

REFLEXÃO SOBRE TEMAS E QUESTÕES EM ÁREAS AFINS À FILOSOFIA 2

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO
ELISÂNGELA MAURA CATARINO
VANESSA ALVES PEREIRA
(ORGANIZADORES)



Atena
Editora
Ano 2021

REFLEXÃO SOBRE TEMAS E QUESTÕES EM ÁREAS AFINS À FILOSOFIA 2

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO
ELISÂNGELA MAURA CATARINO
VANESSA ALVES PEREIRA
(ORGANIZADORES)



Atena
Editora
Ano 2021

Editora Chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Assistentes Editoriais

Natalia Oliveira

Bruno Oliveira

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto Gráfico e Diagramação

Natália Sandrini de Azevedo

Camila Alves de Cremo

Luiza Alves Batista

Maria Alice Pinheiro

Imagens da Capa

Shutterstock

Edição de Arte

Luiza Alves Batista

Revisão

Os Autores

2021 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do Texto © 2021 Os autores

Copyright da Edição © 2021 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia

Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Profª Drª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionale delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Profª Drª Carla Cristina Bauermann Brasil – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Prof. Dr. Cleberton Correia Santos – Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Profª Drª Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Fágner Cavalcante Patrocínio dos Santos – Universidade Federal do Ceará
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jael Soares Batista – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Profª Drª Lina Raquel Santos Araújo – Universidade Estadual do Ceará
Prof. Dr. Pedro Manuel Villa – Universidade Federal de Viçosa
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Profª Drª Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido

Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. André Ribeiro da Silva – Universidade de Brasília

Profª Drª Anelise Levay Murari – Universidade Federal de Pelotas

Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás

Profª Drª Débora Luana Ribeiro Pessoa – Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Douglas Siqueira de Almeida Chaves – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

Profª Drª Elizabeth Cordeiro Fernandes – Faculdade Integrada Medicina

Profª Drª Eleuza Rodrigues Machado – Faculdade Anhanguera de Brasília

Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina

Profª Drª Eysler Gonçalves Maia Brasil – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Prof. Dr. Ferlando Lima Santos – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Prof. Dr. Fernando Mendes – Instituto Politécnico de Coimbra – Escola Superior de Saúde de Coimbra

Profª Drª Gabriela Vieira do Amaral – Universidade de Vassouras

Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria

Prof. Dr. Helio Franklin Rodrigues de Almeida – Universidade Federal de Rondônia

Profª Drª Iara Lúcia Tescarollo – Universidade São Francisco

Prof. Dr. Igor Luiz Vieira de Lima Santos – Universidade Federal de Campina Grande

Prof. Dr. Jefferson Thiago Souza – Universidade Estadual do Ceará

Prof. Dr. Jesus Rodrigues Lemos – Universidade Federal do Piauí

Prof. Dr. Jônatas de França Barros – Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará

Prof. Dr. Luís Paulo Souza e Souza – Universidade Federal do Amazonas

Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande

Prof. Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Profª Drª Maria Tatiane Gonçalves Sá – Universidade do Estado do Pará

Profª Drª Mylena Andréa Oliveira Torres – Universidade Ceuma

Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federaci do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Paulo Inada – Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Rafael Henrique Silva – Hospital Universitário da Universidade Federal da Grande Dourados

Profª Drª Regiane Luz Carvalho – Centro Universitário das Faculdades Associadas de Ensino

Profª Drª Renata Mendes de Freitas – Universidade Federal de Juiz de Fora

Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa

Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto

Prof. Dr. Carlos Eduardo Sanches de Andrade – Universidade Federal de Goiás

Profª Drª Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná

Prof. Dr. Cleiseano Emanuel da Silva Paniagua – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás

Prof. Dr. Douglas Gonçalves da Silva – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Profª Dra. Jéssica Verger Nardeli – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Luciana do Nascimento Mendes – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Marques – Universidade Estadual de Maringá
Prof. Dr. Marco Aurélio Kistemann Junior – Universidade Federal de Juiz de Fora
Profª Drª Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Priscila Tessmer Scaglioni – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

Linguística, Letras e Artes

Profª Drª Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins
Profª Drª Angeli Rose do Nascimento – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Profª Drª Carolina Fernandes da Silva Mandaji – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Profª Drª Denise Rocha – Universidade Federal do Ceará
Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná
Profª Drª Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobbon – Universidade Estadual do Centro-Oeste
Profª Drª Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia

Conselho Técnico Científico

Prof. Me. Abrãao Carvalho Nogueira – Universidade Federal do Espírito Santo
Prof. Me. Adalberto Zorzo – Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza
Prof. Dr. Adaylson Wagner Sousa de Vasconcelos – Ordem dos Advogados do Brasil/Seccional Paraíba
Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí
Prof. Dr. Alex Luis dos Santos – Universidade Federal de Minas Gerais
Prof. Me. Alessandro Teixeira Ribeiro – Centro Universitário Internacional
Profª Ma. Aline Ferreira Antunes – Universidade Federal de Goiás
Prof. Me. André Flávio Gonçalves Silva – Universidade Federal do Maranhão
Profª Ma. Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa
Profª Drª Andreza Lopes – Instituto de Pesquisa e Desenvolvimento Acadêmico
Profª Drª Andrezza Miguel da Silva – Faculdade da Amazônia
Profª Ma. Anelisa Mota Gregoleti – Universidade Estadual de Maringá
Profª Ma. Anne Karynne da Silva Barbosa – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Antonio Hot Pereira de Faria – Polícia Militar de Minas Gerais
Prof. Me. Armando Dias Duarte – Universidade Federal de Pernambuco
Profª Ma. Bianca Camargo Martins – UniCesumar

Profª Ma. Carolina Shimomura Nanya – Universidade Federal de São Carlos
Prof. Me. Carlos Antônio dos Santos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Me. Christopher Smith Bignardi Neves – Universidade Federal do Paraná
Prof. Ma. Cláudia de Araújo Marques – Faculdade de Música do Espírito Santo
Profª Drª Cláudia Taís Siqueira Cagliari – Centro Universitário Dinâmica das Cataratas
Prof. Me. Clécio Danilo Dias da Silva – Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Me. Daniel da Silva Miranda – Universidade Federal do Pará
Profª Ma. Daniela da Silva Rodrigues – Universidade de Brasília
Profª Ma. Daniela Remião de Macedo – Universidade de Lisboa
Profª Ma. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Me. Douglas Santos Mezacas – Universidade Estadual de Goiás
Prof. Me. Edevaldo de Castro Monteiro – Embrapa Agrobiologia
Prof. Me. Eduardo Gomes de Oliveira – Faculdades Unificadas Doctum de Cataguases
Prof. Me. Eduardo Henrique Ferreira – Faculdade Pitágoras de Londrina
Prof. Dr. Edwaldo Costa – Marinha do Brasil
Prof. Me. Eliel Constantino da Silva – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita
Prof. Me. Ernane Rosa Martins – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás
Prof. Me. Euvaldo de Sousa Costa Junior – Prefeitura Municipal de São João do Piauí
Prof. Dr. Everaldo dos Santos Mendes – Instituto Edith Theresa Hedwing Stein
Prof. Me. Ezequiel Martins Ferreira – Universidade Federal de Goiás
Profª Ma. Fabiana Coelho Couto Rocha Corrêa – Centro Universitário Estácio Juiz de Fora
Prof. Me. Fabiano Eloy Atílio Batista – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Me. Felipe da Costa Negrão – Universidade Federal do Amazonas
Prof. Me. Francisco Odécio Sales – Instituto Federal do Ceará
Profª Drª Germana Ponce de Leon Ramírez – Centro Universitário Adventista de São Paulo
Prof. Me. Gevair Campos – Instituto Mineiro de Agropecuária
Prof. Me. Givanildo de Oliveira Santos – Secretaria da Educação de Goiás
Prof. Dr. Guilherme Renato Gomes – Universidade Norte do Paraná
Prof. Me. Gustavo Krahl – Universidade do Oeste de Santa Catarina
Prof. Me. Helton Rangel Coutinho Junior – Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro
Profª Ma. Isabelle Cerqueira Sousa – Universidade de Fortaleza
Profª Ma. Jaqueline Oliveira Rezende – Universidade Federal de Uberlândia
Prof. Me. Javier Antonio Alborno – University of Miami and Miami Dade College
Prof. Me. Jhonatan da Silva Lima – Universidade Federal do Pará
Prof. Dr. José Carlos da Silva Mendes – Instituto de Psicologia Cognitiva, Desenvolvimento Humano e Social
Prof. Me. Jose Elyton Batista dos Santos – Universidade Federal de Sergipe
Prof. Me. José Luiz Leonardo de Araujo Pimenta – Instituto Nacional de Investigación Agropecuaria Uruguay
Prof. Me. José Messias Ribeiro Júnior – Instituto Federal de Educação Tecnológica de Pernambuco
Profª Drª Juliana Santana de Curcio – Universidade Federal de Goiás
Profª Ma. Juliana Thaisa Rodrigues Pacheco – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Kamilly Souza do Vale – Núcleo de Pesquisas Fenomenológicas/UFGA
Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
Profª Drª Karina de Araújo Dias – Prefeitura Municipal de Florianópolis

Prof. Dr. Lázaro Castro Silva Nascimento – Laboratório de Fenomenologia & Subjetividade/UFPR
Prof. Me. Leonardo Tullio – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Ma. Lilian Coelho de Freitas – Instituto Federal do Pará
Profª Ma. Liliani Aparecida Sereno Fontes de Medeiros – Consórcio CEDERJ
Profª Drª Lívia do Carmo Silva – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Secretaria de Estado da Educação, do Esporte e da Cultura de Sergipe
Prof. Dr. Luan Vinicius Bernardelli – Universidade Estadual do Paraná
Profª Ma. Luana Ferreira dos Santos – Universidade Estadual de Santa Cruz
Profª Ma. Luana Vieira Toledo – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Me. Luis Henrique Almeida Castro – Universidade Federal da Grande Dourados
Profª Ma. Luma Sarai de Oliveira – Universidade Estadual de Campinas
Prof. Dr. Michel da Costa – Universidade Metropolitana de Santos
Prof. Me. Marcelo da Fonseca Ferreira da Silva – Governo do Estado do Espírito Santo
Prof. Dr. Marcelo Máximo Purificação – Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior
Prof. Me. Marcos Aurelio Alves e Silva – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo
Profª Ma. Maria Elanny Damasceno Silva – Universidade Federal do Ceará
Profª Ma. Marileila Marques Toledo – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Prof. Me. Pedro Panhoca da Silva – Universidade Presbiteriana Mackenzie
Profª Drª Poliana Arruda Fajardo – Universidade Federal de São Carlos
Prof. Me. Ricardo Sérgio da Silva – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Me. Renato Faria da Gama – Instituto Gama – Medicina Personalizada e Integrativa
Profª Ma. Renata Luciane Polsaque Young Blood – UniSecal
Prof. Me. Robson Lucas Soares da Silva – Universidade Federal da Paraíba
Prof. Me. Sebastião André Barbosa Junior – Universidade Federal Rural de Pernambuco
Profª Ma. Silene Ribeiro Miranda Barbosa – Consultoria Brasileira de Ensino, Pesquisa e Extensão
Profª Ma. Solange Aparecida de Souza Monteiro – Instituto Federal de São Paulo
Profª Ma. Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Prof. Me. Tallys Newton Fernandes de Matos – Faculdade Regional Jaguaribana
Profª Ma. Thatianny Jasmine Castro Martins de Carvalho – Universidade Federal do Piauí
Prof. Me. Tiago Silvio Dedoné – Colégio ECEL Positivo
Prof. Dr. Welleson Feitosa Gazel – Universidade Paulista

Editora Chefe: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira
Bibliotecária: Janaina Ramos
Diagramação: Maria Alice Pinheiro
Correção: Mariane Aparecida Freitas
Edição de Arte: Luiza Alves Batista
Revisão: Os Autores
Organizadores: Marcelo Máximo Purificação
 Elisângela Maura Catarino
 Vanessa Alves Pereira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R332 Reflexão sobre temas e questões em áreas afins à filosofia
 2 / Organizadores Marcelo Máximo Purificação,
 Elisângela Maura Catarino, Vanessa Alves Pereira. –
 Ponta Grossa - PR: Atena, 2021.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5706-873-1

DOI 10.22533/at.ed.731211103

1. Filosofia. 2. Reflexão. I. Purificação, Marcelo Máximo
 (Organizador). II. Catarino, Elisângela Maura (Organizadora).
 III. Pereira, Vanessa Alves (Organizadora). IV. Título.

CDD 101

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora

Ponta Grossa – Paraná – Brasil

Telefone: +55 (42) 3323-5493

www.atenaeditora.com.br

contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao artigo científico publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que os artigos científicos publicados estão completamente isentos de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa.

APRESENTAÇÃO

Prezados leitores, saudações.

Caros leitores, trazemos até vocês o livro - Reflexão sobre Temas e Questões em Áreas afins à Filosofia 2. Uma obra multicultural que reúne textos de autores de diferentes regiões e instituições do Brasil, bem como, um trabalho de pesquisadores colombianos. O objetivo do livro é promover o diálogo e a reflexão filosófica, bem como a articulação entre pesquisa e pesquisadores. A leitura filosófica está viva e inclui temas como: ética, razoabilidade, crença religiosa, condição humana, violência e humanidades.

O livro é composto por 15 artigos, tendo no centro as discussões e interface de vários teóricos do campo de filosofia e áreas afins. Dentre eles podemos citar: Max Weber que intensifica o discurso sobre a racionalização do trabalho na sociedade capitalista moderna - Pirre Hadot, que contribuiu para o texto “A filosofia como exercício espiritual” - Pedro Laín Entralgo como dispositivo teórico no texto – “O que é homem? Do ponto de vista antropológico filosófico (...)” -, Hannah Arendt a partir de um discurso pautado na condição humana -, Kant e Rousseau, na perspectiva da educação das crianças, entre outros.

Nos textos desta obra, “a linguagem é versada em metáforas e retórica, e desta forma heterogênea a escrita filosófica é usada de forma consciente ou inconsciente”. A obra é um convite a uma imersão no mundo do conhecimento e da sabedoria, imbuído de “discursos”, “reflexões” e “questões filosóficas”. Diante o exposto, desejamos a todos uma boa leitura.

Marcelo Máximo Purificação
Elisângela Maura Catarino
Vanessa Alves Pereira

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1..... 1

A ÉTICA DE LAO ZI E CONFÚCIO: REFLEXÕES SOBRE O FAZER EM SAÚDE E A NATUROLOGIA

Mirella Guimarães Pedroso

Ana Claudia de Leite-Mor

DOI 10.22533/at.ed.7312111031

CAPÍTULO 2..... 15

A RAZOABILIDADE FILOSÓFICA DA CRENÇA RELIGIOSA NA RESSURREIÇÃO DOS MORTOS

Renato Somberg Pfeffer

DOI 10.22533/at.ed.7312111032

CAPÍTULO 3..... 25

AUGUSTO DOS ANJOS, LEITOR DE SCHOPENHAUER: CONSIDERAÇÕES SOBRE A DOR E O SOFRIMENTO

Anna Paula Fernandes Zanoni

DOI 10.22533/at.ed.7312111033

CAPÍTULO 4..... 38

A RACIONALIZAÇÃO DO TRABALHO NA SOCIEDADE MODERNA CAPITALISTA EM MAX WEBER

Maria Jorge dos Santos Leite

DOI 10.22533/at.ed.7312111034

CAPÍTULO 5..... 48

A FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL NO PENSAMENTO DE PIRRE HADOT

Marcelo Gabriel de Freitas Veloso

DOI 10.22533/at.ed.7312111035

CAPÍTULO 6..... 55

BENTHAM E BYUNG-CHUL HAN: DA CASA DE INSPEÇÃO AO PANÓPTICO DIGITAL

Nathan D'Avila Silva

Keberson Bresolin

DOI 10.22533/at.ed.7312111036

CAPÍTULO 7..... 63

LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA EN PERSPECTIVA DE PIERRE HADOT

Adriana Obando Aguirre

DOI 10.22533/at.ed.7312111037

CAPÍTULO 8..... 71

¿QUÉ ES EL HOMBRE? DESDE LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA FILOSÓFICA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO

Adriana Obando Aguirre

DOI 10.22533/at.ed.7312111038

| | |
|---|------------|
| CAPÍTULO 9 | 82 |
| FILOSOFIA MOÇAMBICANA: A AFIRMAÇÃO DE SI, COMO FUNDAMENTAL PARA O REFLORESCER DA FILOSOFIA MOÇAMBICANA | |
| Nosta da Graça Mandlate | |
| Tancredo Tercílio Tivane | |
| DOI 10.22533/at.ed.7312111039 | |
| CAPÍTULO 10 | 94 |
| O NILISMO E O PROBLEMA DO VALOR | |
| Roberto Carlos de Andrade Júnior | |
| Robson Costa Cordeiro | |
| DOI 10.22533/at.ed.73121110310 | |
| CAPÍTULO 11 | 104 |
| PENSAR O QUE ESTAMOS FAZENDO: UMA REFLEXÃO POSSÍVEL A PARTIR DE UMA LEITURA DA OBRA <i>A CONDIÇÃO HUMANA</i> DE HANNAH ARENDT | |
| Thainá dos Santos Matos | |
| DOI 10.22533/at.ed.73121110311 | |
| CAPÍTULO 12 | 112 |
| PRINCÍPIOS BÁSICOS PARA A EDUCAÇÃO DA CRIANÇA NA PERSPECTIVA DE KANT E ROUSSEAU | |
| Joelma Fernanda de Sales Carneiro Dutra | |
| DOI 10.22533/at.ed.73121110312 | |
| CAPÍTULO 13 | 133 |
| SIM, LEMOS MENTES DESDE BEBÊS | |
| Fábio Rodrigo Oliveira Carvalho | |
| DOI 10.22533/at.ed.73121110313 | |
| CAPÍTULO 14 | 147 |
| SERIA O MEU TRABALHO DE PERFURADORA CORPORAL, A PRIMEIRA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER? | |
| Renata Ribeiro Costa Machado | |
| DOI 10.22533/at.ed.73121110314 | |
| CAPÍTULO 15 | 150 |
| HUMANIDADES E FILOSOFIA: O PAPEL DA UNIVERSIDADE NA FORMAÇÃO DO SER HUMANO E CRÍTICO | |
| Jovany Arley Sepúlveda Aguirre | |
| Luis Fernando Garcés Giraldo | |
| Conrado Giraldo Zuluaga | |
| Felipe Jaramillo Vélez | |
| Juan Esteban Alzate Ortiz | |
| DOI 10.22533/at.ed.73121110315 | |

| | |
|-------------------------------------|------------|
| SOBRE OS ORGANIZADORES | 161 |
| ÍNDICE REMISSIVO..... | 163 |

CAPÍTULO 1

A ÉTICA DE LAO ZI E CONFÚCIO: REFLEXÕES SOBRE O FAZER EM SAÚDE E A NATUROLOGIA

Data de aceite: 01/03/2021

Mirella Guimarães Pedroso

Formanda do curso de naturologia da
Universidade Anhembi Morumbi.

Ana Claudia de Leite-Mor

Naturóloga, Mestre em Saúde Coletiva pela
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)
e Docente da Universidade Anhembi Morumbi
(UAM).

RESUMO: Introdução: O pensamento chinês configura-se como um pensamento ético. Dois são os pensadores da china antiga de referência: Confúcio e Lao Zi. A presente pesquisa trata de refletir sobre o fazer em saúde na Naturologia com base no pensamento destes pensadores. Objetivos: Sistematizar as reflexões éticas desenvolvidas, acerca do pensamento de Lao Zi e de Confúcio e refletir sobre a Naturologia. Metodologia: Foi realizado um levantamento sistemático da literatura em bases de dados que selecionou artigos que desenvolveram reflexões éticas a partir de Confúcio e Lao Zi. Os artigos foram fichados e sistematizados em planilha excel. Resultados: Foram selecionados 13 artigos, sendo que 12 são revisões bibliográficas e uma pesquisa etnográfica. Dos 13 artigos, 11 são reflexões éticas de Confúcio e 2 de Lao Zi. Os temas variam entre: saúde, educação, família e relacionamentos, civilização e cultura. Desses trabalhos, 7 fazem reflexões éticas sobre promoção de saúde. Considerações finais: As

reflexões éticas desenvolvidas são de grande contribuição para se pensar as problemáticas contemporâneas de saúde e a conduta frente a elas. Quanto a Naturologia desenvolvemos reflexões quanto ao papel do naturólogo na relação terapêutica e sobre a ampliação da perspectiva da saúde como desenvolvimento ético/pessoal do indivíduo.

PALAVRAS - CHAVE: Confúcio; ética profissional; Lao Zi; naturologia; pensamento chinês.

THE ETHICS OF LAO ZI AND CONFUCIO: REFLECTIONS ON DOING IN HEALTH AND NATUROLOGY

ABSTRACT: Introduction: Chinese thought is configured as an ethical thought. Two are the thinkers of ancient China of reference: Confucius and Lao Zi. This research is about reflecting on doing health in naturology based on the thinking of these thinkers. Objectives: To systematize the ethical reflections developed, about the thinking of Lao Zi and Confucius, and to reflect on naturology. Methodology: A systematic survey of the literature was carried out in databases that selected articles that developed ethical reflections from Confucius and Lao Zi. The articles were recorded and systematized in an excel spreadsheet. Results: 13 articles were selected, 12 of which are bibliographic reviews and an ethnographic research. Of the 13 articles, 11 are ethical reflections by Confucius and 2 by Lao Zi. Themes range from: health, education, family and relationships, civilization and culture. Of these works, 7 make ethical reflections on health promotion. Final considerations: The

ethical reflections developed are of great contribution to think about contemporary health problems and the conduct towards them. As for naturology, we developed reflections on the role of the naturologist in the therapeutic relationship and on the expansion of the perspective of health as an ethical / personal development of the individual.

KEYWORDS: Confucius; professional ethics; Lao Zi; naturology; Chinese thinking.

INTRODUÇÃO

De acordo com o dicionário Michaelis (2015), ética é um ramo da filosofia que tem por objetivo refletir sobre a essência dos princípios, valores e problemas fundamentais da moral, tais como a finalidade e o sentido da vida humana, a natureza do bem e do mal, os fundamentos da obrigação e do dever. O pensamento chinês configura-se como um pensamento ético.

Confúcio é a forma latinizada do nome Kongfuzi, entre outras variações. Nasceu em meados do século VI a.C, na dinastia Zhou, no estado de Lu, foi um grande pensador e educador dos últimos tempos do período de Primaveras e Outono. A China ainda não tinha passado pelo processo da unificação, então ela era dividida em pequenos Estados com muitas batalhas entre os mesmos, dando origem a um ambiente de violência e de conflitos. O pensador chinês, observando esse cenário de violência e instabilidade propôs uma reforma ética de sociedade. Confúcio teria fundado a escola de literatos, na qual estudava homens educados que procuravam compartilhar e realizar suas percepções éticas nas formas de administração do governo, a educação dessa escola consistia no cultivo de uma vida ética e disciplinada (NORDEN, 2018).

Para Confúcio, os modos e os costumes desenvolvidos pela tradição chinesa ao longo dos séculos ocupavam a posição central de sua busca. Somente por meio da civilização e aprimoramento ético e moral o ser humano poderia viver em harmonia consigo mesmo e com o ambiente. Por isso o pensador chinês estudava principalmente os hábitos e os costumes que vinham se desenvolvendo desde o passado até a sua época (NORDEN, 2018).

Lao-Tse ou LaoZi foi um grande filósofo da antiga China, considerado o fundador do taoísmo filosófico e religioso; pode-se dizer que viveu na mesma época de Confúcio ou próximo dela. Há a possibilidade de LaoZi não ter existido, sendo apenas uma criação dos fundadores da escola filosófica e tradição religiosa do daoísta. Segundo o historiador chinês SimaQian, Lao Zi cansou-se da corrupção moral e da avareza que seria o grande problema da sociedade, e notou o declínio do reino, indo viver, portanto, como um eremita. Lao Zi seria o autor do livro *Tao Te Ching* ou livro do caminho e da virtude, um dos livros mais traduzidos do mundo, retrata ensinamentos sobre o Tao (NORDEN, 2018).

A presente pesquisa realizou um levantamento bibliográfico sistemático das reflexões éticas desenvolvidas com base no pensamento de Confúcio e LaoZi. O objetivo foi conhecer as reflexões que vem sendo realizadas no mundo a partir destes pensadores

chineses, projetar estas reflexões éticas para os profissionais de saúde que se utilizam da medicina tradicional chinesa (MTC) e para os naturólogos.

No Brasil, a Naturologia surge como uma graduação em 1998. Pode ser definida como: um estudo da área da saúde embasado na pluralidade de sistemas terapêuticos vitalistas que parte de uma visão multidimensional do processo saúde-doença, da relação de interagência e de práticas integrativas e complementares no cuidado e atenção à saúde. O profissional da área de Naturologia não procura olhar para a doença ou o desequilíbrio em si, mas procura olhar o indivíduo, a sua identidade e características singulares. (PORTELLA, 2013). O bacharel atuante em Naturologia no Brasil possui um código de ética norteador de direitos e deveres para o exercício da profissão (ASSIS et al., 2017), que será citado futuramente nesse trabalho relacionando com os pensadores.

Com base no levantamento bibliográfico proposto, este artigo busca refletir sobre o fazer em saúde e sobre a relação terapêutica da Naturologia, respeitando os limites das culturas e contextos históricos, dando atenção para esses pontos contrastantes.

MÉTODO

A presente pesquisa trata de uma revisão sistemática integrativa da literatura, de caráter qualitativo e reflexivo. O levantamento sistemático foi realizado no mês de abril de 2019, onde foram consultadas as seguintes bases de dados: Scielo, Bireme e Mosaico. Doze palavras-chave, da língua portuguesa, foram utilizadas nas barras de busca, considerando as aspas: “*laotse*”, “*laoZi*”, “*taoismo*”, “*confucio*”, “*kong fuzi*”, “*confucionismo*”, “*Tao Te Ching*”, “*Dao De Jing*”, “*Analectos*”, “*pensamento chinês*”, “*filosofia chinesa*”, “*(medicina tradicional chinesa) AND (ética)*”. Seis palavras-chave, em espanhol: “*taoísmo*”, “*confucionismo*”, “*Analectas*”, “*pensamiento chino*”, “*filosofia china*”, “*(medicina tradicional china) AND (ética)*”. Para finalizar, seis palavras-chaves da língua inglesa: “*taoism*”, “*confucionismo*”, “*analects*”, “*chinesethought*”, “*chinesephilosophy*”, “*(chinesetraditional medicine) AND (ethics)*”.

Ao todo, 7.139 artigos foram encontrados, considerando as duplicatas. Desses, foram selecionados somente os artigos que abordavam reflexões éticas dos pensadores clássicos chineses Confúcio e LaoZi, sobre variados temas e excluídas as duplicadas, totalizando 13 artigos científicos selecionados.

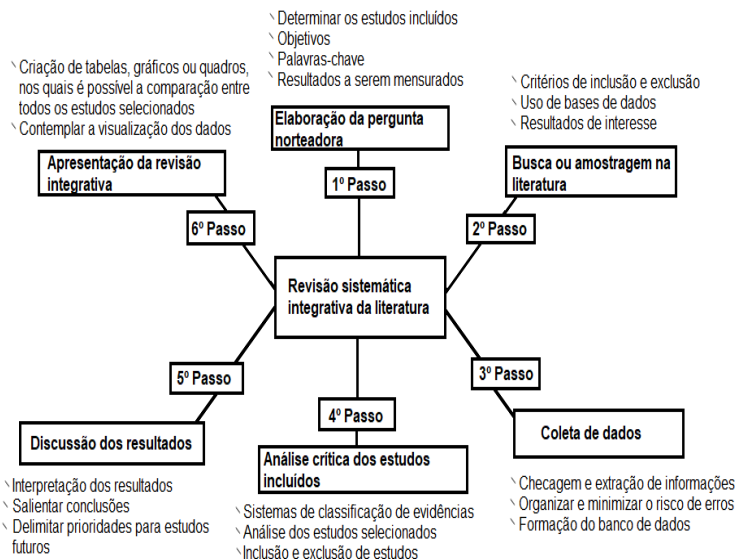


Figura 1: Conteúdos da revisão sistemática integrativa da literatura.

Fonte: GALVÃO et al., 2008

A revisão integrativa é um método que proporciona a síntese de conhecimento e a incorporação da aplicabilidade de resultados de estudos significativos na prática. Trata-se de um estudo realizado por meio de levantamento bibliográfico e baseado na experiência vivenciada pelos autores por ocasião da realização de uma revisão integrativa. (SOUZA et al., 2010).

Os artigos selecionados foram lidos em profundidade e fichados em planilha Excel, de forma a permitir a discussão deste artigo que aproximou as reflexões éticas desenvolvidas com base em Confúcio e Lao Zi, do fazer em saúde.

RESULTADOS

A revisão dos 13 artigos (Tabela 1) selecionados que tratavam de reflexões éticas, trouxe informações e reflexões relevantes para o desenvolvimento deste estudo de forma a ampliar a complexidade reflexiva sobre o tema da pesquisa. Pode-se perceber nos artigos analisados, o benefício das pesquisas para entender melhor o ideal de ambos e correlacionar com outros temas.

| Ano | Título | Autores | Metodologia | Reflexão ética |
|------|---|-------------------------------------|-------------------------------|--|
| 1999 | The Confucian Relational Concept of the person and Its Modern Predicament | Jiwei Ci | Revisão bibliográfica | Há uma questão no artigo entre o confucionismo como uma espécie (de acordo com a visão do autor) de comunitarismo, superior ao liberalismo, como espécie de individualismo. O autor diz que acha essa ideia equivocada, que nenhuma é epistemicamente superior à outra. |
| 2004 | Truth Telling in Medicine: The Confucian View | Ruiping Fan, Benfu Li | Revisão bibliográfica | Esse artigo refere-se à duas concepções de abordagens de saúde, a de caráter confucionista sustenta que os membros da família devem ser interdependentes na questão da saúde de um indivíduo o médico está envolvido com a família e com o sujeito, enquanto os ocidentais contemporâneos acreditam que a família possa ser um obstáculo nesse processo. |
| 2008 | Caring for Older Adults: The Parables in Confucian Texts | Chin-Kang Koh, Eun-Kang Koh | Revisão bibliográfica | A filosofia confucionista continua sendo uma das maneiras influentes de cuidar de idosos. Em Analectos, benevolência refere-se à ação, em uma ação que beneficia outras pessoas. Portanto, o conceito de cuidador, derivado do conceito de benevolência, também implica ação de ser uma pessoa benevolente. Mencius (filósofo chinês) diz que o cuidado de idosos concentra-se no dever filial (honrar os pais e honrar os mais velhos). |
| 2010 | O caminho do retorno: envelhecer à maneira taoísta. | José Bizerril | Pesquisa de campo etnográfica | Através de um estudo específico no Brasil, o autor explora a concepção taoísta de ciclo da vida humana, práticas corporais, longevidade, estilo de vida e questões a respeito do envelhecimento, particularmente com o envelhecimento sem adoecimento retratando também as preocupações com a juventude e a saúde produzida no contexto dos saberes biomédicos do capitalismo contemporâneo. |
| 2011 | Implications of Confucian learning on nurse education in the UK: A discussion. | Paravedy V. Coopamah, Ehsan U. Khan | Revisão bibliográfica | Dado que a cultura influencia a aprendizagem, há no artigo uma diferenciação entre a socrática (ocidental) e a confucionista (oriental). |
| 2012 | Values and health care: the Confucian dimension in health care reform. | MENG-KIN LIM | Revisão bibliográfica | O artigo diz a respeito de que o pensamento confucionista ainda tem forte influência no leste asiático apesar de ter sofrido considerável perda por causa da era moderna, citando o caso de Singapura que mantem valores confucionistas como: fluxo de deveres, cuidado com os idosos, valores sociais, prestação de serviços, e se desenvolveu bem nos últimos anos sendo conhecida pela sua prosperidade. |
| 2013 | Confucian virtues and Chinese adolescent development: a conceptual review. | Daniel TL Shek, Lu Yu e Xiao Fu | Revisão bibliográfica | Nesse artigo é discutida as principais virtudes confucionistas e como elas estão ligadas ao desenvolvimento positivo da juventude na cultura chinesa |

| | | | | |
|------|---|--|-----------------------|--|
| 2014 | Confucio, ética y civilización | Zhao Zhenjiang | Revisão bibliográfica | A autora expõe sua opinião sobre as virtudes éticas tradicionais de Confúcio dizendo que são importantes para estudantes universitários e professores. |
| 2014 | Pedagogía confuciana | Pío García | Revisão bibliográfica | Para Confúcio, a educação é um trabalho pessoal de uma vida. A ética confucionista se qualifica nas três virtudes: sabedoria (inquietação intelectual, conhecimento teórico, aprendizado) benevolência (espírito humanitário de reconhecimento) e coragem (disciplina e trabalho, resistência a indignação). |
| 2015 | Intimacy and Family Consent: A Confucian Ideal | SHUI CHUEN LEE | Revisão bibliográfica | A reflexão ética se desenvolve na análise de que para os confucionistas o consentimento familiar é o consentimento autônomo e o mesmo não apresenta ameaça à autonomia, contrastando com o pensamento ocidental, que considera um obstáculo a autonomia individual. |
| 2016 | Nonegalitarian Social Responsibility for Health: A Confucian Perspective on Article 14 of the UNESCO | Ruiping Fan | Revisão bibliográfica | O confucionismo apoiaria a afirmação expressa no tópico 14.1 da Declaração sobre bioética e direitos humanos, pois ele afirma que um objetivo central do governo é promover saúde e desenvolvimento social para seu povo, concordando com o pensamento do filósofo chinês. |
| 2016 | Pela governança global de acordo com a filosofia confucionista. | Elías Margolis Schweber Pío Quinto García Parra | Revisão bibliográfica | O artigo utiliza uma reflexão baseada no ideal de Confúcio sobre a virtude da justiça e do bom líder ou governante. No texto é dito que os políticos contemporâneos se comportam imoralmente ao governar em seus interesses privados, em detrimento do interesse geral, enquanto a ética confuciana diz a respeito de que por trás da desordem social, existem soberanos imorais responsáveis pela injustiça social, o recurso mais valioso para reverter isso são os altos padrões morais, as decisões importantes devem ser tomadas apenas por pessoas com status moral elevado. |
| 2017 | El buen vivir: La búsqueda de su comprensión a través de diferentes filosofías | Elías Margolis Schweber | Revisão bibliográfica | O autor explica o conceito de Bem Viver definindo-o como “mosaico filosófico”, oferecendo perspectivas do bem viver. Para Lao Tsé, “a medida do homem é o universo”, as leis feitas pelos homens são desnecessárias, existe apenas a lei da natureza; diferentemente de Confúcio que diz “a medida do homem é o próprio homem”. |

Tabela 1: Artigos analisados e seus resultados

Fonte: Desenvolvido pelo autor.

Dentre os 13 artigos analisados, 11 artigos (85%) representam as reflexões éticas de Confúcio e 2 artigos (15%) representam as reflexões éticas de Lao Zi, o material levantado de Confúcio apresenta como principais temas: relacionamentos com a família

e comunidade (família extensa), cultivo das virtudes, aprimoramento de si, educação e aprendizado, perspectiva sobre liderança e governo; entretanto, o material referente a LaoZi, foi encontrado questões envolvendo: longevidade, praticas cotidianas de autocuidado, harmonia interna (individual) e externa (natureza), polaridades, cultivo da paz e natureza celestial e natureza humana.

Observando os 13 artigos selecionados, 4 (31%), são referentes aos últimos 5 anos, 6 (46%) dos últimos 10 anos, e apenas 3 (23%) são referentes a pesquisas há mais de 10 anos publicadas. Vale ressaltar que os países que desenvolveram os estudos são: China, Colômbia, Brasil, México e Reino Unido.

Desses 13 artigos, 6 (46%) englobam à área da saúde e 7 (54%) não englobam à área da saúde. Para melhor compreensão, 2 abordaram questões envolvendo governo, liderança e política, 3 abordam sobre educação e 2 sobre relacionamentos interpessoais e relação com virtudes e ética. Os temas dos artigos da área da saúde envolvem cuidado, longevidade, natureza humana, atividades corporais e cotidianas, desenvolvimento pessoal etc. Quanto a metodologia de pesquisa, 12 (92%) artigos foram realizados através de revisão sistemática e apenas 1 (8%) é uma pesquisa de campo etnográfica.

DISCUSSÃO

A discussão desse artigo visa abordar mais amplamente conceitos éticos dos pensadores chineses para uma maior compreensão de como se relaciona com saúde, com a conduta ética do naturólogo e com a relação de interagência. Será dividido, portanto, em três partes: A apresentação da ética em Confúcio, a apresentação da ética em Lao Zi e como as reflexões éticas dos pensadores se relacionam com o conceito de interagência e consequentemente com a conduta ética do naturólogo.

Apresentação da ética em Confúcio

O desenvolvimento moral de um indivíduo (chamado também de cultivo de si ou qualificação de si) começa em seu núcleo familiar através da piedade filial, considerada uma virtude de filhos e filhas com seus familiares, exercida através do respeito aos pais e antepassados, da responsabilidade moral e relacional entre pais e filhos e posteriormente seria necessário ampliar para círculos cada vez maiores na sociedade, destacando-se então, a importância das relações interpessoais. Compreendendo a função da família íntima “microcosmo” para a moralidade individual, a família extensa “macrocosmo” pode ser representada como a sociedade e as relações sociais, frutos do resultado dos significados e valores familiares. (LEE, 2015). Koh (2008) retrata a área dentro do limite da família como a esfera privada e a área fora desse limite como a esfera pública, a piedade filial é a conduta mais adequada para o indivíduo se desenvolver moralmente e seguir em ambas as esferas. A moral, portanto, como afirma Lee (2015): se baseia na ideia de que todos são um

agente moral valioso e juntos formam um mundo ideal de respeito e justiça mútuos. Para Confúcio, a moralidade se baseia em ren, que é nossa empatia, união com os outros. Ren é constitutivo da moralidade e se manifesta como nossa consciência.

Ren está inclusa nas consideradas doze virtudes básicas nos pensamentos confucionistas, ressalta-se a importância de abordar sobre as doze virtudes para compreender o pensamento de Confúcio.

A primeira a ser citada denomina-se Zhong (lealdade), representa a capacidade de ser responsável e não trapacear, enganar ou ser desonesto. Ren (benevolência ou humanidade), pode ser considerado a virtude essencial, o ápice e o desenvolvimento de todas as virtudes, interpretado como o respeito à dignidade humana ou um sentimento de humanidade em relação aos outros, amor ao próximo e o senso de autoestima por si mesmo, Xin (confiabilidade), sentido de confiança, um caráter necessário no desenvolvimento de relacionamentos com os outros na área social, “xin” pode ser observada através das outras pessoas quando se encontra generosidade, bondade e justiça, Zhi (sabedoria), “zhi” é uma importante virtude para a liderança, pois apenas alguém com sabedoria pode discernir suas próprias falhas e corrigi-las, além de ter em mente bons julgamentos. Lian (integridade), leva em consideração o discernimento, honra e integridade, refere-se a um senso de moderação em relação à bens materiais e emoções por exemplo, sem “Lian” haveria extravagância, ganância e desordem (SHEK et al., 2013). As virtudes confucionistas prezam pela elevação do “homem comum” ao “homem nobre” que se caracteriza pela autodisciplina, o homem nobre pratica o que aprende, o homem comum permanece teórico.

Confúcio considerou que o objetivo básico do ensino era educar pessoas virtuosas. Tais pessoas seriam aquelas destinadas a assumir importantes responsabilidades sociais e contribuir com a sociedade. Para Confúcio, o objetivo primordial deveria ser melhorar a cultura e treinar para aprimorar as virtudes. (ZHENJIANG, 2014). Esse estilo de vida possui seus desafios na prática, pois para o pensador chinês, a educação é um trabalho pessoal ao longo da vida (GARCIA, 2014). O aprendizado e a educação confuciana estão presentes na relação entre mestre e discípulo, que possibilita amenizar esses desafios. Posteriormente, como forma de retribuição ao o que foi aprendido teoricamente e na prática, o discípulo/homem nobre se torna um educador.

O indivíduo que desenvolve qualidades morais e um caráter nobre, possivelmente poderia ser um bom governante, pois, não é movido pelos seus interesses egoístas, o adequado seria um olhar para o coletivo com respeito e dignidade, não com ambições pessoais e então seria qualificado para governar, além de aprimorar suas virtudes e desenvolvimentos. (PARRA, 2016). A harmonia e a ordem social para Confúcio não são determinadas por práticas metafísicas ou pelos deuses, mas pelo intelecto e sabedoria humana, as ações dos indivíduos determinam a relação entre o mundo humano e a ordem universal. Como a harmonia universal, as relações sociais são complexas, no entanto, sua ordem depende da prática das virtudes para não ocasionar o desequilíbrio e confusão.

(PARRA, 2016). O “céu” pode ser entendido como a origem de toda a vida, toda pessoa de virtude deve “respeitar sua missão celestial”, ouvir e viver o objetivo determinado pelo céu, cuidar e melhorar a existência. (ZHENJIANG, 2014).

O bom governante deve estar na condição de inspiração aos demais, com qualidades morais suficientes para se tornar o pai da família extensa que é a comunidade, e pelo cultivo de si, o mesmo chegou a uma hierarquia de grande responsabilidade. Segundo Parra (2016): complexidade, interdependência e hierarquia são as características básicas da ética confucionista e da filosofia política. Ci (1999) afirma que: a hierarquia de Confúcio retrata um modelo de hierarquia natural, ou seja, é o movimento de não existência das relações hierárquicas criadas artificialmente, mas sim, tendo base na natureza, significando uma noção de ordem que se formaria naturalmente de acordo com o aprimoramento de cada indivíduo.

De acordo com Lim (2012): o governo de Cingapura supostamente livre de corrupção, colocou uma forte ênfase na meritocracia de estilo confucionista, desenvolvendo líderes talentosos, capazes de impor mudanças nas políticas sociais. Para os confucionistas, o governo deve garantir níveis básicos de bem-estar e saúde. (FAN, 2016); ou seja, o cuidado da virtude ren (benevolência).

Quem governa deve ser um homem de bem, que encarna o ren, é exemplo, harmoniza os rituais e conseqüentemente as ações humanas, se impõem pela benevolência, possui virtude e se preocupa em educar seus súditos. (CHENG, 2008).

Os desejos da família em relação a saúde do familiar envolvido é de importante relevância para tomada de decisões, de acordo com Li (2004): os confucionistas sustentam que os membros da família devem ser interdependentes e não independentes um do outro, está implícito na interdependência de familiares incluídos que não se deve decidir sozinho sobre problemas relacionados à saúde.

De acordo com os conteúdos lidos pôde-se extrair bastante conteúdo e análise de determinados temas, esses serão abordados integrando com outras perspectivas na seção da pergunta de pesquisa.

Apresentação da ética em LaoZi

Os dois artigos que tratam reflexões éticas a partir de LaoZi abordam sobre natureza humana e celestial, além de práticas de saúde, os dois estudos são da América Latina (Brasil e México).

Para Lao Zi toda lei e toda regra criada pelo homem são ruins, desnecessárias e negativas; existe apenas a lei da natureza (SCHWEBER, 2017). Isso significa que a vida não pode ser denominada pelo intelecto humano, pois causaria conseqüentemente uma limitação. A sabedoria é aquela que não é intelectualizada, o sábio não deve ostentar conhecimento e nem ser lógico. A independência da esfera mental traz a liberdade

espontânea. Satisfeitos movem-se em uma relação natural ao meio ambiente. A mente nos confunde com a perturbação mental e preocupações.

A lei da natureza ou da naturalidade pode ser entendida como praticar a não ação ou Wu Wei, descrita por Lao Zi, que se refere ao posicionamento do indivíduo em não fazer as ações por meio da força, pode-se definir em uma ação desprestenciosa, porém, nada permanece inalterado no universo, portanto as ações são modificadas pela ação natural. A ação desprestenciosa seria agir no dia a dia e ir contra o desejo egoísta, então só assim estaria em harmonia com a natureza, ou seja, com o Tao. De acordo com Lao Zi, se todos tivessem essa ação desprestenciosa mundo entraria em paz e plenitude. O Tao tem quatro qualidades: pureza, tranquilidade, descanso e unidade. (BIZERRIL, 2010). A busca pela simplicidade e sentimento de tranquilidade é possível através da não ação, o fazer sem intenção e pelo silêncio interior que atinge a consciência. A suspensão do desejo e do ato intencional causa a superação do ego e então, dos conflitos para ser íntegro ou entrar nesse estado de harmonia. A integração de um saber prático sobre o corpo se resulta da vida cotidiana do praticante.

A medicina taoísta tem sua afirmação em três princípios: Respiração correta, exercícios físicos e concentração mental. Uma das propostas do taoísmo como estilo de vida é a da possibilidade de envelhecer associado à uma boa condição de saúde. Bizerril (2010) relata uma experiência etnográfica, onde grupos se reuniram em São Paulo e Brasília, para realizar atividades cotidianas de promoção de saúde, dentre elas: Treinamentos e palestras, convivência com o mestre e práticas corporais, o público em evidência eram mulheres e descendentes de asiáticos, com a faixa etária predominante (superior a 40 anos).

A busca por longevidade e as práticas orientais, portanto, vem aumentando e se expandindo no Brasil, a procura pela integração com a natureza e atividades de autocuidado possuem ligação, de acordo com Bizerril (2010), com a agitação e ritmo da sociedade contemporânea.

Como as reflexões éticas desses pensadores chineses se relacionam com a relação de interagência e a conduta ética do naturólogo?

A Relação de interagência é o nome dado para a relação terapêutica na Naturologia. O interagente é um termo que evidencia o conceito de interação, ressaltando a troca que existe entre os envolvidos (naturólogo e interagente) cuja perspectiva é atuar para que o interagente identifique e resolva seus processos de saúde, de forma que o profissional seja um mediador deste processo utilizando seus recursos terapêuticos. Os cinco princípios centrais que pautam a relação de interagência são: Presença, empatia, integralidade, autonomia e corresponsabilidade (ANTONIO, 2017).

Abordando a questão da saúde, o conceito de benevolência ou humanidade de Confúcio, implica no benefício de outras pessoas através do cuidado, assim como na Naturologia, o profissional precisa exercer esse cuidado. A autonomia pela prática

naturológica deve ser entendida como uma postura ética, uma emancipação do interagente através do processo de autorreflexão e autocuidado (ANTONIO, 2017), que por Lao Zi é definida no aprimoramento pessoal e harmonia com a natureza, sem influências do social ou da mente limitada por pensamentos e crenças. A presença pode ser entendida na disponibilidade mental, como na ausência de preocupações e desejos, postura de aceitação da experiência do momento presente (ANTONIO, 2017), o taoísmo se identifica com essa abordagem pela busca da mente silenciosa e sem desejos egoístas, para focar no momento presente e não em conflitos e confusões. A busca pelo Tao (estado de tranquilidade, harmonia com a natureza e com o todo) pode ser entendida como o estado de equilíbrio que o naturólogo visa em relação ao modelo de níveis do ser humano, a integração e comunicação adequada e harmoniosa entre eles (nível físico, metabólico, vital, mental, emocional e espiritual).

O profissional naturólogo, também atua na área de educação, promovendo a educação em saúde. A aproximação entre a relação mestre-discípulo de Confúcio com a relação naturólogo-interagente é notável e pode-se perceber algumas semelhanças, como a priorização do desenvolvimento teórico, prático e ético de si. A Naturologia também possui valores considerados éticos dentro dessa área de conhecimento, posicionando-se de forma crítica e em consonância com os princípios desse código de ética, respeitando os preceitos legais no exercício da profissão (ASSIS et al., 2017). Não seria ético prolongar serviços, pensar em ganhos pessoais ou tirar vantagem do interagente, não seria também, de acordo com a virtude da retidão confucionista praticar tais coisas. A parte teórica se deve pelo constante estudo e aprendizado, e a parte prática por procurar fazer o exercício de práticas cotidianas (como na atividade taoísta) de promoção de saúde e longevidade, em suma, vivenciar aquilo que prega. Além disso, duas questões devem ser observadas: A transversalidade na relação de interagência oferece aos envolvidos a possibilidade de aprenderem juntos e aprimorar a si mesmos em conformidade. (ASSIS et al., 2017). Se o profissional da área de Naturologia se desenvolver de forma nobre, tanto na teoria quanto na prática, pode se tornar uma inspiração para o interagente, possibilitando que ele se empenhe para avançar também, assim como o educador de caráter nobre confuciano.

