não se tem ainda nova crença positiva com que substituir as tradicionais. Como aquele sistema de convicções ou mundo era o plano que permitia ao homem andar com certa segurança entre as coisas e agora carece de plano, o homem volta a sentir-se perdido, conturbado, sem orientação (Ortega y Gasset, 1987, p. 81).

De acordo com Ortega, esse fenômeno ocorreu no século XX, mas ainda nos falta entender seu mecanismo interno e seu principal problema, qual seja, o homem massa. Mas para entendê-lo, é preciso compreender a crise de cultura identificada pelo filósofo.

Para Ortega, a cultura não é senão repertório de soluções que o homem dá para solucionar seus problemas vitais. Estas soluções são sinceras, verdadeiras, quando respondem a problemas verdadeiros, autênticos problemas vitais (Carvalho, 2002). Mas este processo traz consigo um defeito irremediável: por ser produto do espírito, cria-se cultura como substituição “dos instintos pela razão” (Carvalho, 2002, p. 388), porém, as gerações seguintes não desempenham este papel de criação, de autenticidade vital, mas apenas de continuidade, de aperfeiçoamento. “Ora bem, a recepção, que economiza o esforço da criação, tem a desvantagem de convidar à inércia vital” (Ortega y Gasset, 1987, 88). Esta inércia vital pesa sobre as gerações herdeiras, inclinando-as a não questionar, tão pouco a investigar, criticamente, as coisas. As gerações passam gradativamente a não sentir as autênticas necessidades. A cada geração, mais se desconhece sobre a origem de sua cultura e de seus pensamentos mais correntes.

O “eu” individual vai cedendo paulatinamente a um “eu coletivo”, alheio, ao que se pensa em certa “época”. Essa forma de cultura cresce se expande e torna o pensamento individual um lugar-comum, em um senso coletivo, em opinião da *gente*. “Lugar-comum é a ideia que se usa, não porque é evidente, mas porque a gente o diz. Em suma, todo o processo cultural termina por socializar o homem, em arrancá-lo de sua solidão, em falsificá-lo, em deixá-lo sem individualidade. Este fato – a

máxima alienação do homem – em sua completa alteração é o fator decisivo de toda crise histórica.

Acompanhando o advento de governos totalitários e belicosos, como o fascismo e o nazismo, e também toda a crise moral e vital que assolava a Europa, ameaçando destruir seus mais altos valores, Ortega y Gasset chega ao conceito de homem massa.

Homem massa é todo aquele que não atribui a si mesmo um valor - bom ou mau - por razões especiais, mas que se sente 'como todo mundo' e, certamente, não se angustia com isso, sente-se bem por ser idêntico aos demais (Ortega y Gasset, 1987, p. 38).

O homem massa não percebe que a vida humana é uma trajetória única e que cada pessoa tem que construir o sentido da própria vida. Na obra *Meditação da Técnica*, publicada em 1933, Ortega analisa a trajetória do homem a partir de suas relações com a Natureza. Relações estas que possibilitaram ao homem colocar entre ele e a Natureza uma zona de pura criação técnica que acabou se tornando uma “sobrenatureza” e que constitui, ao mesmo tempo, o contorno natural no qual ele vive, e que, portanto, não pode abandonar, sobre a pena de sucumbir, se o fizer (Ortega y Gasset, 1961, p. 88). Partindo desse pressuposto, Ortega encontra aqui um problema quando analisa a relação que o homem massa estabelece com o mundo civilizado, fruto do desenvolvimento técnico. Neste caso, ele vai direto ao ponto e diz:

O mundo é civilizado, mas seu habitante não o é: nem sequer vê a civilização nele, mas a utiliza como se fosse natureza. O novo homem deseja o automóvel e desfruta dele, mas crê que é o fruto espontâneo da árvore do Éden (Ortega y Gasset, 1987, p. 96).

Ocorre que o homem massa não percebe a diferença entre os objetos criados e os objetos naturais, tomando todos eles como parte da natureza. Trata-se de uma confusão na ordem do conhecimento daquilo que há no seu entorno, isto é, a circunstância, que gera, por sua vez, um problema de ordem moral, que surge a partir do desinteresse e descompromisso do homem pela ciência. Trata-se da desproporção entre o uso dos benefícios da ciência em prejuízo do interesse pelo saber científico, que se configura como desapego crescente pelas técnicas de produção (Carvalho, 2002, p. 144). Ora, se o universo da técnica constitui-se como parte substancial do contorno da vida humana, o esquecimento da mesma nos induz a esperar senão a barbárie, própria do homem primitivo

Ortega procura traçar a estrutura psicológica desse novo tipo de homem, indicando três principais características. São elas: 1º) tem uma impressão inata e radical de que a vida é fácil, superabundante, sem limitações trágicas; 2º) se auto-afirma como é; 3º) intervém em tudo, impõe sua opinião vulgar através da “ação direta”, ou seja, da violência.

Em *A rebelião das massas*, Ortega y Gasset (2016, p. 77) faz uma detalhada e realista avaliação deste peculiar sujeito histórico. Para o mautor, o surgimento do homem massa no cenário vital se deve, fundamentalmente, aos avanços ocorridos no século XIX. Neste período, devido às melhorias da qualidade de vida proporcionadas pela ciência, pelo aumento dos padrões de saúde e alimentação e principalmente a melhora generalizada da vida como um todo, em suas várias possibilidades de ser e de construção de um projeto vital, como afirma o filósofo, a Europa simplesmente triplicou de população, inundando de pessoas locais onde antes era incomum. Trata-se do fenômeno das aglomerações.

Este fenômeno tem para Ortega y Gasset dois lados. O lado favorável mostra que nunca na história humana o nível do homem médio – entendendo-se por este aquela maior parte de uma população, pilar e engrenagem da sociedade – tinha subido tanto nas condições de vida, sendo o homem médio de hoje muito mais capaz e inteligente do que o dos séculos anteriores. Porém, o outro lado revela uma face perigosa e destrutiva do homem massa, pois ele se apodera de todos os direitos, sobretudo o público, que se torna sua nova posição moral, sem assumir os deveres igualmente públicos que essa condição exige enquanto tal. Isto significa que as massas se apresentavam como guias da humanidade.

O Poder público está nas mãos de um representante de massas. Estas são tão poderosas que aniquilaram toda oposição possível. São donas de Poder público de forma tão incontestável e superlativa, que seria difícil encontrar na história situações de governo tão prepotentes como estas. E, não obstante, o Poder público, o Governo, vive o dia presente; não se apresenta como um futuro transparente, não significa uma previsão clara do futuro, não aparece como começo de algo cujo desenvolvimento e evolução se possa imaginar. Em resumo: vive sem programa de vida, sem projeto (Ortega y Gasset, 1987, p. 68-69).

Ortega y Gasset observa que a ciência, em seu desenvolvimento, mudou o perfil não só da vida social dos indivíduos, mas também de seus cientistas no que se refere ao próprio exercício da ciência. O século XIX transformou o homem civilizado em homem enciclopédico. Em três gerações a especialização foi uma consequência inevitável e, já em 1890, predominava:

Um homem que, de tudo o que se deve saber para ser um personagem discreto, conhece apenas uma determinada ciência, e mesmo dessa ciência

só conhece bem a pequena parte de que ele é um ativo pesquisador. Chega a proclamar como virtude o fato de não se inteirar de nada que esteja fora da estreita paisagem que cultiva especialmente, e chama de *diletantismo* a curiosidade pelo conjunto do saber (Ortega y Gasset, 1987, p. 97).

Dessa arrogância para com todas as outras áreas da vida é que brota o homem massa, massificado pela própria ciência que o gerou. Este homem primitivo é exatamente o que desconhece qualquer conceito de civilização, e é por ignorância que a repudia. Toda e qualquer civilidade lhe é estranha e prejudicial, pois o homem primitivo vem a este mundo dentro de uma civilização e a encara como natureza.

Naturalmente, interessam-lhe os anestésicos, os automóveis e algumas coisas mais. Mas isso confirma seu radical desinteresse pela civilização. Pois essas coisas são apenas produtos dela, e o fervor que lhes é dedicado ainda ressalta mais cruamente a insensibilidade para com os princípios de que nascem (Ortega y Gasset, 1987, p. 87).

Esta alienação em relação a elaboração da técnica científica que coloca em risco a própria ciência, pois o aumento da especialização produz na mesma proporção o primitivismo do homem contemporâneo, defendendo o autor.

A técnica é consubstancialmente ciência, e a ciência não existe se não interessa em sua pureza e por ela mesma, e não pode interessar se as pessoas não continuam entusiasmadas com os princípios gerais da cultura. Se esse fervor desaparecer - como parece acontecer - a técnica só poderá sobreviver um pouco, enquanto durar a inércia do impulso cultural que a criou. Vive-se com a técnica, mas não *da* técnica (Ortega y Gasset, 1987, p. 97).

A meditação sobre as técnicas científicas e o homem leva Ortega a analisar a mecânica da produção do homem massa. Mecânica que pode

ser resumida em duas dimensões: democracia liberal e técnica. O filósofo aborda a questão da técnica, mais especificamente a contemporânea, como fusão entre o capitalismo e a ciência experimental. Ao passo que o homem de ciência atual é visto como protótipo de homem massa, o que faz dele um primitivo, um bárbaro moderno. Isto se deve ao processo paradoxal de especialização que ocorreu com a ciência.

Em cada geração o científico, por ter de reduzir sua órbita de trabalho, foi progressivamente perdendo o contato com as outras partes da ciência, com uma interpretação integral do universo, que é o único merecedor dos nomes de ciência, cultura, civilização europeia (Ortega y Gasset, 1987, p. 123).

Ortega aponta que o especialista “sabe” muito de seu objeto específico, mas ignora radicalmente todo o resto do universo, levando o fazer científico ao grave risco da mecanização. Este especialista, visto pelo filósofo madrilenho como um sábio ignorante, comporta-se nas questões que ignora como não sendo um ignorante, mas com a arrogância de quem aparenta saber, comportando-se assim, como o homem massa e, ao mesmo tempo revelando em si mesmo a degenerescência do saber científico (Ortega y Gasset, 1987, p. 125).

Baseado em suas concepções aristocráticas de sociedade, o autor reafirma a necessidade de haver homens excelentes para compor uma minoria². E isto porque a massa não atua por si mesma, ao contrário, necessita de alguma instância superior para orientar-se ou em algum momento deixar de ser massa. Quando se propõe atuar por si mesma,

² Ortega y Gasset assume sustentar uma interpretação radicalmente aristocrática da história. Para o autor, a essência da sociedade é aristocrática. (1987, p. 44). Podemos encontrar ainda, no *Prólogo para franceses*, escrito em 1937 e, portanto, depois da primeira publicação de *A rebelião das massas* em 1930, uma posição crítica e moderada de Ortega y Gasset a favor do liberalismo, bem como identificar esta posição no *Epílogo para ingleses*, onde tece elogios à nação berço do liberalismo (1987, p. 13).

contrariando seu próprio destino, acontece o que Ortega y Gasset denomina de rebelião das massas. “Porque, no fim, a única coisa que pode, substancial e verdadeiramente, ser chamada de rebelião é cada qual não aceitar seu destino, rebelar-se contra si mesmo” (Ortega y Gasset, 1987, p. 128). E a característica mais comum a esta rebeldia é a violência, que se manifesta na vida coletiva, sobretudo nos âmbitos políticos, culturais e religiosos, ou seja, onde as relações sociais entre os grupos mantêm maior contato físico.

Esse modo de ser das massas, quando transportado para o Estado, torna-se causa de grande perigo. O homem massa vê o Estado, sabe que ele está aí, assegurando sua vida, no entanto, o vê desprovido de consciência histórica, não se dá conta de que o Estado é uma criação humana, que durante gerações e gerações empenhou-se para formá-lo ou reformá-lo. É neste sentido que o Estado contemporâneo analisado por Ortega y Gasset, já herdeiro dos governos burgueses, representa um perigo.

[...] o homem massa vê no Estado um poder anônimo – vulgo – crê que o Estado é coisa sua. [...] E este é o maior perigo que hoje ameaça a civilização: a estatização da vida, o intervencionismo do Estado; isto é, a anulação da espontaneidade histórica, que definitivamente sustenta e nutre e impulsiona os destinos humanos.

[...] o homem massa pensa, de fato, que ele é o Estado, e tenderá cada vez mais a fazê-lo funcionar a qualquer pretexto, a esmagar com ele qualquer minoria criadora que o perturbe – que o perturbe em qualquer campo: na política, nas ideias, na indústria (Ortega y Gasset, 1987, p. 131-132).

As consequências de um Estado assim constituído é a intervenção violenta contra a espontaneidade social que aponte novos rumos para a organização social. A sociedade torna-se escrava do Estado, passa a viver para a sua máquina, transferindo para ele sua potência vital. “O

intervencionismo do Estado leva a isso: o povo converte-se em carne e pasta que alimenta o mero artefato e máquina que é o Estado. O esqueleto come a carne de seus ossos” (Ortega y Gasset, 1987, p. 133). Sobre isto é interessante a observação de Ortega, ao ver Mussolini dizer: *“Tudo pelo Estado; nada fora do Estado; nada contra o Estado.”* Para o filósofo de Madri, “bastaria isso para se descobrir no fascismo um típico movimento de homens massa” (Ortega y Gasset, 1987, p. 133).

CONCLUSÃO

O mundo do século XXI encontra-se a quase um século de distância das reflexões de Ortega y Gasset. Dentro deste período a ciência e a economia caminharam a passos largos. O homem já projeta realizar viagens interplanetárias, dando os seus primeiros passos na direção do macro universo. A economia, mais do nunca, serve-se da técnica na medida em que os modernos meios de comunicação possibilitam não só as trocas de mercadorias entre países distantes entre si, como principalmente facilitam o acesso às novas tecnologias de informação, bem como aos métodos de produção cada vez mais sofisticados. Tal como na primeira metade do século XX, a atividade científica e os meios de produção econômica continuam guiando a humanidade no século XXI por caminhos nem sempre pavimentados pela paz e pela justiça. Dentre esses caminhos, o que julgamos merecer primordial atenção é o risco de extinção da vida humana na terra, que se desdobra em crises humanitárias e ecológicas, cujos sintomas aumentam em volume e gravidade.

Por estas razões, e por acreditarmos nas consequências dos fatos, defendemos a importância das análises de Ortega y Gasset acerca da sociedade de massas, cuja existência verificamos predominar ainda

hoje. Evidentemente que uma abordagem hodierna do fenômeno das massas demandaria outro trabalho, de outra natureza, inclusive.

Entretanto, ao apresentarmos o conceito de homem massa e sociedade de massas na perspectiva de Ortega y Gasset, esperamos ter contribuído para a análise e compreensão do homem contemporâneo, herdeiro do século XX, que usufrui dos benefícios alcançados pela civilização, mas que ao mesmo tempo corre o risco de cair numa espécie de incivilização, ou seja, de se desumanizar e, o que é pior, de promover a extinção da vida humana. Risco este promovido não só pela mercantilização da vida em todas as suas dimensões, cujo valor inegociável tornou-se objeto de apropriação e dominação econômica, mas também porque o homem contemporâneo parece distanciar-se, cada vez mais, de seus laços vitais com a natureza, mundo vital que compõe seu próprio ser, bem como dos avanços civilizatórios alcançados ao longo de milênios pelo gênio humano. Tal acontecimento impõe-se como forte barreira à aplicação de concepções humanistas, cuja natureza se defende neste trabalho.

A vida humana enquanto realidade radical, liberdade inalienável e ativa no mundo, constitui o critério fundamental para uma convivência ética em sua acepção mais ampla. Essas categorias orteguianas da subjetividade reforçam o valor do ser humano, que, enquanto pessoa destinada a viver plenamente suas capacidades e ser feliz, encara a cada dia desafios nunca enfrentados pela humanidade antes.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, José Maurício de. **Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset**. 2. ed. Londrina: CEFIL, 2002.

CARVALHO, José Maurício de. O conceito de circunstância em Ortega y Gasset. **Revista de Ciências humanas**. Florianópolis, v. 43, n. 2, p. 331-345, out. 2009.

CARVALHO, José Maurício de. O século XX em El Espectador de Ortega y Gasset: a crise como desvio moral. **Argumentos**. Fortaleza, Ano 2, n. 4, p. 9-19, 2010.

MARÍAS, Julián. **História da filosofia**. Tradução de Cláudia Berliner. 2. ed. Rio de Janeiro: Martins editora, 2004.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**: volume 4. Tradução de Maria Stela Gonçalves (org.). São Paulo: Loyola, 2002.

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. Tradução de Felipe Denardi. 5. ed. Campinas: Vide Editorial, 2016.

ORTEGA Y GASSET, José. **A rebelião das massas**. Tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

ORTEGA Y GASSET, José. **Meditação da técnica**. Tradução de Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: Ibero Americano, 1961.

ORTEGA Y GASSET, José. **O homem e a gente**. Tradução de J. Carlos Lisboa. Rio de Janeiro: Ibero Americano, 1960.

ORTEGA Y GASSET, José. **Que é filosofia?** Tradução de Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: Ibero Americano, 1961.

ORTEGA Y GASSET, José. **A desumanização da arte e outros ensaios de estética**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Almedina, coleção STVDIVM, 2003.

9

O CUIDADO COM O SER HUMANO FRENTE AO PROBLEMA DO INDIVIDUALISMO E DO CAPITALISMO

Marcos Vinícius Rodrigues Arantes

INTRODUÇÃO

Queremos analisar que no desenvolvimento da humanidade não houve talvez nunca uma medida maior de liberdade que na sociedade ocidental atual. As pessoas vivem em conforto material, têm muito tempo livre e têm à sua disposição um grande leque de escolhas profissionais e estilos de vida. Com o aumento da possibilidade de acesso à prosperidade, bem como das promessas de acesso a ela, os problemas da sociedade parecem ter aumentado igualmente. O caráter social prescreve ao indivíduo certas estruturas de pensamento e de comportamento. Estas são absorvidas pela maioria dos membros da sociedade como valores e normas e garantem, deste modo, a sobrevivência da cultura.

Apesar da responsabilidade individual ser fortemente enfatizada, espera-se, ao mesmo tempo, devido ao rápido desenvolvimento técnico, que as pessoas sejam altamente flexíveis. Se outrora havia autoridades explícitas, contra as quais se poderia levantar. Todo o poder parece ter-se despersonalizado e é no máximo compreensível como mercado, para cuja influência valem as leis de oferta e procura e, conseqüentemente, ninguém pode ser responsabilizado.

Deste modo, da anormalidade que continua a persistir mecanicamente surge a atitude esperada de fazer aquilo que todos os outros fazem. A partir de individualidade, a identidade, a originalidade de cada ser humano que o distingue dos demais, levando-o ao mais alto grau de conformidade e também a um individualismo desenfreado, onde o mesmo deixa de pensar no próximo e passa a pensar somente em si e no que lhe trás benefícios, o que é extremamente notável em nossa sociedade.

Indiferentemente de cada um ter certo grau de inteligência, ter uma posição social elevada ou não, a maioria parece ter o mesmo ritmo de vida: veem os mesmos filmes e programas, leem os mesmos jornais e livros e isso acaba sendo algo padrão, que trás o conformismo da cultura, se interessa por nada além do que é colocado a sua frente.

Como a busca pelo lucro máximo deu lugar ao desejo de um salário regular, todos trabalham em um mesmo ritmo. Acima de tudo, as pessoas produzem e consomem, sem fazer perguntas e parecem querer realmente evitar aprender sobre incidentes, origens e paralelos. Evitam perceber a realidade em que vivem, os fatos, acontecimentos, enfim se esquecem da sociedade que está ao seu redor. Em um lugar de consciência individual, a busca pela máxima adaptação, vem tornando as pessoas mais consumistas capitalistas mesmo muitas vezes não tendo condição para consumir e assim tendo o reconhecimento disto por outros é que aparece comum é o que trás status na sociedade atual, quanto maior o consumo, sinal de que a pessoal pode mais dentro da sociedade capitalista.

A civilização moderna parece não satisfazer às profundas necessidades do homem e com sua demasiada parcela de liberdade individual e prosperidade causando, antes, um sentimento de intensa

monotonia e desorientação. As pessoas da sociedade atual não precisam mais lutar por liberdade política ou sexual, não estão mais em perigo de tornarem-se escravas, mas sim, como que robôs, a serviço do capitalismo e do poder vigente. Poder em que muitos estão no comando, onde muitos constituem as leis, o que podemos e devemos consumir, o que devemos pagar de impostos, um poder despersonalizado, pois muitos mandam, mas ninguém tem responsabilidades, se algo afeta a economia, a culpa é de todos inclusive da sociedade que se mantém presa a esse poder vigente.

Contudo, acabamos por ter um homem alienado do ambiente em que vive, pelo fato de não ter muita consciência do seu “*modus vivendi*” e, assim, a cada dia nossa sociedade parece estar se materializando ainda mais, afetando diretamente as relações do homem com o próprio homem e com o meio ambiente, instaurando-se um estilo relacional marcadamente individualista e que enfraquece o cuidado com as mais variadas camadas de vida existentes em nosso planeta. Por outro lado, acreditamos que este quadro é possível de ser convertido e que o homem, com sua capacidade ético-racional, é capaz de, ontologicamente cuidar de se mesmo e do outro, a partir de um olhar holístico da realidade que o cerca e na qual ele se insere.

A INDIVIDUALIDADE

Individualidade, entre seus vários conceitos, pode ser interpretada de várias formas, segundo Carl Gustav Jung, fundador da psicologia analítica de origem suíça, diz que o conjunto de atributos que constituem a originalidade, a unicidade de um ser humano, e a distingue de outras tantas é o somatório das características inerentes à alma

humana. Todo ser humano que se individualizou, tornou-se um ser homogêneo, pois não mais procura comparar-se com os outros, mas admite e vive a sua singularidade.

Em determinadas fases de nossas vidas, pensamos ser aquilo que os outros pensam que somos. Nos tornamos dependentes, pois deixamos as pessoas e a sociedade nos manipularem construindo, assim, uma máscara em nós, onde nossa individualidade é completamente ofuscada, deixada de lado. Em outras frases, muitas vezes deixamos a dependência e a submissão aos outros e nos tornamos mais vinculados àquilo que pensamos de nós mesmos; é o caminho da autonomia. Nos tornamos independentes. Encontramos assim nossa individualidade e deixamos de lado os conceitos impostos pela sociedade individualista, para sermos e vivermos como queremos, deixando nossa individualidade falar mais alto.

Por outro lado, embora uma aparente tranquilidade e certeza essencial é sugerida, percebe-se marcas de profundos vazios na vida do homem contemporâneo, constantemente insatisfeito, com sentimentos intensos de falta e de carência emocional. Ora, com essa constatação um tanto quanto dura, existe também a possibilidade de um autoconhecimento saudável, constituído de uma sã percepção de que o homem atual possui uma relação nada íntima consigo mesmo. Entendemos que essa crise pode conduzir a uma busca mais profunda de si mesmo, do próprio eu – da própria essência –, que oriente o ser humano, a partir da posse de si mesmo, à condição de possibilidade de cuidado consigo mesmo, com os outros e com o planeta. Conhecendo a si, a possibilidade de conseguir escapar das armadilhas das projeções se

torna maior, não precisando refugiar-se no domínio dos outros por ocasião da falta de domínio de si mesmo.

A máscara de autonomia que usávamos cai e assim descobrimos que ela representava apenas um compromisso entre nós e a sociedade quanto àquilo que alguém apresenta ser; nome, sexo, nacionalidade, título, profissão ou ocupação. Na realidade, todos esses dados são verdadeiros; mas, quando se trata de nossa individualidade profunda, eles pouco representam, pois estão ligados às realizações externas e aos objetivos do ego.

Para nos tornarmos um indivíduo são necessários o exercício do autoconhecimento e uma constante observação de nossas ações, para que possamos distinguir com nitidez o que somos agora e o que fomos ontem.

Depois disso, ao nos identificarmos com o nosso “Eu” mais profundo, conseguiremos mudar nossas atitudes e ações, deixando de ser robôs da sociedade capitalista, para sermos nós mesmos e vivermos melhor, com mais qualidade de vida.

O INDIVIDUALISMO

Uma vez elucidada a importância da individualidade na vida humana, parece-nos de capital importância o porquê de o individualismo ser um fator que nos prende na sociedade capitalista e porque ele não deixa que sejamos nós mesmos, nem que possamos conviver bem com o próximo e com o nosso planeta.

A expansão do sistema capitalista, como uma ideologia de vida adotada por quase todos os países, gerou consequentemente várias transformações no seio da humanidade. Nessa complexa dialética

cultural, diversos povos passam por reflexões constantes, tomando como base sua cultura individual e visões que o mundo e a sociedade capitalista apresenta, fazendo assim muitas vezes uma nova ressignificação de seus aspectos morais e éticos. Em alguns casos esse processo se inicia quando há um choque cultural. Sendo assim, a cultura vigente acaba privilegiando o ter em seu detrimento do ser. A impressão que fica é que a essência de ser é ter.

Essa ideia fundamental é endossada pelo filósofo de origem alemã, também grande sociólogo e psicanalista Erich Fromm, afirma que a destinação entre ser e ter representa o problema mais crucial da existência humana: “Ter e ser são dois modos fundamentais de experiência, cujas respectivas forças determinam as diferenças entre os caracteres dos indivíduos e vários tipos de caráter social” (Fromm, 1987, p. 36).

Isso pressupõe que no contexto atual moderno, onde a política hegemônica se caracteriza pela globalização, unificação e igualdade da cultura, é que surge um dos grandes fatores característicos deste tempo, a saber: o individualismo. Ele tornou-se um dos principais temas a ser discutido entre as ciências humanas e sociais da modernidade.

Apesar de estar em voga ultimamente nas grandes massas de debate discussões e tentativas de resolução para os grandes problemas que a humanidade vem sofrendo, o individualismo parece ser uma história bastante significativa dentro do curso da humanidade. Seja nas bases do cristianismo, na ambição do homem renascentista ou na autoafirmação do homem moderno, o individualismo traz em si uma posição particular diante do sistema em que o mesmo está inserido, saber o capitalismo.

Em seu ensaio sobre o individualismo, Louis Dumont faz uma volta ao passado e busca nos primórdios cristãos o que viria a ser o individualismo moderno, ao que ele diz: “algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas não se trata do individualismo que nos é familiar” (Domont, 1985, p. 36).

A ligação da Igreja diretamente com o Estado é o que caracterizava as sociedades dos primeiros séculos de cristianismo, estabelecendo assim uma ideologia onde o valor social se encontrava numa sociedade com um todo. O indivíduo através da religião, buscava um valor em si mesmo, que o distanciava da sociedade como condição necessária para o desenvolvimento espiritual individual. Com isso o ser humano já começava a se isolar para se ter algo mesmo que seja seu próprio desenvolvimento espiritual.

Partindo dessa época para o período renascentista, especialistas afirmam que a grande busca que caracterizava o homem de então era a singularidade, da autorresponsabilidade, da liberdade, da individualidade. Porém com o avançar do capitalismo, essa individualidade foi sendo deturpada até se tornar um individualismo de certa forma agressivo ao ser humano, pois nos tempos modernos bem sabemos que o individualismo tem tido grande contribuição para o isolamento das pessoas do convívio social, tem tirado a individualidade, a essência de cada um, para impor normas e regras da sociedade capitalista, onde todos tem por objetivo crescer individualmente na vida, tornando-se alguém de sucesso e prestígio; e para se chegar a esses objetivos lhe é permitido - mesmo que de forma velada - passar por cima de todos, desde que cresça, ou seja, o homem não necessita mais de conviver, a não ser que isso lhe traga ou lhe ajude a conquistar seus

objetivos; mesmo ferindo os outros e o planeta, o importante é crescer, é se adaptar a sociedade capitalista, ser alguém apto ao consumo, grande marca de uma sociedade que procura transformar vontade em necessidade. Desse modo, conforme Georg Simmel, “o individualismo se manifesta como uma busca de distinção” (Simmel, 1998, p. 110).

Com isso, o ser humano tem a necessidade de se impor incondicionalmente como um ser superior ao outro, tornando-se uma máquina programada nas mãos do capitalismo, pois vive para ter lucro e não para ser feliz, deixando sua essência mais à margem possível e vivendo somente “da casca”, das máscaras que este sistema oferece diariamente.

O CAPITALISMO

Depois de termos visto o conceito de individualidade, de termos visto como o individualismo afeta nossas relações, procuremos agora definir o que é capitalismo. Alguns definem o capitalismo como um sistema onde todos os meios de produção são de propriedade privada, outros o definem como um sistema onde apenas a “maioria” dos meios de produção está em mãos privadas, enquanto outro grupo se refere a esta última definição como uma economia mista com tendência para o capitalismo. A propriedade privada no capitalismo implica o direito de controlar a propriedade, incluindo a determinação de como ela é usada, de quem a usa, seja para vender ou alugar, e o direito à renda gerada pela propriedade. O capitalismo também se refere ao processo de acumulação de capital. Não há consenso sobre a definição exata do capitalismo, nem como o termo deve ser utilizado como categoria analítica. Há, no entanto, pouca controvérsia de que a propriedade

privada dos meios de produção, a criação de produtos ou serviços com fins lucrativos num mercado e a existência de preços e salários, sejam elementos característicos do capitalismo. Assim o homem passou a desejar, a almejar sempre mais, e o capital o ajudou a se tornar assim: “O dinheiro abriu, para o homem singular, a chance à satisfação plena dos seus desejos numa distância muito mais próxima e mais cheia de tentações. Existe a possibilidade de ganhar, quase com um golpe só, tudo que é desejável” (Simmel, 1998, p. 35).

O dinheiro então seria facilitador entre o homem e seus desejos. Mas segundo os Marxistas o sistema capitalista não garante meios de subsistência a todos os membros da sociedade. Pelo contrário, é condição do sistema a existência de uma massa de trabalhadores desempregados, que Marx chamou de exército industrial de reserva, cuja função é controlar, pela própria disponibilidade, as reivindicações operárias. O conceito de exército industrial de reserva derruba, segundo os marxistas, os mitos liberais da liberdade de trabalho e do ideal do pleno emprego.

A experiência Marxista tem demonstrado que depois de setenta anos de vigência, e muitas dificuldades internas decorrentes, principalmente, da instalação de burocracias autoritárias no poder, os regimes socialistas não tinham conseguido estabelecer a sociedade justa e de bem-estar que pretendiam seus primeiros ideólogos. A União Soviética, maior potência militar do planeta, exauriu seus recursos na corrida armamentista, mergulhou num irrecuperável atraso tecnológico e finalmente se dissolveu em 1991. A Iugoslávia socialista se fragmentou em sangrentas lutas étnicas e a China abriu-se, cautelosa e progressivamente, para a economia de mercado.

O capitalismo, no entanto, apesar de duramente criticado pelos socialistas, mostrou uma notável capacidade de adaptação a novas circunstâncias, fossem essas decorrentes do progresso tecnológico, da existência de modelos econômicos alternativos ou da crescente complexidade das relações internacionais.

No entanto, notamos que o capitalismo se mostra forte, devido ao grande avanço da indústria e da tecnologia. Mesmo diante de tantas divergências e mudanças que ocorreram desde os tempos remotos aos dias atuais, ele sobrevive e faz de nossa sociedade seu maior objetivo, pois segundo Erich Fromm: “Adquirir, possuir e obter o lucro são os direitos sagrados e inalienáveis do indivíduo na sociedade industrial. O que sejam as fontes da propriedade não importa; nem a posse impõe obrigações aos proprietários” (Fromm, 1987, p. 81).

Portanto, é perceptível que, sem os bens que possuem, as pessoas estariam acuada, pois não conseguiriam viver sem este amparo. Mas uma vez afirma Erich Fromm que:

Essas pessoas não sabem que ao desfazer-se das muletas da propriedade, podem começar a utilizar sua próprias forças e andar por si mesmas. O que as mantém atadas é a ilusão de que não poderiam andar por si e que entrariam em colapso se não estivessem amparadas pelo que possuem (Fromm, 1987, p. 83).

Percebemos o sentimento de propriedade em todos os tipos de relacionamento, desde os mais simples dentro de nossa própria casa, bem como fora da mesma, nas relações de trabalho. Um exemplo é na própria saúde:

É o caso de saúde e doença, por exemplo. Fala-se nelas como um sentimento de propriedade, referindo-se à minha doença, à minha operação, ao meu tratamento, minha dieta, meus remédios. Saúde e doença são sentidos como

coisas possuídas. É a relação de propriedade para com a má saúde assemelha-se à do acionista cujos títulos caíram no mercado (Fromm, 1987, p. 85).

Sendo assim, por tudo que foi visto, percebemos então o quanto o capitalismo pode interferir e ferir a sociedade, mostrando-se um sistema falido que não consegue mais atender as necessidades existenciais mais profundas do homem da sociedade atual, pois o nosso planeta vem sofrendo com o individualismo desenfreado que é fruto do sistema capitalista. Com isso, a própria noção conceitual de ser humano é posta em questão, pois o próprio ser humano parece ser deixado de lado por ocasião de uma hipervalorização do ter frente ao ser, afetando diretamente sua estrutura ontológica, sem modo de ser no mundo, seus sentimentos, sua capacidade racional. Enxergamos uma urgente necessidade de uma ressignificação antropológica, ou seja do homem mesmo em sua estrutura mais profunda, bem como de sua forma de acessar a realidade, a fim de que a sua existência não se reduza a uma mera peça no sistema, peça essa necessária para manter em pé o capitalismo e o próprio homem cada vez mais subjugado a uma condição opressora e alienante.

O CUIDADO

Tendo visto essas questões, é perceptível que a individualidade é a característica que compõe cada ser humano na sua essência, e que ela trás de volta nossa autonomia como pessoas fazendo com que possamos ser melhores a cada dia conosco e com o próximo. Por outro lado, o individualismo nos leva ao oposto, a nos fecharmos e pensarmos somente em nós e no nosso bem-estar sem preocupar com o próximo e com a presença do capitalismo como vimos o individualismo tem

crescido pois o próprio sistema o faz dele parte necessária e essencial para seu desenvolvimento, fazendo com que o ter seja mais importante que o ser, assim a sociedade se prende ao capitalismo.

No entanto pensamos como não reduzir nossa existência, como convivermos uns com os outros sem deixar que o individualismo nos domine, para isso é necessária uma mudança, um resgate nos valores, sendo que o maior deles capaz de mudar essa realidade é o amor, a arte de amar, mas isso muitas vezes é impossível para muitos, pois muitos pensam que amar é fácil, mas nunca encontram a quem amar devido ao fechamento em si onde o próximo não tem espaço em nossa vida.

A ideia de que o problema do amor é o problema de um objeto e não o de uma faculdade; pensa-se que é simples. Mas que é difícil encontrar o objeto certo a amar – ou pelo qual ser amado. Tal atitude tem muitas razões enraizadas no desenvolvimento da sociedade moderna” (Fromm, 1987, p. 11).

Pois ao falamos disso, bem sabemos que o desinteresse ao amor hoje é grande, porque o mesmo só trás benefícios a alma e não financeiros, o amor não é um bem de consumo, não é um luxo, e sim um sentimento que deve ser cultivado diariamente na qual nos faz mais humanos, nos tornando mais próximos das pessoas.

A presença do amor está inerente a todas as idades do ser humano, está em todas as culturas, religiões, podendo até se manifestar de forma diferente, mas é essencial em tudo. Portanto este é o viés que precisamos para que o ser humano volte a olhar para si e enxergar o próximo não como objeto, mas como parte de um todo, parte de sua vida, de nossa sociedade.

Bem sabemos que com a modernidade isso vem sendo cada vez mais difícil, pois queremos algo rápido, que de prazer, que nos satisfaça

individualmente, sentimentos passageiros, que não proporcionam cuidado nem com o próximo e nem com o nosso planeta. Pois somente com a consciência de que o amor gera o cuidado, tanto nós como nosso planeta, tomaremos novos rumos onde viveremos em comunhão.

O amor só é possível se duas pessoas se comunicam mutuamente a partir do centro de suas existências. E portanto, se cada uma se experimenta a partir do centro de sua própria existência. Só nessa experiência centrar existe realidade humana, só aí há vivacidade, só aí está a base do amor (Fromm, 1987, p. 78).

Portanto para amar é necessário se abrir, deixar nossa individualidade falar mais alto, deixar o individualismo de lado, deixar de ser peça dentro do capitalismo, e voltar para si, para dentro de si, só assim poderemos modificar nossa sociedade, modificando nós interiormente primeiro, amando e cuidando do próximo.

A máquina do capitalismo que de nos servir e não nós a ela, ela deve compartilhar trabalhos, convivências e não somente o lucro. Sendo assim o amor é a resposta satisfatória para o problema do cuidado com o ser humano frente ao individualismo e o capitalismo, mas não é uma resposta fechada, pois o cuidado com o mesmo vai muito além, o amor é a base para que tudo aconteça, para que tudo possa mudar, falar de amor é difícil, mas temos uma certeza desde sempre ele é a base para um relacionamento entre as pessoas é a base para um bom convívio, ele fortalece o cuidado, ele tem o poder de mudar, basta queremos, basta ousarmos e isso é o que esta faltando em nossa sociedade, ousar para mudar.

REFERÊNCIAS

DUMONT, Louis. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FROMM, Erich. **A arte de amar**. Martins Fontes. Rio de Janeiro, 1987.

FROMM, Erich. **Ter ou Ser**. 4. ed. Rio de Janeiro, LTC, 1897.

JUNG, Carl Gustav. **O Homem e seus símbolos**. 2. ed. Rio de Janeiro, NovaFronteira, 2008.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a liberdade. In: SOUZA, Jessé. OËLZE, B. (Orgs.). **Simmel e a Modernidade**. Brasília. Editora UNB, 1998.

SIMMEL, Georg. O dinheiro na cultura moderna. In: SOUZA, Jessé. OËLZE, B. (Orgs.). **Simmel e a Modernidade**. Brasília. Editora UNB, 1998.

10

EM TERRA DE MARIONETES QUEM POSSUI AS CORDAS É REI: O ESPETÁCULO EM GUY DEBORD

Rafael dos Reis Soares

INTRODUÇÃO

Respeitável público, o espetáculo vai começar! Com essa exclamação iniciam-se inúmeros espetáculos ao redor do planeta. Se Guy Debord fosse convidado a exclamar uma apresentação para sua obra, com certeza, ela seria diferente. Provavelmente, ele se expressaria assim: Respeitável espectador, o Espetáculo precisa acabar!

Guy Debord (1931-1994) é uma figura expressiva do século XX, que entre outras coisas, dedicou-se à reflexão racional sobre os problemas fundamentais da humanidade, à Filosofia. Um homem corajoso e compromissado que adotou para sua vida algumas atitudes que refletem bem sua personalidade e seu engajamento social: negou-se qualquer possibilidade de reconhecimento profissional ou acadêmico; viveu uma vida simples, preocupando-se com o essencial; produziu somente aquilo que acreditava, seus filmes, textos, manifestações e discursos possuem como pano de fundo a crítica. Por falar em crítica, não realizou uma discussão vazia, mas um trabalho apurado e perturbador – segundo o filósofo, necessidades primeiras de qualquer reflexão crítica que se faça. Diante de tantas características, resta a mais importante delas, sua obra *A Sociedade do Espetáculo*, publicada no ano de 1967.

A obra citada anteriormente representa o cerne da reflexão filosófica de Debord – o que não significa que outras obras produzidas

e textos publicados na *Revista Internacional Situacionista* não possuam importância – nela ele apresenta a tese conhecida como “Sociedade do Espetáculo” que será analisada, ao menos em parte, no texto que segue. Apesar de ser uma única obra, sua análise não é uma tarefa fácil. No intuito de entender o centro nevrálgico de sua teoria optou-se pela análise de dois pontos essenciais, quais sejam, a Economia Capitalista que se torna abundante e as Mercadorias que movimentam o motor econômico em nosso tempo.

Ao analisar o processo do desenvolvimento da Economia Capitalista, Guy Debord, percebe nele a raiz do Fenômeno Espetacular e, por isso mesmo, seu entendimento possibilita a compreensão do que o filósofo chama de Espetáculo; termo esse, por vezes, reduzido apenas à tirania das mídias e seu poder sobre os indivíduos. No entanto, o Espetáculo é muito mais profundo, trata-se da dominação completa que o processo econômico reinante exerce sobre os homens, uma amarra eficaz que se disfarça de prosperidade, satisfação e liberdade.

Pode-se perguntar como o desenvolvimento econômico, termo abstrato, consegue exercer influência sobre os homens? A resposta para esse questionamento também se encontra nas reflexões debordianas e será discutida aqui. No presente momento, basta entender que, assim como outras formas de dominação no decorrer da história humana, o Espetáculo tem suas armas. A mais eficiente delas é a produção industrial, há muito denominada Mercadoria. À primeira vista, parece tratar-se apenas de objetos – os serviços prestados também podem ser inclusos – oferecidos aos indivíduos, mas ela carrega em si uma contradição. Ao mesmo tempo em que facilita a vida humana, exerce

sobre os homens poderes de “feitiçaria”, um encantamento poderoso que torna os indivíduos inconscientes de sua verdadeira ação no mundo.

Por meio da análise dos pressupostos acima elucidados, pretende-se alcançar, ao menos, dois objetivos que se entrelaçam: promover o entendimento do conceito de Espetáculo, identificando sua gênese na Economia, bem como sua consolidação definitiva no cotidiano por meio do Valor Absoluto, um terceiro aspecto da mercadoria que foi percebido pelo filósofo. Em consequência, pretende-se afirmar Guy Debord como um pensador de grande importância para o entendimento do contexto social atual. Dois objetivos que se relacionam, justamente porque ao alcançar o primeiro, consequentemente, realiza-se o segundo.

Para tanto é preciso responder satisfatoriamente, e Guy Debord auxilia de forma decisiva nesse sentido, aos problemas causados pelo acúmulo de mercadorias que é uma constante na sociedade hodierna. Conforme é perceptível, há muito se deixou de consumir pela necessidade específica que determinado objeto pode oferecer. A preocupação está voltada para a quantidade e todos os benefícios materiais e sociais que as mercadorias produzidas pelo sistema carregam em si. Neste sentido, quais seriam as consequências de tais posturas? O acúmulo exacerbado das mercadorias seria uma limitação para a potencialização da vida humana? Como passar de meros espectadores diante das mercadorias para o papel de protagonistas da vida cotidiana?