O naturólogo busca o aprimoramento de si para promover o melhor conhecimento da respectiva área de estudo ao interagente, essa busca não é meramente individualista ou um ato intencional egoísta usando aproximações ao pensamento de Lao Zi, mas pensando na coletividade e no panorama de saúde do mesmo também, numa perspectiva micro e macro, do indivíduo à sociedade. Reconhece a si mesmo como integrante da sociedade, disponibilizando suas habilidades em conformidade com preceitos éticos e legais, visando promover saúde e qualidade de vida de indivíduos. (ASSIS et al., 2017).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse estudo teve como objetivo ampliar a visão ética do naturólogo envolvendo os pensadores clássicos chineses. As perspectivas terapêuticas empregadas na Naturologia englobam a cultura e pensamento oriental, com esse trabalho pode-se aprofundar nas reflexões éticas orientais dos autores clássicos para além do que é conhecido em Medicina Tradicional Chinesa (MTC). Através dos estudos selecionados pode-se relacionar com os princípios da ética em Naturologia, porém houve uma dificuldade devido à escassez de material referente ao pensamento de Lao Zi.

A principal diferença que se pode ressaltar entre os dois pensadores é que Lao Zi, de acordo com a lei da naturalidade, compreende que a atitude a ser tomada frente à existência no universo é essencialmente natural, no sentido que cada indivíduo precisa trabalhar para o seu próprio aprimoramento pessoal com simplicidade e fluidez, sem a mente conturbada por pensamentos diversos que podem mais limitar que aprimorar. A consciência que permeia da não ação, traz a integração das ações e pensamentos em harmonia com a natureza, à qual se opõe a Confúcio, que visa a reger e materializar nas ações, as teorias da sabedoria, do bem comum por meio de papéis sociais e aprimoramento de si pelas virtudes, para se tornar um homem nobre (diferentemente do homem comum) e assim contribuir com a comunidade.

O naturólogo tendo um olhar singular para cada indivíduo, não procura reger como Confúcio ou Lao Zi uma doutrina, mas adequar o que pode ser melhor no momento dessa pessoa e na sua personalidade certas condutas terapêuticas que vão agir nos níveis que compõem o ser humano (físico, metabólico, mental, emocional, vital e espiritual), atingindo consequentemente a saúde desse indivíduo. Deve-se levar em consideração o código de ética da Naturologia para não faltar com respeito ou atingir a dignidade das pessoas envolvidas.

Esse estudo se mostrou benéfico para a área de Naturologia por fornecer um diálogo entre a cultura oriental e ocidental, apresentando as propostas éticas do pensamento de Confúcio e Lao Zi. Pode-se descrever amplamente como são entendidos por estes autores as noções de educação, liderança, família, sociedade, virtude, desenvolvimento individual e coletivo, entre outros.

REFERÊNCIAS

ANTÔNIO, R. D. L. Princípios centrais da relação de interagência: Uma contribuição para a clínica naturológica. **Cad. Naturol. Terap. Complem.**, v. 6, n. 11, 2017.

BIZERRIL, J. O caminho do retorno: envelhecer à maneira taoista. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 16, n. 34, jul./dez. 2010. Disponível em: <https://bit.ly/2XQ6YNI>. Acesso em: 10 jun. 2020.

CHENG, A. **História do Pensamento Chinês**. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

- CI, J. The Confucian Relational Concept of the person and Its Modern Predicament. **Kennedy Institute of Ethics Journal**, v. 9, n. 4, dec. 1999. Disponível em: <https://bit.ly/3f8jrlc>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- COOPAMAH, P. V.; KHAN, E.U. Implications of Confucian learning on nurse education in the UK: A discussion. **Nurse Education Today**, 2011. Disponível em: <https://bit.ly/2Ap1BeV>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- FAN, R. Nonegalitarian Social Responsibility for Health: A Confucian Perspective on Article 14 of the UNESCO Declaration on Bioethics and Human Rights. **Kennedy Institute of Ethics Journal**, v. 16, n. 2, jun. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2z1FeXt>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- FAN, R.; LI, B. Truth Telling in Medicine: The Confucian View. **Journal of Medicine and Philosophy**, v. 29, n. 2, 2004. Disponível em: <https://bit.ly/30t1TvT>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- GARCÍA, P. Pedagogia confuciana. **Desafios**, Bogotá, v. 26, n. 1, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/2MO9MnP>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- KOH, Eun-Kang; KOH, Chin-Kang. Caring for Older Adults, The Parables in Confucian Texts. **Nursing Science Quarterly**, v. 21, n. 4, oct. 2008. Disponível em: <https://bit.ly/2XOQ7KN>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- LEE, S. C. Intimacy and Family Consent: A Confucian Ideal. **Journal of Medicine and Philosophy**, jhv015, jun. 2015. Disponível em: <https://bit.ly/2XQ6IOh>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- LIM, M. K. Values and Health Care: The Confucian Dimension in Health Care Reform. **Journal of Medicine and Philosophy**, jhs048, nov. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3cU5rtD>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- MENDES, K. D. S.; SILVEIRA, R. C. D. C. P.; GALVÃO, C. M. Revisão integrativa: método de pesquisa para a incorporação de evidências na saúde e na enfermagem. **Texto Contexto Enferm. Florianópolis**, v. 17, n. 4, outubro-diciembre. 2008.
- NORDEN, B. W. V. **Introdução à Filosofia Chinesa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- PARRA, P. Q. G. Por una gobernanza global según la filosofía confuciana. **Revista Científica General José María Córdova**, Bogotá, v. 14, n. 18, dec. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/37j0IGh>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- PORTELLA, C.; DEGAN, P.; ASSIS, A.; STELLA, A.; HELLMANN, F. Código de Ética Profissional do Naturólogo. **Cad. Naturol. Terap. Complem.**, v. 6, n. 11, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2UzZs7i>. Acesso em: 12 jun. 2020.
- PORTELLA, C. F. S. Naturologia, Transdisciplinaridade e Transracionalidade. **Cad. Naturol. Terap. Complem.** v. 2, n. 3, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3cSBL05>. Acesso em: 12 jun. 2020.
- SCHWEBER, E. M. El buen vivir: La búsqueda de su comprensión a través de diferentes filosofías. **Estudios políticos**, n. 40, abr. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/37keRh5>. Acesso em: 10 jun. 2020.

SHEK, D. T. L.; YU, L.; Fu, X. Confucian virtues and Chinese adolescent development: a conceptual review. **Adolescent Medicine Health**, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/30uVRL0>. Acesso em: 10 jun. 2020.

Sociedade Brasileira de Naturologia. Naturologia [Internet]. **O que é Naturologia**. Disponível em: <https://bit.ly/2YhpGfI>. Acesso em: 10 jun. 2020.

TAVARES, M.; DIAS, M.; C., CARVALHO, R. Revisão integrativa: O que é e como fazer. **Einstein**, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/2Yjh7kI>. Acesso em: 10 jun. 2020.

ZHENJIANG, Z. Confucio, ética y civilización. **Co-herencia**, v. 11, n. 20, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3heMRQx>. Acesso em: 10 jun. 2020.

CAPÍTULO 2

A RAZOABILIDADE FILOSÓFICA DA CRENÇA RELIGIOSA NA RESSURREIÇÃO DOS MORTÓS

Data de aceite: 01/03/2021

Data da submissão: 25/11/2020

Renato Somberg Pfeffer

Fundação João Pinheiro, Departamento de
Políticas Públicas
Belo Horizonte - Minas Gerais
<http://lattes.cnpq.br/2036877945969773>

RESUMO: O texto discute a razoabilidade da crença religiosa na ressurreição dos mortos a partir do princípio de que a ciência não detém o monopólio do real e não esgota a totalidade do humano. Apesar da salvação religiosa ainda ser considerada por agnósticos e ateus uma fonte de alienação, ela ainda inspira esperança para uma parcela considerável da humanidade. Isto porque ela dá respostas à necessidade humana de ser reconhecido e afirmado frente ao fato inquestionável da finitude da vida. A crença em Deus decorre do fato de que uma vida sem transcendência é trivial, por isso, o homem merece que a vida não termine com a morte. Sendo o mal uma necessidade estrutural de um mundo que carrega em si uma multiplicidade de possibilidades conflitivas, torna-se mister reconhecer que a racionalização do enigma do mal tem seus limites. Mesmo que o discurso razoável sobre o mal não seja uma exclusividade das religiões, a ideia de salvação religiosa, de uma mortalidade que que não acaba com a morte, repara a questão do mal como condição inerente da criatura finita.

PALAVRAS - CHAVE: Ressurreição do mortos. Razoabilidade. Redenção humana.

THE PHILOSOPHICAL REASONABILITY OF RELIGIOUS BELIEF IN THE RESURRECTION OF THE DEAD

ABSTRACT: The article discusses the reasonableness of religious belief in the resurrection of the dead based on the principle that science does not hold the monopoly on the real and does not exhaust the totality of the human. Although religious salvation is still considered by agnostics and atheists as a source of alienation, it still inspires hope for a considerable portion of humanity. This is because it provide answers to the human need to be recognized and affirmed in the face of the unquestionable fact of the finitude of life. Belief in God stems from the fact that a life without transcendence is trivial, so man deserves that life does not end with death. Since evil is a structural need of a world that carries within itself a multiplicity of conflicting possibilities, it becomes necessary to recognize that the rationalization of the enigma of evil has its limits. Even if the reasonable discourse about evil is not exclusive of religions, the idea of religious salvation, of a mortality that does not end with death, repairs the question of evil as an inherent condition of the finite creature.

KEYWORDS: Resurrection of the dead. Reasonability. Human Redemption.

1 | INTRODUÇÃO

A escatologia discute o destino final do homem e do mundo. Ela objetiva satisfazer a necessidade humana de entender sua inerente finitude fomentando a esperança e relativizando o mal.

A Filosofia designa de mal metafísico o enigma do mal no mundo. Ao identificar o ser infinito com o bem infinito e o ser finito com o bem limitado, os filósofos associam esse mal metafísico às criaturas e às coisas finitas. Todas as tentativas de racionalização especulativa para explicar o significado do enigma do mal revelaram os limites da razão quando esta enfrenta questões últimas. Também as teodiceias religiosas se mostraram insuficientes para explicar de forma razoável essa questão. Isso leva à tomada de consciência de uma dimensão misteriosa da vida.

Qualquer forma de dogmatismo neste ramo do saber é questionável, pois prever este cenário é impossível dada a limitação da racionalidade humana. O resultado desta incoincidência humana é uma série de crenças religiosas e sistemas filosóficos, quase sempre com visões contraditórias, nas declarações relativas a autenticidade ou heresia de uma doutrina.

Essa percepção é fundamental, pois a discussão escatológica envolve um confronto não dirimido entre as religiões e a racionalidade científica que pode, assim, ser iluminado. O primordial é que, dependendo da maneira como as fontes religiosas são interpretadas, o diálogo entre ciência e religião pode ocorrer ou não.

Os cenários religiosos escatológicos influenciaram diversos pensadores laicos, fato que pode ser ilustrado pelos movimentos nacionalistas contemporâneos e pelo pensamento marxista, ambos herdeiros de uma esperança na redenção futura; nacional no primeiro caso, universal no segundo.

O presente texto pretende discutir a temática da razoabilidade da crença religiosa na ressurreição dos mortos. O crente religioso espera uma resposta para esse enigma no fim do caminho. Estrada (1962) afirma que a abertura da imanência à transcendência torna possível encontrar sentido na vida em meio a acontecimentos que, por si mesmos, parecem contraditórios. Somente a promessa de um final feliz permite ao crente assumir o risco de acreditar na aparente irracionalidade e falta de sentido daquilo que vivencia.

O apartado que se segue a esta introdução trata do argumento metafísico sobre a origem do mal. Em seguida é discutida a necessidade humana de transcender a história e a mortalidade. Por fim, a título de conclusão, é realizada uma reflexão sobre a razoabilidade da crença religiosa na ressurreição dos mortos sem a pretensão de esgotar ou chegar a uma verdade definitiva sobre o tema.

21 A QUESTÃO DO MAL METAFÍSICO

O escândalo do mal que indignou o ser humano ao longo de sua história obriga a razão humana a engendrar certas considerações ontológicas. Esse mal transparece nas dores e angústias da vida, tornando-se insuportável frente ao enigma da morte. Afinal, Deus não poderia ter criado um mundo mais harmonioso e menos doloroso?

A filosofia escolástica medieval de Tomás de Aquino (1225-1274), inspirada na filosofia antiga, desenvolveu um argumento metafísico sobre a origem do mal: o mal metafísico é inerente à condição finita do ente. Partindo do princípio de que o ser e o bem se identificam, a filosofia tomista afirma que o supremo ser é o bem absoluto e perfeito, por conseguinte, todo ente, por ser finito, possuirá bem e perfeição limitados. Antes de Aquino, no final da Antiguidade, o neoplatonismo de Agostinho de Hipona (354-430) apontava para o vínculo entre o mal e a carência ontológica do ente, negando, assim, a realidade ontológica do mal e eliminando o dualismo maniqueísta (AGOSTINHO, 2005).

Ou seja, o mal metafísico é uma necessidade do mundo criado, que é imperfeito, contingente, relativo e insuficiente. Essa privação característica das criaturas não pode ter essência e tampouco pode ter existência em si (AQUINO, 1968). Ainda que Deus não deseje essa privação, ela é inerente à condição de criatura marcada por sua cota de imperfeição, que é consubstancial à sua condição finita. Dessa condição, emergem o mal físico, psíquico e moral. Na perspectiva de Tomás de Aquino e Agostinho de Hipona, o mal não era desejado por Deus; ele teria sido um acidente.

O filósofo moderno Leibniz (1646-1716) também defendeu que o mal é uma privação do bem e não tem uma essência. Para ele, o mal é um componente necessário do melhor dos mundos possíveis. Sendo a realidade boa, ainda que limitadamente, o mal não é uma realidade primária. O mal, no entanto, era visto por esse pensador como um componente relevante da realidade, pois ele afeta as criaturas, em especial, o homem: conflitos, dor, morte...

Não sendo uma realidade em si, o mal é um conceito relacional: alguma coisa que nos acontece ou que interpretamos e avaliamos como mal em suas consequências. Por isso, pode-se falar das causas devastadoras do mal, que têm a ver com as expectativas humanas frustradas sobre a realidade em uma determinada conjuntura. Nesse sentido, o mal é negatividade, pois é a privação de algo desejado e considerado bom, que impede a realidade de se realizar de forma normal (LEIBNIZ, 2013).

Diante da teoria do mal metafísico apresentada, a pergunta inicial se Deus poderia ter criado um mundo mais harmônico no nível da criatura perde o sentido, ou, como afirma Torres Queiroga (2011), não é uma pergunta sensata porque não significa nada.

O paradoxo de Epicuro (341-270 a.e.c.)¹ perde assim seu sentido, pois Deus continua

¹ Dilema lógico sobre o problema do mal, atribuído ao filósofo grego Epicuro, proposto a partir das características do Deus judaico: onisciência, onipotência e benevolência. Se Deus é onisciente e onipotente, Ele sabe e tem poder de acabar com o mal. Se Ele não o faz, é porque não é bom. Se Ele é onipotente e bom, tem poder e quer acabar com o

sendo onipotente mesmo sem poder criar um mundo sem imperfeições, da mesma forma que Ele não pode criar um “triângulo de cinco lados ou um círculo quadrado” (GOMES CAFFARENA, 2007, p. 581, tradução do autor). Ao afirmar que a raiz última da possibilidade do mal reside na condição finita da realidade, a teoria do mal metafísico expõe os limites do argumento de Epicuro: “Porque somente a partir da convicção de que um mundo sem mal é possível tem sentido fazer com que Deus seja responsável que tal mundo exista” (TORRES QUEIROGA, 2011, p. 27, tradução do autor). É por isso que Leibiniz (2013) busca a origem do mal na limitação da criatura, e não no pecado.

Sem o pressuposto do mal metafísico, Deus seria uma hipótese monstruosa (FERNÁNDEZ DEL RIESGO, 2016). Por outro lado, mesmo com o pressuposto do mal metafísico, o excesso de mal no mundo – como, por exemplo, o sofrimento dos inocentes – segue impactando aqueles que se dedicam ao tema.

Segundo Torres Queiroga (2011), o certo é que, frente ao dilema do mal, que nos coloca diante do absurdo da existência, cada pessoa busca respostas, laicas ou religiosas. Essas pisteodiceias podem ou não ser construídas a partir de teodiceias, pois o tema do mal não é um patrimônio das religiões, apesar de estas terem sido pioneiras ao tratar o assunto. No campo das teodiceias e diante do paradoxo da vida moral representado pela questão do mal, o mesmo autor propõe dois caminhos para nos abirmos frente à esperança religiosa: 1. A consideração de Deus a partir do mal ou caminho longo da teodiceia; e 2. A consideração do mal a partir de Deus ou caminho curto da teodiceia.

O caminho longo da teodiceia permite colocar Deus como uma hipótese que responde ao enigma do mal e concorre com outras teorias ateias. A tragédia representada pelo mal se torna nesse caminho um meio para descobrir Deus. Partindo do princípio de que a eliminação da hipótese de Deus não resolve o enigma do mal e de que as pisteodiceias ateias não são suficientes para dar respostas dotadas de sentido, o caminho longo busca uma fundamentação crítica para “a entrada de Deus no discurso pela porta que abre a experiência do mal” (TORRES QUEIROGA, 2011, p. 146, tradução do autor).

O próprio Torres Queiroga coloca uma objeção fundamental a essa via: como conciliar a salvação oferecida pela religião com a finitude da condição humana? Sendo o mal metafísico inerente à condição da criatura, a salvação, logo, é uma impossibilidade metafísica. Essa impossibilidade lógica também é denunciada por Estrada (2001, p. 17, tradução do autor):

É impossível que seres criados, portanto inevitavelmente imperfeitos em relação a Deus, esperem superar todo o mal por uma intervenção divina que, por definição, não pode ocorrer. Iria contra as leis da lógica e da criação do mesmo criador. Seria cair em um impossível lógico e levaria a crer em algo absurdo.

mal. Se Ele não o faz é porque não sabe onde está o mal, então, não é onisciente. Se Ele é onisciente e bom, sabe que o mal existe e quer eliminá-lo. Se Ele não o faz é porque não é capaz, portanto, não é onipotente.

A única saída dessa contradição lógica é a aceitação confiada no mistério, que é uma característica do homem de fé. Paradoxalmente, essa saída obriga os crentes a aceitar os limites da via longa da teodiceia para explicar o mistério do mal e abre a possibilidade para reconhecer outras explicações racionais, inclusive o agnosticismo, o niilismo e o ateísmo. A objeção de Torres Queiroga (2011) sobre a impossibilidade metafísica da salvação, derivada da tomada de consciência da insuficiência da razão para decifrar o enigma do mal, leva a uma “busca e abertura, não ao Deus dos filósofos, mas ao Deus da fé” (FERNÁNDEZ DEL RIESGO, 2016, p. 264, tradução do autor), ou seja, à análise do caminho curto da teodiceia.

3 | EM BUSCA DE UM SENTIDO PARA VIDA POR MEIO DA TRANSCENDÊNCIA HISTÓRICA

A busca de um relato que dê significado para vida é inerente à condição humana. Qual o papel e o propósito do ser humano em seus setenta ou oitenta anos de vida? A resposta a esta pergunta deve ser um relato que vincule a vida a algo maior que ela mesma e a um final aberto, mas não necessariamente infinito.

Alguns encontram esse significado em seu legado, sejam suas obras ou seus filhos. Outros o buscam na busca de sabedoria, no amor à pessoa amada ou no amor altruísta à humanidade como um todo. Ou seja, uma vida significativa pode ser alimentada por grandes paixões: “a anseio do amor, a busca do conhecimento e uma insuportável simpatia pela dor da humanidade” (FRAIJÓ, In: MARINAS, 2016, p. 22, tradução do autor). Sem dúvida, ser para o conhecimento, para alguém amado ou para outro ser humano são um horizontes de sentido, inspiração, comunhão e esperança.

Na Bíblia hebraica (2006), esse amor ao próximo é simbolizado pelo patriarca Abraão, cuja tenda estava sempre aberta aos visitantes e que estava disposto a questionar Deus para salvar o povo de Sodoma (Gen. 18). O patriarca Isaack, por sua vez, ao cavar poços (Gen. 26) e se preocupar em abençoar seus filhos (Gen. 27) parece simbolizar aqueles que buscam um significado para vida em suas obras e em seus filhos.

No entanto, concordando com a opinião de Fernández Del Riesgo (2020), esse amor oblativo deixa sem resposta uma necessidade humana, genuína e legítima, de compensação e afirmação definitiva, que é pessoal e intransferível. Sobreviver em obras realizadas ou na memória de pessoas amadas também parece ser insuficiente, pois o ser humano necessita dar, mas também precisa receber. É como se ele necessitasse de uma reconciliação e uma reabilitação final. “E é a religião que, precisamente, tem tentado dar resposta a esta enigmática exigência humana” (FERNÁNDEZ DEL RIESGO, 2020, p. 243, tradução do autor).

Também Savater (2007), apesar de considerar as religiões ilógicas na sua interpretação do universo e no papel inverossímil que o ser humano nele desempenha,

acredita que este absurdo é justificado e necessário: a vida precisa ser poetizada para aliviar sua falta de significado e a insignificância humana. As religiões, portanto, protegem e dão aos fiéis uma esperança transcendente que nenhum princípio ético, legal ou político oferece. Somente a religião é capaz de nos salvar do acaso inevitável da morte e abre caminho para a eternidade.

Por meio da religião, a humanidade se sente pertencente a algo maior que ela mesma e até mesmo nossos legados, sejam as obras ou os filhos, e o amor oblato, seja pela pessoa amada, pelo conhecimento ou pelo outro, se tornam mais significativos. Abraão e Isaack trilharam caminhos diferentes para servir a Deus e dar significado às suas vidas. O primeiro espalhava divindade entre seus convidados, o segundo, ao cavar poços, ativava potências divinas interiores. Cada qual à sua maneira, eles reconheceram a transcendência e a imanência de Deus no mundo e sabiam que tinham um lugar na redenção futura.

A discussão sobre o enigma da finitude e insuficiência humanas não é simples e a esperança religiosa, muitas vezes, é tida como uma espécie de consolo que dissimula um autoengano. Diversos pensadores na esteira de Nietzsche (1844-1900), entre eles Quesada (1994), aceitam a tragédia da vida, marcada pela ausência de uma solução final. Advogam uma vontade de viver fundamentada na coragem e valentia, rechaçando a metafísica. A vida não passa, então, de um tipo de jogo ou experimento do qual o sofrimento e as intempéries são partes inerentes que devem ser vividas. Não há uma finalidade última e o homem não pode escamotear sua finitude e se esconder em uma racionalidade teológica. “Não temos outra eternidade senão a que nos brinda o momento que vivemos (...) e só temos uma vida para sê-lo”, por isso, temos que “suportar o tempo” (QUESADA, 1994, p. 30-31, tradução do autor). A morte, para Quesada, é uma tarefa que o ser humano tem que enfrentar. Decidir sobre o momento e o como morrer permitiria ao homem recuperar a própria vida.

Existe, portanto, uma ética que refuta o consolo metafísico e o conceito de salvação religioso. É uma ética que fala de “morrer de pé, não de joelhos e pedindo perdão”. Para essa vertente de pensamento “aceitar o pseudoconsolo da imortalidade é trair e perder a nossa vida” (FERNÁNDEZ DEL RIESGO, 2020, p. 244, tradução do autor). Como um nômade sem verdade última, ou como um marinheiro que se entranha no mar, somente o amor ao outro homem pode nos ajudar a superar o medo que escraviza e leva à fuga na crença religiosa. Este “ateísmo difícil” (QUESADA, 1994) insiste que o ganho do homem é sobrepor seu próprio medo e afirmar a vida com seu próprio esforço, resistência e audácia. Em outras palavras, dizer sim à vida frente à sua debilidade: a grandeza do homem está em sua “capacidade de sobrepor-se a um mundo que ele não criou. Em sua valentia e generosidade, apesar de ter somente uma vida” (QUESADA, 1994, p. 302, tradução do autor).

Tal visão, que enxerga o homem como um ser só que busca construir-se e transcender-se continuamente frente às intempéries e problemas da vida, deixa, ao fim,

“um amargo sentimento de insuficiência e insatisfação” (FERNÁNDEZ DEL RIESGO, 2016, 252, tradução do autor). Será que a religião tem como origem semente o medo frente às incertezas da vida e ao medo da morte? Ela é apenas uma forma de alienação, autoengano ou infantilização do ser humano? A única forma de enfrentar as contingências da vida é assumir a postura do super-homem nietzschiano que derrota o niilismo?

Um resposta positiva a estas perguntas parece não ter sido a herança cultural predominante do mundo ocidental. Grandes pensadores da tradição filosófica ocidental, como Agostinho de Hipona (354-430), Tomás de Aquino (1225-1274), Leibniz (1646-1716), Kant (1724-1804), Schleiermacher (1768-1834) e Hegel (1770-1831), tentaram demonstrar que a conexão entre cultura e religião não se resolve com a negação de Deus. Se, por um lado, Nietzsche pode ter acertado nas suas críticas ao individualismo burguês, ao perigo do niilismo, aos aspectos censuráveis do mundo religioso, por outro, parece que seu esforço titânico de valorizar o super-homem “nos recorda a obstinação voluntariosa de Sísifo” (FERNÁNDEZ DEL RIESGO, 2016, 247) em sua inglória punição, recebida dos deuses, de empurrar uma pedra até o lugar mais alto da montanha, de onde ela rolava de volta.

Não se nega neste texto a possibilidade de uma ética sem Deus ou que as religiões, historicamente, possuem seu lado mórbido. Porém, afirma-se que o mundo religioso possui um lado luminoso que já aportou muito, e ainda tem a contribuir, para o homem contemporâneo. Esta contribuição vai além da difusão dos valores humanistas de dignificação da condição humana e da defesa da liberdade responsável. Aqueles que aderem à transcendência religiosa podem

viver a esperança de um reconciliação, que contempla a afirmação incondicional do indivíduo, em sintonia com suas aspirações mais profundas e pessoais, que são insaciáveis. Esperança que pode nos sustentar quando já não nos resta mais nada e é inútil pedir uma extensão do tempo (FERNÁNDEZ DEL RIESGO, 2016, 250-251, tradução do autor).

Frente a finitude e debilidade humanas, aquele que crê em Deus busca a salvação, a justiça e um significado para sua vida e para sua morte. O crente não aceita a contingência e o sofrimento humanos como respostas últimas. A “capacidade de Deus” (FERNÁNDEZ DEL RIESGO, 2016, 255, tradução do autor) de dar respostas impede o homem de se sujeitar à resignação.

As respostas dadas pela onipotência divina frente aos desafios e tragédias da história, e em especial em relação à morte, no entanto, remetem a uma vitória futura, a uma promessa de redenção. Ou seja, a religião dá somente esperanças frente às incertezas, pois nenhum Deus é suficientemente explícito para nos dar uma confiança ilimitada (FRAIJÓ, 2016). Confiar na palavra de um Deus oculto exige do crente um ato de liberdade de escolha que envolve a razão, a imaginação, o desejo e a vontade. Na verdade, entre o intento autotransformador de Nietzsche e a redenção religiosa, cabe ao homem escolher em que acreditar. Se, então, estamos diante de uma escolha razoável, o presente texto

busca discutir, a partir de fontes judaicas, a crença em uma vida que não se encerra com a morte do corpo e a ressurreição dos mortos.

4 | A RESSURREIÇÃO DOS MORTOS COMO UMA CRENÇA RAZOÁVEL

O mal no mundo presente tem servido de justificativa para muitos objetarem a existência de Deus. Como pode um Deus onipotente, onipresente, onisciente permitir o mal? Paradoxalmente, a persistência da maldade também serve aos que creem: será possível não existir um Deus redentor frente a tanta maldade? A finitude humana impede uma resposta definitiva a estes questionamentos. A existência ou não existência de Deus deixam igualmente muitas dúvidas que carecem de respostas. Como afirmado anteriormente, a inverificabilidade da verdade permite ao homem escolher sua crença, inclusive, acreditar em uma inconveniente hipótese para a ciência contemporânea: ressurreição dos mortos.

Dado que mal é uma necessidade estrutural do mundo criado, visto que este é finito e existe uma multiplicidade de possibilidades conflitivas, torna-se mister reconhecer que a racionalização do enigma do mal tem seus limites. Mesmo que o discurso razoável sobre o mal não seja uma exclusividade das religiões o que comprovam as teses agnósticas ou ateias, a ideia de salvação religiosa, de uma mortalidade que não acaba com a morte, sana a questão do mal como condição inerente da criatura finita. Tudo aponta para o infinito quando se discute a incoincidência última do humano, sua insaciabilidade, seu desejo de plenitude. Portanto, é razoável postular a presença “do absoluto na mais profunda intimidade do ser humano” (FERNÁNDEZ DEL RIESGO, 2020, p. 265, tradução do autor).

No que tange ao fenômeno ontológico da ressurreição especificamente, ela se trata de uma transformação do mundo que eliminará a dor e o sofrimento, o que é própria da salvação. Ela abre uma esperança de um novo porvir para o ser humano que estabelece um novo horizonte para a finitude e a temporalidade. Ao mesmo tempo, ela permite uma vivência no presente de uma nova maneira na medida em que “assumimos nossa história no mundo e com o mundo como uma história de salvação que pode ter um final feliz” (FALKE, 2017, p. 170).

Para Fraijó (2016), a ressurreição dos mortos é a condição transcendental que “permite que nosso ser não se frustrate, não desembarque ao final no nada” (FRAIJÓ, 2016, p. 131, tradução do autor). A ressurreição dos mortos pretende “alterar os resultados da evolução cósmica, da história, e vencer a injustiça” (FERNÁNDEZ DEL RIESGO, 2016, 256, tradução do autor). Talvez, a transcendência utópica futura prometida pela ressurreição seja insuficiente para explicar todas as dores vividas pelo homem justo ou compensar as mortes prematuras ou cruéis. “O sofrimento vivenciado carece de uma compensação positiva” (FRAIJÓ, 2016, p. 233, tradução do autor), por isso, a distinção entre o bem e o mal seguirá em vigor na vida futura. Neste futuro escatológico, o mal será derrotado e as vítimas reabilitadas, o que, ao menos, dá ao sofrimento da vida atual um caráter não

definitivo. Isso torna a religiões “comunidades narrativas de acolhimento que ajudam a viver e morrer digna e esperançosamente” (FRAIJÓ, 2016, p. 313, tradução do autor).

Poderiam questionar as mentes ilustradas envolvidas nas verdades ditas científicas: não seria essa crença um retorno a uma mentalidade mágica ou um resquício de uma mentalidade infantil? A este questionamento, poderia ser contraposto um outro: temos certeza absoluta que os limites da experiência humana esgotam a totalidade do humano? Embora não verificável, a hipótese de uma vida e ressurreição após morte pode ser tornar crível se assumirmos os limites humanos da experiência empírico-positiva.

Partindo do pressuposto de que a ciência não detém o monopólio do real e não esgota a totalidade do humano, as hipóteses da sobrevivência alma e da ressurreição tornam-se razoáveis. Apesar da salvação religiosa ainda ser considerada por muitos uma fonte de alienação, ela persiste. Isto porque ela dá respostas à necessidade humana de ser reconhecido e afirmado frente ao fato inquestionável da finitude humana. Ao contrário do que afirmava Feuerbach (1804-1872), Deus não existe simplesmente porque o desejamos. A crença em sua existência decorre do fato de que “a vida humana sem transcendência religiosa, não deixa de ser um naufrágio que trivializa” (FERNÁNDEZ DEL RIESGO, 2016, p. 268, tradução do autor) e, por isso, o homem merece que a vida não termine com a morte.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem**. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2005.

AQUINO, Tomás de. **Summa contra gentilis**. Madrid: BAC, 1968, v. 2.

ESTRADA, J. A. **Razones y sin razones de la creencia religiosa**. Madrid: Tecnos, 1962.

ESTRADA, J. A. **Razones y sin razones de la creencia religiosa**. Madrid: Trotta, 2001.

FALQUE, Emmanuel. **Metamorfosis de la finitud**. Madrid: ACCI, 2017.

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel. **Ética e religión**. La insuficiencia de la experiencia moral. Madrid: Escolar y Mayo, 2016.

FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel. **La crisis del humanismo**: inquietudes y esperanzas en el ataredecer de la vida. Madrid: editorial Dykinson, 2020.

FRAIJÓ, Manuel. **Ética e religión: uma relação problemática**. In: MARINAS, José Miguel (ed.). **El diálogo de las creencias**. Madrid: La Oficina, 2016.

FRIDLIN, Jairo; GORODOVITZ, David. **Bíblia Hebraica**. São Paulo: Ed. Sêfer, 2006.

GOMES DE CAFFARENA, J. **El enigma y el misterio**: una filosofía del la religión. Madrid: Trotta, 2007.

LEIBINIZ, G. W. **Ensayos de teodicea**. Salamanca: Sigueme, 2013.

QUESADA, Júlio. **Ateísmo difícil**. Barcelona: Anagrama, 1994.

SAVATER, Fernando. **La vida eterna**. Barcelona: Ariel, 2007.

TORRES QUEIROGA, A. **Repensar el mal**. De la ponerología a la teodicea. Madrid: Trotta: 2011.

CAPÍTULO 3

AUGUSTO DOS ANJOS, LEITOR DE SCHOPENHAUER: CONSIDERAÇÕES SOBRE A DOR E O SOFRIMENTO

Data de aceite: 01/03/2021

Data de submissão: 28/12/2020

Anna Paula Fernandes Zanoni

Universidade Presbiteriana Mackenzie
São Paulo – SP

<http://lattes.cnpq.br/2589800411509484>

RESUMO: Esse texto visa esclarecer conceitos relevantes da filosofia schopenhauriana e revelar na poesia de Augusto dos Anjos as mesmas questões levantadas pelo filósofo. Veremos que Augusto dos Anjos foi capaz de trazer a visão pessimista de Schopenhauer para a arte poética e, de certo modo, usar dessa arte para aliviar os sintomas de uma realidade tão caótica e dolorosa. Em vista disso, objetivamos investigar quais os conceitos comuns às obras de ambos os autores e como eles se apresentam diferencialmente na escrita filosófica e na escrita poética, identificando, especificamente, a questão da dor e do sofrimento inerentes ao mundo e a arte como meio libertador.

PALAVRAS - CHAVE: Schopenhauer; Augusto dos Anjos; sofrimento; arte poética.

AUGUSTO DOS ANJOS, SCHOPENHAUER READER: CONSIDERATIONS ON PAIN AND SUFFERING

ABSTRACT: This text intends to clarify relevant concepts of Schopenhauer's philosophy and reveal through the poetry of Augusto dos Anjos

the same issues raised by the philosopher. Thus, Augusto dos Anjos was able to bring the pessimistic view of Schopenhauer for the poetic art and, in a way, using this art to relieve the symptoms of such chaotic and painful reality. Considering this, we aimed to investigate which concepts are common to the works of both authors and how they are differently presented in philosophical writing and poetic writing, identifying the issue of pain and suffering inherent in the world and the art as a way of relief.

KEYWORDS: Schopenhauer; Augusto dos Anjos; suffering; poetry.

1 | INTRODUÇÃO

Arthur Schopenhauer é considerado um dos grandes filósofos da História, muito conhecido pelas suas considerações sobre a miséria da condição humana. Presente em toda a cultura ocidental, o pessimismo de Schopenhauer mudou a forma de muitos pensadores verem o mundo. Freud, Nietzsche, Kierkegaard e tantos outros. No Brasil, destacam-se Machado de Assis e Augusto dos Anjos, o poeta brasileiro, também alvo de nossa pesquisa.

Augusto de Carvalho Rodrigues dos Anjos nasceu no engenho paraibano de Pau D'arco em 20 de abril de 1884. O ambiente em que cresceu foi marcado pela decadência, doença e luto. Além da morte cedo do pai, a família sofreu com o desmoronamento do setor latifundiário do Nordeste atingido por transformações econômicas, sociais e políticas.

No ambiente universitário do Recife, na Faculdade de Direito, Augusto entra em contato com o espírito cientificista. Ali tomou conhecimento de várias doutrinas derivadas do materialismo e do evolucionismo (Comte, Haeckel, Darwin, Spencer) que marcaram definitivamente sua poesia. Sobre o assunto, Ferreira Gullar, em um estudo crítico, afirma

Lendo Spencer convenceu-se de que a ciência é incapaz de penetrar a essência das coisas – o incognoscível – a realidade absoluta que seria fonte de todo o conhecimento humano, que o evolucionismo não era um fenômeno limitado aos seres vivos mas se estenderia a todo o mundo material e também à sociedade humana. Com Haeckel aprendeu que a monera estava na origem de todos os seres animais. Destas concepções materialistas, atingiu-o sobretudo a noção da morte como fato material, da vida como um processo químico dentro do qual o corpo humano não era mais que uma organização de 'sangue e cal', condenada inapelavelmente ao apodrecimento e à desintegração. A isso veio somar-se a influência de Schopenhauer, com seu idealismo voluntarista que nega o processo histórico, afirma que a essência do mundo é uma vontade cega e apresenta como única perspectiva para o homem, condenado ao sofrimento, o aniquilamento da vontade de viver. Essa filosofia negativa se tornava tanto mais aceitável para Augusto dos Anjos porque apresentava a arte como o caminho para atingir a ideia de Homem Absoluto. (GULLAR, 1978, p. 16)

Tanto o pensamento de Spencer quanto o de Schopenhauer refletem uma reação de setores da sociedade europeia ao avanço da ciência e da técnica. O nordeste de Augusto, ao contrário, não conhecia nem a ciência ou o progresso contra os quais surgiram tais filosofias. No entanto, elas se tornaram, para o poeta, a expressão do desmoronamento do seu mundo pré-industrial.

Alfredo Bosi, especialista em literatura brasileira, escreve a seu respeito:

Trata-se de um poeta poderoso, que deve ser mensurado por um critério estético extremamente aberto que possa reconhecer, além de 'mau gosto' de um vocabulário rebuscado e científico, a dimensão cósmica e a angústia moral de sua poesia. (BOSI, 1966, p.44)

Com "dimensão cósmica", Bosi pretende mostrar que Augusto centrava no ser humano, isto é, todas as energias do universo se encaminham para a construção desse mistério que é o "eu". Não é à toa que o poeta escreveu um livro só: *Eu*, publicado em 1912. Sua leitura evidencia a grande influência recebida pelo paraibano do materialismo evolucionista de Haeckel, absorvendo o conceito de *monera* como princípio da vida, e de que a morte e a vida são um puro fato químico.

Entretanto, não se pode dizer que a cosmovisão de Augusto se resume a isso. Pelo contrário, a postura existencial do poeta é uma angústia profunda e letal, diante da fatalidade que arrasta toda carne para a decomposição da morte. E aqui não se pode negar que a maior influência de Augusto veio da presença de Schopenhauer.

O poeta anuncia a miséria da carne em putrefação a todo o tempo. Para ele, as forças da matéria que pulsam em todos os seres, conduzem ao Nada, por meio de uma

destruição implacável. Ele é o espectador em agonia cujo símbolo é o verme. Ele caminha e ouve, dentro da noite, o apelo das várias criaturas, junto aos seres microscópicos, dos germes, das montanhas, que lhe pedem para falar por eles. O poeta não consegue aceitar o processo interminável da natureza de gerar e destruir o que gerou, essa ‘madrasta’ que esconde o sentido da existência e tudo reduz a “uma teleologia sem princípios” (verso do poema “As cismas do destino”). O trecho final do longo poema “Os Doentes” evidencia esse sentimento

Se a carne individual hoje apodrece,

Amanhã, como Cristo, reaparece

Na universalidade do carbono!

A vida vem do éter que se condensa,

Mas o que mais no Cosmo me entusiasma

É a esfera microscópica do plasma (ANJOS, 1978, p. 90)

Augusto dos Anjos representa um salto na história da poesia e do pensamento nacional. Não é à toa que possui uma obra difícil de classificar em algum movimento artístico específico. Todavia, é de comum acordo entre os estudiosos que Augusto dos Anjos foi influenciado pela obra schopenhauriana, porém não se sabe de fato a extensão disto, isto é, até que ponto os conceitos criados por Schopenhauer nas suas grandes obras “As Dores do Mundo” e “O Mundo como Vontade e Representação” foram incorporados pelo autor do “Eu”.

Aqui reside a justificativa para o presente trabalho, pretendemos criar uma interface entre filosofia e poesia, já que ambas falam das dores e alegrias da existência sob formas diferentes. Deste modo, pretendemos primeiramente esclarecer conceitos relevantes da filosofia schopenhauriana e posteriormente, revelar por meio das poesias de Augusto dos Anjos as mesmas questões levantadas pelo filósofo, o que atesta a influência do primeiro sobre o segundo.

2 | A FILOSOFIA SCHOPENHAUERIANA

É conhecido entre os estudiosos de Schopenhauer que o ponto de partida de sua filosofia é o pensamento kantiano. Schopenhauer entende que o sujeito possui a priori três formas puras de conhecimento, presentes nele desde o nascimento, e que possibilitam tal apreensão do mundo. Essas formas são o tempo, o espaço e a causalidade, espécies de “óculos intelectuais”, que somadas constituem o “princípio de razão”. As coisas conhecidas

por tal princípio de modo algum correspondem à realidade das coisas-em-si mesmas, mas apenas àquilo que aparece a nossa sensibilidade. A representação, portanto, não revela a essência do mundo, e por isso pode ser chamada de ilusória e enganosa.

Apesar de seguir o pensamento de Kant, fica claro que Schopenhauer diverge em importantes pontos do seu mestre. Schopenhauer, por exemplo, conservará das categorias de Kant apenas a causalidade. Além disso, transfere para o entendimento as formas do espaço e do tempo, que em Kant estão presentes na sensibilidade. Quanto aos fenômenos, ou representações, Schopenhauer apoia-se em Kant quase que inteiramente. Há um momento, porém, no qual Schopenhauer separa-se definitiva e explicitamente de Kant e, a partir daí, constrói sua própria filosofia.

Para Kant, a coisa-em-si é inacessível ao conhecimento humano, pois encontra-se além dos limites das nossas estruturas, Schopenhauer, ao contrário, dedicou a maior parte de sua filosofia à própria coisa-em-si, que para ele, é raiz metafísica de toda a realidade, isto é, a Vontade.

3 | O MUNDO COMO VONTADE

Para Schopenhauer, o mundo da representação é como a caverna de Platão, cheia de enganos, onde frequentemente nos iludimos acreditando enxergar a verdade das coisas. O homem guiado pelo princípio de razão é semelhante aos prisioneiros da caverna, com sua visão turva não vê a essência das coisas, mas apenas sombras. Apesar disso, uma necessidade metafísica incontrolável leva continuamente o ser humano a esforçar-se por obter respostas últimas.

Mesmas reunidas, as ciências não dizem qual é o sentido das aparências. Por estarem sob o princípio de razão, os cientistas só lidam com fenômenos, como já apontava Kant. Eis a questão que Schopenhauer nos propõe: O que fazer se nossa necessidade metafísica continua insatisfeita e permanecemos como os prisioneiros da caverna, e mais que isso, não podemos contar com a segurança da ciência, tão pouco com a extravagância da religião?

Para Schopenhauer, as ciências são louváveis, pois diminuem as dores do mundo. Todavia, do ponto de vista metafísico, são insatisfatórias. A via tradicional, exclusivamente objetiva, sempre nos remete para outros corpos, sem nunca ir além das mesmas relações estabelecidas pelo princípio da razão. Diferentemente, a via corpóreo-subjetiva, pensa Schopenhauer, é a que nos conduzirá ao núcleo dos outros corpos em geral, pois todos possuem como núcleo a Vontade. O corpo, portanto, é visto como a matriz da vontade, a qual é sentida na consciência como núcleo mais íntimo de cada um, a saber, a “objetividade da vontade”, conceito introduzido por Schopenhauer.

O ato da vontade e ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexa da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição (...) que se tornou representação. Por conseguinte, o corpo, que no livro precedente chamei objeto imediato, confirme o ponto de vista unilateral (da representação), aqui de outro ponto de vista, é denominado objetividade da vontade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157)

Para o autor, o homem é um querer essencial, de modo que há uma ligação clara entre o corpo humano, seus movimentos e a vontade. Existe, no interior do corpo, um sentimento não captável pelo princípio de razão, e que fornece a chave para a compreensão da nossa essência, e por analogia, da essência dos demais objetos. É por intermédio do corpo que o homem tem a consciência de que ele é vontade, um “em si”. O corpo é, então, a “visibilidade da vontade”. Em outras palavras, pela subjetividade, pode-se sentir a ação corporal como essencialmente volitiva, e, a seguir concluir por analogia, que o mesmo acontece nos outros corpos. A Vontade apontada como coisa-em-si do mundo encontra-se indivisa em toda parte: na pedra que cai, na atração entre os sexos, na gravitação universal e na natureza em geral.

Mas qual é a origem de tal Vontade? Schopenhauer alega que não se pode responder a essa questão pois ela é feita a partir do ponto de vista do princípio de razão, que supõe para todas as coisas uma razão de ser, mas se a Vontade é independente do princípio de razão, a ela não cabe um porquê, nem uma causa: ela é sem fundamento, sem razão.

Schopenhauer continua a descrever outras características da Vontade. Ele afirma que ela é una, atemporal e livre, entretanto ela continua e cegamente anseia pela vida em toda a parte, em todos os reinos, e manifesta-se na força de crescimento das plantas, na cristalização dos minerais, na atração dos polos. Ela quer tão intensamente sair da sua cegueira inconsciente e adquirir vida que nos deu uma função cerebral que coordena a exterioridade como representação, e assim, a Vontade ganha visão, no homem, de si mesma, isto é, consciência de si. A Vontade, portanto, afirma-se em sua visibilidade pelo intelecto, criador das representações do mundo. O intelecto é servo da Vontade. Ela é o sujeito, e o mundo inteiro seu objeto: seu espelho pelo qual se contempla.

Ainda para o filósofo, a vontade se objetiva de vários modos, ou melhor, em graus diferentes, que vão desde o mais inferior, aquele das forças da natureza inanimada, ao mais elevado, que é o homem, passando pelo reino vegetal e animal. Os diferentes graus correspondem a um progresso, mas é no homem, como vimos, que ela representa a si mesma com mais clareza e perfeição. Essa hierarquia, porém, é estática, todos os graus coexistem desde a eternidade. Mais do que isso, eles disputam no mundo fenomênico a matéria, o espaço e o tempo. Deyve Redyson explica satisfatoriamente o que segue de tal afirmação:

O mundo vegetal serve de alimento para o mundo animal, este, de presa e alimento para outro animal, e, assim, a vontade de vida não cessa de devorar a si mesma. O homem, enfim, considera tudo o que é criado como algo que existe para o seu uso e contribui desse modo para movimentar ainda mais o combate de todos contra todos. (REDYSON, 2009, p 73)

Tendo tais afirmações em mente, apresento um poema escrito por Augusto dos Anjos:

CONTRASTES

A antítese do novo e do obsoleto,
O Amor e a Paz, o Odio e a Carnificina,
O que o homem ama e o que o homem abomina,
Tudo convém para o homem ser completo!

O ângulo obtuso, pois, e o ângulo reto,
Uma feição humana e outra divina
São como a eximenina e a endimenina
Que servem ambas para o mesmo feto!

Eu sei de tudo isto mais do que o Eclesiastes!
Por justaposição destes contrastes,
Junta-se um hemisfério a outro hemisfério,

Às alegrias juntam-se as tristezas,
E o carpinteiro que fabrica as mesas,
Faz também os caixões do cemitério!... (ANJOS, 1978, p.110)

Aqui, pela primeira vez, Augustos dos Anjos demonstra que absorveu a filosofia do pensador alemão. Os versos de “Contrastes” são construídos com o intuito de exteriorizar a conclusão que o poeta chega com suas leituras, até mesmo os exemplos utilizados por Augusto são apresentados pelo filósofo.

Segue-se, para Schopenhauer, que a dor e a destruição fazem parte da ordem das coisas, tudo decretado pelo mundo da vontade, totalmente indiferente aos homens. Além disso, a vida humana é dominada por egoísmos, a satisfação de um indivíduo necessariamente acarreta o sofrimento de outro.

O egoísmo e a ingratidão são atitudes naturais de um ser em relação ao outro. A razão disso está no seguinte raciocínio: só um corpo é habitado pela vontade, capaz de

desejo e frustração, suscetível de prazer e dor, os outros, podem ser usados como meios para satisfazer determinados fins. O que resulta, para a natureza como um todo, fora ou dentro da sociedade, ser, essencialmente, o homem é o lobo do homem.

Aqui cabe mais um poema de Augusto dos Anjos, Versos Íntimos, claramente baseado em tais constatações.