Apenas mais uma consideração deve ser feita a respeito de Guy Debord. Para que se realize uma análise autêntica de seus textos é preciso observar algumas recomendações. Primeiramente, já foi dito, mas é preciso ressaltar, não se trata de um texto simples, porquanto não

é compreensível sem uma análise profunda e atuante, o que será comprovado com o decorrer desta leitura. Em segundo lugar, a intenção de Debord ao denunciar o Espetáculo é clara: destruí-lo para que o homem possa voltar a desfrutar de uma vida legítima. Por isso é preciso ter em mente que a análise feita pelo filósofo é perturbadora. Por último, mas nem por isso menos importante, a prerrogativa de que a análise debordiana não é uma crítica à mídia de massa: sem abandonar esse preconceito, a compreensão certamente ficará comprometida.

O “SHOW” DE GUY DEBORD: A EXPRESSÃO DA LIBERDADE

“Nosso século demonstra que a vitória dos ideais de justiça e igualdade é sempre efêmera, mas também que, se conseguimos manter a liberdade, sempre é possível recomeçar [...] não há por que desesperar, mesmo nas situações mais desesperadas.” (Leo Valiani, historiador italiano)

O mundo sempre contou com profetas, Guy Debord é um deles! Essa afirmação pode parecer muito estranha para a maior parte das pessoas, visto que as mesmas estão acostumadas com o caráter religioso da palavra. No entanto neste texto pretende-se utilizá-la no sentido de: um homem que possui a capacidade de enxergar além da grande maioria, acostumada a atitudes prontas e conceitos ditados por minorias influentes; um homem com a coragem de denunciar as injustiças e incertezas de sua época; um homem disposto a iluminar os escuros caminhos do futuro; um homem que não possui outro compromisso a não ser com a vida; enfim, um homem crente nas potencialidades humanas e engajado no que faz.

Para compreender Debord é preciso levar em consideração alguns aspectos essenciais, quais sejam o período histórico em que está inserido, as raízes de seu pensamento, seu engajamento intelectual e

social e seu estilo inovador e peculiar. Mas, por quê? Não há como entender uma reflexão filosófica sem levar em consideração o período histórico em que foi escrita. Os acontecimentos, a mentalidade da época e suas influências são determinantes para sua realização. Apesar das grandes novidades de cada sistema de pensamento, ele sempre surge com as seguintes prerrogativas: discussão com uma época ou autor específico, resposta a problemas em aberto ou complemento de ideias ainda não discutidas, além, é claro, da defesa da escola ou linha de pensamento em que se insere. É preciso ressaltar que, em se tratando de Guy Debord, não é correto dizer que ele pertença a uma escola filosófica específica, mas que busca alguns elementos em outras reflexões, como será possível constatar.

O QUE ENSINA A HISTÓRIA

Feitas as considerações acima, comecemos nosso entendimento de Guy Debord, filósofo, cineasta, escritor e teórico crítico. Natural de Paris, vive no século XX, entre os anos de 1931 e 1994. O século XX é um período de grande importância para a história humana. Mesmo sendo um período curto, do ponto de vista da análise histórica, não se mostra como objeto de simples análise. No entanto, não é uma tarefa impossível. Para auxiliar nesta empreitada, recorrer-se-á às meditações intelectuais de Eric Hobsbawm, importante historiador de linha de pesquisa marxista, cujas obras refletem seu compromisso com o pensamento de Marx.

Segundo Hobsbawm (1995), o século XX – denominado por ele de “Breve Século XX”, porque considera seu início em 1914, com a eclosão da 1ª Guerra Mundial; e seu final em 1991, com a queda da União

Soviética – é um período de efervescência política, econômica, cultural, intelectual e humana. Seus acontecimentos refletem de forma direta na história humana atual, sobremaneira em seus aspectos econômicos e sociais. Mesmo sendo de forma inconsciente, são inegáveis os pressupostos que a humanidade carrega desse importante período, sejam eles positivos ou não. Pode-se entender o século XX a partir de uma simples metáfora: o século em questão é como um sanduíche, duas eras catastróficas recheadas por um período de júbilo e exaltação. Nas palavras do importante historiador:

A uma Era de Catástrofe, que se estendeu de 1914 até depois da Segunda Guerra Mundial, seguiram-se cerca de 25 ou trinta anos de extraordinário crescimento econômico e transformação social, anos que provavelmente mudaram de maneira mais profunda a sociedade humana que qualquer outro período de brevidade comparável. [...] uma espécie de Era de Ouro [...] imediatamente depois que acabou, no início de 1970. A última parte do século foi uma nova era de decomposição, incerteza e crise [...] À medida que a década de 1980 dava lugar à de 1990, o estado de espírito dos que refletiam sobre o passado e o futuro do século era de crescente melancolia [...] o Breve Século XX passou por uma curta Era de Ouro, entre uma crise e outra, e entrou num futuro desconhecido e problemático, mas não necessariamente apocalíptico (Hobsbawm, 1995, p. 15-16).

Dentre as incontáveis mudanças mundiais que se poderia elencar no período histórico que se propõe analisar, a reflexão se aterá a três aspectos que são, sem sombra de dúvida, suas mais proeminentes marcas.

A primeira delas: o mundo não é mais eurocêntrico. A Europa, que durante muito tempo foi o centro irradiador de conhecimento, de cultura, de hábitos, de exemplo de “vida civilizada”, passa a ser um território que não influencia de forma direta o mundo. O século XX

confirma a supremacia estadunidense. Os Estados Unidos da América passam a ser uma potência econômica, armamentista e cultural. É possível fazer uma análise global a partir de hábitos tipicamente americanos: consumo, ideologia de prosperidade e outros.

A segunda importante transformação ocorrida no século XX é a Globalização. Uma tentativa de transformar o mundo em uma grande aldeia, a “aldeia global” – ideia constantemente difundida por aqueles que dominam o poder. Pelo progresso industrial, da comunicação, do comércio e do transporte pode-se perceber que as distâncias realmente estão menores. É a busca pela integração de todo o mundo a um mesmo estilo de vida. Hobsbawm (1995) afirma que de encontro ao enorme desenvolvimento, que promove a globalização do planeta, está a dificuldade de instituições públicas e privadas, bem como a dos próprios indivíduos em adaptarem-se ao processo global de transformações. O fenômeno da globalização obriga os órgãos responsáveis a fazer a mediação entre os interesses nacionais e internacionais, ou seja, eles precisam desenvolver condições estruturais de competitividade mundial, sem deixar de lado as inúmeras demandas internas. A dificuldade está justamente aí.

A terceira marca é a destruição de velhos padrões e a impossibilidade de construir outros. Vive-se em uma sociedade marcada pelo individualismo, em que as heranças históricas, as velhas doutrinas e os hábitos dos antepassados não possuem valor senão para a satisfação individual. As palavras de ordem são: lucro e prazer. Em

¹ O termo foi cunhado pelo educador e filósofo canadense Marshall McLuhan (1962). Por Aldeia Global o autor se refere à facilidade de comunicação entre as mais diversas localidades do planeta. Assim como em uma aldeia a comunicação acontece de forma direta, no mundo, por meio dos avanços tecnológicos, acontece o mesmo.

prol desses valores não importam o meio social, comunitário ou global. Em contrapartida à inegável capacidade de adaptação do ser humano, demonstrada nas inúmeras dificuldades enfrentadas nos momentos de crise, contempla-se uma nova espécie de barbarismo, em que o homem tenta destruir os outros.

Visto que este século nos ensinou e continua a ensinar que os seres humanos podem aprender a viver nas condições mais brutalizadas e teoricamente intoleráveis, não é fácil apreender a extensão do regresso, por desgraça cada vez mais rápido, ao que nossos ancestrais do século XIX teriam chamado padrões de barbarismo (Hobsbawm, 1995, p. 22).

O desejo de destruição do outro se evidencia ainda mais quando se constata o grande perigo em que se encontrava a humanidade nesse período, que era a eminente ameaça de uma guerra nuclear. Em prol de interesses puramente privados, as grandes potências do mundo dedicam-se, sobremaneira, na criação de armas cada vez mais potentes que, usadas, causariam no planeta uma destruição em massa de proporções jamais vistas.

Se a natureza dos atores no cenário internacional não era clara, o mesmo se dava com a natureza dos perigos que o mundo enfrentava. O Breve Século XX fora de guerras mundiais, quentes e frias, feitas por grandes potências e seus aliados em cenários de destruição de massa cada vez mais apocalípticos, culminando no holocausto nuclear das superpotências, felizmente evitado (Hobsbawm, 1995, p. 538).

Ao olhar de forma geral para o século XX, período em que nasce, vive, pensa, escreve, luta e morre Guy Debord, pode-se começar a entender porque é possível denominá-lo um profeta. Debord é um observador nato de seu entorno. Um filósofo por excelência, sua reflexão é, sem dúvida, um discurso racional sobre os problemas

fundamentais da humanidade: Ser, Conhecimento, Linguagem, Política, Relações Sociais e etc. Ele está envolvido com sua época, denunciando suas disparidades, iluminando os caminhos futuros e antecipando as alegrias e as tristezas vindouras. Para Debord (2002), seu período histórico é marcado pela incerteza quanto aos padrões e referências, em constante processo de cisão e desintegração: a separação torna-se o fator que condiciona o Espetáculo, conforme será explicitado no capítulo seguinte. Nesse sentido o historiador está certo ao caracterizar o fim do século em questão:

[...] o século acabou numa desordem global cuja natureza não estava clara, e sem um mecanismo óbvio para acabar com ela ou mantê-la sob controle. [...] O motivo dessa impotência estava não apenas na verdadeira profundidade e complexidade da crise mundial, mas também no aparente fracasso de todos os programas, velhos e novos, para controlar e melhorar os problemas da raça humana (Hobsbawm, 1999, p. 541).

NA RAIZ DO PENSAMENTO DEBORDIANO

Guy Debord inspira-se em uma Tradição Filosófica idealizada e utilizada pelos Filósofos que constituíam o *Instituto de Pesquisa Social* iniciado em 1920, na cidade alemã, Frankfurt – *Escola de Frankfurt* – qual seja a Teoria Crítica. Neste momento vale uma ressalva: o método de pesquisa e reflexão debordiana está em comum acordo com as “diretrizes” da Teoria Crítica, porém, ele não se vincula de forma direta com a Escola de Frankfurt. No entanto, sem a mínima compreensão dos pressupostos dessa teoria não será possível compreender a profundidade das reflexões empreendidas por esse filósofo.

Pode-se conferir no verbete “Teoria Crítica da Sociedade” do dicionário de filosofia de Nicola Abbagnano para iniciar o entendimento dessa importante forma de reflexão:

Expressão com que se entende o trabalho amplo e coeso de análise interdisciplinar realizado pelo diversificado grupo de filósofos, sociólogos, economistas, juristas, politicólogos e psicólogos reunidos em torno do “Instituto para a pesquisa social” de Frankfurt, da década de 1920 a 1970 [...]. No plano filosófico, a Escola de Frankfurt é substancialmente uma doutrina crítica da sociedade presente, à luz do ideal dialético de uma humanidade futura que seja livre e desalienada, vale dizer, uma forma de pensamento negativo tendente a desmascarar as contradições do *status quo* (Abbagnano, 2007, p. 1127-1128).

Algumas expressões saltam aos olhos na definição acima: amplitude, coesão, sociedade presente e futura, liberdade e desalienada. Todas de extrema importância para os filósofos engajados na Teoria Crítica que, de forma geral, surge como uma teoria apoiada em dois pilares. O primeiro, a articulação de ideias que tendem a abranger a totalidade por meio da tradicional dialética, na qual é possível que diferentes instâncias da vida humana – economia, cultura, psicologia, filosofia e outros – dialoguem em prol do objetivo comum de denunciar as disparidades do Sistema Capitalista e alcancem a emancipação humana e suas potencialidades. O segundo pilar, o próprio desenvolvimento, que diferentemente daquele pregado pelo Sistema, seria promovido sem a necessidade da exploração, ou seja, por meio da utilização da razão sem abandonar outros aspectos da vida humana como a liberdade, a harmonia e a criatividade.

É possível elencar diferenças substanciais ente a Teoria Crítica e a Teoria Tradicional. Enquanto a primeira não pretende ser absoluta e

inquestionável, mas pede que seja revista de acordo com os pressupostos próprios de cada época ou espaço específico sobre os quais se debruça para a análise; a segunda, ao contrário, parte de pressupostos categóricos, ou seja, definitivos que, de forma alguma podem ser contraditórios, ainda é caracterizada pela utilização de fórmulas matemáticas e sistemas algébricos para descrever suas conclusões. A Teoria Tradicional, baseada em axiomas matemáticos, não pode representar o autoconhecimento humano, fator essencial para que o mesmo se liberte da opressão característica do Sistema Capitalista. Logo, se faz urgente o despertar para a Teoria Crítica, que por sua defesa da totalidade cumpre o papel de responder aos anseios humanos e oferecer respostas plausíveis aos problemas enfrentados na contemporaneidade.

Como poderiam ser caracterizados os sujeitos que fazem a teoria crítica? Para Debord (2002), são aqueles que não se apoiam no perigo dos discursos vazios, mas empreendem reflexões que por si só possuem o poder da demolição das contradições. Para Horkheimer, idealizador da mesma:

Para os sujeitos do comportamento crítico, o caráter discrepante cindido do todo social, em sua figura atual, passa a ser contradição consciente. Ao reconhecer o modo de economia vigente e o todo cultural nele baseado como produto do trabalho humano, e como a organização de que a humanidade foi capaz e que impôs a si mesma na época atual, aqueles sujeitos se identificam, eles mesmos, com esse todo e o compreendem como vontade e razão: ele é o seu próprio mundo. Por outro lado, descobrem que a sociedade é comparável com processos naturais extra-humanos, meros mecanismos, porque as formas culturais baseadas em luta e opressão não é a prova de uma vontade autoconsciente e unitária. Em outras palavras: este mundo não é o deles, mas sim o mundo do capital (Horkheimer, 1975, p. 138).

Resta uma característica da Teoria Crítica: sua base nas reflexões de Karl Marx, que empresta à mesma, principalmente, o caráter não definitivo de suas análises. Seguindo os pressupostos marxistas, os teóricos críticos fazem de seus conceitos indicações que possibilitam a investigação futura, visto que toda análise crítica leva em conta os inúmeros fatores da vida cotidiana, o que a torna passível de reavaliações e mudanças. Ora, afirma-se anteriormente que Debord apoia-se na Teoria Crítica como método de pesquisa, logo, não seria também ele um Marxista? A resposta para tal pergunta é positiva, no entanto, como os teóricos críticos, ele não é um Marxista ortodoxo.

O mundo acadêmico e intelectual está acostumado a considerar o pensamento marxista ou inaplicável ou derrotado pelos fatos históricos. Trata-se de uma concepção de Marx como aquele do “Socialismo utópico”. No entanto, alguns leitores e pesquisadores mais atentos conseguem enxergar na reflexão marxiana um ponto de apoio para a compreensão das relações hodiernas. Partem de pressupostos lançados pelo filósofo no século XIX e os transpõem para o contexto em que a dominação econômica realmente toma toda a realidade para si. Guy Debord é um deles.

Debord deixa de lado o marxismo clássico – aquele em que se discute a relação entre o opressor e o oprimido e que apontava a dialeticidade da história como a mecânica responsável pela ascensão dos oprimidos ao poder. Portanto, se faz mister para a compreensão da teoria elaborada por Debord definir qual o seu lugar entre os marxistas.

[...] a corrente minoritária do marxismo que atribui uma importância central ao problema da *alienação*, considerada não como um epifenômeno [sic] do desenvolvimento capitalista, mas o seu próprio núcleo. Trata-se ainda de uma maneira muito filosófica de conceber o problema; o essencial,

entretanto, é o facto de ter sublinhado que o desenvolvimento da economia tornada independente, qualquer que seja sua variante, só pode ser inimigo da vida humana (Jappe, 2008, p. 15).

A análise da principal obra de Guy Debord, *A Sociedade do Espetáculo*, confirma as afirmações feitas até aqui. É um livro profundamente marcado pela Teoria Crítica, já que ele pretende ser uma ferramenta que possibilite a compreensão da totalidade social, para depois destruir suas bases, libertando-a do condicionamento realizado Sistema dominante. Também percebe-se como pano de fundo de suas reflexões a Teoria de Karl Marx, principalmente em seus aspectos econômicos.

Seria Debord um mero repetidor de conceitos? Sua obra é uma simples mescla de conceitos marxistas com a metodologia frankfurtiana? De forma alguma. Debord as “[...] eleva ao plano de uma representação geral fundada em critérios ontológicos da formação e da lógica perversa da sociedade espetacular no contexto da modernidade” (Toledo, 2010, p. 2). O resultado dessa forma de abranger os pressupostos esquecidos do marxismo com a Teoria Crítica possibilita a nosso filósofo elaborar “[...] uma das raras teorias de inspiração marxista que, incessantemente [...], se viu confirmada pelos factos” (Jappe, 2008, p. 13).

Pode-se apontar outras características que comprovam a tese inicial – a atitude profética de Guy Debord. O filósofo não se acomodou com as interpretações correntes a respeito da Teoria marxista, mas enxergou em meio à “condenação” pontos seguros para a compreensão da sociedade. Ou seja, onde todos enxergavam apenas os erros, Debord viu uma possível solução. Não foi preciso romper com a Tradição para encontrar respostas plausíveis.

ENGAJAMENTO OU ARRUAÇA?

As décadas de 1950 e 1960 foram marcadas pela organização de grupos artísticos, culturais, intelectuais e políticos. A efervescência cultural da época era excitante para os jovens, fossem eles estudantes ou não, que desejavam a organização de um mundo melhor, mais igualitário e livre de preconceitos e imposições. Guy Debord foi um desses jovens que, cansado da situação em que o mundo se encontrava, engajou-se em um importante movimento, denominado a *Internacional Letrista* (1952) que, entre outras coisas, desejava uma vanguarda artística que não coadunasse com o Sistema vigente. O movimento possuía o Surrealismo como modelo libertário, porém, com sua aceitação pela classe burguesa – comprovada quando suas obras também se tornam reféns do valor mercadológico – provocou nos Letristas o desejo de desenvolver formas de expressão artística e cultural que fossem críticas dos valores dominantes da sociedade burguesa.

Debord envolveu-se com a *Internacional Letrista* e nela realizou inúmeros trabalhos como a produção e publicação de textos, a criação e direção de filmes e a organização de manifestações sociais como: interrupção de espetáculos e peças teatrais, sabotagem na exibição de filmes, mostras artísticas e outras. No entanto, uma revolução social por meio da Arte não seria suficiente para o autor, o que o levou a pensar em uma nova maneira de ação. Não abandonou completamente os ideais letristas, mas os transpôs para o todo social. Seu desejo era “[...] descobrir como será possível viver amanhã que sejam dignos de tão belo início. Queremos perpetuar para sempre essa primeira experiência da ilegalidade” (Debord *apud* Jappe, 2008. p. 66).

Identificada a necessidade, Debord em 1957, fundou a *Internacional Situacionista*, um grupo de revolucionários, franceses e não-franceses, que se reunia em mesas de bar – geralmente lugares não recomendados para estudantes, mas de importância singular para os acontecimentos que viriam – para pensar a realidade histórica e social tentando encontrar meios para a superação de suas contradições presentes. De acordo com Belloni: “Os Situacionistas propunham formas novas de luta que escapavam dos padrões tradicionais da panfletagem política e tinham sua origem nas artes plásticas” (Belloni, 2003, p. 125). Dessas reuniões originou-se o principal veículo de comunicação dos Situacionistas: a Revista Periódica *Internationale Situationniste* (Internacional Situacionista) que, entre suas principais características, destacavam-se a confecção conjunta de seus textos, o apelo à livre reprodução e divulgação dos mesmos textos e o convite à ação dirigido aos demais desencantados com a situação presente.

Trata-se, pois, de ir além do surrealismo e fazer a revolução, não só das formas das artes, mas das formas da vida. Trata-se de identificar os desejos e lutar para realizá-los numa perspectiva coletiva onde todos são criadores e parceiros na construção de *situações*, conceito central no projeto situacionista (Belloni, 2003, p. 127).

Anselm Jappe (2008) aponta que a criação de uma nova maneira de encarar o mundo pensada pelos Situacionistas é uma resposta à não-participação no projeto de dominação do Capitalismo. A arma para tanto seria a criação de uma “ciência das situações”, ou seja, a vivência de situações novas a cada dia. Conforme sustenta Jappe, “A construção de situações é, de facto, o conceito-chave [...], não pode ser realizada

através das afirmações de dogmas, mas através da procura e da experimentação” (Jappe, 2008, p. 77).

Tentando compreender melhor as propostas e compromissos defendidos pelo Movimento Situacionista, busca-se apoio nas reflexões de Maria Luiza Belloni (2003). Segundo nos esclarece a autora no periódico *Espaço Aberto*, o Situacionismo apresenta as seguintes características: a) um grupo relativamente pequeno, mas que consegue grande repercussão de suas ideias; b) o uso de métodos, no mínimo não convencionais, para divulgar seus ideais como: pichações, manifestações, escândalos públicos, panfletos, cartas de insulto e outros; c) proposta de uma nova visão da arte, que passa a ser mais participativa e significativa, reduzindo, portanto, a distância entre o artista e os espectadores; d) convite para que todos os homens (agentes sociais) sejam criadores de situações, ou seja, retomem o valor da vida ativa encoberta pelo Sistema dominante; e) ataque à vida alienante das grandes cidades – correria, distância entre as pessoas e outras – propondo uma transformação radical do cotidiano, que abrangeria, até mesmo, a arquitetura e o urbanismo.

[...] caracterizará Debord e os situacionistas, quer lhe permaneçam fiéis ou o superem: antes de tudo, a convicção de que o mundo inteiro deve primeiro ser desmontado para depois ser reconstruído, já não sob o signo da economia, mas sob o da criatividade generalizada (Jappe, 2008, p. 68).

O resultado direto das reflexões e ações dos Situacionistas provocaram diversas movimentações de revolta e recusa das condições sociais vigentes na França – e em outros lugares do mundo como Estados Unidos da América, outros países Europeus e alguns da América Latina – culminando exatamente no mês de maio do ano de 1968: um

marco histórico denominado “Maio de 68”, caracterizado pela atuação dos estudantes, operários e outros profissionais na busca de seus ideais e direitos, contra a opressão de governos autoritários e de um Sistema Econômico abusivo.

Os principais acontecimentos foram: a invasão e tomada de grandes Universidades Francesas como a *Sorbonne*; a ocupação de outros prédios públicos; a construção de verdadeiras barricadas de guerra pelas ruas parisienses; o enfrentamento direto com a polícia e outras forças militares; a pichação de paredes e monumentos, bem como a distribuição de panfletos e manifestos com as reivindicações situacionistas. Dentre todos os acontecimentos o de maior representação, com certeza, foi a greve geral promovida pelos operários, que juntos mobilizaram outros trabalhadores. O resultado? Paris amanheceu sem o funcionamento de suas fábricas, sem serviços básicos como transporte, comunicação telefônica, alimentação e outras. A economia parisiense foi interrompida e, pela primeira vez, a população tomou consciência da força e importância dos trabalhadores.

De modo geral, hoje reconhece-se que 68 foi uma das cesuras mais profundas deste século. No entanto, o reflexo simplificado de uma “revolta estudantil” ofuscou-lhe a imagem; é necessário lembrarmos-nos de que houve então a primeira greve geral selvagem – e, até ao presente, a única –, com dez milhões de trabalhadores a suspender o trabalho e a ocupar parcialmente as fábricas. [...] Durante algumas semanas, deu-se a renúncia de todas as autoridades, um sentimento de que “tudo é possível” e uma “transformação do mundo transformado”, que representavam um evento

² A expressão de Anselm Jappe, “transformação do mundo transformado”, demonstra que as manifestações ocorridas no “Maio de 68” implicam possibilidade de mudança, em outras palavras, o mundo que a Economia transformou em seu, pode ser novamente mudado pela força proveniente da ação dos agentes sociais, os homens.

histórico e, ao mesmo tempo, algo que concernia aos indivíduos na sua essência íntima e quotidiana (Jappe, 2008, p. 122-123).

Depois dessa análise, fica claro que o engajamento intelectual e social de Guy Debord apresenta-se com enorme importância para a história do pensamento humano e também para a história política francesa. O profeta continua a se mostrar, desta vez, como um homem compromissado com a situação social à sua volta. Os métodos podem parecer pouco convencionais, no entanto mostram a paixão pela vida humana e o desejo de desvencilhá-la das amarras da alienação e da opressão. Outra prova de que, de forma alguma, o Movimento Situacionista é apenas um grupo de arruaceiros, não obstante tenha se valido da arruaça como meio de protesto e de veiculação de suas ideias e de sua consciência aguda e crítica da sociedade burguesa como uma *performance* prático-crítica. No âmbito desse movimento, completamente envolvido com as questões urgentes ligadas à teoria crítica, às vanguardas artísticas e à necessidade da ação prática revolucionária, é de se notar que Debord aprofunda seus conhecimentos sobre Marx e aplica as conquistas da Teoria Crítica. Citando Jappe,

[...] a reformulação das teorias de Marx por Debord [...], não nasceu de um estudo erudito, e muito menos de uma actividade [sic] militante nos pequenos ou grandes partidos de esquerda. A elaboração e a difusão da teoria de Debord tiveram mais o carácter [sic] de uma aventura apaixonante do que o de um seminário de estudos marxológicos (Jappe, 2008, p. 65).

A EXCENTRICIDADE DO ESTILO

Um primeiro olhar sobre a obra de Guy Debord pode causar admiração ou desespero; este pela densidade da obra e pela necessidade de exercício intelectual que sua interpretação exige, aquela pela riqueza

de conteúdo do texto e pelo reconhecimento de sua importância para o entendimento crítico da ordem burguesa. Enquadrar esse filósofo em um estilo linguístico ou literário é uma tarefa impossível. O modo como apresenta sua reflexão surge no cenário do pensamento humano como inovador e peculiar. O motivo que justifica tal feito é simples: Debord nega participar do Sistema Espetacular que tanto combate. Para ele o Mercado, de tão abrangente, dita também as regras do discurso e controla o exercício e difusão dos saberes no meio acadêmico. O que é fácil de constatar se observarmos a qualidade de ensino e de publicações intelectuais ligadas à quantidade de Capital envolvido, os direitos autorais instituídos como forma de defesa da propriedade, valor e instituição fundamentais para a sustentação do modo de produção capitalista, textos e reflexões encomendadas por quem pode pagar, entre outras coisas. Em Debord, ao contrário, são características que não são percebidas. “Não há texto de Debord que tenha resultado das solicitações de um chefe de redacção [sic] ou das obrigações de um contrato de edição” (Jappe, 2008, p. 16).

Ao perceber a adequação da Academia ao Espetáculo, Debord usa a própria linguagem como arma eficaz para se desvencilhar dele. Seus textos possuem a característica da boa filosofia, aquela que, desde Platão, procura adequar o tema em discussão ao estilo que o veicula. Em outras palavras, em uma teoria crítica sobre a Sociedade Espetacular, a separação promovida por ela não poderia governar a escrita e a expressão, porquanto, tema, conteúdo e objeto de análise estão intrinsecamente ligados, formando um todo organizado. “Tem-se, além do mais, na armação do todo, uma máquina de guerra que não esconde

sua função: contribuir não só para a diagnose do problema, mas para atacá-lo diretamente e perturbá-lo” (Toledo, 2010, p. 4).

Para alcançar seus objetivos Debord não precisou escrever grandes tratados ou uma enorme coleção de volumes. Antes, uma única obra intitulada *A Sociedade do Espetáculo*, publicada pela primeira vez em 1967. Orbitando em torno de sua produção teórica mais ambiciosa, encontramos um conjunto de artigos – a grande maioria deles publicados na *Revista Internacional Situacionista* – cartas, panfletos, pichações, representando todos um grande esforço teórico aliado à imaginação artística em entender e combater a lógica dominante nos mais diversos âmbitos da vida humana. Aliás, a intensidade de sua vida, como ele mesmo afirmava, contrapunha o acúmulo pregado pelo Sistema, “[...] deixou bem pouco tempo para escrever e é justamente o que convém: a escrita deve permanecer rara [...]” (Debord, 2002, p. 41).

O grande diferencial dos escritos debordianos é a utilização de uma técnica denominada *detournement*, ou desvio. Nesse processo os direitos autorais parecem não existir – a propriedade intelectual é negada completamente –, uma vez que o autor utiliza-se de frases, expressões e ideias de outros pensadores – da Filosofia ou não – sem as citar de forma direta. Tal procedimento permite uma revisão da produção artística e intelectual, deslocando-as de seu contexto original, portanto, dotando-as de novos significados. Sobre a importância e função do desvio, lemos em Debord:

Deverei empregar um grande número de citações. Jamais, acredito, para conferir autoridade a uma demonstração qualquer, mas apenas para fazer sentir do que terão sido urdidos, em profundidade, esta aventura e eu mesmo. As citações são úteis nos períodos de ignorância ou de crenças obscurantistas. As alusões sem aspas a outros textos que se sabe muito

célebres [...], devem ser reservadas a tempos mais abundantes em cérebros capazes de reconhecer a frase original bem como a perspectiva que sua nova aplicação introduziu [...]. A deselegância do antigo procedimento das citações exatas será compensada, espero, pela qualidade de sua seleção (Debord, 2002, p. 16).

Percebe-se claramente o intuito de não se coadunar com as normas da propriedade intelectual. Conforme esclarece Toledo, em Debord

As pseudo-citações recusam seguir o procedimento acadêmico padrão de mencionar fontes e referências; não atribuem propriedade intelectual aos fragmentos de que dispõem porquanto inserem-se em um texto cujo pressuposto axiológico não se concilia com a norma burguesa assentada sobre o direito assegurado de propriedade. São pequenos roubos perpetrados por Debord. Menções são invertidas, subvertidas, mantidas, mas descontextualizadas, usadas ironicamente, semanticamente enriquecidas, etc. (Toledo, 2010, p. 3).

Nesse sentido podem-se levantar algumas questões: Diante de um arcabouço teórico repleto de peculiaridades como se deve comportar o leitor? Existe um leitor ideal para as obras de Guy Debord? Quais as qualidades necessárias ao leitor debordiano? O que se pode afirmar é que “[...] existe um leitor ideal que Debord procura e ele não é, evidentemente, o espectador” (Toledo, 2010, p. 3). A cautela de nosso autor em relação aos seus leitores pode ser notada em uma de suas afirmações:

[...] é preciso levar em consideração que, dessa elite que vai se interessar pelo texto, quase a metade é formada pelos que se esforçam por manter o sistema de dominação espetacular, e a outra metade por aqueles que se obstinam a agir em sentido oposto. Como devo levar em conta leitores muito atentos e de tendências diversas, é evidente que não posso falar com inteira liberdade. Devo ter cautela para não ensinar demais (Debord, 1997, p. 167).

Algumas características são essenciais para adentrar de forma consistente nas reflexões de nosso filósofo, são elas: um olhar atento, uma base teórica consistente – filosófica e cultural – uma disposição ao exercício intelectual, um constante desejo de desconstruir o Espetáculo, em uma palavra o leitor deve ser ativo, vale dizer, crítico e reflexivo. Segundo Toledo,

Sem a ação construtiva da leitura e da interpretação que exige permanentemente o esforço intelectual o texto permanece fechado e enigmático em suas formulações oraculares. Não obstante, a interpretação deve-se guiar pelas próprias trilhas abertas pelo texto; o que significa que se deve orientar por ele e, simultaneamente, completá-lo. [...] No caminho trilhado pelo autor na construção da obra está posta a estrutura dinâmica que impulsiona o leitor a pensar e reconstruir constantemente um sentido que lhe escapa. Não se trata de obra fácil; nada que se abra imediatamente à leitura (Toledo, 2010, p. 3).

A batalha de Guy Debord contra a espetacularização do conhecimento e da linguagem não se restringe apenas ao estilo, no mínimo, inusitado. Ele se nega a possibilidade de qualquer título ou qualquer espécie de honra. Sua única pretensão é escrever sobre o que ama: a vida, considerada como experiência autêntica e total, e por isso denunciar os abusos cometidos contra ela. Ao denunciar a servidão humana frente ao Espetáculo, mantêm-se firme em sua meta: escrever a verdade. O profetismo se mostra novamente.

Doutor em nada, eu me mantive firmemente afastado de toda aparência de participação nos meios que então se passavam por intelectuais ou artísticos. Confesso que, nesse caso, meu mérito se encontrava bem temperado por minha soberba preguiça, como também por minhas escassas capacidades para enfrentar os trabalhos e semelhantes carreiras. Nunca dei mais que pouquíssima atenção às questões monetárias e absolutamente nenhum

lugar à ambição de vir a ocupar alguma brilhante função na sociedade (Debord, 2002, p. 21).

A densidade e a grande abrangência da obra de Guy Debord, já demonstrada anteriormente, impedem uma análise completa da mesma em um trabalho de pretensões modestas como este. Nem por isso impede o ensaio de uma compreensão profunda de seus principais aspectos. Para cumprir essa meta, procurar-se-á, a partir de agora, compreender o Espetáculo em sua raiz, qual seja, a Economia. Para tanto o olhar irá se voltar para o combustível econômico por excelência: a produção de mercadorias. Nos termos do próprio Debord, que nos orienta a compreensão: “A raiz do espetáculo está no terreno da economia que se tornou abundante, e daí vêm os frutos que tendem afinal a dominar o mercado espetacular” (Debord, 1997, p. 11).

A GÊNESE DO ESPETÁCULO

Industrioso e hábil, ele se dirige, ora para o bem... ora para o mal... Confundindo as leis da natureza, e também as leis divinas a que jurou obedecer, quando está à frente de uma cidade muitas vezes se torna indigno, e pratica o mal, audaciosamente! Oh! Que nunca transponha minha soleira, nem repouse junto ao meu fogo, quem não pense como eu, e proceda de modo tão infame! (Sófocles)

A economia representa hoje importante condição para a compreensão do meio social. Segundo Souza (2003), é impossível dissociar a análise sociológica da econômica, já que a segunda necessita da participação das classes sociais para se manter. Os indivíduos e as organizações possuem necessidades próprias e se esforçam a fim de alcançá-las. É uma relação que, aparentemente, mostra-se intimamente ligada; no entanto, o distanciamento das esferas é decisivo para a manutenção do Espetáculo.

As relações econômicas que deveriam restringir-se ao âmbito macro, em que surgem como reguladoras dos recursos disponíveis para a produção de bens e serviços, proporcionando o bom andamento de políticas internas e externas em uma nação, alcançam a vida particular, em que aparecem como meio de produção e aquisição de bens e serviços para a satisfação individual dos seres humanos. Em meio ao apelo de crescimento das nações o homem, envolvido pelos estímulos egoístas do individualismo possessivo da sociedade capitalista moderna, crê realizar-se apenas através do crescimento e expansão constantes de suas necessidades programadas pelo sistema, pautando suas ações em pressupostos econômicos.

O desejo de crescimento ao qual se refere surge a partir da Revolução Industrial Inglesa (1760/1850) e ganha força definitiva a partir da consolidação do Capitalismo como sistema predominante no cenário econômico mundial. Com esses acontecimentos surgem novas necessidades na vida social, bem como na dos indivíduos que se veem imersos num sistema dominador que, a primeira vista, parece inofensivo. O homem passa a ser valorizado pela sua força de trabalho, e o resultado de sua ação produtiva alienada torna-se mercadoria, cujo valor, reduzido à quantidade de tempo despendido em sua produção, é estipulado pelo capitalista, que a envia aos estabelecimentos para ser comercializada.

Em linhas gerais, a lei econômica é: garantir a maior produtividade, com maior qualidade possível, sendo seu objetivo único a obtenção de lucros. O homem, além de trabalhador, torna-se consumidor, aquele que dispõe de recursos financeiros e de todas as

informações necessárias para escolher na hora de adquirir as mercadorias e usufruir dos serviços oferecidos no mercado econômico.

Pode-se entender que a relação de dependência entre o indivíduo e a economia nasce nesse período. Os produtores oferecem os produtos e serviços segundo as necessidades de seus consumidores, que por sua vez escolhem de acordo com suas preferências e satisfações pessoais.

Até este ponto podem surgir algumas questões: entender as relações econômicas é realmente necessário à discussão? Um Sistema que promete oferecer satisfação de necessidades pode ser problemático? Ou ainda, qual a relação entre a Economia e o “Mundo Espetacular” analisado por Guy Debord? Tais indagações são válidas e serão discutidas. Basta, até o momento, frisar que todo o Espetáculo se enraíza na Economia que o produz e o sustenta, conforme afirmado anteriormente.

Alguns pressupostos precisam ficar claros, quais sejam: o desenvolvimento das relações econômicas gera no seio social a separação – trabalho e trabalhador, produto e consumidor. O enorme acúmulo de mercadorias, ao mesmo tempo em que representa abundância, configura um complexo de objetos que aparece como algo independente da atividade humana. Com isso, o homem não mais se reconhece naquilo que ele mesmo produziu. Nessa inversão dos papéis a economia deixa de ser meio para a realização de necessidades humanas tornando-se um reino independente de objetos que subjuga o homem e controla seus desejos, suas necessidades e seu destino: sobre esse mundo invertido surge a “Sociedade Espetacular”.

Algumas contribuições da história do pensamento humano ajudam na compreensão do problema. Dentre elas destacam-se as teorias Marxistas da Alienação e do Fetichismo da Mercadoria, pontos

retomados, discutidos e acrescidos por Debord. Não se deve perder de vista a base marxista de nosso autor, “Guy Debord era marxista. Bastante heterodoxo em relação às correntes dominantes do marxismo na França, formidavelmente inovador e aberto a intuições libertárias. Mas não deixava de reivindicar-se marxista” (Löwy *apud* Toledo, 2010, p. 13).

As reflexões debordianas atacam diretamente o núcleo da Economia: a produção de mercadorias. Para ele o estrondoso acúmulo de produtos e serviços gerados pela moderna economia não representam outra coisa, senão a dominação espetacular. Em suas próprias palavras, “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” (Debord, 1997, p. 13).

ALIENAÇÃO ECONÔMICA: FLECHA E ALVO DO ESPETÁCULO

Conforme já elucidado no capítulo anterior, Guy Debord não se prende a afirmações que evidenciam o erro de Marx, mas descobre nele as armas necessárias, que acrescidas da munição debordiana, oferecem, mais do que o entendimento, os instrumentos teóricos para o desmonte do Sistema Espetacular. Nas reflexões de Arduini (1965), encontra-se a defesa de que Marx produz uma verdadeira Filosofia e não somente uma teoria puramente econômica. A mesma possui capacidade de descrição da realidade a que se refere e, pelo mesmo motivo, permite seu entendimento segundo os parâmetros racionais essenciais à Filosofia. É esse o aspecto que representa a justificativa para sua utilização em Guy Debord.

Debord realiza com exímia perspicácia a recuperação de um conceito central do marxismo, a Alienação ou Estranhamento Econômico. Utiliza-o com maestria para fundamentar sua caracterização crítica do Espetáculo. Fundamentação essa percebida em uma primeira conceituação do Fenômeno Espetacular presente em todas as sociedades em que reinam a produção de mercadorias. Segundo ele

O espetáculo apresenta-se ao mesmo tempo como a própria sociedade, como uma parte da sociedade e como instrumento de unificação. Como parte da sociedade, ele é expressamente o setor que concentra todo olhar e toda consciência. Pelo fato de esse setor estar separado, ele é o lugar do olhar iludido e da falsa consciência; a unificação que realiza é tão somente a linguagem oficial da separação generalizada. [...] É o âmago do irrealismo da sociedade real. [...] o espetáculo constitui o modelo atual da vida dominante na sociedade [...] justificativa total das condições e dos fins do sistema existente. [...] é a presença permanente dessa justificativa, como ocupação da maior parte do tempo vivido fora da produção moderna (Debord, 1997, p. 14-15).

Para uma melhor abordagem da teoria elaborada por Debord é necessária uma digressão a fim de compreender o conceito de Alienação proposto por Marx.

Segundo o que mostra a argumentação marxiana, dentre as inúmeras formas de alienação – religiosa, filosófica, cultural entre outras – a econômica é fundamental, uma vez que o homem encontra-se essencialmente imerso no processo econômico. “[...] a economia é um fator determinante, porque é a região do trabalho, da produção de valores, é a base onde se estabelecem as relações dialéticas entre o homem e a natureza” (Arduini, 1965, p. 51).

Marx entende a Alienação Econômica como um processo analisável em quatro dimensões relacionadas: a) Alienação frente à natureza; b)

Alienação frente ao produto de suas mãos; c) Alienação frente a si mesmo; d) Alienação frente ao outro. Todas elas são fruto direto da ação laboral humana, o trabalho, que torna-se alienante na medida em que o desenvolvimento das relações econômicas não permitem o seu reconhecimento.

É preciso ver o primeiro aspecto da alienação. Para Marx, o homem e o meio natural estão intrinsecamente ligados quanto a sua natureza. Os corpos sensíveis, como um todo, representam a extensão do corpo humano. No entanto, as atuais condições de produção não permitem uma ação livre e consciente, ao contrário, elas se tornam alienantes justamente por não permitir o reconhecimento do homem em sua produção. Assim, o resultado de seu próprio trabalho torna-se algo que lhe é estranho. “A natureza foge ao homem, torna-se estranha e agressiva. Deveria ser o mundo da realização, e acaba sendo o mundo da perdição” (Arduini, 1965, p. 51). Nas palavras de Marx:

Quanto mais, portanto, o trabalhador se apropria do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos meios de vida segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um meio de vida do seu trabalho; segundo, que o mundo exterior sensível cessa, cada vez mais, de ser meio de vida no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador (Marx, 2010, p. 81).

Se a natureza é o meio onde o homem deve realizar suas potencialidades, o produto de seu trabalho deveria ser a exteriorização ativa de sua essência. Em outras palavras, o resultado do trabalho – tudo aquilo que objetiva as potencialidades humanas – deve ser signo reconhecível pelo homem como a objetivação de sua subjetividade. Com a apropriação privada da produção econômico-industrial, o fruto do

trabalho pertence ao empregador que se apossa dele e não mais ao trabalhador que o realiza. Ao contrário da época em que a produção do artesão era sua e expressava sua potência ativa, que ele podia reconhecer no objeto de seu trabalho, os indivíduos sob o capital não mais se reconhecem naquilo que produzem.

O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa (sachlich), é a objetivação (Vergegenständlichung) do trabalho. A efetivação (Verwirklichung) do trabalho é a sua objetivação. Essa efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação (Entwirklichung) do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento (Entfremdung), como alienação (Entäusserung) (Marx, 2010, p. 80).

E pode-se acrescentar:

O Trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (Äusserlichkeit) do trabalho aparece para o trabalhador como se o trabalho não fosse seu próprio, mas de outro [...] (Marx, 2010, p. 83).

O processo de Alienação mostra-se poderoso e abrangente. Uma vez que o homem está impossibilitado de se reconhecer em sua atividade específica: o trabalho, ele também não se reconhece como indivíduo. Perde sua identidade no momento mesmo em que perde a expressão de suas potencialidades humanas, logo, está alienado de si mesmo ou de sua essência. As afirmações de Juvenal Arduini (1965) em seus estudos a respeito do marxismo são claras a esse respeito:

O trabalhador é atingido pela alienação no próprio ato de produzir. É espoliado na atividade produtiva. Sua ação nasce alienada, dividida, perdida. A alienação contamina a intimidade da operação humana. É a auto-alienação. [...] Pela auto-alienação, o operário não se realiza ao trabalhar,

mas se infirma. É o aspecto mais profundo da alienação (Arduini, 1965, p. 52).

A quarta e última fase da Alienação representa o estranhamento geral em que se encontra a comunidade humana. Quando o indivíduo está privado de reconhecer a si próprio é impossível que ele reconheça o outro.

A razão do fenômeno é que as relações humanas se estabelecem através da produção. Ora, esta se encontra alienada. Logo, também aquelas que dela derivam. O operário está alienado como produtor, como atividade e o empregador como receptor e possuidor dos produtos alheios. O capitalista tem, nas suas mãos, um produto perdido, destacando do trabalhador, separado do homem, e integra-se nessa alienação, atola-se nela, porque não só aceita esse estado de coisas, mas até provoca e mantém a situação anormal porque vive dela. O capitalista à semelhança do operário, é um estranho para o trabalhador e para si mesmo, porque domina um produto que não lhe pertence, e não lhe pertence porque é fruto de um trabalho não conciliado, não identificado como o próprio homem. [...] Os homens deveriam construir sociedade através de um processo de produção normal. Acontece, porém, que a produção está alienada em sua medula. Irradia a divisão em todos os sentidos. Torna os homens estranhos uns aos outros (Arduini, 1965, p. 52-53).

As reflexões de Toledo (2010) afirmam que o outro, pelo processo de alienação, não é visto como semelhante, mas como um adversário, um antagonista. Por não reconhecer a própria potencialidade, o homem não reconhece o outro como expressão de sua natureza ou objetivação de sua própria essência.

É possível perceber a importância do trabalho para o desenvolvimento da economia. Porém, o Sistema Econômico não oferece ao trabalhador o reconhecimento merecido. Sua atenção se volta, sobremaneira, para o fruto do trabalho que, pelo próprio

estranhamento, ganha realidade autônoma na forma de mercadoria. Essa se torna o centro em torno do qual toda a realidade humana, social e individual, passa a orbitar. A esse respeito tratar-se-á mais detalhadamente no próximo tópico de discussão, mormente suas implicações na vida cotidiana.

Antes, porém, é preciso acompanhar qual o resultado do processo alienante na vida do trabalhador pensado por Marx. E, posteriormente, voltar o olhar novamente para as reflexões debordianas a respeito do estranhamento e sua decisiva importância para entender o Espetáculo.

O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa, pelas leis nacional-econômicas, em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais sem-valor e indigno ele se torna; quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador (Marx, 2010, p. 82).

A sociedade, entendida aqui como conjunto de homens livres e autônomos, em harmonia consigo mesmos, com os demais e com o ambiente natural em toda a sua complexidade, não existe mais, ou melhor, está velada pelo estranhamento econômico. “Com a separação generalizada entre o trabalhador e o que ele produz, perdem-se todo ponto de vista unitário sobre a atividade realizada, toda comunicação pessoal direta entre os produtores” (Debord, 1997. p. 22). Ao perceber a extensão do fenômeno alienante, Debord se debruça sobre o fato e conduz o entendimento para o que denomina “Sociedade Espetacular”.

O mundo das esferas separadas – em que teoria e prática, trabalho e trabalhador, indivíduo e profissional, pensadores e executores e

outras cisões – é mediado por imagens. Por imagens o filósofo entende toda forma de representação apresentada pelo Espetáculo e que torna a vida humana uma falsa vida. Ao ser impedido de se reconhecer naquilo que é próprio, o homem não estabelece mais uma relação vital autêntica, tudo o que experimenta em seu dia a dia não é real, exatamente por ser imposto pelo sistema econômico dominante. “Quando o mundo real se transforma em simples imagens, as simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes de um comportamento hipnótico” (Debord, 1997, p. 18).

Manter os homens separados em esferas cada vez mais isoladas, com a impressão imaginária de que estão unidos, é a arma fundamental do espetáculo, que disparada sobre a vida torna-a mera representação. “Num mundo realmente invertido, a verdade é um momento do falso” (Debord, 1997, p. 16). Nessa enigmática afirmação de nosso autor encontra-se o centro da questão. Ao dominar completamente a vida humana, a economia precisa criar nos indivíduos a falsa convicção de liberdade.

A unidade real que o espetáculo proclama é a máscara da divisão de classes sobre a qual repousa a unidade real do modo de produção capitalista. O que obriga os produtores a participarem da construção do mundo é também o que os afasta dela. O que põe em contato os homens liberados de suas limitações locais e nacionais é também o que os separa. O que obriga ao aprofundamento do racional é também o que alimenta o irracional da exploração hierárquica e da repressão. O que constitui o poder abstrato da sociedade constitui sua não liberdade concreta (Debord, 1997, p. 47).

Os discursos progressistas, constantemente proclamados, afirmam que o desenvolvimento econômico é uma simples consequência do aprimoramento técnico e do movimento natural da

história. Representa no mundo objetivo a objetivação da racionalidade humana. Portanto, a liberdade do homem frente a ele é inegável, afinal, é fruto da própria ação humana autônoma. Os indivíduos em suas relações reais – histórico-sociais – o criam e o controlam. Falsa ilusão! A economia torna-se autônoma e isolada do conjunto das relações sociais, não obstante sustentando a crença de que representa um instrumento de realização dos desejos do homem; “[...] é o movimento autônomo do não vivo” (Debord, 1997, p. 13).

Já afirma a sabedoria popular “que uma mentira contada várias vezes torna-se verdade”. O Espetáculo apropria-se dessa afirmação e fecunda a vida nas sociedades de falsas convicções. Como por exemplo: o sentimento de que o Sistema não permanece de pé sem o indivíduo específico; ou ainda que sem determinada peça (agente social) não existe desenvolvimento, criando nos indivíduos a falsa convicção de que são extremamente necessários. Convicções que são facilmente destruídas. Na ausência de determinado indivíduo, por exemplo, com sua morte, a substituição é imediata; afinal, a abrangência espetacular é totalizante: todos já nascem fazendo parte dele.

O Espetáculo é uma realidade metafísica que dita as regras do jogo. Nele o homem é subjugado e se conforma com sua “pequenez” tornando-se incapaz de perceber o que se encontra além dele.

A vaga impressão de que se trata de uma espécie de invasão rápida, que obriga as pessoas a adotarem um gênero de vida muito diferente, já esta bem difundida; mas isso é visto como uma inexplicável modificação climática ou natural, modificação diante da qual a ignorância sabe apenas que nada tem a dizer. Ademais, muitos admitem que é uma invasão civilizatória, inevitável, com a qual querem colaborar (Debord, 1997, p. 169).

Literalmente, é um meio de dominação ativa. A Economia movimenta o nosso tempo e o homem, em atitude meramente passiva, passa toda a vida tentando sobreviver. Sua participação é um pouco mais do que a de um espectador diante do grande show instaurado pela Economia autônoma. É interessante notar que o Espetáculo oferece à humanidade duas possibilidades de atuação. A primeira, como já ficou clara, o próprio espectador que, passivamente, observa seu desenvolvimento acreditando ser livre. A segunda, um papel semi-ativo, semelhante ao de um coadjuvante, em que suas potencialidades específicas servem para a manutenção espetacular. Ou seja, sem a capacidade produtiva dos espectadores alienados o Espetáculo não pode subsistir. “[...] na sociedade capitalista o ser ativo é, no momento mesmo da realização de sua atividade específica, tornado passivo, mero contemplador de uma ordem de coisas da qual foi excluído” (Toledo, 2010, p. 11).

O Espetáculo torna-se o fenômeno dominante da sociedade hodierna. É ao mesmo tempo flecha – instrumento; e alvo – *telos*, finalidade. Duas realidades em uma. “No espetáculo, imagem da economia reinante, o fim não é nada, o desenrolar é tudo. O espetáculo não deseja chegar a nada que não seja ele mesmo” (Debord, 1997, p. 17). O que permite tal condição é o próprio estranhamento retomado por Debord e esquecido por boa parte dos que se dedicam a analisar a sociedade contemporânea. Para o filósofo, sem a compreensão do processo alienante não é possível realizar o desmantelamento da ordem reinante.

A separação é o alfa e o ômega do espetáculo. [...] é a conservação da inconsciência na mudança prática das condições de existência. Ele é seu próprio produto, e foi ele quem determinou as regras: é um pseudossagrado. Mostra o que ele é: o poder separado desenvolvendo-se em si mesmo, no

crescimento da produtividade por meio do refinamento incessante da divisão do trabalho em gestos parcelares, dominados pelo movimento independente das máquinas; e trabalhando para um mercado cada vez mais ampliado. Toda comunidade e todo senso crítico dissolveram-se ao longo desse movimento, no qual as forças que conseguiram crescer ao se separar ainda não se encontraram (Debord, 1997, p. 21-22).

Percebe-se que a análise debordiana, apesar de referir-se a teorias anteriores, surge da análise crítica da sociedade presente. Ao olhar para o mundo, percebe uma realidade dilacerada pela dominação econômica. A separação consumada, o estranhamento total mostra-se como predominante. Não há mais nenhuma característica unitária, a única que ainda persiste não passa de uma grande mentira: a manutenção da engrenagem econômica. É óbvio que essa ideia precisa ser incutida na cabeça das pessoas, afinal é o poder monopolizante do Espetáculo que está em jogo. E, como todo “[...] poder precisa da mentira para governar, [...] o espetáculo sendo o poder mais desenvolvido que já existiu, é também o mais mentiroso” (Jappe, 2008, p. 19).

Segundo as afirmações de Debord (1997), o espetáculo é uma forma de poder tão poderosa porque é herdeiro direto da religião, até então o poder mais abrangente e totalizante que governou a vida humana. Se o caminho religioso projeta as ações humanas para a promessa da vida eterna em alguma espécie de paraíso, portanto, fora do próprio homem, o Espetáculo realiza a mesma operação mediante um processo alienante que conduz os indivíduos a depositarem sua confiança na Economia, em algo externo a eles; um processo material de produção fetichizado que lhes promete implicitamente a salvação que, no entanto, jamais virá. “No espetáculo, tal como na religião, cada momento da vida, cada ideia e cada gesto só encontra o seu sentido fora de si mesmo” (Jappe, 2008, p. 20).

O espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa. A técnica espetacular não dissipou as nuvens religiosas em que os homens haviam colocado suas potencialidades, desligadas deles: ela apenas os ligou a uma base terrestre. Desse modo, é a vida mais terrestre que se torna opaca e irrepreensível. Ela já não remete para o céu, mas obriga dentro de si sua recusa absoluta, seu paraíso ilusório. O espetáculo é a realização técnica do exílio, para o além, das potencialidades do homem; a cisão consumada no interior do homem (Debord, 1997, p. 19).

O grande problema gerado pela alienação é a independência que a Economia, o movimento autônomo da imensa coleção de mercadorias, adquire. No interior desse movimento a vida humana passa a ser medida pelos seus pressupostos. Aquilo que nasceu da prática social volta para ela como algo que lhe é totalmente alheio.

[...] o Poder conseguiu acumular meios suficientes não só para estabelecer um domínio completo sobre todos os aspectos da vida, mas também para poder, activamente [sic], modelar a sociedade segundo suas próprias exigências. Fá-lo [sic] sobretudo através de uma produção material que tende a recriar continuamente tudo o que gera isolamento e separação, do automóvel à televisão (Jappe, 2008, p. 20).

Ora, se a economia é uma força metafísica que exerce poder totalizante sobre os indivíduos é preciso que ela interaja, de alguma forma, diretamente com eles. Isso se dá pela produção de Mercadorias. Pode-se questionar: Se o trabalho – entendido como força de transformação da natureza em produtos que facilitam a vida do homem – é essencial para a afirmação dos indivíduos, como a produção de Mercadorias poderia ser um risco? A resposta vem de Anselm Jappe:

É claro que não estamos a referir a economia no sentido de ‘produção material’, sem a qual, evidentemente, nenhuma sociedade poderia existir. Falamos de uma ‘economia tornada independente’ que subjuga a vida

humana. É uma consequência da vitória alcançada pela mercadoria no interior do modo de produção (Jappe, 2008, p. 23).

E é, justamente, sobre a segunda definição de mercadoria, apresentada acima que a discussão se volta. Afinal, o que é a Mercadoria Espetacular?

O FEITIÇO ESPETACULAR: O PODER SEDUTOR DAS MERCADORIAS

Entender o papel decisivo das mercadorias não é uma tarefa fácil. A dificuldade surge, essencialmente, por três motivos: o primeiro deles já foi mencionado algumas vezes – e pela sua importância é preciso relembra-lo – trata-se da abrangência da dominação econômica, essa deixa os indivíduos cegos, impossibilitando-os de reconhecer o poder arbitrário que exerce; o segundo diz respeito à pretensa necessidade de consumo de mercadorias que está em cada indivíduo, o que não permite que os mesmos percebam naquilo que é oferecido, nenhuma característica negativa, afinal, o que está em jogo é a satisfação; o terceiro é que as mercadorias disponíveis no mercado mostram-se inofensivas, justamente por seu caráter, aparentemente, facilitador da vida humana. Com isso o acúmulo torna-se cada vez mais presente, e, uma vez que não oferece perigo, não é preciso afastar-se dele.

Apesar da enorme dificuldade de análise, muitos são os teóricos que se debruçaram sobre o problema na tentativa de compreendê-lo. Ao analisar a Sociedade do Espetáculo, Guy Debord, dedica boa parte de suas reflexões tentando demonstrar o que a mercadoria representa no seio social. Outra vez o filósofo recorre aos conceitos marxianos como referenciais em sua construção teórica. Toda a discussão gira em torno da problemática do “Fetichismo da Mercadoria”, englobando os valores de

uso e de troca abordados por Marx. O que não significa que Debord realiza apenas uma releitura contemporânea dos temas, mas uma afirmação da importância deles para a compreensão dos problemas modernos que ele aborda criticamente. Guy Debord realiza um passo a mais na discussão, apresentando, além dos valores já mencionados, um terceiro, qual seja: o valor aparente ou ilusório da mercadoria. Segundo suas próprias palavras, a dominação mercadológica alcança proporções inimagináveis.

A primeira fase da dominação da economia sobre a vida social acarretou, no modo de definir toda realização humana, uma evidente degradação do *ser* para o *ter*. A fase atual, em que a vida social está totalmente tomada pelos resultados acumulados da economia, leva a um deslizamento generalizado do *ter* para o *parecer*, do qual todo o ‘*ter*’ efetivo deve extrair seu prestígio imediato e sua função última (Debord, 1997, p. 18).

Percebe-se claramente a necessidade de atualização do entendimento. A Sociedade Espetacular não é, simplesmente, a da acumulação material. Além desse importante fator, é preciso salientar que a aparência, aquilo que foi atribuído às coisas materiais, é a grande responsável pela manutenção do Espetáculo. Os pressupostos marxistas são de grande importância e serão, na medida do possível, explicitados aqui. No entanto, uma reflexão que se restrinja a eles não contribui para o desmonte do Espetáculo instaurado, conforme pretendia Debord. Para que isso aconteça é preciso entender qual combustível movimenta o motor da economia, ou seja, entender a Mercadoria Espetacular.

O termo “fetiche” é análogo, quanto ao significado, à palavra “feitiço”. Assim como essa, aquele designa uma influência encantadora sobre o indivíduo. Em outras palavras, o “Fetiche” exerce na vida do homem um poder encantador, uma força dominante e sedutora. Valendo-se desse significado, Marx, ao observar o processo produtivo

capitalista, que ganhava força e se tornava independente de seus produtores mediante a industrialização crescente, cunhou o conceito “Fetichismo da Mercadoria”.

Segundo tal conceito as mercadorias, que nada mais são do que o fruto do trabalho humano, ganham vida autônoma. Despreendem-se de seu produtor e passam a “realizar-se” por si mesmas. É uma inversão da ordem natural das coisas: o homem, como produtor das mercadorias, passa a adorá-las como seres autônomos dotadas de poderes absolutos; ele subjugava-se diante daquilo que produziu.

Conforme já explicitado no tópico anterior, os indivíduos estão impossibilitados, pela Alienação Econômica, de reconhecer-se em sua atividade específica: o trabalho. Uma vez que o homem não se reconhece em sua atividade característica, o produto dessa atividade também é alheio. “[...] na sociedade capitalista o ser ativo é, no momento mesmo da realização de sua atividade específica, tornado passivo, mero contemplador de uma ordem de coisas da qual foi excluído” (Toledo, 2010, p. 11). E o objeto supremo dessa contemplação, seu constituinte atômico, é, conforme é possível concluir, a própria mercadoria.

Nas meditações de Marx (2012), com as quais Guy Debord concordava, as mercadorias podem parecer coisas triviais, simplesmente artigos e serviços prestados que auxiliam a vida humana, tornando-a mais confortável e próspera, no entanto elas escondem segredos: forças vitais e artimanhas que, constantemente, enganam seus produtores e consumidores. No período observado por Marx e mais ainda nesta sociedade

[...] os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os

homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias (Marx *apud* Sader; Jinkings, 2012, p. 111).

Conforme se sabe, o espetáculo realiza a incorporação a si de tudo aquilo que é essencialmente humano. Com o desenvolvimento da economia capitalista, ele ganha “vida autônoma”, passa a gerir-se por si mesmo e a fazer dos indivíduos simples peças de seu jogo sedutor. No âmbito das mercadorias isso não poderia ser diferente. O espetáculo, qual larápio, toma dos indivíduos a objetivação de suas potencialidades. E mais, não satisfeito com tal atitude, faz das mercadorias, fruto do roubo, verdadeiros “deuses” diante dos quais os homens devem prostrar-se. Caso entenda-se o espetáculo como um corpo, a produção de mercadorias é seu coração; aquilo que irradia o sangue em suas veias para mantê-lo de pé. “O mundo presente e ausente que o espetáculo faz ver é o mundo da mercadoria dominando tudo o que é vivido” (Debord, 1997, p. 28).

Debord constata que a inversão do papel da mercadoria é resultado do progresso capitalista. Durante muito tempo o homem produziu de modo artesanal, limitando-se àquilo que era necessário para sua própria subsistência. Quando muito, colocava-se à disposição da comunidade onde vivia, fornecendo-lhe os frutos de sua habilidade. Nesse tempo ainda não se encontrava alienado, pois se reconhecia no fruto do seu próprio trabalho. Situação que desaparece quando surge a produção fabril. A partir dela os homens passam a produzir para um terceiro que se apropria da força e dos frutos do trabalho alheio. O resultado é um mundo de abundância: inúmeros locais de produção,

muitos trabalhadores, muitos locais de venda e uma superacumulação de bens e serviços prestados. Enfim, um processo que foge ao controle humano e torna-se espetacular.

O conceito de ‘fetichismo’ significa, antes de mais, que toda a vida humana está subordinada às leis que resultam do valor, a primeira das quais é a necessidade contínua de aumentar. O trabalho abstracto [sic], representado na mercadoria, é totalmente indiferente aos seus efeitos no plano do uso. Tem por objectivo [sic] único produzir, no fim do ciclo, uma quantidade de valor – sob forma de dinheiro – maior do que a que possuía no início (Jappe, 2008, p. 28).

O vasto crescimento econômico que é possível observar inicia-se como uma esperança de libertação. Suas promessas são de prosperidade e realização. O homem não precisa mais garantir por si mesmo todos os objetos necessários para a sua sobrevivência. Basta-lhe vender sua atividade essencial, o trabalho, e com a remuneração recebida adquirir o que precisa no mercado. Condição que perdura até os dias atuais. No entanto, a libertação cobrou um alto preço: entregou os indivíduos a outro senhor, a mercadoria. Parece contraditório, pois, como pode um processo libertador acorrentar os que foram libertados? Debord responde: “O crescimento econômico libera as sociedades da pressão natural, que exigia sua luta imediata pela sobrevivência; mas, agora, é do libertador que elas não conseguem se liberar” (Debord, 1997, p. 29). A força do crescimento econômico “[...] transforma o mundo, mas o transforma apenas em mundo da economia” (Debord, 1997, p. 30). Fica evidente a afirmação do caráter fetichista da mercadoria ainda hoje presente nas relações econômicas.

O princípio do fetichismo da mercadoria, a dominação da sociedade por ‘coisas supracossíveis embora sensíveis’, se realiza completamente no

espetáculo, no qual o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existe acima dele, e que ao mesmo tempo se fez reconhecer como o sensível por excelência (Debord, 1997, p. 28).

Por enquanto não se tocou diretamente na novidade debordiana sobre a mercadoria, mesmo que ela já tenha aparecido de forma implícita. Pode-se notar que o conceito “Fetichismo da Mercadoria”, cunhado por Marx, está afirmado por Debord. Mas afinal, como a mercadoria ganha autonomia? Em que momento e por meio de qual processo ela alcança esse *status*? Para responder satisfatoriamente a essas questões é preciso recorrer à outra reflexão de Marx: o “Valor”. Somente a partir daí será possível compreender o que Guy Debord denomina valor ilusório.

Marx apresenta uma dupla característica do valor: o “valor de uso” e o “valor de troca”, um qualitativo e outro quantitativo, respectivamente. Essa conceituação surge quando o Filósofo Alemão concentra sua atenção para analisar a produção das mercadorias no interior do Sistema Capitalista. Para ele – assim como para Guy Debord –, a mercadoria representa o combustível que não pode faltar para o bom andamento da máquina econômica capitalista. “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie” (Marx, 1988, p. 45). No entanto, a mercadoria, além do problema já mencionado (Fetichismo), “nasce” contraditória em si mesma. Ou seja, um mesmo produto carrega em si o valor de uso e o valor de troca. Mas, o que Marx entende por esses conceitos?

Por valor de uso, Marx entende o próprio objeto em sua utilidade específica. É um valor qualitativo porque está intimamente relacionado

com a qualidade da mercadoria e nada mais. A produção industrial volta-se para as necessidades humanas e produz bens e oferece serviços a fim de saná-las. De forma mais clara, um automóvel é visto como meio de transporte que satisfaz a necessidade de locomoção humana, bem como o transporte de outros produtos necessários à vida do homem. Portanto, pela análise do valor de uso, aquilo que é produzido é visto apenas por sua utilidade específica. O referido valor pode ser percebido em todos os momentos históricos, desde as primeiras ferramentas produzidas até os mais avançados produtos podem ser analisados por sua utilidade específica.

A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. [...] Determinada pelas propriedades do corpo da mercadoria, ela não existe sem o mesmo. O corpo da mercadoria mesmo, como ferro, trigo, diamante etc., é, portanto, um valor de uso ou bem. [...] o valor de uso realiza-se somente no uso ou no consumo. Os valores de uso constituem o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta (Marx, 1988, p. 45-46).

O segundo valor percebido na mercadoria, não é, a exemplo do primeiro, intrínseco a elas. Pelo contrário, o valor de troca é atribuído às mercadorias possuindo dois aspectos. O primeiro, a quantidade de determinada mercadoria que pode se equivaler à outra; por exemplo, um quilograma de arroz pode ser trocado por dois metros de tecido. O segundo deles, a própria mão-de-obra proletária investida para a produção da mercadoria a ser trocada. A definição do valor de troca está ligada sobremaneira à quantidade, ora de produto, ora de trabalho aplicado ao mesmo. A questão a ser respondida para determinar o valor é a seguinte: quanto tempo de trabalho foi necessário para a efetivação da mercadoria?

Enquanto o valor de troca está relacionado à produção moderna, ao surgimento do Capitalismo, que transforma o homem de artesão em trabalhador; o valor de uso pode ser percebido em sociedades pré-capitalistas em que o excedente da produção individual poderia ser trocado por outros produtos, segundo as necessidades de cada homem – atividade semelhante ao escambo.

É claro que se poderia explicar de forma mais profunda a teoria do valor elaborado por Karl Marx. Porém, com o que foi explicitado é possível verificar que na análise marxista – não obstante apresentar a alienação em relação ao produto como a segunda fase do Estranhamento Econômico – o ser humano é determinante para a elaboração do valor.

Pois bem, Guy Debord concorda com Marx quanto à análise acima apresentada. Porém, seguindo o pensamento aristotélico em que o discípulo deve, necessariamente, superar o mestre, Debord dá um passo a mais. Ao analisar a sociedade espetacular, nosso autor percebe que a mercadoria ganha total autonomia. Tornando-se completamente alheia, seu valor não pode mais ser balizado pelas ações do homem. Logo, ganha um terceiro valor, a saber, o valor ilusório ou absoluto.

O resultado concentrado do trabalho social, no momento da abundância econômica, torna-se aparente e submete toda realidade à aparência, que é agora o seu produto. O capital já não é o centro invisível que dirige o modo de produção: sua acumulação o estende até a periferia sob a forma de objetos sensíveis. Toda a extensão da sociedade é o seu retrato (Debord, 1997, p. 34).

Ainda pode-se acrescentar:

Cada mercadoria específica luta por si mesma, não pode reconhecer as outras, pretende impor-se em toda parte como se fosse a única. [...] É nessa

luta cega que cada mercadoria, ao seguir sua paixão, realiza de fato na inconsciência algo de mais elevado: o devir-mundo da mercadoria, que também é o devir-mercadoria do mundo. Assim, por uma astúcia da razão mercantil, o que é particular da mercadoria gasta-se no combate, ao passo que a forma-mercadoria caminha para sua realização absoluta (Debord, 1997, p. 44).

Debord constata que a produção industrial alcança um patamar até então não presenciado pelos indivíduos. Para entender essa nova fase da dominação espetacular é preciso servir-se da reflexão marxista, porém se faz necessário adaptá-la aos novos tempos. Nosso autor reafirma a natureza contraditória das mercadorias, mas, no período em que elas se tornam abundantes, um novo valor é percebido, o valor ilusório: “[...] ele nada mais é do que a economia desenvolvendo-se por si mesma. É o reflexo fiel da produção das coisas, e a objetivação infiel dos produtores” (Debord, 1997, p. 17-18).

Já na instituição do valor de troca percebe-se a dominação que a mercadoria exerce sobre a vida humana. Agora, no valor ilusório, que é a evolução do valor de troca, ela assume definitivamente as rédeas da existência.

O valor de troca só pode se formar como agente do valor de uso, mas as armas de sua vitória criaram as condições de sua dominação autônoma. Ao mobilizar todo uso humano e ao assumir o monopólio de sua satisfação, ele conseguiu dirigir o uso. O processo de troca, *condottiere* do valor de uso, acaba guerreando por conta própria (Debord, 1997, p. 33).

A abrangência do valor absoluto é tão vasta que além do domínio da própria produção – é ele que determina o que deve ser produzido, em que escala deve ser a produção, qual o tipo de material a ser utilizado, o valor a ser investido, a remuneração para os operários e, é claro, o preço

a ser vendido – ele também comanda a vida dos consumidores. Esses são os mesmos que produzem as mercadorias, no entanto, não se reconhecem naquilo que produzem e, por essa razão, são iludidos pelo espetáculo e pensam que são livres para consumir tudo aquilo que está disponível. No momento em que a mercadoria ganha valor por si mesma, o papel se inverte e é o homem que passa a adquirir valor pela quantidade de produtos que possui.

Pelo processo sedutor das mercadorias, o homem está completamente submetido à Alienação. Em que sentido? É o próprio Debord que responde:

A alienação do espectador em favor do objeto contemplado (o que resulta de sua própria atividade inconsciente) se expressa assim: quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos compreende sua própria existência e seu próprio desejo. Em relação ao homem que age, a exterioridade do espetáculo aparece no fato de seus próprios gestos já não serem seus, mas de outro que os representa por ele. É por isso que o espectador não se sente em casa em lugar algum, pois o espetáculo está em toda parte (Debord, 1997, p. 24).

Se antes era impossível ao homem reconhecer-se naquilo que produziu, agora ele está completamente alheio e o fruto de seu trabalho, as mercadorias, diz o que ele é. Na relação entre o indivíduo e o consumo, na sociedade espetacular, as mercadorias assumem um papel diferente do habitual tornam-se meios de ampliação das perspectivas humanas. Representam mais do que sua utilidade específica – como já havia percebido Marx –, e passam a oferecer toda uma gama de significação – o valor ilusório debordiano – que apenas uma sociedade pautada no consumo pode conceber.

É uma inversão total do valor da mercadoria. Ou seja: não existe mais o consumo de objetos isolados, mas apenas de signos. As mercadorias se apresentam ao homem com inúmeras associações imaginárias que supostamente oferecem a quem adquirir mais do que a utilidade específica. Os objetos tornam-se, como se pode notar no cotidiano, descartáveis e sem a menor importância simbólica. Tudo o que se produz na atualidade não mais se fabrica em função de sua durabilidade, ou seja, de sua capacidade de se tornar um símbolo, mas em função de sua não-durabilidade, que intensifica a necessidade de se adquirir novos signos e representações imaginárias na vida cotidiana.

O que está em jogo é o valor ilusório e não o valor intrínseco das mercadorias, que possibilita a significação enraizada e duradoura. O homem vive em uma eterna vertigem causada por ter toda a sua existência atrelada ao consumo de mercadorias-imagem. Efetivamente, o indivíduo é aquilo que possui. “O consumidor real torna-se consumidor de ilusões. A mercadoria é essa ilusão efetivamente real, e o espetáculo é sua manifestação geral” (Debord, 1997, p. 33).

Através do espetáculo instituído como forma das relações a mercadoria transforma-se numa visão de mundo objetificada: o objeto-mercadoria volatiliza-se na representação apenas para se objetificar na consciência como pressuposto da percepção, como mediação alienante que afasta a consciência da verdade no cintilar de sua transmutação em simulacro. Simulacros que não são sombras, mas que se obscurecem pelo excesso de visibilidade (Toledo, 2010, p. 6).

No valor ilusório, encontra-se a síntese da espetacularização do mundo, por isso sua gênese se encontra no campo da economia, da economia que se tornou autônoma.

[...] a lógica do espetáculo é aquela que eleva o fetichismo da mercadoria ao nível da ilusão, transformando um aparente sistema de objetos regido por leis necessárias num sistema de aparências que regula a percepção e a consciência ao nível da aceitação passiva do dado em sua espetacularização (Toledo, 2010, p. 19).

A ilusão na qual os seres humanos vivem é uma constante e pode ser percebida em alguns fatores: a) primeiro, o homem está crente de que sua força produtiva não é uma característica essencial, mas uma ferramenta para a manutenção do Sistema, infinitamente mais importante do que ele; b) segundo, os produtos do trabalho, agora denominados mercadorias, não possuem identificação com seu produtor, nem com seu vendedor, antes são seres autônomos e livres para circular o capital em uma nação; c) terceiro, o homem, mesmo consciente, mostra-se em atitude de passividade diante do todo espetacular a sua volta, a realidade separada não permite que ele se reconheça como agente ativo; d) quarto, a mercadoria dita por si mesma as regras do jogo, da produção ao consumo; e) quinto, as mercadorias, exatamente por serem facilitadoras da vida do homem possuem um grande valor e, portanto, devem ser mantidas como estão. Evidentemente, é fácil concordar com Debord quando afirma: “O espetáculo é o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social.” (Debord, 1997, p. 30).

Para sintetizar e entender claramente o que é o terceiro valor nas reflexões debordianas toma-se as palavras de Plínio Fernandes Toledo:

O homem continua orbitando em torno da mercadoria, no entanto, representada como símbolo que lhe confere valor canônico e, ao mesmo tempo, a realiza no espetáculo. O que a mercadoria era em potência o espetáculo atualizou: sua capacidade de submeter os homens à dinâmica

absolutizada do sistema de produção e reprodução do capital coagulado numa forma de representação que impõe a sua norma ao mesmo tempo em que cristaliza o seu valor (Toledo, 2010, p. 6).

Diante da problemática da mercadoria não fica clara a questão da satisfação do homem diante do processo econômico e, por conseguinte, do consumo das mercadorias. Logo, uma questão ainda deve ser respondida: sendo as mercadorias um meio de realização humana, como afirmar seu caráter negativo?

Para responder a essa questão é preciso levar em consideração alguns aspectos. O primeiro: os indivíduos vivem em busca de satisfação pessoal e se movem em prol da realização de suas vontades. A segunda observação a ser feita é essa: já ficou claro que o sistema produtivo atual domina a vida humana em sua totalidade, os desejos humanos e sua satisfação também estão inclusos no processo dominante.

Desde sempre a humanidade busca satisfazer suas necessidades. Inicialmente pode-se apontar a luta pela sobrevivência, o que inclui a luta pela moradia, alimentação, vestuário e outras, denominadas básicas. Com o desenvolvimento natural da história essas preocupações são satisfeitas, mas outras surgem com enorme rapidez. Cessar o desejo de realização pessoal é impossível! E isso não é um problema, desde que os desejos sejam autênticos, ou seja, fruto direto da potencialidade humana e conquistado por meio dessa. Toca-se novamente no caso do reconhecimento. Quando o indivíduo é capaz de expressar por si mesmo seu desejo e se reconhece na hora de sua realização, pode-se afirmar que a satisfação é autêntica.

Por outro lado, na sociedade dominada pelo desenvolvimento econômico capitalista os desejos, assim como outras esferas da vida

humana, não são autênticos. A afirmação anterior não é difícil de ser compreendida, uma vez que já é possível constatar a abrangência da dominação econômica. É ela que dita as normas da vida e, consequentemente, os mais íntimos desejos do homem. O auge da dominação acontece no período em que a mercadoria assume o poder, portanto, a satisfação pessoal é efetivada pela aquisição de bens e serviços. “Sem dúvida, a pseudonecessidade imposta pelo consumo moderno não pode ser contrastada a nenhuma necessidade ou desejo autêntico que não seja, ele mesmo, produzido pela sociedade e sua história” (Debord, 1997, p. 45).

Segundo Debord (1997), é impossível pensar em uma satisfação verdadeira, a exemplo daquela almejada e muitas vezes alcançada pelos indivíduos constituintes das sociedades antes da dominação absoluta do Espetáculo. Outra vez constata-se a transmutação daquilo que era vivido verdadeiramente para uma falsa realização ocasionada por falsos desejos impostos pelo poder espetacular. Ora, se é possível escolher apenas entre o que é oferecido, como falar de desejos autênticos?

Outra prova para a questão em debate é que tudo aquilo que se mostra capaz de fornecer a realização humana hoje, amanhã não possui a mesma capacidade. O movimento constante para manter a espetacularização faz com que a economia crie, a cada dia, falsos desejos e objetos que o satisfaçam. Vale ressaltar que o valor absoluto, colado aos produtos do trabalho humano, é diretamente responsável pela ilusão arraigada no tempo presente.

A satisfação que a mercadoria abundante já não pode dar no uso começa a ser procurada no reconhecimento de seu valor como mercadoria [...] Um estilo de roupa surge de um filme; uma revista lança lugares da moda, que por sua vez lançam as mais variadas promoções. [...] O homem reificado

exibe a prova de sua intimidade com a mercadoria. [...] O único uso que ainda se expressa aqui é o uso fundamental da submissão (Debord, 1997, p. 44-45).

Sendo assim, nada é perpétuo no mundo espetacular, a não ser o próprio Espetáculo e a mudança que o sustenta.

O que o espetáculo oferece como perpétuo é fundado na mudança, e deve mudar com sua base. O espetáculo é absolutamente dogmático e, ao mesmo tempo, não pode chegar a nenhum dogma sólido para ele, nada para; este é seu estado natural e, no entanto, o mais contrário à sua propensão (Debord, 1997, p. 47).

Mas afinal, a satisfação, tão defendida na contemporaneidade, é real? Na Sociedade do Espetáculo não. “A satisfação denuncia-se como impostura no momento em que se desloca, em que segue a mudança dos produtos e das condições gerais de produção” (Debord, 1997, p. 46). O mundo espetacular, mentiroso por essência, cria a falsa sensação de realização pessoal. A satisfação que se chega pela aquisição de mercadorias é, talvez, a maior mentira contada pelo Espetáculo.

Para concluir este capítulo cabe outra interpelação: Não seria o reconhecimento de si mesmo e a objetivação das próprias potencialidades a maior satisfação do homem? Pois é exatamente isso que Guy Debord quer oferecer quando convida a humanidade a destruir o Espetáculo.

GUY DEBORD, CONSCIÊNCIA ENTRE INCONSCIENTES

A maior riqueza do homem é a sua incompletude. Nesse ponto sou abastado. Palavras que me aceitam como sou - eu não aceito.

Não agüento ser apenas um sujeito que abre portas, que puxa válvulas, que olha

*o relógio, que compra pão às 6 horas da tarde, que vai lá fora, que aponta lápis,
que vê a uva etc. etc.*

*Perdoai. Mas eu preciso ser Outros. Eu penso renovar o homem usando
borboletas.*

(Manoel de Barros)

O convite de Guy Debord é persuasivo: É preciso recuperar a consciência, libertá-la das correntes do Espetáculo, para destruir a ordem dominante instaurada em todos os âmbitos sociais. As palavras do autor, ao apresentar a obra *Sociedade do Espetáculo*, evidenciam sua intenção: “É preciso ler este livro tendo em mente que ele foi escrito com o intuito deliberado de perturbar a sociedade espetacular” (Debord, 1997, p. 12). O que torna possível essa atitude é o ataque ao centro da dominação, a Economia. No entanto, com a morte do filósofo, sua teoria foi reduzida apenas a uma crítica das mídias ou das *mass media*. Fato esse que impede a compreensão exata da reflexão debordiana. Desmontar essa leitura de sua teoria é a meta a que se propõe, justamente para que fique clara a relevância de Guy Debord para o entendimento da sociedade contemporânea.

Antes de qualquer coisa, é preciso recorrer ao mundo grego, berço da Filosofia, mais especificamente às narrações míticas que possuem, entre outras características, o poder de presentificar aquilo que é contado. Pretende-se trazer para a discussão parte do poema grego *Odisséia*, que nos Cantos X e XI, apresenta a descida de Odisseu, o Herói, ao Hades ou mundo subterrâneo na procura desesperada de encontrar o caminho de volta para a Ilha de Ítaca, sua terra natal, onde sua vida poderia voltar a ser plena. Vale lembrar de que não se trata de uma transcrição literal do texto, mas uma narração livre da obra.

Encontra-se Odisseu, um dos heróis da Guerra de Tróia, há muito tempo à procura do caminho de casa. Está impossibilitado de viver verdadeiramente por forças maiores do que ele, os deuses o impedem de voltar para o convívio familiar. Depois de inúmeras tentativas – todas em vão, diga-se de passagem – perde sua tripulação, sua nau, suas forças e vai parar na famosa Ilha de Circe. Circe é uma linda deusa que deseja ardentemente que Odisseu esqueça sua terra natal, bem como sua família, e permaneça ali pela eternidade. No entanto suas tentativas de sedução, apesar de prendê-lo por vários anos, são insuficientes para fazê-lo ficar. Ao perceber a obstinação de Odisseu para retornar para casa, onde lhe esperam sua esposa e seu filho, Circe decide ajudá-lo a encontrar o caminho de volta.

Ao contrário do que se pode pensar, a ajuda da deusa, na verdade, é uma missão quase impossível de ser realizada. Circe diz a Odisseu que a única forma de encontrar o caminho para Ítaca é perguntar ao sábio Tirésias. Até aí nenhum problema, porém esse já se encontra morto, portanto é preciso interrogá-lo no Hades, a mansão eterna dos mortos. Um lugar sombrio, no interior da terra, onde as almas permaneceriam pela eternidade. No Hades a única alma consciente era Tirésias, o sábio, as demais eram apenas espectros inconscientes que, simplesmente, vagavam.

Odisseu prontamente se predispõe a realizar a tarefa que para ser cumprida necessita da realização de algumas etapas, todas devidamente explicadas por Circe. Ao chegar ao local indicado pela deusa, ele precisa realizar um sacrifício de um bode negro. Isso feito, as almas se aproximariam na tentativa de sorver o sangue do animal do holocausto, nesse momento Odisseu precisaria impedi-las, deixando somente que a

de Tirésias o faça, logo depois poderia então interrogá-lo sobre o caminho a percorrer. Todas as exigências são realizadas com exatidão por Odisseu e ao chegar ao sangue derramado, Tirésias, fora interrogado e, em seguida, aponta qual o caminho a ser tomado e os perigos que ainda seriam enfrentados para que o Herói pudesse chegar a Ítaca.

A narração acima, mesmo parecendo simples, está repleta de significados que podem afirmar a importância de Guy Debord para a compreensão e posterior vitória sob o Espetáculo.

Cabe aqui a análise de alguns elementos. Primeiramente, toma-se a imagem do *Hades*, um local repleto de indivíduos inconscientes que não possuem o poder da opinião própria. Ora, a sociedade denominada espetacular por Debord mostra-se muito semelhante: uma coleção de espectadores, dominados pelo poder econômico, que pautam suas ações em arquétipos pré-estabelecidos pelo Sistema Econômico Capitalista, sem questionamentos ou escolhas próprias. São almas inconscientes domesticadas pelo Espetáculo.