4 | IDEIA

Após estabelecer o conceito de Vontade, Schopenhauer investiga sua atuação antes de atingir sua forma superior de manifestação, precisamente, a humana. A conclusão, e aqui ele renderá tributo a Platão, é a de que a coisa-em-si, antes de se pluralizar mediante o princípio de razão em inumeráveis aparências, se objetiva, torna-se objeto, imagem, por meio de “atos originários” que remontam a um universo atemporal. Tais atos são representações, porém independentes do princípio de razão: são as Ideias platônicas.

Compreende-se a existência dos minerais, plantas, animais e homens sobre a face da Terra a partir da Objetivação da Vontade em diversos graus ideacionais eternos, a cada um correspondendo uma espécie natural. Os diversos gatos da realidade só existem enquanto reflexo distorcido de uma Ideia de gato inalterável, instituída pela Vontade em um mundo imemorial. Todos os gatos do mundo não passam da pluralização de uma única e mesma ideia de gato. Os gatos podem até desaparecer da face da terra, mas a sua Ideia não. A humanidade mesma é uma Ideia eterna, inalterável, embora seus fenômenos, os muitos indivíduos, são passageiros. Nas palavras de Schopenhauer:

(...) os diferentes graus de objetivação da Vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis, ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vindo-a-ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm-a-ser e nunca são; os graus de objetivação da Vontade, ia dizer, não são outra coisa senão as Idéias de Platão. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 191)

Pelas Ideias, a coisa-em-si una e indivisível se tornou imagem, objetivou-se num mundo imemorial, e hoje em dia se torna fenômeno no mundo real: é o processo de manifestação da Vontade. Ela não é causa das Ideias, mas se “manifesta” nelas, as quais, por sua vez, pluralizam-se em fenômenos.

Na hierarquia natural, desde a força natural até o homem, a manifestação do caráter inteligível (Ideias) em empírico (fenômenos) não se faz pacificamente. As Ideias, antes de entrarem no mundo, só o fazem devido às ocasiões que a causalidade lhe proporciona. A quantidade de matéria é constante, assim, detecta-se no mundo fenomênico uma luta infundável pela sua posse. Caso se trate de Ideias superiores, estas aparecem na natureza após tomar certa quantidade de matéria de outras inferiores, que também queriam aparecer.

Barboza explica tal relação:

É a chamada 'assimilação por dominação'. Por isso, todo organismo é, ao mesmo tempo, inorgânico: ele guarda em si ideias inferiores dominadas e assimiladas. Por exemplo, o homem faz parte da humanidade, mas também é animal e partícipe do reino inorgânico. O homem é pensamento e matéria dos ossos, é vida e morte anunciada. (BARBOZA, 1997, p. 54)

Impossível não admitir a semelhança desse tópico no pensamento de Schopenhauer com os versos de Augusto, como no poema a seguir:

PSICOLOGIA DE UM VENCIDO

Eu, filho do carbono e do amoníaco,
Monstro de escuridão e rutilância,
Sofro, desde a epigênese da infância,
A influência má dos signos do zodíaco.

Profundissimamente hipocondríaco,
Este ambiente me causa repugnância...
Sobe-me à boca uma ânsia análoga à ânsia
Que escapa da boca de um cardíaco.

Já o verme – este operário das ruínas –
Que o sangue podre das carnificinas
Come, e à vida em geral declara guerra,

Anda a espreitar meus olhos para roê-los,
E há de deixar-me apenas os cabelos,
Na frialdade inorgânica da terra! (ANJOS, 1978, p. 71)

Em verdade, analisando cuidadosamente o poema acima veremos alguns pontos que chamam a atenção. “Eu, filho do carbono e do amoníaco”, o poema começa introduzindo seu primeiro personagem, o EU, as duas primeiras estrofes serão um desdobramento deste personagem. Em primeiro lugar, notamos a presença do vocabulário científico. O carbono é um elemento químico que forma compostos orgânicos presentes em todos os vegetais e animais, ou seja, o carbono é uma das bases da vida. Ser “filho do carbono” nada mais é do que ser filho da matéria.

“Monstro de escuridão e rutilância”. É interessante notar que Augusto escolhe a

palavra MONSTRO para descrever o Eu. Essa é uma característica da poesia de Augusto que se diferencia parcialmente do pensamento de Schopenhauer, como discutiremos mais adiante. Por hora devemos atentar à antítese escuridão/rutilância (brilho) que para nossos dois autores, são uma parte natural do homem. “Sofro, desde a epigênese da infância; A influência má dos signos do zodíaco”. A característica maior desse Eu é que ele SOFRE, e sofre sempre, desde o começo. Mais do que isso essa dor chega a níveis cosmológicos, é universal.

“Profundissimamente hipocondríaco; Este ambiente me causa repugnância; Sobeme à boca uma ânsia análoga à ânsia; Que sobe a boca de um cardíaco”. Mais uma incursão de Augusto na fisiologia, ele se utiliza desta informação para caracterizar o ambiente de dor e sofrimento que o rodeia.

Depois de descrever o primeiro personagem do poema (EU, filho do carbono, monstro, sofredor, e vive num ambiente de total sofrimento que lhe causa repugnância), Augusto passará para o segundo personagem. “Já o verme - Este operário das ruínas”. O personagem, que fará oposição ao primeiro, é o antagonista, chamado de operário, isto é, alguém que realiza uma determinada obra, que opera. “Que o sangue podre das carnificinas; Come, e à vida em geral declara guerra”. A ação do adversário do Eu é comer e declarar guerra à vida, cuja base é o carbono, lembrando que o Eu é seu filho. “Anda a espreitar meus olhos para roê-los; E há de deixar-me apenas os cabelos; Na frialdade inorgânica da terra”. Esse é o desdobramento do conflito EU x Verme. No final, o verme ganhará, mas não por muito tempo, pois que aquele verme ainda será assimilado por uma futura composição orgânica.

A presença das Ideias inferiores e do inorgânico no homem é tão clara para Augusto, principalmente tendo em mente a influência da biologia em seu pensamento, que o poeta em toda a sua obra não se cansa de utilizar expressões como “filho do carbono”, que explicita essa relação de possuímos em nós substâncias inorgânicas que antes formaram diferentes matérias e que após nossa morte continuaram a formar tantas outras.

Cada organismo trava uma luta interior contra as forças inorgânicas, assimiladas anteriormente e desejosas de retornarem ao palco dos acontecimentos. Depois de contínua luta, as forças naturais vencem, e seu triunfo significa a recuperação da matéria anteriormente perdida. Tais argumentos de Schopenhauer, sem dúvida, influenciaram imensamente Augusto, mais do que isso, provavelmente foram divisores de águas na vida do poeta, pois, na maior parte de seus poemas, há versos que, de alguma forma, remetem a dor e sofrimento presentes no mundo causados pela luta da objetivação fenomênica das ideias.

5 | O SOFRIMENTO E A CONTEMPLAÇÃO DA IDEIA

A vida no interior do tempo é sofrimento, porque o tempo é o pai das ilusões. Nada mais causava tanto desespero e angústia em nossos autores. Schopenhauer em *As Dores do Mundo* afirma:

Não há nada fixo na vida fugitiva: nem dor infinita, nem alegria eterna, nem impressão permanente, nem entusiasmo duradouro, nem resolução elevada que possa durar toda a vida! Tudo se dissolve na torrente dos anos. Os minutos, os inumeráveis átomos de pequenas coisas, fragmentos de cada uma das nossas ações, são os vermes roedores que devastam tudo o que é grande e ousado... Nada se toma a sério na vida humana; o pó não vale esse trabalho. (SCHOPENHAUER, 2014, p.32)

Augusto dos Anjos também sofria com essa falta de sentido, praticamente todas as suas poesias exteriorizam uma dor existencial muito grande por meio de suas palavras mórbidas e duras sobre a vida humana.

O filósofo afirma que para cada desejo satisfeito, existem contra ele pelo menos dez que não o são. E quando nos limitamos a seguir o conhecimento orientado pelo princípio de razão, igualamo-nos aos prisioneiros da caverna platônica que só enxergavam aparências.

Mas há um momento privilegiado, iluminado e redentor, em que consideramos a essência das coisas, deixando de lado o sofrer. É o momento da contemplação estética da Ideia, do belo. Se a Vontade se afirma na natureza por manifestações fenomênicas e ilusórias, eis a possibilidade de instalação, na consciência, de uma outra visão, outra perspectiva, isto é, de vivenciarmos outro estado diferente do cotidiano. Nele, as aparências deixam de enganar, os desejos, de provocar sofrimento, e podemos então captar a verdade. Entramos no estado estético, de contemplação da Ideia, quando ocorre a negação da Vontade, em vez de sua afirmação.

O poeta, de certo modo, aprende com Schopenhauer que, se por um lado, a vida humana vista individualmente é dolorida e sem sentido, por outro, quando o sujeito suprime a individualidade e contempla o belo, por breves momentos, é capaz de tranquilizar o seu sofrimento. No seu último grande escrito, *Parerga e Paralipomena*, o filósofo nos adverte:

Assim, cada homem pode ser considerado a partir de dois pontos de vista opostos; de um, ele é um indivíduo, que principia e finda no tempo, transitório e fugaz, fortemente atado a erros e dores; de outro, ele é a essência originária indestrutível, a objetivar-se em toda existência. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 278, tradução livre)

Toda contemplação genuína da beleza, da Ideia, significa para Schopenhauer a negação da Vontade, logo, dos desejos insatisfeitos, e dos sofrimentos acoplados a eles: o sujeito empírico se transforma em “puro sujeito do conhecimento destituído de vontade”. Esse novo sujeito é alegre por ter acesso ao íntimo cósmico e usufrui de satisfação metafísica. Augusto expressa a negação da Vontade ocasionada pela contemplação da

“Ideia Soberana” no seguinte poema:

O MEU NIRVANA

No alheamento da obscura forma humana,
De que, pensando, me desencarcerero,
Foi que eu, num grito de emoção, sincero
Encontrei, afinal, o meu Nirvana!

Nessa manumissão schopenhauereana,
Onde a Vida do humano aspecto fero
Se desarraiga, eu, feito força, impero
Na imanência da Idéia Soberana!

Destruída a sensação que oriunda fora
Do tato – ínfima antena aferidora
Destas tegumentárias mãos plebéias –

Gozo o prazer, que os anos não carcomem,
De haver trocado a minha forma de homem
Pela imortalidade das Idéias! (ANJOS, 1978, p. 157)

O que possibilita o estado estético é uma “ocasião externa” ou uma “disposição interna”. Quando menos esperamos, somos surpreendidos e eis a beleza! Vendo a si mesma no espelho das representações independentes do princípio de razão, a Vontade, originalmente cega, adquire um “claro olho cósmico”. Schopenhauer, depois de mostrar o estado existencial com seus erros, com o conflito dos seres pela posse de matéria, visando à afirmação da Vontade de vida na pluralidade fenomênica, agora mostra essa mesma Vontade, mediante a Ideia, contemplando calmamente a si mesma e se negando.

6 | A ARTE

É certo que não se permanece por muito tempo no estado de contemplação da beleza, porém, por meio da arte, é possível refigurar esse momento na temporalidade fenomênica. A Ideia uma vez contemplada pode depois, via faculdade genial, se exposta artisticamente. O gênio é a faculdade de intuir a Ideias. Todos a possuem em maior ou menor grau. Ao ser ativada, ela nos torna puros sujeitos do conhecimento destituídos de vontade. Se o conhecer comum é orientado pelo princípio de razão e conduz a satisfação

individual de desejos, o conhecimento genial, independe desse princípio e conduz ao estado estético.

Schopenhauer na sua *Metafísica do Belo* cuida desse tema com muito cuidado e faz uma descrição detalhada de um tipo de hierarquia das artes: a base da pirâmide hierárquica é a arquitetura, seguida pela jardinagem, escultura e pintura de animais, e depois pela escultura e pintura humanas. A poesia vem no topo da pirâmide e, obviamente, nos concentraremos nela.

O filósofo alemão afirma que a poesia é isenta da estaticidade presente nas outras artes, o que a coloca em posição superior. Ela tem por tema a Ideia de humanidade, o poeta trabalha as palavras, os conceitos. Conceitos esses que não se aparentam aos cientistas, matemáticos, lógicos; na verdade ele os trata apenas como material para expor dinamicamente a Ideia de humanidade.

Por isso, para Schopenhauer, poeta e filósofo são almas afins. A autêntica poesia participa da filosofia e a autêntica filosofia participa da poesia. A filosofia deve ser artística, poética, e a poesia deve ser filosófica. Ambas possuem uma visão global da vida. Nada é mais importante na poesia do que tratar com suprema desenvoltura da própria discórdia originária da Vontade consigo mesma. E isso Augusto dos Anjos faz muito bem.

7 | CONCLUSÃO

O presente trabalho procurou desenvolver algumas interfaces entre filosofia e poesia, trazendo à luz poesias selecionadas de Augusto dos Anjos que tratam de temas filosóficos, em especial, as que revelam conceitos do pensamento de Schopenhauer. Nosso objetivo, foi o de elucidar traços subjacentes de filosofia nas poesias do referido autor, pois compreendemos que, filosofia e poesia pretendem traduzir o Ser, mas sob linguagens diferentes. Nesse sentido, Schopenhauer e Augusto dos Anjos se aproximam na medida em que dividem uma mesma visão de mundo e falam dos mesmos aspectos, tratados ao longo desse trabalho, a saber: o mundo como Vontade, a luta da objetivação fenomênica das ideias, a Vontade Cósmica, o sofrimento e a arte libertadora. Em todos esses tópicos foi possível traçar uma conexão clara entre a filosofia de Schopenhauer e a poesia de Augusto.

Todos os compêndios nos ensinam que Schopenhauer foi em primeiro lugar o filósofo da vontade e, em segundo lugar, o do pessimismo. Mas, as duas coisas não são mais que uma: ele foi necessariamente pessimista, porque era o filósofo e o psicólogo da vontade. A vontade é em si mesma uma infelicidade fundamental: é insatisfação, esforço em vista de algo, inteligência, sede ardente, cobiça, desejo, sofrimento, e um mundo da vontade outra coisa não pode ser senão o mundo do sofrimento.

E desse mundo Augusto dos Anjos conhecia bem. Sua poesia evoca o sofrimento do mundo, a lamentável angústia e a fúria de viver das múltiplas encarnações do

querer. A leitura e reflexão sobre os dois autores indicam uma linha de pensamento clara: Miséria, aflição, preocupação de conservar a vida, primeiro; depois, quando estas foram penosamente banidas, instinto sexual, dor de amar, ciúme, inveja, ódio, angústia, ambição, avareza, cupidez, doença e assim, inesgotavelmente, todos os males oriundos da contradição interna da vontade.

REFERÊNCIAS

ANJOS, Augusto dos. **Toda a poesia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

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

BOSI, Alfredo. **A Literatura Brasileira Vol.V: O pré-modernismo**. São Paulo: Editora Cultrix, 1966.

GULLAR, Ferreira. **Prefácio**. In: ANJOS, Augusto dos. **Toda a poesia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 2001.

REDYSON, Deyve. **Dossiê Schopenhauer**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, v.1.

_____. **As dores do mundo**. São Paulo: EDIPRO, 2014.

_____. **Metafísica do belo**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

_____. **Parerga and paralipomena: short philosophical essays**. New York: Oxford University Press, 2000.

WILHELM, Richard. / **Ching**. São Paulo: Editora Pensamento, 1995.

CAPÍTULO 4

A RACIONALIZAÇÃO DO TRABALHO NA SOCIEDADE MODERNA CAPITALISTA EM MAX WEBER

Data de aceite: 01/03/2021

Maria Jorge dos Santos Leite

Professora-adjunta da Universidade de Pernambuco (UPE)
ORCID: 0000-0001-5655-1184

RESUMO: Este artigo tem por objetivo refletir sobre o conceito de racionalidade desenvolvido pelo sociólogo alemão Max Weber no intuito de analisar como ocorre, na perspectiva desse autor, o processo de racionalização do trabalho na formação da sociedade moderna capitalista e a dialética da superação das formas tradicionais de trabalho, pautadas nos princípios teológicos da mentalidade pré-capitalista. A metodologia aplicada é a pesquisa bibliográfica tomando como referência a obra “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo” e outras que analisam o pensamento do autor. Conclusivamente, o que se pode dizer, é que o tema da racionalidade e da racionalização, em Max Weber, estabelece uma relação entre o desenvolvimento de uma ética protestante, pautada na disciplina ascética, e o que ele denominou de espírito do capitalismo moderno.

PALAVRAS - CHAVE: racionalidade, racionalização do trabalho, capitalismo moderno.

THE RATIONALIZATION OF WORK IN THE MODERN CAPITALIST SOCIETY IN MAX WEBER

ABSTRACT: This article aims to reflect on the concept of rationality developed by the German sociologist Max Weber in order to analyze how, in the perspective of this author, the process of rationalization of work in the formation of modern capitalist society and the dialectic of overcoming forms traditional work practices, based on the theological principles of the pre-capitalist mentality. The applied methodology is bibliographic research taking as reference the work “The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism” and others that analyze the author’s thought. In conclusion, what can be said is that the theme of rationality and rationalization, in Max Weber, establishes a relationship between the development of a Protestant ethic, based on ascetic discipline, and what he called the spirit of modern capitalism.

KEYWORDS: rationality, work rationalization, modern capitalism.

INTRODUÇÃO

O sociólogo alemão Max Weber é um dos principais teóricos do pensamento moderno. Ocupa, juntamente com Émile Durkheim e Karl Marx, a tríade que compõe uma das bases da sociologia clássica. A influência do pensamento weberiano está relacionada à especificidade do que esse pensador denominou de racionalização, considerando esta uma

característica fundamental da modernidade ocidental, reconhecendo que

Racionalizações têm existido em diferentes esferas da vida, em uma grande diversidade de formas, em todas as culturas. Característico para sua diferença histórico-cultural é, em primeiro lugar: em quais esferas e em que direções elas foram racionalizadas. Portanto, trata-se novamente de identificar a peculiaridade específica e explicar a gênese do racionalismo ocidental e, no interior deste, do racionalismo moderno (WEBER, 2001, p. 21).

Ao nos aproximarmos do pensamento weberiano, compreendemos que, numa abordagem conceitual simplificada, a racionalização relaciona-se à forma culturalmente singular de como uma determinada civilização e, por extensão, também os indivíduos que constituem sua forma de pensar e agir a partir desses modelos culturais interpretam o mundo. O que aponta para a inexistência de uma definição universal possível acerca do que é racional ou do que seja racionalidade.

Por consequência, a concepção racionalista de trabalho na perspectiva weberiana passa por profundas transformações, desde a sua gênese até a consolidação da sociedade moderna e capitalista. Nas sociedades pré-modernas o trabalho era orientado por motivações de caráter basicamente sagrado. Na sociedade moderna, no processo de educação racional protestante, o trabalho permanecerá preso às motivações religiosas, no entanto, liberta-se de algumas limitações impostas pelo misticismo e religiosidade, passando a ser encarado como uma “vocação” divina e as riquezas dele provenientes uma benção de Deus.

A disposição para o trabalho acompanhada pela frugalidade¹, pela economia e pelo racionalidade nos negócios vai proporcionar o aumento na produção de riquezas que por sua vez produzirá as ações responsáveis pelo afastamento das orientações místicas, religiosas e metafísicas do período pré-capitalista. Assim, o trabalho, como a afirmação do capitalismo moderno, apesar da racionalidade científica, são pautados por princípios morais seculares e laicos.

O pensador alemão explica como a conduta humana se tornou mais sistemática e transformou-se num mecanismo de dominação do mundo exterior. Busca demonstrar como a moral, arte e a política se racionalizam e se apresentam como forma de controle da realidade. A reflexão weberiana busca apreender o fenômeno observado na transição do medievo (sociedades pré-capitalistas) para a modernidade, qual seja, o protestantismo relacionado diretamente ao desenvolvimento do sistema econômico capitalista. Toma o conceito de vocação como um chamado de Deus para o exercício profissional e base motivacional do moderno sistema econômico capitalista.

Uma questão importante na obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo” é a relação entre o pensamento religioso protestante, com ênfase no calvinismo, e o desenvolvimento econômico. Nesse sentido, buscamos compreender, em Weber, até que

¹ A frugalidade é a qualidade de ser frugal, poupador, econômico, prudente ou econômico no uso dos recursos de consumo, como alimentos, tempo ou dinheiro, e evitando desperdício, esbanjamento ou extravagância.

ponto a moral protestante, como um modo de pensar, contribui para construção do que o autor denominou “espírito” do capitalismo.

A RACIONALIZAÇÃO DO TRABALHO NA SOCIEDADE CAPITALISTA MODERNA

O desenvolvimento das instituições sociais, econômicas e culturais nas sociedades ocidentais modernas teve início por um processo geral de racionalização. Weber foi o pensador que melhor caracterizou esse processo. Segundo Habermas (1968), Weber instituiu o conceito de racionalidade para definir a forma da atividade política capitalista, das relações de direito privado burguesas e da dominação burocrática. Nesse sentido, “racionalização quer dizer, a ampliação das esferas sociais que ficam submetidas aos critérios de decisão racional”(HABERMAS, 1968, p.45). À essa racionalização corresponde a industrialização do trabalho social e, conseqüentemente, a propagação do uso dos padrões de racionalidade para outros setores da vida (modos de vida, transportes, comunicação). Nos dois casos, afirma Habermas, trata-se da ampliação do “agir racional-com-respeito-a-fins”, entendido, no primeiro caso, como a organização dos meios, no segundo a escolha entre as alternativas possíveis.

A racionalização progressiva da sociedade está relacionada ao desenvolvimento do progresso técnico e científico. Na medida em que a técnica e ciência avançam nos setores institucionais da sociedade, as formas tradicionais de dominação vão paulatinamente sendo superadas. “A secularização e o “desencantamento” das cosmovisões orientadoras da ação, da tradição cultural no seu conjunto, é o reverso de uma “racionalidade” crescente da ação social” (HABERMAS, 1968, pp.45-46). Enquanto o princípio em torno do qual a ação social gravitará será, necessariamente, o princípio da relação “meio-fim” e a atividade profissional vai inserir-se, portanto, no princípio da ação orientada pela racionalidade instrumental: a racionalidade do “meio-fim”.

Habermas(1968) observa em Weber três tipos de racionalizações: o da sociedade, o da cultural e o da personalidade. Weber conceitua “modernização da sociedade” como Marx faz ao falar em “diferenciação” da Economia Capitalista e do Estado Moderno. Ambas completam-se assim em suas funções, estabilizando-se mutuamente. O núcleo organizativo da economia capitalista molda a empresa capitalista, entre outros aspectos, por uma contabilidade racional, pela introdução de uma eficiente e formal mão de obra livre, pela utilização do conhecimento técnico-científico e por decisões de investimento orientadas para o mercado.

Por outro lado a essência básica do Estado Moderno caracteriza-se, entre outros aspectos, por meio da introdução de um sistema tributário, pelo monopólio do uso da violência e por uma administração burocrática. O meio de organização da economia capitalista e do Estado Moderno, como também as relações entre ambos, é realizado

pelo princípio normativo assentado no direito formal. São esses elementos que , segundo Habermas, constituem a racionalização da sociedade. A racionalização cultural caracterizada pela previsibilidade, pelo cálculo, pelo controle organizativo e instrumental dos processos empíricos é encontrada por Weber na moderna ciência e técnica, na arte e na religião autônomas guiadas por princípios éticos. Enquanto a racionalização da personalidade refere-se à conduta racional de vida que é considerada o ponto de ligação entre as racionalizações cultural e social. A racionalização da personalidade significa, basicamente, que não basta a constatação de fatores materiais, faz-se necessária uma apropriação de valores e de ideias.

Pensar a sociedade moderna contemporânea foi a principal tarefa do pensamento weberiano. Na perspectiva de Weber o capitalismo poderia ser compreendido como uma civilização – a civilização do mundo moderno ocidental - pois, entende que “ apenas no Ocidente existe “ciência” num estágio de desenvolvimento que conhecemos como “valido” (WEBER,1992). Para o autor conhecimento e observação de grande importância existiram em outras civilizações – Índia, China, Egito, no pensamento grego -. Mas faltava-lhes o conceito racional.

A civilização ocidental era possuidora de aspectos capazes de um desenvolvimento universal em seu valor e significado. Para Weber, mesmo que a empresa capitalista tenha existido de longa data e em toda parte, foi no Ocidente que se desenvolveu uma série de aspectos específicos do capitalismo que não se percebeu antes em nenhuma outra parte, e sugere que é através do agente econômico que se deve buscar o elemento diferenciador do capitalismo ocidental. Contudo, Weber reconhecia o caráter universal dessa conduta que, para ele, apenas havia se originado no Ocidente mas que tendia a se desenvolver nos mais diferentes espaços sociais do mundo.

A preocupação de Weber não foi compreender a estrutura da sociedade capitalista como fizera Karl Marx, seu interesse não era o desenvolvimento da atividade capitalista como tal. Eram, antes, as origens desse capitalismo burguês, com sua organização racional do trabalho. Do ponto de vista da história cultural Weber entende a origem da classe burguesa e suas especificidades como um fato que está vinculada à origem da organização capitalista do trabalho, mas que não tem o mesmo significado. Burgueses já existiam de forma permanente antes do desenvolvimento da forma específica do capitalismo ocidental. Mesmo estes, entretanto, só existiam no Ocidente (WEBER,1992). Reconhecer esse pioneirismo ocidental em relação ao desenvolvimento das ciências e do capitalismo, talvez seja essa a grande contribuição que Weber tenha trazido para a compreensão dos processos de transformação social que caracterizam a sociedade moderna capitalista.

Em a “Ética Protestante e o espírito do capitalismo” Weber analisa os princípios éticos que estão na base do capitalismo constituindo o que ele chamou de seu “espírito”. E tais princípios, assevera, estão presentes na doutrina protestante, mais especificamente na doutrina calvinista. Partindo desse enfoque formula sua hipótese básica de trabalho,

segundo a qual a vivência espiritual da doutrina e da conduta exigida pelo protestantismo teria organizado uma maneira de agir econômica, necessária para a realização de um lucro sistemático e racional (CATANI, 1999).

Para Weber, a Reforma Protestante foi um fator decisivo para o desenvolvimento do capitalismo; sobretudo porque – acredita ele – a educação religiosa do protestantismo vai lançar as bases de uma mentalidade que, sem dúvida, produzirá uma motivação profunda para o trabalho, em busca de lucros e do crescimento industrial e comercial. À medida em que isto acontece, o protestantismo que valoriza o trabalho profissional como meio para salvação do homem, vai se contrapondo à concepção medieval conservada pelo catolicismo, que defendia o desapego às coisas materiais.

Junto à valorização positiva do trabalho está também uma valorização positiva da riqueza criada por esse trabalho. Essa riqueza, no entanto, não deve ser usufruída ou esbanjada, nem economizada em forma de entesouramento, mas reinvestida criando, assim, novas formas de trabalho e de produção de riquezas outras. Assim, o capitalismo se tornaria a cristalização das premissas teológicas e éticas, segunda as quais o homem, em virtude de seu trabalho, e da riqueza criada por esse trabalho, encontra a salvação individual.

Entende Weber que;

O impulso para o ganho”, a “ânsia de lucro” monetário o mais alto possível, não tem nada a ver em si com o capitalismo. Esse impulso existiu entre garçons, médicos, cocheiros, artistas, prostitutas, funcionários corruptos, soldados, ladrões, cruzados, jogadores, e mendigos – ou seja em toda espécie e condição de pessoas, em todas as épocas em todos os países da Terra, onde quer que, de alguma forma, se apresentou, ou se apresenta, uma possibilidade objetiva para isso (WEBER, 1992, p.4).

Destarte, Weber depara-se com um fator que lhe é intrigante. Observa ele que os protestantes, na maioria das vezes, são os mais bem sucedidos líderes do mundo dos negócios, são a eles que pertencem o capital e a mão de obra qualificada. Além disso, observa ainda que nas modernas empresas os profissionais que mais se destacam pela sua especialização técnica são predominantemente os protestantes. Assim, cristalizou-se no modo de produção capitalista a ideia de que o importante nesse mundo é trabalhar para criar riquezas. Uma mentalidade que acabou configurando a tipologia do empresário moderno: o homem de iniciativa que acumula capital para criar mais riquezas.

A doutrina capitalista provocou o surgimento de uma nova mentalidade social, econômica e religiosa. Na concepção weberiana, o protestantismo baseia-se em valores voltados para a disciplina ascética, para a austeridade, para a poupança e para a disposição para o trabalho como um dever vocacional.

É, na verdade, essa idéia peculiar do dever profissional, tão familiar a nós hoje, mas na realidade, tão pouco evidente, é a mais característica da 'ética social' da cultura capitalista, e, em certo sentido sua base fundamental". É uma obrigação que o indivíduo deve sentir e que realmente sente, com relação ao conteúdo de sua atividade profissional, não importando no que ela consiste, e particularmente, se ela aflora com uma utilização de seus poderes pessoais ou apenas de suas possessões materiais (como "capital") (WEBER, s/d, p. 88).

Uma questão lhe parece peculiar ao mundo ocidental moderno: a presença de um capitalismo organizado nos moldes racionais e a racionalização da conduta humana em todos os setores da vida social. Os caminhos percorridos por essa racionalização lhe apontam uma estreita afinidade entre a ética protestante e o espírito do moderno capitalismo. Dessa forma, encara a ética protestante como um componente significativo para o desenvolvimento do capitalismo moderno, o que significa dizer que se essa "ética" não existisse o capitalismo não existiria na forma que o conhecemos hoje.

A princípio poderíamos pensar que a doutrina protestante, em nada influenciou o desenvolvimento do capitalismo. No protestantismo a disposição para trabalho era encarada apenas como uma vocação, estando no mundo, o homem deveria trabalhar manifestando o seu amor ao próximo contribuindo para a glória de Deus. Ao contrário do capitalismo, a doutrina protestante encara o trabalho como um fim-em-si-mesmo e não como um meio para atingir um fim, o lucro ou acúmulo de bens e riquezas.

Entretanto, ao analisar as principais doutrinas protestantes, Weber busca as conexões entre estas e o desenvolvimento do espírito do capitalismo. Segundo ele, o termo "vocação" direcionado para o trabalho secular aparece primeiramente "na tradução de Lutero, num lugar de Jesus sirach(II, 20 e 21)(WEBER, 2001, p. 52). A ideia luterana de vocação fará do trabalho secular uma ordem de Deus. "A vocação para ele era algo aceito como uma ordem divina, a qual cada um devia adaptar-se. Essa tendência domina o outro pensamento, também presente, de que o trabalho vocacional é uma, ou melhor a tarefa ordenada por Deus." (WEBER, 2001, p. 52).

Por essa razão, as hipóteses que orientam os estudos de Weber inclui a religiosidade como um pano de fundo do novo comportamento social em relação às esferas do trabalho, da produção e do usufruto dos seus resultados. Desse conjunto, origina-se a concepção de uma atividade dirigida para lucros, encarada como vocação para o qual o indivíduo se sentisse com obrigações.

A congruência da ética protestante com a contabilidade racional – que superou a empresa de economia doméstica - veio concretizar o espírito do capitalismo moderno, embora esse processo tenha se desenvolvido dentro de intensos conflitos com as idéias do catolicismo enquanto base de dominação do capitalismo tradicional.

A SUPERAÇÃO DO TRADICIONALISMO PRÉ-CAPITALISTA E A ORGANIZAÇÃO RACIONAL CAPITALISTA DA SOCIEDADE MODERNA

O capitalismo moderno, onde quer que tenha começado a desenvolver suas ações de aceleração da produtividade do trabalho humano, encontrou constantes resistências do traço orientador do trabalho pré-capitalista. A sociedade pré-capitalista encontrava-se marcada pelos costumes tradicionais; costumes esses que levavam os trabalhadores a não encontrarem motivações para aderir à mentalidade capitalista burguesa emergente. Para o trabalhador das sociedades pré-capitalistas:

a oportunidade de ganhar mais era menos atrativa do que a de trabalhar menos. Ele não perguntava: Quanto posso ganhar por dia se trabalhar tanto quanto possível? Mas quanto devo trabalhar a fim de ganhar o salário (...) que ganhava anteriormente e que era suficiente para minhas necessidades tradicionais? Este é um exemplo daquilo que aqui denominamos "tradicionalismos"(WEBER, s/d:193).

O tradicionalismo, segundo Weber, só desperta interesses para as atividades individuais relacionadas à produção de bens que sejam necessários para suprir as necessidades básicas, sem motivações para o acúmulo de riquezas. Esse tradicionalismo é, de fato, um empecilho para o desenvolvimento do capitalismo além disso, mesmo entre a burguesia emergente encontrava-se indivíduos ainda presos às tradições

somas bastantes consideráveis, como mostram as fontes, iam como dívida de consciência para as instituições religiosas e as vezes até voltavam a antigos devedores como usuras que lhes tinham sido injustamente arrebatadas. Isso se passava diversamente; ao lado da heresia e de outras tendências verberadas somente naqueles círculos da aristocracia comercial que já estavam emancipados a tradição. Todavia, mesmo os acéticos e as pessoas indiferentes à Igreja costumavam-se reconciliar-se com ela através de presentes, porque isto era um tipo de seguro contra as incertezas do que poderia vir após a morte porque (pelo menos de acordo com um ponto de vista muito espalhado posteriormente) uma obediência externa aos comandos da Igreja era suficiente para garantir a salvação(WEBER, 2001, p. 38).

Weber segue uma lógica segundo a qual capitalismo moderno caracteriza-se pelo princípio da racionalidade dispensado ao tratamento dos fatores de produção, o que o distingue do capitalismo tradicional baseado na ganância, na especulação e no oportunismo. A força dos hábitos transmitidos de geração em geração dificultaram a adaptação dos trabalhadores aos novos métodos de trabalho exigidos pela sociedade moderna. Com isso, era frequente o desinteresse, a ineficiência e a concentração no trabalho. No entanto, segundo a análise weberiana, os empregados pertencentes ao protestantismo, mostraram-se mais eficientes e mais empenhados em concentrar suas potencialidades no aprendizado de novos métodos e técnicas que possibilitem um maior aproveitamento e rendimento no trabalho.

Uma imagem retrógrada da forma tradicional de trabalho é atualmente apresentada muitas vezes por operárias, especialmente pelas que são católicas. Uma queixa quase universal dos empregadores das moças, pelo menos no que diz respeito a jovens alemãs, é a de demonstrarem-se elas, em geral, desinteressadas e quase incapazes de abandonar métodos de trabalhar herdados ou aprendidos, em favor de outros mais eficientes, de se adaptar a esses novos métodos de aprender e concentrar sua inteligência ou mesmo fazer algum uso dela. Explicações da possibilidade de tornar mais fácil o trabalho, principalmente mais proveitoso a elas, encontra-se geralmente, uma completa ausência de compreensão. O incremento da escala de salários choca-se impotente contra a muralha do hábito. O contrário se dá geralmente, e este não é um ponto insignificante de acordo com a nossa visão, apenas com moças com uma formação especificamente religiosa em especial a pietista (WEBER, 2001, p. 40).

Como o homem pré-capitalista trabalhava somente o suficiente para o seu sustento, sem se preocupar com o acúmulo de bens materiais, seguia uma jornada de trabalho relativamente pequena. Entre os protestantes, sobretudo entre os pietistas, calvinistas e luteranos, surge uma nova forma de encarar o trabalho capitalista e o racionalismo econômico. Trata-se da emancipação das amarras tradicionalistas. Essa nova mentalidade vai aos poucos se desenvolvendo entre os protestantes tornando-se uma motivação para o trabalho.

Assim, desenvolve-se no meio protestante o gosto pela educação voltada para a qualificação profissional por meio de métodos e técnicas especializados. Além disso, o processo educacional do protestantismo, que se torna um poderoso aliado do capitalismo, na medida em que a referida educação caracteriza-se por se mesclar com os conceitos fundamentais do protestantismo. Este mecanismo pode ser considerado como uma tríade composta pelos seguintes termos: educação-econômico-religiosa, propiciando, desse modo, a formação de um quadro de funcionários com alto grau de concentração mental, fato que, conseqüentemente, determinará uma maior produtividade no mundo do trabalho. Eis, portanto, a gênese do espírito capitalista. Espírito este que Weber define, entre outras coisas, como as ideias e hábitos que favorecem a procura racional de ganho econômico. Weber afirma que tal espírito não é limitado à cultura ocidental mas que indivíduos, noutras culturas, não tinham estabelecido a nova ordem econômica do capitalismo.

Com a educação protestante, o trabalho passa a ser encarado, não mais como um meio através do qual o trabalhador irá suprir suas necessidades cotidianas e costumeiras, mas como um fim absoluto por si mesmo como uma vocação. Essa mentalidade desenvolvida pela educação econômica do protestantismo foi, segundo Weber, a grande responsável pelo sucesso do desenvolvimento capitalista. Isto porque os protestantes com sua mão-de-obra especializada e sua disposição para o trabalho não desejam consumir, mas ganhar. E nesse espírito do capitalismo moderno as motivações que regiam o trabalho capitalista sofrem uma profunda reviravolta e as qualidades éticas tradicionais são agora superadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As teorias desenvolvidas por Max Weber em relação à organização capitalista do trabalho são apresentadas como um conjunto de teorias sócio-econômico-religiosas e filosóficas que proporcionam a todos aqueles que se interessam pelo pensamento desse sociólogo, uma gama informações importantes. Os conhecimentos produzidos por esse sociólogo acerca da sociedade moderna são provenientes de intensas atividades reflexivas e rigor metodológico. O autor nos legou um encadeamento de ideias, logicamente fundamentadas, que permitem-nos pensar e buscar compreender a emergência e o desenvolvimento da sociedade racionalizada, burguesa e capitalista moderna na sua relação com os fundamentos éticos do protestantismo.

Trata-se de um pensamento marcado pela construção da ideia de uma racionalidade moderna, que entre outras análises possíveis, estabelece uma relação entre a existência de uma ética protestante, pautada na disciplina ascética, na austeridade e o desenvolvimento do capitalismo moderno. Weber destaca, no âmbito religioso, a existência de uma crença segundo a qual servir a Deus num chamado pessoal e secular, manter uma vida distanciada dos valores mundanos, desenvolver um espírito de individualismo, manter o foco num trabalho árduo e ter uma boa consciência em relação ao lucro, como sendo os elementos necessários para a formação do que o denominou de “espírito do capitalismo”.

Metodologicamente criterioso e seletivo em relação aos dados que deveriam ser analisados, Weber fez importantes descobertas em relação ao movimento protestante. Em sua tese os protestantes, com destaque para os calvinistas, são descritos como sujeitos responsáveis pela elevação dos ganhos, mantendo o acúmulo de riquezas como uma obrigação moral, mesmo que para isto promovessem a competição nos negócios. Assim, o enriquecimento não era visto como pecado, mas como uma dádiva divina, uma predestinação.

Pelo fato dos estudos weberianos serem focados no protestantismo é possível se questionar se há, ou não, uma unilateralidade no pensamento de Weber, uma vez que ele não considera o catolicismo, mas tão somente o protestantismo, como tendo concorrido para o surgimento do capitalismo. Destaca os protestantes como mais disciplinados e preparados para os lucros, sinalizando que os países que mais de desenvolveram economicamente são os que adotaram o protestantismo como doutrina religiosa. Ao contrário, define os católicos como indisciplinados e esbanjadores, o que logicamente não concorre para o fortalecimento do capitalismo.

Por fim concluímos que há grande complexidade do pensamento de Weber. Isso torna as interpretações de seu pensamento muito mais difíceis de se realizar que nos outros clássicos da sociologia: Marx e Durkheim. Razão pela qual os debates acerca das teses weberianas encontra-se ainda distante do seu esgotamento.

REFERÊNCIAS

CATANI, Afrânio. **O que é Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

DIGGINS, John Patrick. **Max Weber: a política e o espírito da tragédia**. Rio de Janeiro – São Paulo, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Lisboa/Portugal: Edições 70, 1968.

LAZARTE, Rolando. **Max Weber: Ciências e Valores**. São Paulo: Cortez, 2001.

MALISKA, Marcos Antônio. Max Weber e o Estado Racional Moderno. In: **Os Desafios do Estado Moderno, Federalismo e Integração Regional**. Tese de Doutorado.UFPR – Disponível no site: <http://www.ufpr.br/revistas/artigos>.

SANTOS. Cícero Deusdilson. **A Organização Racional Capitalista do Trabalho na Sociedade Moderna em Marx Weber**. Trabalho de Conclusão de Curso-TCC- Bacharelado em Filosofia. (mimeo) Diocese de Crato/CE, 2003.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira Thomsom Learning, 2001.

_____. Capítulo II e V . O Espírito do Capitalismo e A ascese e o Espírito do Capitalismo In: **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. s/l e s/d.

_____. Introdução. In: **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1992.

_____. Conceitos sociológicos Fundamentais. In: **Economia e Sociedade**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1991.

A FILOSOFIA COMO EXERCÍCIO ESPIRITUAL NO PENSAMENTO DE PIRRE HADOT

Data de aceite: 01/03/2021

Marcelo Gabriel de Freitas Veloso

Mestrando em Ciências da Religião pelo programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. PUC/GOIÁS. Goiânia-Goiás
<https://orcid.org/0000-0003-3997-290X>
<http://lattes.cnpq.br/6286050451929306>

RESUMO: Pretende-se neste artigo abordar e discutir o tema A Filosofia como exercício espiritual no pensamento de Pierre Hadot. Como ponto de partida, trata-se de estabelecer, por meio do que ele denomina Exercícios Espirituais, uma certa distinção entre filosofia antiga e moderna. Aquela, definida, principalmente por constituir uma “maneira de viver”. O intuito é recolocar a discussão conceitual sobre o conflito existente entre duas concepções distintas acerca da própria Filosofia. De um lado, a Filosofia enquanto exercício espiritual. De outro, a chamada Filosofia acadêmica, focada numa leitura histórica. Esta, por ser uma atividade técnica de interpretação de textos e que de acordo com Hadot, domínio de especialistas – os professores de filosofia – no interior de uma instituição que para ele é a universidade. Assim, o objetivo é também mostrar que os Exercícios Espirituais não estão desaparecidos. Eles estão presentes, mas que de certa forma, à margem. Uma sombra da atividade filosófica.

Contudo, de vez em quando retorna. Com seu trabalho minucioso, Hadot aponta por exemplo a necessidade de pensar a perspectiva “Exercício Espiritual” e o embaraço que o termo “espiritual” causa. Mediante a tal necessidade, juntamente com o autor, propõe-se como sendo uma atividade que mobiliza, igualmente o *logos*, a imaginação e sensibilidade. Para tanto, o texto presente será realizado por intermédio da releitura de fragmentos do autor em questão, com o objetivo de promover o debate sobre o significado originário de Filosofia, a saber: como exercício e formação.

PALAVRAS - CHAVE: Filosofia; Exercício espiritual; Pierre Hadot.

PHILOSOPHY AS A SPIRITUAL EXERCISE IN PIERRE HADOT'S THOUGHT

ABSTRACT: The aim of this article is to address and discuss the theme Philosophy as a spiritual exercise in the thought of Pierre Hadot. As a starting point, it is about establishing, through what he calls Spiritual Exercises, a certain distinction between ancient and modern philosophy. That, defined, mainly because it constitutes a “way of living”. The aim is to reinstate the conceptual discussion about the conflict between two different conceptions about Philosophy itself. On the one hand, Philosophy as a spiritual exercise. On the other, the so-called academic philosophy, focused on a historical reading. This, because it is a technical activity of text interpretation and which, according to Hadot, the domain of specialists - the professors of philosophy - within an institution

that for him is the university. Thus, the objective is also to show that the Spiritual Exercises are not gone. They are present, but in a way, on the sidelines. A shadow of philosophical activity. However, from time to time he returns. With his thorough work, Hadot points out, for example, the need to think about the “Spiritual Exercise” perspective and the embarrassment that the term “spiritual” causes. In view of this need, together with the author, it proposes itself as an activity that also mobilizes *logos*, imagination and sensitivity. For this, the present text will be carried out through the re-reading of fragments of the author in question, with the objective of promoting the debate on the original meaning of Philosophy, namely: as exercise and training.

KEYWORDS: Philosophy; Spiritual exercise; Pierre Hadot.

Abordar este tema é, inicialmente, uma projeção. Uma proposta embrionária ainda em curso, pois, trata-se de uma pesquisa que se inicia, mas que já alçou voo. Nesse sentido, esperamos contribuir e, da mesma importância, receber prontamente as também contribuições daqueles que se dispuseram à leitura. Pretende-se nesta exposição abordar e discutir o tema *A Filosofia como exercício espiritual* no pensamento do filósofo francês Pierre Hadot (1922-2010).

Enquanto elemento essencial, a proposta é debater mediante ao pensamento de Hadot, o que ele denomina Exercícios Espirituais, definida, principalmente por constituir uma “maneira de viver”. O intuito é recolocar a discussão conceitual acerca deste fenômeno e como ele se apresenta no escopo da história do pensamento filosófico podendo ser percebido de forma bastante expressiva no âmbito do período pensamento greco-romano. Trata-se de evidenciar as seguintes problematizações acerca deste tema: a relação entre vida e filosofia; ação e discurso e filosofia como maneira de viver.

Nascido em 21 de fevereiro de 1921 em Paris, Pierre Hadot teve uma formação católica, que o levou a adotar uma vida religiosa ordenando-se sacerdote. Ofício que abandona em 1952. Seu interesse pelo tema da espiritualidade o provoca aprofundamento no pensamento do filósofo neoplatônico, Plotino, concentrando-se, portanto, nas relações entre helenismo e cristianismo, em seguida, também se dedicando à crítica da mística neoplatônica, mas não somente.

Por ser também filólogo, Pierre Hadot seja talvez um daqueles pensadores que nos adverte para o cuidado aos termos oriundos de uma tradição. Neste caso, a filosófica. Neste mesmo movimento, procura despertar, quem sabe, uma questão possivelmente já velha: o que é a Filosofia enquanto ela mesma, seu lugar diante, por exemplo, da história, da literatura, da ciência. Atento a tal necessidade para repensar o significado de Filosofia e como ela repercutiu dentro da história do pensamento ocidental, este filósofo/filólogo executa o papel de historiador acerca da Antiguidade. Mais precisamente, evoca a função de se fazer uma filosofia da história da Filosofia, conforme ele mesmo afirma.

Mais adiante, seus estudos direcionaram para uma descrição mais minuciosa do fenômeno espiritual que a filosofia representa. Em 1980¹, Hadot foi indicado por Foucault

1 A sugestão do nome de Hadot feita por Foucault ocorre em 1980, mas a eleição para concorrer à cadeira no *College*

para compor a cadeira “História do pensamento helenístico e romano” do *College de France*, devido à sua compreensão acerca do pensamento na filosofia antiga. Tal indicação não significa uma autenticação ou uma assinatura – via Foucault – mas, trata-se do reconhecimento de um pesquisador que nos provoca, por exemplo, a pensar questões ainda necessárias acerca da filosofia, como por exemplo, a filosofia como exercício espiritual.

A escolha de Hadot do termo “exercícios espirituais” passa a ser caracterizada por um projeto de transformação e mudança da própria maneira de viver. Os exercícios espirituais não se restringem a atividades do pensamento, mas referem-se à capacidade de elevação do indivíduo à vida em conexão com o Todo. Conforme Vieira (2019), o fenômeno da filosofia na Antiguidade pode ser entendido, a partir da distinção entre a prática vivida e o discurso filosófico. Hadot argumenta que “[...] a teoria por ela mesma não é considerada como um fim em si” (HADOT, 2014, p. 246). Dessa feita, é necessário que ela seja utilizada em função da prática (HADOT, 2014). Suas pesquisas exegéticas da filosofia antiga e, em especial, do estoicismo, alimentam a maneira como ele entende e percebe a filosofia em questão (VIEIRA, 2019). Este acontecimento pode ser verificado muito nitidamente a partir do fenômeno da filosofia na Antiguidade, que conforme este filósofo, pode ser entendido a partir da distinção entre o discurso filosófico e a prática vivida. São, portanto, exercícios.