A figura do herói, *Odisseu*, representa qualquer um daqueles que se dispõem a aprofundar o estudo da contemporaneidade nas escuras trilhas apresentadas por Debord. Conforme já elucidado no capítulo inicial deste texto, as obras debordianas exigem leitores, ao mesmo tempo, corajosos e ativos, ou seja, que estejam dispostos a encarar o Espetáculo com suas dificuldades e seduições.

Seguindo essa linha de raciocínio, tem-se o *Sacrifício*, que pode ser entendido em duas vertentes: a) o sacrifício realizado pelo próprio leitor para entender o texto de Guy Debord, pelas dificuldades já mencionadas, sobretudo por ter que garimpar em seu interior aquilo que realmente o autor está dizendo; b) talvez a mais importante, a

enormidade do esforço realizado para se desvencilhar das amarras espetaculares. É um grande sacrifício vencer o Espetáculo e enxergar além dele. Pela enorme abrangência, desmontar a Sociedade do Espetáculo, como motiva Debord, não é nada fácil.

Por fim, *Tirésias, o Sábio*, que representa ninguém mais do que o próprio Guy Debord. Alguém que possui a capacidade de refletir e denunciar o Espetáculo mesmo estando imerso nele. Sua forma de vida, pautada na liberdade, já demonstra que a espetacularização não possui poder sobre ele. Debord abdicou de inúmeras coisas em prol do que acreditava – carreira, dinheiro, moradia fixa, reconhecimento intelectual – porque sabia que tudo estava tomado pela economia e suas particularidades. Recusou-se a aceitar o cabresto imposto pelo “deus espetacular” e lutou ferozmente contra ele. Assim como Tirésias, nosso filósofo apontou o caminho para a vida. A verdadeira vida, aquela em que o homem se reconhece e assume o papel de protagonista. Seus livros, filmes, manifestos e lutas deixam claro o que é preciso fazer: destruir o Monstro Espetacular.

Romper com o Sistema Econômico Espetacular em toda sua amplitude não é tarefa fácil. Atacar a mídia não é suficiente. Sendo assim, como reduzir a teoria debordiana a uma crítica meramente midiática? Em determinado momento de seus escritos, Debord faz uma análise dos meios de comunicação contemporâneos e sua força sobre os espectadores. No entanto, ele mesmo afirma que eles estão a serviço de algo maior, que se vela o tempo todo a fim de manter seu poder: o Espetáculo. É preciso acompanhar o que diz Debord em uma de suas teses:

Se o espetáculo, tomado sob o aspecto restrito dos ‘meios de comunicação de massa’, que são sua manifestação superficial mais esmagadora, dá a

impressão de invadir a sociedade como simples instrumentação, tal instrumentação nada tem de neutra: ela convém ao automovimento total da sociedade. Se as necessidades sociais da época na qual se desenvolvem essas técnicas só podem encontrar satisfação com sua mediação, se a administração dessa sociedade e qualquer contato entre os homens só se podem exercer por intermédio dessa força de comunicação instantânea, é porque essa ‘comunicação’ é essencialmente unilateral; sua concentração equivale a acumular nas mãos da administração do sistema os meios que lhe permitem prosseguir nessa precisa administração (Debord, 1997, p. 20-21).

É importante salientar que o Espetáculo deseja agregar a si tudo que surge no seio social. Enquanto Guy Debord esteve vivo, lutou intensivamente para que sua teoria não fosse abduzida pelo movimento espetacular. Porém, com sua morte em 1994, aqueles que o odiavam – os adoradores do Espetáculo – o tomam para si. Seus filmes e escritos ganham notoriedade em todos os meios de comunicação. O resultado? Debord tornou-se um crítico midiático aos olhos do mundo e seu trabalho, mais uma forma de expressão “livre” que deve ser apreciado. Para Anselm Jappe, poucos autores tiveram suas ideias tão deformadas como Guy Debord, sua retomada pelo Espetáculo é a prova concreta de que “[...] a actividade [sic] social inteira é captada pelo espetáculo para servir os seus próprios fins” (Jappe, 2008, p. 18).

Definitivamente, a mídia não é o Espetáculo, antes sua manifestação mais banal, aquela que todos podem perceber. Guy Debord confirma:

A discussão vazia sobre o espetáculo – isto é, sobre o que fazem os donos do mundo – é organizada pelo próprio espetáculo: destacam-se os grandes recursos do espetáculo, a fim de não dizer nada sobre seu uso. Em vez de espetáculo, preferem chamá-lo de domínio da mídia. Com isso querem designar um simples instrumento, uma espécie de serviço público que gerenciaria com imparcial ‘profissionalismo’ a nova riqueza da comunicação de todos por *mass media*, comunicação que teria enfim

atingido a pureza unilateral, na qual se faz calmamente admirar a decisão já tomada. O que é comunicado são ordens; de forma altamente harmoniosa, os responsáveis por essas ordens são os mesmos que vão dizer o que pensam delas (Debord, 1997, p. 170-171).

A própria morte do autor torna-se arma na mão do Espetáculo. Guy Debord suicida-se em sua casa com um tiro de espingarda no peito no ano de 1994. O fato serve de base para que a ordem instaurada acuse Debord de ser apenas mais um indivíduo repleto de discursos vazios. Afinal, como pode alguém que luta pela vida desistir dela? Muitos passam a desacreditar em seu ideal de destruição do Espetáculo, isso era tudo o que o dominador desejava. Entretanto, consciente do poder espetacular, Debord expõe suas razões, que serão exibidas posteriormente em um cartaz de um filme póstumo do filósofo.

Doença denominada polineurite alcoólica, detectada no Outono de 1990. No início, quase imperceptível; depois, progressiva. Só se tornou verdadeiramente dolorosa a partir do final de Novembro de 1994. À semelhança de qualquer doença incurável, ganha-se muito em não procurar nem aceitar ser tratado. É o contrário da doença que se pode contrair devido a uma lamentável imprudência. Esta exige, pelo contrário, a fiel obstinação de uma vida inteira (Debord *apud* Jappe, 2008, p. 129).

Por essas e outras razões – a mais importante delas, redescobrir o sentido da vida – se faz urgente a necessidade de resgate do filósofo das garras do Espetáculo. Para tanto, é preciso notar que as meditações de Debord atacam o coração da dominação espetacular, o que é evidenciado em sua obra *Comentários sobre a Sociedade do Espetáculo* escrita na segunda metade da década de 1980. Nela o filósofo evidencia quais são as principais características da sociedade espetacular, que devidamente

entendidas possibilitam o desvencilhamento dos indivíduos, que se tornam livres.

A sociedade modernizada até o estágio do espetacular [...] se caracteriza pela combinação de cinco aspectos principais: a incessante renovação tecnológica, a fusão econômico-estatal, o segredo generalizado, a mentira sem contestação e o presente perpétuo (Debord, 1997, p. 175).

Mas o que representam para o Espetáculo as cinco características elencadas por Guy Debord? É o que se pretende demonstrar a seguir.

CARACTERÍSTICAS QUE COMPROVAM E PERPETUAM O ESPETÁCULO

A primeira característica é o Desenvolvimento Tecnológico. A técnica sempre foi utilizada pelo homem, sobretudo no que diz respeito a sua atividade laboral. No universo do trabalho é possível citar inúmeros exemplos em que a técnica beneficia suas atividades: desde técnicas de plantio, irrigação e colheita, passando pelas pequenas produções artesanais, até alcançar seu auge na automação do processo produtivo nas grandes indústrias contemporâneas. Como se viu, o Espetáculo nasce das relações econômicas e atinge seu máximo poder na abundância das mercadorias. Logo, o desenvolvimento tecnológico, que potencializa a produção industrial, é um fator determinante para a manutenção da condição espetacular.

Enganam-se aqueles que pensam que a tecnologia se restringe ao âmbito da produção. O vasto desenvolvimento tecnológico está presente também na vida cotidiana dos indivíduos. A mesma tecnologia empregada na produção, em escala menor, está nos produtos oferecidos aos consumidores. Essa realidade evidencia, ainda mais, a abrangência espetacular. Ao mesmo tempo em que a facilidade moderna representa

um enorme ganho para os homens, traz consigo o poder sedutor do consumo. O homem é refém da tecnologia, torna-se incapaz de sobreviver sem ela. “[...] o espetáculo não é produto necessário do desenvolvimento técnico, visto como natural. Ao contrário, a sociedade do espetáculo é a forma que escolhe seu próprio conteúdo técnico” (Debord, 1997, p. 20).

O próximo ponto a ser analisado e que possibilita igualmente a perpetuação do Espetáculo é a aliança entre a Economia e o Estado. Não é possível pensar qualquer Estado, nos moldes que conhecemos, sem levar em consideração os princípios da Economia. A relação entre as duas referidas instâncias é tão intrínseca que aparece na definição acadêmica da Economia, já mencionada no início do segundo capítulo, mas que deve ser retomada para melhor compreensão. Em linhas gerais, a Economia é a força reguladora dos recursos dentro de um Estado, garantindo ao mesmo a eficácia de suas políticas internas e externas. Para uma melhor compreensão da importância dessa relação para o Espetáculo tomam-se as palavras de Guy Debord.

A fusão econômico-estatal é a tendência mais manifesta do século XX; ele se tornou o motor do desenvolvimento econômico recente. A aliança – defensiva e ofensiva – firmada entre essas duas forças, a economia e o Estado, garantiu-lhes os maiores ganhos comuns em todos os domínios: pode-se dizer que cada uma das duas possui a outra; é absurdo opor uma à outra, ou fazer uma distinção entre suas razões e desrazões. Essa união também se mostrou muito favorável ao desenvolvimento da dominação espetacular, que, desde sua formação, não era outra coisa (Debord, 1997, p. 175).

A terceira característica diz respeito ao Segredo Espetacular. E como todo segredo, permanece velado para a maior parte das pessoas. Talvez esse ponto seja o mais obscuro dentre os cinco apresentados por

Debord, por essa mesma razão mostra-se como o cerne da manutenção espetacular. Mas afinal, qual o segredo? “O segredo generalizado mantém-se por trás do espetáculo, como o complemento decisivo daquilo que se mostra [...]” (Debord, 1997. p. 176). Uma leitura atenta mostra que a separação – o “mundo das esferas separadas” – seria o segredo espetacular.

A origem do espetáculo é a perda da unidade do mundo, [...]. No espetáculo, uma parte do mundo se apresenta diante do mundo e lhe é superior. O espetáculo nada mais é do que a linguagem comum dessa separação. O que liga os espectadores é apenas uma ligação irreversível com o próprio centro que os mantém isolados. O espetáculo reúne o separado, mas o reúne como separado (Debord, 1997, p. 23).

O Segredo, portanto, é a própria força espetacular, ou seja, sua ferramenta de manutenção. Não é possível acessá-lo plenamente, se assim fosse sua destruição não implicaria tanto esforço. “É certo que o segredo não se apresenta a quase ninguém em sua pureza inacessível e em sua generalidade funcional” (Debord, 1997, p. 215). É possível falar sobre o segredo, mas não contemplá-lo em sua totalidade.

A Mentira com certeza é uma das características que mantém o Espetáculo. É preciso que os homens estejam embebidos pela mentira para que o Espetáculo não seja interrompido. Se existe dúvida que a mentira venceu, Debord apresenta sua vitória ao afirmar que “ninguém acredita de fato no espetáculo” (Debord, 1997, p. 214). Por quê? A sensação de liberdade está impregnada na consciência dos indivíduos, afinal, eles podem ir e vir, trabalhar, descansar, consumir, escolher, entre outras coisas. Porém, ao entender a abrangência do Espetáculo, é possível afirmar que: o homem pode se locomover para onde o Espetáculo estabelece, trabalhar nas profissões que ele diz ser mais

lucrativas, passar seus momentos de lazer, sobretudo, consumindo aquilo que sustenta o Espetáculo de pé. Portanto, a escolha não existe: a liberdade, assim como muitas outras coisas, é uma mentira que parece verdade. “As condições extraordinariamente novas em que vive essa geração constituem um resumo exato e suficiente de tudo o que doravante o espetáculo impede; e também de tudo o que ele permite” (Debord, 1997, p. 172). Por não perceber a falsidade presente no mundo, o homem não pode contestar o que, para Debord, é uma perda sem precedência para a vida humana.

O fato de já não ter contestação conferiu à mentira uma nova qualidade. Ao mesmo tempo, a verdade deixou de existir quase em toda parte, ou, no melhor caso, ficou reduzida a uma hipótese que nunca poderá ser demonstrada. A mentira sem contestação consumou o desaparecimento da opinião pública, que, de início, ficara incapaz de se fazer ouvir e, logo em seguida, de ao menos se formar (Debord, 1997, p. 176).

A quinta e última característica que permite reconhecer a dominação espetacular na sociedade contemporânea, e que evidencia ainda mais a importância de Guy Debord, é a Perpetuação do Presente. Vive-se em uma realidade social em que o passado parece não ter nenhuma importância – a não ser para o consumo de antiguidades ou como temas para os famosos programas de televisão, ditos “de época” – facilmente os fatos históricos e toda espécie de erros de conduta são esquecidos. O que corrobora para a autenticação da tese anterior é a evidência de que os mesmos erros são constantemente cometidos, sobretudo, na política. Por outro lado, o futuro também não representa grande importância, poucos são os indivíduos que projetam o olhar para o que podem realizar ou para o que pode vir a acontecer. O Espetáculo prega o eterno presente, viver o agora é o que realmente importa. A

afirmação de que todos podem ser jovens eternamente, por exemplo, é a prova concreta da perpetuação do presente, um dos pilares da Sociedade do Espetáculo.

Como se pode concluir, o Espetáculo não se resume ao poder hipnotizante da mídia. Sua compreensão exige esforço e exercício intelectual apurado. Guy Debord deveria ser reconhecido por denunciar aquilo que predomina na vida cotidiana do homem moderno: “[...] que a economia tenha chegado à guerra aberta contra a humanidade; não apenas contra as possibilidades de vida do homem, mas também contra as de sua sobrevivência” (Debord, 1997, p. 197). Em outras palavras, que a humanidade está “[...] esmagada pelo calcanhar de aço da economia” (Debord, 1997, p. 220).

Ao iniciar esta seção comparou-se Guy Debord ao Sábio Tirésias, exatamente porque o filósofo, ao propor a destruição do Espetáculo, aponta o caminho ou a forma de realizá-la. E qual seria o caminho? Algumas pistas já foram dadas: o homem precisa, novamente, reconhecer como seu o fruto de sua atividade essencial, o trabalho, expressão máxima de sua potencialidade; deve retomar o poder sobre sua criação, a Economia; necessita compreender o mecanismo de dominação da sociedade espetacular e, com isso, atacar diretamente o centro do Espetáculo instaurado. Em síntese, o homem precisa estabelecer seu lugar no mundo, principalmente frente ao desenvolvimento econômico, e esse, definitivamente, não é o de espectador.

CONCLUSÃO

Ao chegar às considerações finais, de forma alguma conclusivas, algumas impressões são inevitáveis: Guy Debord sofreu uma traição?

Enquadrá-lo nos moldes acadêmicos – que também são espetaculares – das citações, da linguagem formal, da autoria textual, não seria uma adequação com aquilo contra o que ele sempre lutou? Oferecer-lhe “títulos” como profeta e sábio; conferir-lhe um grau de importância na história do pensamento humano seria de seu agrado? E o mais importante, qual seria a parcela de contribuição desta pesquisa para a destruição da ordem espetacular?

Inquietações profundas e questionamentos pertinentes que se prefere deixar de lado pelo simples motivo de que se procurou corrigir um erro que ainda perdura nas rodas de discussão: encontrar o Espetáculo onde ele não está, ou melhor, onde ele se manifesta de forma superficial, na mídia. A fim de, em profunda concordância com Debord entender a dominação espetacular, buscou-se em sua origem, no desenvolvimento da Economia Capitalista e em sua arma de manutenção, a produção e acumulação de mercadorias. Ficando assim o mais próximo possível da fidelidade que Guy Debord reivindica.

O desenvolvimento da moderna economia desempenha um importante papel no seio social: a promoção do bem-estar humano, característica primeira da incessante busca do homem. Como é possível constatar, a expansão econômica proporcionou, em certa medida, a estabilidade social. Os homens passam a vender sua mão-de-obra e ganham com isso, além da remuneração que lhes é devida, a oportunidade de consumir os mais diversos produtos e serviços disponíveis no mercado. Uma realidade rotineira e que, à primeira vista, parece não oferecer risco algum. Afinal, o homem sente-se realizado com as facilidades modernas.

Olhar para as reflexões de Guy Debord, no entanto, mostra que, em uma análise mais apurada da realidade social, o desenvolvimento da Economia Capitalista é uma força de dominação sorrateira e inebriante. Esta porque é de tal maneira, munido de sedução, que torna o homem passivo e desarmado diante de seu poder; aquela porque toma conta da humanidade sem chamar muita atenção ou sem grandes alardes. A dominação, denominada por Guy Debord de Espetacular, manifesta-se sob alguns aspectos.

O primeiro deles é a apropriação daquilo que é estritamente humano, sua capacidade de exteriorização da razão por meio do trabalho. Quando o artesão passa a ser chamado de operário, no início do desenvolvimento econômico capitalista, o que ele produz deixa de ser seu. Na maioria das vezes, o operário, produz parte do produto final o que dificulta ainda mais o seu reconhecimento. O empregador, a quem o operário oferece seu trabalho, também está impedido de se reconhecer no produto fabril por dois motivos: não foi um trabalho externalizante de suas mãos e o produto já é feito para ser transferido através do comércio. A esse processo, Karl Marx chamou de Alienação Econômica, conceito retomado por Debord e desenvolvido como eixo de sustentação do Espetáculo. O estranhamento do produtor em relação ao seu produto impede-o de experimentar a sua própria potencialidade, tornando o homem um espectador diante da produção industrial, um mero contemplador da ordem instaurada.

Um segundo aspecto da dominação espetacular é o Fetichismo, ou poder encantador que a mercadoria, fruto da produção econômica, exerce na vida do indivíduo. Uma vez que as mercadorias são produzidas elas precisam ser vendidas, e quem as compra? O próprio operário, que

passa a ser chamado de consumidor. Um novo *status*, que confere importância e distinção aos homens. Para que a economia se desenvolva é preciso que haja capital em movimento, o que se dá, justamente, pela compra e venda de mercadorias. É claro que ainda poder-se-iam destacar as movimentações financeiras e outras formas do processo econômico, no entanto, é importante frisar que todas favorecem o mesmo objetivo, qual seja a manutenção da economia reinante.

O que deve ser levado em consideração neste momento é a força do consumo, potencializado pelo “feitiço espetacular”. São raras as mercadorias consumidas pela sua utilidade imediata, antes são adquiridas por aquilo que é atribuído a elas: o tempo de produção, a “marca” que carrega, a raridade do produto, a dificuldade de produção e outros tantos atributos; é uma constatação da migração do valor de uso para o valor de troca. O que, para Debord, está relacionado a uma primeira fase do desenvolvimento espetacular, aquela do *ser* para o *ter*.

A grande novidade debordiana a esse respeito é a percepção do valor absoluto, um terceiro valor que agrega ainda mais contradição à mercadoria. Quando a mercadoria passa a ser concebida pelo valor absoluto, a dominação espetacular é total. Os indivíduos, além de não se reconhecerem nos produtos, são impelidos a adorar a mercadoria como um ser autônomo, completamente alheio. Nesse ponto além da acumulação material é possível perceber um “ajuntamento metafísico”. Em outras palavras, os consumidores acumulam aquilo que a mercadoria traz consigo: por exemplo, a diferenciação social que determinado produto oferece. A força da mercadoria espetacular é tão forte que ela passa a mediar as relações humanas, os indivíduos deixam

de estar cercados por outros homens e se isolam num mundo em que os objetos reinam absolutos.

Ainda um terceiro aspecto precisa ser notado, trata-se da falsa liberdade que os homens desfrutam. Em um mundo dominado pela tirania econômica não há lugar para as ações livres. Todas as atitudes humanas refletem, de alguma forma, o poder exercido pelo espetáculo. Um bom exemplo disso é a pretensa necessidade de estabelecer cronogramas da vida diários, com exatidão cronológica e previsão de resultados, pressupostos da produção industrial transferidos para a vida individual.

A liberdade humana ainda é submetida aos desejos espetaculares quanto à possibilidade de escolha do que consumir. Apesar da grande variedade de produtos oferecidos no mercado, o que gera a impressão de possibilidade de escolha, os indivíduos são submetidos à escolha daquilo que está disponível. Ou seja, pode escolher somente entre aquilo que o espetáculo econômico disponibiliza. Essa realidade pode ser constatada em dois momentos: o primeiro, na uniformização do mundo promovida pela moda, uma vez que ela dita o que as pessoas devem usar; o segundo, relacionado aos serviços, em que, por exemplo, constata-se que todas as pessoas viajam para os mesmos lugares, pontos turísticos estabelecidos pela força espetacular. Logo, a escolha livre também não existe.

Debord reforça ainda mais a dominação espetacular que nasce, nutre-se e encerra-se no mundo econômico ao elencar cinco pontos específicos que contribuem para a manutenção do espetáculo na sociedade contemporânea: 1) A renovação tecnológica que parece não ter fim: o mundo é regido pela reformulação de produtos, todos eles com pesado investimento na produção e na própria constituição. A

tecnologia desenvolvida hoje, amanhã já está obsoleta, o que justifica a necessidade de renovação, claro, no intuito de manter a espetacularização do mundo. 2) A união entre a Economia e o Estado: é perceptível que o desenvolvimento econômico e a estabilidade do mesmo são decisivos para mensurar a força de uma nação, enquanto os Estados dependerem exclusivamente da economia, o espetáculo está assegurado. 3) O segredo generalizado: o espetáculo não se mostra, ao contrário, permanece velado, promovendo no homem o sentimento de que não existe nenhuma dominação ativa em seu meio. O segredo do espetáculo, e que ele não permite que seja revelado, é a separação: pode-se afirmar que o distanciamento dos indivíduos em esferas separadas promove o espetáculo porque não permite que os homens pensem em unidade, se assim fosse, sua principal ferramenta de manutenção seria destruída. 4) A mentira sem contestação: a mentira é uma constante no processo de espetacularização do mundo, os homens acreditam que dominam a economia, pensam que o desenvolvimento econômico promove a liberdade e a satisfação, enxergam o processo econômico apenas como meio de facilitação da vida cotidiana; mentiras que perduram e fazem com que o espetáculo continue reinante. 5) A perpetuação do presente: os indivíduos não olham mais o passado como fonte de aprendizado para a promoção de um futuro melhor, a única coisa que importa é o presente e nada mais.

O Espetáculo é, portanto, uma força de dominação ativa e viva. Fruto do processo de desenvolvimento da Economia Capitalista que, em nosso tempo, tornou-se abundante. Um monstro meticuloso que, ao mesmo tempo em que mostra suas garras, cria em seus servidores, os homens, a ilusão de felicidade e satisfação. Quanto a sua destruição,

somente será possível se os indivíduos – na condição atual, simples marionetes na mão do titereiro Desenvolvimento Econômico Capitalista – retomarem suas vidas nas próprias mãos e colocarem a Economia novamente em seu lugar: como uma criação do homem a serviço da vida.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARDUINI, Juvenal. **O marxismo**. Coleção do Instituto de Estudos Políticos e Sociais XV da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Rio de Janeiro: Agir, 1965.
- BELLONI, Maria Luiza. A formação na sociedade do espetáculo: gênese e atualidade do conceito. **Revista Brasileira de Educação**, n. 22, Janeiro/Fevereiro/Março/Abril, p. 121-136, 2003.
- BROWNE, Alfredo Lisboa. **Leitura básica de O Capital**: resumo e crítica da obra de Marx. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DEBORD, Guy. **Comentários sobre a sociedade do espetáculo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DEBORD, Guy. **Penegírico**. Tradução de Edison Cardoni. São Paulo: Conrad do Brasil, 2002.
- HOBBSBAWM, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOMERO. **A Odisseia**. Tradução e adaptação de Marques Rebelo. 21. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- HORKHEIMER, Max. **Teoria tradicional e teoria e crítica**. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os pensadores)
- JAPPE, Anselm. **Guy Debord**. Tradução de Iraci D. Poleti e Carla da Silva Pereira. Lisboa, Portugal: Antígona, 2008.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Tradução de Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

SADER, Emir. JINKINGS, Ivana (Org). **As armas da crítica**: antologia do pensamento de esquerda. Tradução de Paula Almeida et al. São Paulo: Boitempo, 2012.

SOUZA, Nali de Jesus de. **Curso de Economia**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

TOLEDO, Plínio Fernandes. Observações sobre a sociedade do espetáculo. **Revista Garrafa**, Rio de Janeiro, n. 20, Janeiro/Abril, 2010. Disponível em: http://www.ciencialit.letras.ufrj.br/garrafa/garrafa20/pliniofernandes_observacao_sobre.pdf. Acesso em: 09 fev. 2012.

11

O *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN E A PROBLEMÁTICA METAFÍSICO-CIENTÍFICA

Reginaldo Aparecido Bernardes

INTRODUÇÃO

No período moderno de nossa história, escolas de pensamento com tendências racio-empiristas ganharam força e proporcionaram uma cisão radical entre o caráter transcendental presente em algumas filosofias, sobretudo nas religiões, e o caráter científico-lógico próprio do conhecimento abstrato de natureza estritamente racional e empirista. Diante de tal cisão, o saber filosófico encontrou-se com questões conflitantes abrindo assim o que se pôde chamar de problemática metafísico-científica.

Muitos pensadores diante desta cisão tentaram diminuir o exagero da metafísica herdada dos antigos e o exagero na confiabilidade exacerbada na ciência que posteriormente culminaria no Positivismo e no Neo-positivismo. Tais pensadores insatisfeitos com uma existência transtornada pela falta de sentido que as reflexões metafísicas apresentavam juntamente com os problemas lógicos advindos do mau uso da linguagem científica, resolveram trilhar caminhos revolucionários no campo da lógica, da ciência e da linguagem para mostrar que a reflexão metafísica não poderia ser feita nos moldes das exageradas reflexões. Estes trabalhos culminaram numa atuação suicida da linguagem ao negar sua capacidade de discursar sobre essências.

A partir daí, a filosofia e a linguagem se viram diante de uma questão autofágica que encontra seu melhor expoente no filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e sua primeira e única obra publicada em vida: o *Tractatus Logico-Philosophicus*¹ (1921).

Como descreve Paulo Margutti no livro *Iniciação ao Silêncio*² (1998), o *Tractatus* nasce, sobretudo, da própria crise de Wittgenstein no fogo cruzado entre lógica e transcendente, Ciência e Metafísica, o gênio e o cientista, o conhecimento intuitivo e o abstrato, e que se encontra em meio a uma atmosfera intelectual, cujos autores, constituindo tendências filosóficas e científicas distintas, influenciam a vida intelectual de Wittgenstein e a redação do *Tractatus*.

É comum classificarmos os autores que influenciaram Wittgenstein em três grupos: o primeiro, ético-metafísico, com expoentes em Schopenhauer, Otto Weininger, William James e Tolstoi; o segundo, de análise da linguagem e da Lógica envolvendo dentre outros, Hertz, Boltzmann, Gottlob Frege, e Bertrand Russell; e o único que simboliza a terceira tendência ligada à crítica radical da linguagem, Fritz Mauthner. Em suma, esta obra tenta traçar os limites da linguagem, do mundo, da ciência e distinguir aquilo que pode ser dito daquilo que pode apenas ser mostrado.

Considerando a Lógica como essência do mundo, ou seja, como lei transcendentalmente estruturante da realidade e da linguagem e o silêncio como contemplação da vida, o *Tractatus* provocou uma revolução no pensamento filosófico e estabeleceu bases para a

¹ WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. B. Russell, F.R.S. Introdução, trad., apres. e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2010.

² MARGUTTI PINTO. **Iniciação ao Silêncio: Análise do Tractatus de Wittgenstein**. São Paulo: Loyola, 1998.

verdadeira função da filosofia: simplificar os exageros cometidos pela tentativa essencialista da linguagem quanto aos dizeres transcendentais e lógico-científicos.

Primordialmente, os estudiosos de Wittgenstein tendem a analisar o *Tractatus* caracterizando-o em duas partes principais: a que trata da lógica em detrimento da ética e vice-versa. A tendência das escolas inglesas é considerar de suma importância a parte que diz respeito aos problemas lógicos sobretudo com o Círculo de Viena e, em vista disso, descartar a parte ético-metafísica (mística). Porém, entendemos que tal postura não é a mais correta pois, a parte ético-metafísica é considerada de extrema importância pelo próprio Wittgenstein e encontra seu cume na expressão do princípio transcendental na forma do aforisma 7 no final da obra: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (p. 280).

É neste contexto intelectual que traçamos o objetivo de nossa pesquisa. Digo, pretendemos analisar na complexa obra *Tractatus Lógico-Philosophicus* a proposta de Wittgenstein para a cisão conflitante e por sua vez desprovida de significado autêntico entre os paradigmas científico e metafísico. Sendo assim, entendemos a obra *Tractatus* como uma espécie de síntese que visa à integração de correntes e, por fim, assemelha-se à perspectiva da visão holística.

A DIVISÃO CIÊNCIA E METAFÍSICA

Antes de entrarmos especificamente na atmosfera intelectual e existencial que envolve a redação do *Tractatus*, vamos expor de forma breve o que entendemos por divisão metafísico-científica e seu possível começo.

É a partir da revolução científica e com o pensamento de Descartes que iniciou-se uma mudança de paradigma onde o homem é o protagonista de todas as explicações possíveis da natureza. Esta ideia retira a concepção medieval de cena com o dado metafísico da fé e passa a considerar o dado racional do desenvolvimento da ciência como a ideia excelente de explicação e controle da natureza. A linguagem matemática do mundo e sua concepção mecanicista passam a ser modelos de entendimento do mundo e consequentemente do homem. Físicos e astrônomos como Galileu Galilei (1564-1642), filósofos como Francis Bacon (1561-1626), René Descartes (1596-1650) e Thomas Hobbes (1588-1679) fazem parte do grupo que, de certa forma, traz a concepção mecanicista racional para as bases do pensamento de então.

Precisamente com Descartes temos uma divisão quando este fraciona a realidade em mente e mundo, respectivamente em *res cogitans* e *res extensa*. Esta divisão seria completada por uma terceira substância à qual Descartes denominava Deus, *res infinita*. É interessante notar que os discípulos do racionalismo irão desconsiderar essa terceira parte da fragmentação de Descartes, como nos mostra Roberto Crema:

Mais tarde, os seguidores do racionalismo simplesmente deixaram de lado a terceira e divina substância de Descartes. Como sublinhou Capra: “Para Descartes, a existência de Deus era essencial à sua filosofia científica, mas, em séculos subsequentes, os cientistas omitiram qualquer referência explícita a Deus e desenvolveram suas teorias de acordo com a divisão cartesiana, as ciências humanas concentrando-se na *res cogitans* e as naturais na *res extensa*” (Crema, 1988, p. 32).

É notável também como a divisão *res cogitans*, *res extensa* e a terceira substância divina surgem de uma situação aparentemente

paradoxal do pensamento de Descartes que a princípio coloca tudo em dúvida mas, garante a existência de Deus por argumentos considerados por alguns comentadores como fracos. Segundo Crema:

É curioso constatar que o pai do racionalismo que pretendia converter em clareza pura racional todos os eventos do Universo tenha obtido decisiva inspiração para a realização da sua obra, conforme sua própria confissão, graças a um sonho profético, que representou para ele uma revelação divina orientadora (Crema, 1988, p. 32).

A divisão cartesiana foi a base do início da fragmentação entre o conhecimento metafísico e o conhecimento científico provocando consequências radicais em seus seguidores. Gerações posteriores dedicaram-se de maneira veemente no projeto da razão como a mola mestra de todo o conhecimento científico e toda produção filosófica. Sendo assim, encontramos nos séculos posteriores tentativas de pensadores de “limpar” a linguagem científica da terceira substância de caráter transcendental. Tal postura encontra seu auge nos neopositivistas e nos filósofos analíticos. Para citar alguns nomes de autores pretensos a essa tarefa podemos destacar o físico Ernst Mach que é citado por Paulo Margutti em *Iniciação ao Silêncio*:

Como positivista convicto, Mach considera a metafísica um tipo de especulação a ser evitada. Dessa forma, as teorias físicas surgem para ele como descrições dos dados dos sentidos que simplificam a experiência ao permitir a antecipação de eventos futuros. As funções matemáticas desempenham um papel fundamental nessa simplificação. Assim, é preferível falar de teorias mais ou menos úteis em vez de falar de teorias verdadeiras ou falsas. Quando uma teoria física apresenta elementos metafísicos, como, por exemplo, a noção de tempo absoluto em Newton, a característica essencial, a economia, foi desrespeitada (Margutti Pinto, 1998, p. 86).

Outros autores como Hertz, Boltzman, Gottlob Frege e Bertrand Russell também tentaram estabelecer de vez a economia da linguagem e o seu desprendimento da linguagem metafísica. Seguindo esta perspectiva, temos consequências cada vez mais profundas na incapacidade de conciliação entre a linguagem científica e a linguagem metafísica.

Vimos, portanto, que a cisão entre ciência e metafísica foi um processo gradual que teve por referência básica o novo paradigma da modernidade, isto é, o paradigma cartesiano. O que se segue com os autores posteriores é a radicalização da problemática metafísico-científica que, em suma, pode ser considerada como sendo essa improvável conciliação de linguagens absolutamente distintas.

WITTGENSTEIN E A REDAÇÃO DO *TRACTATUS*

Neste capítulo apresentaremos, sucintamente, o percurso biográfico de Wittgenstein a fim de esclarecer o contexto familiar, episódios da vida pessoal e as influências filosóficas que aparecem no *Tractatus*. Estes fatos são importantes na nossa pesquisa porque elucidam o perfil existencial de Wittgenstein que, sem dúvida, transparece nas reflexões encontradas no *Tractatus*.

Ludwig Wittgenstein nasceu em Viena em 1889, filho de Karl Wittgenstein e Leopoldine Kalmus, Wittgenstein era o caçula de oito irmãos. O pai foi um industriário de renome e, para a época, um dos homens mais ricos de Viena. Sua casa era frequentada por diversos intelectuais. Consideravelmente, Wittgenstein cresceu em meio à riqueza material e cultural e aos conflitos de família.

No passado o pai fora contra os desejos do irmão Hans cuja vontade era a de ser músico e divergia, portanto, do desejo paterno que era vê-

lo como administrador das empresas da família. Hans dirigiu-se para os Estados Unidos e possivelmente suicidou-se numa viagem de barco. Outro irmão, Rudolf, que era homossexual e pleiteava a carreira de ator também suicidou-se num bar de Berlim. Tais acontecimentos fizeram com que Karl cedesse à vontade dos filhos mais novos, Paul e Wittgenstein, quanto à carreira que queriam tomar. Paul Wittgenstein se tornou um pianista famoso, enquanto Ludwig Wittgenstein iniciou seus estudos como engenheiro mas, terminou por enveredar-se no caminho da Filosofia.

Podemos assim, dividir o início da vida intelectual de Wittgenstein em três momentos: de 1903 a 1906, onde estudou em Linz, de 1906 a 1908, onde estudou em Berlim e em 1911, onde estudou em Cambridge.

Em Linz, Wittgenstein foi considerado um aluno fraco e infeliz. Na época passou por uma crise religiosa e por recomendação de sua irmã, Margarete, leu *O mundo como Vontade e Representação* de Schopenhauer que teve enorme influência na redação do *Tractatus*.

Em Berlim, Wittgenstein estudou engenharia e interessou-se pela aeronáutica. Após formar-se, ali permaneceu até 1911 quando leu *Os princípios da Matemática* de Bertrand Russell e Whitehead, obra que desencadeou nele o desejo pela Filosofia.

Tendo lido as excelentes referências que Russell fazia a Frege, nesse mesmo ano, Wittgenstein procurou Frege em Viena mas, por recomendação do próprio Frege, Wittgenstein tornou-se aluno de Russell em Cambridge. Neste mesmo tempo, leu *As variedades da experiência religiosa*, de William James, “obra que apreciou sobremaneira” segundo Margutti (1998, p. 43). Além disso, teve contato

com Moore e conheceu um aluno de Cambridge, David Pinsent, pelo qual apaixonou-se, uma vez que tinha tendências homossexuais.

Atravessando uma crise existencial e conflitando com Russell em alguns aspectos de seu pensamento Wittgenstein transtornado pelo peso destes problemas decide isolar-se na Noruega. Tempos depois retornava a Cambridge com um trabalho de bacharelado porém, o trabalho é recusado pela Universidade e neste interim rompe com Moore. Tendo passado por todas essas situações difíceis, digo, a paixão por David Pinsent e a ruptura com Russel e Moore, Wittgenstein decide alistar-se como voluntário no exército austríaco em 1913 às vésperas da Primeira Guerra Mundial.

Tal feito é na visão de alguns estudiosos a tentativa de solucionar a crise existencial vivida por Wittgenstein por todas as situações pela qual passou. Neste sentido, o alistamento na Primeira Grande Guerra pode ser visto como uma possível busca pelo sentido da vida. Encontramos tal interpretação em Margutti:

A crise mencionada parece ter sido motivada pela urgência que impelia Wittgenstein a acertar contas consigo mesmo sem quaisquer concessões. Esse desejo parece ter surgido a partir do aparente conflito entre os estudos lógicos que ele vinha desenvolvendo e a atitude ética que deveria tomar em sua vida (Margutti Pinto, 1998, p. 45).

Na Primeira Guerra Mundial Wittgenstein exerce sua função no *front* de batalha e a aproximação com a morte leva-o a alguns esclarecimentos bem como a tentativa de responder aos problemas a eles inerentes. Como consequência de ter passado por todos estes conflitos lógicos e metafísicos Wittgenstein redige aquilo que seria o possível esclarecimento: o *Tractatus Logico-Philosophicus*. Como nos diz

Margutti (1998, p. 49), “o resultado desse processo foi o *Tractatus Logico-Philosophicus*, que busca expressar a fascinante solução lógico-ética dessa intensa crise existencial iniciada pouco antes de estourar a Primeira Guerra Mundial”.

Dessa forma, o *Tractatus* representa uma obra que aponta características que perpassam tanto problemas metafísicos quanto problemas científicos. Deste modo, torna-se um tratado instigante cuja principal ideia revela-se no fato de unir correntes, esclarecer possíveis mal-entendidos da linguagem e apontar para uma resposta inédita que encontra sua maior ideia na perspectiva do silêncio.

Em decorrência do que dizemos acima, a obra *Tractatus* é dividida em duas correntes: a primeira de preocupação estrita com os problemas lógicos e a segunda de preocupação ética e metafísica. Um problema que detectamos em nossa pesquisa é que conforme o interesse dos pesquisadores há o uso de uma das correntes em detrimento da outra. No entanto, segundo Margutti, a única obra que tenta conciliar ambas as correntes, tanto a lógico-científica quanto a ético-metafísica, é a obra chamada *A Viena de Wittgenstein*³, como se vê:

A única interpretação que busca articular a lógica e a ética e, nesse sentido, constitui uma tentativa de superação do dilema citado é a de Janik e Toulmin, em seu livro *A Viena de Wittgenstein*, que foi publicado em 1973. Esses autores deixam de lado o preconceito britânico relativo ao “místico” realizando um excelente trabalho de contextualização do *Tractatus* (Margutti Pinto, 1998, p. 31).

Articulando lógica e ética, segundo Margutti, a interpretação que a obra *A Viena de Wittgenstein* faz do *Tractatus* é a mais completa senão a

³ JANIK, A.; TOULMIN, S. *Wittgenstein's Vienna*. Nova York: Touchstone, 1973.

melhor que desde então já se tinha feito. A despeito das duas correntes encontradas no *Tractatus* temos em cada uma delas autores que influenciaram Wittgenstein de maneira primordial e, por isso, merecem agora um pouco da nossa atenção.

Na corrente ético-metafísica destacamos influências de Schopenhauer, Weininger, Wiliam James e Tolstoi. Neste aspecto, damos destaque à filosofia de Schopenhauer que parece constituir dentre os autores citados o mais relevante para a composição da corrente ético-metafísica.

A grosso modo, a filosofia de Schopenhauer dá destaque à ideia de que o mundo é uma representação. Esta afirmação faz com que possamos entender a idéia de mundo a partir de um pressuposto advindo da junção de um “realismo empírico mais um idealismo transcendental” como descreve Margutti (1998, p. 55). Esta junção faz com que o indivíduo se entenda como sujeito de um movimento que, segundo Schopenhauer, constitui uma força cega, isto é, aquilo que ele chama de vontade. A vontade está ligada ao caráter transcendental que leva o indivíduo a agir empiricamente para sua satisfação. Ele descreve a vontade como “força cega” a qual tudo está submetido. Desta forma, o mundo é a vontade tornada representação.

Dentro deste quadro, temos a distinção que Schopenhauer faz a respeito do homem comum e do gênio. O homem comum, de certa forma, é aquele que sucumbe seu intelecto à dominação da vontade. Esta faz com que o movimento deste indivíduo se encontre num eterno ciclo de vontade, satisfação e tédio. Já a figura do gênio consegue submeter à vontade ao intelecto, fazendo com que este possa contemplar as coisas

em suas essências, tendo em vista o verdadeiro sentido do mundo, o que é comentado por Margutti:

A essência do gênio consiste numa preeminente aptidão para a contemplação pura, cuja condição básica é o esquecimento completo da personalidade individual e suas relações. O gênio consegue se manter na intuição pura, nela perdendo-se, libertando-se da sujeição à vontade (Margutti Pinto, 1998, p. 57).

É nesta perspectiva, de verdadeiro sentido do mundo e da busca pelo mesmo, que Wittgenstein se preocupará com a figura do gênio enquanto aquele que entende a essência da vida.

Já na corrente lógico-científica, o trabalho de Frege constitui um expoente de suma importância. Preocupado, assim como Russell tempos depois, em estabelecer princípios lógicos para a matemática Frege é considerado o maior lógico contemporâneo.

Na sua primeira obra, *Conceitografia: uma linguagem formal, modelada sobre a da aritmética, para o pensamento puro*⁴ (1879), Frege apresenta a linguagem formal a partir da qual pretende levar a cabo o projeto logicista onde considera-se que a matemática, a começar pelo seu ramo mais básico, isto é, a aritmética, é fundamentada em axiomas de ordem puramente lógica isentos de qualquer intuição.

Primeiramente, Frege tentou construir as provas dos teoremas da aritmética usando a linguagem natural mas, viu que esta é ambígua e imprecisa. Sendo assim, considerou a necessidade da criação de uma linguagem artificial que pudesse demonstrar com fidelidade todas as relações lógicas que ocorrem em uma cadeia de prova da matemática.

⁴ FREGE, Gottlob. *Begriffsschrift, a formula language, modeled upon that of arithmetic, for pure thought*. In: *From Frege to Gödel. A source book in Mathematical Logic*. Heijenoort, Jean van (1967). Cambridge: Harvard University Press. p. 1-82.

Desta forma, a linguagem adotada por Frege seria capaz de exibir todas as relações lógicas de maneira fidedigna, libertando-se dos impasses e erros comuns da linguagem natural. No artigo *Sobre o Sentido e a Referência*⁵ Frege aponta:

Quero fundir os poucos sinais que introduzo com os sinais já disponíveis da matemática para formar uma única linguagem por fórmulas. Nela, os sinais existentes [da Matemática] correspondem, aproximadamente, aos radicais das palavras da linguagem corrente, ao passo que os sinais por mim anexados são comparáveis aos sufixos e formadores de palavras (*Formwörtern*) que relacionam logicamente os conteúdos encerrados nos radicais (Frege, 1978, p. 145).

Esta consideração expande-se para a filosofia, na qual o entendimento do conteúdo conceitual simbolizaria uma maior precisão à linguagem filosófica livre de equívocos a ela inerentes. O que notamos na afirmação de Margutti:

Levada até suas últimas consequências a análise fregiana gera uma grande desconfiança acerca da linguagem natural cuja lógica apresenta-se como enganadora. A primeira tarefa do lógico é a clarificação conceitual para evitar os equívocos produzidos pela forma superficial da linguagem (Margutti Pinto, 1998, p. 99).

Frege é, portanto, uma influência importante no que diz respeito à crítica da linguagem adotada no *Tractatus*. Desconsiderando os aspectos metafísicos, nota-se influências fregianas em Wittgenstein nas proposições tais como, “Daquilo que não se pode dizer, deve-se calar” perante a preocupação de dar um limite ao que pode ser dito através da linguagem sem o risco de que se caía num enfeitiçamento desmedido.

⁵ FREGE, Gottlob; **Lógica e Filosofia da Linguagem**. Introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado (1978). São Paulo: Editora Cultrix, 1978.

O TRACTATUS: LÓGICA E ÉTICA

Como vimos, o *Tractatus* representa uma obra que apresenta características que perpassam tanto problemas metafísicos quanto problemas científicos de maneira basicamente distinta das demais obras filosóficas produzidas até então.

A obra *Tractatus* constitui-se de aforismas ou proposições que são enumeradas pelo grau de importância. São aforismas que são subdivididos conforme a necessidade de explicação ou se desencadeiam de forma sucessiva. Os aforismas funcionam como teses e vão de 1 a 7. Os aforismas subsequentes, enumerados decimalmente, funcionam como comentários ou esclarecimentos dos primeiros. Deste modo, temos sete aforismas desdobrados consequentemente em suas subdivisões.

Os aforismas são: “o mundo é tudo o que é o caso” (p. 135), “o que é o caso, o fato, é a existência do estados de coisas” (p. 135), “a figuração lógica dos fatos é o pensamento” (p. 147), “pensamento é a proposição significativa” (p. 165), “a proposição é uma função de verdade das proposições elementares” (p. 203), “a forma geral da função de verdade é $[p, \xi, N(\xi)]$ ”⁶ (p. 247) e “o que não se pode falar, deve-se calar” (p. 280). Tal estrutura de texto faz do *Tractatus* uma obra de difícil interpretação, o que a torna, de fato, um feito de estrita originalidade para os escritos filosóficos da época, além de constituir uma verdadeira pletora de novas ideias que trariam ao âmbito da filosofia instigantes questões, como afirma Margutti:

⁶ Segundo Margutti, “A fórmula simplesmente resume o processo pelo qual pode ser produzida qualquer proposição complexa a partir da efetuação reiterada da mesma operação lógica sobre proposições atômicas, processo este pela qual a lógica constitui a lei estruturante ou essência do mundo” (1998, p. 209).

O jovem Wittgenstein chocou a comunidade filosófica de seu tempo ao produzir um discurso filosófico que procura reduzir a filosofia ao silêncio de uma forma tão radical que até mesmo o discurso que preconiza o silêncio é rejeitado no final. Como se não bastasse isso, a problemática lógica do *Tractatus* foi estudada a fundo por Wittgenstein em plena frente de batalha tendo a versão definitiva da obra sido escrita em 1918 num dos períodos em que pôde descansar na retaguarda. A soma desses fatores faz pensar que o resultado final é, sobretudo, a obra de um desequilibrado e não de um gênio (Margutti Pinto, 1998, p. 30).

Deste modo, como apontamos acima, esta obra torna-se um tratado instigante cuja ideia revela-se no fato de unir correntes, esclarecer possíveis mal-entendidos da linguagem e apontar para uma resposta inédita que encontra sua maior ideia na perspectiva do silêncio. Necessariamente, isto faz com que esta obra se preocupe com um terceiro problema, e talvez o mais importante, o limite da linguagem.

Pode-se dizer que o trabalho que Wittgenstein engendra no *Tractatus* é em suma a tentativa de estabelecer os limites da linguagem. Sob uma perspectiva ontológica, ele busca o limite da linguagem que desemboca no limite do próprio mundo, tentando encontrar a essência da proposição. Segundo Schmitz (2004, p. 44), “a tese essencial desenvolvida no *Tractatus* é que deve haver alguma coisa em comum entre linguagem e o mundo [...]. O que a linguagem e o mundo compartilham é a mesma forma lógica”. Nessa tentativa, Edgar Marques ressalta no livro *Wittgenstein e o Tractatus* (2005, p. 14) “abre-se o leque para a abordagem de questões ontológicas, lógicas, metafísicas e éticas”.

Antes, a filosofia tractatiana quer ser uma crítica da linguagem aproximada da filosofia transcendental de caráter Kantiano. Nisto, “procura-se estabelecer as condições lógico-transcendentais da

possibilidade da linguagem” (Margutti, Pinto, 1998 p. 144). Sendo assim, ocorre uma crítica da linguagem cotidiana passível de equívocos, em detrimento de uma “linguagem ideal”, como afirma Schmitz, “isso o leva, ao mesmo tempo, ao afastamento da linguagem ordinária que não está logicamente em ordem e à proposição de um simbolismo artificial que esteja em ordem, isto é, um tipo de linguagem ideal” (2004, p. 44).

Para chegar a essa linguagem ideal, Wittgenstein procura estabelecer desde a base da linguagem qual seria sua essência. Uma vez que a base da linguagem é a proposição, Wittgenstein inicia um trabalho de análise da lógica que segue a mesma esteira do pensamento de Russell na perspectiva da filosofia do atomismo lógico. Para Russell, a linguagem deveria admitir, enquanto descrição de algo, alguma relação íntima com o real, isto é, o fato. Deste modo, postula o que se chama de filosofia do atomismo lógico, onde uma proposição simples, em seu caráter mínimo, ou seja, atômico, expressaria a objetividade real dos objetos simples, como se vê:

Russell chama de “atomismo lógico” sua concepção, segundo a qual as únicas proposições que têm sentido são as que se referem a fatos independentes e simples, cuja expressão não contém nenhuma variável. Remetendo explicitamente a constituintes objetivos, tais proposições, átomos lógicos ou átomos de sentido, que correspondem a átomos de realidade, são referentes mínimos necessários para dar um sentido a uma proposição (Baraquin; Laffitte, 2007, p. 265-266).

Esta observação do atomismo lógico de Russell acompanha o pensamento do *Tractatus* desde sua primeira proposição porque exprime a ideia de que a proposição tendo a mesma forma lógica do mundo e apresentando as possibilidades de efetivação real neste mundo é o seu instrumento de afiguração pois, representa um fato possível, isto

é, real e existente e, neste sentido, o próprio “caso”. O que se identifica no *Tractatus* é que os fatos se relacionam e, deste modo, não se tem uma concepção atômica de fatos isolados. As proposições compostas, as proposições elementares e os nomes estão interconectados o que nos faz crer que esses dados tomados de forma isolada não conseguiriam constituir aquilo que é o fato e consequentemente o mundo. Como afirma Marques:

Dizer que o mundo é tudo o que é o caso é dizer, então, que o mundo é composto de ligações existentes de objetos isolados. O mundo tractatiano apresenta-se, assim, como um mundo constituído por conexões de objetos, e não por objetos separados uns dos outros. Os fatos é que são os componentes básicos a partir dos quais se constrói o mundo (Marques, 2005, p. 31).

Nesta perspectiva, Wittgenstein vai além procurando analisar o que diz respeito à essência da proposição que afigura o mundo. Ele considera toda a hierarquia existente entre proposições, proposições elementares e nomes. Sendo assim, Wittgenstein procura, antes de tudo, estabelecer essa hierarquia identificando a proposição basilar, isto é, o limite da proposição para que não se caia num regresso *ad infinitum*, através do qual a análise da proposição estaria destinada ao fracasso. Esta empreitada quer ser, também, a tentativa de fazer com que a proposição, em meio à complexidade não perca seu sentido. É o que se vê no aforismo 3.23, “O postulado da possibilidade dos sinais simples é o postulado do caráter determinado do sentido” (p. 151). Por isso, a proposição elementar é a base de todo o conjunto de proposições e é composta por nomes, ou também chamado, signo simples. A partir de toda análise das proposições chegaremos ao limite das mesmas na concepção do signo simples.

Quando Wittgenstein chega ao postulado dos signos simples, admite que estes estão num plano transcendental da possibilidade da linguagem. Isto quer dizer que no mundo dos fatos não temos exemplos concretos de signos simples. Eles só existem enquanto condições transcendentais da linguagem. Como melhor nos esclarece Margutti:

Se as proposições complexas da nossa linguagem têm um sentido determinado, elas devem ser constituídas de articulações de proposições atômicas que existem no nível fático e, portanto, são fatos; se as proposições atômicas devem corresponder ao ponto de chegada da análise, elas devem ser constituídas de signos simples, que devem existir no nível transcendental das condições de possibilidade das proposições atômicas, que são fatos. [...] Dessa forma, as proposições atômicas e os signos simples devem constituir condições de toda e qualquer linguagem dotada de sentido. Esta hipótese corresponde ao postulado transcendental que permeia toda a análise tractatiana (Margutti Pinto, 1998, p. 154-155).

Para entendermos melhor o que significa de fato o termo proposição, para Wittgenstein, recorreremos à definição do *Tractatus* no aforismo 4.01 “A proposição é uma afiguração da realidade. A proposição é um modelo da realidade tal como pensamos que seja” (p. 165). Daí, entramos na chamada teoria da afiguração, onde a proposição representa um “modelo”. Isto simboliza um dado importante, sobre o qual podemos afirmar que a proposição possui, de fato, as mesmas condições da própria realidade, visto que uma figuração é um modelo cujas formas se conciliam com aquilo que é modelado. É neste ponto que em Wittgenstein encontramos, *a la* Russell, a ideia da Teoria Pictórica, que representa justamente esse isomorfismo existente na relação da proposição com o fato. A correspondência entre a proposição e o fato é necessidade intrínseca para que haja uma afiguração dotada de sentido e conseqüentemente uma proposição com o mesmo modelo do fato.

Deste modo, só possuem sentido as proposições que descrevem os estados de coisas possíveis, isto é, os fatos e, por consequência, tais proposições são contingentes pois, possuem o caráter bipolar de poderem ser Verdadeiras ou Falsas.

Ao fazer isso, Wittgenstein estabelece que o limite da proposição enquanto projeção da realidade já é, em tese, o próprio limite do mundo. Uma primeira noção apresentada quanto à função da proposição já desemboca na necessidade de estabelecer de fato a essência daquilo que é afigurado, no caso, o mundo.

No entanto, ele aponta para a existência de situações que podem ser apenas mostradas e não ditas. É o caso das formas lógicas inerentes à proposição. Um objeto no mundo pode ser representado mas, a forma lógica do objeto, o que coincide com a forma da própria proposição enquanto instrumento afigurador não pode ser descrito, apenas mostrado. O que afirma Marques (2005, p. 40), “as precondições para a representação não podem ser elas mesmas objetos de representação”.

Uma vez que o que faz da proposição significativa uma fórmula dotada de sentido é ela ter a mesma estrutura do objeto, nesse caso, representar uma relação afiguradora seria usar um instrumento afigurador distinto da própria relação, o que de fato se tornaria um contra-senso. A única maneira de atingir a forma lógica, portanto, seria a partir de um acesso imediato sem instrumento de descrição. Enfim, o que se mostra se difere daquilo que é dito à medida que não precisa de uma afiguração ou esta se torna irrelevante. Como adverte Marques (2005, p. 40), “o que caracteriza o mostrar, por oposição ao dizer, é a imediateidade daquilo que se mostra, ou seja, é o fato de o acesso àquilo que se mostra ser direto, independente de qualquer tipo de mediação”.

No caso das tautologias e das contradições, Wittgenstein afirma que estas não possuem sentido, uma vez que, respectivamente, uma “admite todas as situações possíveis e a outra não admite nenhuma” (p. 199). Neste caso, elas também “mostram” em si que não dizem nada.

A partir da primeira proposição do *Tractatus*, “o mundo é tudo que é o caso” (p. 135), tiramos algumas conclusões que se referem ao sentido da ética tractatiana. Uma vez que o mundo são os fatos e toda relação possível entre eles, as proposições que descrevem esses fatos, os descrevem em sua contingência. No mundo tudo é acidental, isto é, contingente. A relação entre fatos se dá à vontade do acaso. Deste modo, todo valor absoluto, se existente, se dá fora da contingência, como é o caso das proposições éticas que seriam dotadas de valores absolutos e, portanto, estariam fora do mundo. Como se nota na proposição 6.41:

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor e se houvesse, não teria nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser assim. Pois, todo acontecer e ser assim é casual. O que o faz não casual não pode estar no mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual. Deve estar fora do mundo (Wittgenstein, 1922, p. 275).

Sendo assim, proposições éticas seriam impossíveis de serem formuladas, já que toda proposição descreve um fato no mundo e não fora dele. Como se afirma na proposição 6.421: “É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental” (p. 277).

Outra conclusão que se pode tirar é que Wittgenstein mostra que as questões referentes a valores absolutos éticos, podem ser somente atingidos pelo sujeito transcendental⁷. Este sujeito transcendental é

⁷ Esse sujeito transcendental, além de assumir as mesmas perspectivas do sujeito kantiano, pode também ser entendido como o gênio em Schopenhauer, que descrevemos anteriormente.

distinto do sujeito empírico à medida que pode, através da experiência mística, acessar o sentido do mundo. Diferente do sujeito empírico, o sujeito transcendental não está no interior do mundo contingente e factual, mas no limite dele, o que faz com que esse sujeito perceba, *além mundo*, o sentido da vida. Com nos aponta Margutti:

A solução do “enigma da vida” é dada por uma experiência mística que nos coloca “fora” do tempo. É plausível supor que essa experiência envolva, por um lado, a contemplação da essência do mundo pelo sujeito transcendental e, por outro, a constatação de que nenhum aspecto dessa visão pode ser formulado na linguagem. Nessa perspectiva, a questão lógica clarifica e complementa a questão ética (Marguti Pinto, 1998, p. 241).

Já que as proposições que tratam de valores não podem ser expressas, as que dizem algo a respeito disso, como é o caso de algumas proposições do *Tractatus*, acabam por se constituírem em, contra-sensos, uma vez que apontam para a existência de algo metafísico e ao fazê-lo contradiz sua própria teoria do dizer, sendo que apenas o que ocorre no mundo pode ser dito, o demais se *mostra*.

Deste modo, algumas proposições podem ser consideradas escadas, por meio das quais, engendramos uma subida que sucessivamente irá destruindo os degraus anteriores, atingindo o cume, no qual reside o convite ao silêncio. Portanto, na perspectiva *tractatiana*, o objetivo se finda no entendimento da experiência mística do silêncio, o que seria o auge da tarefa de sua filosofia. Isso pode ser visto na própria afirmação de Wittgenstein, na proposição 6.54:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas, por elas, para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter

subido por ela.) Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente (Marguti Pinto, 1998, p. 280).

É nesse sentido, que a obra apresenta seu caráter autofágico, que beira ao suicídio, tal constatação está afirmada na proposição final: “Daquilo que não se pode falar, deve-se calar” (p. 280). O que significa que no calar, isto é, no silêncio, encontra-se a solução tanto dos problemas éticos-metafísicos quanto dos problemas lógico-científicos, inerentes às suas linguagens. Citando Margutti:

A experiência fundamental do *Tractatus* é a do renascer em silêncio depois da morte do dizer: embora haja na verdade uma vivência filosófica relativa ao sentido da vida, esta vivência constitui uma experiência mística indizível do sujeito transcendental. Ela perpassa todo o nosso discurso, está nele contida, mas, mesmo assim, não pode ser colocada em palavras (Margutti Pinto, 1998, p. 252).

Enfim, ética e lógica encontram no *Tractatus* uma convergência que irá culminar na ideia do silêncio. O silêncio é, portanto, a síntese total das correntes da obra: ética, ciência, lógica e metafísica.

O TRACTATUS E A PROBLEMÁTICA METAFÍSICO-CIENTÍFICA

A linguagem metafísica pretensa a descrever essências e a investigar sobre o transcendente encontra na linguagem científica uma purificação o que levou a tornar excludente do campo da própria ciência qualquer proposição que trate de essências transcendentais. O discurso científico, como vimos, deve se libertar das proposições metafísicas para se tornar um discurso preciso no campo do empirismo.

Ao que nos parece, Wittgenstein toma este conflito e tende a resolvê-lo de maneira instigante. Ao considerar os problemas lógicos da linguagem ele estabelece uma crítica da linguagem capaz de esclarecer

de modo sintético o problema da cisão radical. É importante ressaltar que no trabalho de Wittgenstein encontramos uma demarcação estrita do que é próprio da ética e do que é próprio da lógica. O interessante, porém, é que ela não se dá de maneira exclusiva. Embora identifique as peculiaridades próprias de cada corrente, Wittgenstein não exclui uma em detrimento da outra. Deste modo, sua filosofia é antes uma síntese que procura um olhar mais amplo à medida que explora os campos da ética e da lógica. É neste sentido que nosso trabalho aponta para o *Tractatus* como uma obra que considera dois aspectos distintos que não podem ser segregados à maneira da modernidade.

Este olhar amplo que considera uma integração entre transcendente e imanente pode ser verificado em tendências atuais como é o caso da visão holística. Esta visão simboliza um caráter integrador entre relações e disciplinas pois considera o imanente e o transcendente como parte de uma cadeia própria não excluindo as correntes em compartimentos, se assim podemos dizer. Nos apoiamos em Crema:

Não há como negar, enfim, que a vida é relação. E, no plano essencial, há o que Pierre Weil nomeou *Holocontinuum*: “a continuidade inseparável do Ser, da Existência e da Experiência, ou ainda, a inseparabilidade do Ser da manifestação de sua Holorradiação, sob a forma de Energia Física do Universo, e vital dos seres e de seu sistema psíquico. Em outras palavras, esse é o plano da *transcomunicação* que, quando transcorre no nível consciente, origina a vivência holística, ou transpessoal, ou cósmica: a vivência inefável da *não-dualidade* que é o habitat essencial dos místicos de todos os espaços-tempos. Ainda numa outra expressão de Weil, *o espaço, olhando para o espaço, através do espaço* (Crema, 1988, p. 67-68).

Mais uma vez, a perspectiva do místico aparece como resposta ao problema da dualidade. O sujeito transcendental seria capaz de incluir

o Ser, a existência e a experiência sem exclusões equivocadas. Desta forma, vemos uma aproximação sutil entre o místico do *Tractatus* e o místico da visão holística, ambos capazes de ir além do sujeito empírico, além do mundo dos fatos mas, de forma alguma rejeitá-lo.

O que podemos considerar diante da situação do místico é que este encontra-se num patamar acima do sujeito empírico, o que não significa necessariamente que um possa ser excluído em detrimento do outro. O sujeito empírico, ou seja, o cientista encontra-se no mundo contingente dos fatos. O sujeito transcendental vai além dos fatos e contempla as essências de maneira distinta. A transcendência do gênio se dá no mundo empírico mas, como já vimos não no interior dele. O místico está no entorno do mundo. Para elucidar ainda mais o espírito de integração proposta no *Tractatus*, recorreremos mais uma vez a Margutti:

Como se pode notar, trata-se de uma visão fascinante do mundo e do ser humano, visão esta que o jovem Wittgenstein nos revela como um homem do século XIX que pensa por meio do instrumental lógico do século XX. Trata-se, fundamentalmente, de um romântico, que coloca a intuição acima do discurso, a arte e a filosofia acima da ciência. Possuindo, porém, os mesmos dotes intelectuais de um Pascal, Wittgenstein revela-se capaz de combinar o *esprit de geometrie* com o *esprit de finesse*. Isso lhe permite fazer lógica de maneira romântica, levando-a às fronteiras da ética. O recurso ao estilo aforístico é a melhor expressão desse feito (Margutti Pinto, 1998, p. 360).

A alusão a Pascal no sentido do espírito da lógica que se une ao espírito da ética ilustra bem a questão da perspectiva integradora do *Tractatus* de Wittgenstein. Obra que, em suma, contribui à problemática metafísico-científica à medida que estabelece suas distinções, foge aos reducionismos modernos e não exclui as partes de um todo que só é completo quando se mantém ainda inteiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho pretendeu manifestar a posição do *Tractatus* frente ao problema tradicional da demarcação entre metafísica e ciência. Consideramos alguns aspectos relacionados a mudança de paradigma na modernidade onde o paradigma cartesiano se sobrepôs e apresentou seu caráter fragmentário e reducionista.

Abordamos os aspectos principais da biografia de Wittgenstein ressaltando a crise existencial e a crise intelectual pela qual este passou. Diante desta situação elencamos alguns autores que contribuíram para a formação intelectual de Wittgenstein antes da composição de sua instigante obra *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Salientamos também que a obra possui duas correntes distintas, a saber, a corrente ético-metafísica e a corrente lógico-científica que no final convergem para uma experiência de síntese que encontra sua manifestação na perspectiva do silêncio místico. Mostramos, de maneira sucinta, as características destas duas correntes no corpo do *Tractatus*.

Consideramos que o *Tractatus* é uma obra completa e integradora que pode ser comparada à perspectiva holística que visa à integração entre noções transcendentais próprias de algumas religiões e noções científicas. Reunindo tendências, o *Tractatus* foge a reducionismos próprios do paradigma cartesiano e encontra uma possível solução de maneira inédita onde o silêncio seria a manifestação total da atividade filosófica que pretenda ser coerente.

Concluimos nosso trabalho reafirmando que tivemos como norte considerar que o *Tractatus* de Wittgenstein constitui uma obra-síntese de questões conflituosas entre a linguagem metafísica e a linguagem

científica bem como a outros problemas a elas inerentes. Acreditamos que esta obra possui um caráter integrador que, embora autofágico, nos diz muito da necessidade de um olhar amplo que considere todas as perspectivas de nosso pensamento e não torne nossa visão limitada ao factual mas, através do silêncio e da transcendência, constitua uma ponte para o enxergar o todo.

REFERÊNCIAS

- CREMA, Roberto. **Introdução à visão Holística**. São Paulo: Summus Editorial, 1988.
- COPI, Irving M. **Introdução à Lógica**. São Paulo: Mestre Jou, 1968.
- FREGE, Gottlob. **Begriffsschrift, a formula language, modeled upon that of arithmetic, for pure thought** (1879). In: **From Frege to Gödel. A source book in Mathematical Logic**. Heijenoort, Jean van (1967). Cambridge: Harvard University Press. p. 1-82.
- FREGE, Gottlob. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. Introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.
- JAMES, W. **The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature**. Nova York: Penguin Books, 1985.
- JANIK, A.; TOULMIN, S.. **Wittgenstein's Vienna**. Nova York: Touchstone, 1973.
- NÖELLA, B., LAFFITTE, J. **Dicionário Universitário dos Filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MARGUTTI PINTO, P.R. **Iniciação ao Silêncio: Análise do Tractatus de Wittgenstein**. São Paulo: Loyola, 1998.
- MARGUTTI PINTO, P.R. **Introdução à Lógica Simbólica**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- MARQUES, Edgar. **Wittgenstein e o Tractatus**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- OLIVA, Alberto. **Filosofia da Ciência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- SHIMITZ, François. **Wittgenstein. Coleção figuras do saber vol. 8**. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e Representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. B. Russell, F.R.S. Introdução, tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2010.

12

O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE EM HANS JONAS: UM NOVO PARADIGMA ÉTICO PARA O HOMEM PÓS-MODERNO

Saymont Aloízio Resende

INTRODUÇÃO

A concepção filosófica de Hans Jonas (1903-1933) e sua herança intelectual têm como pano de fundo, dois critérios: o amparo da história e a herança da ontologia kantiana.

A perspectiva histórica confronta, avalia e enaltece o enfrentamento de Hans Jonas com dois clássicos da Modernidade, o empirista Francis Bacon (1561-1626) e o racionalista René Descartes (1596-1650). Para Hans Jonas, sendo tais pensadores os fundadores do iluminismo, constituem, por isso mesmo, a matriz fundadora do credo científico. Bacon sentencia no *Novum Organum* (1620) que saber é poder; porém, este mesmo poder não conhece limites e está a serviço de qualquer um. Por sua vez, Descartes registra no *Discours de la Méthode* (1637) que o homem pode, graças ao uso instrumental da razão, tornar-se senhor da natureza.

Hans Jonas é considerado um filósofo neo-kantiano, pelo fato de se apropriar da ontologia kantiana, ou seja, na *Crítica da Razão Pura-Prática* (1787) Kant, ajuíza que é intrínseco no homem o Dever moral voltado para as ações humanas, assim, a consciência da lei moral é racional, portanto, a lei moral está em cada indivíduo, além disso, a evidência da moral é a consciência da obrigação que é, por sua vez, um

dado do Espírito humano. Desse modo, o imperativo categórico dessa evidência moral, contém um comando que assinala a relação entre dever ser definido objetivamente pela razão e o sujeito da ação moral. Mormente, o enunciado moral é anteposto pela razão, pois o homem é um fim em si mesmo. Portanto, a liberdade em Kant, consiste fazer o que se deve fazer e não em fazer o que se quer fazer. No entanto, Hans Jonas, vai além de Kant, pois, segundo Hans Jonas, Kant não propôs uma ética que fosse além do próprio indivíduo, ou seja, uma ética comprometida com as gerações futuras, ou com a natureza viva.

Na pós-modernidade percebe-se grande progresso técnico, porém, não há um equivalente desenvolvimento ético, psicológico e espiritual responsável da pessoa humana. Tal descompasso entre progresso científico e a falta de desenvolvimento espiritual – refletido na regressão ética experimentada pelo ocidente na modernidade – contribuíram para a desorganização social. Esta desorganização é acompanhada pelo avanço da inteligência técnica que, por sua vez, finca suas raízes na estrutura ontológica do Ser Humano. Portanto, a fragmentação ou a crise social pós-moderna, não é só de ordem ética, mas, fundamentalmente, de ordem ontológica.

Desse modo, o presente trabalho investiga e analisa a crise pós-moderna. Investiga o iluminismo como precursor dessa crise e também como ápice da inteligência mecânica técnica e pragmática do Homem. Ademais, o presente trabalho se propõe a investigar a concepção interna do *homo sapiens* e afirmar que, quem deu origem ao mesmo foi o *homo faber*, vale dizer que, o homem técnico ao se deparar com o assombro da natureza tenta se impor, através do poder que lhe confere a inteligência científica.

Após esta investigação, embasada na ética integral da responsabilidade de Hans Jonas, ou seja, na ética do cuidado e da compaixão, que embasa a relação sinérgica entre Homem e natureza, mostraremos como o próprio Homem está superando sua demanda ontológica e construindo um *éthos* amigo da pessoa humana, comprometido com a conservação da vida e preservação dessa presença.

Todavia, a implantação desse paradigma, implica numa reorganização social, que se daria em cinco esferas concêntricas: na primeira, a natureza bruta; na segunda, o Homem; na terceira, a política ou o Estado; na quarta, a religião e na quinta a ecoética, ou seja, o sentimento de responsabilidade para com a vida na sua totalidade.

A PÓS-MODERNIDADE E A CRISE PLANETÁRIA

Há na pós-modernidade um caos, uma desorganização ou ainda, um desequilíbrio individual, esta se conjuga como um tempo difícil para muitas coisas, tanto para ética, a religião, a ciência, quanto para política. Ora, o que é pós-modernidade e como ela surgiu? Enfatizou Raymundo de Lima¹ que:

A pós-modernidade surgiu pela primeira vez no mundo hispânico, na década de 1930, uma geração antes de seu aparecimento na Inglaterra nos EUA. Perry Anderson, conhecido pelos seus estudos dos fenômenos culturais e políticos contemporâneos conta que foi um amigo de Unamuno e Ortega, Frederico Onís, que imprimiu o termo pela primeira vez, embora descrevendo um refluxo conservador dentro da própria modernidade. Porém, coube ao filósofo francês Jean François Lyotard a expansão do uso do conceito. Em sua origem, pós-modernidade significa a perda da historicidade e o fim da grande narrativa. A pós-modernidade enumera

¹ Raimundo de Lima: Psicanalista, professor do Departamento de Fundamentos da Educação (UEM) e doutorando na Faculdade de Educação (USP)

como ícones desse movimento: na arte, Andy Warhol e a pop art., o fotorrealismo e o neo-expressionismo; na música, John Cage, mas também a síntese dos estilos clássico e popular e assim no cinema, na literatura, na arquitetura, na política, enfim, na filosofia, que, por sua vez, aparece à oposição a tradição essencialista, a adoção de pluralidade de argumentos, com a proliferação de paradoxos e do paralogismo – antecipadas na filosofia de Nietzsche, Wittgenstein e Lévinas. No campo epistemológico, o sujeito pós-moderno desconfia dos grandes sistemas teóricos, que, no fundo é de inspiração religiosa.

Do moderno surgiu a pós-modernidade que se revela como um tempo de grandes feitos e, em contrapartida, de grandes perigos, podendo-se tornar uma ameaça para a vida, tanto da sociedade, quanto do planeta ou podendo realizar grandes benefícios para a humanidade, desde o âmbito pessoal, até o planetário.

A pós-modernidade é um tempo de crise financeira, moral e cultural; na relação entre as instituições públicas há um muro, assim, não há canais promotores de diálogo e equilíbrio. Portanto, qual é, de fato, a realidade da pós-modernidade e qual suas implicações para a vida do planeta?

Trata-se de um desequilíbrio mundial, planetário. Este desequilíbrio, diferentemente do ocorrido em outras épocas, tem alcance global. Não obstante, a sociedade pós-moderna vive hoje uma realidade marcada por grandes mudanças, que afetam profundamente a vida do Ser Humano. Estas mudanças são caracterizadas pela globalização, pelo pluralismo e, sobretudo, pelo liberalismo-pragmático-individualista; neste, não há interesse pelo bem comum ou a promoção da vida na sua totalidade; não há canais dialógicos entre as esferas política, econômica, religiosa e ética, mas há isolamento entre as mesmas e disputa pelo poder. Participam desse desequilíbrio, tanto a ciência, quanto a tecnologia que legitimam, outrossim, mudanças

radicais na sociedade. A Ciência com a possibilidade de manipular a própria vida e a tecnologia, com sua capacidade de criar redes de comunicação de alcance mundial, visam à interação em tempo real que facilita a dominação de massa e a manipulação total da natureza.

Nesse novo contexto social, a realidade vem se tornando cada vez mais sem brilho e complexa, não há uma linguagem que favoreça o diálogo, mas impedem a comunicação e o entendimento entre as esferas públicas.

A sociedade pós-moderna está assim organizada: no centro está a esfera econômica como regente de toda organização social e mola propulsora do capitalismo, cujo culto comporta custos humanos cada vez mais elevados, afirmando o consumismo como critério da vida; participam da segunda esfera a natureza e os indivíduos; na terceira encontra-se a ética que vem sendo dirigida pela disputa de poder entre a religião e a política. A religião esqueceu-se do seu profetismo e a promoção dos pobres e marginalizados e a política deixou de lado a construção da paz, da felicidade, da vida razoável e do desenvolvimento da dimensão, pessoal e comunitária de cada cidadão.

Esta sociedade amplia-se cada vez mais, por via do mercado e da técnica. Pode-se dizer que há, portanto, uma dominação do mundo, acompanhada pela tecnificação e o consumismo exacerbado entre os indivíduos e os recursos naturais. Hans Jonas argumenta que esta tecnificação – sobretudo, com o avanço científico – “Tornou uma ameaça para a preservação da vida e a conservação desta presença” (Jonas, 2006, p. 72).

Diante deste impasse, é fato que, alguns buscam soluções e alternativas para os problemas; estes estão procurando desesperadamente respostas prontas, soluções mágicas, para apaziguar

sua instabilidade. Porém, não há soluções para a atual crise. Como afirmou Zygmunt Bauman, a “Pós-modernidade é uma sociedade líquida” (Bauman, 2011), pois não há nada sólido, de fato, há um esgarçamento do tecido social que implica conseqüências instáveis ou inseguras na relação humana, através da metáfora da liquefação. Para Bauman, a solidez das instituições sociais, como: do estado de bem-estar, da família, das relações do trabalho, entre outras perdem espaço de maneira cada vez mais descomedida. Para tanto, a concretude dos sólidos, ou seja, firmes e inabaláveis, derrete-se irreversivelmente, tomando paradoxalmente, a forma do estado líquido.

Diante da inconcretude social pós-moderna, qual é o sentido de viver em sociedade e ainda, o que significa sociedade?

SOCIEDADE E O HOMEM PÓS-MODERNO

Sociedade, como definiu Krishnamurti, “É o conjunto de relações humanas” (Krishnamurti, 2007, p. 52). Relação, por sua vez, significa estar junto, em contato direto com o outro e conhecer-lhe as dificuldades, seus problemas, suas aflições, suas ansiedades. É estabelecer uma relação sinérgica com o diferente, não só com os homens, mas com o planeta, com o cosmos, ou seja, com a multiplicidade da vida. Sociedade, portanto, é a capacidade de relacionarmos com o diferente sob uma perspectiva integradora.

Todavia, Rouanet² considera o sujeito pós-moderno essencialmente, contraditório, dividido e fragmentado. O homem

² Sergio Paulo Rouanet é graduado em ciências jurídicas e sociais e realizou seu mestrado em economia, ciência política e economia na USP, onde também, doutorou-se em ciência política. Além disso, é antropólogo, filósofo, tradutor e ensaísta. Na área da antropologia realizou diversos estudos enfocando a questão ética na pesquisa antropológica e dos paradigmas ultrapassados, através da antropologia freudiana e da influência das filosofias Fenomenológicas e Hermenêutica nestes estudos.

assiste estagnado à desintegração do mundo e da vida, consciente da deterioração que se processa em si mesmo. Ademais, não é um *ente* que olha a mesma face no espelho quebrado, mas aquele que vê os vários Eus em cada fragmento. Na pós-modernidade há um grito de independência isolado do indivíduo. O sujeito atual aposta no seu castelo individual, pois ele é um gigante na aquisição de coisas materiais, hedonista assumido e amante do consumismo.

Além disso, ele procura chegar à cidade do progresso técnico aceleradamente, sem se preocupar em dar respostas às suas ações; o homem se tornou um escravo do progresso, técnico, econômico e cultural. Ele é visto como “A medida de todas as coisas” (Durant, 1926, p. 37), já enfatizada na Grécia antiga pelo sofista Protágoras de Abdera (480 a.c./410 a.c), na aquisição de lucro, poder e dominação.

O homem pós-moderno – usando o termo de Enrique Rojas³ – é o homem “*Light*”, ou seja, é o homem leve. Nele tudo está sem calorias, gosto ou interesse. Desse modo há em si mesmo uma descentralização do sujeito, dando lugar à fragmentação, à angústia, à perda de sentido. Como afirmou Victor Frankl, pai da logoterapia, “Onde não há sentido, há sofrimento e onde há sofrimento, há desespero e onde há desespero há destruição” (Frankl, 1986, p. 28), além disso, onde há desespero há deformação, ou seja, deformar é dar uma forma errada, um sentido mesquinho à vida; é deformar sua estrutura, isto é, sua essência. Destarte, os sentimentos, a maneira de ser, de pensar, de agir, de relacionar é descaracterizada, desintegrada.

³Enrique Rojas Montes nasceu em Granada no ano de 1949, é médico espanhol de medicina geral, Catedrático de psiquiatria da Universidad de Extremadura. Uma característica de seu pensamento é a busca da felicidade.

Para o homem pós-moderno, segundo Enrique Rojas, a essência das coisas não importa, pois só é bom o superficial. Vale dizer que a vida é comparada a um grande coquetel, onde tudo pode ser experimentado. Ele é centrado em aproveitar bem o momento e consumir. Porém, se arrepende do que compra. É, ainda, marcado pela infelicidade, porque sua existência, ou seja, sua realização é precária de significado; não possui aquele estado de ânimo que traz paz, alívio, satisfação; não possui aquela sensação de inteireza diante da vida; seu rosto não se enche de sorriso, mas é triste e sem expressão. Victor Frankl enfatiza que: “A felicidade não é uma emoção, ou um sentimento desligado; não é fazer aquilo que mais se gosta no momento” (Frankl, 1986, p. 87). Porém, o homem pós-moderno é facilmente conduzido pelo seu instinto; e agir por instinto, é por sua vez, agir inconscientemente, ou seja, sem análise e reflexão; sem ir ao “porquê” das coisas, nem analisar as conseqüências. Ora, o instinto não é ruim em si, mas precisa de sentido e reflexão para ser orientado no rumo certo.

Para o homem pós-moderno tudo é passageiro, transitório, não se compromete com a política, ou seja, com o bem comum, seu interesse é particular, isto é, consigo mesmo. Portanto, o que marca o homem contemporâneo é a explosão do *subjetivismo*. Esta explosão vem alimentando certa idolatria pelo mesmo *subjetivismo*, incapacitando o sujeito a pensar coletivamente e agir socialmente com responsabilidade.

Enrique Rojas, no seu livro “O Homem *Ligth*” (1994), diz que:

O homem light pós-moderno é incapaz de pensar socialmente, não tem critérios sólidos, é superficial; acolhe o que gosta e rejeita aquilo que não lhe apetece, não possui gratidão e tudo que faz é com garantia. É frio e por isso não acredita em quase nada, com isso, deixou para traz os valores

transcendentes, busca o prazer e o bem estar a qualquer custo, além do dinheiro. Sua forma suprema de prazer é o sexual, o orgasmo. Isola-se dos outros, não tem tempo para a contemplação da natureza e de si mesmo (Rojas, 1994, p. 7-9).

Entrementes, o homem pós-moderno é pragmático, pois o seu agir é em função do domínio sobre as coisas, ou seja, sobre o outro, a natureza. Sua única busca é pelo progresso, este não é um progresso ético, psicológico, espiritual responsável, mas sim, técnico, mecânico. Desse modo, na busca pelo progresso o homem pós-moderno se desintegra. Como afirmou o sábio Indu Krishnamurti, a sociedade é as relações entre os homens. Portanto, uma vez que o homem se encontra desorganizado a sociedade será a manifestação clara desta desorganização.

Desse modo, quais são as raízes desta desorganização, ou seja, desse estado caótico do sujeito pós-moderno?

O ILUMINISMO COMO O ÁPICE DA INTELIGÊNCIA MECÂNICA E DA DOMINAÇÃO DA NATUREZA

A busca acelerada pelo progresso é expressiva no iluminismo, seu advento se dá por volta dos últimos decênios do século XVIII e seu fundamento é na razão, ou seja, no subjetivo cartesiano somado ao empirismo inglês, que tem como principais proponentes: Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, George Berkley e David Hume. No iluminismo o sujeito é o ponto de partida para realidade. O real, portanto, passa a ser quantificável, mensurável, não obstante, a razão cartesiana é absoluta, contém força em si mesma.

Os aspectos centrais do iluminismo são: a primeira, extensão e crítica a toda e qualquer crença e conhecimento sem exceção, ou seja,

aqui a proposta é fazer uma revisão da estrutura do conhecimento, das crenças, da filosofia, tendo como objetivo identificar as possibilidades do conhecimento, em seguida, partindo do conhecimento adquirido e reestruturado modificar a realidade instrumentalizando-a. Desse modo, o homem corrobora sua dependência técnica, pois diante desta, ele descobre-se como potência. A segunda, é a realização de um conhecimento que, por estar aberto à crítica, inclua e organize os instrumentos para sua própria correção; a razão é, por sua vez, método e objeto do conhecimento iluminista, assim sendo, a metafísica é um sonho, porque não contém princípios genuínos. Por fim, o iluminismo enfatiza o uso efetivo do método em todos os campos do conhecimento, tendo como fim, a vida privada e social dos homens. Ora, o homem passa a ser um sujeito técnico, ou seja, tudo passa pelo crivo da razão, como: a religião, a política e assim por diante.

O projeto iluminista é a superação das amarras da metafísica. Portanto, a razão objetiva, a técnica, tem como fim instrumentalizar o mundo.

Nessa tentativa de instrumentalizar o mundo, o homem instrumentalizou a si mesmo, ou seja, o Homem cria a técnica e a técnica, por sua vez, recria o Homem. Instrumentalizou suas relações com o outro e com a natureza. Haja vista, a preocupação não é com a existência, mas com a eficiência em manipular a natureza, tendo em vista uma vida mais confortável.

Mormente, a razão não é o conceito de ser, mas de fazer. A tentativa de mudar a representatividade das coisas, fez com que o homem modificasse a representação de si mesmo.

A fé em Deus é substituída pela fé no progresso e esta, por sua vez, é a estabilidade e a autoconfiança da pós-modernidade. Desse modo, no lugar de Deus e da Igreja entra em cena a capacidade produtiva do homem. Além disso, a religião iluminista é baseada no direito natural, ou seja, no direito racional.

Portanto, no iluminismo a distância entre homem e natureza é ainda maior, há – pela manipulação técnica – um divórcio abismal entre o homem e a vida na sua pluralidade.