Os exercícios espirituais são exercícios práticos, como os diálogos, na escola platônica, ou a revisão dos atos diários e antecipação dos males, no estoicismo, que põem em prática a escolha de vida, permitindo ao discípulo aprender como viver e levar adiante aquilo que cada escola propõe. Eles também validam e fundamentam as teses expostas pelos textos dos fundadores de cada escola ou movimento

Nesse sentido, há, mediante ao fundamento de cada escola proposta, uma perspectiva de formação, obedecendo critérios que irão contribuir na vida diretamente daquele que o pratica. Os exercícios espirituais praticados não ficam à margem da conotação impressa pela a importância dos textos. Trata-se, sobretudo, de confirmar esse caráter validador oriundo das teses desenvolvidas pela teoria. Vejamos como Hadot os compreende a partir do seu estudo da Antiguidade e ainda a complexidade em defini-los levando em consideração o sentido do significado do termo espiritual:

Primeiramente, não é mais de muito bom tom, hoje, empregar a palavra “espiritual”. É preciso, porém, resignar-se a empregar esse termo, porque os outros adjetivos ou qualificativos possíveis: “moral”, “ético”, “intelectual”, “de pensamento”, “da alma” não recobrem todos os aspectos da realidade que queremos descrever. [...] A palavra “espiritual” permite entender bem que esses exercícios são obra não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e, sobretudo, ela revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, recoloca-se na perspectiva do Todo (“Eternizar-se ultrapassando-se”) (HADOT, 2014, p. 20).

de France acontece em 1982.

Hadot identifica inúmeras experiências de uma vida filosófica em constante atividade, de maneira significativa, que acontecem a partir dos exercícios “espirituais”, presentes e recorrentes na tradição helenística-romana.

Assim, conforme este filósofo, a filosofia na Antiguidade é uma maneira de viver. Uma forma deliberada associada ao modo como se pensa e como se vive. A escolha desse modo é uma atividade racional que se relaciona entre a tensão exigente entre ação e discurso. Trata-se da execução das teorias e seus dogmas destinadas à prática daqueles que o executam. É uma transformação do olhar. Uma conversão no sentido estrutural do termo, salientado por Hadot, como um giro em si mesmo, portanto, “[...] o exercício espiritual como uma prática voluntária, pessoal, destinada a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de si” (Hadot, 2016, p. 115-116).

Sobretudo, conforme Hadot:

[...] não se trata de opor e separar, de um lado, a filosofia como modo de vida e, de outro, um discurso filosófico que será, de algum modo exterior à filosofia. Ao contrário, trata-se de mostrar que o discurso filosófico participa do modo de vida. [...] a escolha de vida do filósofo determina seu discurso (Hadot, 2014, p. 21).

Trata-se, de uma mudança radical no modo como se vive. É uma experiência na qual o posicionamento do indivíduo se determina pelos exercícios que pratica em consonância à maneira como são elaborados, teoricamente. É a transformação intensa de si mesmo pois “[...] quem pratica concretamente esse exercício vê o universo com olhos novos, como se o visse pela primeira vez, ele descobre, no gozo do presente puro, o mistério e o esplendor da existência” (Hadot, 2014, p. 299). O movimento filosófico da Antiguidade comungava de uma conflitiva maneira acerca da existência. Por mais que houvessem várias escolas compostas por ensinamentos, dogmas e arcabouço teórico, assumindo um modo de vida, buscavam uma realização de um ideal de sabedoria. Por isso, os exercícios. Hadot esclarece que:

[...] ao longo de nosso estudo, de um lado, a existência de uma vida filosófica, mais precisamente de um modo de vida que se pode caracterizar como filosófico e se opõe radicalmente ao modo de vida dos não filósofos, e, de outro, a existência de um discurso filosófico que justifica, motiva e influencia essa escolha de vida (HADOT, 2014, p. 249).

Hadot reitera que por meio dos exercícios espirituais, há uma transformação integral da maneira de viver do indivíduo. Trata-se “[...] de um esforço na direção da tomada de consciência vivaz da totalidade” (Hadot, 2014a, p. 281). Esta perspectiva percebida no pensamento helênico e, essencialmente, no estoicismo. A teoria à serviço da vida filosófica eclodindo num só modo de viver. Sobre este modo estoico, Hadot salienta que:

Segundo os estoicos, as partes da filosofia, isto é, a física, a ética e a lógica eram, de fato, não partes da própria filosofia, mas partes do discurso filosófico. Eles queriam dizer com isso que, quando se trata de ensinar filosofia, é preciso propor uma teoria da lógica, uma teoria da física, uma teoria da ética. As exigências do discurso, ao mesmo tempo lógicas e pedagógicas, obrigam a fazer essas distinções. Mas a própria filosofia, isto é, o modo de vida filosófico, não é mais uma teoria dividida em partes, mas um ato único que consiste em viver a lógica, a física e a ética. O discurso sobre a filosofia não é a filosofia (HADOT, 2014b, p. 264)

Nesse sentido, a lógica, a física a ética, são, conforme Hadot, elementos basilares da formação do discurso filosófico, em especial, para o estoicismo. São partes da teoria filosófica como preparação do discurso filosófico. Mas não, Filosofia. Esta é vivenciada e não discursiva. O homem estoico, por exemplo, como aquele dotado de *logos* (sentido), pratica sua fala. O fundamental não é “o quê” se fala, mas, “aquele que fala”. Ou seja, trata-se de uma relação direta com a conotação objetiva do *logos*. Assim, conforme Hadot, o filósofo estoico não é aquele que discursa sobre os logos, mas, fala, vive no e enquanto *logos*.

De acordo com Hadot, a vida, a reflexão filosófica, bem como a elaboração dos discursos estão estreitamente ligados aos exercícios e estes estavam presentes em diversos materiais como os diálogos, anotações e cartas, por exemplo, com a característica fundamental de ser uma prática filosófica, na qual um dos principais objetivos era conhecer e curar os males da alma. O filósofo francês destaca que tal prática contempla desde a tradição greco-romana até o âmbito do pensamento filosófico moderno (final do século XVII, início do século XVIII) e contemporâneo (a partir do século XIX), mesmo que, de certa maneira com menos intensidade.

Nestes dois últimos períodos citados acima – moderno e contemporâneo, Hadot ressalta nomes expressivos no âmbito da história da filosofia como Descartes (1596 -1650), Nietzsche (1844 -1900), Montaigne (1533-1592), Bergson (1859 -1941) e Wittgenstein (1889 -1951), para citar alguns. Há, com bastante intensidade o destaque ainda para a produção do poeta alemão Johann Wolfgang Von Goethe (1749-1832) como um representante expressivo dos exercícios espirituais, principalmente, a partir da perspectiva estética da natureza. Para estes pensadores, filósofos e também os da Antiguidade, a atividade filosófica enquanto exercício espiritual é uma prática exercitada, na qual se faz constantemente no conflito necessário, mas não excludente, entre ação e discurso. É, portanto, como reitera Hadot, para:

[...] libertarmo-nos de nossas preocupações, voltar a nós mesmos, deixar de lado nossas buscas por sutilezas e originalidade, meditar calmamente, ruminar, deixar que os textos falem a nós. [...] pois há verdades das quais as gerações humanas não chegam a esgotar o sentido. [...] é preciso vive-las, é preciso, sem cessar, refazer a experiência delas (HADOT, 2014a, p. 66).

Experiência esta que Hadot destaca, a partir da tradição do pensamento ocidental e filosófico, que é executada por diversas formas, desde Sócrates, que para Hadot é a personificação da atividade dos exercícios espirituais, principalmente na utilização do diálogo, passando pela filosofia helênica que é o período mais expressivo desses exercícios, até Wittgenstein uma vez que, conforme Hadot, a linguagem é um dos modos essenciais enquanto prática dos exercícios espirituais. Quais são as estruturas destas práticas que atravessam desde a antiguidade até a contemporaneidade? Hadot destaca quatro eixos que permitem compreender a composição para a prática destes exercícios: Vieira (2019) esclarece que:

Se nos exercícios espirituais há uma proposta (mesmo que plural) de encontro com a filosofia e nesse encontro se fazem presentes as dimensões essenciais que constituem a possibilidade humana de compreender sua condição e seu existir, então, assim como Hadot (2014), entende-se que essa atividade – a filosofia – deve-se ater, antes de tudo, a aprendizados que indicam a arte do viver.

No entanto, cabe compreender qual perspectiva Hadot apresenta ao tratar dos aprendizados que são experimentados nos exercícios espirituais. “[...]Os quatro eixos pensados por Hadot sobre os exercícios espirituais são: (i) o aprender a viver; (ii) o aprender a dialogar; (iii) o aprender a morrer; e (iv) o aprender a ler” (VIEIRA, 2019, p.41). Dessas quatro, destaco como forma de exemplificação o aprender a viver. Hadot (2014), concebe uma filosofia, a partir da proposta estoica, que conduza “[...] a alma das preocupações da vida à simples alegria de existir”. Nesse sentido, o autor destaca a importância de:

[...] exercitar-se a “viver”, isto é, a viver consciente e livremente: conscientemente, ultrapassando os limites da individualidade para se reconhecer como parte de um cosmos animado pela razão; livremente, renunciando a desejar o que não depende de nós e que nos escapam para se ater apenas ao que depende de nós – a ação reta conforme a razão (HADOT, 2014a, p. 31).

Esta perspectiva destacada por Hadot diz respeito à atenção ao presente. Uma relação consigo e concentração do eu, muito intensamente praticada na filosofia estoica. Pois é “[...] na tensão do espírito ou na descontração e serenidade” (Hadot, 2014a, p. 34) que a experiência de vida única acontece e que este exercitar-se consciente e livremente responde para abertura ao Todo, portanto, vivendo como uma arte. Destaca-se também o aprender a morrer.

De acordo com Hadot, a filosofia como exercício para a morte é bastante contemplada na Antiguidade. Todavia, tal prática espiritual não significa um exercício de morte, mas, sobretudo, a prática consciente da vida, que a resignifica em seus modos do viver. O autor ressalta que “[...] exercitar-se para a morte é exercitar-se para a morte de sua individualidade, de suas paixões, para ver as coisas na perspectiva da universalidade e da objetividade”. Hadot (2014, p. 45).

Por fim, o que, a partir de uma vasta e complexa herança de pesquisa, o que Hadot nos diz, a nós contemporâneos? Seria a transposição dos exercícios espirituais praticados na Antiguidade em nosso contexto? Certamente, não. Hadot quando “retorna” à cultura greco-romana descortinando-a enquanto filólogo e filósofo, adverte que havia uma filosofia que é, essencialmente uma prática, um exercício de perspectiva espiritual e que fundamentalmente, não estava vinculada ao aspecto religioso e nos alerta para a forma como herdamos e lemos a filosofia.

Destaca o filósofo francês que herdamos um olhar da filosofia da Antiguidade que, ao pertencer de forma intensificada ao aspecto de perspectiva acadêmica e professoral ocasionou como resultado mais professores de filosofia ou, profissionais de filosofia. Uma filosofia mais informativa do que formativa ocupando-se não com o espírito, mas, sobretudo com o discurso teórico. Como dito anteriormente, Hadot não propõe uma espécie de atualização dos exercícios espirituais a partir da modernidade filosófica, mas, enxerga na filosofia ou na expressão da literatura, – a partir deste período – uma forma vivaz de filosofia que se ocupa com uma prática, como exercício espiritual.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, F. F. de. **Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso.** Revista de Filosofia Aurora. Curitiba: PUC-Paraná, v. 3, n. 32, pp. 99-111, jan/jun, 2011. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/1750/1657>. Acesso em: 10 set 2019.

HADOT, P. **A filosofia como maneira de viver:** entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold Davidson. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.

HADOT, P. **Exercícios espirituais e filosofia antiga.** Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, P. **O véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza.** São Paulo: Edições Loyola, 2006

VIEIRA, FAZANARO VIEIRA E. S. **O ensino de filosofia como arte da existência: um estudo com estudantes do Ensino Médio em escolas do município de Campinas/SP.** Sérgio Eduardo Fazanaro Vieira – Campinas: PUC-Campinas, 2020.

BENTHAM E BYUNG-CHUL HAN: DA CASA DE INSPEÇÃO AO PANÓPTICO DIGITAL

Data de aceite: 01/03/2021

Data de submissão: 05/01/2021

Nathan D’Avila Silva

Universidade Federal de Pelotas
Pelotas – RS
<http://lattes.cnpq.br/6284914382947353>

Keberson Bresolin

Universidade Federal de Pelotas
Pelotas – RS
<http://lattes.cnpq.br/0453544073578564>

RESUMO: Através das leituras das obras de Byung-Chul Han, das cartas sobre o panóptico de Jeremy Bentham e dos comentários de Jacques-Allain Miller, é possível pensar como atua, na sociedade atual, as novas formas de controle e vigilância. Han atualiza o conceito do panóptico e o insere na sociedade digital, onde as informações são transmitidas em grande volume e a exposição espontânea do usuário das redes digitais coloca em confusão a distinção entre o privado e o público. Tudo isso converge para a conversão da informação e da exposição em capital. As empresas privadas que armazenam e vendem informações obtidas de seus clientes transformam dados em lucro, e o próprio Estado torna-se cliente, usufruindo dos dados obtidos e vendidos. Mesmo se tratando de filósofos de outros continentes, as matérias jornalísticas brasileiras esclarecem que o Brasil também é alvo desta vigilância, e também seu Estado é cliente.

PALAVRAS - CHAVE: Panóptico, Informação, Vigilância, Controle.

BENTHAM AND BYUNG-CHUL HAN: FROM THE INSPECTION HOUSE TO THE DIGITAL PANOPTICON

ABSTRACT: By reading the literary work of Byung-Chul Han, the letters regarding Jeremy Bentham’s Panopticon, and Jacques-Alain Miller’s comments, it is possible to think of how the new manners of control and surveillance operate in nowadays society. Han updates the Panopticon concept and applies it to the digital society, in which information is transmitted in great volume and its user’s spontaneous exposure sets confusion between private and public. All these elements converge to turn information and exposure into capital. The private companies that store and sell information obtained from their clients convert data into profit, and State itself becomes a client, having access to this data. Even though the works previously mentioned talk about philosophers from other continents, Brazilian journalistic articles elucidate that Brazil is also a target of this surveillance, and its State is also a client.

KEYWORDS: Panopticon, Information, Surveillance, Control.

1 | INTRODUÇÃO

Já há algum tempo que se costuma demonstrar surpresa com a velocidade com que as tecnologias e as técnicas avançam, cada vez em ritmo mais acelerado e trazendo grandes

somas às facilidades cotidianas. A todo instante, novos aparelhos e novos programas surgem, ou atualizando seus modelos obsoletos (às vezes de um ano para o outro), ou criando novidades que se convertem em necessidade.

Porém, o que fica subjacente a estas facilidades são todas as artimanhas e mudanças provocadas por trás das redes virtuais. Grande parte desses avanços traz às costas interesses econômicos. Não é coincidência que se tornam necessários ao dia-a-dia.

Através da mudança paradigmática dos métodos de vigilância, percebe-se como o ser humano é manejado em função de um lucro da qual sequer sabe que participa. Se havia uma economia da vigilância proposta no século XVIII por Jeremy Bentham¹ (1748 – 1832), o desenvolvimento tecnológico possibilitou a releitura da vigilância e o traçar de seus contornos no séc. XXI através das obras de Byung-Chul Han² (1959 -). A maneira de proceder e os mecanismos de que se utiliza a nova técnica de vigilância são alvo de uma minuciosa análise filosófica, que se estende à análise da sociedade atual como um todo.

O escopo do presente trabalho, além de reforçar e divulgar as análises de Han, é também realizar um movimento descendente de sua teoria. Através da exposição dos elementos mais importantes sobre o tema, que girará em torno, especialmente, da concepção benthamiana do panóptico (*pan* significando “grande”, enquanto *óptico* significa “olho”, ou seja, “o Grande Olho”), perceber-se-á que os portais de notícias a todo o momento nos dão sinais de que há um controle e uma espionagem sendo realizados.

O ponto mais importante talvez seja reforçar, através da realidade documentada jornalisticamente, que no Brasil também estão presentes essas características dos aparelhos e do mundo virtual. Embora admitindo que a importação de teorias estrangeiras (como a de Bentham, que é inglês, ou a de Han, que é sul-coreano) deva ser realizada com cautela em função da especificidade e complexidade do cenário brasileiro, é importante a apropriação destes pensamentos para poder pensar (e, por que não, filosofar) sobre essas novas formas de vigiar e controlar no contexto do nacional.

2 | O DISPOSITIVO PANÓPTICO DE BENTHAM

Para descrever o dispositivo benthamiano cabe apontar de antemão o princípio que rege sua existência: a utilidade. Se “o que dá fundamento à concepção utilitarista do mundo” é que “tudo tem efeito” (MILLER, 2008, p. 93), então tudo deve servir como causa a outra coisa. Nada pode manter em si sua razão de existência. Por este prisma, o panóptico é o “modelo do mundo utilitarista” (MILLER, 2008, p. 93), em um “universo em que a utilidade funda a existência” (MILLER, 2008, p. 95).

Da forma como será exposto a seguir, notar-se-á como este princípio é tornado

1 Byung-Chul Han é filósofo e ensaísta sul-coreano. É professor na Universidade de Berlim, também tendo se doutorado na Alemanha com uma tese sobre Heidegger. Tornou-se bastante conhecido nos últimos anos por suas análises da sociedade atual de consumo e por seu grande interesse por síndromes como o *burnout*.

2 Jeremy Bentham é filósofo e jurista inglês, de linha utilitarista e que tornou famoso o conceito de panóptico como método de reforma moral.

a máxima da criação do espaço panóptico. Ao passo em que tudo é causa e nada é contingente, então tudo é calculável. Todo elemento existirá apenas em relação a outro. Não haverá desperdício. Dentro de seu espaço de atuação, não há nada que não possa ser medido. E são estes elementos que fazem Miller chamar este projeto de um “templo da razão”, onde “o domínio totalitário e ambivalente evacua toda a irracionalidade”. (MILLER, 2008, p. 94)

Como foi dito, o significado de panóptico é *Grande Olho*. Portanto, o que norteará seu projeto é a capacidade de ver ilimitadamente. A vigilância e a máxima da utilidade parecem iluminar a pena de Bentham enquanto ele escreve seu projeto de penitenciária.

A princípio, o projeto benthamiano foi escrito tendo como base uma construção semelhante feita por seu irmão³. São várias cartas que compõem seu tratado sobre o panóptico, cada uma tomando por objeto algum elemento que será analisado sob a luz de uma racionalidade insaciável pela necessidade. Um jornal inglês anunciava o plano da construção de uma “Casa de Correção.” (BENTHAM, 2008, p. 19) Bentham propõe a “Casa de Inspeção”.

Em um edifício circular ficariam as várias celas que encarcerariam seus futuros “habitantes”. No centro, uma torre de vigilância, a morada do “inspetor”, e entre o centro e a circunferência, uma zona intermediária. Esta é uma exposição bastante resumida de sua arquitetura, visto que, como pontuado anteriormente, tudo deve ser calculável. Cada carta analisa cada elemento do projeto, em seus mínimos detalhes. Desde as estruturas das janelas, que possibilitassem, simultaneamente, que o inspetor visse os presidiários de sua torre central enquanto eles não teriam como saber se o vigia estaria lá ou não, até as formas de realizar e reaproveitar a evacuação dos prisioneiros.

Ele opera através da “dissimetria brutal da visibilidade” (MILLER, 2008, p. 90), pois a unilateralidade da visão pertence ao vigia, que está oculto pela realização do modelo. A economia da vigilância sempre se dirige ao maior benefício com o menor gasto. Por isso a possibilidade de haver tanto menos vigias quanto possível. Um só é o suficiente para tomar conta de, no mínimo, um andar inteiro.

Embora costume-se tratar do panóptico como um presídio, ele é, na verdade, “o dispositivo polivalente da vigilância, a máquina óptica universal das concentrações humanas”. (MILLER, 2008, p. 89) De acordo com seu idealizador, com algumas poucas adaptações é possível transformar a estrutura em uma manufatura, um hospital, hospício ou escola. Dito de outro modo, é o local de inspeção de toda sorte de grupos que precisem de uma correção, seja de saúde, seja de comportamento, seja de instrução.

Segundo suas palavras:

3 Samuel Bentham (1757 – 1831) era irmão mais velho de Jeremy Bentham e engenheiro naval inglês que trabalhou na Rússia. Tendo tomado a responsabilidade sobre as fábricas e oficinas de Potemkin (estadista Russo durante o império de Catarina II), as dificuldades de encontrar um meio de supervisionar o grande número de trabalhadores o fez planejar o projeto de uma torre de vigilância central, o panóptico, popularizado em seguida por seu irmão.

ver-se-á que ele é aplicável, [...] não importa quão diferentes, ou até mesmo quão opostos, sejam os propósitos: seja o de punir o incorrigível, encerrar o insano, reformar o viciado, confinar o suspeito, empregar o desocupado, manter o desassistido, curar o doente, instruir os que estejam dispostos em qualquer ramo da indústria, ou trinar a raça em ascensão no caminho da educação. (BENTHAM, 2008, p. 19-20)

Seu triunfo opera sobre a incapacidade de se determinar quando há ou não há vigilância sob suas ações. Ele mesmo admite que seria impossível a “perfeição ideal”, em que cada um estaria sendo, de fato, vigiado a todo o instante. Por isso a estrutura material do panóptico opera sobre o “não ver a possibilidade contrária” e “pensar que está nessa condição”. (BENTHAM, 2008, p. 20) Desta forma, supõe-se anular qualquer possibilidade de infração. Se o vigia é visto, cada vício, cada erro, cada instante é pesado pelo detento no planejamento de sua fuga ou de qualquer outra irregularidade. Porém, não vendo o vigia, não há como saber quando se está realmente sendo vigiado. Portanto, a sensação da vigilância torna-se onipresente. A pressão do grande olho paira sobre cada ação, cada gesto, e frustra qualquer possibilidade de ação sorrateira. Aqui recai a iluminação da referida racionalidade que abole toda irracionalidade.

Através de todos esses mecanismos, é possível ao panóptico exercer o “poder da mente sobre a mente”. (BENTHAM, 2008, p. 17) Se “o axioma que suporta o dispositivo panóptico [...] é que as circunstâncias fazem o homem” (MILLER, 2008, p. 92), então é necessário que se esteja em posse de todas as circunstâncias. A reforma moral (ou a instrução, a cura ou quaisquer outros objetivos que variem com a alteração da destinação da construção) será realizada através do controle absoluto sobre os detalhes. Dentro do sistema perfeito ideado por Bentham, cada causa será calculável. O caráter preventivo do panóptico se funda sobre a capacidade de dispor de antemão quais são os efeitos que surgirão de cada causa tomada no cálculo. Isso não é aplicado apenas à questão arquitetônica, mas a própria vigilância (aparentemente) ininterrupta garante que cada ação seja passível de ser documentada, analisada e, no fim, orientada.

A garantia do sucesso culmina com a espetacularização. Ao dilema de “quem vigia o vigilante”, a resposta de Bentham é a exposição ao olho público. Dessa forma,

o olho público vigiará o olho interior. Enquanto se instrui com o espetáculo, o visitante controla a organização. É então que o espaço benthamiano se torna perfeitamente panóptico: a vigilância invisível, por sua vez, reintegra a visibilidade, o vigilante cai sob a vigilância. (MILLER, 2008, p. 96)

3 | O PANÓPTICO APERSPECTIVISTA DE HAN

Antes de tratar com especificidade do panóptico digital, é necessário fazer alguns apontamentos sobre um elemento que é inerente a ele: a *positividade* e a *transparência*.

A positividade é característica essencial à sociedade atual e ao meio digital da qual

se utiliza. A *sociedade positiva* é a sociedade do igual. Esse elemento é o que será seu “traço totalitário” (HAN, 2017, p. 10), pois promoverá a uniformização. É através do fluxo incessante e volumoso de informações na rede (que inclusive marcaram o final desta década de 2010 com informações e notícias falsas e avanço de teorias conspiratórias) onde se realizará a comunicação do igual com o igual. A alteridade é encarada como um empecilho à velocidade crescente da transmissão de informação. O outro, o diferente, aquilo que desmente, refuta ou contraria deve ser descartado. Sendo importante às empresas de comunicação o acesso para gerarem capital através das propagandas em seus sites, torna-se importante que se mantenha o indivíduo preso ao seu conteúdo, ao mesmo tempo em que ele seja rapidamente consumido para que possa passar à *próxima página*.

A comunicação alcança sua velocidade máxima ali onde o igual responde ao igual, onde ocorre uma *reação em cadeia do igual*. A negatividade da *alteridade e do que é alheio* ou a resistência do *outro* atrapalha e retarda a comunicação rasa do igual. (HAN, 2017, p. 11)

Todo *outro* agora pode ser posto de lado. É permitido à pessoa comunicar-se e ser comunicada apenas sobre aquilo e aqueles que são iguais a ela. Todo contraste é eliminado. São nesses elementos que reside o traço positivo da sociedade.

A transparência emerge de uma exigência por informação e é a responsável por tornar a sociedade em positiva. Através dela também a sociedade se uniformiza. Segundo Han:

As coisas tornam-se transparentes quando eliminam de si toda e qualquer negatividade, quando se tornam rasas e planas, quando se encaixam sem qualquer resistência o curso raso do capital. As ações se tornam transparentes quando se transformam em operacionais, quando se subordinam a um processo passível de cálculo, governo e controle. [...] As coisas tornam-se transparentes quando depõem sua singularidade e se expressam unicamente no preço. O dinheiro, que iguala tudo com tudo, desfaz qualquer incomensurabilidade, qualquer singularidade das coisas. Portanto, a sociedade da transparência é o abismo infernal do igual. (HAN, 2017, p. 9-10)

Portanto, a transparência torna tudo previsível e calculável. Assim como as máquinas, que são programadas para realizarem determinadas ações, do mesmo modo funciona a vida na sociedade transparente. Não há espontaneidade. Tal como a prisão de Bentham, tudo deve se encaixar no cálculo, tudo deve ser parte de um sistema mensurável.

A hiper-informação e a transparência dão origem ao fenômeno da coação por desinibição. A sociedade tende a valorizar a exibição, que é convertida em capital. Dessa fora, a própria privacidade é tornada pública. A atenção que se obtém com a exibição é que determina seu valor.

Para Han:

O valor expositivo constitui a essência do perfeito capitalismo e não pode ser reduzido à contraposição marxiana entre valor de uso e valor de troca. Não é um valor de uso porque está afastado da esfera do uso; tampouco é um valor de troca porque não reflete qualquer força de trabalho. Deve-se unicamente à produção de chamar a atenção. (HAN, 2017, p. 28)

A rápida transmissão de informações associada a exposição e transparência possibilitam que, por meio da internet, exista uma sociedade do controle. O grande olho benthamiano se torna, aqui, difuso. Não há mais a “distinção entre centro e periferia, essencial para o panóptico de Bentham.” (HAN, 2017, p. 106) Há uma coação para se expor na internet, para iluminar a vida privada. Alguém que não se expõem é alguém de quem se deve desconfiar. Assim se espetaculariza a vida.

Segundo Han, a mídia condiciona, através da necessidade por transparência, a um excesso de desconfiança. “A confiança é um ato de fé” (HAN, 2018, p. 123) que não pede por um conhecimento integral do outro. Na verdade, o excesso de informação torna o outro desinteressante, onde não há nada a se conquistar, onde nunca ocorrerá um novo. Com isso, toma-se como sinal de confiança o grau de exposição a que alguém se submete, ao mesmo tempo em que a exigência por informação e transparência é um claro sinal de desconfiança. Onde o déficit de confiança atinge esse ponto é quando ela dá lugar ao controle.

Isto posto, não é mais preciso um vigia, em sua torre central, tendo acesso visual aos detentos. Os detentos do panóptico digital se colocam por vontade própria à luz da observação, enquanto julgam e são julgados. É isso o que Han chama de *panóptico aperspectivista*: não é um grande olho, mas os olhos de todos que recaem sobre cada um, coagindo a uma uniformização. A reforma moral de Bentham torna-se uma reforma de vida, que contempla os gostos, as atitudes e etc.

Não havendo mais a necessidade das celas que separem os prisioneiros (sequer querendo tê-las, visto que o triunfo aqui opera sobre a comunicação entre eles), agora eles são mantidos presos nos aparelhos eletrônicos, que são carregados por todos, ou seja, por escolha própria, desfrutando de sua aparente liberdade. O que se retém agora é a atenção. Portanto, “somos agora observados, desse modo, também pelas coisas que usamos todo dia”. (HAN, 2018, p. 127) Quanto mais a atenção é mantida nas páginas virtuais, mais informações são apreendidas e cada vez mais calculáveis e previsíveis são os usuários.

O resultado disso é que “hoje, a supervisão não se dá como se admite usualmente, como *agressão à liberdade*. Ao contrário, as pessoas se expõem *livremente* ao olho panóptico.” (HAN, 2017, p. 115)

Em um mundo onde cada um expõe espontaneamente sua privacidade e suas informações, e onde todo clique é salvo e todo passo é rastreável (HAN, 2018, p. 122), a vigilância funciona sob a dialética da liberdade. A auto-exposição e o desconhecimento do armazenamento de dados de localização e de informações pessoais leva o usuário das

redes a acreditar estar agindo em função de sua liberdade. Entra, aqui, um “protocolamento total da vida”, onde o “Big Brother” benthamiano é substituído pelo “Big Data” das empresas de comunicação (HAN, 2018, p.122), com os aparelhos enviando “sem pausa, informações sobre o nosso fazer e o nosso deixar de fazer”. (HAN, 2018, p.127)

Han compara a aquisição dos dados obtidos pelas empresas através do mundo digital com os órgãos de inteligência e espionagem do Estado. Como será demonstrado em seguida, as informações obtidas são expostas em troca de capital. Elas são armazenadas e vendidas.

4 | O PANÓPTICO DIGITAL NO BRASIL

Han traça um paralelo entre o “mercado de vigilância no Estado democrático” e o “Estado de vigilância digital”. O Estado usufrui dos dados obtidos por empresas privadas. Como dito, eles são compactados em pacotes e vendidos. Não são apenas outras empresas que tem interesse nesses produtos para questões de marketing, mas também o próprio Estado é cliente deste mercado de vigilância.

No ano de 2020, o jornal investigativo The Intercept Brasil publicou a matéria *Vigiar e Lucrar*, sobre a aquisição e venda de dados por uma empresa de telecomunicação brasileira. Segundo a investigação, apesar do anonimato garantido pela empresa, a jornalista não teve dificuldades em encontrar o cliente com base nos dados vendidos. No pacote, que continha dados sobre vários clientes, não constava o nome ou qualquer informação que identificasse diretamente a quem se referia. De acordo com ela, continha a margem de idade, o gênero, a cidade onde vive, a cidade para onde costuma ir e a classe (na planilha em questão, classe B, ou “famílias populares”, referindo-se à classe média).

Para a empresa, seus clientes são categorizados a partir características sociodemográficas e têm o anonimato garantido pela ausência de endereço, nome e documentos. A própria jornalista, através desses dados e de uma investigação bastante simples para um leigo, como descrita passo a passo em sua matéria, encontrou o cliente que confirmou seu contrato com a empresa e a veracidade de sua movimentação entre as cidades. O pacote com a informação deste e de outros clientes foi vendida a uma prefeitura, com o objetivo de organizar seu turismo e suas propagandas. Aqui, o município e vigilância das empresas se coligam em troca de capital.

“O cliente transparente é o novo presidiário” do panóptico digital. (HAN, 2017, p. 113) Embora podendo estender a discussão sobre a conversão de atenção e exposição em capital através das publicidades e das monetizações da internet, este trabalho se propôs a mostrar a relação como consequência da vigilância desenfreada.

A importância do trabalho de Han é justamente conseguir observar os meandros das novas técnicas de vigilância e de mercado em um mundo digitalizado, onde a hipercomunicação as banaliza e os dados são mantidos e categorizados sem o conhecimento

da população. Este parece ser um primeiro passo pra pensar como é e como será a humanidade em um mundo onde controle e liberdade se confundem e criam a possibilidade da auto-exposição.

REFERÊNCIAS

DIAS, T.. **Vigiar e Lucrar**. The Intercept Brasil, 13 abr. 2020. Acessado em 13 set. 2020. Online. Disponível em: <https://theintercept.com/2020/04/13/vivo-venda-localizacao-anonima/>

HAN, B.C. **No Enxame**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018

HAN, B.C. **Sociedade da Transparência**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017

JEREMY, B. O Panóptico ou a Casa de Inspeção. In: TADEU, T. **O panóptico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. p.15-87.

MILLER, J.A. A máquina panóptica de Jeremy Bentham. In: TADEU, T. **O panóptico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. p.89-125.

CAPÍTULO 7

LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA EN PERSPECTIVA DE PIERRE HADOT

Data de aceite: 01/03/2021

Adriana Obando Aguirre

Universidad San Buenaventura
Medellín Antioquia. Colombia
<https://orcid.org/0000-0003-1987-7235>

RESUMEN: El presente texto analiza brevemente los criterios filosóficos de la perspectiva de Pierre Hadot con respecto a la pregunta: ¿qué es la filosofía? a partir de las posturas significativas planteadas en las obras filosóficas, como, por ejemplo: *“Ejercicios espirituales y filosofía antigua”*, *“La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson”* y *“No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales”*, incluyendo argumentos filosóficos de otros pensadores influyentes en el pensamiento de este filósofo francés. Los pensadores insignes de las obras filosóficas de Pierre Hadot fueron: Montaigne, Foucault.

Por otra parte se plantean argumentos que se puede entender profundamente el ejercicio de la filosofía como el medio por medio de la autocomprensión experimenta la libertad como una experiencia encarnada en la propia vida del filósofo.

PALABRAS CLAVE: filosofía, vida humana, sentido de vida, existencia, experiencia.

FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA EM PERSPECTIVA POR PIERRE HADOT

RESUMO: O presente texto analisa brevemente os critérios filosóficos da perspectiva de Pierre Hadot a respeito da pergunta: o que é a filosofia? a partir das posturas significativas levantadas nas obras filosóficas, como, por exemplo: *“Exercícios espirituais e filosofia antiga”*, *“A filosofia como forma de vida. Conversas com Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson”* e *“Não se esqueça de viver. Goethe e a tradição dos exercícios espirituais”*, incluindo argumentos filosóficos de outros pensadores influentes no pensamento deste filósofo francês. Os principais pensadores das obras filosóficas de Pierre Hadot foram: Montaigne, Foucault. Por outro lado, levantam-se argumentos que se pode entender profundamente o exercício da filosofia como o meio por meio da autocompreensão experimenta a liberdade como uma experiência encarnada na própria vida do filósofo.

PALAVRAS - CHAVE: filosofia, vida humana, sentido de vida, existência, experiência

PHILOSOPHY AS A WAY OF LIFE IN PERSPECTIVE BY PIERRE HADOT

ABSTRACT: This text briefly analyzes the philosophical criteria of Pierre Hadot's perspective regarding the question: what is philosophy? from the significant positions raised in the philosophical works, such as, for example: *“Spiritual exercises and ancient philosophy”*, *“Philosophy as a way of life. Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson”* and *“Don't forget to live. Goethe and the tradition of the spiritual exercises”*.

”, including philosophical arguments of other influential thinkers in the thought of this French philosopher. The famous thinkers of the philosophical works of Pierre Hadot were: Montaigne, Foucault. On the other hand, arguments are raised that the exercise of philosophy can be deeply understood as the means through self-understanding experiences freedom as an experience embodied in the philosopher’s own life.

KEYWORDS: philosophy, human life, meaning of life, existence, experience.

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

A lo largo de la historia de la filosofía han aparecido filósofos de contextos distintos y épocas distintas, portadores sublimes de pensamientos y propiciadores de transformaciones de la vida mediante textos filosóficos. Fundadores de escuelas y creadores de movimientos filosóficos ha tenido de manera profusa la filosofía. Muchos filósofos han dejado huellas eternas en la historia de la cultura de occidente. Muchos han sido gestores de nuevas ideas sustentadas a través de planteamientos respaldados de teorías controvertidas, aceptadas y rechazadas por otros. Sin embargo, muchos filósofos desde los presocráticos se han distinguido no simplemente por los planteamientos sobre nuevas teorías o a su vez por la manera de abordar todas esas teorías filosóficas que en su momento histórico necesitaron ser replanteadas y deconstruidas con el propósito de descubrir todos los criterios escondidos que en su época no pudieron ser interpretados adecuadamente y corriendo la suerte de sepultarlos y no ver los beneficios expuestos por su exponente.

Todos estos criterios aplicados a la filosofía se le pueden atribuir a Pierre Hadot. Un pensador francés, nacido en el año de 1922 y fallecido en el año 2010. Un pensador amante de la antigua filosofía griega. La pasión que le despertó los estudios clásicos griegos arrojó como resultados significativos para él el hecho de volver a retomar las antiguas preguntas filosóficas con el propósito de dar sentido a lo que en verdad era la filosofía. La pregunta antigua renovada por Hadot, ¿Qué es la filosofía? Se constituyó para él en la base epistémica de todas las obras filosóficas que escribió.

Hadot retoma la pregunta, ¿Qué es la filosofía? desde la misma concepción de un pensador francés como lo fue, Foucault, a partir de la perspectiva de la genealogía, como la entendió él mismo: “la genealogía quiere decir que yo mismo analizo a partir de una cuestión presente” (Foucault, 2004, p. 14) Hadot no iba a realizar algo distinto a esta sentencia instaurada por uno de sus más favoritos filósofos. La genealogía de la filosofía la entiende Hadot como el punto relevante de toda una construcción epistemológica en articulación con la propia vida, para esto recurre a la sentencia de Sócrates: *gnothi seautón (Conócete a ti mismo)*. Sentencia que para Hadot constituye todos los orígenes de los argumentos filosóficos capaz de transformar la vida humana. En palabras del mismo Hadot: “La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir, al contrario que la moderna, que aboga en primer lugar por la construcción de un lenguaje técnico reservado a especialista” (2006, p. 238) iniciando una controvertida denuncia contra los filósofos modernos enfocados en

pensar que la filosofía es un sistema estructural fundamentado en un lenguaje indescifrable y, más aún alejado de la vida.

A partir de este cuestionamiento a los filósofos modernos, el pensamiento de Hadot se semeja a lo que exponía Foucault con respecto a la diferencia enorme existente entre discurso y verdad, para ambos pensadores franceses la filosofía no es un asunto exclusivamente de la palabra instalada y usada para construir discursos, mucho menos una disciplina que no le importara lo que sucede a la propia vida de quien se considera filósofo. Por tal motivo, Hadot se dio a la tarea incansable de analizar y cuestionar que “todas las escuelas criticaron, en efecto, el peligro que corre el filósofo cuando piensa que su discurso filosófico puede bastarle sin necesidad de hacerlo concordar con la vida filosófica. [...] Tradicionalmente, quienes mantenían un discurso en apariencia filosófico sin intentar relacionar vida y discurso, sin intentar que éste emanase de su experiencia y existencia, eran denominados <<sofistas>> por los verdaderos filósofos” (Hadot, 2006, p. 238).

La filosofía antigua como epicentro de las demás escuelas filosóficas se constituye para el hombre occidental en un proceso de autocomprensión capaz de convertirse esta en algo útil a pesar de ser vista como una herramienta inútil. Es en este sentido que Hadot considera que el gran error de los filósofos modernos fue exponer la filosofía como un sistema epistémico aislado, como exponíamos anteriormente, de la propia vida del filósofo, pensar, entender y divulgar así la filosofía es olvidar constantemente la verdadera utilidad de la filosofía para el hombre, porque, “¿qué es finalmente lo más útil al hombre en tanto que hombre? ¿Acaso discurrir sobre el lenguaje o sobre el ser y el no ser? ¿No sería más bien aprender a vivir de un modo humano?” (2006, pág. 301) Hadot citando los interrogantes de Shaskeareare que puso el escritor inglés en la boca de *Hamlet*; como una forma de decir que, la utilidad de la filosofía para el hombre está dada en el momento en que esta le da la posibilidad de vivir una vida plena. Porque como expone el mismo Sócrates, referente filosófico de Hadot, *una vida que no ha sido reflexionada, no es digna de ser vivida*. O, como, expone Foucault:

La existencia del individuo es una auténtica obra de arte, la más sublime a la que el hombre puede conceder su dedicación, y que quiere, como cualquier obra de arte, un aprendizaje detallado de los mecanismos que permiten realizarla en toda su grandeza. (Foucault, 2004, p. 18).

En este sentido, si para Foucault, que fue uno de los pensadores influyentes en la obra filosófica de Hadot, es de suma importancia que este intentara rescatar el sentido y el significado de la filosofía antigua tal cual como lo intentó el mismo Foucault, en cuanto que, ambos pensaron que la filosofía proporciona las bases para vivir una existencia articulada al conocimiento, es decir, la filosofía no puede estar aislada del proceso del telos filosófico, como lo es la dignidad de vivir plenamente la vida en relación la estética. La vida es una obra de arte. En este sentido, la filosofía no es simplemente una búsqueda y construcción de discursos, sino que es una actividad constante que promueve la fusión de todas las

esferas de la vida, vista esta como una obra de arte. “La actividad filosófica no se sitúa sólo en la dimensión del conocimiento, sino en la del <<yo>> y el ser. Consiste en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hacen mejores” (Hadot, 2006, p. 27).

La respuesta a la antigua y siempre nueva pregunta, ¿qué es la filosofía? es el medio que se le ofrece al hombre para que aprenda a vivir a partir de un constante “examen en profundidad” ejercicio que requiere de “lectura, escritura, escucha, atención, el dominio de uno mismo y la indiferencia ante las cosas indiferentes” (Hadot, 2006, p. 301). Todos estos argumentos consolidaron la respuesta constante sobre la filosofía desde la perspectiva de Hadot, también, es una respuesta muy cerca a los criterios filosóficos de Epicuro que exponía la filosofía como un ejercicio terapéutico, en palabra de Soto (2010):

[...]. El célebre cuadrifarmaco: “téngase presente solo el cuadrifarmaco: dios no se ha de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal, fácil de soportar”. [...] El ser vivo incorruptible y feliz (la divinidad), saciado de todos los bienes y exento de todo mal, dado por entero al goce continuo de su propia felicidad e incorruptibilidad, es indiferente a los asuntos humanos. Sería infeliz si, a modo de un operario o de un artesano, soportara pesadumbres y afanes por la construcción del cosmos. (Soto, 2010, p. 204).

El telos filosófico para Hadot es la *eudaimonia* (la felicidad) tal cual como se encuentra en el texto de Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, resaltándose que el máximo propósito de un filósofo más allá de guiarse por la razón está en una vida feliz “esto es, “nada con exceso”, prescribe rectamente la norma y la regla de toda virtud según el criterio del justo medio, del cual trata la moral. Y el famoso, esto es, “conócete a ti mismo”, incita y exhorta al conocimiento de toda la naturaleza, de la cual el hombre es intersticio y como connubio. Quien, en efecto, se conoce a sí mismo, todo en sí mismo conoce, como ha escrito primero Zoroastro y después Platón en *Alcibíades*”. (Pico Della Mirándola, 2009, p. 8).

Si, lo que rescata Hadot a través de la nueva perspectiva que le da a la filosofía es el telos esto quiere decir que, la filosofía en el tiempo en que se convirtió en simple sistema de discurso con esto los filósofos modernos anunciaron la sentencia inconscientemente de que: “la filosofía ha muerto” y los culpables son los mismos filósofos modernos. Por tal motivo, Hadot acude a Montaigne en quien se apoya para decir que, “la filosofía no es una construcción de sistema, sino una experiencia vivida” (Hadot, 2007, p. 189), con estos criterios filosóficos extraídos de la perspectiva filosófica de Montaigne, Hadot cierra exponiendo que, la filosofía es una forma de vivir porque el verdadero filósofo, “[...] es el que habla y escribe siempre de sí mismo y de los hombres”(2007, p. 189), esto es lo que le gustaba de Montaigne, dice Hadot que Montaigne: “me hacía descubrir la extraña naturaleza humana” (Hadot, 2007, p. 189).

El filósofo que asume de esta manera la filosofía, es una persona camino a la sabiduría, va por el sendero de convertirse en un sabio, según, Hadot, este tipo de persona consciente de que debe asumir la filosofía como ejercicio de autoconocimiento es un verdadero sabio, el sabio tienen despierta la conciencia, lo equivale decir que, “la

conciencia del mundo es característica del sabio. El sabio es el único que no deja de tener el todo constantemente presente en su espíritu, que no olvida jamás el mundo, que piensa y actúa en relación con el cosmos” (Hadot, 2010, p. 283). El sabio como representante del conocimiento, según Hadot tiene como máxima tarea de hablar un lenguaje capaz de hacer que “los oyentes entren hacer parte de una concreta forma de vida, de determinado estilo de vida” (Hadot, 2010, p. 306). Un estilo de vida como resultado de asumir la filosofía como una forma de existir fusionada con una forma de hablar y actuar. En este sentido, lo que trasmite un filósofo, “[...] no es un mensaje, una información, un conocimiento. Es una incitación en la que de tal modo llama la verdad que pone en acción hacia sí, procura condiciones para el cuidado de sí. Es un discurso como mano amiga que acompaña y desafía” (Foucault, 2004, p. 25).

Esta perspectiva filosófica ubica a Hadot muy cercano al pensamiento de Nietzsche, con respecto a la experiencia y concepción de la verdad, Nietzsche, consideró algo aterrador el que se hablara de la verdad en un sentido metafísico. La *verdad* es mirar la historia personal. La *verdad* es la vida concreta de cada persona en el sentido de tres dimensiones contenidas en una sola: infancia, adolescencia y vejez. La *verdad* es el inconsciente; el mundo de donde nacen las sombras, pero también el lugar de donde nace lo que salva. La anhelada *verdad* que según la razón estaría fuera de la vida de los hombres, pero, si tomamos como referencia el propio texto de Nietzsche: “[...] entre los grandes filósofos hay esta inocencia: no tienen conciencia de que hablan de ellos mismos; creen que se trata de la verdad, pero se trata en el fondo de ellos mismos”. (Nietzsche, 2011, p. 383).

Todos estos argumentos parecidos a los de Nietzsche, posibilitaron a Hadot determinar a manera de conclusión que la actividad filosófica citando a Goethe es un estilo de vida que está íntimamente vinculado con el actuar y el pensar, “pensar y actuar, actuar y pensar, es la suma de toda sabiduría [...] Tanto el uno como la otra deben alternar eternamente su efecto en la vida como la inspiración y la expiración. Hay que someter la acción a la prueba del pensamiento y el pensamiento a la prueba de la acción” (Hadot, 2010, p. 144). Hadot, a través de estos argumentos intentaba desvelar el problema platónico planteado en el diálogo *Fedro*, en el que se piensa que el problema que se trata es el problema de la escritura y el habla, que si debe escribir o no, sin embargo, el problema de fondo que plantea Platón es: el problema de la verdad vinculada al lógos como simple discurso y el lógos que no es capaz de decir la verdad porque la vida la ha construido en una absoluta mentira. Por consiguiente, “la vida filosófica no consiste sólo en la palabra y la escritura, sino en la acción comunitaria y social” (Hadot, 2010, p. 144). Por tal motivo vuelve a citar a Montaigne, “¡cómo!, ¿no has vivido? [...] La grande y gloriosa obra maestra del hombre es vivir de modo conveniente. Todo lo demás, reinar, atesorar, edificar, no son más que pequeños apéndices y adminículos a lo sumo” (Hadot, 2010, p. 144).

El filósofo debe vivir como un artista. Los artistas los hay en todas las esferas filosóficas de la vida; en la música, en la pintura, en la literatura y en la filosofía. Es la verdad

ineluctable de una tragedia necesitada de ser comprendida, porque los artistas vinieron al mundo para que los demás pudieran verdaderamente ver a través de sus creaciones las tragedias protagonizadas por los todos los humanos capaces de gestar escenas nocivas contra la vida misma y la de los demás. En este punto es esencial, desde la propuesta de Hadot, acompañada con la de Nietzsche, entender que, filosofar es volver a ser niño. La filosofía es un examen de la propia vida. Filosofar es llegar a las ruinas de la propia casa.

Cuando llegamos a la propia casa encontramos ruinas, escombros, y tropezamos con imágenes que nos recuerdan los maltratos padecidos en la infancia, que muy bien se pueden interpretar como las causas de una neurosis individual y colectiva, encontramos la ceguera; el hecho de contemplar las ruinas de la propia casa es motivo para pensar las causas que propiciaron el olvido de lo divino. En esto consiste la plegaria manifestada por Fedro como invitación a su maestro, Sócrates, en el mismo gesto de agradecer al dios, *Pan*, dueño del mundo infinito, un mundo incomprensible para el pensamiento humano, alejado de la razón. La plegaria de un filósofo para el mundo infinito que no se alcanza a comprender con el simple hecho de poseer pensamiento, sino también asumir una forma de vida capaz de hacer parcialmente visible el mundo que desborda a todo conocimiento humano. Dice el discípulo, Fedro a su maestro, vamos a agradecer al divino *Pan*:

Oh querido Pan, y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que pueda llevar y transportar conmigo un hombre sensato, y no otro" (Platón, 1998, p. 413).