NO ILUMINISMO A DIMENSÃO TÉCNICA DO HOMEM PREVALECE E O CUIDADO É MAIS UMA VEZ IGNORADO

No iluminismo, há um cultivo ainda maior da dimensão técnica do Homem, contribuindo para a sua mecanização e, conseqüentemente, a brutalização dele com as coisas e consigo mesmo. A realidade perde a oportunidade de ser vista como um todo. Ora, o homem técnico ignora o valor que a realidade tem em si, ou seja, ignora sua sacralidade. O homem se satisfaz com um conhecimento especializado, técnico. Este impede que o mesmo, estabeleça um casamento perfeito com a natureza.

Para Francis Bacon (1973, p. 92), “saber é poder”, porém, este não conhece limites, e está a serviço de qualquer um. Adorno (1973)⁴ sentencia:

Esse saber serve aos empreendimentos de qualquer um, sem distinção de origem, assim como na fábrica ou no campo de batalha, está a serviço de todos os fins da economia burguesa. Os reis não dispõem sobre a técnica de maneira mais direta do que os comerciantes: o saber é tão democrático

⁴ ADORNO-HORKHEIMER, **Conceito de Iluminismo**, Os pensadores, Vol. XIII, São Paulo, Abril Cultural, 1973.

quanto o sistema econômico, juntamente com o qual se desenvolve. A técnica é a essência desse saber. Seu objetivo não são os conceitos ou as imagens nem a felicidade da contemplação, mas o método, a exploração do trabalho dos outros, o capital.

Para tanto, o interesse sobre a natureza é de como aplicá-la, para depois dominar completamente sobre ela e sobre os indivíduos. Vale dizer que, poder e conhecimento são sinônimos. O que realmente é importante não é mais a satisfação, ou seja, o amor sobre a verdade, porém, o que importa é a *operation*, isto é, a ação eficaz. Na caminhada pela ciência e a técnica o homem se despoja de sentido. Logo, o homem e a coisa manipulada não diferem entre si, assim sendo, o mundo vira caos, ou seja, o homem é incapaz de entender a si mesmo, o outro e tudo à sua volta, desse modo, a crise atual é mais entendida no iluminismo.

O homem sábio pós-moderno tem conhecimento das coisas na medida em que as produz, ainda, tem como segurança o poder. O seu feito imagem e semelhança de Deus consiste, segundo Adorno, na sua soberania sobre tudo que existe. O mito passa ser iluminação e a natureza mera objetividade. A razão pela razão anula a emoção, anula a capacidade de compaixão do Ser Humano, a capacidade de empatia, de contemplar e admirar a natureza. O coração humano se fecha sobre si mesmo. Anula a existência da vida, a qual se manifesta no cosmos, na natureza, nos animais e em cada Semelhante. Com o progresso racional humano sem um equivalente desenvolvimento ético, psicológico e espiritual responsável da pessoa humana, o homem pós-moderno passou a construir um fato, uma ameaça para a continuidade da vida.

Ademais, é no iluminismo que o homem alcança sua mais expressiva capacidade e inteligência técnica, podendo até mesmo, destruir a vida. Haja vista, a construção das bombas atômicas.

O eminente matemático brasileiro Ubiratan D'Ambrósio (1987)⁵ faz uma descrição preocupante das relações internas do racionalismo científico, fruto do iluminismo, e seus efeitos globais na vida humana, para ele tais contradições são o resultado do que se convencionou chamar progresso:

Armas e fontes de energia utilizadas para ameaçar; meios de transportes usados como instrumentos de agressão; meios de comunicação utilizados para alienar, técnicas de análise utilizadas para manipular e torturar. Meios inimagináveis de violência utilizam sofisticados avanços científicos e tecnológicos. E, talvez o mais chocante dos resultados, uma destruição paulatina de inúmeras formas de vida no planeta, vem tendo lugar em nome de algo confusamente chamado progresso. Aumenta-se a produção agrícola e se produzem desertos, busca-se regular os regimes fluviais e se provocam dilúvios, consome-se a seiva fóssil e favorecem-se reações sísmicas.

De fato, todas estas manifestações de estupidez do homem técnico, estão embasadas por esquemas racionais e científicos, eis aí sua situação fragmentada. Esta fragmentação especializada, fez com que o sujeito estagnasse e, criasse mecanismos para dominação da natureza. O Homem, então despreza uma visão holística da realidade. Destarte, o progresso técnico científico incapacitou o Homem de descobrir, desvelar sua capacidade integradora com o cosmos. Iatrogenicamente, o Ser Humano avança lentamente para o seu desfazimento; como a mitológica espada de Dâmocles, suspensa sobre a cabeça e presa apenas por um fio, assim revelou-se o iluminismo e sua crença na razão progressista.

⁵ D'AMBROSIO, Ubiratan, **A Ciência Moderna em Transição Cultural** – Conferência proferida no I Congresso Holístico Internacional e I Congresso Holístico Brasileiro, São Paulo, Brasiliense, 1987.

Mormente, quanto mais se investiga os problemas antropológicos e sociais do nosso tempo, mais se percebe que a visão mecanicista do mundo e o sistema de valores que está associado geraram tecnologia, instituições e estilos profundamente patológicos. Não obstante, com tanta miséria, fome, violência, indiferença, exploração exacerbado dos recursos naturais, percebe-se de forma desastrosa, que a promessa de felicidade, vida boa através das aplicações tecnológicas, demonstrou ser um puro engodo e um desastroso equívoco.

Aponta Roberto Crema que a apocalíptica face do progresso exaltado por Comte, desidratado da dimensão ético-metafísico-espiritual, adverte-se uma falha central na cosmovisão pós-moderna. A mentalidade otimista-positivista deu lugar à outra, niilista e fatalista.

Percebe-se, assim, que o mundo pós-moderno é constituído de técnica e de grande eficiência nas organizações de massas. Nota-se, igualmente, extraordinário progresso técnico, porém, defeituosa distribuição de satisfação das necessidades de cada cidadão. Grande parte dos meios de produção encontra-se nas mãos de uns poucos, contribuindo para a desigualdade e a injustiça social. Não há diálogo sincero entre as nacionalidades; as relações são sempre visando interesses particulares e não os interesses da população e da natureza.

São expressivas e poéticas as palavras do sábio Jiddú Krishnamurti (1975):

O homem tem realizado extraordinárias conquistas científicas e, no entanto, continua a existir o sofrimento humano, continuam existir mentes vazias e corações vazios. A maioria das técnicas que aprendemos se relacionam com a construção de aeronaves, com os meios de nos matarmos uns aos outros. Tal é a sociedade que sois vós mesmos.

De fato, o homem criou um mundo a partir do intelecto mecânico cultivado, porém do coração vazio. Um coração vazio e uma mente técnica não faz do homem um ente criador, ou seja, um cuidador, bem como um guardião da vida. O homem produz um mundo completamente desditoso, talado por guerras, dilacerado por distinções de classes e de raça.

Fica evidente, desse modo, que o iluminismo não é a raiz do divórcio entre homem e natureza e, sim o pináculo dessa evolução mecanicista do homem. Resta então investigar as bases ontológicas do Ser humano e tentar confirmar se o descuidado com natureza é de ordem ontológica.

O HOMO FABER DEU ORIGEM AO HOMO SAPIENS: UM PROBLEMA ONTO-ÉTICO

Roberto Crema clarifica que, o *homo sapiens* inaugurou uma nova fase, onde a evolução inconsciente deu passagem à evolução consciente. Ainda, Crema sentencia que, a evolução humana, portanto, é uma evolução da consciência. Mas, o progresso científico-técnico, revelou-se incapaz de solucionar o problema básico humano, transmutando-se numa enorme e Constante ameaça à saúde e a própria vida da humanidade. Ora, assim sendo, é pertinente conjecturar que, se o *homo sapiens* inaugurou uma nova fase de consciência humana, por que há tanto sofrimento? Desigualdades? Fome? Guerra? Talvez a pergunta seja quem deu origem ao *homo sapiens* e qual é o tipo de inteligência que o mesmo desenvolveu? Por que, o *homo sapiens* é compulsivo em dominar a natureza?

Hans Jonas argumenta que a tecnologia é a vocação da humanidade, ou seja, afirma que a origem do *homo sapiens* é o *homo faber*, isto é, o *homo faber* está acima do *homo sapiens*. Ora, percebe-se

então, que o Homem tem necessidade de criar, manipular a natureza instintivamente, e esta dominação tem suas raízes no medo do homem pré-histórico em relação à natureza, a mesma o ameaçava, assim sendo, o caminho era domina-la, uma vez que, a natureza era sua maior ameaça, essa dominação se dá pela manipulação tecnológica. Eis que daí surge o *homo faber*.

Ao afirmar que o *homo faber* está acima do *homo sapiens*, Hans Jonas enfatiza que a técnica é o fim último do homem, ou seja, um caminho para o destino da humanidade e a vitória sobre sua maior ameaça. A natureza. Desse modo, a *techne* passa a ser o infinito impulso da moderna espécie para adiante. E a realização do seu destino, é a conquista de um domínio total sobre as coisas e sobre a própria natureza. Assim sendo, o iluminismo é o ápice dessa razão técnica do homem diante do mundo, cujos frutos estamos colhendo na pós-modernidade. Hans Jonas destaca que: “O triunfo do *homo faber* sobre o objeto externo significa, ao mesmo tempo, o seu triunfo na constituição interna do *homo sapiens*, do qual ele, outrora costumava ser uma parte servil” (Jonas, 2006, p. 43). Destarte, a tecnologia proporciona, no dizer de Hans Jonas, um significado ético por causa do lugar central que ela assume subjetivamente nos fins da vida humana. O homem pós-moderno é o produtor daquilo que ele produziu e o feitor daquilo que ele pode fazer. Portanto, o natural está sendo tragado pela esfera do superficial.

Renato Nunes Bittencourt (2011), doutor em filosofia pelo PPGF-UFRG sentencia:

[...] Realizamos grandes feitos tecnológicos, obtivemos inúmeros avanços científicos, todavia, pensando criticamente, no que isso resultou de plenamente salutar não apenas para a vida humana e a estrutura social, mas também para a manutenção da ordem planetária? [...] os avanços materiais

promoveram de um lado, incontáveis melhorias nas condições de vida de um grande contingente da humanidade, mas por outro, também ocasionaram a rápida exaustão dos recursos ambientais, assim como agitações nos grandes centros urbanos, poluição, alteração abrupta no ritmo da vida cotidiana, dentre outras circunstâncias deletérias (Bittencourt, 2011, p. 36).

É fato que, a mentalidade técnica do homem vem sendo o problema capital do desequilíbrio de todo o meio ambiente, concomitante, a esta mentalidade, percebe-se a exploração da natureza pela anárquica expansão industrial. A natureza é desde os primórdios vista como inimiga, pois amedronta o Homem e, assim, deve ser dominada, para cujo fim, o instrumental é a tecnologia. O homem pós-moderno tem necessidade de explorar, *ad infinitum* os recursos naturais de um modo imediatista, inconsequente sem refletir a vida como um todo.

Desse modo, podemos afirmar que há, de fato, um progresso técnico sem equivalente desenvolvimento ético responsável do Ser Humano; tanto em relação à alteridade, quanto à natureza. Portanto, o problema do homem pós-moderno não é só ético, mas, também ontológico. Com isso o homem pós-moderno operou um divórcio entre Terra e Humanidade.

No entanto, deve-se pensar a ética por uma ótica diferente, pois a ética fundamentada no subjetivismo racional não mais responde às demandas pós-modernas. Ou seja, Hans Jonas, afirma que a cidade é a única criação humana, a mesma é destinada a cercar-se e não a expandir-se, por meio disso, criou-se um novo equilíbrio dentro do equilíbrio maior do todo. Mormente, a cidadela é sua própria criação, esta é, por sua vez, claramente distinta do resto das coisas e confiada aos seus cuidados, ela ainda, forma o domínio completo e único da responsabilidade humana.

Portanto, a natureza, não era objeto da responsabilidade humana, pois ela cuidava de si mesma, e com persistência também tomava conta do homem. Hans Jonas ainda enfatiza que: “Diante dela era útil a inventividade” (Jonas, 2006, p. 26). Desse modo, é neste quadro intra-humano que habita toda ética tradicional adaptada às dimensões do agir humano, assim condicionado.

Todo trato do homem em relação ao mundo extra-humano, ainda, todo o domínio da *techne* – com exceção da medicina – era eticamente neutro, considerando tanto o objeto, quanto o sujeito de tal agir. Ou seja, Hans Jonas quer dizer que a atuação do homem em relação aos objetos não formava um domínio eticamente significativo. Portanto, toda ética tradicional é antropocêntrica. Todavia, a pós-modernidade enseja novas dimensões da responsabilidade, porque a técnica moderna introduziu ações de magnitudes inéditas. Assim sendo, a moldura ética tradicional não mais consegue esquadrihá-la. Na pós-modernidade é urgente pensar uma ética que respeite e mantenha uma relação sinérgica, cuidadosa com a natureza, pois aprendemos que ela não é inimiga, mas é vida, é, de fato, nosso corpo por extensão, mormente, parte de nós. O homem pós-moderno deve estar junto e não acima da natureza. Deve levar em conta a subjetividade, a autonomia e a alteridade dos seres da própria natureza.

Alerta Leonardo Boff (2003):

Atualmente, para conservar o patrimônio natural e cultural acumulados, devemos mudar. [...] se não reinventarmos relações benevolentes e sinérgicas com a natureza e de maior colaboração entre os vários povos, culturas e religiões, dificilmente conservaremos a sustentabilidade necessária para realizar o projeto humano, aberto para o futuro e para o infinito (Boff, 2003, p. 22).

O EQUILÍBRIO ONTO-ÉTICO E O PARADIGMA DA RESPONSABILIDADE

Como foi dito acima, o problema pós-moderno não é só ético, mas também um problema ontológico, pois o homem com medo da natureza nunca estabeleceu um relacionamento integrador com a mesma, sendo responsável por ela, ou seja, a natureza nunca foi objeto da responsabilidade humana, mas sempre foi vista com desconfiança e ameaça. Portanto, o desequilíbrio planetário é na sua essência um recalque do relacionamento entre humanidade e natureza, portanto, a pós-modernidade e a crise que ela enseja, é a oportunidade clara do Homem se aproximar e tornar Um com a natureza.

Horkheimer e Adorno sustentam que o impulso para a autopreservação do Homem, nasce do temor mítico de perder o próprio Eu, de perder a própria vida, a compulsão de dominar a natureza e de dominar uns aos outros; de fato, há a tentativa de arrancar o medo e fazer do homem o dono. Diante desta busca incessante, o homem na sua ascensão evolutiva, desenvolve habilidades técnicas mecânicas, tendo em vista a dominação da natureza e a conservação da sua própria existência.

Todavia, este fazer do homem o dono, foi afirmado e confirmado no iluminismo, tendo como justificativa a busca de uma vida melhor, mais confortável. Eis o erro iluminista. Este erro que levou a uma virada radical da concepção, ou seja, antes a natureza amedrontava; hoje na pós-modernidade o medo não é em relação à natureza, mas em relação ao próprio homem sobre a natureza. Desse modo, na pós-modernidade o homem passa a ser a personificação do medo. O homem não consegue se colocar como parte da natureza; o iluminismo, como busca de uma

vida boa, produz o seu efeito oposto àquele princípio original, podendo produzir a destruição da natureza e do próprio homem.

Assim sendo, qual a possível solução ou ainda, qual o caminho que deve ser trilhado para um equilíbrio onto-ético de harmonia e responsabilidade?

Ora, Hans Jonas (2010), no seu livro “Matéria, Espírito e Criação” (2010), trata da subjetividade ou interioridade, que por sua vez, é um dado ontológico fundamental no Ser Humano. A subjetividade, no dizer de Jonas, contém a manifestação de interesse, finalidade, objetivo, aspiração e desejo, portanto, “vontade e valor”. A subjetividade aqui é diferente do subjetivismo, este que leva o homem ao individualismo, desse modo, a subjetividade em Jonas é a capacidade do sujeito não ser indiferente, isto é, a subjetividade projeta o sujeito para fora de si mesmo, percebendo, assim, o em si mesmo naquilo que é diferente, mas ao mesmo tempo semelhante. Esta projeção leva à liberdade do pensar.

Para tanto, Jonas enfatiza que, há três liberdades do pensar, sendo a primeira a escolha do espírito em que pensar, ou seja, “O espírito pode refletir seriamente, distraidamente, e mesmo frivolamente, sobre o que quiser” (Jonas, 2006, p. 28). Esta liberdade sentencia Jonas, nos emancipa do compromisso com as questões urgentes do momento.

Um segundo tipo de liberdade é a liberdade de imaginação, ou ainda, a liberdade de transformar o dado sensível em uma imagem interior autocriada. Esta se difere dos compromissos dados, ou seja, do compromisso com o caráter predeterminado, das coisas e da resposta comportamental pré-programada que espera em relação a elas.

A terceira liberdade jonasiana é a superação de tudo que é dado ou “Pré-determinado e sua dimensão como tal: da existência para a

essência, do sensível para o suprassensível, do finito para o infinito, do temporal para o eterno, do condicionado para o incondicionado” (Jonas, 2006, p. 28) e a terceira, é a liberdade transcendente, isto é, aquela que busca um infinito. O homem pode, desse modo, estabelecer metas transcendentais para o seu comportamento e assim o faz em coisas como a fé, ou seja, a devoção em um ideal absoluto.

Portanto, as três liberdades abrem, outrossim, uma liberdade capaz de estabelecer uma meta própria para seu comportamento, sendo que a liberdade do pensar leva à liberdade motora, ou seja, ao comportamento em si mesmo, criando metas de comportamento de vida.

Mormente, há, de fato, uma transposição ontológica, ou seja, do “é” para o “deves”, que por sua vez, é a liberdade moral do homem que junta a todas as outras anteriores. Contudo, Jonas alerta, “Ela é a mais transcendente e a mais perigosa, pois é também a liberdade de negar-se, de surdez voluntária e, inclusive de escolher uma opção que pode chegar ao mal radical, ademais, pode adornar-se com aparência de bem supremo” (Jonas, 2006, p. 31).

Para entender a liberdade moral plenamente, Jonas argumenta que é preciso entender a liberdade intelectual, com a qual as três liberdades do pensar colaboram – Para Jonas – a sua capacidade de voltar-se sobre si mesma, de fazer de si e do seu sujeito de ser um “eu”, um tema. Portanto, a liberdade de re-flexão e esta é por assim dizer – sentencia Jonas – “o modo iminente desta transcendência imanente. O que é “visto” na reflexão é algo absolutamente invisível: o próprio sujeito da subjetividade, o “eu” da liberdade não fenomenal” (Jonas, 2006, p. 32), isto é, o que Kant chamou de *númeno*, ou a coisa em si. O eu “*numênico*”

é sempre enigmático, incompreensível, inescrutável, porém, como diz Jonas, sempre presente como o pólo complementar de todos os valores, que de certo modo, são meramente subjetivos, ademais, são essenciais para um sujeito responsável. Assim sendo, o sujeito responsável, ou seja, este eu avaliador, transforma, por sua vez, em objeto da avaliação e da vontade axiológica. Desse modo, o sujeito responsável é essencialmente cuidado.

Para Jonas, cuidado pelo bem de um objeto, ou seja, um não eu – seja este uma pessoa, ou uma situação – no mundo externo. Este objeto apela à responsabilidade, que por sua vez, implica por si só o cuidado pelo bem interior. Este conserva a integridade e a permanência da própria pessoa ou da natureza. Contudo, Jonas enfatiza que “O cuidado do eu pelo “como” e seu próprio ser, deve sempre permanecer insatisfeito e, mesmo atormentado pela dúvida”. Jonas quer dizer que o cuidado de si mesmo é submetido às convenções da terceira liberdade do pensamento, citada acima, assim sendo, a liberdade para o bem é liberdade para o mal e este se disfarça com mil máscaras em todo desejo pelo bem. É a partir dessa reflexão ou desse autoexame sobre si mesmo, que se chega “Às impressionantes descobertas daqueles audaciosos penitentes exploradores das profundezas da alma, que ardiam de amor pelo bem supremo e sofreram os tormentos da busca de si, tal como as confissões da literatura mundial nos oferecem um testemunho comovente” (Jonas, 2006, p. 33).

Ora, a solução ontológica do Ser Humano está na transposição do medo para o cuidado, ainda, da dominação da natureza para um relacionamento de compaixão, ou seja, de se ver não como único, mas como Um com a própria natureza. Um relacionamento de sinergia, isto

é, de equilíbrio e cooperação com a terra, pois a vida tem em si um mandato de vida, o qual eu não tenho o Dever de tirar.

A PÓS-MODERNIDADE COMO UM TEMPO PARA A APROXIMAÇÃO SINERGÉTICA ENTRE HOMEM E NATUREZA

A pós-modernidade é um tempo de morrer para o velho e renascer para o novo, um tempo de quebra de velhos modelos e construção de um paradigma integracionista, aproximando as dimensões do coração e da razão, aproximando o Homem da natureza, ainda, liberdade e responsabilidade e reorganizando as esferas públicas, criando um *éthos* próprio. De fato, este é um tempo para estabelecer novas formas de vida e valores, um tempo que obriga ser diferente, pensar diferente e conviver dialogicamente.

Assim sendo, o Princípio Responsabilidade quer atender ao novo desafio para a civilização tecnológica, propondo uma ecoética com pretensão integradora.

O proponente deste paradigma é o filósofo alemão Hans Jonas (1903-1993). No seu livro, *O Princípio Responsabilidade: ensaio para uma ética para a civilização tecnológica* (2006), de 1979, constitui a Bíblia da primeira geração insatisfeita do pós-guerra. Jürgen Habermas (2004) em *O Futuro da Natureza Humana*, ajuíza a Jonas ao escrever: “O ato técnico tem forma da intervenção, não da construção”. Ou seja, a intervenção não visa nenhum sentimento de responsabilidade. Desse modo, a obra jonasiana destaca a distância crescente entre o agente tecnológico e seus produtos, isto é, o homem pós-moderno desenvolveu tecnologias, a partir das quais, ele não consegue mais dar respostas. Vale dizer que, o homem convive com a incerteza na civilização técnico-científica.

Hans Jonas argumenta que, a moral de Kant está ultrapassada, pois seu campo de interação é relativamente restrito de interações humanas que o imperativo categórico busca pretensamente abarcar. Em vista disso, não há registro moral de Kant de deveres a serem cumpridos aos membros das gerações futuras, ou de uma obrigação por parte dos humanos para com a natureza não-humana.

Hans Jonas (2006, p. 36) propõe um novo imperativo categórico, “Age de tal modo que as consequências de tuas ações sejam compatíveis com a permanência da verdadeira vida sobre a terra”. Assim sendo, o poder tecnológico-científico tem por consequência o dever com a existência futura. O princípio básico, então, consiste numa responsabilidade não recíproca do homem com o mundo natural. A vida futura está ancorada, desse modo, na figura antropológica, vale dizer que, integra a ética numa doutrina do ser da qual a idéia de homem faz parte.

Jonas (2006, p. 391) concebe a Responsabilidade moral como: “O cuidado que se tem por dever para com algum outro sem que, uma vez ameaçado, faz com que o cuidado se converta em preocupação diligente”. Ou seja, mediante a falta de cuidado e o respeito com a vida, a ética jonasiana é o convite para uma integração entre razão, sensibilidade humanitária e inteligência emocional, expressas pelo cuidado, pela responsabilidade social e ecológica. Mormente, quem age de maneira responsável não tem apenas em vista o outro em geral, mas, sobretudo, outros de modo especial. A consciência de responsabilidade abarca agentes que promovem a confiança, o altruísmo, o bem-estar e a felicidade, vale dizer, zelam pelo apreço, a diligência e o cuidado que pessoas virtuosas dedicam uma às outras.

O outro, sendo este, tanto a pessoa humana, quanto a natureza, são dignos de cuidado, pois possuem um mandato de vida que merece ser conservado e respeitado.

Em suma, na organização social pós-moderna, onde imperam processos despersonalizantes, não há condições para aplicar uma matriz de condutas responsáveis. A lógica que rege dinâmicas anônimas, não produz consenso entre ações responsáveis. Assim sendo, o Princípio Responsabilidade obriga uma reorganização das esferas públicas, tendo como objetivo uma linguagem comum entre as mesmas.

Entrementes, o sentimento responsabilidade precisa ganhar corpo, jurídico e pedagógico, isso implica uma decisão política dos estados e dos povos, proporcionando uma reorganização social e a integração dos valores, destarte, a reorganização social se daria em cinco esferas concêntricas.

Na primeira encontra-se a natureza, proporcionando uma linguagem comum entre as outras esferas; a natureza agora vista com um organismo vivo que necessita do nosso cuidado e respeito, vista como berço da vida e fonte inesgotável de beleza e poesia, pois só ela é infinitamente rica e só ela forma os grandes artistas. Na segunda o homem, como parte integrante da natureza e pólo complementar de todos os valores, sobretudo, sendo um cuidador da vida e conservador da natureza; na terceira esfera a política, tento em vista a paz, e o desenvolvimento do bem comum, ou seja, preocupando com a edificação do bem comum e a dignidade de cada cidadão. Na quarta esfera a religião anunciando, denunciando e vivenciando, a palavra revelada com profetismo; seu interesse é com os mais pobres e menos favorecidos e não a busca de poder e *status* social e, na quinta e última,

a ecoética, isto é, o sentimento responsabilidade para com o planeta, ou seja, a ética do cuidado, do respeito e da compaixão entre os homens e entre com a natureza, tendo em vista a vida futura, ou seja, das próximas gerações.

Portanto, a preocupação é genuinamente com a vida presente e futura na sua totalidade, não havendo espaço para interesses mesquinhos que visam à exploração. Trata-se, desse modo, de uma relação dialógica entre as esferas, tendo como objetivo a preservação da vida e a permanência futura desta presença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na medida em que as concepções éticas de Hans Jonas aproximam das de Kant, sobretudo, com o novo Imperativo categórico, o Princípio Responsabilidade, assume caráter ontológico, o que é moralmente bom. Jonas converte o Princípio Responsabilidade em valores intrínsecos ao Ser Humano e exigindo plena realização desses valores. Desse modo, o que a ética jonasiana sustenta é a valoratividade do Ser que afetado pelo sentimento moral, configura e sustenta o fundamento das ações responsáveis.

Mormente, a expansão intrínseca de Responsabilidade, na doutrina jonasiana, nada tem a ver com a dinâmica moderna, direcionada que está à ameaça apocalíptica da utopia tecnológica. Em suma, o Princípio Responsabilidade zela pela heurística do medo à procura da fuga de uma ameaça definitiva.

A nova organização social fundada na ecoética da Responsabilidade, ou seja, do cuidado com a natureza e da compaixão, quer ser, de fato, uma possibilidade para que o Homem pós-moderno

aja de forma diferente sua maneira se relacionando com a natureza e, sobretudo, cuidando da vida.

A pós-modernidade é um tempo de quebra de paradigmas, na qual o Ser humano encontra espaço para ser diferente, pensar diferente e conviver dialógicamente. Desse modo, a terra grita e geme em dores, pela indiferença humana. A pós-modernidade é a oportunidade de mudar esse cenário de consumismo e afirmação do capital (dinheiro) para o único capital (valor) que deve ser afirmado e preservado, ou seja, o capital da vida, do planeta, da própria sobrevivência da espécie humana. Para isso, a sociedade, o Homem, precisa mudar; integrando, sua mente ao seu coração e sentindo-se como autoconsciência da terra, não vivendo sobre ela, mas junto dela.

REFERÊNCIAS

- ADORNO-HORKHEIMER, **Conceito de Iluminismo**: v. XIII, São Paulo, Abril Cultural, 1973. (Os pensadores)
- BACON, Francis, **Novum Organum ou Verdadeiras Indicações acerca da Interpretação da Natureza**: v. XIII, São Paulo, Abril Cultural, 1973. (Os pensadores)
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Tradução de Plínio Dentizien. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BITTENCOURT, Renato N. **Divórcio entre ética e natureza**. Filosofia: São Paulo, 2011.
- BOFF, Leonardo **Ethos nundial**: um consenso mínimo entre os homens. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- D'AMBROSIO, Ubiratan, **A ciência moderna em transição cultural**: Conferência proferida no I Congresso Holístico Internacional e I Congresso Holístico Brasileiro, São Paulo, Brasiliense, 1987.
- DURANT, Will, **História da filosofia**: a vida e as idéias dos grandes filósofos. São Paulo: Editora Nacional, 1926.

FRANKL, V. E. **Psicoterapia e sentido da vida**. Tradução de A. de Castro. São Paulo: Quadrante, 1986.

HABERMAS, J. **O futuro da natureza humana**. A caminho de uma eugenia liberal? Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

JONAS, Hans. **Matéria, espírito e criação**. Petrópolis: Vozes: 2010.

JONAS, Hans. **Princípio responsabilidade**: ensaio de uma nova ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006.

KRISHNAMURTI, J., **A questão do impossível**. Rio de Janeiro: Instituição Cultural Krishnamurti, 1975.

KRISHNAMURTI, Jiddú. **Seleta de Jiddú Krishnamurti**. Rio de Janeiro: Nova Edição, 2007.

ROJAS, Henrique. **O homem light**. Uma vida sem valores, Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1994.

13

EDUCATIO AD VIRTUTEM: A VIRTUDE E SEU PAPEL NA EDUCAÇÃO SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

Wendel de Oliveira Rezende

INTRODUÇÃO

Dentre as muitas propostas que movem os paradigmas educacionais hodiernos, verifica-se que há uma tendência crescente em supervalorizar um aspecto do desenvolvimento humano – considerado o mais importante – em detrimento dos demais.

Em muitos casos, escola e universidade pretendem enfatizar sobremaneira a carga de conhecimentos técnicos, privando o discente da oportunidade de ter uma eminente formação humana, que englobe não apenas o conteúdo necessário para a educação formal, mas também as virtudes caras para sua realização enquanto pessoa humana e cidadão dotado de potencialidades relacionais (sociais e políticas).

Tomás de Aquino, pensador italiano do século XIII, elaborou um vasto pensamento no que diz respeito às virtudes e propôs que o papel da educação é levar o educando à sua plena realização enquanto ser humano dotado de racionalidade. Para tanto, deve-se levar em conta não apenas a formação conteudística: Tomás vê no educador um agente importantíssimo para conduzir o seu discípulo ao conhecimento daquilo que ele já possui em potência e que, após um estímulo externo, passa a adquirir em ato. Isso se aplica às virtudes: por si só o educando poderia chegar a elas, mas a sua aquisição será mais perfeita caso elas lhe sejam “causadas”, ensinadas, por outrem que já as possui em ato.

Dessa forma, ainda que Tomás de Aquino não tenha pensado em um modelo educacional como ele é concebido atualmente, pergunta-se se seria possível uma educação para as virtudes, conforme o filósofo Aquinatense pretendia.

Tendo em vista o que foi exposto no problema acima, pretende-se, no presente trabalho, analisar a proposta de educação de Tomás de Aquino, principalmente no que tange à temática da virtude, e verificar a permanência ou não de ecos da proposta tomista na educação atual, a qual, fragmentada e tecnicista, tem deixado muito a desejar na condução dos educandos a uma plena realização de suas potencialidades.

Dessa forma, dentre os vários aspectos da vastíssima obra de Tomás de Aquino, um de maneira particular se sobressai pela sua peculiaridade e, infelizmente, acaba sendo ignorado por boa parte dos manuais de filosofia: a teoria acerca das virtudes e seu papel na educação.

Não é temerário afirmar que a filosofia de Tomás de Aquino representou o cume da tradição medieval do pensamento cristão. Após oito séculos de uma certa estagnação da especulação filosófica em prol das certezas da fé, o Aquinatense formulou, pela primeira vez, um constructo teórico capaz de satisfazer às exigências de seu tempo, no qual o aristotelismo de proveniência árabe rechaçava o neoplatonismo de Agostinho dentro das discussões dos círculos acadêmicos.

Uma análise do panorama educacional dos últimos anos pode demonstrar que o sistema educacional tem incorrido em uma série de posições um tanto quanto extremas, como, por exemplo, o excesso de informação técnica e o desprezo pela formação humana, por um lado, e

o exagero na prática sentimental-pedagógica em detrimento do conteúdo de conhecimentos necessários, por outro.

Diante disso, fica evidente que a proposta tomista de educação – na qual o docente não é apenas um erudito, mas antes de tudo um exímio educador, e contribui para a realização o aperfeiçoamento do ser humano, por meio da virtude – ainda possui razão de ser.

É claro que não é possível a existência de um sistema educacional aos moldes daquele pensado por Tomás de Aquino. Porém nada impede que seus ideais e valores possam auxiliar a educação presente a realizar mais plenamente a missão a que se propõe, distanciando-se de propostas educacionais que fragmentam o processo de formação humana em frações desconexas e vazias de sentido ou eficácia.

Por essa razão, a proposta do presente trabalho é, primeiramente, situar Tomás de Aquino no contexto filosófico da Escolástica – no qual ele empreende a busca pela compreensão do ser humano; analisar a concepção de virtude proposta por ele na Questão 55 da *Prima Secundae* da *Summa Theologiae*; e verificar se, de alguma forma, o pensamento educacional do autor – exposto na questão *De Magistro* – pode ter utilidade para a educação hodierna, tão necessitada de valores norteadores. Essas três temáticas serão abordadas, respectivamente, no primeiro, no segundo e no terceiro capítulos.

TOMÁS DE AQUINO: UM ESCOLÁSTICO EM BUSCA DA COMPREENSÃO DO SER HUMANO

Muitas vezes apresentado como pensador atemporal, ele se situava num tempo e num espaço determinados, sob o signo de contingências históricas precisas.

(Torrell, 2011, p. XV).

Tomás de Aquino representa, para a história da filosofia ocidental, um de seus nomes mais paradigmáticos. Italiano de Roccasecca, localidade próxima de Aquino, no Lácio, Tomás nasceu por volta¹ de 1224 ou 1225 no castelo de seu pai, o Conde Landolfo de Aquino. Nobre também pela ascendência normanda da mãe, Teodora, o pequeno Tomás foi enviado à Abadia de Montecassino para ali realizar seus estudos elementares, pois esse era o destino dos filhos da nobreza da região, uma vez que o abade daquele domínio era um senhor feudal de renome na época.

Justamente por essa razão, quando ocorreram os diversos conflitos entre o Papa Gregório IX e o imperador Frederico II, a partir de 1239, a famosa Abadia pereceu duramente por ser considerada um reduto papal pelas tropas fredericanas. Para fugir do conflito, Tomás é enviado à Universidade de Nápoles em 1239, onde cursa a faculdade de Artes até 1244.

O êxodo feudal de Tomás de Aquino reveste-se, neste ponto, de especial significado para uma compreensão acurada do que se passava na Europa do século XIII. Ao ir para a Universidade de Nápoles e ao deixar para trás o condado paterno e a educação monástica que recebera durante toda a infância, o Aquinatense rendera-se ao espírito da Escolástica – da qual ele seria o maior expoente – dirigindo-se para a *universitas*, símbolo máximo da revolução cultural, política e social do renascimento comercial e urbano dos séculos XII e XIII.

Levando-se esse instigante quadro em consideração, dele é necessário dispor-se para que o pensamento de Tomás de Aquino, tão fruto de seu tempo na sua grandeza e nas suas limitações, seja

¹ Os historiadores da filosofia medieval e os biógrafos de Tomás de Aquino não são consensuais na demarcação do ano natalício do filósofo: Reale (2007, p. 211) afirma ser 1221; Libera (2004, p. 404), por sua vez, defende que é 1225; Gilson (2007, p. 653) e Torrell (2011, p. 1) – o maior biógrafo de Tomás de Aquino da atualidade – demonstram suas incertezas ao colocar a data entre 1224 e 1225.

realmente compreendido e não se incorra no erro de reduzi-lo a um sistema dogmático ou obsoleto (como muitos já pretenderam fazê-lo).

Dessa forma, analisar-se-á nesta seção exatamente a presença de Tomás de Aquino no cenário filosófico, cultural e educacional da Escolástica, principalmente no que diz respeito à Universidade e à relação entre o Aquinatense e Aristóteles. Em um segundo tópico, tentar-se-á compreender a maneira como Tomás de Aquino concebe o ser humano, uma vez que ele é objeto da educação, destinado às virtudes e capaz de conhecer, assuntos que serão aprofundados nos capítulos 2 e 3 do presente trabalho.

O “ESPÍRITO” DA ESCOLÁSTICA

Com efeito, Tomás de Aquino é tido como o grande pensador não apenas de seu tempo, mas de toda a Idade Média. Um olhar mais cuidadoso sobre o seu período histórico poderá revelar peculiaridades interessantíssimas para a elaboração do pensamento filosófico do Aquinatense. Aliás, como todo “gênio”, Tomás de Aquino foi a expressão mais sublime e autêntica do “espírito” da Escolástica, que se caracterizou basicamente por três eventos específicos, conforme descrevem as palavras de Aertsen:

An overview of his work and its philosophical relevance will be provided in connection with the most important intellectual developments in this period – the rise of university, the reception of Aristotle, and the conflict between the faculties [...] ² (Aertsen, 2005, p. 14).

² Uma visão geral de seu trabalho e de sua relevância filosófica será proporcionada em conexão com os desenvolvimentos intelectuais mais importantes nesse período [a Escolástica] – o advento da Universidade, a recepção de Aristóteles e o conflito entre as faculdades (tradução nossa).

O ADVENTO DA UNIVERSIDADE

O primeiro desenvolvimento relevante mencionado por Aertsen, a Universidade, representou, segundo medievalistas como Libera (2004, p. 369), um fenômeno inigualável na história, pois, a partir do século XIII, devido justamente ao aprimoramento das Universidades, o mundo medieval europeu latino superou os protótipos sociais e culturais antes assimilados das antigas culturas – grega, romana, bárbara, judaico-cristã... – engendrando um elemento nunca antes visto: a *universitas* e as novidades intelectuais por ela trazidas. É o início da autonomia ocidental por meio de uma produção de saberes inédita. Mas como esse centro universitário medieval era constituído? De uma maneira completamente diversa da que se concebe uma universidade atualmente.

Libera (2004, p. 368) resume suas características nos seguintes tópicos: a) não é meramente o lugar do ensino superior onde se reproduz o saber; b) é o lugar da produção, da pesquisa, da confrontação e da alta especialização; c) não se submete a um poder político ou religioso; d) reúne uma multidão de estudantes e mestres; e) não visa a formação de altos funcionários e elites; f) é adaptável às mudanças do seu tempo; g) é uma organização corporativa de jovens e adultos celibatários; h) é um centro de ensino (*studium*) e uma associação de indivíduos; i) tem funcionamento quase autárquico.

Triviais à primeira vista, esses predicados refletem a preponderância do ensino sobre todas as demais instâncias da vida social dentro do círculo universitário. A *universitas*, senhora de si, erigia-se com novo e superior título, *universitas magistrorum et scholarium*, ou seja, como uma verdadeira associação dos profissionais do estudo, universidade dos mestres e discípulos. Seu método de

docência era baseado em explicações ou comentários de textos oficialmente escolhidos – canônicos – escritos pelas autoridades de cada área do conhecimento. Eram atribuições do mestre: lecionar (*legere*), debater (*disputare*) e pregar (*praedicare*).

Lecionar era sentar-se sobre uma cátedra e proceder a leitura e a exegese dos escritos canônicos. Pregar era dirigir-se a toda a faculdade ou universidade em ocasiões especiais do ano, para as quais os mestres mais ilustres eram convidados a proferir discursos e, no caso dos teólogos, sermões e pregações. Debater, todavia, era um capítulo à parte na universidade medieval, o cerne de sua metodologia de ensino e pesquisa.

As assim conhecidas *questões disputadas*, *quaestio et disputatio*, constituíam-se em sessões presididas por um mestre (*magister*) nas quais um bacharel, defensor de uma tese (*defendens*), fazia sua defesa diante de um opositor (*opponens*). Após a colocação da questão (*quaestio*), ocorria a disputa (*disputatio*) e, no fim, o mestre dava o seu parecer, emitindo uma sentença (*sententia*), ficando ao lado de um dos bacharéis ou rejeitando as colocações de ambos. Um gênero especial de questão disputada era a *quodlibet*, sobre aquilo (*quod*) que se tem vontade (*libet*). Realizada na Páscoa e no Natal³, a *questão quodlibetal* tinha tema livre, podendo ser escolhido por um mestre, por um bacharel ou por um curioso que estivesse no local da discussão.

É de fundamental relevância reportar-se a essa característica da *universitas* pois, como afirma Weisheipl, no meio acadêmico medieval

³ Torrell (2011, p. 73) discorda de Libera nesse ponto, afirmando, ao contrário, que as *questões quodlibetais* eram disputadas por ocasião da Quaresma e do Advento. Um dado irrelevante, à primeira vista, mas considerável se se levar em conta que existem algumas semanas de diferença entre a Quaresma e a Páscoa e entre o Advento e o Natal.

“Não era suficiente escutar a exposição dos grandes livros do pensamento ocidental por um mestre; era essencial que as grandes idéias se examinassem criticamente na disputa” (*apud* Lauand, 2004, p. 4). Isso por si só desconstrói a ulterior – mas já obsoleta – concepção da universidade escolástica como o local da repetição de “sutilezas enfadonhas e estéreis”, nas palavras de Lauand (2004, p. 5).

Enfatiza-se sobremaneira essa peculiaridade do método escolástico porque muitos dos inúmeros escritos de Tomás de Aquino são compilações de argumentos defendidos nessas questões disputadas, conforme será melhor explicitado no capítulo 3 do presente trabalho.

A RECEPÇÃO DA FILOSOFIA DE ARISTÓTELES

O segundo desenvolvimento relevante da Escolástica apontado por Aertsen foi a recepção do pensamento de Aristóteles no Ocidente latino, elemento fundamental para o constructo teórico tomista e fator de contenda entre o Aquinatense e muitos contemporâneos seus, que não conseguiam enxergar a possibilidade de conciliação entre o pensamento peripatético e a Revelação cristã.

Como se deu a introdução da monumental obra do Estagirita na Europa escolástica? Segundo Libera (2004, p. 359), apenas a partir do século XII e após passar pelo “filtro” dos árabes Avicena e Averróis. Além disso, destaca o medievalista que inúmeros outros fatores comprometeram a imigração do pensamento de Aristóteles, tais como: as sucessivas traduções realizadas por diversos autores, o que fez com que se perdesse a referência de qual era a mais fiel; a anexação indevida de escritos apócrifos como sendo de autoria reconhecida; a leitura

errônea e reducionista de alguns estudiosos; e a tendência de outros de pretender homogeneizar a-historicamente os escritos peripatéticos.

Em relação à tendência comum na história da filosofia de ver na figura de Aristóteles a única autoridade intelectual de toda a Idade Média, Libera tem um posicionamento contundente:

Para a maioria dos historiadores da filosofia a Idade Média em geral e o século XIII em particular correspondem aos anos sombrios de uma verdadeira ditadura intelectual de Aristóteles. Nada mais falso. O aristotelismo não é todo o pensamento medieval. Ao contrário, até certo ponto, podemos dizer que o anti-aristotelismo foi a tendência predominante na Idade Média (Libera, 2004, p. 363).

O mesmo ocorre com Tomás de Aquino: por mais que seja evidente a proximidade entre ele e Aristóteles, sua filosofia não pode, de maneira alguma, ser limitada a uma mera releitura da obra do Estagirita sob uma ótica cristã, como pretendem alguns estudiosos desejosos de apoucar o pensamento do Aquinatense.

Em seu artigo intitulado “*Aristotle and Aquinas*”, Joseph Owens, estudioso medieval canadense, aborda convincentemente essa temática, destacando as diferenças entre o contexto histórico de elaboração do pensamento de cada um dos autores, e os pontos de analogia e de divergência. Segundo esse autor, parece ser difícil encontrar uma semelhança mais próxima entre os dois pensadores, pois, apesar de o pensamento de Tomás de Aquino harmonizar-se com o de Aristóteles, não se podem negar as diferenças de contexto histórico e cultural, e o plano de fundo religioso que há no pensamento tomista. E não apenas nesse ponto. Owens continua seu ensaio afirmando:

The conditioning of Aquinas through his thirteenth-century Christian upbringing will be seen to lead him to starting points that were missed by

his fourth-century B.C. predecessor, with the result that a new and profoundly original philosophy emerges. His philosophical vocabulary remains to a large extent the vocabulary of Aristotle. Nevertheless, the originality in his thinking forces him into expressions that at times are considerably different from Aristotle's⁴ (Owens, 2005, p. 52).

Esse aspecto inovador de Tomás de Aquino em comparação com Aristóteles representou para o dominicano o motivo de inúmeros embates travados entre ele e outros mestres da Faculdade de Teologia contra alguns mestres da Faculdade de Artes. Este é o terceiro desenvolvimento proeminente da Escolástica elencado por Aertsen: o conflito entre as faculdades.

O CONFLITO ENTRE AS FACULDADES

De acordo com Libera (2004, p. 376), aos primeiros mestres das universidades escolásticas pertenceu a missão de traduzir e interpretar o pensamento de Aristóteles, bem como de seus comentadores árabes, Avicena e Averróis. Nesse intento, todavia, aqueles que tomam a dianteira são os mestres de Teologia e, apenas em meados do século XIII, os mestres de artes. Isso soa contraditório, uma vez que estes últimos, que lecionavam filosofia, deveriam ser os primeiros a se interessar pelas obras do Estagirita. Contudo: “Nos primeiros anos do século XIII, os artistas contentam-se com aprender ou reaprender seu ofício” (Libera, 2004, p. 376).

⁴ O condicionamento de Tomás de Aquino dentro da sua formação cristã do século XIII será compreendido para levá-lo a pontos de partida que foram omitidos por seu predecessor do século IV a.C., com o resultado de que uma nova e profundamente original filosofia surge. Seu vocabulário filosófico tem vestígios do vocabulário de Aristóteles em grande escala. Todavia, a originalidade de seu pensamento compele-o a expressões que há tempos são consideravelmente diferentes das de Aristóteles (tradução nossa).

Já os teólogos, temerosos de que o conteúdo dessas obras pudesse entrar em choque com os dados provenientes da fé católica, dedicaram-se sobremaneira ao estudo dos textos aristotélicos. Tomás de Aquino, por exemplo, utilizando-se das traduções feitas do grego por seu confrade Guilherme de Moerbeke, lia Aristóteles crendo piamente ser seu dever, como teólogo, levar a filosofia ao seu pleno desenvolvimento, legando à fé as respostas que lhe cabem. Nas palavras de Pépin:

Tendo assim definido os limites da competência da razão, Tomás restituiu-lhe, no interior de seu domínio, toda a sua dignidade e todos os seus direitos. É por isso levado a rejeitar certas doutrinas que, no seu modo de ver, restringem, indevidamente, a autonomia da razão [...]. Pelas mesmas razões Tomás é levado a repelir a doutrina da iluminação divina defendida pela tradição agostiniana e retomada pelos franciscanos; ele a substitui por uma teoria da abstração elaborada a partir do aristotelismo: a única fonte do nosso conhecimento é a realidade sensível, pois fora dela não há idéias subsistindo em si [...] (Pépin, 1974, p. 159).

Alguns aristotelistas radicais, contudo, pregavam que o exercício filosófico se limitaria a comentar a obra de Aristóteles. Tomás contrapõe afirmando que: “O estudo da filosofia não visa saber o que os homens pensaram, mas como se apresenta a verdade das coisas” (Tomás de Aquino *apud* Nascimento, p. 50). E muitas outras querelas seriam travadas entre os membros de faculdades diferentes e até dentro da mesma faculdade, como a famosa entre Tomás de Aquino e Boaventura, teólogo franciscano, acerca da eternidade do mundo.

Pelo que ficou exposto acima, vê-se claramente que a filosofia do Doutor Angélico emerge de um contexto essencialmente conflitante, no qual correntes de pensamento diametralmente opostas almejam galgar espaços cada vez maiores no âmbito universitário. Ora, e em se tratando

de meio acadêmico, obviamente a questão pedagógica era um dos pressupostos levados em consideração. Por esse motivo, Tomás de Aquino debruça-se sobre a temática.

Contudo, antes de se embrenhar por essas veredas, faz-se necessário retomar os elementos constitutivos da antropologia tomista, sem os quais as questões acerca das virtudes e da educação não têm razão de ser, pois, como defende Lauand (2004, p. 6), “Por detrás de questões pedagógicas encontram-se, na verdade, concepções filosóficas – a Filosofia da Educação é inseparável da Antropologia Filosófica – e teológicas”.

O SER HUMANO: OBJETO DA EDUCAÇÃO, DESTINADO ÀS VIRTUDES, CAPAZ DE CONHECER

Dentro do pensamento de Tomás de Aquino e, mais específico e claramente dentro da estrutura da sua *Summa Theologiae* (1265-1274), encontra-se a extensa doutrina acerca do ser humano após a doutrina da criação. Ponto de divergência com muitos adversários seus, a este tema Tomás dedicou-se com afinco.

Devido a essas exigências da disputa filosófica com contemporâneos seus, Tomás dedicou à abordagem antropológica não apenas o fim da *Prima Pars* da *Summa Theologiae* (na qual trata de Deus e da criação como um todo), mas também toda a *Secunda Pars*. Outros ensaios menores foram igualmente realizados nas obras *Summa contra Gentiles*, *De unitate intellectus contra averroístas* e *De anima*. O resultado? Uma análise minuciosa da alma, dos atos humanos, da liberdade, da consciência, da paixão, das virtudes, da vida social e das leis. No presente trabalho, limitar-se-á a analisar sucintamente a antropologia presente na *Summa Theologiae*.

Na *Prima Pars*, após explanar sobre Deus, o Doutor Angélico busca estabelecer a relação dele com a sua criação, e situa os seres criados na vastidão do universo e em hierarquia. Segundo ele, existem três categorias de seres criados por Deus: a) Os anjos, criaturas puramente espirituais; b) O ser humano, criatura espiritual e corporal ao mesmo tempo; c) O mundo, criatura puramente corporal.

Falando especificamente em ser humano, é notório o quanto

Tomás convida o leitor a se maravilhar com essa criatura singular que lhe aparece como no ponto de junção entre dois mundos ao mesmo tempo que resume em si a totalidade do universo: [...] “Vê-se por isso que a alma pensante pode ser considerada como uma espécie de horizonte e de linha fronteira (*horizon et confinium*) entre o universo corporal e o universo incorporeal [...]” (Torrell, 2008, p. 305).

Fica evidente, pela citação acima, que Tomás de Aquino retoma bastante a antiga teoria do homem como microcosmo, influenciado principalmente pela metafísica platônica do *Um*, pela filosofia aristotélica do ser e pelo pensamento de João Scoto Eriúgena (séc. IX).

O problema central que o Aquinatense busca responder é justamente o que garante a ligação entre o espírito e a matéria. E ele acaba concordando com Aristóteles, que afirmava ser a alma intelectual o motor do corpo e também sua forma, o que lhe dá vida e constitui com ele uma unidade intrínseca. Nas palavras de Torrell:

A alma é, sem dúvida, a parte mais nobre, em razão de sua natureza espiritual criada por Deus, mas não é uma substância completa existindo por si. [...] Em face de toda concepção “espiritualizante” do ser humano, que corre o risco de tomar o corpo como quantidade negligenciável, o sólido realismo de Tomás de Aquino o faz afirmar tranqüilamente que o homem é um sendo corporal e que sem o corpo não há mais homem. A alma não está unida ao corpo para espiritualizá-lo, mas porque tem necessidade do corpo,

pois sem o corpo a alma não poderia se entregar à sua operação mais nobre, a intelecção (Torrell, 2008, p. 308-309).

Tomás de Aquino rejeita, igualmente, toda e qualquer possibilidade de afirmação de dualismos na sua concepção de ser humano: é uma e mesma a alma que exerce funções biológicas, sensoriais e espirituais. Por outro lado, Boaventura e outros franciscanos, herdeiros da tradição platônica, não aceitavam a idéia de ser uma mesma alma a que eram atribuídas a atividade espiritual e as funções semelhantes àquelas dos outros animais. Por isso, defendiam a existência de três almas diferentes, de acordo com o tipo de atividade exercida: a vegetativa, a sensitiva e a intelectiva. Seguindo seu mestre Alberto Magno, Tomás de Aquino combate arduamente essa idéia na *Summa contra Gentiles*, defendendo, ao contrário, que uma só alma exerce as três funções, pois se a atividade intelectiva é a superior, ela compreende, obviamente, as que estão em grau inferior.

No que diz respeito à unicidade ou não do intelecto, Averróis defendia que há um princípio intelectivo (um intelecto agente) separado dos indivíduos, comum a todos os homens e que age por todos eles. Essa teoria do *monopsiquismo* (uma só alma) tinha muitos adeptos no tempo de Tomás de Aquino, e foi duramente rejeitada por ele na sua obra *De unitate intellectus contra averroístas*. O Doutor Angélico argumenta que, se houvesse um intelecto separado do indivíduo e comum a todas as pessoas, não haveria liberdade nem responsabilidade individuais, já que ao indivíduo não seria dada nenhuma possibilidade de escolha ou de autonomia, sendo seus pensamentos – e as atitudes decorrentes deles – determinadas por esse intelecto agente único para todos os seres humanos.

Diante de tudo o que foi exposto, é consenso entre os estudiosos da Idade Média que a proposta do Aquinatense representou a síntese mais bem-sucedida da antropologia medieval, uma vez que, como ficará explicitado em seguida, ele soube conciliar as autoridades intelectuais medievais por excelência até o século XII, a Sagrada Escritura e a Patrística – de orientação neoplatônica –, conjugando-as com o aristotelismo adventício no século XIII.

Quais seriam, pois, as características fundamentais da antropologia tomista?

O primeiro pressuposto necessário para a compreensão dessa antropologia é o de que “*Principalior pars hominis est anima quam corpus*” (Tomás de Aquino, 1980, p. 3655)⁵. A alma foi criada imediatamente por Deus, e disso deriva sua transcendência sobre a matéria e sua estrita espiritualidade. Sendo a alma a forma substancial única do ser humano, é a ela que o homem deve a totalidade do seu ser: o existir, o ser-corpo, a vida, a energia sensitiva, a racionalidade.

Contudo, no homem a alma não está separada do corpo, e Tomás de Aquino admite o conceito de ser humano como o todo ou o composto de alma e corpo. Mais ainda: a alma carece do corpo para exercer suas operações peculiares, relação melhor explicitada nas palavras do próprio filósofo:

A matéria primeira, como pura potencialidade que é, aspira a ser atualizada pela forma; do contrário, ela permanece matéria e não chega a tornar-se corpo. Mas também a alma é um ser incompleto; seu grau de autonomia é demasiadamente imperfeito para poder expandir-se independentemente do corpo; e, uma vez separada deste, só torna a atingir sua perfeição natural após sua reunião com um corpo, o que lhe permite exercer suas atividades

⁵ “A alma é mais principal parte do homem do que o corpo” (Aquino, 1980, p. 3655).

por meio de órgãos corporais (Tomás de Aquino *apud* Boehner; Gilson, 2009, p. 468).

Apesar de unida ao corpo, a alma não se sucumbe a ele. O predicado da racionalidade advindo da tradição aristotélica é aqui compreendido em sentido metafísico: as almas humanas são capazes de conhecer o imaterial, por isso se parecem com as substâncias espirituais e se elevam acima das formas dos animais e vegetais. Ao mesmo tempo, distinguem-se das formas espirituais por terem necessariamente de partir das coisas sensíveis para alcançar o conhecimento.

A partir da sua condição diferenciada de *animal rationale*, o homem encontra seu lugar privilegiado na hierarquia dos seres, podendo empenhar-se na busca por seu fim. A *eudaimonía* (felicidade) do ser humano dá-se, portanto, proporcionalmente à sua razão: é a razão que deve demonstrar a não-saciedade do seu fim natural, impulsionando o homem ao fim sobrenatural proposto pela Revelação cristã – sendo esse o ponto em que Tomás de Aquino realiza uma síntese genial entre o aristotelismo e a doutrina católica.

E nesta hierarquia dos seres, o homem está – segundo propunha o neoplatonismo – como *horizon et confinium*. Nas palavras de Lima Vaz:

[...] o predicado da racionalidade confere ao homem a característica singular de se encontrar na fronteira do espiritual e do corporal, do tempo e da eternidade. [...] e essa sua posição mediadora permite definir sua relação com a ordem do cosmos, com o tempo e com a história (Vaz, 2006, p. 63).

E, à concepção bíblica de homem como imagem e semelhança de Deus, Tomás de Aquino adita a *metafísica da participação* do homem na perfeição de Deus. Ou seja: o homem, enquanto criatura (esse

participatum) possui perfeição relativa, no sentido de que é participante da perfeição absoluta de Deus (*esse subsistens*), que possui o existir absoluto. Devido a essa perfeição “relativa”, possui também a capacidade de conhecer a verdade e de agir moralmente segundo o Bem. A *autárqueia* grega (autonomia do indivíduo) é, portanto, compreendida aqui como uma capacidade (*potentia oboedientialis*) de abrir-se à ação de Deus, o que por sua vez estabelece a ordem sobrenatural no homem.

Partindo igualmente desse pressuposto bíblico, os três estados da existência humana seriam: a) a *natureza*, uma vez que o ser humano foi criado para reinar no Paraíso, dominando as demais criaturas; b) a *graça*, que torna possível ao gênero humano o retorno à comunhão com Deus (Bem), apesar de várias vezes agir imoralmente; c) a *glória*, promessa feita por Deus e cumprida em Jesus Cristo para todos aqueles que viverem de acordo com seus preceitos.

A partir da antropologia tomista, é possível constatar que o ser humano, por estar como *horizon et confinium* entre o corporal e o espiritual, terá uma forma peculiar de se constituir eticamente em sociedade e de produzir e receber conhecimento. Ética e educação tomistas: são os temas dos dois próximos capítulos, respectivamente.

A VIRTUDE: O CERNE DA ÉTICA TOMISTA

A criatura humana [...] surge agora como um ser inacabado ou em via de se dar ele mesmo progressivamente uma realização qualitativa na linha do bem ou do mal. (Josaphat, 2012, p. 401).

Na segunda e extensa parte da *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino expõe sua concepção de ser humano em estreita relação com a ética, uma vez que, conforme se pretende demonstrar ao longo deste capítulo,

o ser humano – objeto de estudo da *Secunda Pars* – não pode ser devidamente compreendido indiferentemente da consideração da sua realização efetiva, da realidade das coisas que se lhe apresentam e das diversas situações que punham suas atividades de saber, desejar, se expressar e praticar as virtudes.

Assim, segundo Josaphat (2011, p. 402), não seria temerário dizer que o projeto ético de Tomás de Aquino parte da reflexão em torno do contexto real da pessoa, da sua história e da sua sociedade, fatores imprescindíveis para torná-la mais realizada em sua complexidade e potencialidades, na consciência da dignidade de ser humano e das limitações igualmente inerentes ao seu ser. Neste ponto ele inova bastante em relação a seus contemporâneos, como fará em muitos outros aspectos, conforme se verá nos tópicos seguintes.

Após ter tratado, portanto, do Criador, Tomás de Aquino volta seu olhar para aquela criatura que, segundo os relatos bíblicos, foi feita à imagem e semelhança do próprio Deus: o ser humano.

Note-se que, já no Prólogo da *Prima Secundae*, o Aquinatense faz menção a João Damasceno, monge sírio do século VII d.C., um dos raros pensadores patrísticos a preferir o realismo de Aristóteles ao espiritualismo platônico. Essa evocação certamente não é ocasional, uma vez que a ética tomista possui como pressuposto fundamental a noção aristotélica de virtude, à qual serão incorporadas as virtudes cristãs⁶.

Se por um lado o ser humano é “imagem e semelhança de Deus” – o que poderia pressupor um determinismo divino no agir moral

⁶ Discussão que, contudo, cabe mais à teologia do que à filosofia, intento primordial do presente trabalho.

humano –, por outro, defende Tomás de Aquino, ele é imbuído por Deus de plena autonomia para ser e agir, relação que fica explícita na comparação com as demais criaturas que, diferentemente do ser humano, não são dotadas de racionalidade, agindo meramente por instinto. Criativo e livre, o homem é também participante daquela criatividade do próprio Criador, como já ficou exposto no item 1.2., quando se tratou da *metafísica da participação*.

O AGIR HUMANO DESTINADO A UM FIM: A FELICIDADE

Nas primeiras questões da *Prima Secundae* da *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino volta-se para o problema relativo àquilo em que consiste a felicidade do homem, uma vez que é ela a norteadora de todo agir humano.

Em sua busca incessante pela felicidade, o homem jamais está só: por sua condição natural, é um ser de relações. Diferentemente de outros animais, por exemplo, o recém-nascido humano não está, em algumas horas, pronto para andar e se alimentar sozinho. Dentro da família, num primeiro momento, e posteriormente na sociedade, o homem se realiza como um ser no mundo e um ser de relações com as outras pessoas.

Sua felicidade não é individual, e aqui vale lembrar que, para Tomás de Aquino, como para todo pensador medieval e antigo, as categorias de “subjetividade” e “egocentrismo” ainda não existem: a felicidade humana é, em vista disso, necessariamente ética, pois não se realiza isoladamente, mas enquanto pertencente ao gênero humano e relacionando-se com os seus semelhantes, dotados – como ele – do mesmo predicado racional e, conseqüentemente, do mesmo dever ético.

Assim, cabe a cada ser humano a disposição e a responsabilidade de orientar e de dar significado à própria vida tendo em vista sua realização pessoal e o direcionamento para o bem verdadeiro, para a verdadeira felicidade, e não para uma mera saciedade de prazeres e interesses utilitários, pragmáticos ou efêmeros. Nesse intento, reconhece o Doutor Angélico, o homem pode ser auxiliado por outrem, ou seja, pode ser “educado” para a prática dos valores éticos. Mas isso será melhor explicitado na terceira parte do presente capítulo.

Dessa forma, segundo Tomás de Aquino, ainda que num primeiro momento o ser humano deixe-se levar por desejos não-rationais, sentindo-se mais inclinado à busca pela utilidade e pelo prazer que derivam de suas ações, isso não é suficiente para lhe garantir a felicidade, pois o desejo do homem não pode ser saciado por nenhum bem finito:

Pela universalidade de seu conhecimento intelectual e da sua capacidade ilimitada de querer e de amar, o ser humano se vê dotado de um desejo infinito, de uma tendência ao bem absoluto e perfeito. Só encontra a felicidade unindo-se pelo conhecimento e pelo amor do Bem Supremo, ao Bem em si mesmo que então se torna o bem para esse sujeito humano, transformando-o, retificando-o, tornando-o bom, precisamente na medida do seu amor e a este Bem ordenado (Josaphat, 2012, p. 408).

Também por essa razão, reconhece o Aquinatense, o itinerário do aperfeiçoamento ético não será dos mais fáceis, justamente porque a harmonia entre o amor desinteressado – indispensável para o agir ético – e os muitos interesses que permeiam a vida do homem é algo extremamente difícil de se alcançar.

Instaura-se o paradoxo entre o bem que se deseja praticar e a vontade do prazer. Mas Tomás de Aquino não desanima diante dessa

dificuldade, defendendo que o processo de transformação do sujeito se dá mediante o trilhar do caminho da ética. Essa, por sua vez, estrutura-se essencialmente como uma ética das virtudes, condição indispensável para o irrepreensível agir da razão. Sem a virtude, todas as faculdades do homem “desvirtuam-se”, literalmente, inclinando-se para os vícios.

Mas o que Tomás de Aquino entende por virtude? É o que se procura esclarecer no próximo item deste capítulo.

O CONCEITO DE VIRTUDE NA ÉTICA DE TOMÁS DE AQUINO

A análise minuciosa de Tomás jamais renuncia a considerar o homem em sua totalidade, e por isso se mostra tão cuidadosa de seu enraizamento carnal. (Torrell, 2008, p. 315).

Segundo o Aquinatense, a razão e a vontade exercem sobre as paixões um domínio por meio do *imperium*⁷, o que pode ser entendido como um preceito ou mandamento. Contudo, reconhece o filósofo, esse domínio não é absoluto, pois algumas reações do apetite sensível – isto é, da sensibilidade – podem fugir completamente do controle da razão, ainda que elas tenham sido previstas teoricamente.

Para tanto, Tomás de Aquino retoma Aristóteles:

A razão é superior ao irascível e ao concupiscível não por um domínio “despótico”, que é próprio do senhor em relação ao escravo, mas por um domínio “político e régio”, que é próprio dos homens livres, que não se submetem totalmente a domínio algum (Aristóteles *apud* Torrell, 2008, p. 316).

Torrell esclarece:

⁷ No sentido etimológico latino do termo: poder; autoridade; ordem; mando; poder supremo; hegemonia; soberania; comando militar; magistratura.

O *imperium* que daí emana não deve ser compreendido como um mandamento no sentido em que se entenderia uma moral legalista sustentada pela noção do dever; trata-se antes de harmonizar todas as capacidades de que dispõe o ser humano (Torrell, 2008, p. 317).

É o que o comentador citado chama, no decorrer de seu estudo sobre a teoria das virtudes de Tomás de Aquino, de “desejo refletido” ou “inteligência desejanter”, segundo ele, em termos da psicologia moderna.

A definição de virtude passa primeiro pela compreensão do que o Doutor Angélico chama de *habitus*, conceito que – na concepção tomista – não tem semelhança alguma com o que comumente se traduz por hábito, denotando algo engessado, estagnado e repetitivo. O hábito bom a que o Aquinatense se refere é uma capacidade de adequação do indivíduo àquilo que é bom. Por meio dela, a pessoa supera sua condição presente, tornando-se alguém melhor, na medida em que qualifica as faculdades com as quais nasceu, desenvolvendo-se na perfeita direção de seu aperfeiçoamento.

E do conceito de hábito bom decorre o de virtude em Tomás de Aquino, definido por Torrell da seguinte maneira:

Não é um obstáculo imposto à natureza para discipliná-la, contra sua vontade, a golpes de ordens e de preceitos, os quais ela só poderia repugnar, mas é um aperfeiçoamento suplementar que vai na linha de sua realização verdadeira, porque, em razão de sua criação por Deus, a natureza está totalmente orientada para o bem (Torrell, 2008, p. 318).

Em suma, “a virtude é um *habitus* operativo bom, que torna bom aquele que a possui e que faz boa sua obra” (Torrell, 2008, p. 319). O caminho trilhado por Tomás de Aquino para chegar às conclusões acima foi trilhado na questão 55 da *Prima Secundae*, a qual é analisada no tópico a seguir.

A ESSÊNCIA DA VIRTUDE

Como já se afirmou, na questão 55 da *Prima Secundae* da *Summa Theologiae*, o Doutor Angélico inicia sua análise das virtudes afirmando que elas são um tipo especial de hábitos. Os hábitos distinguem-se em bons e maus: os primeiros são as virtudes e tudo o que a elas se liga – dons, beatitudes e frutos – e os segundos são os vícios e pecados.

O que significa, pois, dizer que as virtudes são um hábito? Ora, um hábito é aquilo que leva o ser da potência ao ato. A perfeição do ser é alcançada quanto mais a potência se aproxima de seu fim, o ato. No homem, a perfeição de sua potência é alcançada por meio das virtudes, sejam naturais, sejam racionais, donde se segue que as virtudes são um hábito.

Tomás de Aquino afirma, ainda, que a virtude é aquilo que na potência é último⁸. Isso significa dizer que, independente das contingências – por exemplo, se o homem faz caridade a um pobre ou a uma centena de pobres – a virtude de um ser é aquilo que fica evidente por sua conduta – no exemplo, a caridade. E é aquilo que é alcançado por último como finalidade do ato intelectual moral, isto é, sua realização completa.

É da essência da virtude ser também “o bom uso do livre arbítrio” (Tomás de Aquino, 2010, p. 95), pois, segundo o Doutor Angélico, é para o livre-arbítrio que se ordena a virtude. Isso se deve pelo fato de a virtude pressupor a transcendência e o domínio sobre toda e qualquer forma de influência das paixões. Para atingir realmente sua felicidade,

⁸ S. Tomás explica no artigo 1º da Questão 55: “quando se diz que a virtude é o último termo da potência, toma-se a virtude por seu objeto, pois a virtude de uma coisa se define em relação com esse ponto último que a potência pode alcançar. Assim, se uma pessoa pode carregar cem libras e não mais, sua virtude se medirá pelas cem libras e não por sessenta” (Aquino, 2010, p. 95).

o ser humano precisa ser, portanto, livre, autárquico e, assim sendo, será também virtuoso.

Definido que a virtude é um hábito, resta saber se é um hábito operativo ou não. Isso porque tradicionalmente a virtude foi vista como uma qualidade da alma que, ordenada para Deus, era totalmente espiritual, e não operativa.

Tomás parte da seguinte reflexão: existe uma dupla potência no homem, uma para o ser e outra para o agir. A potência para o existir se funda na matéria, pois o corpo é o ente em potência. E a potência para o agir se funda na forma, já que é a forma – alma – que confere ao corpo seu princípio de ação⁹.

Pois bem: apenas as faculdades próprias da alma é que são exclusivas do ser humano, uma vez que o predicado da racionalidade está ausente nos não-humanos e as faculdades corporais humanas são semelhantes às dos outros animais. Assim, a virtude humana é própria da alma e, como a alma é a responsável pela potência de agir – operativa –, logo a virtude é sim um hábito operativo.

Nas palavras de Tomás de Aquino:

[...] a virtude é que faz a operação ser ordenada. Por essa razão, ela é em si mesma uma disposição ordenada da alma, no sentido que as potências da alma se ordenam, de certo modo, entre si e em relação às coisas exteriores (Tomás de Aquino, 2010, p. 97).

A virtude é, portanto, um hábito operativo. Mas seria um hábito bom? O Doutor Angélico responde que sim. Porque a virtude exige a

⁹ S. Tomás acrescenta: “como há dois tipos de potência, potência para existir e potência para agir, a perfeição de uma e de outra chama-se virtude. Mas, a potência para existir fundamenta-se na matéria, que é ente em potência, ao passo que a potência para agir fundamenta-se na forma, que é principalmente de ação, porque cada um age na medida em que está em ato” (Aquino, 2010, p. 97).

perfeição da potência, enquanto todo mal pressupõe certo defeito. Disso se infere que a virtude é necessariamente um hábito bom, ou seja, é ordenada para o bem como o fim de toda ação humana.

E, por mais que as Escrituras utilizem o termo virtude associado a noções de enfermidade e pecado, em passagens como “[a virtude] se aperfeiçoa na fraqueza” (Tomás de Aquino, 2010, p. 99) e em tantas outras, elas precisam ser compreendidas como metáforas, pois, segundo o Aquinatense,

[...] a razão se revela tanto mais perfeita quanto mais puder vencer ou suportar as fraquezas do corpo e das partes inferiores. E por isso se diz que a virtude humana, atribuída à razão, “se aperfeiçoa na fraqueza”, não certamente, da razão, mas do corpo e das partes inferiores (Tomás de Aquino, 2010, p. 99).

No que diz respeito à essência da virtude, Tomás de Aquino questiona ainda se, mesmo sendo boa, a virtude poderia ser usada de maneira má. E ele conclui que isso pode acontecer, desde que a virtude seja objeto do uso – como, por exemplo, quando ela é odiada por alguém ou utilizada por alguém para se ensoberbecer. Caso ela seja o princípio, não é possível que se possa usá-la mal, uma vez que, por meio dela, o ser é sempre bom.

Vale lembrar ainda que, para o Aquinatense, a virtude vem necessariamente acompanhada da alegria, do mérito e do agradável:

As ações realizadas virtuosamente são naturalmente agradáveis. É preciso ainda acrescentar que o prazer que se tem nisso pertence necessariamente à virtude e entra em sua definição. Não se é bom nem virtuoso se não se encontra sua alegria no bem agir (Tomás de Aquino *apud* Torrell, 2008, p. 321).

Dessa forma, diante de tudo o que foi exposto, fica claro que a teoria das virtudes proposta pelo Doutor Angélico encontra-se no “coração” da *Summa Theologiae*, e não apenas dela, mas de seu pensamento de maneira geral. Como se espera ter demonstrado, a virtude não é uma mera imposição da moral religiosa à qual todos devem seguir de maneira fastidiosa.

Faitanin, membro da Sociedade Internacional Tomás de Aquino – seção Brasil –, em seu estudo sobre a antropologia tomista, estabelece a relação entre a ética das virtudes e os demais âmbitos da vida humana do seguinte modo:

A vida moral da pessoa humana afeta profundamente a vida em sociedade e tudo mais que a ela esteja atrelado como a economia, a ecologia, a religião, a saúde etc. e geram nestes setores tanto as virtudes como a piedade, respeito, honra, obediência, gratidão, veracidade, amizade, liberalidade e equidade, quanto os vícios sociais, que são os que se opõem àquelas virtudes e se consomem na forma horrenda do vício da corrupção. Ora, virtude diz-se social porque é humana, de homem que convive com outros homens (Faitanin, 2010, p. 35).

Assim sendo, como já explicitado no item 2.1., o agir perfectivo do ser humano só tende a levá-lo a um fim: a felicidade. Como ser de relações, cada pessoa é também convocada a colaborar com a plena realização de seus semelhantes. E uma das maneiras eficazes de isso se dar será justamente a educação, através da qual as crianças e os jovens, futuros sujeitos de virtude, serão conduzidos a um desenvolvimento sadio e desejável de suas potencialidades.

Esse tema será o foco do próximo capítulo do presente trabalho.

EDUCAR PARA A VIRTUDE: ESBOÇOS DE UMA “PROPOSTA” DE FORMAÇÃO HUMANA

Le but de l'éducation est d'aider et de guider l'enfant vers son accomplissement humain.¹⁰ (Maritain apud Martínez, 2010, p. 65).

Conforme já elucidado na introdução e no primeiro capítulo do presente trabalho, Tomás de Aquino não foi um educador no sentido estrito do termo, uma vez que na Escolástica ainda não havia um sistema educacional tal qual se concebe atualmente. A essa altura, com a decadência das escolas monacais e o advento das novas Universidades, o contexto cultural era mormente o da disputa intelectual do que o da reprodução de saberes, como já se abordou no item *O “espírito” da Escolástica*.

Para ser um bom mestre, era preciso cumprir vários requisitos, dentre os quais o ensino era apenas um; era preciso igualmente debater e pregar. Era uma espécie de “pedagogia” que Torrell (2011, p. 71) chama de “pedagogia ativa”, posto que se estruturava principalmente através do embate entre objeções e respostas.

A QUESTÃO DE MAGISTRO

Sistemático, o Doutor Angélico discorreu sobre todos os grandes assuntos em torno dos quais se davam os embates de sua época, principalmente nas sumas, nos opúsculos e nas diversas disputas de que participou. Em relação a essas últimas, pode-se afirmar, embora não haja consenso sobre o número exato das questões que disputou, que Tomás de Aquino era um “disputador” nato. Tratando especificamente

¹⁰ O fim da educação é o de ajudar e o de guiar a criança na direção de seu aperfeiçoamento humano (tradução nossa).

das *questões quodlibetais* – aquelas disputadas por ocasião do Natal e da Páscoa, com tema escolhido livremente – afirma Torrell:

Não poderíamos enumerar todos os temas tratados por Tomás nessas discussões públicas sem correr o risco de fatigar o leitor (há cerca de 260, o que resulta em uma média de mais de 20 para cada sessão), mas é preciso dizer que, se as questões de alta especulação estão bem representadas, os problemas práticos tampouco estão ausentes (Torrell, 2011, p. 241-242).

Segundo esse mesmo autor, a rotina de Tomás de Aquino como mestre desenvolvia-se possivelmente da seguinte forma: pela manhã, ministrava suas aulas; pela tarde, presidia a sessões de questões disputadas sobre algum tema específico. Não bastando esses dois momentos para resolver todos os impasses da discussão, Tomás expunha artigos concisos que posteriormente eram compilados numa só publicação, de acordo com o tema por eles abordados.

Uma questão dessa, em especial, impressiona pelo assunto e pela abundância de artigos escritos: é a *De Veritate* (Sobre a Verdade), resultado das aulas ministradas por Tomás de Aquino entre 1256-1259, período de sua primeira regência na Universidade de Paris. De acordo com Torrell (2011, p. 78-79), estima-se que ele tenha redigido uma média de 80 artigos por ano, ou seja, uma média de um artigo para cada dia letivo. No total, contabilizam-se 253 artigos distribuídos em 29 questões.

No que diz respeito às temáticas dessas questões, elas podem ser divididas em dois grupos temáticos: um primeiro, que engloba as questões de 1 a 20 e trata sobre o verdadeiro e o conhecimento; e um segundo, que abarca as questões de 21 a 29 e versa acerca do bem e do apetite do bem.

Na questão número 11 das *De Veritate*, Tomás de Aquino discute o papel da educação e, mais especificamente, do mestre na formação do discípulo. Essa questão ficou conhecida como *De Magistro*, literalmente traduzida por “Sobre o Mestre”, ou mais comumente “Sobre o Ensino”.

Segundo Lauand (2004, p. 6-7), a *De Magistro* precisa ser compreendida em um contexto de oposição obstinada de Tomás de Aquino a uma tendência espiritualizante dentro do cristianismo, a qual pretendia enfatizar sobremaneira a atuação de Deus em detrimento da quase nula possibilidade do agir humano. Elucida o comentador:

O exagero do papel de Deus – no caso em relação à aprendizagem – é por conta daquela teologia que considera tão sublime a inteligência humana que, em cada caso que ela ocorre, requereria uma iluminação imediata de Deus. Tomás, em seu realismo, admite uma iluminação de Deus, mas esta iluminação Deus no-la deu de uma vez por todas, dotando-nos da “luz natural da razão”, aliás, dependente das coisas mais sensíveis e materiais... (Lauand, 2004, p. 7).

As posições do Doutor Angélico em relação a essas concepções antropológicas já foram apresentadas no item *O ser humano: objeto da educação, destinado às virtudes, capaz de conhecer*. Espera-se ter ficado claro o quanto Tomás de Aquino tenta superá-las, apresentando-lhes objeções e propondo soluções para as problemáticas delas decorrentes.

Quanto ao problema da educação, o Aquinatense situa-o entre a antropologia e a teoria do conhecimento. Vale lembrar, todavia, que o filósofo não emprega explicitamente a palavra “educação”. Essa aparece, no primeiro artigo da *De Magistro*, em alusão ao eduzir conhecimento em ato a partir da potência, na obtenção dos universais por meio dos particulares e naquilo que leva o saber em potência ao ato.

Portanto, logo se percebe que Tomás de Aquino não aceita a compreensão de ensino como transmissão mecânica de saberes: o mestre deve antes proporcionar ao discípulo sinais por meio dos quais este será capaz, por si mesmo, de eduzir o conhecimento que possui em potência, tornando-o ato.

Tendo isso em vista, são enumerados quatro artigos no corpo da *De Magistro*, nos quais o Doutor Angélico analisa: 1. Se o homem pode ser chamado de mestre e ensinar (ou se somente Deus o pode); 2. Se alguém pode ser mestre de si mesmo; 3. Se um homem pode ser ensinado por um anjo; 4. Se ensinar é próprio da vida ativa ou da vida contemplativa.

Por uma questão de delimitação temática, limitar-se-á, no presente capítulo, a analisar os dois primeiros artigos da *De Magistro*, levando-se em consideração que os demais fogem um pouco à proposta desta seção.

ARTIGO 1: QUEM PODE SER MESTRE

No primeiro artigo da *De Magistro*, Tomás de Aquino propõe-se a questionar se o homem pode ensinar e ser chamado de mestre, uma vez que as correntes espiritualizantes do pensamento cristão defendiam que apenas Deus poderia ser chamado de mestre e realmente ensinar.

Levando isso em consideração, o filósofo elenca dezoito argumentos contrários à tese de que o ser humano pode educar uma outra pessoa.

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que as Sagradas Escrituras afirmam que “um só é vosso mestre” (Mt 23, 8), ou seja, o próprio Deus. Por essa razão, a nenhum outro homem deve ser dado o título de mestre.

Em segundo lugar, constata-se que o ensino humano se dá apenas mediante sinais, os quais não são suficientes para possibilitar o conhecimento de toda a realidade, pois esse tipo de conhecimento exige conhecer as coisas, e não apenas os seus sinais. Dessa forma, o conhecimento proveniente do ensino humano não é suficiente.

Em terceiro lugar, posto que o ensino humano realiza-se através da transmissão de sinais que um indivíduo faz a outro, abrem-se duas possibilidades para aquele que recebe o conhecimento: ou já conhece as realidades cujos sinais lhes são apresentados, ou desconhece. Caso desconheça, de nada adiantará o ensino por meio de sinais, pois se não conhece a realidade do que é sinalizado, o sinal nada lhe significará.

Em quarto lugar, deve-se atentar para o fato de os sinais sensíveis não atingirem mais do que as potências sensitivas, enquanto que o conhecimento se dá no intelecto. Dessa forma, se o ensino humano utiliza-se apenas de sinais, não poderá produzir conhecimento.

Em quinto lugar, há que se constatar que o conhecimento causado por um homem em outro provavelmente já estava nele em ato perfeito ou sob a forma de “razões seminais”, inscritas no homem pelo próprio Deus – como afirmou Agostinho. Assim, o que aprendeu não foi ensinado pelo outro.

Em sexto lugar, pondera-se que o conhecimento é um acidente do ser e, como tal, não pode mudar de um sujeito para outro. Logo, um homem não pode ensinar outro.

Em sétimo lugar, o conhecimento precisa ser causado diretamente no intelecto, e não nos sentidos. Ao homem não é possível causar um conhecimento em outro diretamente no intelecto, mas apenas nos sentidos. Só Deus pode ensinar “infundindo” conhecimento no intelecto.

Em oitavo lugar, relendo-se a passagem da *De Magistro* em que Agostinho compara o docente a um agricultor, compreende-se que ele não é quem ensina, mas apenas o que organiza as condições para que haja conhecimento, assim como o agricultor não é o autor da árvore, mas apenas a cultiva.

Em nono lugar, o docente necessariamente ensina a verdade que ilumina o intelecto daquele que é ensinado. Mas apenas Deus ilumina qualquer ser humano, conforme afirma o evangelho segundo João (Jo 1,9).

Em décimo lugar, o ensino pressupõe que o conhecimento do discípulo seja conduzido da potência ao ato pelo seu professor. Contudo, para que assim ocorra, é preciso que se mude o conhecimento, ou seja, é necessário que a ciência e a sabedoria mudem, o que não poderia acontecer. É o homem quem deve mudar, mas isso não é possível com o conhecimento que lhe é transmitido por outro homem, devido aos motivos já elencados.

Em décimo primeiro lugar, o conhecimento é representação na alma. Portanto, ensinar a outro homem seria o mesmo que agir internamente nele, o que só Deus pode realizar.

Em décimo segundo lugar, o ensino do mestre apenas estimula o discípulo a conhecer, e não produz nele conhecimento.

Em décimo terceiro lugar, para conhecer é imprescindível a certeza do conhecimento, o que não se pode jamais alcançar por meio dos sinais sensíveis do ensino humano.

Em décimo quarto lugar, duas condições são necessárias para que exista de fato conhecimento: luz intelectual e espécies inteligíveis. Pelo que se sabe, o homem não é capaz de causar nenhuma dessas coisas em outro, não podendo, igualmente, ensinar.

Em décimo quinto lugar, somente Deus pode informar o intelecto do homem, já que é Deus quem dá ao homem sua forma – alma – capaz de conhecer, e nenhuma pessoa poderia fazer semelhante coisa com seu semelhante.

Em décimo sexto lugar, assim como o saber, a ignorância também está na mente. Só Deus é capaz de purificar a mente do erro. Assim, mesmo que pudesse ensinar, o homem não poderia apagar a ignorância da mente de quem é ensinado, e este não poderia aprender.

Em décimo sétimo lugar, espera-se que o saber seja um conhecimento certo, advindo de alguém que garanta a certeza do que ensina. Isso, contudo, não acontece apenas ao se ouvir um homem falar, pois a certeza só se dá ao se ouvir a voz interior da verdade, a qual é o próprio Deus.

E em décimo oitavo lugar, ninguém poderia aprender apenas a partir da fala do mestre, pois, se assim fosse, já saberia algo a respeito daquilo que lhe é ensinado. Caso o discípulo não saiba nada sobre o que fala o mestre, a fala deste não será compreensível àquele.