Las tres peticiones a la divinidad representante de lo incognoscible por parte del maestro y el discípulo en el contexto de la filosofía son resultados de entender que, el filósofo debe recorrer el camino de la sabiduría acompañado del *lógos* que se ha metamorfoseado en amistad en miras de alcanzar el amor a la sabiduría; en esto consiste la filosofía: la búsqueda de sentido en medio de la devastación y el gesto de acoger la *palabra* como medio para alcanzar el *amor*. Para descubrir y vivir esta verdad los hombres tendrían que percatarse de las contradicciones que a diario fomentan; pero, también con la certeza que esta verdad no se escapa del destino trágico de la vida, debido a que, la medida del destino de los hombres es el olvido de lo bello, de lo bueno y de lo verdadero; el olvido de lo bello, de lo bueno y de lo verdadero destroza la existencia y sólo el dios que lleva cada hombre dentro de sí, puede unificar sin violencia la experiencia de la luz y la experiencia de la oscuridad para poder encontrar la unidad, lo que constituyó para Hadot y para el mismo Nietzsche, la certeza de que el enfermo no se sana por voluntad propia sino por un milagro que no cabe en la lógica de la razón, es algo así, como la firme convicción de que es posible hurgar las fuerzas sanadoras por medio de la capacidad de ver la propia ceguera que no es más que una *enfermedad mortal*.

La nueva propuesta filosófica de Hadot, tuvo como criterio fundante entender

la filosofía como un camino que pudiera integrar palabra con vida, palabra con acción, amor con sabiduría, conocimiento con vida, a partir de estas intenciones se fundamenta el piso epistemológico filosófico de vivir la filosofía como una forma íntegra de todas las esferas existenciales. De esta manera, el filósofo al asumir la filosofía como forma de vida, únicamente tendría como manera de intervenir y aportar a la transformación de las demás personas y de la sociedad al reflejar a través de la coherencia vida y conocimiento de sí mismo, lo que significa, la integridad. La integridad es la vivencia definitiva del héroe de las epopeyas, después de tantas aventuras regresa a casa, y por fin alcanzada la verdadera conciencia y la auténtica capacidad de ver, se le revela en: “El tiempo de la despreocupación. [...] Sobre la hora del mediodía de la vida se apodera de su alma una singular avidez de quietud. [...] El que la ha alcanzado, [...]. Queda rodeado de silencio. [...] No quiere nada, no se preocupa por nada, su corazón calla, sólo vive su ojo, es una eternidad con ojos despiertos”. (Nietzsche, 2011, 840).

La filosofía únicamente puede ser útil como ejercicio de pensamiento, piensa Hadot, en la medida en que aporta elementos transformadores venidos del filósofo que se ha conocido a sí mismo, en esto Hadot, estuvo muy cercano a la propuesta filosófica de Sócrates. La filosofía como enseñanza y aprendizaje del pensar genera un espíritu de libertad, un espíritu nacido de la experiencia reveladora de la propia vida. Como, por ejemplo, lo reveló el mismo Nietzsche:

Hemos de sospechar que un espíritu en el que el tipo del “espíritu libre” haya de alcanzar algún día la perfección en madurez y sazón habrá vivido su acontecimiento decisivo en una *gran liberación* y que anteriormente habría sido en igual medida un espíritu atado, al parecer, para siempre a su rincón y su columna. ¿Cuál es la atadura más firme? ¿Qué cuerda es casi indestructible? Entre personas de una clase elevada y escogida, se tratará de las *obligaciones*: aquel respeto propio de la juventud, aquella timidez y delicadeza ante todo cuanto es digno y honorable por su edad, aquel agradecimiento al suelo del que nacieron, a la mano que los guio, al santuario donde aprendieron a orar; sus momentos más elevados serán los que más firmemente los ligen; los que más duraderamente los obliguen. Para quienes están así atados, la gran liberación llegará como un terremoto: el alma joven se verá sacudida, arrancada, extirpada de *una* vez; ni ella misma comprende qué sucede. [...]. Un espanto y una irritación súbitos contra lo que amaba, un relámpago, un desprecio hacia lo que se decía su “deber”, un anhelo levantisco, arbitrario, impulsivo como un volcán, de peregrinaje, de lejanía, de distanciamiento, de frialdad, de desencanto, de gelidez, un odio hacia el amor, quizás un gesto y una mirada *retrospectiva* y profanadora del templo donde hasta entonces oró y amó, el ardor, quizá, de una vergüenza por lo que acaba de hacer y, al mismo tiempo, un júbilo *por* haberlo hecho[...] internamente jubiloso en el que se trasluce una victoria. ¿Una victoria? ¿Sobre qué, sobre quién? [...]. la historia de la gran liberación” (Nietzsche, 1980, p. 18).

En todos estos argumentos filosóficos se puede entender profundamente el ejercicio de la filosofía como el medio por el cual el hombre a partir del inicio de la autocomprensión

experimenta la libertad como una experiencia encarnada en la propia vida del filósofo, también como la experiencia capaz de mitigar el miedo instaurado por la propia tragedia humana destinada para la muerte. El filósofo para Hadot, fiel a la idea filosófica de Platón, es un *ser para la muerte*; es decir, tener conciencia de que el hombre es finito lo conduce a valorar más la vida. Esta idea la constante con mucha insistencia Hadot, a través de su texto: “¿Qué es la filosofía antigua?” donde cita el pasaje del diálogo de Platón, *La Apología de Sócrates*:

No tienes razón; amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo”. En esta perspectiva, lo que parece ser un no saber es el miedo a la muerte. ¿Qué es, en efecto, el temer a la muerte sino atribuirse un saber que no se posee? ¿No es acaso imaginar que se sabe lo que se ignora? Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? (Hadot, 1998, p. 45).

REFERENCIAS

Foucault, M. (2004). *Discurso de verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.

Hadot, P. (2007). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay.

Hadot, P. (2010). *No te olvides de vivir. Gothe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Barcelona: Siruela.

Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía?* México: Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche, F. (1980). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Gredos.

Nietzsche, F. (2011). *La ciencia jovial*. Madrid: Gredos.

Pico Della Mirándola, G. (2009). *Discurso sobre la dignidad humana*. Roma: Siruela.

Platón. (1998). *Diálogos III. Fedón, Banquete y Fedro*. Madrid: Gredos.

Soto, G. (2010). *En el principio era la Physis. El Lógos filosófico de griegos y romanos*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

CAPÍTULO 8

¿QUÉ ES EL HOMBRE? DESDE LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA FILOSÓFICA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO

Data de aceite: 01/03/2021

Adriana Obando Aguirre

Universidad San Buenaventura
Medellín Antioquia. Colombia

<https://orcid.org/0000-0003-1987-7235>

RESUMEN: El presente texto pretende brevemente realizar una reflexión sobre la necesidad de articular filosofía antropológica y la integración de la vida a partir de la pregunta: ¿qué es el hombre? desde la perspectiva del terapeuta y médico español, Pedro Laín Entralgo. Pedro Laín Entralgo fue médico de profesión, inquieto por los estudios históricos, un apasionado por la escritura en prosa que plasmó a través de muchos textos a manera de ensayos; ensayos filosóficos que plantean ideas que promueven posibilidades de rescatar y reconstruir nuevas teorías desde la necesidad de comprender el hombre como un ser integral. Hoy, Pedro Laín Entralgo es uno de los pensadores muy influyentes en Europa y en Latinoamérica. Este pensador español desde las teorías antropológicas-filosóficas que plantea en sus textos publicados tiene como objetivo buscar que nos acerquemos a la respuesta del interrogante que le da título a este texto en articulación de comprender el sentido y la finalidad de la vida humana en el mundo desde un ejercicio investigativo a la luz de la filosofía antropológica que está traspasada por la *palabra* como fundamento primero y último de la integración de la vida humana.

PALABRAS CLAVE: sentido de vida, la palabra, filosofía, ejercicio terapéutico, antropología.

O QUE É HOMEM? DA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA FILOSÓFICA DE PEDRO LAÍN ENTRALGO

RESUMO: O presente texto pretende brevemente realizar uma reflexão sobre a necessidade de articular filosofia antropológica e a integração da vida a partir da pergunta: o que é o homem? da perspectiva do terapeuta e médico espanhol, Pedro Laín Entralgo. Pedro Laín Entralgo foi médico de profissão, inquieto pelos estudos históricos, um apaixonado pela escrita em prosa que plasmou através de muitos textos a forma de ensaios; ensaios filosóficos que propõem idéias que promovem possibilidades de resgatar e reconstruir novas teorias desde a necessidade de compreender o homem como um ser integral. Hoje, Pedro Laín Entralgo é um dos pensadores muito influentes na Europa e na América Latina. Este pensador espanhol desde as teorias antropológicas-filosóficas que apresenta em seus textos publicados tem como objetivo buscar que nos aproximemos da resposta da interrogação que dá título a este texto em articulação de compreender o sentido e a finalidade da vida humana no mundo desde um exercício investigativo à luz da filosofia antropológica que é traspasada pela palavra como fundamento primeiro e último da integração da vida humana.

PALAVRAS - CHAVE: sentido de vida, a palavra, Filosofia, exercício terapêutico, antropologia. What is man? from the philosophical anthropological perspective of Pedro Laín Entralgo

WHAT IS MAN? FROM THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE OF PEDRO LAÍN ENTRALGO

ABSTRACT: This text briefly intends to reflect on the need to articulate anthropological philosophy and the integration of life based on the question: what is man? from the perspective of the Spanish therapist and physician, Pedro Laín Entralgo. Pedro Laín Entralgo was a doctor by profession, anxious about historical studies, passionate about prose writing that he captured through many texts as essays; philosophical essays that propose ideas that promote possibilities of rescuing and reconstructing new theories from the need to understand man as an integral being. Today, Pedro Laín Entralgo is one of the very influential thinkers in Europe and Latin America. This Spanish thinker from the anthropological-philosophical theories that he raises in his published texts aims to seek that we approach the answer to the question that gives this text its title in articulation of understanding the meaning and purpose of human life in the world from an investigative exercise in the light of the anthropological philosophy that is crossed by the word as the first and last foundation of the integration of human life.

KEYWORDS: meaning of life, the word, philosophy, therapeutic exercise, anthropology.

EL HOMBRE COMO UN SER INTEGRAL

El ejercicio investigativo en las distintas áreas del conocimiento no sólo es una exigencia de escudriñar e indagar, como, por ejemplo, prácticas, metodologías o métodos que están de alguna manera vinculados y afectan la vida humana, sino que también implica analizar, leer, entender e interpretar sentimientos y experiencias, historias personales y sueños, aciertos y fracasos acontecidos en cada hombre. En este sentido, del pensador Laín Entralgo podemos determinar que: “su método procura una integración entre la ciencia y la filosofía, con la finalidad de fundamentar una idea de ser humano que resultará razonable al mundo contemporáneo” (García, J & Giraldo, C, *Notas de clase*, p. 3), lo que resulta constatar en los propios argumentos de este pensador español, en lo que respecta a la concepción del ser humano, desde una visión personal:

A su término creo haber llegado a concebir una idea del ser humano acorde con lo que sobre él enseñan o sugieren las tres vías principales hacia su conocimiento: las ciencias positivas (biología, psicología, cosmología, paleontología, etología), el pensamiento de los filósofos más explícitamente atentos al saber científico (C, Lloyd Morgan, Alexander, Whitehead, Ortega, Gehlen, Zubiri) y el testimonio de los no pocos ensayistas y poetas que de un modo u otro han confesado lo que piensan ser o el ansia de trascendencia latente en su intimidad (Laín, 1996, p. 7).

El método investigativo creado y desarrollado por Laín comprende: “[...] vías principales [...], las ciencias positivas (biología, psicología, cosmología, paleontología, etología)” (1996, p. 7), vías de conocimientos que buscan promover de alguna manera: “[...] explicar una cosa es dar razón de ella mediante el conocimiento de sus causas, según lo que por causa entiende la ciencia natural mediante el conocimiento de sus causas” (Laín, 1996, p. 27). Esta propuesta investigativa está relacionada con el procedimiento de esos

pensadores que promovieron el método genealógico, es decir, el método que promueve hallar las causas de las consecuencias de los hechos protagonizados por el hombre, como, por ejemplo, es el caso de Nietzsche, en la filosofía, de Marx, en la sociología, y, por último, de Freud, en el psicoanálisis. Para Laín, es fundamental que frente a los interrogantes que se han construido a lo largo de la historia sobre el hombre, su realidad, su entorno, su angustia frente a la muerte, sobre su experiencia de finitud, es importante que todo método de indagación que pretende responder los interrogantes constantes acerca del hombre es necesario establecer que todo método tiene el deber de:

captar el verdadero valor de lo que hace la ciencia ¿Para qué empeñarse en describir y explicar la realidad del ser humano? Para tener una mejor autocomprensión de lo que se es y de lo que somos. La comprensión nos permite descubrir y entender las causas finales, dar un sentido a la realidad que envuelve al ser humano (Laín, 1996, p. 39).

Desde la perspectiva de Laín, la realidad en la que habita el hombre: “No basta describir y explicar; para conocer de manera más íntegra esa realidad que envuelve al ser humano; la ciencia debe estar más allá de lo meramente evidente” (Laín, 1996, p. 39). La realidad para el hombre dice Laín (1996) va mucho más allá de los acontecimientos científicos interpretados por las disciplinas del conocimiento humano. Lo esencial es comprender la vida humana en el contexto donde se desarrolla, y más que comprensión de lo que denominamos realidad, lo que debemos es generar frente a la pregunta: ¿qué es el hombre?: autocomprensión, porque: “El ser humano necesita responderse muchas preguntas, no basta con ampliar los conocimientos científicos, se necesita ante todo brindar una mejor comprensión de (mi) nuestra realidad. La autocomprensión es una búsqueda insaciable en toda persona, por esta razón cuando la ciencia le abre nuevos horizontes de conocimiento, éste se alegra y grita: “Eureka” ¡lo he encontrado!” (Laín, 1996, p. 39).

Para que se dé confiadamente el grito de: “Eureka” ¡lo he encontrado!” la antropología filosófica propuesta por Laín entra a cumplir un rol importante para la ciencia, porque, precisamente la antropología filosófica le exige a la ciencia que esta:

debe ser un espacio donde el ser humano se confronte consigo mismo, un lugar desde el cual humanizarse. La búsqueda es nuestra, no de otras realidades. Usamos la ciencia para los fines menos útiles y no humanos. No puede hacerse ciencia sólo para afirmar, que lo que ella dice, es sin más, la absoluta y radical verdad. El ser humano debe identificar que en la ciencia: su saber abarca sólo una pequeña parte de algo que es siempre más. (Laín, 1996, p. 40).

En este sentido, la estructura del hombre debe interpretarse mucho más allá de las tradicionales concepciones, como, por ejemplo, un ser conformado de materia (cuerpo), espíritu, alma, e incluso más allá de las teorías antropológicas, estos pensamientos certifican que como dice Giraldo (2009): “Laín rompe con la tradición: no está de acuerdo con la idea de un alma como ente separado, pero tampoco la concibe como algo claro y preciso [...]”

El hombre como estructura dinámica que es, [...] ha alcanzado “algo” que no poseen las demás estructuras orgánicas”(p. 487). En este sentido, ese “algo” determina las formas distintas de concebir la materia, en este caso, el cuerpo, que no solamente visibiliza la presente en el mundo, sino que posibilita el ser humano como un conjunto integral aspectos existenciales tangibles e intangibles que ayudan a comprender la condición humana más allá de las doctrinas binarias y moralistas, promovidas mediante el discurso binario: bueno y malo, bello y feo, saludable y enfermo, etc.

A partir de esta propuesta conceptual que sobrepasa el lenguaje binario de la interpretación y lectura de la condición humana, en la antropología de Laín es válido preguntar: “¿Qué entiende entonces por materia [...]? ¿cuál es la doctrina vigente para nuestros días que resulte de ayuda para comprender de otro modo lo que es el ser humano, lo que ven sus ojos y tocan sus manos?” (1999, p. 182). Estos criterios antropológicos de Laín se constatan desde los mismos argumentos que plantea en el texto: *Qué es el hombre*, una obra en donde “citando a Teilhard de Chardin: “Yo te bendigo y te saludo, Materia, no como devaluándote y desfigurándote te describen los pontífices de la ciencia, que te ven como conjunto de fuerzas ciegas” (1999, p. 182). Desde esta novedosa perspectiva en relación con la materia, Laín cuestiona en parte la concepción de materia de la ciencia, hasta el punto de dar a conocer una fórmula:

[...] he aquí mi fórmula: desde que el universo se constituyó, y teniendo en cuenta lo que concordantemente nos dicen la astrofísica y los aceleradores de partículas, la materia del cosmos – el protón, el átomo, el mineral, el cuerpo viviente – es un estado y una etapa en la evolución de “algo” anterior a ella; “algo” que no es ente de razón, que es un ente real al que, a falta de otro nombre mejor, bien podemos llamar *dinamismo* (1996, p. 131).

En este sentido, la pregunta ¿qué es el hombre? toma sentido pleno según criterios de Giraldo: “El hombre es fruto de un proceso evolutivo de complejización de una estructura que con el paso de los años ha adquirido esta forma que presenta ahora y que no puede dejar de ser” (2008, p. 213). Más aun, dirá Laín: “el hombre es persona y hace lo que como persona hace en tanto que estructura hoy por hoy suprema en la evolución del dinamismo cósmico” (1999, p. 235). Sin embargo, el hombre no es simplemente materia visible a través de un cuerpo, también es alma y espíritu, por consiguiente: “En cuanto espíritu, el alma es el sujeto activo de la actividad psíquica del ser humano sentir, pensar, decidir la ejecución de actos libres, etc. y de la relación entre el hombre y Dios. Exento de él, ningún ser viviente es capaz ni siquiera de sentir” (Laín, 1969, p. 70). Lo que equivale a decir que, el hombre se constituye en un ser que tiene la posibilidad de “decir sí mismo “yo” (1996, p. 352).

Estas posibilidades que posee el hombre de decir: “yo” constituyen para Laín la máxima existencial de proclamar constantemente: “Mi cuerpo soy yo” (Laín, 1996, p. 351). Como expone el mismo pensador español: “es la invitación particular que hace Laín a

todo lector de su obra, para que se abra paso desde su cuerpo a la realidad que le rodea. Desde mi aquí y mi ahora (Laín, 1996, p. 362), lo que significa exponer que, la pregunta: ¿qué es el hombre? se responde desde el contexto particular, desde la situación existencial y proyección existencial de cada persona, en razón de que “el ser humano asciende al entendimiento de lo que es como resultado de un devenir histórico y una situación social (Laín, 1996, p. 379). El hombre no únicamente es un compuesto de materia, alma y espíritu ni tampoco “es el resultado de un desarrollo embriológico, sino ante todo el resultado de un proceso biográfico (Laín, 1996, p. 388). El hombre es una constante narración. La narración que tiene un prólogo y epílogo.

La palabra cumple un papel fundamental en la narración, porque, más allá de las tres concepciones de la misma, conjuro, plegaria y sanación constata, como expone el mismo Laín que: “Mi cuerpo viviente y, en él mi cerebro, no se reduce a un organismo con una conciencia que le capacita para decir yo; es la actividad de una estructura dinámica que tiene la posibilidad de dar expresión a su realidad personal diciendo yo. Es mi cuerpo viviente el que piensa, siente y quiere, escribió Unamuno. Pues bien: desde un cuerpo, el mío, que puede decir y a veces dice yo, he tratado de dar razón de mi realidad en el espacio y en el tiempo, de cómo biológica, histórica y biográficamente he llegado a ser el que soy y lo que soy (Laín, 1996, p. 351).

La palabra juega un papel importante en la antropología de Laín. Esta propuesta de Laín está articulada a la propuesta de Nietzsche: “toda investigación de ideas deberá orientarse, por necesidad, hacia la mente que las necesita” (1984, pág. 38). En todo lo que el ser humano deja entrever cabe la pregunta: ¿qué puede ocultarse detrás de esa actitud?, ¿de qué pretende desviar la mirada?, ¿qué prejuicios quiere suscitar?, ¿hasta dónde alcanza la sutileza de esa presentación?, ¿contra qué pretende atentar?” (1984, pág. 38), cuestionamientos de un filósofo que intentan servir de base a las investigaciones de causas y no de simples consecuencias.

En este sentido, hablar de la vinculación entre filosofía y antropología es asumir dicha ayuda a la comprensión del hombre en la perspectiva de lo acontecido en este ser indefenso, frágil, absurdo, porque tiene preguntas sin respuestas y según Laín el imperativo sería más bien comprender las causas generadoras de consecuencias de tanta destrucción a sí mismo, destrucción de los demás y destrucción del mundo. Por eso, como expone también un terapéutica alemán por la línea de Laín, en cuanto a la importancia de la respuesta de la pregunta: ¿qué es el hombre?, Drewermann, que considera que el problema del hombre está en la pregunta: ¿Por qué el hombre es un ser desgraciado?, y se va a las reflexiones proporcionadas por el relato de las primeras páginas del Génesis: “para entender por qué los hombres sufren tanto en sí mismos, piensan que es necesario trazar y proyectar como telón de fondo un cuadro limpio por completo del estado del hombre según la concepción original” (Drewermann, 1996, p. 22).

En este sentido, el proceso de la investigación generador de conocimientos: objetivos, subjetivos, gramaticales, históricos, para Laín deberían involucrar en primera instancia a los hombres como objetos de conocimiento hasta propiciar autoconocimiento y auto comprensión de ellos mismos. La comprensión de la vida de los hombres en este sentido debería ser entendida como: “reconstrucción, histórica, adivinatoria, objetiva y subjetiva de un texto escrito, hablado, vivido, actuado, reprimido, oculto” (Gadamer, 2006, p. 98), de donde brota el sentido de interpretar: “es poner a un texto en su contexto para comprenderlo y después reconstruirlo para aplicarlo a un contexto actual que se requiere transformar” (Gadamer, 2006, pág. 98), para Laín, comprender e interpretar juegan un papel fundamental a la hora de preguntarnos: ¿Qué es el hombre? porque quizás la razón radica en que el hombre es una texto que hay que leer y porque el hombre es un símbolo que hay que interpretar.

La pregunta por el hombre no escapa o no debería estar fuera de ninguna disciplina del conocimiento, por eso, la antropología de Laín es la base de nuevas teorías modernas en el intento de explorar la experiencia de la angustia frente a la finitud y sus causas en la vida del hombre, por tal motivo: “la hermenéutica intenta alcanzar una nueva comprensión volviendo a las fuentes originales, algo que estaba corrompido por distorsión” (Gadamer, 2006, p. 98). La palabra como promotora de catarsis en este sentido se va a constituir para el psicoanálisis nos va a decir Ricoeur: “pretende mostrar, no ya lo que es obvio y aparente sino las verdaderas y latentes concreciones de sentido de la acción humana [...]” (Ricoeur, 1995, p. 85), este criterio permite justificar la complementariedad entre hermenéutica entendida desde la comprensión y el psicoanálisis como ejercicio apoyado en la lingüística, definida esta como: “un instrumento muy eficaz de transformación, pero siempre dentro de sus objetivos específicos, como son la toma de conciencia de uno mismo y el desarrollo en clima de libertad” (Drewermann, 1995, p. 24).

La antropología y el ejercicio terapéutico fundamentas en la palabra en perspectivas de sus usos, según Laín son dos posibilidades articuladas para comprender la vida y el mundo del hombre donde uno de sus mayores intentos como en la filosofía de Nietzsche es recuperar el *sentido religioso* de la vida; cuando hablamos de *sentido religioso* nos referimos a la experiencia individual del hombre capaz de sentir que la vida propia tiene como fuente: *belleza, bondad y verdad*, independientemente de la lectura trágica de la misma. En otras palabras, la lectura trágica de la vida no puede impedir la búsqueda de una armonía que en el mundo clásico griego estaba representada bajo la noción de *Physis* y *Zoé*, naturaleza y vida íntegra que desarrolla el sentimiento de que la vida simplemente es. Esto debido a que no es posible buscar integrar alma y cuerpo en el hombre si nos empeñamos en seguir pretendiendo que la vida de cada hombre es una deuda que hay pagar, esta pretensión se convierte para Laín en una base nociva que va en contra del hombre mismo. Como expone Giraldo (2009):

Pero más allá de lo que le sirvió al mismo Laín su propuesta terapéutica del logos,

podemos pensar en la manera como puede servirnos hoy. Nos enfrentamos a seres humanos enfermos, en sociedades enfermas que requieren la curación por la palabra: estamos enfermos porque tememos irreflexivamente al migrante, porque facilistamente condenamos a muerte al paciente que imaginamos va a tener un esfuerzo terapéutico innecesario, lo estamos cuando consideramos que somos los únicos que tenemos el derecho de vivir por nuestra raza, religión, creencia política y condición económica, cuando olvidamos que debemos preservar la fragilidad del gestante que requiere cuidados, cuando arriesgamos la continuidad de nuestra especie por los efectos de sistemas económicos que buscan lucrarse a costa de exprimir los recursos que nunca se recuperarán[...]" (p. 7).

La palabra en perspectiva de la antropología y el ejercicio terapéutico de Laín se constituye también como herramienta para "la formación del personal que cuida pacientes debería tener presente la formulación de una antropología estructurista-dinamicista como la propuesta por Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo. Acercarse al paciente enfermo debería hacerse desde una mirada generosa de acompañamiento que se da persona a persona, de quien tiene salud a quien la ha perdido y posiblemente ya no la recuperará. (Álvarez & Giraldo, Notas de clase, p. 9).

Para la respuesta de la pregunta: ¿qué es el hombre? la propuesta antropológica de Laín, a través de su método investigativo, proceso de comprensión y teorías es fundamental para los escenarios disciplinarios que promueven la integración de la vida más allá de la lectura moralista la "antropología personalista integral" de Laín, porque, se aprende a mirar "al enfermo como un ser digno, que merece el mayor respeto, llevaría al terapeuta a ser más receptivo ante la condición terminal de aquel que está a su cargo y que, siendo creyente o no, le permitiera un proceso tranquilo hacia el encuentro con el misterio de nuestra existencia." (Álvarez & Giraldo, Notas de clase, p. 9).

LA SANACIÓN POR MEDIO DE LA PALABRA DE NIETZSCHE A LAÍN

La propuesta antropológica que busca comprender la condición humana desde los criterios terapéuticos de Laín podemos decir que es una articulación a la filosofía de Nietzsche en perspectiva de la búsqueda de la integración de la vida. Un ejemplo que sale a relucir leyendo las propuestas del método creado por Laín es la filosofía de Nietzsche. El pensador alemán quiso que volviéramos a leer la filosofía griega desde la mirada de los dioses Apolo y Dioniso. En esta invitación, consideró algo aterrador el que se hablara de la verdad en un sentido metafísico. La *verdad* es mirar la historia personal. La *verdad* es la vida concreta de cada persona en el sentido de tres dimensiones contenidas en una sola: infancia, adolescencia y vejez. La *verdad* es el inconsciente; el mundo de donde nacen las sombras, pero también el lugar de donde nace lo que salva. La anhelada *verdad* que según la razón estaría fuera de la vida de los hombres, pero, si tomamos como referencia el propio texto de Nietzsche: "[...] entre los grandes filósofos hay esta inocencia: no tienen

conciencia de que hablan de ellos mismos; creen que se trata de la verdad, pero se trata en el fondo de ellos mismos” (Nietzsche, 2011, p. 383).

A Nietzsche lo acompañó siempre la nostalgia cuando se hablaba de la verdad. Fue un hombre melancólico, por lo que hemos comprendido de sus escritos. Un hombre que se debatió entre amor, odio y contradicciones. Sin embargo, en él estuvo la profunda melancolía de saber, ¿quiénes somos en verdad?, ¿para qué vivimos?, ¿qué vinimos a hacer en el mundo?, ¿cómo podemos destruir las falsas creencias?, ¿cómo se hace idéntico un hombre a sí mismo?, ¿por qué mentimos?, ¿por qué la moral es lo más mentiroso que hayan inventado los hombres?, ¿por qué los adultos se empeñan en destruir el mundo de los niños?, ¿cómo llegar a ser lo que se es? y ¿cómo podemos avanzar hacia la libertad? Son los interrogantes que posibilitaron la instauración del querer vivir una vida que nunca vio desarrollada por ninguna persona. Quiso conducirnos a la verdadera fuente de donde emanan los conflictos de los hombres, a la propia vida interior.

De Nietzsche, se puede aprender que, filosofar es volver a ser niño. Filosofar es llegar a las ruinas de la propia casa. Cuando llegamos a la propia casa encontramos ruinas, escombros, y tropezamos con imágenes que nos recuerdan los maltratos padecidos en la infancia, que muy bien se pueden interpretar como las causas de una neurosis individual y colectiva, encontramos la ceguera que no nos deja ver que somos: prepotentes, irascibles, orgullosos, vanidosos, violentos, miedosos, y deseosos de poder. Mas, el hecho de contemplar las ruinas de la propia casa es motivo para pensar las causas que propiciaron el olvido de lo divino que un día fuimos; quizás la única prohibición venida de Dios hubiese sido: <<no te apartes de lo divino>>; en esto, consiste la filosofía: la búsqueda de sentido en medio de la devastación y el gesto de acoger la *palabra* como medio para alcanzar el *amor*.

Para descubrir y vivir esta verdad los hombres tendrían que percatarse de las contradicciones que a diario fomentan; pero, también con la certeza que esta verdad no se escapa del destino trágico de la vida, debido a que, la medida del destino de los hombres es el olvido de lo bello, de lo bueno y de lo verdadero; el olvido de lo bello, de lo bueno y de lo verdadero destroza la existencia y sólo el dios que lleva cada hombre dentro de sí, puede unificar sin violencia la experiencia de la luz y la experiencia de la oscuridad para poder encontrar la unidad, lo que constituyó para Nietzsche, la certeza de que el enfermo no se sana por voluntad propia sino por un milagro que no cabe en la lógica de la razón, es algo así, como la firme convicción de que es posible hurgar las fuerzas sanadoras por medio de la capacidad de ver la propia ceguera que no es más que una *enfermedad mortal*. La debilidad es la fuerza.

Nietzsche, nos habla en un sentido paradójico, lo que los hombres pretenden alcanzar está dentro de ellos mismos, algo así como el “reino de Dios está dentro de cada uno”(Lc. 17: 20-21), como una realidad interna en los hombres; como queriendo armonizar este pensamiento con el fundamento de la filosofía que consiste en pensar los misterios profundos y conmovedores de lo divino como desarrollo del proceso de desintoxicación

de las creencias que empieza a partir de la eliminación de la declaración de la fe en un Dios netamente moral. Este aspecto existencial es evidente en el príncipe *Mischkin* de Dostoievski, quien vive la tensión escatológica de la ética cristiana.

Nietzsche es el profeta de Dioniso. El profeta de lo natural. El filósofo defensor de los instintos, de los deseos, de las pasiones, y de los placeres, que son el lenguaje del cuerpo. Dioniso es el dios de la resurrección. Tal vez, este dios olvidado y despreciado, para el filósofo interesado por el origen de la moral, este dios proporciona las bases sólidas para que verdaderamente la vida de los hombres renazca en sentido profundo, como queriendo decir el propio Nietzsche que no hay resurrección sino hay descenso a la morada de las miserias y oscuridades de los hombres. Dioniso es el dios que nos hace bendecir la oscuridad y la enfermedad. Lo que particularmente exige el dios Dioniso, según, Nietzsche, es el imperativo de que para poder ascender primero hay que haber descendido a las tinieblas. El descenso es una caída, pero también es una ascensión.

La caída produce vértigos. Este acto, se convierte en una toma de conciencia, que primero hubo de haber perdido la conciencia, algo así como, la locura cura. La locura que muy bien se podría entender como la incapacidad de ver por parte de los hombres, y, como eventualidad de “poder percibir los huecos, la falsedad, la sombra, la caída de la imagen idealizada y, por fin, verse” (Naranjo, 2012, p. 100). Y, empezar a ser verdaderamente humano como el personaje Quijano de Cervantes que, terminó siendo sinceramente humano.

Lo que equivale a decir que, la armonía de la vida, está relacionada con la unidad de lo racional e irracional, de la luz y la oscuridad, del nacer y el morir, de la sensatez y la insensatez, entre la salud y la enfermedad, lo consciente y lo inconsciente, lo que ha pretendido la moral que pretende civilizarnos, según Nietzsche, es presentar estas combinaciones como opuestos donde en verdad no son contrarios sino complementarios, en esto está la majestuosidad de la tragedia griega, en este sentido lo expuso el profeta de Dioniso:

Con la palabra <<dionisiáco>> se expresa: un apremio de unidad, un desarrollo más allá de la persona, de la cotidianidad, de la sociedad, de la realidad, como abismo de olvido, un desbordamiento apasionadamente doloroso en oscuras situaciones completamente flotantes, un embelesado decir-sí. [...] Con la palabra <<apolíneo>> se expresa: el apremio hacia un ser-para-sí perfecto hacia el <<individuo>> típico, hacia todo lo que simplifica, destaca, potencia, aclara, priva de ambigüedad, tipifica: la libertad bajo la ley. (Nietzsche, 2011, p. 61).

El dios Dioniso es muerte, pero también es el dios que resucita. El dios Apolo es autoconocimiento para poder terminar la vida sirviendo a los demás; como terminó la vida de Apolo encarnado en la figura de un pastor de ovejas, algo así como lo describe la parábola del evangelio de Mateo, en su capítulo 25, quien ha percibido y experimentado el reino de Dios dentro de sí es capaz de entender el contenido del juicio y, tiene más interés en obrar

compasivamente frente a los que están: desnudos, enfermos, hambrientos, necesitados de una ayuda que les devuelva un poco de aliento de vida en medio del sufrimiento. En esto consiste el sentido profundo de la parábola del juicio final que propuso el hombre de Nazaret, haberlo encontrado en el rostro del que sufre; lo que hace que la vida del dios Apolo sea auténtica radica en el servicio como pastor de ovejas, y en su servicio adquiere sentido la frase: “a mí me lo hicistéis” (el capítulo 25 del Evangelio de Mateo).

Lo que vemos en estas dos divinidades griegas [Apolo y Dioniso] es la necesaria complementariedad del nacimiento de la auténtica espiritualidad de los hombres, donde ambas divinidades representan en su unidad el júbilo de la existencia, cuando los hombres han experimentado la enfermedad como requisito necesario para poder alcanzar la salud, “«con la enfermedad se me apareció un pensamiento muy antiguo: “yo tengo que pagar por la vida”. “Dios me ha dado la vida y yo tengo que pagar por ella haciendo, dando, sacrificándome. [...] Hasta que pude ver que la vida es un regalo. ¡Qué omnipotencia, qué arrogancia, qué insensatez, quién soy yo para poder pagarle la vida a Dios! La vida es un regalo, y lo único que puedo hacer es honrarla”. (Naranjo, 2012, p. 133). La única tarea asignada por Dios a los hombres es simplemente compartir la vida con los demás.

La *espiritualidad* es la manera como los hombres pueden honrar la vida, radica también en la capacidad de tomar conciencia de alcanzar la armonía interior que transcurre en la unidad de los supuestos opuestos, en la unidad entre el bajar a los infiernos para poder subir al cielo, en subir a la montaña y bajar de la montaña, o la huida al desierto del propio corazón, y en la unidad entre la soledad y el silencio como requisitos de la profunda meditación, que no es más que la toma de conciencia de estar vivo y “estar aquí”, la toma de ser consciente de que toda espiritualidad necesita devoción y un credo que profesar.

El credo para Nietzsche estuvo en el contundente decir: “sí” a la vida, “sí” al sufrimiento, “sí” al dolor, “sí” a la enfermedad, porque nos dará las fuerzas de vivir intensamente y percibir lo divino, como queriendo decirnos el filósofo, en un Dios crucificado está el verdadero sentido de la resurrección y la miseria de los hombres, y el fin del deseo de poder; en este sentido no es gratuito que Nietzsche se haya dejado conmovido por la imagen del crucificado, traemos a colación las palabras del texto *El Anticristo* (2011): “[...] la *práctica* de la vida es lo que hace que el hombre se sienta <<divino>>, <<bienaventurado>> [...], <<un hijo de Dios>> en todo momento” (Nietzsche, 2011, p. 862).

CONCLUSIÓN

El *sentido de vida* para Láin está muy cercano a la filosofía de Nietzsche en cuanto que *el miedo a la vida* permite hacer una lectura moralista de la existencia, desarrollando con esta actitud el *sentimiento de desgracia* en el hombre. El hombre en la medida de su percepción trágica de la vida y de su mundo convive bajo los dictámenes de violencia contra sí mismo, contra los demás, contra la naturaleza y contra Dios mismo, y entenderá

simplemente que la vida es una competencia donde el otro es motivo de amenaza y se busca de manera obsesiva poseer: *poder, dinero y placer*, para defenderse de la propia insignificancia de la existencia.

REFERÊNCIAS

Álvarez, A & Giraldo, C. (). *El logos y la curación. Una reflexión antropológica desde "La curación por la palabra"* de Pedro Laín Entralgo.

Drewermann, Eugen. (1996). *La palabra de sanación y salvación*. Barcelona: Herder.

Gadamer, H. (2006). *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

García, Jonny & Giraldo, Conrado. *La visión integral del ser humano en la antropología dinamicista de Pedro Laín Entralgo*. **Notas de clase**.

García, Jonny & Giraldo, Conrado. *Pedro Laín Entralgo, una visión filosófica del cuerpo: yo soy mi cuerpo*. **Notas de clase**.

Giraldo Zuluaga, Conrado. (2008). *La incógnita insoportable. El sentido del hombre en Pedro Laín Entralgo*. Medellín: Ed. Universidad Pontificia Bolivariana.

Giraldo Zuluaga, Conrado (2009). *El dualismo subyacente en el hilemorfismo. Una crítica de Pedro Laín Entralgo*. *Revista Escritos*. Vol. 17, N° 39 (julio-diciembre), p. 466-493.

Laín Entralgo, Pedro. (1996). *Idea del hombre*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores.

Naranjo, Claudio. (2012). *27 Personajes en busca del ser. Experiencias de Transformación a la luz del eneagrama*. Barcelona: La Llave.

Nietzsche, Friedrich. (2011). *La ciencia jovial*. Madrid: Gredos.

Ricouer, Paul. (1995). *Teoría de la interpretación*. Madrid: siglo XXI.

CAPÍTULO 9

FILOSOFIA MOÇAMBICANA: A AFIRMAÇÃO DE SI, COMO FUNDAMENTAL PARA O REFLORESCER DA FILOSOFIA MOÇAMBICANA

Data de aceite: 01/03/2021

Nosta da Graça Mandlate

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
PPGS-UFRGS;
Universidade Pedagógica de Moçambique
UFRGS.

Tancredo Tercílio Tivane

Universidade de Arkansas Fayetteville,
Universidade George Mason
Universidade Pedagógica de Moçambique

RESUMO: A filosofia africana deve se propor a elaboração de conceitos que rompam com a tradição ocidental da prática filosófica. O rompimento com essa prática filosófica pode parecer importante para a produção de uma filosofia genuinamente moçambicana e também para uma prática filosófica que levará a sério as produções intelectuais cotidianas dentro das culturas. O acompanhamento dos intelectuais dessas criações culturais também parece ser muito valioso e necessário porque foi dentro dessas realidades que se produziram as formas que enfrentam o *epistemicídio* posto em prática pelo Ocidente desde a colonização. Também é importante acompanhar esses mesmos intelectuais em suas tarefas diárias pois a partir de suas tecnologias tradicionais de resistência a cultura vai prevalecer. Neste artigo destacamos a importância da atividade intelectual dos Tinyangas (curandeiros) no sul de Moçambique para a continuidade da cultura Tsonga.

PAVARAS - CHAVE: Filosofia Africana, Filosofia Moçambicana, Epistemicídio, subjugação, negação de si e Tinyanga.

ABSTRACT: African philosophy must propose itself to the elaboration of concepts that will break up with the western tradition of philosophical practice. The break with this philosophical practice may seem important for the production of a genuinely Mozambican philosophy, and also for a better philosophical practice that would take seriously the everyday intellectual productions within cultures. The follow-up to the intellectuals of these cultural creations also seems to be very valuable and necessary because it has been within these realities that the forms that confront the *epistemicide* put in place by the West since colonization have been produced. It is also important to follow these same intellectuals in their daily tasks because from their traditional technologies of resistance, culture will prevail. In this article we highlight the importance of the intellectual activities of the Tinyangas (healers) in southern Mozambique for the continuity of the Tsonga culture.

KEYWORDS: African Philosophy, Mozambican Philosophy, Epistemicide, subjugation, self-denial and Tinyanga.

INTRODUÇÃO

Neste texto discutimos em torno da Filosofia Africana, a partir de Moçambique. Nesta reflexão mapeamos e discutimos em torno do fazer filosófico em África, especificamente

em Moçambique. Para falar de filosofia africana há sempre uma necessidade de fazer uma problematização que inevitavelmente retome ao processo de colonização europeia aos povos do sul. Essa colonização europeia enquanto se esforçava na destruição dos modos de produção da vida desses povos, operou numa lógica que impunha a negação de si, do próprio nativo. A colonização foi também um processo ideológico, que se colocou num prisma “civilizador” e “libertário” aos povos do sul, de si próprios, suas epistemes e suas culturas para a introdução da pretenciosa boa nova, a cultura ocidental (Ajari, 2011).

A produção de uma filosofia africana, especialmente a partir de africanos, não se dissociou desse processo eurocêntrico, que em certa medida pretendeu aproximar-se da tradição filosófica ocidental. Paulin Hountondji, sugere que, o sucesso da filosofia africana está na assunção do filósofo africano do seu legado e principalmente tais escritos veiculados em línguas nativas, com vista a se promover debates principalmente dentro da África entre os nativos (Hountondji, 2012). Em alguns países africanos como Moçambique, as línguas vigorantes são as do colonizador, e as línguas nativas são relegadas ao segundo plano, alguns nativos nem sequer se interessam em conhecê-las. Esse desinteresse tem suas raízes na colonização, que para o caso de Moçambique, as línguas nativas foram designadas de línguas de cão.

É importante realçar que a filosofia, é também participante do processo de subjugação e banalização do conhecimento africano. Figuras como o padre Placid Tempels, justificaram que o exercício de filosofia acerca da África era tarefa exclusiva dos ocidentais e aos africanos lhes cabia a apreciar e confirmar esses tais escritos (Hountondji, 2012). Ao africano, pensadores como Hegel, Gobineau, observaram que eram desprovidos de humanidade, pensamento e conseqüentemente incapazes de filosofar (Otaño, 2016). Os africanos por seu turno, grosso modo se esforçaram na busca por uma outra identidade, próxima da ocidental, desde a forma de se expressar, a orientação do pensamento e das questões mais elementares/essenciais da vida (Fanon, 2008). A negação de si, impactou e impacta severamente a produção filosófica em África, tanto pela insuficiência dos conceitos filosóficos ocidentais para pensar essas realidades e principalmente o esforço de enquadramento das produções filosóficas desses contextos à filosofia ocidental. Tal como apresentam Latour e Descola, os modos de produção da vida ocidentais não são únicos e os mais corretos (Latour, 2016; Descola, 2007).

Para nós, a filosofia africana deve se propor a construir conceitos específicos que deem conta das realidades locais e sob os quais orientar se as suas produções filosóficas, com objetivo de romper com a tradição ocidental.

Se o exercício filosófico passa necessariamente pela reflexão em torno dos problemas que afligem a sociedade na qual se está inserido, a filosofia africana será igualmente um exercício que se debruça na reflexão em torno dos seus problemas específicos. Ao contrário do que fundamentara o padre Tempels, o africano tem a capacidade de compreender os sistemas que regem o seu conhecimento (Hountondji, 2012).

Aqui tentaremos discutir em torno da filosofia Tsonga, a partir do conceito de ancestralidade, que nos parece central e tem sido mobilizado pelos nativos em todos os momentos. Para o ocidental a filosofia é um processo de produção solitário, do sujeito cognoscente, que remonta a máxima cartesiana, “cogito ergue sum” penso logo existo. Para nós a produção intelectual é um processo de que participam vários entes, e nos parece que levar um pouco a sério o conceito “Cogitamus”, proposto por Latour (2016), nos ajuda a delinear o que seria filosofia africana. Nisso mostraremos a produção intelectual dos Tinyanga¹ do sul de Moçambique, que ao nosso ver fazem a intermediação entre a ancestralidade, (os defuntos, antepassados) com os humanos. Nesse exercício os Tinyangas fazem a intermediação entre os humanos e não humanos, com vista a solucionarem os problemas concretos. Nesse processo os Tinyangas se nutrem do espírito ontológico Tsonga, a capacidade de coabitar com várias realidades e burlam as pretensões neocoloniais que pretendem aniquila-los, quando com a introdução de novos saberes, impõe de certa forma a (re) atualização das suas bases epistemológicas. Que Eduardo Oliveira (2009), apresenta um conceito de epistemologia, que é fonte de produção de signos e significados que se forjam num contexto cultural.

Neste texto, primeiro apresentamos as consequências da colonização na produção da filosofia africana, de seguida pontuamos alguns caminhos para construção de uma produção filosófica moçambicana, que segue os Tinyanga. Estes, no nosso ver, se configuram em um dos potenciais filósofos moçambicanos, que produzem suas “textualidades” no cotidiano a partir das suas ações e na oralidade, quando lutam para que a ancestralidades não caia no esquecimento.

A ancestralidade, parece um conceito importante para tratar a filosofia africana. Para o caso Tsonga, a ancestralidade é uma espiritualidade que subjaz ao passado do indivíduo. Nesse contexto o sucesso ou o fracasso do indivíduo pode estar associado aos seus ancestrais, (chamados de Tinguluves, na língua changana, falada no sul de Moçambique) e conseqüentemente para a busca de soluções é necessário o esforço conjunto entre o indivíduo e os seus ancestrais. Esse encontro entre as entidades do indivíduo e consigo mesmo, se dá por meio dos Tinyanga, a partir da possibilidade que detém de transitar em vários mundos.

A produção filosófica, neste contexto não deve de nenhum modo negligenciar que as produções intelectuais estão de certa forma circunscritas nos processos da colonização ou na neocolonização.

¹ Tinyanga, plural da palavra Nyanga. Tinyanga são entidades espirituais do sul de Moçambique.

A GÊNESE DA SUBJUGAÇÃO DO CONHECIMENTO AFRICANO

Em julho de 1497, um pequeno grupo de quatro navios partiu de Lisboa sob a capitania de Vasco da Gama² e atingiu portos moçambicanos no início de março de 1498 (Duffy, 1962). Isso abriu portas a uma nova corrida marítima para um novo continente onde rapidamente os europeus descobriram riquezas em forma de ouro, marfim e borracha em proporções superiores às da já explorada Índia. Até o final do século XVIII, a relação entre os europeus e os nativos era mais econômica, maior interesse era colocado aos recursos que África continha e menos no seu povo e suas formas de vida. Não havia sido instalado até esta altura praticamente nenhum sistema oficial que desafiasse os hábitos, costumes e saberes africanos, no entanto, são exceção os negros que eram enviados como escravos para Europa e América. Para solidificar estes interesses, foram construídos nas costas do continente Africano portos de refúgios para navios Europeus (Duffy, 1962, p.77) e nessas mesmas zonas foram também estabelecidas as primeiras cidadelas dos colonos.

Porém, como sinal do seu complexo eurocêntrico de superioridade, os europeus perceberam que havia mais benefício em tomar África no seu todo e emergir de simples negociantes para colonizadores. Mas foi somente no início do século XVIII que os europeus tomaram uma administração direta de África e através da conferência de Berlin (1884 e 1885) selaram o destino de África e do seu povo sem que este estivesse ciente. Essa divisão não respeitou nem tão pouco as ligações culturais que os povos nativos continham. James Duffy, um acadêmico americano considera no seu livro *Portugal in Africa* (1962), que esta conferência transformou posições dos europeus em políticas⁴ (Duffy, 1962, p.109). No entanto, essa divisão não respeitou os laços e relações culturais entre os nativos e pessoas que viviam consideravelmente na mesma tribo tiveram que se adaptar à realidade de viver em dois países diferentes que na maioria das vezes tinham sistemas e línguas diferentes. Como exemplo disto: os Tsongas que habitavam no sudeste de África viram suas terras repartidas entre três regiões geridas por dois países Europeus (região de Moçambique gerida por Portugal, e as regiões da Rodésia e África do Sul geridas pela Inglaterra); a tribo dos Mandinkas do Oeste de Africa foi repartida entre Mali, Costa de Marfim, Guiné e Gambia.

Para informar o cidadão Europeu sobre África e seus selvagens semi-humanos, etnógrafos aventuravam para o interior do novo continente e com espírito heroico “descobriam” e descreviam esta nova espécie. Seus trabalhos científicos tinham uma enorme relevância científica mundial e eles foram preponderantes na solidificação da imagem selvagem do Africano. Contadores de histórias faziam safaris para ver esses homens pretos e escreviam “*memoirs*” de bravura na terra destes indígenas. Romances como *Heart of Darkness* (traduzido: *O centro da escuridão*)³ de Joseph Conrad(1899)

2 <https://www.history.com/topics/exploration/vasco-da-gama>

3 Aclamada como uma das melhores obras da literatura britânica, é um ícone de injustiça e racismo contra os negros. Em um dos episódios os personagens principais descrevem os negros como crianças adultas afirmando: “eles estavam

e filmes como *The Gods Must Be Crazy* (traduzido: Os deuses devem estar loucos)⁴ representavam os africanos com tanta estupidez, monotonia e negatividade que tornou-se um eufemismo simplesmente retrata-los simplesmente como incivilizados.

O PROCESSO DE ACULTURAÇÃO

No processo de melhoramento da sua máquina colonial, a Europa descobriu que também era necessário implementar um discurso positivo em relação à exploração da África e portanto justificar com eloquência porque a África e seu povo precisavam ser explorados. Conseqüentemente surgiu um sistema racial eurocêntrico de valores religiosos e sociais que denegria os nativos e seus saberes e legitimava a superioridade da cultura branca. Este sistema punha como “atitude humanitária necessária” colonizar o negro. Os alvos desta perspectivação “messiânica” eram ambos o público europeu - para que apoiasse econômica e moralmente a colonização pois com isso se justificaria a imperiosidade de alocar recursos para as colônias, e os próprios nativos para que aceitassem o seu destino de subjugação. Ele também consistia na alienação cultural e fornecia as ferramentas para sobre-promover os hábitos e costumes de vida da Europa.

Conforme mencionado acima, foi por meio da ciência de etnógrafos, antropólogos e estudiosos religiosos que todas teorias e argumentos depreciativos contra o homem negro foram concebidos. A partir dessa época, a África foi sendo estudada e explicada pelas lentes da cultura europeia e ao apontar o que a cultura europeia tinha que os povos africanos não tinham, surgia uma nova imagem tribal e africanista de selvageria que só seria sanada por um novo sistema colonial que levasse a Europeização dos Africanos (Mazula, 1995). Um novo futuro para a África estava sendo desenhado sem seu povo.

Para o resto do mundo, os europeus eram civilizados e desenvolvidos e a Europa era terra de pensadores e fazedores. Em contraste, os africanos eram selvagens e viviam nas antípodas da humanidade, fora do circuito histórico e do caminho do desenvolvimento (Mazula, 1995). Os civilizados normalmente reinam sobre os incivilizados e essa era uma ideia que até mesmo Darwin profetizou. No entanto, este nível de desenvolvimento humano europeu era alcançável, só que era necessário uma cultura civilizada para civilizar um grupo de pessoas não civilizadas e não o contrário. O primeiro passo em direção a esse objetivo foi suprimir a identidade do homem negro e substituí-la por outra que era considerada melhor. Para implementar de forma sistemática o processo de dominação, a educação e religião foram instituídos como instrumentos que pacificariam os negros e os elevariam a um nível próximo da civilização.

abaixo de mim, (...) olhar para eles era tão edificante quanto ver um cachorro dentro de um pedaço de calça e chapéu de pena andando sobre as patas traseiras (...).é possível que para eles nós pareçamos seres sobrenaturais (...) com poderes de uma divindade. (CONRAD, 1899, sp).

4 Um filme feito na era do apartheid na África do Sul, ele conta a estória de Nxau, um homem da tribo dos bosquímanos que entende que uma garrafa vazia de Coca-Cola atirada de uma avioneta é um presente dos deuses.

O PAPEL DA EDUCAÇÃO NA ELIMINAÇÃO CULTURAL DOS AFRICANOS

A educação dos africanos não foi em si uma prioridade colonial mas o seu efeito formatador foi cobijado pelo sistema. É importante entender como essa ferramenta foi usada para a assimilação cultural do Africano e também perceber o tipo de relação cultural entre os colonizadores e os nativos e até que ponto essa relação suprimiu os valores tradicionais e saberes que existiam antes da sua chegada. A educação era basicamente uma ferramenta de assimilação cultural. De acordo com a Enciclopédia de Psicologia Aplicada de Spielberger (2004), “assimilação cultural” significa um processo em que um grupo dominante suprime a cultura e a herança de um grupo dominado e conseqüentemente os exclui de participar ativamente de uma sociedade maior.

Embora todas sociedades precisem de um sistema de transmissão de conhecimentos às novas gerações, de valores morais, tradições ou história locais, a verdade é que o sistema educacional colonial implementado em África foi uma antítese ao real fim da educação pelo facto de vir para lutar contra todos esses valores e saberes locais já existentes. Através dele foram ignorados todos conhecimentos locais relativos a África e aos Africanos e como consequência hoje não há história da África mas sim uma história dos europeus na África (Chamberlain, 1999). Doutro lado, a tradição oral dos povos africanos não ajudou a criar uma narrativa escrita confiável e factual sobre eles. “Cultura” era uma coisa que só os europeus possuíam e apenas eles podiam ditar os padrões, os africanos tinham somente “feições diabólicas”.

Teoricamente, para os europeus educar esses indígenas significava trazê-los para a civilização (Mazula, 1995) e rapidamente essa educação trouxe consigo uma rutura significava de demonização das culturas e ideologias locais. O sistema colonial entendeu que precisava de desenvolver um currículo que levasse os nativos a se conformarem com o retrato selvagem que lhes estava a ser imputado e para isso foram introduzidos currículos racialmente segregados. Os nativos precisavam ver as diferentes culturas europeias como superiores às suas e o sistema de ensino colonial legitimava e criava o ambiente propício para essa visão.

Um dos maiores prémios que a educação fornecia era a civilização e o “status” de assimilado oque por sua vez trazia mais oportunidades para o negro no seio da comunidade colonial. Ser civilizado significava elevar os padrões de vida europeus em detrimento dos padrões locais e o sistema de ensino europeu era eficaz em providenciar essa formatação aos Africanos. Conforme pretendia o sistema educacional para os indígenas, os *assimilados* deveriam saber falar, escrever, ler e contar em línguas europeias, até mesmo ter uma função oficial que o tornasse um membro ativo da sociedade colonial. Basicamente, ser civilizado significava ser um negro apenas de cor da pele mas com hábitos e costumes de um branco. Só que ainda assim, por meio dessa mesma educação, os nativos tinham pelo menos uma oportunidade única de ganhar respeito, serem tratados como quase pessoas,

e sem essa formatação isso era improvável.

Embora se possa pensar que actualmente numa África livre onde o povo professa livremente os seus credos e tradições as coisas sejam diferentes, a verdade é que esta forma de alienação foi tão eficaz que até hoje Africanos tratam como falta de civismo a falta de fluência no português, inglês ou francês mesmo sendo fluente na sua língua local.

O PAPEL DA RELIGIÃO E MISSÕES RELIGIOSAS NA DESCULTURAÇÃO DE ÁFRICA

Grande parte da máquina de dominação Europeia em África beneficiou da relação que os países europeus tinham inicialmente com o Vaticano e em seguida com as religiões cristãs protestantes. O cristianismo foi um parceiro fundamental de todo o plano de colonização de África, inclusive as primeiras escolas de desculturação do negro foram inicialmente geridas por freiras católicas em seguida por igrejas protestantes, nomeadamente a Metodista Unida Americana, os Wesleyanos Britânicos e a Missão Presbiteriana Suíça (Sheldon, 1988). Essas missões tinham objetivos econômicos e morais, pretendiam treinar os indígenas africanos para a força de trabalho colonial e prepará-los espiritualmente, bem como introduzir valores que eram considerados civis para o mundo ocidental, como as percepções de vestimentas, habitação, medicina, educação e relações sociais (Nunn, 2009). A abundância destas instituições religiosas ia em consonância com os regulamentos e com o plano económico, político e social dos governos coloniais. A máquina colonial precisava de profissionais qualificados e doutro lado as missões religiosas queriam fazer o que consideravam sua missão religiosa: espalhar o evangelho e salvar esses selvagens da sua própria condenação.

A religião ofereceu argumentos bíblicos sobre por que os africanos eram inferiores e justificou a necessidade de sua exploração. O argumento inicial sublinhou como os africanos foram amaldiçoados; isso significava que eles não eram seres humanos como os brancos, mas por meio da conversão ao Cristianismo e adesão de seus valores e se seguissem a Bíblia eles poderiam ser salvos (Sweet, 2003). Eles eram descendentes de Ham, o filho de Noé que foi amaldiçoado como consequência de ver a nudez de seu pai (Lee, 2003)⁵. O argumento subsequente implicava uma relação vertical entre Deus e o homem onde o céu e o inferno são lugares (a terra estava no meio) que Deus decidirá enviar os humanos de acordo com suas ações na terra. A partir dessa teoria, o ser humano deve entender que existem consequências decorrentes de cada ação individual. Uma conduta adequada deve ser guiada pelos ensinamentos bíblicos e se alguém seguir esses valores será recompensado por ser permitido no céu onde existe a vida eterna perfeita. O oposto desta recompensa é o inferno onde um sofrimento e dor eternos acontecerão. No entanto, todas essas consequências ocorrerão apenas após a morte.

⁵ <https://www.nytimes.com/2003/11/01/arts/from-noah-s-curse-to-slavery-s-rationale.html>

Doravante, além do fato de que os africanos foram informados de que eles precisavam ser salvos, eles também precisaram seguir esses ensinamentos bíblicos que os colocavam. Assim, fazer o que os padres brancos diziam ser certo os levaria à salvação; uma das coisas que o deus cristão encorajava era exercer a paz e não resistir à violência - dar a outra face como dizia sua bíblia, deste modo, mesmo que os europeus estivessem sendo abusivos e/ou errados, em última análise cabia apenas a Deus puni-los e daí premiar os oprimidos negros com a vida eterna. Essa ideologia tornou-se tão bem-sucedida e ajudou o sistema colonial a atingir seus objetivos ao mesmo tempo em que reduzia a agressividade do sistema (Mazula, 1995). Não cabia aos africanos responder à violência a que lhes era imposto por outra violência porque isso ia contra o que o deus branco ensinava.

A FILOSOFIA COMO PARTICIPANTE DA SUBJUGAÇÃO DO CONHECIMENTO DOS POVOS DO SUL

Por meio de toda essa filosofia etnológica e eurocêntrica e de seu discurso religioso e político, a ideologia colonial encontrou um caminho para desenvolver uma consciência de dominação e exploração econômica ao mesmo tempo que propagandeava o discurso “civilizador” (Mazula, 1995). Os Europeus não procuraram compreender os africanos e a sua cultura, eles apenas entendiam a sua própria imagem e olhavam para os africanos por meio dessa imagem que ajudou a relegar as tradições locais como folclore e supersticioso (Duffy, 1962). Os africanos, a sua cultura, estilo de vida, crenças e língua não eram semelhantes ao que os colonizadores europeus consideravam normal e padrão. Porém, esta narrativa tendenciosa era resultado de tentar caracterizar todas as culturas africanas através das lentes cristãs vigorantes naquela época na Europa e como não havia nenhum traço de semelhança, eles foram despojadas de sua humanidade. E sob pretexto libertário e civilizador (Ajari, 2011).

James Sweet, em seu livro *Recreating AFRICA: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770* (2003), afirma que o primeiro erro cometido por estudiosos europeus foi de tentar encontrar um deus onipotente e onipresente entre os africanos, um deus cristão. Mas, em muitos grupos de africanos, uma consideração de divindade é dada a pessoas específicas, aos ancestrais, e não a um “zumbi” desconhecido com poderes universais. Esses ancestrais foram pessoas bem conhecidos pelos nomes que usavam quando estavam vivos e eles só podiam cuidar de seus descendentes diretos e não de qualquer pessoa e por isso cada família tinha seu próprio ancestral (sp).

A RELIGIOSIDADE AFRICANA, MOÇAMBICANA, UM MODO DE FILOSOFAR

A ontologia e cosmologia africana, sua religiosidade em geral, transcendem não apenas sua estrutura social e aparência, mas também sua vida diária. Em África, a tradição decide o “status” social, as formas de adoração, os casamentos (tanto matrilineares ou

patrilieares), a vida e morte; a tradição determina o papel social do homem, da mulher e da criança. Para os africanos, tradição e religião são ferramentas usadas para beneficiar os vivos e não para sustentar meta-garantias. A tradição é que define as regras e estruturas sociais. Existem regras tradicionais e religiosas que orientam como as pessoas se comunicam e se relacionam; os Tsongas por exemplo, um grupo de pessoas com uma forte estrutura patriarcal que vive predominantemente no Sul de Moçambique e Nordeste da África do Sul, evocam seus antepassados em qualquer acontecimento das suas vidas. Os antepassados são o ponto de partida quando há felicidade ou tristeza, seca ou chuva, doenças ou saúde e para cada evento há um curandeiro ou sábio local altamente respeitado e poderoso (nyanga ou nghanga). Estas tradições sempre existiram mesmo antes do primeiro explorador Europeu chegar em África. No entanto, essas crenças e tradições quando olhadas através das lentes religiosas (da religiosidade ocidental, “a única religião que pode levar a salvação”) foram tidas como diabólicas e a partir daqui a religião ofereceu aos europeus uma justificativa para desculturar os negros.

A EPISTEMOLOGIA MOÇAMBICANA: SOB QUE ESTEIRAS PENSAR A FILOSOFIA EM MOÇAMBIQUE?

Como realçamos acima o processo de produção filosófica e intelectual em geral, em África parece impossível de se dissociar do ocidente, (da colonização, suas conseqüências e inclusive aos processos da neocolonização), e deve se atentar a todos os mecanismos que burlam aos processos de orientalização. Orientalização, como um processo de produção/ invenção do outro (Said, 1990). Ao nosso ver a formulação de conceitos filosóficos que deem conta dos contextos africanos específicos, depende da observação cotidiana dos actantes, e principalmente as formas engendradas pelos nativos para a resolução dos problemas. Os nativos, os Tsonga são os agenciadores da cultura, que se equiparam aos Big mam e/ou Great men da Nova Guine. (Godelier & Strathern, 1991).

Aqui, prestaremos atenção aos líderes espirituais, em especial os Tinyanga, que diante do processo opressor produzem formas potentes que burlam o opressor não somente no que tange as suas relações com o opressor, mas inclusive na invenção de formas novas de conhecimento que de certa forma, tranquiliza os nativos, no processo de busca pelo cuidado nessas redes, mesmo que ainda presos na reprodução dos processos ideológicos impostos pela colonização.

Os Tinyangas são líderes espirituais, que desempenham várias funções entre os Tsongas desde a intermediação entre humanos e não-humanos, até a (re) produção e atualização de conhecimentos autóctones. É importante salientar, que os Tinyangas são fundamentais para a permanência da ontologia Tsonga face aos processos da colonização que estão impostos desde o período colonial. Aqui trataremos acerca das suas resistências face ao embate com ministério da saúde moçambicano, regido essencialmente a partir da

ontologia ocidental. A partir das alianças com a ontologia ocidental, o Ministério da Saúde, aniquila as ontologias Tsonga. A pretensão de aniquilamento desses conhecimentos se dá essencialmente a partir da imposição para introdução de “rituais” ocidentais nas casas de cura destes, por exemplo, o receituário, que com base nele se referenciam os pacientes para a instituição médica e dificilmente esse referimento, ocorre no sentido oposto. Neste artigo não pretendemos debater em torno desses embates ontológicos entre estas duas entidades de cuidado, mas discutir em torno dos mecanismos engendrados pelos Tinyangas frente à essa opressão.

A atuação dos Tinyangas se inscreve num processo ponderado facultado pela ontologia Tsonga, que possibilita a incorporação e coabitação com elementos exógenos. Essa característica é possível devido a fluidez dessas epistemologias locais, na medida em que estão o tempo todo se (re) inventando. As metamorfoses existentes na ontologia Tsonga, parecem semelhante à capacidade de reinvenção e incorporação de novas realidades na cultura Dogon, e essa incorporação de realidades exógenas é regida em unidade, mas que não se reduz em uma síntese (Oliveira, 2009).

Quando a partir da potência de coabitação com as várias realidades, os Tinyangas criam condições para a incorporação de novos conhecimentos dentro das estruturas ontológicas Tsonga, e essa incorporação não se reduz no aniquilamento do seu conhecimento. Nesse âmbito, os Tinyangas burlam o processo de subjugação, na medida em que a obrigatoriedade em incorporação de conhecimentos ocidentais não aniquila o conhecimento moçambicano.

Enquanto o neocolonialismo, impõe mecanismos ideológicos de banimento do conhecimento nativo, no caso moçambicano, quando o sistema de saúde à luz das orientações da Organização Mundial da Saúde recomenda a inclusão dos conhecimentos locais de cura após análises com base em técnicas de certificação ocidental, obriga aos Tinyangas a incorporação do receituário e referência de seus pacientes para a instituição médica. O processo de subjugação de conhecimentos autóctones operou e reproduziu efeitos de negação de si, mas de grosso modo, o nativo consciente da importância deste conhecimento, quando busca pelo cuidado nestas redes oculta e desse modo evita traços que o vincule a estas redes. Nisso, os Tinyangas para conformar a essa ocultação, também engendram mecanismos de ocultação, que possibilita o acesso a essas redes de forma contínua, por exemplo, quando deviam vacinar⁶ em lugares expostos, passam a vacinar em lugares de acesso exclusivo de pessoas íntimas, por exemplo, uma corda que poderia ser colocada no pulso, passa a ser colocada na cintura. Uma vacina que deveria ser feita

6 Vacinar, são cortes que frequentemente são realizados pelas entidades espirituais de cura em Moçambique, esses cortes são realizados com lâminas e de seguida se esfrega no local do corte, com medicamentos de tratamento, são geralmente dois traços paralelos, por conta disso, no contexto local pode se chamar de maonze, os onzes, tradução livre para português. A denominação maonze, para além de denotar os traços paralelos, nessa tradução para o português, parece estar vedado de estereótipos, que só depois de um pouco de esforço, se compreende o paralelismo de português para a língua changana e vice-versa. O processo de esfregamento para a absolvição dos medicamentos, se faz enquanto a entidade espiritual usa a máscara.

em partes visíveis, passa a ser feita em lugares ocultos. A preocupação destas entidades parece não buscar defrontar de frente, mas se assume e se vale substancialmente do silêncio. Quando diante de todo emaranhado ideológicos da colonização e seus efeitos preferem produzir mecanismos potentes que se forjam no silêncio e ocultação. Por exemplo, um Nyanga quando realiza um ritual, a semelhança de alguns pacientes que buscam por este cuidado se preocupa em não deixar marcas visíveis no seu paciente. De igual modo, quando lhes impõem regras nas suas práticas de cura fingem que cumprem, mas na realidade re (significam) as suas práticas de cuidado. Os Tinyangas a partir de processos internos e ocultos, assumem uma postura favorável à permanência da cultura Tsonga, face aos mecanismos de subjugação, epistemicídio e banalização.

CONCLUSÃO

A filosofia Africana, principalmente a moçambicana deve-se propor a uma elaboração a partir do que tem sido as resinificações da vida quotidiana, que é a partir delas que se engendram os mecanismos que defrontam contra o epistemicídio que impacta sobre a permanência da ontologia Tsonga, e conseqüentemente para a produção da filosofia “genuinamente” moçambicana. O seguimento do quotidiano das atividades culturais e elaboração de conceitos a partir dessa observação. E, esses intelectuais que enveredam por esse caminho tenham sempre presente que, eles são meros tradutores desse conhecimento e se proporem a elaborarem conceitos desvinculados do processo de subjugação que nos foi imposto pelo ocidente.

REFERÊNCIAS

AJARI, Norman. “Frantz Fanon: luchar contra la bestialización, demoler el biopoder.” *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas* 13.2 (2011): 53-60.

CHAMBERLAIN, Muriel Evelyn. (1999). *Decolonization : the fall of the European empires*. Malden, MA : Blackwell Publishers.

DESCOLA, Philippe. *Outras Naturezas e Outras culturas*, editora 34, São Paulo. 2007.

DUFFY, J. (1962). *Portugal in Africa*. Cambridge: Harvard University Press.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008;

GODELIER, Maurice; STRATHERN, Marilyn (ed.). *Big men and great men*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1991.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Nova York: Ela por Ela, 2002.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 149-160, 2008.

LATOURE, Bruno. Cogitamus: Seis cartas sobre as humanidades científicas. Rio de Janeiro. Editora 34. 2016

LEE, Felicia R. (2003 November 1st). From Noah's Curse to Slavery's Rationale. *the new York Times*. Retrieved from <https://www.nytimes.com/2003/11/01/arts/from-noah-s-curse-to-slavery-s-rationale.html>

MANDLATE, Nosta da Graça. *Se não nos cozinharemos não melhoramos*: disputas entre a medicina convencional e a tradicional em torno do HIV/SIDA na etnia Tsonga em Moçambique. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

MAZULA, B. (1995). *Educação, cultura e ideologia em Moçambique, 1975-1985: Em busca de fundamentos filosófico-antropológicos*. Lisboa?: Fundo Bibliográfico da Língua Portuguesa.

NUNN, N. (2009). *Christians in Colonial Africa*. Harvard University Retrieved from: https://scholar.harvard.edu/files/nunn/files/aerpp_nunn_2010.pdf

OLIVEIRA, Eduardo. Epistemologia da ancestralidade. *Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins*, 2009, vol. 1, no 2.

OTANO, Diana Cantón. Joseph Auguste Anténor Firmin: lazos com Cuba. Les Éditions du CIDIHCA: Montréal, 2016.

PASSADOR, Luiz Henrique, Guerrear, Casar, Pacificar, Curar: O universo da Tradição e a Experiência com o HIV/AIDS no Distrito de Homoine, Sul de Moçambique. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

SAID, Orientalismo, O oriente como invenção do ocidente. Traduzido por Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, [1990].

SHELDON, K. (1998). *I studied with the nuns, learning to make blouses: Gender ideology and colonial education in Mozambique*. *International Journal of African Historical Studies*, 31(3), 595. <https://doi.org/10.2307/221477>

SWEET, J. H. (2003). *Recreating africa : Culture, kinship, and religion in the african-portuguese world, 1441-1770*. Retrieved from <https://ebookcentral.proquest.com>

Tempels, Placid (1969), *Bantu Philosophy*, tradução de Colin King. Paris: Présence Africaine [1945].

CAPÍTULO 10

O NIILISMO E O PROBLEMA DO VALOR

Data de aceite: 01/03/2021

Data de submissão: 08/12/2020

Roberto Carlos de Andrade Júnior

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)
João Pessoa – Paraíba
<http://lattes.cnpq.br/7153818237299193>

Robson Costa Cordeiro

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)
João Pessoa – Paraíba
<http://lattes.cnpq.br/7708508704906597>

RESUMO: O presente projeto de pesquisa, intitulado O niilismo e o problema do valor, buscou investigar a reflexão filosófica empreendida pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche acerca do niilismo e do problema do valor. Com isso em vistas, o projeto de pesquisa buscou, através da leitura hermenêutica de textos nos quais Nietzsche trata do niilismo e do problema do valor, assim como da consulta e referência a textos de comentadores e intérpretes do pensamento do filósofo, fundamentar a essência do niilismo a partir da compreensão do conceito de valor, mostrar o niilismo não só como a desvalorização dos supremos valores históricos, mas também como a transvaloração dos valores, e apresentar a transvaloração dos valores e a consequente superação do niilismo como decorrência do tornar-se consciente do princípio que fundamenta os valores, ou seja, do tornar-se consciente da Vontade de Poder. Os resultados e conclusões da pesquisa procuraram mostrar como Nietzsche

pensou a conexão entre o advento do niilismo e a instauração dos supremos valores do Ocidente e também de que modo ele pensou o niilismo como possibilidade para uma transvaloração de todos os valores, e, por fim, como a transvaloração, e consequente superação do niilismo, aparece como decorrência do tornar-se consciente da Vontade de Poder.

PALAVRAS - CHAVE: Nietzsche. Niilismo. Valor. Vontade de Poder.

NIHILISM AND THE PROBLEM OF VALUE

ABSTRACT: The present research project, entitled Nihilism and the problem of value, sought to investigate the philosophical reflection undertaken by the German philosopher Friedrich Nietzsche about nihilism and the problem of value. With this as a goal, the research project sought, through the hermeneutic reading of texts in which Nietzsche deals with nihilism and the problem of value, as well as the consultation and reference to texts by commentators and interpreters of the philosopher's thought, to substantiate the essence of nihilism from the understanding of the concept of value, to present nihilism not only as the devaluation of supreme historical values, but also as the transvaluation of values, and to present the transvaluation of values and the consequent overcoming of nihilism as a consequence of becoming aware of the principle that underlies all the values, that is Will to Power. The results and conclusions of the research consisted, precisely, in the unveiling of the relationship conceived by Nietzsche between the advent of nihilism and European values, in the presentation of nihilism as a possibility for a transvaluation of all values,

and, finally, in the presentation of this transvaluation, and consequent overcoming of nihilism, as consequence of becoming aware of Will to Power.

KEYWORDS: Nietzsche. Nihilism. Value. Will to Power.

INTRODUÇÃO

O presente projeto de pesquisa, intitulado “O niilismo e o problema do valor”, possui como objeto de investigação a reflexão filosófica empreendida por Friedrich Nietzsche acerca do niilismo e o do problema do valor.

A relevância do tema e do enfoque do estudo frente as demais pesquisas realizadas se apresenta na medida em que a reflexão nietzschiana busca desvelar a essência do valor e, por conseguinte, a essência do niilismo. Para o filósofo, o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideias pensadas até o fim. Sendo dessa maneira, compreender a essência do niilismo é compreender a desvalorização dos nossos supremos valores. Compreender a essência do niilismo é compreender, essencialmente, a lógica da nossa história como humanidade. Nietzsche nos questiona e sentencia (2008, p. 29): “Que significa niilismo? – Que os valores supremos desvalorizem-se. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’”. É a partir dessa questão fundamental e essencial que o presente trabalho ganha relevância frente as demais pesquisas realizadas.

O aparato teórico utilizado para desenvolver a presente pesquisa consistiu, fundamentalmente, em obras nas quais Nietzsche reflete acerca do niilismo e do problema do valor. Como suporte interpretativo a essas obras, também foram consultadas obras de comentadores do pensamento de Nietzsche. Através desses escritos, tornou-se possível atingir os objetivos traçados no plano de trabalho.

As respostas alcançadas a partir dos objetivos traçados no plano de trabalho consistiram, precisamente, no desvelamento da relação concebida por Nietzsche entre o advento do niilismo e os valores europeus, na apresentação do niilismo como possibilidade para uma transvaloração de todos os valores, e, por fim, na apresentação dessa transvaloração, e consequente superação do niilismo, como decorrência do tornar-se consciente da Vontade de Poder. Os objetivos gerais da presente pesquisa consistem em: 1) Mostrar a relação entre o niilismo e a desvalorização dos supremos valores, e desse modo a relação entre a essência do niilismo e a essência do valor; e 2) Interpretar o niilismo a partir da sentença “Deus morreu”, como representação da destituição do mundo supra-sensível enquanto declínio do platonismo, e também como instauração da subjetividade como fundamento da modernidade. Já os objetivos específicos consistem em: 1) Fundamentar a essência do niilismo a partir da compreensão do conceito de valor; 2) Mostrar o niilismo não só como a desvalorização dos supremos valores históricos, mas também como a transvaloração dos valores; e 3) Apresentar a transvaloração dos valores e a consequente superação do niilismo como decorrência do tornar-se consciente do

princípio que fundamenta os valores, ou seja, da Vontade de Poder.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A metodologia adotada consistiu na leitura e interpretação de textos nos quais Nietzsche reflete acerca do niilismo e do problema do valor.

O desenvolvimento da pesquisa deu-se através da leitura hermenêutica desses escritos, assim como da consulta e referência a obras de comentadores e estudiosos do pensamento de Nietzsche. A partir do estudo desses textos, tornou-se possível fundamentar a essência do niilismo a partir da compreensão do conceito de valor, mostrar o niilismo não só como a desvalorização dos supremos valores históricos, mas também como a transvalorização dos valores e, por fim, apresentar a transvalorização dos valores e a consequente superação do niilismo como decorrência do tornar-se consciente do princípio que fundamenta os valores, ou seja, da Vontade de Poder.

Através disso, assim como das leituras e discussões semanais do grupo estudo, foram alcançados os subsídios necessários para o desenvolvimento da presente pesquisa.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O presente texto visa expor e discutir os resultados mais relevantes que foram alcançados através do projeto de iniciação científica sob orientação do professor Robson Costa Cordeiro que recebe o título de O niilismo e o problema do valor. Para atingirmos esse objetivo, bem como os objetivos traçados no plano de trabalho, tomaremos aqui como guia, fundamento e base, textos nos quais o filósofo alemão Friedrich Nietzsche reflete acerca do niilismo e do problema do valor. Como suporte interpretativo a esses textos, também foram consultadas obras de comentadores e intérpretes do pensamento do filósofo.

O primeiro objetivo traçado no plano de trabalho consiste em fundamentar a essência do niilismo a partir da compreensão do conceito de valor. O alcance desse objetivo se dará através da interpretação dos fragmentos póstumos do autor reunidos na obra intitulada A Vontade de Poder. Nos fragmentos póstumos reunidos no prefácio dessa obra, Nietzsche nos diz que acerca de grandes coisas, é necessário que nos calemos, ou que falemos com grandeza. Grandeza, para ele, quer dizer falar com inocência, quer dizer, falar cinicamente. Mas acerca de que grandes coisas é necessário falar com grandeza, acerca de que grandes coisas é necessário falar cinicamente? É necessário falar com grandeza e cinicamente acerca do *advento do niilismo*.

Para Nietzsche (2008, p. 23), o que ele nos conta “é a história dos dois próximos séculos”. Ele nos descreve o que vem, o que não pode mais vir de outro modo. Ele nos descreve o *advento do niilismo*. Para o autor, essa história pode ser contada pois o que a movimenta e impulsiona é a própria necessidade. Para o filósofo, esse futuro pronunciou-

se em cem sinais, esse destino anunciou-se por toda parte. Nas suas palavras, a cultura europeia de seu tempo moveu-se, desde há muito, com a tortura de uma tensão, que cresceu de década a década, como se estivesse encaminhando-se para uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como uma correnteza que ansiava por chegar ao fim, mas que não mais lembrava-se, que tinha medo de lembrar-se.

O que Nietzsche considera fazer é, precisamente, nada mais que *lembrar-se* que a cultura europeia de seu tempo chegaria ao fim, que a cultura europeia de seu tempo colapsaria, tal como uma correnteza que ansiava por chegar ao fim. Nietzsche considera-se como dotado de um espírito-de-pássaro-vaticinador que olha para trás quando conta o que virá. Nietzsche considera-se como o primeiro niilista consumado da Europa que viveu, ele mesmo, o niilismo em si até o fim, que o tem atrás de si, abaixo de si, fora de si, e que, justamente por isso, pode *anunciá-lo*. Precisamente, o que Nietzsche anuncia, é o *advento do niilismo*.

Acerca da *necessidade* do advento do niilismo, o próprio Nietzsche (2008, p. 24) questiona e, em seguida, responde:

Por que o advento do niilismo é doravante *necessário*? Porque os nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim, – porque nós primeiro tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o *valor* desses ‘valores’... Teremos necessidade, algum dia, de novos valores...

É a partir dessa passagem, precisamente, que pode ser desvelada a relação entre niilismo e valor feita por Nietzsche. É a partir dessa passagem, precisamente, que pode ser fundamentada a essência do niilismo a partir da compreensão do conceito de valor. Para Nietzsche, há uma relação essencial entre os valores europeus e o advento do niilismo. Para o autor, os valores europeus acarretam o niilismo como sua última consequência. O niilismo, para o filósofo, é, justamente, a lógica dos grandes valores e ideais europeus pensados até o fim. Valorando os valores como os europeus se habituaram a valorar, não haveria outra consequência se não o niilismo. Para Nietzsche (2008, p. 29), precisamente, o niilismo significa que “*os valores supremos desvalorizem-se*”, que falta o fim, que falta a resposta ao “Por quê?”.

É dessa maneira, portanto, que se desvela a fundamentação da essência do niilismo a partir da compreensão do conceito de valor. Com isso posto, partimos agora para o desvelamento do segundo objetivo traçado no plano de trabalho. Esse objetivo consiste em mostrar o niilismo não só como a desvalorização dos supremos valores históricos, mas também como a transvalorização de todos os valores. O alcance desse objetivo, tal como do primeiro, se dará através da interpretação dos fragmentos póstumos de Nietzsche reunidos na obra *A Vontade de Poder*. No quarto fragmento do prefácio dessa obra, o filósofo nos diz (2008, p. 23):

Que não haja disputas sobre o sentido do título com o qual este evangelho-do-futuro quer ser chamado. “A vontade de poder. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores” – com essa fórmula expresso um *contramovimento*, no que toca ao princípio e à tarefa: um movimento que substituirá em algum futuro aquele nihilismo consumado; mas que, todavia, o pressupõe, lógica e psicologicamente, que tão somente pode vir *sobre ele e a partir dele*.

O nihilismo, a partir dessa passagem, não pode ser enxergado apenas como um fenômeno de desmoronamento, de desvalorização dos supremos valores. O nihilismo, a partir dessa passagem, pode ser levado até suas últimas consequências, e com isso, ser ultrapassado, ser superado, através de uma transvaloração. Essa transvaloração, precisamente, só se torna possível com o advento do nihilismo. Se é necessário chegar até o nihilismo, para se tornar possível uma transvaloração. A transvaloração, precisamente, pressupõe, lógica e psicologicamente, o nihilismo. Aqui, ocorre uma suprema desvalorização, que acaba por possibilitar uma transvaloração.

Mas como é que essa transvaloração pode acontecer? Como é que se torna possível um contramovimento transvalorativo que concerne, fundamentalmente, ao princípio e à tarefa? Vejamos o que Nietzsche nos diz acerca disso no décimo segundo fragmento da obra *A Vontade de Poder*. Nesse fragmento, o filósofo nos diz, inicialmente (2008, p. 31):

O *nihilismo* como *estado psicológico* terá de se declarar primeiro quando procurarmos em todo acontecimento um “sentido” que não há aí: assim, quem procura perde finalmente o ânimo. Nihilismo é então o tornar-se consciente do grande e duradouro *desperdício* de força, o tormento do “em vão”, a insegurança, a falta de oportunidade de recuperar-se de qualquer modo, de ainda repousar sobre alguma coisa – a vergonha de si mesmo, como de alguém que se tivesse enganado durante muito tempo... Aquele *sentido* poderia ter existido: a “completeza” de um supremo cânon moral em cada acontecer, a ordenação moral do mundo; ou o incremento do amor e da harmonia na interação dos entes; ou a aproximação de um estado de felicidade universal; ou mesmo o partir para um estado de nadificação universal – um fim ainda é sempre um sentido. O comum a todas essas espécies de representação é que um algo, por meio do processo mesmo, deve ser *alcançado*: – e agora compreende-se que, com o devir, *nada* se alcança, *nada* é alcançado... Portanto, a desilusão com um pretensão *fim do devir* como causa do nihilismo: seja com relação a um fim bem determinado, seja, generalizadamente, o entendimento da insuficiência de todas as hipóteses de fim até hoje, que concernem a todo ‘desenvolvimento’ (– o homem *não* mais colaborador, quanto menos o centro do devir)”.

Com essa passagem, torna-se claro que, para Nietzsche, o nihilismo como *estado psicológico* surge, primeiramente, quando se procura em todo acontecimento um “sentido” que não há nele mesmo, ou seja, quando se procura um sentido “fora” do próprio acontecimento. O nihilismo, desse modo, surge a partir do tornar-se consciente do incessante desperdício de força em relação a todo fazer, surge do tormento do tornar-se consciente do “em vão” de todo fazer. O nihilismo como *estado psicológico* surge, precisamente, do envergonhar-se de si, do tornar-se consciente de si como alguém que se

enganou durante muito tempo em relação ao sentido do seu fazer. Não há um sentido maior “fora” do próprio acontecimento, mas o sujeito sempre espera que haja um “sentido” para todo acontecimento possível. Sempre se espera por um “fim”, um “fim” é sempre ainda um “sentido”. O pensamento comum é o de que um “algo”, um “fim”, através de todo acontecer, seja alcançado, porém, para Nietzsche, com o devir, *nada se alcança, nada é alcançado*. Dessa maneira, para o filósofo, é a desilusão causada pelo pretensão fim do devir que causa do surgimento do niilismo. Só com a desconsideração do *devir* é que há o surgimento do niilismo.

Logo em seguida, no mesmo fragmento 12, Nietzsche nos diz (2008, p. 32):

O niilismo como estado psicológico declara-se, *em segundo lugar*, quando se postulou uma *totalidade*, uma *sistematização*, uma *organização* em todo acontecimento e sob todo acontecimento: de modo que a alma sequiosa de admiração e veneração scie-se na representação de conjunto de uma suprema forma de governo e domínio (– se for a alma de um lógico, então, para reconciliar-se com tudo, já é suficiente a absoluta correção das consequências e a dialética realista...). Uma espécie de unidade, qualquer forma do “monismo”: em consequência dessa crença, o homem com o sentimento profundo de uma conexão com e dependência de um todo infinitamente superior a ele, um modo da divindade... “O bem do universal exige a entrega do indivíduo”... mas, olhe aí, não existe nenhum tal universal! No fundo, o homem perdeu a crença em seu valor se, por meio dele, não age um todo infinitamente valioso: isto é, ele concebeu um tal fim *para poder acreditar em seu valor*.

Com essa passagem, torna-se evidente que, para Nietzsche, o niilismo como *estado psicológico* surge, em segundo lugar, quando se há uma postulação de totalidade, de sistematização, de organização em relação a todo acontecer. O niilismo como estado psicológico surge, em segundo lugar, quando se espera que, sob todo acontecimento, haja uma totalidade, uma sistematização, uma organização que estabeleça ordem e comando. Isso, para Nietzsche, acarreta que, por exemplo, uma alma sequiosa de admiração e veneração scie-se na representação de conjunto de uma suprema forma de governo e domínio. Para o filósofo, é justamente a partir dessa crença de unidade sob todo acontecer que surge o homem com o sentimento profundo de uma conexão com e dependência de um todo infinitamente superior a ele, podemos dizer: é assim que surge o homem cristão, ou também: é assim que surge o homem da ciência. Nietzsche considera que, no fundo, o homem perde a crença em seu valor se, por meio dele, não age um todo infinitamente valioso. Para Nietzsche, o homem concebe um tal fim *para poder acreditar em seu valor*, o homem postula uma totalidade, um sistema, uma organização para, através disso, ganhar valor. Sem sistema, sem unidade, sem Deus, o homem acaba por perder seu valor.

Prosseguindo na reflexão de seu fragmento, Nietzsche nos diz (2008, p. 32):

O niilismo como estado psicológico tem ainda uma *terceira e última* forma. Dados estes dois *entendimentos*: que, com o devir, nada deve ser alcançado

e que, sob o devir, não impera nenhuma grande unidade na qual o indivíduo deve submergir completamente como em um elemento de um supremo valor: resta então, como *subterfúgio*, condenar todo esse mundo do devir e inventar um mundo que fica além do mesmo como *verdadeiro* mundo. Mas, tão logo o homem descobre como esse mundo é estruturado somente por necessidades psicológicas e como ele não tem direito algum de fazer isso, surge então a última forma de niilismo, que inclui em si a *descrença em um mundo metafísico*, – que interdita a crença em um mundo verdadeiro. Desse ponto de vista, admite-se a realidade do devir como única realidade, interdita-se toda espécie de via de escape para o mundo do além e para falsas divindades – mas *não se suporta este mundo, que já não se está disposto a negar...*

Com essa passagem, evidencia-se que, para Nietzsche, o niilismo declara-se em uma terceira e última forma. De acordo com o filósofo, com os entendimentos de que com o devir nada deve ser alcançado e de que sob o devir não impera nenhuma grande unidade na qual o indivíduo deve submergir completamente como em um elemento de um supremo valor, resta como último subterfúgio ao homem condenar todo o mundo do devir e inventar um mundo que fica além do mesmo como *verdadeiro* mundo. Esse ato de duplicação de mundos, esse ato de instauração de um mundo verdadeiro em contraposição ao mundo do devir, é o ato de instauração da metafísica. Logo em seguida, Nietzsche observa: tão logo o homem descobre que esse mundo duplicado é estruturado somente por *necessidades psicológicas* e que não tem direito algum de fazer isso, surge então a última forma de niilismo, que inclui em si a descrença em um mundo metafísico, em um mundo verdadeiro contraposto ao devir. Com esse ponto de vista, admite-se a realidade do devir como *única* realidade e interdita-se toda espécie de via de escape para o mundo do além e para falsas divindades. Entretanto, surge um problema: já não se suporta mais o mundo do devir, que já não está mais possibilitado de ser negado. O que acontece, então, por decorrência disso? Nietzsche nos diz (2008, p. 32):

O sentimento de *desvalorização* foi alcançado quando se compreendeu que o caráter total da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de “fim”, nem com o de “*unidade*”, nem com o de verdade. Com isso não se chega a nada e não se obtém coisa alguma; falta a unidade que tudo abarca na multiplicidade do acontecer: o caráter da existência não é “verdadeiro”, é *falso...* não se tem, pura e simplesmente, nenhuma razão mais para iludir-se com um mundo verdadeiro... Em resumo: *extirpamos* de nós as categorias “fim”, “unidade”, “ser”, com as quais incutimos um valor no mundo – e então o mundo aparece como *sem valor...*

O que decorre da compreensão de que o caráter total da existência não pode ser mais interpretado com os conceitos de fim, unidade e verdade, é o mais alto sentimento de desvalorização da existência, é o mais consumado niilismo. Com essa compreensão não se chega a nada e não se obtém nada, com ela, falta a unidade que tudo abarca na multiplicidade do acontecer. A partir dessa compreensão o caráter da existência se torna *falso*. Com essa compreensão não se tem, pura e simplesmente, mais nenhuma razão

para se iludir com um mundo verdadeiro. Em suma, ao extirparmos as categorias “fim”, “unidade” e “ser”, ou seja, ao extirparmos as categorias com as quais eram incutidas valor no mundo, o mundo acaba por perder valor, o mundo acaba por aparecer *sem valor*.

É nesse ponto, precisamente, que a desvalorização dos valores pode se transformar em uma transvalorização dos valores. É nesse ponto, também, que podemos alcançar o terceiro objetivo traçado no plano de trabalho. Esse objetivo consiste, justamente, em apresentar a transvalorização dos valores e a conseqüente superação do niilismo como decorrência do tornar-se consciente do princípio que fundamenta os valores, ou seja, do tornar-se consciente da Vontade de Poder. Nietzsche nos diz no final do fragmento 12 (2008, p. 33):

Posto que reconhecemos em que medida, com essas *três* categorias, o mundo não pode mais ser *interpretado*, e que, de acordo com esse entendimento, o mundo, para nós, começa a tornar-se sem valor: então temos de indagar *de onde* provém a nossa crença nessas três categorias – tentemos, se não é possível, rescindir a crença *nelas*. Quando tivermos desvalorizado essas três categorias, então a prova de sua inaplicabilidade ao Todo não será mais nenhuma razão *para desvalorizar o Todo*.

A proveniência da nossa crença nas categorias de fim, unidade, e verdade, é, precisamente, da Vontade de Poder. É a Vontade de Poder, compreendida como o princípio que fundamenta todos os valores, que nos possibilita a crença em fim, unidade e verdade. Somente a partir do tornar-se consciente desse princípio, é que o niilismo pode ser superado. Somente a partir do tornar-se consciente da Vontade de Poder, é que os valores supremos podem ser *transvalorados*. É isso, precisamente, que Nietzsche quer dizer ao falar “A Vontade de Poder. Tentativa de uma transvalorização de todos os valores” – com essa fórmula expresso um *contramovimento*, no que toca ao princípio e à tarefa”. O princípio a que ele se refere é a Vontade de Poder, e a tarefa, é a transvalorização de todos os valores. É somente a partir do tornar-se ciente do princípio que a tudo dá valor, que um contramovimento transvalorativo pode aparecer. A superação do niilismo através da transvalorização de todos os valores só se torna possível como decorrência do tornar-se consciente da Vontade de Poder. Nietzsche nos diz (2008, p. 24): “porque nós primeiro tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o *valor* desses ‘valores’... Teremos necessidade, algum dia, de novos valores...”. A descoberta do que está por trás dos valores, é a descoberta da Vontade de Poder. O que está por trás de todos os valores, o princípio que dá *valor* ao valor, é a Vontade de Poder. E é, justamente, a partir da consciência da Vontade de Poder que novos valores podem surgir, que os supremos valores podem ser transvalorados.

Nietzsche dá palavras finais ao fragmento 12 da seguinte maneira (2008, p. 33):

Resultado-conclusão: *todos* os valores com os quais nós, até agora, em primeira instância, procuramos tornar o mundo avaliável para nós e por fim,

justamente por isso, o *desvalorizamos*, quando se tornaram inadequados – todos esses valores, computados psicologicamente, são resultados de determinadas perspectivas da utilidade para a sustentação e o incremento de configuração de domínio humanas: e só falsamente foram *projetadas* na essência das coisas. Trata-se sempre ainda da ingenuidade hiperbólica do homem: o [colocar]-se, ele mesmo, como sentido e critério de valor das coisas.

Nietzsche ao conceber os valores como resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a sustentação e o incremento de configurações de domínio humanas, concebe os valores como consequentes da Vontade de Poder. A proveniência de todo valor é do princípio que possibilita valor, é proveniente da Vontade de Poder. O homem, dessa maneira, é ingênuo ao colocar-se, ele mesmo, como sentido e critério de valor das coisas. O valor das coisas é proveniente e possibilitado pela Vontade de Poder.

CONCLUSÕES

Conforme traçado no plano de trabalho, os objetivos do presente projeto de pesquisa consistiram em fundamentar a essência do niilismo a partir da compreensão do conceito de valor, mostrar o niilismo não só como a desvalorização dos supremos valores históricos, mas também como a transvaloração de todos os valores e, por último, apresentar a transvaloração dos valores e a consequente superação do niilismo como decorrência do tornar-se consciente do princípio que fundamenta todos os valores, ou seja, da Vontade de Poder. Para o alcance desses objetivos, foi-se tomado como guia, fundamento e base, textos nos quais Nietzsche trata do niilismo e do problema do valor.

Com isso em vistas, a pesquisa desenvolveu-se e desvelou algumas respostas para os objetivos propostos. Através da leitura e interpretação hermenêutica de textos de Nietzsche, tornou-se possível fundamentar a essência do niilismo a partir da compreensão do conceito de valor na medida em que foi possível desvelar a relação concebida por Nietzsche entre o advento do niilismo e os valores europeus. Em seguida, tornou-se possível mostrar o niilismo não só como a desvalorização dos supremos históricos, mas também como a transvaloração de todos os valores na medida em que foi possível mostrar que a transvaloração dos valores pressupõe lógica e psicologicamente o niilismo. Se é preciso chegar até o niilismo para se tornar possível uma transvaloração. Por fim, tornou-se possível apresentar a transvaloração dos valores e a consequente superação do niilismo como decorrência do tornar-se consciente do princípio que fundamenta todos os valores, ou seja, da Vontade de Poder, na medida em que foi apresentado que o contramovimento transvalorativo nietzschiano só se torna possível a partir de um novo princípio que possibilita uma nova meta. O princípio é a Vontade de Poder, e a meta que esse princípio direciona é a transvaloração de todos os valores. Se é necessário tornar-se consciente do princípio que fundamenta todos os valores para transvalorar todos os valores.

REFERÊNCIAS

Nietzsche, Friedrich. **A Vontade de Poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes.