Esses são os dezoito argumentos que rejeitam a tese de que o homem pode ensinar e ser chamado de mestre. Contrariamente a eles, Tomás apresenta seis outros argumentos.

O primeiro e o segundo baseiam-se em dois trechos da carta de São Paulo a Timóteo, no quais o apóstolo afirma ter sido instituído mestre e a necessidade de os cristãos serem constantes naquilo que lhes foi ensinado, o que dá a entender a possibilidade de alguém ser mestre e ensinar outro homem.

O terceiro defende que, da mesma forma que na Bíblia se diz que “um só é vosso Pai” e, mesmo assim, os homens são pais, quando se diz

que “um só é vosso mestre” (Mt 23,8), isso não impossibilita que outros homens sejam chamados de mestre, pois a linguagem bíblica pode se utilizar de certos recursos enfáticos para se expressar.

O quarto apresenta a passagem da carta de São Paulo aos Romanos em que se lê “que formosos são os pés dos que anunciam” (Rm 10,15), a partir da qual se compreendeu tradicionalmente que os apóstolos seriam esses “pés” que iluminam a Igreja. Como iluminar é próprio de quem ensina, disso se segue que os homens podem ensinar.

O quinto faz referência a Aristóteles, que afirmou ser algo perfeito na medida em que puder gerar o seu semelhante. Como se considera o conhecimento algo perfeito, logo pode-se dizer que ele é ensinado de um homem para outro.

O sexto cita a obra *Contra os maniqueus*, de Agostinho, para defender que a mente humana “antes do pecado era fecundada pela fonte da verdade, mas, depois do pecado, tem necessidade do ensino dos outros, como se fosse a chuva que desce das nuvens. Daí que – pelo menos depois do pecado –, o homem é ensinado pelo homem” (Tomás de Aquino, 2004, p. 28).

Apresentados os argumentos contra e a favor da tese de que o homem pode ensinar outro homem e ser chamado de mestre, Tomás de Aquino apresenta a sua resposta à questão e, em seguida, a resposta às dezoito primeiras objeções.

Para começar a dar a sua solução pessoal para a questão, o Doutor Angélico cita dois posicionamentos antagônicos quanto à intelecção das formas sensíveis – por meio das quais se dá o conhecimento humano, como já se afirmou anteriormente. De acordo com ele, há uma corrente de pensadores – dentre os quais está Avicena – que defendem ser um

agente extrínseco o “doador das formas” ou a “inteligência agente” que torna o intelecto humano mais perfeito. Por outro lado, um segundo grupo propõe que

[...] o conhecimento de todas as coisas acompanharia a alma desde sua criação e o papel da ajuda exterior e do ensino seria simplesmente o de conduzir a alma à recordação ou a consideração do que ela já antes sabia. Assim, eles afirmam que ensinar é simplesmente fazer lembrar (Tomás de Aquino, 2004, p. 29).

Apesar de Tomás de Aquino não mencionar explicitamente, nota-se claramente a referência à teoria platônica da reminiscência, defendida arduamente por Boaventura e outros platônicos da Escolástica.

O Aquinatense rejeita as duas teorias, pois, segundo ele, ambas têm um déficit de embasamento racional. A primeira – a do agente externo – por atribuir às causas primeiras a totalidade do conhecimento, excluindo a eficácia da ação de causas próximas. Segundo Tomás de Aquino, a Primeira Causa (Deus), ao conceber o ser humano, deu-lhe não apenas o ser, mas também a possibilidade de ser causa em relação a outros seres. E a segunda – a da reminiscência – carece de fundamento racional por arrogar aos agentes inferiores individuais, isto é, a cada homem, todo o conhecimento. Se assim fosse, se todo o conhecimento estivesse no indivíduo, este poderia ou não remover os obstáculos que impedem seu acesso ao saber, atingindo-o ou não, o que tornaria o processo de conhecimento algo acidental – o que ele não pode ser.

Tentando desvencilhar-se dessas duas posições equivocadas, Tomás de Aquino propõe sua “terceira via”, sustentando que:

Na realidade, as formas naturais, sim, são preexistentes na matéria, não em ato (como pretendiam alguns), mas somente em potência, e são conduzidas ao ato por um agente extrínseco próximo (e não só pelo primeiro agente, como pretendiam outros) (Tomás de Aquino, 2004, p. 30).

Dessa forma, está salvaguardada a importância da educação, no sentido de que o mestre, por sua atuação como agente extrínseco próximo, será de inegável relevância para conduzir da potência ao ato o conhecimento de seu discípulo. Isso, para Tomás de Aquino, se dá não apenas no plano do conhecimento, mas também no campo ético.

Logo em seguida à citação acima, o Doutor Angélico prossegue afirmando:

E algo de semelhante, segundo Aristóteles em *VI Ethicorum* [11], ocorre com os hábitos das virtudes antes de seu pleno aperfeiçoamento: preexistem em nós certas inclinações naturais que são como que incoações das virtudes, mas só pelo posterior exercício das obras as virtudes são levadas à devida consumação (Tomás de Aquino, 2004, p. 30).

E o que preexiste em potência nas realidades naturais se dá de dois modos, segundo o filósofo: como *potência ativa completa*¹¹ e como *potência passiva*. No primeiro caso, o princípio de passagem da potência ao ato perfeito é intrínseco ao ser, como se pode perceber nos casos de restituição da saúde, nos quais as “virtudes naturais” do corpo agem por si só no sentido de promover a cura do paciente. No segundo caso, o princípio intrínseco ao ser não é o bastante para alcançar o ato, assim como ocorre, por exemplo, com o ar que, por si só, não produz fogo.

¹¹ Atente-se para o fato de “completa”, aqui, não denotar algo totalmente pronto, acabado, que dispensa de uma realização. Justamente por se tratar de uma potência, compreende-se que ela pode ser conduzida a ato, como se demonstra logo em seguida ao se falar do papel do professor.

A importância que Tomás de Aquino dá a essa distinção não é ocasional: o que ele pretende é afirmar o processo educativo como um desabrochar da potência ativa completa do educando, o qual é ajudado pelo mestre, que lhe fornece os meios para passar a um conhecimento em ato.

Por essa razão, escreve o filósofo:

[...] o conhecimento preexiste no educando como potência não puramente passiva, mas ativa, senão o homem não poderia adquirir conhecimentos por si mesmo. E assim como há duas formas de cura: a que ocorre só pela ação da natureza e a que ocorre pela ação da natureza ajudada pelos remédios, também há duas formas de adquirir conhecimento: de um modo, quando a razão por si mesma atinge o conhecimento que não possuía, o que se chama *descoberta*; e, de outro, quando recebe ajuda de fora, e este modo se chama *ensino* (Tomás de Aquino, 2004, p. 31-32).

Assim sendo, Tomás de Aquino não hesita em fazer – repetidas vezes ao longo da *De Magistro* – a comparação entre o professor e o médico, pois, da mesma forma que este é “coadjutor” da natureza na cura, apenas fornecendo-lhe as condições para que a potência ativa completa do paciente possa alcançar a saúde em ato, aquele coloca diante do discípulo os instrumentais necessários para que ele possa adquirir, por si mesmo, os tesouros da “adega do vinho da sabedoria”¹².

Após traçar esse itinerário, o Doutor Angélico consegue responder à problemática inicial – se um homem pode ensinar e ser chamado de mestre – alegando que

¹² Metáfora utilizada por Tomás de Aquino em uma carta dirigida Frei João, na qual ele dá alguns conselhos a seu confrade sobre a maneira de proceder nos estudos. É o escrito conhecido como *De modo studendi*, datado entre 1268-1272, porém de autoria duvidosa. A tradução aqui utilizada é a de Lauand, 1994.

[...] é por isto que se diz que o professor ensina o aluno¹³: porque este processo da razão – que a razão natural fez em si – é proposto de fora pelo professor por meio de sinais, e assim a razão do aluno – por meio do que lhe é proposto como certos instrumentos de ajuda – atinge o conhecimento do que ignorava (Tomás de Aquino, 2004, p. 32).

Como fica, diante disso, a asserção bíblica de que só Deus deve ser chamado de mestre (Mt 23,8)? Segundo Tomás de Aquino, ela é completamente plausível se se considerar que é Deus quem infunde no homem a luz da razão, por meio da qual ele pode aprender. Portanto, ainda que Deus seja quem “primeiro” ensina (concedendo-lhe o dom de conhecer), pode-se falar que o homem ensina outro homem (pelo uso da sua razão natural), por todos os motivos elencados acima.

Daí ser possível responder às dezoito afirmações contrárias à possibilidade de o homem ensinar e ser chamado de mestre.

A primeira afirmava que, segundo as Sagradas Escrituras, somente Deus é mestre, a que Tomás de Aquino responde dizendo que é errado atribuir ao homem o que só a Deus realmente compete, mas que não há problema de se chamar uma pessoa de mestre.

A segunda defendia que o ensino humano não é suficiente, uma vez que é pautado apenas na apresentação de sinais. Tomás de Aquino afirma que não é bem assim, mas que o conhecimento se dá de modo mais certo, ou seja, por meio da assimilação do que antes era ignorado, e assim chega-se a conclusões. Dessa forma, não se trata de um mero conhecimento de sinais, e sim de um conhecimento do princípio das coisas.

¹³ Embora o tradutor tenha preferido aqui o termo “aluno”, o original latino utilizado por S. Tomás é “*discipulus*”, o qual também preferimos, uma vez que “aluno” traz consigo a conotação pejorativa de “aquele a quem falta a luz”. Por isso, mantivemos o texto do tradutor, mas em nosso comentário empregamos a palavra “discípulo”, mais próximo da conotação atual de “discente”.

A terceira dizia que o ensino por meio de sinais é igualmente ineficiente caso o discípulo não conheça previamente aquilo que lhe é sinalizado. O Aquinatense afirma, citando Aristóteles, que todo conhecimento pressupõe que preexista alguma noção prévia daquilo que é conhecido, pois é a partir dessa noção que será possível chegar às conclusões. Assim, é inegável que existam certas condições de conhecimento no ser humano, pois ele é capaz de aprender, o que não ocorre com os outros animais. Por essa razão, todo discípulo pode sim aprender por meio de sinais que lhe são apresentados.

A quarta rejeitava o ensino humano através sinais alegando que estes só atingem as potências sensitivas do homem, enquanto o conhecimento se processa no intelecto. O Doutor Angélico retifica propondo que o intelecto recebe os conteúdos inteligíveis dos sentidos e, a partir desses dados, é capaz de chegar às conclusões do conhecimento.

A quinta defendia que o conhecimento já estava no discípulo em ato ou então em “razões seminais”. Tomás de Aquino afirma que realmente o conhecimento estava naquele em que se processou o aprendizado, não em ato, mas em potência, a qual foi conduzida a ato por uma virtude criada pelo mestre.

A sexta ponderava que o conhecimento, por ser um acidente do ser, não pode ser transferido de um sujeito a outro. A resposta tomista é a seguinte:

O professor infunde conhecimento no aluno não no sentido – numérico – de que o mesmo conhecimento que está no mestre passe para o aluno, mas porque neste, pelo ensino, se produz passando de potência para ato um conhecimento semelhante ao que há no mestre (Tomás de Aquino, 2004, p. 35).

A sétima apontava para a necessidade de o conhecimento ser infundido diretamente no intelecto do discípulo para que ele realmente possa aprender, algo que não pode ser realizado por um ser humano, mas somente por Deus. O Aquinatense resolve essa questão utilizando-se novamente da comparação: assim como o médico atua apenas exteriormente no paciente, cujo organismo restitui, por sua ação interna, a saúde, da mesma forma o professor, ainda que atue por meio de sinais externos, pode conduzir o discípulo ao conhecimento, enquanto Deus age diretamente no intelecto.

A oitava apoiava-se na autoridade de Agostinho – que comparou o ensino à agricultura, pois tanto o agricultor quanto o mestre não são autores daquilo que cultivam – para afirmar que só Deus, autor de todas as coisas, é quem realmente pode ensinar. Tomás de Aquino responde à problemática dizendo que Agostinho afirmou isso na sua obra *De Magistro* para evidenciar o que foi concluído na resposta anterior, isto é, que apenas Deus pode infundir o conhecimento interiormente, mas nada impede que o ser humano o faça exteriormente.

A nona era semelhante à anterior e alegava, baseada numa passagem do evangelho segundo João, que somente Deus poderia iluminar o intelecto humano para que este possa conhecer a verdade. O Doutor Angélico contrapõe-se:

É legítimo afirmar que um homem é verdadeiro professor, que ensina a verdade e que ilumina a mente, não porque infunda a luz da razão em outro, mas como que ajudando essa luz da razão para a perfeição do conhecimento, por meio daquilo que propõe exteriormente [...] (Tomás de Aquino, 2004, p. 35).

A décima contestava a possibilidade de transmissão do conhecimento por essa pressupor a passagem da potência para ato, o que exigiria também que a sabedoria fosse mutável, algo impossível. Tomás de Aquino replica sugerindo que a sabedoria existente no ser humano é dupla: criada e incriada. A incriada diz respeito às realidades eternas e, portanto, é imutável. Já a criada está no intelecto acidentalmente, logo é passível de alteração e de ser ensinada por uma pessoa a outra.

A décima primeira retomava a questão da infusão do conhecimento apenas por Deus, uma vez que ensinar é agir na alma de alguém, o que só cabe a Deus. A resposta do Aquinatense é semelhante a outras antes apresentadas no que tange a essa problemática: os conhecimentos adquiridos por meio do ensino são sinalizados pelo professor, mas captados unicamente pelo intelecto agente do próprio discípulo. Assim, o professor não age internamente.

A décima segunda duvidava da validade do ensino humano asseverando que ele nada mais é que um estímulo ao conhecimento, não sendo capaz de produzi-lo de fato. O Doutor Angélico rebate com o argumento já apresentado de que o professor pode sim levar o discípulo da potencialidade do conhecimento ao conhecimento em ato. Nesse sentido, ele não apenas estimula o discípulo, como auxilia-o a produzir conhecimento.

A décima terceira dizia que o ensino humano não é possível porque o conhecimento exige certezas, as quais não podem ser alcançadas por meio de sinais. Tomás de Aquino discorda radicalmente dessa posição, defendendo que todo conhecimento origina-se dos princípios, e não necessariamente das certezas. Dessa forma, não há problema de o

ensino humano possibilitar princípios de conhecimento – e não certezas – pois, a partir deles, será possível se chegar às conclusões.

A décima quarta inviabilizava o ensino humano por causa de duas características imprescindíveis para o conhecimento, as quais um homem não pode causar em outro: luz inteligível e espécies inteligíveis. A resposta do Aquinatense é:

O homem que ensina exteriormente não infunde luz inteligível, mas é de certo modo causa das espécies inteligíveis enquanto nos propõe alguns sinais dos conteúdos inteligíveis que o intelecto capta por si e conserva em si (Tomás de Aquino, 2004, p. 38).

A décima quinta afirmava que Deus é o único que pode “informar” o intelecto humano, e o Doutor Angélico concorda com tal afirmação. Ele apenas alerta para o fato de “informar” referir-se não a todas as formas, mas à última. Assim, Deus é quem dá a forma última à mente do homem, mas isso não impede que ele seja informado por outras pessoas. A forma última – a de ser racional – é uma condição indispensável para que as outras sejam possíveis, mas isso não impossibilita que existam outras formas de conhecer.

A décima sexta questionava o ensino humano devido à incapacidade do homem de acabar com a ignorância da mente de outro homem, coisa cabível ao próprio Deus. Tomás de Aquino oblitera afirmando que a ignorância pode sim ser extirpada do intelecto de um homem por meio da virtude criada nele a partir dos ensinamentos de outro ser humano, pois o conhecimento – como já afirmado – pode ser causado mediante estímulos externos de um professor.

A décima sétima rejeitava a certeza do conhecimento humano, posto que a certeza provém apenas de Deus, a que o Aquinatense

responde dizendo que a certeza da verdade realmente advém do próprio Deus, do qual o homem – por outro lado – pode ser um instrumento. Logo, também o ser humano pode ensinar.

A décima oitava, por fim, recusava o aprendizado por meio da fala do mestre, pois sua fala não leva o discípulo a conhecer como as coisas são – caso ele não as conheça previamente. O Doutor Angélico retoma o argumento dos princípios e refuta essa tese, alegando que o mestre dará ao discípulo os princípios, a partir dos quais ele mesmo chegará às conclusões.

ARTIGO 2: O AUTODIDATISMO

Após constatar que realmente o homem pode ser mestre de outro homem, no segundo artigo da *De Magistro* Tomás de Aquino interroga-se acerca da possibilidade de alguém aprender por si mesmo, sem o auxílio de qualquer agente externo. Para tanto, ele apresenta seis objeções iniciais que apontam para a razoabilidade do autodidatismo.

A primeira afirma que o ofício do professor é para o conhecimento como que a sua causa instrumental, pois por meio dele o discípulo dispõe de instrumentos para chegar ao conhecimento. Contudo, a causa principal do saber é o próprio intelecto agente do discípulo, e não necessariamente o ensino do mestre. Por essa razão, é plausível dizer que o aprendizado autônomo é possível.

A segunda propõe que o aprendizado ocorre realmente quando é atingida a certeza do conhecimento, a qual está no homem naturalmente através da luz do intelecto agente. Assim, é a esse último que cabe o conhecimento, e não ao agente externo.

A terceira parte da asserção de que ensinar é algo que cabe propriamente a Deus, e como ele concedeu ao ser humano a luz da razão, o homem pode – sem a ajuda de outrem – chegar ao conhecimento.

A quarta recorre a Aristóteles para sustentar que o conhecimento adquirido mediante a descoberta é muito mais perfeito do que aquele ensinado por um professor. Dessa forma, alguém é mestre de si mesmo quando descobre algum saber por si mesmo.

A quinta pondera que “Assim como se atinge a virtude por si mesmo ou por meio dos outros, assim também alguém pode chegar ao conhecimento por si mesmo, pela descoberta, ou por meio de outros, pelo ensino” (Tomás de Aquino, 2004, p. 40).

A sexta retoma a comparação do professor com o médico e afiança que, assim como um médico pode facilmente curar a si mesmo, da mesma forma alguém pode produzir conhecimento para si mesmo.

Por outro lado, o Aquinatense apresenta duas contestações às teses acima. A primeira baseia-se em Aristóteles, que afirmou ser impossível alguém ser mestre de si mesmo, uma vez que “como docente deve ter o conhecimento e como discente não o pode ter” (Tomás de Aquino, 2004, p. 40). A segunda constrói-se mediante o raciocínio de que o magistério requer uma ascendência do mestre em relação ao discípulo, assim como do senhor em relação a seu subordinado. Por isso, ninguém pode ser mestre de si mesmo, como ninguém pode ser senhor ou pai de si mesmo.

A solução dada por Tomás de Aquino é interessante, ainda mais se projetada para o âmbito ético, como se verá ao final da análise do artigo 2 da *De Magistro*.

Afirma o Doutor Angélico:

Certamente, com a luz da razão que nele radica, alguém pode, sem ajuda de um ensino exterior, chegar ao conhecimento de muitas coisas ignoradas, como é evidente em todos aqueles conhecimentos que alguém descobre. E assim pode-se dizer que alguém seja causa de seu saber, mas não por isso se pode chamar propriamente mestre de si mesmo nem dizer que ensina a si mesmo (Tomás de Aquino, 2004, p. 41).

A razão para tal alegação é simples e aparece logo em seguida no texto:

Ora, o ensino pressupõe um perfeito ato de conhecimento do professor; daí que seja necessário que o mestre ou quem ensina possua de modo explícito e perfeito o conhecimento cuja aquisição quer causar no aluno pelo ensino (Tomás de Aquino, 2004, p. 42).

Dessa forma, quando alguém adquire por si mesmo o conhecimento, não se pode dizer que foi totalmente causa desse conhecimento – se o foi, foi apenas em parte –, uma vez que ainda não possuía esse saber de modo perfeito.

Posto isso, Tomás de Aquino expõe as respostas às seis objeções iniciais do artigo.

Para a primeira e a segunda, vale a constatação de que no intelecto agente não existe de modo perfeito o conhecimento, daí não se poder afirmar que um homem possa atingir, pela luz de seu intelecto agente, o conhecimento por si mesmo, como se havia dito.

A terceira afirmava que, pela luz da razão concedida por Deus, o ser humano é capaz de adquirir um conhecimento. O Aquinatense contrapõe-se dizendo que Deus sim conhece todas as coisas, mas o mesmo não ocorre com o homem, como já se mostrou nas duas primeiras respostas.

A quarta propunha que o saber conquistado pela descoberta é mais perfeito do que o ensinado pelo professor. O Doutor Angélico concorda em parte, pois realmente para o estudante o esforço da descoberta de um saber por si mesmo é valioso, mas em relação ao professor, o mesmo não é cabível. Afirmo o filósofo:

[...] por parte de quem causa o conhecimento, é mais perfeito o que se adquire pelo ensino porque o professor, que explicitamente conhece todo o conteúdo, pode conduzir ao conhecimento mais expedito do que o caminho daquele que por si mesmo se conduz ao conhecimento a partir dos princípios gerais (Tomás de Aquino, 2004, p. 42).

A quinta afirmava que, do mesmo modo como as virtudes são atingidas autonomamente, assim poder-se-ia alcançar o conhecimento sem o auxílio do professor. Tomás de Aquino contesta, pois, a prática das virtudes segue princípios de conhecimento, mas isso não significa que o mesmo ocorra com o conhecimento das demais coisas.

A sexta comparava o professor ao médico e defendia que, assim como este pode automedicar-se, aquele pode ensinar a si mesmo. O Aquinatense não afirma que isso seja impossível, mas reitera:

[...] o professor ensina precisamente porque tem o conhecimento em ato. Assim pode causar a saúde em si mesmo quem, não a tendo em ato, tem contudo o conhecimento de sua arte; o que não pode se dar é que alguém tenha o conhecimento em ato e não o tenha para poder ensinar a si mesmo (Tomás de Aquino, 2004, p. 43).

Portanto, o Doutor Angélico não vê problema no autodidatismo, mas chama atenção para o fato de o conhecimento adquirido por ele ser menos perfeito do que o ensinado por um professor.

Isso, transportado para o âmbito ético, nos possibilita retirar uma conclusão interessantíssima: alguém pode chegar sozinho ao

conhecimento das virtudes, porém esse conhecimento será mais perfeito tanto mais o seu sujeito for conduzido por outrem que já possui esse conhecimento em ato – o que, por sua vez, exige uma preparação eminente por parte do professor.

Dessa forma, percebe-se o quanto a discussão em torno do paradigma educacional de Tomás de Aquino permanece atual e, ao mesmo tempo, um pouco difícil de ser alcançado – devido às muitas exigências necessárias ao processo educativo, de um lado, e as deficiências dos modelos de ensino, de outro. Apesar disso, muitos autores contemporâneos – como Jacques Maritain (1882-1973) – debruçaram-se sobre esse assunto, como se verá no item a seguir.

A VISÃO TOMISTA DE EDUCAÇÃO SEGUNDO JACQUES MARITAIN

Jacques Maritain foi um filósofo francês que pertenceu ao movimento conhecido por “Neo-escolástica”, dele se tornando um dos maiores expoentes. Como tal, propôs-se a reinterpretar e a afirmar o pensamento de Tomás de Aquino, vendo nele uma possibilidade de encontrar saídas para os problemas filosóficos contemporâneos, principalmente os relativos à metafísica, à ética, à política, à arte e à educação.

No presente tópico, limitar-se-á a analisar três afirmações feitas por Maritain em seu ensaio denominado “Visão tomista da educação”, escrito em 1955 a pedido da *National Society for the Study of Education*, de Chicago (EUA). Nele, Maritain aborda as principais problemáticas educacionais do século XX, principalmente as decorrentes das várias tendências educacionais e psicológicas cujo florescimento se deu de maneira efervescente nesse período.

A primeira afirmação a que se deseja chamar a atenção é em relação ao fim da educação, que para Tomás de Aquino residia no pleno desenvolvimento do ser humano, rumo à sua realização completa, qual seja, a felicidade, só alcançada mediante a prática das virtudes. Maritain alerta para o perigo de se desvirtuar esse fim, vertendo todo o processo educacional para fins secundários. Escreve ele:

Assinalemos [...] que o fim primário da educação, no sentido mais largo, é auxiliar um filho do homem a atingir sua plena formação de homem. Os outros fins (transmitir o patrimônio da cultura de uma dada área da civilização, preparar para a vida em sociedade e para um comportamento de bom cidadão, obter o equipamento mental exigido para exercer uma função particular no todo social, para cumprir suas responsabilidades familiares, para ganhar sua vida) são corolários e fins essenciais mas secundários (Maritain, 1968, p. 194).

Nesse mesmo sentido, insere-se a segunda afirmação a ser realçada neste item. Quando se trata de abordar o pensamento tomista, logo se tem em mente uma retomada atemporal de pressupostos ultrapassados e totalmente alheios às mais recentes implicações da contemporaneidade.

Contudo, Maritain chama a atenção para o fato de que quando se fala em um fim último da educação que não pode ser olvidado, não se pretende, de maneira alguma, cristalizar um modelo educacional tomista. É inevitável a necessidade de se reconhecer que o processo educacional progride com o decorrer do tempo.

O que não pode ocorrer, segundo o filósofo francês, é a desconsideração dos princípios fundamentais do ser humano. Já os fins secundários da educação podem – e precisarão – ser alterados com a evolução da história:

O homem evolui na história. Entretanto sua natureza enquanto tal, seu lugar e valor no mundo, sua dignidade, seus direitos e aspirações como pessoa, o seu destino diante de Deus não mudam. Conseqüentemente, os fins secundários da educação devem ser adaptados às considerações mutáveis das épocas históricas e sucessivas. Mas no tocante ao fim supremo e à ordenação intrínseca que ele exerce sobre os fins secundários, é pura ilusão falar em mudança radical incessante, dos fins da educação (Maritain, 1968, p. 197).

Por fim, na terceira afirmação que se propõe a analisar neste tópico, Maritain critica uma tendência muito comum no decorrer do século XX – e que chega até os dias atuais – de se preocupar sobremaneira com os meios através dos quais se desenvolve a educação, ignorando os fins a que ela deveria ser destinada. Alerta ele:

[...] as técnicas educacionais entraram num processo de desdobramento e enriquecimento contínuo, a ponto de ser exato falar de uma mudança incessante dos *meios* de educação com a condição, porém, que tal mudança não se exponha aos erros que resultam de certa extrapolação pseudo-filosófica [...] (Maritain, 1968, p. 197-198).

Com tais afirmações, espera-se evidenciar o quanto a proposta de Tomás de Aquino de uma educação que vise o pleno desabrochar do ser humano no sentido de sua realização completa por meio das virtudes continua respirando “ares” de atualidade e pertinência. As ideias de Maritain são, sem sombra de dúvidas, um exímio exemplo do tomismo aplicado à realidade hodierna.

Após beber da fonte do próprio autor medieval e perceber seu diálogo com a contemporaneidade, está-se devidamente apto para passar às conclusões – nunca conclusivas – do presente trabalho.

CONCLUSÃO

O presente trabalho constituiu-se, antes de tudo, em um recorte no extenso e extremamente bem elaborado sistema de Tomás de Aquino.

Buscou-se primeiramente compreender de que maneira esse filósofo foi a expressão de um contexto filosófico, cultural e educacional extremamente rico, como nunca antes se havia presenciado na Europa. O Aquinatense, imbuído do “espírito” da Escolástica, buscou sua própria definição de ser humano e acabou situando-o entre as criaturas espirituais e os animais, isto é, o único racional entre as criaturas não-espirituais, sendo, por esse motivo, dotado de inúmeras potencialidades a serem levadas a ato.

Em um segundo momento, explicitou-se que o fim do ser humano é a própria felicidade, sendo que esta só pode ser alcançada por meio da prática das virtudes. Como ficou demonstrado, a definição tomista de virtude é a de um hábito operativo bom, por meio do qual o seu sujeito torna-se bom e produz algo bom.

E, por último, analisou-se a proposta educacional do Doutor Angélico, compilada por ele na questão *De Magistro*. Nesta, Tomás de Aquino confere ao mestre um papel primordial no processo educativo, qual seja, o de agir externamente para que o seu discípulo, um ser humano dotado de potencialidades, possa se realizar da melhor maneira possível visando seu fim, a felicidade, a qual, por sua vez, será alcançada por meio das virtudes.

Assim sendo, virtude e educação, para o filósofo em questão, caminham sempre de mãos dadas. Discutiu-se ainda a interpretação que um autor contemporâneo, Jacques Maritain, faz da temática

educacional no pensamento tomista, bem como suas críticas a alguns paradigmas educacionais do século XX.

Diante disso, pode-se interrogar: Tomás de Aquino deixou lacunas em sua proposta? Sem dúvidas, principalmente no que diz respeito ao processo cognitivo do conhecimento, o qual, nem ele, nem seus contemporâneos, foram capazes de explicar satisfatoriamente, o que só aconteceria cerca de oito séculos depois, com o desenvolvimento de técnicas de mapeamento cerebral – conhecimento que continua a progredir até os dias atuais.

A intenção deste trabalho era primordialmente com o elemento ético da educação. Esse sim foi abordado por Tomás de Aquino de uma maneira extremamente instigante para a reflexão filosófica atual. Como evidenciado por Maritain, muitas tendências educacionais equivocaram-se gravemente ao converter os meios (necessários para educar) em fins da educação, o que não poderia de maneira alguma acontecer.

Nesse sentido, é bastante coerente pensar a proposta tomista como uma retomada sensata e necessária de um jeito de fazer educação pautado na eticidade e no pleno desabrochar das capacidades do educando, e não apenas na transmissão repetitiva de conteúdos ou na aplicação infantil de técnicas pedagógicas de ensino que em nada colaboram efetivamente para o crescimento humano das crianças e jovens.

Isso, por sua vez, exige uma grande responsabilidade e uma exímia formação intelectual e humana por parte do professor, que precisa ser bem preparado teoricamente, ser um exemplo para os discípulos, possuir eminente conhecimento técnico, além, é claro, de ser um

cidadão virtuoso, no sentido tomista do termo: produzir obras boas e possibilitar que outras pessoas se tornem também bons seres humanos por meio de sua atuação e testemunho.

Está-se distante dessa possibilidade? Não há como negar que sim. De qualquer forma, como já afirmado na introdução deste trabalho, o objetivo primordial aqui desejado não era criar um paradigma educacional pronto para ser aplicado nas instituições de ensino. O que se pretendia, principalmente, era refletir em torno da proposta tomista de educação para a virtude, reflexão esta que se encontra bastante ausente dos círculos pedagógicos e filosóficos.

Em suma, acredita-se que a educação seja um meio eficaz de mudança da realidade contemporânea, uma vez que os demais âmbitos – como a economia e a mídia – já estão demasiado controlados pelos malogros do sistema. Caberá aos docentes (que na maioria das vezes lutam contra um “sistema” desumano e injusto) construir um processo autêntico de valores e de realização de seus discípulos.

Estará a sociedade preparada para formar bem os seus docentes? Ainda que tudo pareça demonstrar que não, a proposta de Tomás de Aquino chama a atenção para o fato de sempre haver uma possibilidade, uma potencialidade humana que não pode ser negada: o homem é um ser racional, e jamais poderá perder esse fio condutor de vista. Para o Doutor Angélico, o ser humano será uma “semente” a germinar. E o agricultor é a metáfora perfeita para o professor, que pode estimular os seus discípulos a se desenvolverem como “sementes” repletas de potencialidades.

Desse modo, o conhecimento não pode ser entendido com uma repetição mecânica e despersonalizada de saberes do professor para o

discípulo. O aprendizado percorre um itinerário que, para Tomás de Aquino, é quase uma ascese espiritual, conforme ele mesmo descreve a seu confrade, Frei João, em uma carta já citada neste trabalho (porém de autoria não-comprovada), conhecida como *De Modo Studendi* (Sobre o Modo de Estudar), datada entre 1268-1272:

Já que me pediste, frei João – irmão, para mim, caríssimo em Cristo –, que te indicasse o modo como se deve proceder para ir adquirindo o tesouro do conhecimento, devo dar-te a seguinte indicação: deves optar pelos riachos e não por entrar imediatamente no mar, pois o difícil deve ser atingido a partir do fácil. E, assim, eis o que te aconselho sobre como deve ser tua vida:

1. Exorto-te a ser tardo para falar e lento para ir ao locutório.
 2. Abraça a pureza de consciência.
 3. Não deixes de aplicar-te à oração.
 4. Ama freqüentar tua cela, se queres ser conduzido à adegá do vinho da sabedoria.
 5. Mostra-te amável com todos, ou, pelo menos, esforça-te nesse sentido; mas, com ninguém permitas excesso de familiaridades, pois a excessiva familiaridade produz o desprezo e suscita ocasiões de atraso no estudo.
 6. Não te metas em questões e ditos mundanos.
 7. Evita, sobretudo, a dispersão intelectual.
 8. Não descuides do seguimento do exemplo dos homens santos e honrados.
 9. Não atentes a quem disse, mas ao que é dito com razão e isto, confia-o à memória.
 10. Faz por entender o que lês e por certificar-te de que for duvidoso.
 11. Esforça-te por abastecer o depósito de tua mente, como quem anseia por encher o máximo possível um cântaro.
 12. Não busques o que está acima de teu alcance.
 13. Segue as pegadas daquele santo Domingos que, enquanto teve vida, produziu folhas, flores e frutos na vinha do Senhor dos exércitos.
- Se seguirestes estes conselhos, poderás atingir o que queres.
- Saudações (Tomás de Aquino *apud* Lauand, 1994).

REFERÊNCIAS

- AERTSEN, Jan A. Aquina's philosophy in its historical setting. In: KRETZMANN, N.; STUMP, E. **The Cambridge Companion to Aquinas**. 12. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. **História da filosofia cristã**: Desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução de Raimundo Vier. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- FAITANIN, Paulo. A dignidade do homem: a antropologia filosófica de Santo Tomás de Aquino. **Cadernos da Aquinate**, n. 7. Niterói: Instituto Aquinate, 2010.
- GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- JOSAPHAT, Carlos. **Paradigma teológico de Tomás de Aquino**: sabedoria e arte de questionar, verificar, debater e dialogar – chaves de leitura da Suma de Teologia. São Paulo: Paulus, 2012.
- LAUAND, Luiz Jean. Introdução. In: AQUINO, Santo Tomás de. **Sobre o ensino (De Magistro), Os sete pecados capitais**. Tradução de Luiz Jean Lauand. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval**. Tradução de N. N. Campanário e Y. M. de C. T. da Silva. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- MARITAIN, Jacques. **Rumos da educação**. Tradução de Abadia de Nossa Senhora das Graças. 5. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1968.
- MARTÍNEZ, Enrique. La educación, una segunda generación. In: PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS. **L'Animale umano**: Procreazione, Educazione e le Basi della Società. Città del Vaticano: P.A.S.T.A., 2010.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. **Um mestre no ofício**: Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2011.
- OWENS, Joseph. Aristotle and Aquinas. In: KRETZMANN, N.; STUMP, E. **The Cambridge Companion to Aquinas**. 12. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PÉPIN, Jean. Santo Tomás e a Filosofia do Século XIII. In: CHÂTELET, François. **A Filosofia Medieval**: Do século I ao século XV. Tradução de Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia Volume 2:** Patrística e Escolástica. Tradução de Ivo Storniolo. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

TOMÁS DE AQUINO. Questão 55. In: AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica:** I-II Parte, Questões 49-114. Vol IV. Tradução de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira et al. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

TOMÁS DE AQUINO. Questão XVI. In: AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica:** Terceira Parte, Questões 1-59. Vol VIII. Tradução de Alexandre Corrêa. 2. ed. Porto Alegre: ETS, Sulina, UCS, 1980. Edição bilíngüe.

TOMÁS DE AQUINO. Sobre o Ensino. In: AQUINO, Tomás de. **Sobre o Ensino (De Magistro), Os sete pecados capitais.** Tradução de Luiz Jean Lauand. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. Sobre o Modo de Estudar. In: LAUAND, Jean. **Sobre o modo de estudar:** o *De Modo Studendi* de Santo Tomás de Aquino. Cadernos de História e Filosofia da Educação, vol. II, n.3. São Paulo: EDF-FEUSP, 1994. Disponível em: http://www.hottopos.com/mp3/de_modos_studendi.htm. Acesso em: 1º de julho de 2012.

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino:** sua pessoa e obra. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

TORRELL, Jean-Pierre. **Santo Tomás de Aquino:** mestre espiritual. Tradução de J. Pereira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica:** Vol. 1. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

SOBRE OS AUTORES

Alisson José da Silva Esteves Pereira: Doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre em Educação pela Universidade do Estado de Minas Gerais, Faculdade de Educação. Especialista em Metodologia do Ensino em Filosofia e Sociologia pela Faculdade Venda Nova do Imigrante. Especialista em Ensino Religioso Escolar, em História da Arte e em Supervisão e Inspeção Escolar, pelo Centro Universitário Claretiano. Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade de Franca. Licenciado em História e em Pedagogia pelo Centro Universitário Claretiano. Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade acadêmica de Campanha.

Claudemir José Rodrigues: Nascido no dia 03 de dezembro de 1978, natural de Campo Belo-MG. Criado no Povoado do Cedro, município de Nepomuceno-MG. Formado em Licenciatura Plena em Filosofia pelas Faculdades Integradas Paiva de Vilhena, mantida pela UEMG, em Campanha-MG. Músico, regente, trabalha com a técnica vocal, desenvolve trabalhos com corais, sua maior paixão. Atualmente atua à frente do Coral Maestro José Procópio da Silva. Fundador da Corporação Musical Maestro Leomar Braga. Regente da Banda Marcial José Benedito da Silva, da E. E. Dr. João Pinheiro em São Gonçalo do Sapucaí-MG. Membro do Movimento Literário Saberes e Sabores – MLSS – desde o dia 05 de maio de 2012. Idealizador e Presidente do Movimento Salvem as Bandas do Estado de Minas Gerais. Regente Titular do Sexagenário Coral Campanhense da Cidade de Campanha-MG. Membro e Sócio Efetivo do Instituto Histórico e Geográfico da Campanha, Ocupante da Cadeira 10 como Maestro. Contato: prof.claudemirjr@hotmail.com

Elvis Rezende Messias: Doutor em Educação pela Universidade Nove de Julho, com bolsa CAPES. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Alfenas. Especialista em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. Especialista em Doutrina Social da Igreja pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Bacharel em Teologia pela Universidade Católica Dom Bosco. Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade acadêmica de Campanha. Hoje atua como vice-diretor da UEMG

Campanha e como docente-pesquisador do Departamento de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e é membro do Grupo de Pesquisa e Estudos em Filosofia da Educação (GRUPEFE – CNPq, UNINOVE). Contato: elvismessias.prof@gmail.com

Fábio da Silva Pimentel: Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade acadêmica de Campanha. Hoje atua como policial militar do Estado de Minas Gerais.

Giovane Araújo Guimarães: Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade acadêmica de Campanha.

Jean Steferson Pereira: Especialista em História Cultural pelo Centro Universitário Claretiano. Especialista em Assessoria Bíblica pelas Faculdades EST. Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade acadêmica de Campanha. Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre. Hoje é presbítero da Diocese da Campanha e é docente no Insituto Filosófico São José, da mesma Diocese.

João Paulo Martins: Mestre em Educação pela Universidade Federal de Alfenas. Especialista em Ética e Filosofia pela FINOM. Licenciado em Letras pela UNINTER. Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade acadêmica de Campanha. É professor efetivo da SEE/MG (Três Pontas), com atuação nas áreas de Filosofia e Língua Portuguesa.

João Paulo Alves dos Reis: Mestre em Educação, Linguagens e Tecnologias pela Universidade Estadual de Goiás – UEG. Licenciado em Filosofia pela UEMG, unidade acadêmica de Campanha. Graduando em Teologia Católica pela Uninter. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0609727860815852>.

Marcos Vinícius Rodrigues Arantes: Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade acadêmica de Campanha.

Rafael dos Reis Soares: Licenciado em Filosofia e Técnico Superior em Processos Gerenciais pela Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade acadêmica de Campanha. Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre. Hoje é presbítero da Diocese da Campanha.

Reginaldo Aparecido Bernardes: Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade acadêmica de Campanha. Especialista em Inspeção Escolar pela Faculdade São Luís. Atualmente é assessor técnico da Secretaria Municipal de Educação em Campanha/MG. Contato: reginaldoeloimendes18_hotmail.com

Saymont Aloízio Resende: Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade acadêmica de Campanha. Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre. Hoje é presbítero da Diocese da Campanha.

Wendel de Oliveira Rezende: Mestre em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana (Roma-Itália), com especialização em filosofia teórica e área de concentração em filosofia medieval (2022). Especialista em Filosofia e Ensino de Filosofia (2015) e em Ensino de Português, Literatura e Redação (2014) pelo Centro Universitário Claretiano (SP). Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre (2017). Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado de Minas Gerais, unidade acadêmica de Campanha-MG (2013). Docente na Faculdade Católica de Pouso Alegre (MG) e no Instituto Filosófico São José (Campanha-MG). Hoje é presbítero da Diocese da Campanha. Contato: rezendewo@gmail.com.



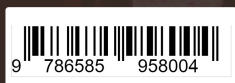
A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

Vivemos tempos nos quais a reflexão filosófica se faz urgentemente necessária e a educação crítica, laica, socialmente referenciada e de qualidade se reafirma como uma potente força democrática. Este livro acredita nisso e é uma forma de dar corpo a esse coro, querendo participar da luta coletiva em prol da dignidade integral da pessoa humana, através das armas da tinta e do papel, ou seja, de boas e bem fundamentadas ideias, a fim de que o pensamento crítico e a esperança crítica sejam forças mais convincentes para os dias de hoje. Cada tentativa de reflexão é, de fato, uma janela aberta para o mundo, um ponto de vista, uma ótica filosófica, um prisma de interpretação sobre a realidade atual e as inenarráveis contribuições das autoras e dos autores do passado. Por isso, a presente obra apresenta algumas destas perspectivas ou "janelas", vislumbradas a partir da história intensa (não obstante célere) do curso de filosofia da UEMG de Campanha (2009-2013).



editora *fi*.org