CAPÍTULO 11

PENSAR O QUE ESTAMOS FAZENDO: UMA REFLEXÃO POSSÍVEL A PARTIR DE UMA LEITURA DA OBRA *A CONDIÇÃO HUMANA* DE HANNAH ARENDT

Data de aceite: 01/03/2021

Thainá dos Santos Matos

Universidade de Brasília

<http://lattes.cnpq.br/9962202862483203>

RESUMO: Há várias e significativas diferenças entre os problemas políticos do contexto em que Hannah Arendt produz *A condição humana* e os problemas políticos ainda turvos com os quais nos defrontamos na atualidade em que podemos ler a sua obra. Não obstante, como aponta a pensadora já no prólogo do livro mencionado, a proposta do que é por ela abordado tratar-se-á, sobretudo, de pensar o que estamos fazendo. Por isso, enquanto leitoras de Arendt, imersas no tempo presente, buscaremos por suas reflexões e a partir do contexto específico da autora pensar o que estamos fazendo hoje. Desse modo, o tema do presente estudo é uma reflexão acerca da nossa postura diante das nossas novas experiências e dos nossos temores presentes na atualidade em que vivemos. Para tanto, o fundamento principal dessa reflexão é o Prólogo da obra *A condição humana* de Hannah Arendt e o ensaio “Verdade e política” presente no livro *Entre o passado e o futuro* também de autoria da pensadora. Dessa maneira, pela leitura indicada partir-se-á da reconsideração da condição humana traçada por Arendt, a qual discorre pela discussão do trabalho, da obra e da ação como articulações elementares da condição humana. Assim, como essas características da

condição humana, alguns eventos importantes da humanidade e recentes às suas reflexões são apontados pela pensadora como elementares à sua discussão. O alcance da humanidade no âmbito espacial, evento pelo qual a autora dá início à obra, por exemplo, tem reflexos e semelhanças com diversos eventos posteriores com os quais convivemos em nossa atualidade. Portanto, o objetivo do texto apresentado por esse estudo é, principalmente, buscar a partir da reflexão de Arendt uma compreensão do que estamos fazendo hoje, tomando como sinal o próprio desenvolvimento da autora que leva em consideração as experiências e os temores do contexto vivido, além, também, da importância do posicionamento de cada indivíduo em relação à ação política, não legando a própria responsabilidade a cientistas ou políticos profissionais.

PALAVRAS - CHAVE: Ação; Política; Responsabilidade; Experiências; Temores.

Momento histórico

Simple resultado

Do desenvolvimento da ciência viva

Afirmção do homem

Normal, gradativa

Sobre o universo natural

Sei lá que mais

(...)

E tudo isso em meio às discussões
Muitos palpites, mil opiniões
Um fato só já existe
Que ninguém pode negar
7, 6, 5, 4, 3, 2, 1, já!

Lá se foi o homem
Conquistar os mundos
Lá se foi
Lá se foi buscando
A esperança que aqui já se foi
Nos jornais, manchetes, sensação
Reportagens, fotos, conclusão:
A lua foi alcançada afinal
Muito bem
Confesso que estou contente também

A mim me resta disso tudo uma tristeza só
Talvez não tenha mais luar
Pra clarear minha canção¹

Por essa composição Gilberto Gil narra a excitação de saber que pelo desenvolvimento da ciência o homem avançou ao espaço e alcançou a lua. A alegria expressa pelo eu lírico exalta a expectativa de buscar algo além da “esperança que aqui já se foi”. Essa busca carrega o desejo humano de não ter mais somente a Terra como único lar possível. Além disso, o posicionamento descrito na canção mostra que as novidades políticas e científicas suscitam as variadas discussões e as diversas opiniões acompanhadas de receios das consequências ilimitadas dos fatos e eventos que ocorrem e que podem ocorrer.

Desse modo, partir-se-á da composição de Gil em 1967 e das reflexões de Arendt, a princípio, publicadas em 1958 por sua obra *A condição humana*. Atualmente, sessenta anos após a publicação da obra mencionada de Arendt, aspectos como a esperança, as várias opiniões, os receios, a criação dos homens pela ação e sua responsabilidade com o mundo são ainda centrais para o pensamento político.

1 GIL, Gilberto. “Lunik 9”. Álbum **Louvação**. Gilberto Gil [compositor]. In: GIL, 1967. Lado A, faixa 3.

Já no prólogo a autora comenta sobre o satélite artificial que em 1957 girou em torno da Terra junto com corpos celestiais e obedecendo às mesmas leis da física que estes. A autora ressalta que tal feito ultrapassa a fissão do átomo na escala de importância de eventos da humanidade. Segundo ela, se não fossem os incômodos militares e políticos, o evento teria sido saudado com incontida alegria. Arendt observa que o que salta, porém, aos olhos diante dessa realização não é o orgulho da grandiosidade de uma obra humana diante da natureza e do espaço, nem mesmo o pavor por essa grandiosidade. O curioso destacado por Arendt é o desejo de fuga da Terra expresso, por exemplo, por um repórter norte-americano ao comentar a notícia: “primeiro passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra” (ARENDR, 2017, p.01).

Dessa maneira, a partir da era moderna, Arendt discorre sobre a emancipação da humanidade de um Deus pai celestial e cogita também o desejo de separação da Terra, tida como mãe e habitat único da humanidade. A isso a autora relaciona os vários esforços humanos para avançar por meio das obras artificiais para uma vida também artificial. Dentre esses esforços, há a fuga para além do que é tido ainda como único ambiente para a vida humana, há a criação da vida de maneira artificial e há as intervenções que possibilitam aumentar a durabilidade dessas vidas humanas. Esses recursos são possíveis modificações da ciência que servem ao propósito de “artificializar a vida”. Desse modo, é notável que a ciência possibilite o alcance do desejo humano de fuga dessas condições vinculadas estritamente à natureza.

Como aponta Arendt, ainda que brevemente, essa é a expressão dos sentimentos e desejos das massas encontrados nos mais variados tipos de ficção científica (ARENDR, 2017, p.02). Desde criações da imaginação humana nos tempos mais longínquos às ficções produzidas nos dias de hoje há o sonho humano de emancipação do que é por vezes visto como limitações impostas pela natureza. Dentre os casos de ficções elaboradas na atualidade destacam-se as séries distópicas que buscam constantemente aproximações de cada episódio com a realidade. É o caso, por exemplo, da narrativa de *Westworld*² que discorre sobre as consequências de um parque que possibilita a interação dos mais diversos tipos e praticamente desprovida de regras entre humanos e robôs com inteligência e consciência artificiais. Outro exemplo possível é a antologia de *Black Mirror*³, a qual é uma distopia que tem por tema os avanços tecnológicos e suas consequências à vida humana.

A proposta de pensar sobre os sonhos e as realizações do desejo humano que visa a emancipação do que é considerado limitante, sobretudo representado pela necessidade de permanência na Terra, nos lança à obra *A condição humana* por meio do seu prólogo. Cabe salientar que o objetivo aqui buscado não pretende apresentar como otimista nossas possibilidades de avanços pelo processo que artificializa nossa natureza, tampouco é uma apologia ao conservadorismo que limitaria avanços científicos e que pregaria o terror

2 Série original da HBO, dirigida por Stephen Williams.

3 Série criada por Charlie Brooker, atualmente exibida pela Netflix.

negando qualquer possibilidade de modificações em nossas vidas pela ciência.

Sobre isso, é pertinente citar o que Arendt comenta a respeito do possível homem do futuro produzido por cientistas que se rebelaria contra o que se tem por existência humana como vinda de lugar nenhum, substituindo-a por algo produzido por eles mesmos artificialmente. A pensadora não se opõe a considerar a mencionada hipótese como uma possibilidade, assim como também considera a capacidade humana de destruir toda a vida orgânica na Terra. Mas, a isso ela ressalta que

A questão é apenas se desejamos usar nessa direção nosso novo conhecimento científico e técnico, e essa questão não pode ser decidida por meios científicos; é uma questão política de primeira grandeza, cuja decisão, portanto, não pode ser deixada a cientistas profissionais ou a políticos profissionais. (ARENDR, 2017, p.03).

Pelo citado, notamos que a autora nos apresenta a importância da participação política e da ação humana não legando a responsabilidade apenas aos considerados profissionais.

A participação política não está restrita ao âmbito do conhecimento técnico pelo divórcio entre pensamento e ação. Na verdade, é importante e, de certo modo, urgente resgatar o pensamento vinculado à ação. Assim, como destaca Arendt, se a relevância do discurso está em jogo, então as questões envolvidas nele pertencem ao âmbito político (ARENDR, 2017, p.04). Desse modo, o discurso faz do ser humano um ser político.

As discussões, os muitos palpites e mil opiniões mencionadas na música de Gilberto Gil expressam, de certa maneira, essa característica da condição humana pela ação que se dá pelo discurso entre os plurais que só podem experimentar significação porque podem falar e interagir uns com os outros. Essa interação na esfera pública diante dos eventos e fatos tem, talvez, como principal plataforma a expressão de opiniões.

Sobre a opinião, dado o contexto aqui explorado, é pertinente considerar o texto “Verdade e Política” de Hannah Arendt no livro *Entre o passado e o futuro*. Dentre os vários aspectos da complexa discussão levantada pela pensadora no texto mencionado, para a reflexão aqui proposta recebe ênfase a relação entre verdade, opinião e política traçada por seu desenvolvimento. Segundo a autora, é sabido que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra (ARENDR, 2016, p.282). Por isso, Arendt se propõe a pensar o porquê é assim e o que isso significa. Mais detido à última parte de seu objetivo, o interesse pelo presente trabalho parte da reflexão da pensadora a uma possível relação entre a opinião e a política.

Pela definição de Arendt, a “verdade é aquilo que não podemos modificar” (ARENDR, 2016, p.325) e, desse modo, a vida política é limitada por essas coisas impossíveis de serem modificadas. A relação não muito boa entre política e verdade se dá pela não aceitação desse limite. Há também outros fatores que asseveram a dificuldade dessa relação, por exemplo, a aversão que o poder político tem a respeito das verdades fatuais

por não poder demovê-las, porque contra elas somente são eficientes mentiras cabais. Posto que a verdade carregue em si um elemento coercivo e, do ponto de vista político, de caráter despótico, segundo Arendt, é por essa razão que a verdade é odiada pelos governos tiranos (ARENDR, 2016, p. 397-399).

Contudo, a verdade também possui característica tiranizante, o que pode surgir como um problema à expressão de opiniões. A verdade proscree o debate que constitui a própria essência da vida política. Os modos de pensamento e comunicação que tratam com ela, do ponto de vista político, não levam em conta as opiniões das pessoas. A questão é que as opiniões são fundamentais ao pensamento político, o qual tem por característica ser representativo. Ou seja, na própria mente do que pensa são representadas as posições dos que estão ausentes. Diferentemente da empatia, a qualidade representativa do pensamento político, é “ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro” (ARENDR, 2016, p. 299). Assim, o processo de formar opinião envolve certa “libertação dos interesses privados pessoais. [...] [e] a autêntica qualidade de uma opinião, como de um julgamento, depende do grau de sua imparcialidade” (ARENDR, 2016, p. 300).

Em regra, não é a verdade, mas sim a opinião elemento político e de ação. Mais do que isso, é forma de ação o oposto da verdade fatural, a saber, a falsidade deliberada e a mentira. Porém, não é a própria verdade uma forma de ação. Esses seus opostos tentam alterar o registro histórico, por exemplo, como menciona Arendt, pelo “apagamento da linha divisória entre verdade fatural e opinião” (ARENDR, 2016, p. 309). Somente no caso onde “todos mentem acerca do que é importante aquele que conta a verdade começou a agir”, porque a partir dessa ação é dado o passo inicial para a transformação do mundo (ARENDR, 2016, p. 310-311).

Expressar uma opinião, em especial a autêntica mencionada anteriormente, ou contar a verdade onde prevalece a mentira, é uma ação política e está no âmbito do discurso. Não é mais apenas o pensamento como diálogo silencioso do indivíduo para com ele mesmo, ao expressá-lo em uma opinião ou em um julgamento, ele passa para o âmbito público, em meio aos outros.

Contudo, tanto a opinião, quanto a verdade fatural são vulneráveis e constantemente expostas à hostilidade, uma vez que não possuem razões conclusivas, mas sim contingência ilimitada. Ou seja, são de um dado modo, mas poderiam ter sido de diferentes e inúmeros outros modos. E não há um veredito absoluto que conclua como definitivo o modo que foi, mas sim testemunhas e registros. Assim, afirma Arendt, é relativamente fácil a opiniões em desacordo e negação à verdade fatural desacreditá-la como mera outra opinião (ARENDR, 2016, p. 301).

Isso ocorre principalmente nos casos em que não é aceita a característica principal da verdade fatural, isto é, que ela não pode ser modificada de acordo com a nossa vontade e é, assim, limitante à vida política. O poder político que não aceita ou que toma como adversária a verdade fatural usa da mentira cabal para eliminá-la potencialmente para

sempre. A mentira moderna, como salienta Arendt, não se destina a um inimigo específico como a tradicional, mas sim a iludir todas as pessoas (ARENDR, 2016, p. 312).

Com esse propósito da mentira moderna, Arendt comenta sobre a criação de imagens mentirosas

As imagens criadas para consumo doméstico, ao contrário das mentiras dirigidas a adversários estrangeiros, podem tornar-se uma realidade para todos e sobretudo para os seus próprios criadores, os quais se avassalam, ainda no ato de preparar seus “produtos”, pelo mero pensamento da quantidade potencial de suas vítimas. Sem dúvida os originadores da imagem mentirosa que “inspiram” os persuasores ocultos sabem, todavia, que desejam enganar um inimigo ao nível social ou nacional, porém o resultado é que todo um grupo de pessoas e mesmo nações inteiras podem orientar-se por uma teia de ilusões à qual seus líderes desejarem sujeitar seus oponentes (ARENDR, 2016, p. 315).

Assim, a mentira destinada a iludir o maior número de pessoas, inclusive as que a cria e a propaga, possui uma força capaz de manipular opiniões e, com isso, afastar a verdade fatural, substituindo-a por mentiras cabais.

Dessa maneira, diante da força hostil da mentira moderna, para que haja vida política, é preciso respeitar sua limitação pela verdade. De tal modo, é preservada a liberdade de agir, modificar e iniciar que é própria da ação e, por isso, da condição humana.

Nessa linha, é proposta uma reflexão junto à leitura da obra *A Condição Humana* de Hannah Arendt com o intuito, a princípio, de pensar o que estamos fazendo, a partir de nossas experiências mais recentes e dos nossos mais novos temores. Segue-se, com isso, o exemplo da própria tarefa assumida pela autora ao discorrer sua obra não pela pretensão de dar respostas, mas de buscar compreender sua contemporaneidade. A partir da atenção dada por Arendt às consequências de políticas totalitaristas, por essa possível reflexão busca-se também atenção quanto às condições que nos aparecem como limitação da nossa ação nos dias atuais.

Compreende-se que a noção de ação segundo Hannah Arendt possui características específicas que merecem certo cuidado e exigem um profundo debruçar sobre a vasta obra da filósofa e suas mais diversas referências ao longo da história da filosofia. Contudo, é indispensável apontar algumas indicações da autora em sua obra que permitam compreender o que ela propõe como ação e como é possível vislumbrá-la como condição humana pela qual há a expressão dos indivíduos, o relacionamento com os outros e a capacidade de criação, possibilitando assim o novo, o nascimento.

Da relação entre “vida ativa” e “vida contemplativa” a partir do pensamento grego antigo, Arendt esmiúça três articulações fundamentais da condição humana pela “vida ativa”, as quais são: trabalho, obra e ação. O trabalho corresponde ao processo biológico que garante a vida, ou seja, é aquilo realizado para que a vida biológica do indivíduo seja preservada e, de certo modo, também a vida da espécie. A obra, por sua vez, é a modificação

que o homem faz do que é originalmente natural. A obra humana é o que proporciona a criação de um mundo artificial. É também uma articulação da condição humana que faz parte da individualidade, contudo, a obra se destina a transcender a individualidade de todas as vidas, porque ela permanece no mundo para além da permanência do ser humano que a criou. Assim, trabalho e obra são aspectos da condição humana que correspondem à vida do indivíduo no mundo. É desse modo também a ação que corresponde à vida humana no mundo, porém, diferentemente das outras duas, ela só é possível por meio da relação entre seres humanos. Por meio da vida plural, da vida política.

Enquanto o trabalho está voltado à própria vida e a obra diz respeito à mundaneidade que é a interação e modificação do homem no mundo transformando em artificial o que era natural em sua origem, a ação tem por condição a pluralidade, a variedade e a interação entre os seres humanos. Por essa linha, é importante sublinhar que ao dizer que trabalho, obra e ação são articulações da condição humana, Arendt não afirma que os mesmos sejam referentes à natureza humana. A investigação da pensadora concerne à condição humana, àquilo que uma vez apropriado à sua vida torna o ser humano condicionado.

Das articulações citadas, segundo Arendt, “só a ação é prerrogativa exclusiva do homem [...] e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros”. (ARENDR, 2107, p. 28). Nesse sentido, a ação recebe certo destaque por seu caráter inovador e por ser condição de possibilidade para a vida política. Quando dito anteriormente sobre o pensamento ser o diálogo do indivíduo para com ele mesmo, é pelo discurso que ele o passa para o âmbito político, e o discurso é ação.

Outro aspecto caro ao pensamento político de Arendt ligado à ação é a noção da natalidade. Segundo a pensadora, “todas as três atividades [trabalho, obra e ação] e suas condições correspondentes estão intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade.” (ARENDR, 2107, p. 11). A partir do desdobramento de tal questão, Arendt sugere a capacidade criadora da ação intrinsecamente ligada à natalidade. E, desse modo, dá ênfase à ação como atividade política por excelência e à natalidade como categoria central do pensamento político. Assim, pela ação política há a criação do novo, e pelo novo, pela possibilidade do início, há o nascimento.

Por meio dessas reflexões, a partir de Arendt diante de suas experiências e pelo contexto no qual viveu, é possível pensar a condição humana. Pensar também as categorias mencionadas e muitas outras recorrentes nas obras da autora que podem guiar a uma compreensão de o que estamos fazendo hoje. Pensar a condição humana, nesse sentido fica como um convite constante à reflexão filosófica: pensar o que estamos fazendo.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

_____. "Verdade e Política". In: **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016. – (Debates).

GILBERTO GIL. Disponível em: <<http://www.gilbertogil.com.br/>>. Acesso em: 10 de novembro de 2018.

TELES, Edson. **Ação Política em Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Barcellona: Discurso Editorial, 2013. – (Convite à reflexão).

CAPÍTULO 12

PRINCÍPIOS BÁSICOS PARA A EDUCAÇÃO DA CRIANÇA NA PERSPECTIVA DE KANT E ROUSSEAU

Data de aceite: 01/03/2021

Joelma Fernanda de Sales Carneiro Dutra

Universidade Federal de Catalão - UFCAT
Ipameri-GO

<http://lattes.cnpq.br/5409508112920220>

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo abordar os princípios básicos para se educar uma criança de acordo com a perspectiva dos pensadores Immanuel Kant e Jean-Jacques Rousseau. A pesquisa tem como foco para a formação do sujeito crítico e atuante na sociedade. Diante disso, levanta-se os seguintes questionamentos: Quais os princípios fundamentais para a formação da criança? Quais as semelhanças e divergências entre as teorias propostas pelos respectivos filósofos? Metodologicamente o estudo fundamentou-se em uma revisão bibliográfica em obras dos dois autores e em estudos e pesquisas que interpretam suas respectivas teorias, tomadas como fontes que subsidiaram a análise, no exercício de aproximação e distinção dos aspectos indicados pelos autores. Como resultado das discussões apontamos que a educação está intrinsecamente relacionada ao preparo para a vivência social, acompanha todo o desenvolvimento do ser humano até sua vida adulta. O estudo mostra que ambas as teorias educacionais caminham na mesma direção enquanto delineamento para a inserção da criança no seu meio, contribuindo para a formação de um indivíduo e cidadão

crítico, capaz de atuar na sociedade. Os aspectos abordados tornaram-se relevantes no discurso pedagógico moderno.

PALAVRAS - CHAVE: Educação da Criança; Pedagogia; Immanuel Kant; Jean-Jacques Rousseau.

BASIC PRINCIPLES FOR CHILD EDUCATION FROM THE KANT AND ROUSSEAU PERSPECTIVE

RESUME: This article aims to address the basic principles for educating a child according to the perspective of thinkers Immanuel Kant and Jean-Jacques Rousseau. The research focuses on the formation of the critical subject and active in society. Therefore, the following questions are raised: What are the fundamental principles for the formation of the child? What are the similarities and divergences between the theories proposed by the respective philosophers? Methodologically, the study was based on a bibliographic review on the works of the two authors and on studies and research that interpret their respective theories, taken as sources that supported the analysis, in the exercise of approximation and distinction of the aspects indicated by the authors. As a result of the discussions, we pointed out that education is intrinsically related to the preparation for social experience, accompanying the entire development of the human being until his adult life. The study shows that both educational theories are moving in the same direction while outlining the child's insertion in their environment, contributing to the formation of an individual and critical citizen, capable of acting in society. The

aspects addressed became relevant in the modern pedagogical discourse.

KEYWORDS: Child Education; Pedagogy; Immanuel Kant; Jean-Jacques Rousseau.

INTRODUÇÃO: CONTEXTUALIZAÇÃO DOS AUTORES E SUAS TEORIAS

“O homem é a única criatura que tem de ser educada. Por educação compreendemos os cuidados (alimentação, subsistência), disciplina e instrução juntamente com a formação. Por conseguinte, o homem é bebê – educando – formando.” (KANT, 2012, p. 9)

O ser humano deve ter acompanhamento apropriado em todas as etapas da sua vida, principalmente nos anos iniciais, foco de estudo desta pesquisa, pois a criança ao nascer encontra-se no seu estado rude, selvagem e necessita ser lapidada, precisando de cuidados, disciplina e instrução (KANT, 2012). Pontos que começam a ser introduzidos na infância quando ocorre o processo de formação natural, voltado para o seu desenvolvimento físico. Esta formação educacional é repleta de métodos e técnicas de ensino que são indispensáveis para moldar o caráter social do indivíduo.

Deve-se ter consciência de que um dos maiores problemas enfrentados pelo ser humano está na forma como a educação é passada de geração para geração, pois conforme Kant “o homem educa seus filhos com vistas ao presente, a fim de que cumpram um papel condizente no mundo, que sejam bons e tenham sucesso e isso lhe parece satisfatório” (ROSA, 2010, p. 3). Mas, a formação do indivíduo vai além disso, necessitando de intervenção do educador para amenizar as defasagens oriundas do ambiente familiar. O educador tem a responsabilidade de “preparar a criança sempre com o entendimento de humanidade e de sua inteira destinação, o que se coloca sempre como ponto futuro” (ROSA, 2010, p. 3). Portanto, cabe ao educador proporcionar a formação integral da criança para que no futuro, durante sua vida adulta, o indivíduo tenha capacidade de se posicionar na sociedade.

Nessa diretiva, apontamos questionamentos, tais como: Quais os princípios fundamentais para a formação da criança? Quais as semelhanças e divergências entre as teorias propostas pelos filósofos Immanuel Kant e Jean-Jacques Rousseau?

Apontamos como hipótese que somente através da educação o sujeito tem a oportunidade de obter senso crítico perante a sociedade na qual está inserido para poder atuar como cidadão (NOGARO; POKOJESKI, 2004). A esse respeito Kant descreve que: “É a Educação que possibilitará ao homem sua evolução até que possa chegar ao seu fim que é ver-se enquanto humanidade” (ROSA, 2010, p. 2). A educação é um meio pelo qual se consegue instruir o indivíduo em todas as etapas de sua vida, como menciona Rousseau (1995, p. 11) “Nascemos fracos, precisamos de força; nascemos desprovidos de tudo, temos necessidade e assistência; nascemos estúpidos, precisamos de juízo. Tudo o que não temos ao nascer, e de que precisamos adultos, é nos dado pela educação.”

Com isso em mente foram propostos os seguintes objetivos: apresentar os princípios básicos para se educar uma criança segundo a teoria dos pensadores Immanuel Kant e Jean-Jacques Rousseau. Apontar os pontos semelhante e divergentes entre as duas teorias.

Consideramos ser de grande relevância o estudo do processo de formação do ser humano, para compreender os princípios básicos que são necessários ao se educar uma criança, pensando na construção de um indivíduo crítico que em sua maioria tenha consciência de seu papel na sociedade. Itens que podem ser observados nas propostas educacionais dos filósofos Immanuel Kant e Jean-Jacques Rousseau.

Dados biográficos de origem indicam que o francês Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) teve uma vida pessoal conturbada, convivendo muito cedo com a morte da mãe e posteriormente a do pai, perpassando por várias cidades ao longo de sua vida. Teve filhos muito cedo e os abandonou. Sua vida profissional contou com um relativo limite na sua formação, tendo que conquistar a maioria de sua instrução de forma autodidata, por meio do investimento na leitura de clássicos de sua época. Se tornou filósofo, romancista e escritor, sendo autor de várias obras, dentre as quais destaco “*Emile ou da Educação*” considerada uma das maiores obras educacionais de todos os tempos (PAIVA, 2005).

Já o prussiano Immanuel Kant (1724-1804), de origem alemã, sendo o quarto filho de um total de 11 crianças. Por ter pais com formação “petista” luterana, em sua infância recebeu severa educação religiosa. Estudou a fundo teologia e filosofia racionalista, além de obter interesse pelas áreas de matemática e física. Após a morte de seu pai trabalhou como preceptor para se sustentar. Não se casou, nem teve filhos. Se tornou professor universitário lecionando filosofia moral, lógica e metafísica. Momento em que desenvolveu sua “Filosofia Crítica”, ganhando notoriedade com a publicação de diversas obras, sendo considerado o pensador mais influente dos tempos modernos (COBRA, 1997). Constata-se que foi leitor assíduo da obra de Rousseau, referenciando-o em alguns pontos de sua obra “*Sobre a Pedagogia*”. A qual descreve o processo educacional determinando os limites da razão humana dentro de uma sociedade.

Assim, como base teórica para o desenvolvimento deste estudo, referimo-nos as seguintes obras: *Sobre a Pedagogia* de Immanuel Kant e *Emile ou da Educação* de Jean-Jacques Rousseau, consideradas ambas as fontes adequadas para analisar o pensamento dos respectivos filósofos sobre o processo educacional do ser humano. No exercício de leitura, situamos alguns pontos de convergência e divergência existentes entre as duas teorias.

Estas obras foram escritas para públicos distintos e em épocas diferentes, ocorrendo primeiramente a publicação de *Emile ou da Educação*, em 1762, momento em que Rousseau alcança projeção como pensador renomado, ganhando a visibilidade de diversos públicos, em especial nos aspectos relacionados à educação, com foco na criança, emergindo o conceito de infância, condição diferenciada, comparada à vida

adulta. Sua coletânea foi dividida em cinco capítulos, com uma forma de escrita livre e criativa, com o uso de mecanismos da ficção para retratar todo o processo educacional da criança. Tal projeto tinha a intenção, segundo Paiva (2005, p. 07) de narrar “a história de um órfão chamado *Emílio*, colocado sob os auspícios de um preceptor e com ele passar todas as fases educacionais (*idade da natureza, idade da força, idade da razão e idade da sabedoria*).” Fases que são fundamentais para o processo evolutivo do indivíduo.

Neste sentido, percebe-se que a referida obra faz uma releitura dos caminhos necessários para o desenvolvimento da criança, colocando o personagem *Emílio* como um modelo educacional a ser seguido, pois considerava a educação fornecida pela sociedade inadequada, necessitando priorizar a formação de um sujeito crítico. Dessa maneira Rousseau conseguiria compartilhar suas experiências como preceptor, para as futuras gerações.

A obra *Sobre a Pedagogia* de Immanuel Kant, publicada em 1803, por seu discípulo Friedrich Theodor Rink, responsável por reunir diversos textos escritos por Kant no período em que ministrava cursos de verão na Universidade de Königsberg. Estes textos tinham um público-alvo bem específico, sendo direcionados para os alunos que frequentavam seus cursos. No conjunto, os escritos discorrem sobre os assuntos pedagógicos de forma resumida e direta, se preocupando com o tipo de indivíduo que está se formando, como menciona Batista (2017, p. 2) “sua preocupação não se prende ao seu tempo, se prende ao homem enquanto ser capaz de receber educação, disciplina e instrução, e de a cada nova geração aperfeiçoar seus conhecimentos e transmiti-los.” Uma forma de intervenção pedagógica voltada para a formação da criança, determinando as qualidades indispensáveis para a construção do ser humano crítico.

Observada a composição das duas obras, pode-se analisar que os respectivos autores apresentam pontos comuns em suas teorias, quando discorrem que a educação da criança deve se iniciar a partir do nascimento (KANT, 2012). Divergindo quanto ao momento de término do processo educacional, pois Rousseau aponta o encerramento da educação com o preceptor por volta dos 25 anos, com o casamento (PAIVA, 2007). Já Kant considera seu término por volta dos 16 anos, fase em que o indivíduo está pronto para procriar (BATISTA, 2017). Com isso, pode-se perceber que os dois autores chegam em um acordo, ao considerar que o término ocorre mediante o alcance de um nível de maturidade pelo indivíduo e início de sua vida adulta. Diante de tais evidências, os argumentos que compõem as duas teorias, embora divergentes em alguns aspectos, caminham no mesmo sentido ao atestar a necessidade de uma formação exercida por etapas, com finalidades distintas. Indicam a dimensão social da educação realizada fora da família, assim como a importância da função do mestre (o professor), no encaminhamento dos protocolos da educação do indivíduo, preparando-o para atuar e participar de determinada sociedade.

Em termos metodológicos, este ensaio utilizou-se da revisão bibliográfica para conhecer o que já foi produzido sobre assuntos tais como: as etapas do processo

educacional e os princípios fundamentais para se educar uma criança, de acordo com o pensamento educacional de Immanuel Kant e Jean-Jacques Rousseau. Aspectos cujos aprofundamentos serão desenvolvidos a seguir.

Princípios básicos para a formação da criança

“Mas considerai primeiramente que, querendo formar um homem da natureza, nem por isso se trata de fazer dele um selvagem, de jogá-lo no fundo da floresta; mas que, entregue ao turbilhão social, basta que não se deixe arrastar pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; que veja com seus olhos, que sinta com seu coração; que nenhuma autoridade o governe a não ser sua própria razão.” (ROUSSEAU, 1995, p. 291)

O processo educacional do ser humano é norteado por princípios básicos que fundamentam sua existência em sociedade e determinam a finalidade da educação. Dentre os quais podem-se destacar, conforme a teoria Kantiana, os seguintes: disciplina¹, cultura², prudência³ e moralidade⁴ (LIMA, 2002, p. 63).

Na proposta de Rousseau, segundo Nogaro; Pokojeski (2004, p. 2) “Utiliza-se da felicidade⁵, da liberdade⁶ e da perfeição⁷ como pontos fundamentais para o progresso do indivíduo educado para ser cidadão.” Inclui ainda princípios como: o amor de si mesmo⁸, as paixões⁹ e a moralidade¹⁰, que estão presentes na teoria educacional de Rousseau e servem de base para direcionar o processo educacional da criança, caminhando em prol da construção de um ser crítico e participativo na sociedade.

Pela complexidade dos princípios básicos referenciados nos aspectos identificados nas duas obras, optamos por organizar a discussão do artigo em quatro tópicos cujos desdobramentos possam contemplar as relações, entrelaçamentos e divergências visualizadas. O primeiro analisa os caminhos entre a felicidade e a disciplina. O segundo descreve uma formação cultural que interfere no amor de si mesmo. O terceiro delimita

1 “A disciplina é, pois, a mera doma da condição selvagem.” (KANT, 2012, p. 19)

2 “Por cultura entende-se o ensino e a instrução. Obtém-se assim aptidões.” (KANT, 2012, p. 19)

3 Prudência é quando o indivíduo “se ajuste à sociedade humana, que seja popular e tenha influência. A tal pertence uma certa espécie de cultura que se designa por civilizar. Para tal requer-se maneiras, amabilidade e uma certa prudência segundo a qual se pode usar todos os homens para os seus fins últimos.” (KANT, 2012, p. 19)

4 Moralidade entende-se como a capacidade do homem “ser dotado de consciência, de molde a eleger de preferência apenas bons fins. Fins bons são aqueles que são necessariamente aprovados por todo o homem e que podem ser simultaneamente os fins de cada qual.” (KANT, 2012, p. 19)

5 De acordo com o pensamento de Rousseau “Na medida que nossas necessidades são satisfeitas, somos felizes” (SANTIAGO, 2004, p.17)

6 Conforme o pensamento de Rousseau “A liberdade humana consiste em não primar pelo excesso ou pela falta, o que pressupõe organizar o equilíbrio entre a necessidade e a vontade.” (TOMAZELLI, 2008, p. 43)

7 Perfeição segundo Rousseau “é a capacidade de se aperfeiçoar aprendendo coisas novas.” (NOGARO, POKOJESKI, 2004, p. 95)

8 Rousseau define o amor de si como “o sentimento instintivo lançado mão pelo ser humano para preservar sua vida” (DALBOSCO, 2015, p.149)

9 Paixões ou como Rousseau descreve, amor-próprio “é um amor nascido na sociedade e que possui um caráter egoísta, advindo daí o surgimento do mal.” (LEÃO, 2013, p. 11)

10 Dentro do pensamento de Rousseau moral pode ser descrita como “uma impressão da alma humana às suas sensações.” (LEÃO, 2013, p. 54)

onde o indivíduo deve ceder as paixões e onde deve ter prudência. O quarto e último discorre sobre uma educação moral, ponto em comum nas duas teorias aqui analisadas. Por meio da leitura analítica, evidenciamos nas aproximações e distinções, a contribuição de ambos os autores para pensar a educação do indivíduo, do cidadão e a sua imersão na sociedade.

Os caminhos entre a felicidade e a disciplina

Ao nascer a criança está no seu estado natural, selvagem, necessitando ser lapidada tanto pela família, onde se estabelece o seu primeiro contato, como pelo educador ou preceptor, ambos com a função de moldar o seu caráter para que tenha condição de sair do estágio selvagem e ser inserida na sociedade. Isso ocorre na primeira fase da Educação Física, quando a criança passa por uma educação negativa, mas necessária de acordo com Kant (2012, p. 41) “a primeira educação deve ser puramente negativa, isto é, que nada cabe acrescentar as preocupações tomadas pela natureza.” Portanto, o primeiro passo previsto na proposta educacional de Kant é submeter a criança ao princípio da disciplina, pois conforme o autor, entende-se como disciplina o fato de se sujeitar a criança desde cedo às leis da humanidade para aperfeiçoar seu caráter visando a liberdade do indivíduo (COSTA, 2018).

Assim, segundo Kant (2012, p. 23) “o homem deve, portanto: ser disciplinado. Disciplinar quer dizer: procurar impedir que a animalidade prejudique o caráter humano, tanto no indivíduo como na sociedade. Portanto, a disciplina consiste em domar a selvageria.” Um princípio necessário para que a criança não desvie do seu caminho em busca da sua humanidade.

Por meio da disciplina a criança é capaz de evoluir deixando para traz seu estado primitivo, selvagem, no qual dependia de constantes cuidados para a sua sobrevivência. Ela entra em uma realidade regida pela coação e obediência, qualidades que servem para reprimir seus impulsos selvagens, incentivando seus valores humanísticos. A esse respeito Batista (2017, p. 8) exemplifica:

Ocorrendo desde a infância, no âmbito da interação com as regras básicas da escola, por exemplo, ele [aluno] é levado a permanecer sentado, enquanto que o seu desejo imediato é o de se lançar ao movimento, indisciplinadamente; bem como a paulatina adequação à obediência, não ainda com o intuito de aprender necessariamente, mas decerto, dominar e restringir sua inclinação à liberdade.

Situações, estas, que ocorrem no cotidiano da criança dentro do ambiente educacional, apenas para discipliná-la e direcionar suas vontades. Valores que necessitam ser trabalhados pelo educador para que não se torne uma coisa negativa e impeça a autonomia da criança. Aspecto que Kant repudia, pois defende uma disciplina voltada para a liberdade do indivíduo (COSTA, 2018).

Esta liberdade deve vir acompanhada de felicidade, um princípio proposto por Rousseau que defende uma formação humanística, na qual a criança tem a liberdade de se manifestar dentro do processo educacional. Rousseau propõe uma educação interativa, pautada na relação de trocas entre professor e aluno, visando o aperfeiçoamento da criança. Trata-se de um princípio que perpassa entre os desejos da criança e a possibilidade de execução desses desejos, para que possa exercer seu papel na sociedade de forma feliz. Diante disso, Rousseau (1995, p. 62) pondera

Em que consiste a sabedoria humana ou o caminho da felicidade verdadeira? Não consiste precisamente em diminuir nossos desejos, pois se encontrassem abaixo de nossas forças, parte de nossas faculdades permaneceria ociosa e não gozaríamos de todo o nosso ser. Nem consiste tampouco em ampliar nossas faculdades, pois, se estas se ampliassem nas mesmas proporções, mais miseráveis ainda seríamos. Ela consiste, certo, em diminuir o excesso do desejo sobre as faculdades e a pôr em perfeita igualdade o poder e a vontade. É somente então que, estando todas as forças em ação, a alma permanece, contudo, serena e que o homem se acha bem ordenado.

Dessa forma, os princípios da disciplina e da felicidade devem caminhar juntos de maneira equilibrada na vida da criança. Introduzidos desde a primeira infância quando a criança inicia seu processo de formação e precisa ser direcionada por um adulto que a instrua como agir diante das situações que a vida lhe impõe. Por isso, cabe ao educador saber conciliar as vontades e desejos da criança com seus deveres e obrigações, para que ocorra uma aprendizagem de forma madura que estimule seu desenvolvimento (ROUSSEAU, 1995). Este equilíbrio faz com que a criança saiba seus limites, contribuindo para que tenha uma educação de maneira feliz, sem opressões ou frustrações.

Kant reconhece existir uma tensão entre disciplina e liberdade dentro do processo educacional, quando menciona que

É preciso que eu acostume meu aluno a usufruir da liberdade pela coação, e que, ao mesmo tempo, o instrua a fazer bom uso da liberdade. Sem isso, haveria nele apenas puro mecanismo; o homem privado de educação não sabe se servir de sua liberdade. É necessário que, desde cedo, sinta a resistência inevitável da sociedade, a fim de aprender a conhecer como é difícil bastar-se a si mesmo, suportar privações e adquirir o necessário para se tornar independente (KANT, 2012, p. 46).

A coação que a disciplina provoca na criança tem por finalidade o aprendizado de limites não incorrendo danos a si mesmo ou à sociedade da qual faz parte. Nessa acepção, os limites propiciados pela ação educativa assumem uma função positiva, pois contribui para agregar valores humanísticos na formação da conduta do indivíduo. Por meio da coação a criança aprende a usar a liberdade de maneira responsável, para conquistar sua independência. Essa é uma noção que prepara o indivíduo para ter autonomia de suas ações na sociedade.

Assim, a disciplina coercitiva na primeira infância da criança auxilia na obtenção de

instrução e esclarecimento a respeito de qualquer assunto. Além de contribuir para seu desenvolvimento progressivo, educando a sua natureza selvagem no sentido de tornar-se um ser civilizado, capaz do convívio social (KANT, 2012).

Entretanto, é importante situar que dentro do processo educacional os princípios de felicidade e disciplina assumem funções diferentes de acordo com cada uma das teorias analisadas nesta pesquisa. Observa-se que Kant acredita em uma formação pautada pela razão, não abrindo espaço para os sentimentos e vontades do indivíduo. Pontos fundamentais para existência da felicidade. Para Kant uma boa educação ocorre quando o sujeito consegue domar sua selvageria através da disciplina, e conquista sua liberdade com a finalidade de obter autonomia para suas ações na sociedade.

Agora, para Rousseau o mais importante na formação do indivíduo são os sentimentos. O autor acredita que está na natureza do ser humano a busca constante por felicidade. Trata-se da prática de ações que satisfaçam seus desejos e vontades de forma instintiva, com bondade natural. Quando o educador sabe dosar essas ações conquista o respeito e a educação do indivíduo. A disciplina para Rousseau ocorre como uma relação de trocas, quando se atende aos anseios do indivíduo este o retribui por meio da disciplina. Uma boa educação para Rousseau acontece quando o indivíduo consegue aprender de forma livre e atinja sua felicidade.

As ações educativas da criança podem ser respaldadas por esses dois princípios, conforme exposto nas duas teorias propostas, porém de maneira equilibrada para que a criança saiba quais os momentos de utilizar cada princípio. Considera-se que ambos os princípios se aproximam por contribuírem com a formação de sujeitos que saibam perceber seus limites e consigam adequar seus desejos dentro desses limites de forma autônoma para obterem sua felicidade.

Uma formação cultural que interfere no amor de si mesmo

Com a inserção da disciplina puramente como coação e obediência no início do processo educacional, a criança adquire maturidade suficiente para receber instruções e direcionamento, aspectos necessários para a construção de seu caráter. Estes conceitos fundamentam o princípio de cultura, pois conforme a teoria Kantiana “a parte positiva da educação física é a cultura. Por ela o homem se distingue do animal. A cultura consiste notadamente no exercício das forças da índole” (KANT, 2012, p. 53). Segundo o autor, por meio da cultura o ser humano é capaz de se instruir, o que o diferencia dos animais. Ainda, dentro da teoria Kantiana a cultura é definida como “a criação da habilidade e esta é a posse de uma capacidade condizente com todos os fins que almejamos” (KANT, 2012, p. 25). A capacidade de se instruir acompanha o ser humano ao longo de sua vida.

No âmbito da educação física, Kant descreve dois tipos de cultura: a cultura livre e a cultura escolástica ou mecânica, que caminham juntas no processo educacional. É tarefa do educador manter o equilíbrio entre estas duas formas de culturas, visando

uma educação de qualidade. Para isso, o educador deve instruir a criança incorporando habilidades e aprendizagens que contemplem a sua formação, tanto física (corpo) como intelectual (alma), seguindo as normas sociais estipuladas para cada faixa etária da criança (COSTA, 2018).

Para o autor, nesta fase a criança ainda não completou seu desenvolvimento físico, necessita de atividades que estimulem suas habilidades físico-motoras, no que Kant denominada de cultura livre. Trata-se de uma maneira de educação onde a criança aprende enquanto brinca. Um exemplo mencionado por Kant (2012, p. 56) são os brinquedos e brincadeiras, tais como:

a brincadeira da cabra-cega, por exemplo, é para saber como poderiam desempenhar-se, caso fossem privadas de um sentido. O pião é um jogo admirável. Esse tipo de brincadeira infantil dá aos homens ocasiões para reflexões ulteriores e, às vezes, são ocasiões de importantes descobertas.

Estas dinâmicas utilizadas na primeira infância para instruir e direcionar a criança, que devem ser mediadas pelo educador equilibrando momentos de brincadeira com momentos de dever e obrigação, sempre valorizando o trabalho realizado pela criança, para que essas habilidades reflitam no seu caráter. Esses pontos, para Kant, estão inteiramente ligados a cultura escolástica ou mecânica, a qual envolve o campo intelectual. Porém, apenas com o uso instrumental da razão, pois considera-se que a criança ainda não possui maturidade suficiente para obter uma formação moral (COSTA, 2018).

Kant aponta que a cultura mecânica está voltada para o cumprimento de uma determinada habilidade, um conhecimento sólido que se desdobra em ações. Como expõe Nodari; Saugo (2011, p. 144)

a educação mecânica é aquela que está baseada somente em acontecimentos ocorridos, ou seja, empíricos, ou vistos como exemplos para a educação, enquanto a educação raciocinada é aquela que vem dos conceitos puros da razão, sem intervenção da experiência.

Uma forma de cultura que pode ser detectada no ambiente escolar quando a criança recebe instrução para realizar uma determinada tarefa de forma mecânica, apenas por obrigação. Mas, com o intuito de desenvolver suas habilidades, estimulando o uso da razão para cumprir o que lhe foi proposto. Como descreve Costa (2018, p. 76)

é justamente na cultura da obrigação que entra a escola e o seu papel na educação das crianças, considerando que é na escola que a criança aprende a importância do trabalho e quando ficar adulta pode entender a necessidade de obter o seu próprio sustento, além de ser na escola que a criança aprende as habilidades necessárias para o uso instrumental da razão.

Deve se ter consciência de que a cultura mecânica não pode ocorrer de forma impositiva com o intuito de escravizar o indivíduo, sendo introduzida apenas para instruir a criança na execução de suas obrigações e aperfeiçoar sua capacidade de racionalizar as

coisas por si mesmas, sem julgamento.

Este princípio conta com a valorização por parte do educador para que ultrapasse o sentimento de obrigação e se torne uma atividade prazerosa para a criança. Tal aspecto se aproxima da teoria de Rousseau, quando descreve uma das primeiras e mais simples operações da alma humana: o amor de si mesmo, que pode ser entendido como “um respeito profundo por si mesmo e pelo outro no relacionamento diário com o semelhante e com as coisas” (PAIVA, 2007, p. 328). Um sentimento capaz de gerar a solidariedade para com o próximo, incentivando seus feitos não como mera obrigação. Fator que fortalece a relação educador-educando para que ambos procurem fazer seu melhor dentro do ambiente escolar.

Dessa forma, o amor de si mesmo pode ser considerado uma coisa boa para a criança que está sendo moldada dentro do processo educacional, pois se constrói de forma natural, servindo para conservar a pureza de seus princípios, favorecendo o cuidado consigo mesmo e seu bem-estar, como aponta Campos (2017, p. 55)

[...] evidencia-se que o homem, no estado de natureza, age pelo instinto, e sua única vontade é a de promover seu bem-estar colocando-se, embora não racionalmente, em prioridade. Assim, sem exercer qualquer atividade calculada ou reflexiva, este homem é 'impedido' de cometer qualquer mal – a si e a outrem –, pois não sabe o que é ser bom.

Trata-se de uma forma pura de ver o mundo ao seu redor que deve ser incentivada pelo educador na primeira infância para que perdure por toda a vida do indivíduo. Porém, deve se tomar cuidado com a forma como se estimula o pensamento racional da criança, para que consiga discernir o que te faz bem, do que te faz mal de maneira pura, sem julgamento ou interferência do meio em que está inserido.

Esta descoberta ocorre dentro do ambiente educacional, quando a criança conhece seus deveres e obrigações dentro de uma rotina cotidiana, onde o educador deve estimular a capacidade da criança racionalizar as coisas que acontecem ao seu redor, tomando cuidado para que o amor de si não perca sua essência natural e se torne uma coisa negativa para o indivíduo.

Para evitar esse tipo de situação, Rousseau defende a premissa de que para se amar ao próximo deve primeiramente amar a si mesmo (ROUSSEAU, 1995). Incentivando um processo de conservação dos instintos naturais da criança, que se aproxima da piedade, como aponta Rousseau (1995, p. 192), “é ela [a piedade] que nos leva a socorrer, sem refletir, aqueles que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, substitui leis, costumes e virtude, com a vantagem de ninguém ficar tentado a desobedecer-lhe a doce voz.” Trata-se de uma forma de exteriorizar o amor de si mesmo mantendo-o no seu estado natural, passando do cuidado de si mesmo para o cuidado com o próximo.

Por isso, cabe ao educador a função de incentivar o desenvolvimento das habilidades culturais das crianças com a intenção de levantar sua autoestima para a construção do

amor por si mesmo, pontos fundamentais para que a criança consiga se socializar com outras pessoas.

Conforme a perspectiva apontada pelos dois autores com relação à cultura e ao amor de si mesmo, pode se constatar que os dois princípios se aproximam quando possibilitam que a criança obtenha capacidade de internalizar valores, princípios e regras que são necessárias para sua convivência em sociedade. Fatores importantes para que consigam se reconhecer enquanto pertencentes a um grupo social. Assim, ao se educar o indivíduo deve se manter o equilíbrio entre esses dois princípios.

O caminhar pelas paixões ou pela prudência

Desde a infância há o desenvolvimento de sentimentos que favorecem a relação primitiva de autoconservação. Inicialmente, para Rousseau, esses sentimentos, quando de ordem natural, não são nocivos ao indivíduo, existindo paixões que devem ser cultivadas, a depender de sua natureza, visando o bem-estar e a felicidade do homem.

O primeiro sentimento desenvolvido pela criança, e fundamental a todos os homens, é o amor de si. O cultivo desse amor, de ordem natural, é benigno ao ser humano, visto que corresponde a sua primeira paixão, sendo responsável por todas as demais paixões naturais que serão desenvolvidas pelo indivíduo ao longo da vida. Para Rousseau (1995, p. 235), o amor de si corresponde ao “amor a si mesmo, paixão primitiva, inata anterior a qualquer outra e da qual todas as outras não são, em certo sentido senão modificações. Assim se quisermos, todas [as paixões] são naturais.”

Dessa forma, é possível observar as primeiras manifestações oriundas desse sentimento nas relações cultivadas pela criança na primeira infância. Uma criança se apega a seus cuidadores devido a estes aparecerem como possibilitadores da sua conservação. O desenvolvimento desse sentimento ocorre de forma natural, tendo por base o instinto de autoconservação. Assim, a paixão primitiva do amor de si, que contribui para autoconservação da criança, se liga positivamente àqueles que cuidam do seu bem-estar e sobrevivência.

No decorrer do desenvolvimento infantil surgem outros sentimentos oriundos dessa relação primitiva de autoconservação, tendo por base que o amor ao próximo só é possível pelo resultado inicial de amar a si mesmo e de se conservar. Com o passar do tempo e por meio do contato com os outros, ocorrem modificações nas relações iniciais, dando margem para o surgimento de sentimentos contrários ao bem-estar do indivíduo

essas modificações em sua maioria têm causas estranhas sem as quais não ocorreriam nunca; e essas modificações, longe de nos serem vantajosas, nos são nocivas; mudam o primeiro objetivo e vão contra o seu princípio. É então que o homem se encontra fora da natureza e se põe em contradição consigo mesmo (ROUSSEAU, 1995, p.235).

Um exemplo desse tipo de sentimento nocivo é o amor-próprio, sendo resultado da vaidade e da possibilidade que o indivíduo tem de se comparar aos demais. O amor-próprio é uma mudança que ocorre no amor de si por falta de uma ação educativa adequada e, para evitar que tal modificação ocorra, deve-se “agir desde a mais tenra idade, desenvolvendo sua sensibilidade mediante exercícios práticos, jogos, brincadeiras e passeios” (PAIVA, 2007, p. 328).

Esse cuidado inicial com os sentimentos desenvolvidos pelas crianças é importante, pois como explana Rousseau (1964, p. 52), “São quase sempre os primeiros sentimentos mal dirigidos que fazem com que as crianças dêem os primeiros passos para o mal”.

Outro ponto explanado pelo autor refere-se as paixões instintivas em relação ao outro no sentido de admiração pelo próximo, que pode potencializar o crescimento do amor-próprio. O surgimento do desejo pelo outro e interesse pelo outro faz com que o indivíduo desenvolva admiração que em excesso pode ser nociva para o indivíduo, buscando se enquadrar aos padrões estabelecidos pelo meio a que ele está inserido, modificando sua natureza. Essas paixões não naturais que, em vez de propiciar a felicidade, são nocivas e fazem mal, devem ser descartadas, mantendo apenas aquelas paixões de origem natural, que fazem bem para o homem devido a propiciarem sua conservação.

Nossas paixões naturais são muito restritas; são só instrumentos de nossa liberdade, tendem a conservar-nos. Todas as que nos subjugam e nos destroem vêm de fora; a natureza não nos dá, nós nos apropriamos delas em detrimento dessa natureza (ROUSSEAU, 1995, p.235).

Diante disto, Rousseau se baseia na ideia de que o homem não se resume a razão, existem outras variantes como paixões, instintos, sentimentos que o auxiliam na tomada de decisões. Sendo assim, sua totalidade deve ser levada em consideração durante sua formação e desenvolvimento do senso crítico.

Contrapondo essa visão, Kant aborda que os sentimentos têm pouca relação com a formação do indivíduo, estando inseridos em um plano secundário. Para o autor, o bem-estar ou a felicidade são pertencentes ao âmbito particular e estão associadas às vontades, paixões e sentimentos mutáveis. Esse tipo de sentimento não fornece a base sólida necessária para formação do ser, sendo inconstantes durante a fase de desenvolvimento do senso crítico.

Os conceitos propostos por Kant separam a razão da emoção, levando em consideração, durante a formação do indivíduo, apenas o lado racional. A razão seria possibilitadora associada à consciência já moldada e obtida pelo indivíduo, diferente da felicidade, que abdica de princípios racionais em função do querer e das vontades, assim como aponta Kant (2007, p. 56) “[...] Felicidade não é ideal da razão, mas da imaginação [...]”. Em outras palavras, o autor defende que o processo educacional deve fomentar na criança a racionalidade, com este se sobressaindo em suas ações frente às emoções. “Que a criança esteja completamente impregnada não pelo sentimento, mas pela ideia de dever!”

(KANT, 1999, p. 92).

O homem que se deixa influenciado por seus desejos e paixões pode, em um agir impulsivo, fazer dele sua própria vítima. Não há no processo educacional kantiano espaço para que o sentimentalismo auxilie na construção do ser e formação de caráter, diferente do que foi observado nas ideias de Rousseau, com paixões que favorecem a conservação do indivíduo e maximizam o bem-estar.

Sustine, abstine: essa é a maneira de preparar para uma sábia moderação se se quer formar um bom caráter, é preciso domar as paixões. No que toca às suas tendências, o homem não deve deixá-las tornarem-se paixões, antes deve aprender a privar-se um pouco quando algo lhe é negado. *Sustine quer dizer*: suporta e acostuma a suportar! (KANT, 1985, p.86)

Kant aborda que a prudência no indivíduo deve ser desenvolvida pelo sistema educacional. A prudência pode ser definida como a “arte de aplicar aos homens a nossa habilidade, ou seja, de nos servir dos demais para os nossos objetivos” (KANT, 1999, p.85). É a qualidade responsável por moderar os sentimentos e paixões.

Essa prudência, na qual o homem deve aprender a dosar suas emoções, é denominada de prudência mundana e tem sua importância por permitir que o indivíduo alcance determinado objetivo em sociedade. Costa (2018, p. 77) complementa que

A prudência mundana diz respeito ao temperamento, e tem por finalidade ajudar a moderar as paixões. Concerne ao temperamento, por exemplo, a simpatia. [...] muito embora a simpatia deva ser cultivada, não se deve permitir que a criança sucumba ao sentimentalismo da compaixão nostálgica, considerando que ela é um mal ao caráter e não tem nenhuma utilidade prática; servindo apenas para lamentação.

Nesse sentido, reafirma-se as emoções como algo nocivo para a formação do indivíduo, devendo ser evitadas. Entretanto, alguns aspectos devem ser mantidos para facilitar a convivência com os demais, tendo em vista a harmonia e cordialidade nos meios em que a criança se encontra.

A prudência visa fazer com o que o homem, através da racionalidade, consiga tomar decisões acerca dos seus objetivos, adequando a situação conforme a sua necessidade. Deve ser trabalhada desde a infância, visando formar indivíduos detentores dessa qualidade.

A educação deve também cuidar para que o homem se torne prudente, que ele permaneça em seu lugar na sociedade e que seja querido e tenha influência. A essa espécie de cultura pertence aquela chamada propriamente de civilidade. Esta requer certos modos corteses, gentileza e a prudência de nos servirmos dos outros homens para os nossos fins. Ela se regula pelo gosto mutável de cada época (KANT, 1999, p.26).

O processo de formação da criança e do jovem flexibiliza o homem a desenvolver suas habilidades, como a prudência e a civilidade, para o bem. Sendo assim, este sujeito

será capaz de formular seus próprios juízos morais racionais, conduzindo-o à sujeição moral.

Porém, Costa (2018, p. 77) afirma que “o cultivo do caráter e o desenvolvimento da prudência não são propriamente a ação moral, mas unicamente, a aparência moral permitida, isto é, o estado de civilidade enquanto o ser moral não alcança seu estado de perfeição.” Essas habilidades são imprescindíveis durante o processo de formação, entretanto não são o objeto final do desenvolvimento da criança, devendo continuar o processo educacional a fim estabelecer os princípios morais para a vida do indivíduo.

Assim, de acordo com os dois autores estudados, para se educar o indivíduo deve se perpassar tanto pelo princípio da paixão, que para Rousseau significa saber utilizar seus sentimentos em busca da felicidade. Como pela prudência, que para Kant significa saber agir pela razão para que consiga discernir as atitudes boas das ruins. O equilíbrio entre estas duas virtudes são fundamentais para formar o caráter do indivíduo.

O educar para a moralidade

A moralidade, para Kant, é o resultado da busca por autonomia e do desenvolvimento do caráter e da ética. Para o autor,

Ser moral não é procurar sua felicidade, mas ser autônomo, obedecer às leis que nós mesmos estabelecemos: não a uma lei qualquer, que resultasse da sensibilidade ou do afeto, mas as leis universais e incondicionadas da razão prática. A ação moralmente boa é, primeiramente, a ação desinteressada, a ação realizada com boa vontade, por puro respeito pela lei moral, independentemente de qualquer impulso sensível (KANT, 2012, p. 164).

A formação moral compreende o último estágio da teoria educacional de Kant, sendo o verdadeiro fim para o homem. Entretanto, o desenvolvimento da moralidade só é possível através da educação, sendo presente em todo o processo de formação do ser. A moral terá seus princípios estabelecidos através dos cuidados, da disciplina, da instrução e da cultura a qual esse indivíduo esteve inserido.

Vale destacar que, embora a formação moral seja a última a ser desenvolvida pelo indivíduo, os estímulos dados para que este desenvolvimento ocorra devem ter início desde o princípio da formação do ser humano, abordando os conceitos do que é bom e mau. Caso isso não aconteça, conceitos contraditórios aos esperados podem ser fixados, tornando inúteis todos os esforços da arte educativa (KANT, 2006, p. 36).

No que diz respeito a natureza da moralidade, esta não é de origem natural, sendo que, na construção Kantiana, a moral só é adquirida quando sua razão se eleva aos conceitos de dever e de lei. Sendo assim, a escolha por atitudes boas ou ruins cabe ao homem, tendendo a ações benéficas quando obtém virtude e se convence a não ser influenciado por estímulos contrários aos por ele estabelecidos.

A moral toma por base as máximas, ou seja, os princípios práticos que são

subjetivos a cada pessoa e nascem do entendimento do indivíduo e da sua concepção. Podem ser ditas como as leis próprias de cada indivíduo. Sendo assim, o processo de desenvolvimento da moralidade deve ter início com o caráter, abordando a prontidão para agir segundo suas máximas. Deve ser estimulado que suas ações tendam para o bem, não por isto ser um fator limitante, mas porque fazer o bem é bom. Dessa forma, vê-se que o valor moral se restringe a ações envoltas as máximas do bem, sendo estas de caráter ativo, ou seja, tomadas pelo indivíduo. Inicialmente são abordadas as máximas escolares e, posteriormente, a aplicação se expande as máximas da humanidade (KANT, 2012).

A moralidade corresponde a uma das principais habilidades do indivíduo, não devendo associá-la a disciplina. Para se fundar a moralidade, não se pode castigar, visto que essa ação é parte constituinte da disciplina. O que se deve fazer é permitir que a criança arque com a consequência de seus atos, prejudicando a sua predisposição como ser honrado e amado. Por exemplo, quando a criança mentir deve-se demonstrar decepção e diminuir sua credibilidade, de forma que isso irá conscientizá-la a não repetir tal ato (KANT, 2012).

Outro ponto característico do conceito de moralidade explorado por Kant é que para se desenvolver a educação moral não se deve ensinar o agir moral, visto que a moral é característica singular do indivíduo. Em outras palavras,

o agir moral é de legislação absolutamente interna, ou seja, advém do próprio homem e assim não há como depender de outro homem. Aqui se constitui uma relativa diferença de origem, digamos, entre o agir moral e a educação. No primeiro, a origem deve ser o próprio homem, há um processo interno, já no segundo, a origem é externa, ou seja, alguém deve educar o homem. Não se pode esquecer, no entanto, que ambos estão ligados pois a ação dentro da moralidade exige a educação. Na verdade, a educação em Kant tem o objetivo de preparar a criança para, enquanto homem, buscar seu agir moral através da autonomia de pensamento. O pensar por si e ter sua ação alicerçada na mesma autonomia do pensamento possibilitará ao homem seu agir dentro da moralidade (ROSA, 2010, p. 5).

Dessa forma, o que deve ser feito é apresentar-lhes os deveres a serem cumpridos, tomando por base exemplos e preceitos que os auxiliarão na construção do caráter e, conseqüentemente, das máximas para a moral. O processo educacional se encerra com a consolidação de uma educação moral, ou seja, no momento em que o homem tem capacidade para governar a si mesmo. Para Kant, pode-se considerar como finalizada a busca pela moralidade no momento em que o indivíduo tenha condições para procriar e educar seu filho, ou ainda, quando atinge a idade de dezesseis anos (KANT, 2012).

A autonomia e/ou liberdade oriundas da consolidação moral está associada ao exercício da razão. A postura Kantiana defende que a vida moral consiste no uso público da razão, sendo que cada cidadão utiliza a própria razão para respaldar suas falas e ações.

o indivíduo Esclarecido é aquele capaz de opinar, de pensar e de agir política e socialmente de forma crítica e reflexiva alcançando assim sua maioridade. Nesse sentido quando isso ocorre esse sujeito pode se considerar livre para fazer uso da razão e inferir suas ideias se o mesmo for conhecedor do assunto abordado. Alcançando então, uma postura de responsabilidade por suas escolhas, não atribuindo a outros o mérito ou a culpa por erros ou acertos por ele cometidos (BATISTA, 2017, p. 1437).

A partir da obtenção da moralidade, frente ao conceito atribuído por Kant, o homem consolida seu caráter e toma posse do seu ser. Passa a escolher qual caminho irá seguir, podendo aplicar sua vontade com base nas máximas por ele estipuladas, tendendo tanto para o caminho do bem quando do mal.

O sentido de moralidade definido por Rousseau corresponde aos “modos que os seres inteligentes acrescentam às coisas naturais ou aos movimentos físicos, procurando dirigir e restringir a liberdade das ações voluntárias do homem, com o objetivo de colocar ordem, conveniência e beleza na vida humana” (ROUSSEAU, 1995, p. 60). Ou ainda, na mesma obra (p. 61), a formação moral parte do “preceito de agir com os outros, como queremos que ajam conosco, tendo como alicerce real a consciência.”

Para Rousseau a base da moralidade não é a razão, como defendido por Kant, mas sim, o desenvolvimento da consciência. Assim, o discernimento do bem e do mal e as ações do indivíduo perante a sociedade são atribuídas ao estabelecimento da consciência enquanto guia da moral.

Consciência! Instinto divino, voz celeste e imortal; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que tornas o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade suas ações; sem tí nada sinto em mim que me eleve acima dos bichos, a não ser o triste privilégio de me perder de erro em erro com a ajuda de um entendimento sem regra de uma razão sem princípios. (ROUSSEAU, 1995, p. 331)

A consciência é uma habilidade subjetiva, que se desenvolve a partir das diferentes situações a que a criança é exposta, bem como, a moral, tendo em vista que ao nascer o ser não tem capacidade para realizar qualquer julgamento, sendo, então, amoral.

Essa habilidade, caracterizada como guia para o indivíduo, leva em consideração tanto a razão quanto a emoção, conduzindo-o a seguir as leis e o orientando a escolher o lado bom e do bem. A partir da consciência é possível ponderar as tentações despertadas no corpo pelas paixões e, apenas por meio dessa habilidade, se tem capacidade de sentir no máximo de seu interior o que é realmente certo e errado para o indivíduo, tomando como base os sentimentos que se apresentam no fundo de seu coração (LEÃO, 2013).

Para Rousseau a base de qualquer pessoa é a moral, que está intimamente ligada à sua consciência e a sua capacidade de se autoavaliar, pois “é do sistema moral formado por essa dupla relação consigo mesmo e com suas relações com seus semelhantes que nasce o impulso da consciência” (ROUSSEAU, 1995, p. 331).

Tendo em vista que “toda moralidade de nossas ações está no julgamento que temos de nós mesmos” (ROUSSEAU, 1995, p. 326). O desenvolvimento da consciência é fundamental para a expressão do ser, sua fundamentação moral e o estabelecimento da base do seu conhecimento.

De acordo com o autor, a compreensão das emoções pela consciência permite considerar que toda sensação obtida pelo homem é um tipo de julgamento, pois é necessário ter consciência da existência de sensações. E apenas através desse discernimento torna-se possível distinguir as diferentes sensações. Assim, é apenas com o exercício da consciência que o homem poderá julgar os conteúdos sentidos (LEÃO, 2013).

A preferência pela consciência como guia da moralidade é uma das características que marcam o pensamento rousseauiano, pois o autor retira da razão o título de condutora do homem. O motivo dessa troca se deve ao fato de a razão possibilitar enganos, assim como descrito por ROUSSEAU (2004, p. 405) “Veze demais a razão nos engana, conquistamos até demais o direito de recusá-la, mas a consciência nunca engana. Ela é o verdadeiro guia do homem.” Para o autor, o acréscimo dos sentimentos durante uma tomada de decisão (consciência) dá maior credibilidade, pois não se é possível recusar o que se sente, “tudo que sinto estar bem está bem, tudo que sinto estar mal está mal” (ROUSSEAU, 2004, p. 404). Assim, a sensação está sempre certa e nunca se engana.

Porém, é sabida a importância da razão para a obtenção de conhecimento do bem e do mal, embora caiba a consciência julgar qual caminho escolher. A razão e a consciência, embora possam ser usadas conjuntamente, são habilidades independente, pois

Só a razão nos ensina a conhecer o bem e o mal. A consciência que nos faz amar a um e odiar ao outro, embora independente da razão, não pode, pois, desenvolver-se sem ela. Antes da idade da razão, fazemos o bem e o mal sem sabê-lo, e não há moralidade em nossas ações, embora as vezes ela exista no sentimento das ações de outrem que se relacionam conosco (ROUSSEAU, 2004, p. 56).

A última habilidade a ser despertada no homem, de acordo com Rousseau, é a razão. Com isso, a moralidade não se trata de um juízo resultante da ação da razão, mas de uma impressão da alma humana às suas sensações. Portanto, desde o início, a moralidade encontra-se no homem como resultado da consciência, sendo está um “instinto divino” inato.

Embora a consciência esteja presente desde as primeiras fases do desenvolvimento, “A única lição de moral que convém à infância, e a mais importante em todas as idades, é a de nunca fazer mal a ninguém” (ROUSSEAU, 1995, p. 94). Posteriormente, ao longo dos anos, devem ser trabalhadas as lições acerca da ética, o respeito ao próximo e demais valores importantes para o seu desenvolvimento. Por fim, no período entre os quinze e vinte anos, o qual se tem maior despertar de sentimentos nocivos como, por exemplo, o amor-próprio, é o momento ideal para estimular, ainda mais, o desenvolvimento da moralidade

(GONDIN & VERAS, 2017).

Para ambos os autores estudados o indivíduo deve ser educado para desenvolver sua moralidade. Ponto que para Kant diz respeito ao fato de ter autonomia para deliberar suas atitudes de forma racional. Ter moral significa desenvolver caráter e ética em suas atitudes como cidadão. Já para Rousseau refere-se ao momento em que o indivíduo deixa de seguir suas vontades em detrimento de um bem comum para todos ao seu redor. Trata-se da socialização do indivíduo. Ter moral para ele significa ser sociável.

CONCLUSÃO: A FORMAÇÃO DA CRIANÇA PARA ATUAR NA SOCIEDADE

A proposta do estudo, ancorada na expectativa de visualizar os princípios básicos para a educação da criança na perspectiva de Kant e Rousseau, foi conduzida por um diálogo de aproximação e distinção nas formulações dos dois pensadores.

Para concluir, recuperamos a preocupação que tangencia as duas obras analisadas, qual seja, a finalidade da educação é preparar, instruir e direcionar o indivíduo como ser social, habilitado a ser livre, autônomo e feliz no seio de uma sociedade. As questões colocadas para a interpretação de alguns aspectos dos dois autores, sinalizam a função social da educação, iniciada na infância, compreendida por diferentes etapas até a vida adulta.

Ao analisar as duas teorias educacionais percebe-se que Kant e Rousseau possuem pontos em comum a respeito do estado de inserção da criança no processo educacional, assemelhando-a com o animal em seu estado natural. Trata-se de um ser que precisa de educação para conseguir passar do modo selvagem e se tornar um ser humanizado, civilizado. Outro ponto em comum é a finalidade desta educação que objetiva uma formação emancipadora, proporcionando as condições para a autonomia do sujeito.

Porém, divergem a respeito dos caminhos necessários para que esta formação ocorra. Considerando que Kant prevê um processo educacional que aperfeiçoe a educação doméstica, partindo em defesa da educação pública como forma de sanar todas as deficiências na formação do indivíduo. Entretanto, Rousseau defende uma educação fora das instituições, por meio de preceptores. Onde o indivíduo fica isolado e se socializa apenas nas etapas finais do processo educacional.

Dessa forma, Kant aponta como princípios básicos para se educar uma criança, os seguintes: Disciplina como uma forma de orientação que tirar o indivíduo da animalidade. Instrução (cultura) para tornar o indivíduo culto, aperfeiçoando suas habilidades. Prudência para que permaneça em sociedade de forma civilizada, com pleno domínio de seus sentimentos e paixões. Moral para que se torne uma pessoa de caráter bom.

Enquanto Rousseau propõem princípios, tais como: a Felicidade onde o indivíduo tem a liberdade de manifestar seus desejos. O Amor de si mesmo como uma forma de conservar sua essência natural, permanecendo uma pessoa boa. As Paixões quando o

indivíduo segue suas vontades. A Moral para expressar a forma como o indivíduo se torna sociável.

Todavia, os dois pensadores acreditam que a criança deve ser tratada durante o processo educacional como criança e não com um adulto que possui caráter, pois o indivíduo necessita de um tempo para assimilar o conhecimento criando maturidade para sua evolução.

No entanto, esta análise não se concentra em definir o melhor processo educacional a ser seguido pelo professor dentro de sala de aula e sim em observar o tipo de aluno que cada processo educacional está formando, apontando suas contribuições para a formação de um sujeito crítico e atuante na sociedade, pois somente quando se conhece os princípios fundamentais para a formação de uma criança se pode fornecer uma educação voltada para a moralidade. Cada sujeito é resultado da educação que recebe, tanto em casa pela família como na escola pelo educador, não podendo ser cobrado pela sociedade se essa educação não for fornecida ao indivíduo.

REFERÊNCIAS

BATISTA, Iracema Dimaria Evangelista. A Educação prática na perspectiva Kantiana: Habilidade, prudência e moralidade. In: **Anais** – XIII Congresso Nacional de Educação – EDUCERE, PUCPR, 2017. Disponível em: https://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2017/23637_11711.pdf Acesso em: 20/10/2020

COBRA, Rubem Q. **Immanuel Kant**. Página de Filosofia moderna, Geocities, Internet, 1997. Disponível em: <http://www.antroposmoderno.com/biografias/kant/html> Acesso em: 20/10/2020

CAMPOS, João Pedro Andrade de. A sociedade bem-ordenada em J. J. Rousseau: do amor de si ao amor à ordem. In: **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 13, n. 3, 2017. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/download/14829/6463> Acesso em: 26/10/2020

COSTA, Rafaella Silveira Sucupira da. A teoria da educação de Immanuel Kant e o aperfeiçoamento moral. In: **Intuitio**, Porto Alegre-RS, v. 11, n. 2, 2018. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/31890> Acesso em: 26/10/2020.

DALBOSCO, Claudio Almir. Ambiguidade do amor-próprio e formação virtuosa da vontade. In: **Educação**, Porto Alegre, v. 38, n. 1, 2015. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/16335/12762> Acesso em: 22/11/2020

GONDIM, Hamilton Cezar Gomes; VERAS, Roberto Pereira. A pedagogia Kantiana e a educação em Rousseau: comparações morais e políticas. **Saberes**, v. 1, n. 17, p. 99-114, 2017.

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Trad. PROENÇA, J. T. Ed. 70. Textos Filosóficos, Edições 70: Lisboa/Portugal, 2012.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, I. **Sobre a Pedagogia**. Trad. FONTANELLA, F. C. 3ª Ed. Piracicaba: UNIMEP, 2006.

KANT, Immanuel. **Sobre a Pedagogia**. Trad. F. Cock. 2ª ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1999.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?** Trad. F. Souza Fernandes. In: Leão, E. (org.) *Textos Seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

LEÃO, Ana Érika Pires. **Consciência e moralidade em Rousseau: Considerações sobre a moralidade e a origem do mal**. Salvador-BA: UFBA, 2013. 90 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013. Disponível em: https://ppgf.ufba.br/sites/ppgf.ufba.br/files/consciencia_e_moralidade_em_rousseau.pdf Acesso em: 25/10/2020

LIMA, João Francisco Lopes de. O sujeito, a racionalidade e o discurso pedagógico da modernidade. In: **Interações**, São Paulo, v. 7, n. 14, 2002. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-29072002000200004&lng=pt&nrm=iso Acesso em: 25/10/2020

NODARI, Paulo Cesar; SAUGO, Fernando. Esclarecimento, educação e autonomia em Kant. In: **Conjectura**, v. 16, n. 1, 2011. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/download/892/615> Acesso em: 26/10/2020

NOGARO, Arnaldo; POKOJESKI, Sueli. O conceito de educação no Emílio de Rousseau. In: **Revista Espaço Pedagógico**, Passo Fundo, v. 11, n. 2, 2004. Disponível em: <http://seer.upf.br/index.php/rep/article/download/8010/4703/> Acesso em: 25/10/2020

PAIVA, Wilson Alves de. A formação do homem no Emílio de Rousseau. In: **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 3, n. 2, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ep/v33n2/a10v33n2> Acesso em: 27/10/2020

PAIVA, Wilson Alves de. O Emílio e a formação do cidadão do mundo moderno. **Dissertação (Mestrado em filosofia)**, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia-GO, 2005. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/ea000560.pdf> Acesso em: 22/10/2020

ROSA, Leonardo de Ross. Disciplina, o princípio da educação em Kant. In: **Anais – V CINFE – Congresso Internacional de filosofia e educação**, Caxias do Sul-RS, 2010. Disponível em: https://www.ucs.br/ucs/tplcinfe/eventos/cinfe/artigos/artigos/arquivos/eixo_tematico9/Disciplina%20o%20principio%20da%20educacao%20em%20Kant.pdf Acesso em: 21/10/2020

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da educação**. Trad. S. Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Oeuvres complètes**. v. 4. Paris: Gallimard, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou da Educação**. Trad. R. L. Ferreira. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SANTIAGO, Gabriel Lomba. A concepção de felicidade no pensamento de J.-J. Rousseau. In: **Revista Reflexão**, Campinas-SP, n. 85, 2004. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3194> Acesso em: 22/11/2020

TOMAZELLI, Gilberto Luiz. Educação natural e infância segundo Jean-Jacques Rousseau. **Dissertação (Mestrado em Educação)**, Faculdade de Educação, Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2008. Disponível em: <http://tede.upf.br/jspui/bitstream/tede/724/1/2008GilbertoLuizTomazelli.pdf> Acesso em: 22/11/2020.

CAPÍTULO 13

SIM, LEMOS MENTES DESDE BEBÊS

Data de aceite: 01/03/2021

Data de submissão: 05/02/2021

Fábio Rodrigo Oliveira Carvalho

Universidade do Vale do Rio dos Unisinos, dep.
de Filosofia
São Leopoldo, RS
<http://lattes.cnpq.br/9945199347393986>

RESUMO: A compreensão da capacidade humana de *ler mentes* é um assunto de fundamental interesse para duas disciplinas: a Ciência Cognitiva e a Filosofia da Mente. A definição ler mentes é entendida como a capacidade de prever e explicar comportamentos, questão fundamental da chamada Psicologia Popular (*Folk Psychology*). Esse artigo apresenta uma comparação entre dois autores sobre a capacidade cognitiva em bebês (3 a 15 meses), para, posteriormente, fazer uma correlação com dois conceitos em Psicanálise. Em primeiro lugar, procuro esclarecer o que vem a ser *Folk Psychology*; em segundo lugar, apresento os estudos de Paul Bloom do livro *O que nos faz bons ou maus*, o qual infere a possibilidade de uma moralidade nos bebês e, em seguida, recorro ao livro *The Child's Theory of Mind*, de Henry Wellman, o qual aborda outras possibilidades de entendimento da cognição em bebês. Por fim, relaciono a Teoria da Mente em Bebês com o conceito de *Insight*, de Freud, e trauma, de Ferenczi. A conclusão desta pesquisa é a de que os bebês predizem e inferem comportamentos

dos outros de forma muito similar aos adultos. A constatação da possibilidade de conhecimento empírico em tenra idade vai ao encontro de teorias epistêmicas, bem como à psicanálise, que compreende parte do processo de cura como o resgate das crenças da criança que no adulto habita.

PALAVRAS - CHAVE: *Folk Psychology*. *Insight*. Leitura da Mente. Psicanálise. Trauma. Yes, we read minds since babies.

YES, WE READ MINDS SINCE BABIES

ABSTRACT: The understanding that human ability to read minds is a subject of interest to two disciplines: Cognitive Science and Philosophy of Mind. The definition of reading Minds is understood as the ability to predict and explain behaviors, a fundamental issue of the so-called Popular Psychology (*Folk Psychology*). This article presents a comparison between two authors about the cognitive capacity in babies (3 to 15 months), to later make a correlation with two concepts in Psychoanalysis. Firstly, I'd like to clarify what exactly is Folk Psychology, secondly, to present Paul Bloom's studies from the book *Just Babies: The Origins of Good and Evil*, which infers on the possibility of morality in babies. However, I'd like to mention Henry Wellman's book *The Child's Theory of Mind* which addresses other possibilities for understanding cognition in babies. Finally, I relate the Theory of Mind in Babies to the concept of insight from Sigmund Freud and trauma from Sándor Ferenczi. This research concludes that babies predict and infer the behavior of others in a very similar way to adults. Babies start to understand the world without being able to name

their knowledge by language, but it is this functioning that will guarantee new knowledge in the later stages because it was formed where there was no language for speech, but other types of language. The possibility of empirical knowledge at an early age is in line with epistemic theories, as well as with psychoanalysis, which comprises part of the healing process as the rescue of the child's belief that lives in the adult.

KEYWORDS: Folk Psychology. Insight. Mind Reading. Psychoanalysis. Trauma.

1 | INTRODUÇÃO

Não nascemos adultos, vamos crescendo e mudando a nossa forma de nos relacionar com o mundo. Aos poucos, temos que perceber o outro, não necessariamente a mente do outros, sua consciência, aquilo de que se passa dentro da mente, mas vamos percebendo, de diferentes maneiras, estados mentais dos cuidadores, como os pais ou aqueles que nos acolhem. Frente às possibilidades do comportamento humano, por vezes, somos tão transparentes que não é necessário nenhum malabarismo intelectual para inferir emoções e prever um comportamento adequado à situação, bastando apenas uma certa empatia. Salvo exceções, as quais estudos de psicopatologia caracterizam-nas como graus de psicopatia, o indivíduo consegue esconder emoções, encobrendo-as ou convertendo-as em outras, sem qualquer preocupação moral. Podemos inferir que, enquanto bebês, já temos instrumentos cognitivos de percepção do outro? Há alguma forma particular de leitura da mente, mesmo sem a linguagem? Se existe, pode determinar a maneira como nos relacionamos com o mundo?

Para este artigo, faço uma busca teórica desenvolvida pela chamada Psicologia Popular (Folk Psychology) denominada Teoria-Teoria (The theory-theory), que afirma que possuímos uma capacidade natural de ler mentes, possibilitada por uma teoria do comportamento humano estabelecida em nosso cérebro. Para esse tema, busquei autores que fundamentam, a partir de pesquisas empíricas em bebês, a capacidade de percepção de intenções, crenças e desejos neles e nos outros. Se essa possibilidade existe, a de perceber estados mentais, e se realmente possuímos essa faculdade, sua origem está em algum período de maturação cognitiva de nossa natureza humana.

Na primeira parte deste artigo, busco o esclarecimento do que vem a ser Folk Psychology, buscando-o em diferentes fontes. Na seção seguinte, apresento duas visões diferentes sobre os avanços da pesquisa da teoria da mente em bebês, primeiramente, por Paul Bloom (2014), no livro *O que nos faz bons ou maus*, que enfoca a possibilidade de uma moralidade nos bebês desde tenra idade. Já no livro *The Child's Theory of Mind*, de Henry Wellman (2014), a abordagem é a da forma como os bebês interagem no e com o mundo desde cedo.

A finalidade deste artigo é o de fazer um pequeno paralelo entre duas pesquisas que aprofundam a forma como nós seres humanos, desde bebês, adquirimos conhecimentos fundamentais. Após essa apresentação, apresento uma abordagem de teorias da psicanálise

que refletem essa percepção dos pesquisadores. Não seria um exagero inferir que ir ao encontro de como os bebês percebem o mundo é uma busca da origem da epistemologia, a de uma busca possível da origem do conhecimento, discussão permanente nesse campo de pesquisa.

2 | FOLK PSYCHOLOGY

O significado de Psicologia Popular na Filosofia difere do da Psicologia. Para a Filosofia, este conceito é utilizado na filosofia da mente e no campo da ciência cognitiva, a qual também, por vezes, é encontrada como *psicologia do senso comum*. Para a Psicologia, é nominado como *teoria da mente*, ou *psicologia ingênua*. Quanto ao sentido do termo, há diferentes compreensões. Pode ser compreendida como a capacidade cognitiva de prever e explicar comportamentos; na teoria do comportamento representada no cérebro; em estudos associados a David Lewis (RAVENSCROFT, IAN, 2016).

É importante a classificação de psicologia ingênua dada pelos próprios psicólogos para diferenciá-la da psicologia científica. Araújo (2001, p. 50) aponta essa necessidade de diferenciação das definições de psicologia. Defende que há uma concepção muito restrita da *folk psychology*, resultando num *equivoco ontológico* frente à natureza do objeto de pesquisa da psicologia. Todavia, o autor ressalta que a natureza do objeto da psicologia carece de uma definição mais objetiva do que venha a ser a ciência da vida mental, porque essa definição não é consensual dentro da Psicologia. Se o objeto de estudo da Psicologia não possui clareza, logo, pode ser absorvido por outras ciências, devido a uma indefinição de seu estatuto ontológico dos fenômenos mentais. Uma ameaça à psicologia, segundo Araújo (2001, p. 45), é a da possibilidade dos estudos da neurociência realmente evoluírem a um alto nível de compreensão das faculdades cognitivas. Nesse caso, restringiria o ser humano a conexões neurais usando como base um entendimento não adequado da Psicologia. O autor reivindica a necessidade de definição teórica do que vem a ser a *folk psychology*, para evitar que o modelo simbólico da mente proposicional defendido pelos que criticam a *folk psychology*, bem como, daqueles que a defendem, seja mais claro. O modelo proposicional a que se refere Araújo é o de um vocabulário baseado em palavras de muita simplicidade que remontam a ações mentais reais, em crenças e desejos dos agentes. Por exemplo, se X fizer isso, acontecerá Y – desejo; se X acredita em L, então L – crença. Essa abordagem é o *realismo intencional* de Fodor, segundo Araújo (2001, p. 49), a de que todos nascemos *mentalistas* e *realistas*. A partir desta abordagem simplista de uma psicologia periférica, elegem-se categorias psicológicas que já estão pulverizadas no senso comum: crença, desejo, medo, esperança, dor, etc., o que, no entendimento de Araújo, não condiz com os estudos especializados da psicologia científica.

O surgimento dos termos usados na psicologia popular, ou do senso comum, teve início com David Lewis, embora ele não tenha se referido a essa abordagem semântica

com a denominação de psicologia popular (RAVENSROFT, IAN, 2016). Lewis baseia seu estudo a partir de uma teoria funcionalista dos estados mentais, qualificando sua abordagem sobre a teoria sobre os termos. A teoria consiste no uso de uma terminologia adequada ao conteúdo teórico vinculando-a à teoria da mente, ou melhor, aos estados mentais que aparecem no meio social. A discussão dos termos teóricos retoma a dificuldade da definição de termos teóricos iniciada por Ramsey (LEWIS, 1970, p. 427), que é o da percepção de que há uma diferença de significação entre *termos teóricos* e *termos observáveis*. Observável é aquilo que podemos deduzir a partir de uma análise mais concreta da realidade, medindo e calculando, por exemplo, a quantidade de maçãs vermelhas *versus* maçãs verdes. Já os termos teóricos são mais difíceis de terem um significado compreensível dentro de uma teoria. Lewis (1970, p. 428) propõe uma alternativa, a de que não deveria haver diferenças ontológicas entre entidades *observáveis* e *teóricas*. De uma forma resumida, para compreensão da manobra feita por Lewis, ele separa o entendimento de termos antigos (existentes) como *O-terms*, enquanto que os termos novos são os *T-terms*. Os termos antigos podem pertencer a qualquer categoria semântica ou sintática desejável, desde que se possa o entender. Esses termos irão sustentar o *T-terms* por serem entidades que tenham certas relações entre si. Portanto, não são entidades novas que compõem o *T-terms*, mas derivadas, quando houve a declaração de *O-terms*. Logo, não há uma exclusividade na definição do termo, quer seja ele teórico quer seja observável. Ao transpor esta teoria dos termos para uso por pessoas comuns, quando relacionadas a uma suposta sabedoria popular de estados mentais, Lewis quer propor uma relação causal de estados mentais. A construção destes termos se daria pelo conjunto de *banalidades* reunido (*O-terms*), o qual formaria o termo (*T-terms*), que tem origem na linguagem popular. Entretanto, o conhecimento popular não possui um consenso. Houve essa tentativa teórica de formulação da origem dos termos usados na psicologia popular, como, por exemplo, pensar, sentir, amar, desejar, crer, etc., que identificam comportamentos humanos que damos uns aos outros, que, no entendimento da psicologia popular, é uma maneira de afirmar a leitura da mente.

A definição basilar da psicologia popular (RAVENSROFT, IAN, 2019) é a capacidade humana da leitura da mente, possível graças a um conjunto de capacidades cognitivas que se aproximam e quase se confundem: a de prever o comportamento humano; a de atribuir estados mentais; e a de explicar o comportamento humano derivado de estados mentais. As discussões sobre a capacidade humana dos seres humanos lerem somente mentes de outros seres humanos, ou de que animais possam ler mentes humanas, são interessantes de serem mencionadas. Quando dizemos “o computador está pensando” ou o “cachorro está esperando” há uma afirmação de estados mentais a seres não humanos. Por outro lado, não temos como afirmar que animais não predizem comportamentos humanos, ou que predizem, embora inúmeras experiências relatem que sim, logicamente com limitações. Por exemplo, temos os famosos macacos que foram para o espaço Albert

I, Albert II e o chimpanzé Ham, que foi recrutado entre 40 outros após inúmeras avaliações. Frente à limitação teórica de que só os seres humanos podem fazer a leitura da mente de outros humanos, é importante definir que, ao executar essa tarefa cognitiva, se vai além de apenas fazer a leitura da mente, como também prever e explicar comportamentos; prever e explicar estados mentais; especular, discutir, recordar e avaliar disposições de determinados comportamentos e estados mentais, considerando, assim, traços de caráter. Por fim, é importante notar que leitura de mente já é um termo da psicologia popular, que, ao exemplo das formulações de Lewis, reúne conceitos para distinguir o que seja a leitura da mente e que ela não se daria apenas de humanos para humanos, como de humanos para máquinas e de animais para humanos. De forma prática, psicologia popular é uma forma humana natural de identificar comportamentos, e nominá-los, seja mentalmente seja falando, sem recorrer a um laboratório com ferramentas altamente sofisticadas para analisar qual parte do cérebro é responsável por esta ou aquela ação que o sujeito fez ou irá fazer.

A área de pesquisa nesse artigo, dentro da abordagem de leitura da mente na psicologia popular, está baseada na Teoria-teoria (*The theory-theory*), que compreende a leitura da mente como uma atividade mental teórica. É como se tivéssemos acesso a um conteúdo de comportamento humano dentro do cérebro quando fazemos a leitura da mente. Dentre as várias pesquisas sobre este assunto, esse artigo explora a identificação desse fenômeno da psicologia popular no estudo em bebês e em crianças da pré-escola, tema da próxima seção.

3 | BLOOM E WELMAN, MORAL & INTENÇÕES

Paul Bloom, psicólogo e Ph.D em psicologia cognitiva, propõe que possuímos um vestígio de moralidade inata e universal: “(...) certos fundamentos morais não são adquiridos pela aprendizagem. Eles não surgem no colo da mãe, nem na escola ou na igreja; ao contrário são produtos da evolução biológica” (BLOOM, 2014, p. 14). Para saber se realmente essa afirmação é verdadeira, é necessário estudar a mente dos bebês. Suas pesquisas são com bebês a partir dos 3 meses de idade. Antes desta idade, o método utilizado está sujeito a desafios consideráveis, como o fato do bebê permanecer acordado. As experiências foram realizadas no Centro de Cognição Infantil de Yale. O objeto de estudo é observar as reações do *olhar do bebê*, que, segundo os pesquisadores, é atraído para aquilo que lhe chama a atenção e lhe é agradável. Ao que lhe é desagradável, o olhar não se fixa, motivado por uma perda de interesse ou por desconforto, segundo Bloom.

Como um primeiro exemplo, que justificaria uma possível moralidade em bebês, descrevo a experiência com bebês entre 9 até 12 meses. Para o experimento, os bebês ficam, no máximo, 15 minutos, acompanhados pelos pais e, caso não durmam ou fiquem muito agitados, os resultados são coletados. O objetivo do cenário é verificar a

reação dos bebês, seu comportamento frente a uma história com figuras (agentes), na qual há interações, ora como facilitadores ora dificultadores. Os resultados apontaram um comportamento de maior adesão pelos bebês a favor dos agentes que atuam como facilitadores. Para eliminar possíveis equívocos (falso-positivos), houve a troca quanto à forma dos desenhos, cor, brilho e até fantoches foram utilizados. O resultado continuou o mesmo, o de uma grande adesão ao facilitador. O mesmo experimento foi feito com bebês de 3 meses, e, para surpresa de todos, o resultado foi muito próximo. Nessa experiência, além do olhar, também foi possível a observação dos braços dos bebês, colocando os fantoches mais próximos a eles. Após o teste, a adesão dos bebês foi a de aproximação, novamente, ao facilitador e, desta vez, tentando agarrá-los com as mãos. Segundo os pesquisadores, a experiência demonstra um *sensu moral*, ou seja, uma capacidade primitiva de perceber situações desagradáveis e se afastar delas. No entanto, essa definição difere de *moralidade*, que, segundo os pesquisadores, envolveriam questões mais complexas,

Acredito que possuímos, naturalmente, um *sensu moral* e voltarei a este ponto algumas vezes. Mas a moralidade compreende muito mais coisas do que a capacidade de fazer certas distinções. Ela envolve certos sentimentos e motivações, como o desejo de ajudar outras pessoas que se encontram em necessidade, compaixão por aqueles que sofrem, raiva contra os que são cruéis e culpa e orgulho por nossas próprias ações vergonhosas e gentis. Até aqui, levamos em consideração a mente; mas e quanto ao coração? (BLOOM, 2014, p. 33)

Após a análise de um possível e significativo *sensu moral* nato, Bloom (2014) apresenta resultados que tentam responder as necessidades *do coração*, como a compaixão, a empatia, a culpa, a capacidade de ajudar o outro e o orgulho de suas ações. Os resultados apresentados também conferem não só que essas qualidades do comportamento existem em bebês a partir dos 3 meses como também a de perceberem essas qualidades nos outros. A empatia, por exemplo, a capacidade de se colocar no lugar do outro, foi vista em crianças quando frente à dor de um outro bebê, quando evitam, de alguma forma, que a dor volte a acontecer, nos experimentos de laboratório, usando de alavancas para esse resultado. Quando uma criança escuta outra criança chorando por perto, ela também tende a chorar. Comportamento semelhante observado em macacos, conferindo, segundo os cientistas, a separação entre empatia e compaixão. Experimentos também revelaram (BLOOM, 2014, p. 55) nos bebês a capacidade de perceber quando o outro precisa de ajuda, mobilizando-os a tentar ajudar em relação àquela dificuldade. Naturalmente, à medida que a idade avança, as crianças acabam por refinar seu comportamento e se tornam mais seletivas em se tratando de empatia e compaixão.

O professor Dr. Henry Wellman é um psicólogo do desenvolvimento especializado em desenvolvimento cognitivo, que está mais alinhado com a visão dos que defendem a psicologia popular. Em seu livro *Making Minds – How Theory of Minds Develops*, fica claro que a primeira característica analisada nos bebês de até um ano é a *intenção*, percebida

por estudos e experimentos, os quais também fazem o uso da visão como abordagem técnica das interpretações psicológicas,

A teoria da mente descreve nossa ampla compreensão humana dos estados mentais dos agentes, como intenções, desejos e pensamentos, e como a ação é moldada por tais estados. Refere-se à nossa psicologia cotidiana, enfatizando apropriadamente a "leitura da mente" que caracteriza tão fortemente nossas compreensões psicológicas cotidianas do "senso comum"¹. (WELMANN, 2010, p. 16, tradução nossa, grifo do autor)

As intenções demonstram interpretações psicológicas porque manifestam estados psicológicos como objetivos, o desejo e as intenções de um outro agente, neste caso de atores. Previamente aos testes, é necessária uma habituação ou familiarização do bebê, para que os estímulos durante os testes não provoquem erros nos resultados. Os estímulos visuais servem para calibragem do olhar daquele bebê para o que será considerado estimulante, como também para o que não será, e, assim, um indicador individual passa a ser considerado. Um olhar que é considerado de interesse e outro de não interesse. Embora o olhar seja o indicador principal, o rosto e as expressões também contribuem para análise, mesmo que de forma periférica, ou seja, não são tão relevantes quanto o olhar. Em outros experimentos, se faz o uso do toque, como pegar alguma coisa ou mesmo movimentar uma alavanca, o que contribui para a confirmação dos resultados. No entanto, não é possível de ser aplicada a todas as idades devido à imprecisão do toque dos bebês mais novos. O olhar, portanto, continua sendo o indicador mais eficiente.

É importante, salienta Wellman (2014, p. 173), que a intenção não implica numa ação, a intencionalidade é distinta de outro funcionamento do cérebro, que é a subjetividade. Essa é uma informação importante que será tomada na última seção deste artigo, quando trataremos sobre trauma. A conclusão é a de que, desde pequenos, os bebês já fazem a distinção entre a intenção e a ação. Foi observado que o olhar de um bebê para um adulto implica em que o bebê olhe para onde o adulto está olhando, seja pelo olhar do adulto seja pelo direcionamento da cabeça. Esse comportamento é observado em bebês de 8 e 9 meses de idade. Já com 12 e 14 meses, os bebês não só acompanham o olhar, como também se movem na cadeira, na cama, onde estiverem, para olhar para o que os adultos estão olhando. O bebê busca o olhar do adulto, e percorre o caminho e o objeto de atenção do adulto para si. Wellman (2014, p. 92) conclui que os bebês percebem intenções nos agentes pela demonstração de seus objetivos, vinculando esta capacidade intencional de que os bebês percebem desejos e emoções, logo, percebendo estados intencionais. Mas é importante salientar que há a percepção do desejo sobre determinada ação, mas não se tem uma noção de quais são as implicações da ação. Logo, é uma percepção intencional um tanto rudimentar a de percepção relacionada ao desejo, segundo o próprio Wellman.

¹ "Theory of mind describes our wide-ranging human understanding of agents' mental states such as intentions, desires, and thoughts and how action is shaped by such states. It refers to our everyday psychology, appropriately emphasizing the "mindreading" that so strongly characterizes our everyday, "commonsense" psychological understandings."

Explicando de outra forma, se o adulto, por exemplo, intenciona brincar com o fogo, o bebê não sabe o que vai acontecer, e há diversas possibilidades na ação, como se queimar, queimar algo, apagar o fogo.

Todavia, ainda sobre o olhar pelo qual seja possível prever intenções, desejos e comportamentos; há a questão da crença-falsa. Há uma clássica experiência de Wimmer e Perner (1983, p. 110) em que um objeto é colocado dentro de uma caixa por um agente “A” e essa ação é observada por “B”. Logo após “A” sair da sala, o agente “B” troca o objeto para uma outra caixa. Quando “A” retornar à sala, em qual caixa ele irá buscar o objeto? As crianças entre 3 e 4 anos, que passam pelo experimento (como “B”), indicam a caixa equivocada, a nova caixa. Este estudo foi repetido inúmeras vezes em países distintos, para diferentes idades e constatou-se que a pergunta não estava adequada. Quando a pergunta foi feita de outra forma, a quantidade de resultados certos aumentou consideravelmente. Concluiu-se, que há pré-requisitos que contribuem para um resultado adequado à experiência, como o fator linguístico, a classe social e outros. Essa experiência inicial, embora tenha derivada tantas outras, não pode ser mais dada como basilar para a questão de crenças-falsas para crianças pré-escolares.

(...) considera que o insucesso nas tarefas de crença falsa não é decorrente de uma mudança conceitual ou de uma primazia dos desejos sobre as crenças ou mesmo de implicações linguísticas. Dias tem como objetivo observar as implicações das condições socioeconômicas na habilidade das crianças para compreenderem os estados mentais dos outros. Com esse propósito, analisa crianças brasileiras de orfanatos, crianças de nível socioeconômico baixo, e médio. (JOU e SPERB, 1999)

Quanto à linguagem, a qual implicou na dúvida sobre a verificação das crenças falsas no experimento, ocorreu o acréscimo de uma palavra. A pergunta era “Em qual caixa Fulano irá procurar o objeto?”, quando se alternou a pergunta: “Em qual caixa fulano irá procurar, primeiramente, o objeto?”, houve uma expressiva alteração no resultado, o que deu a entender que a maneira como a pergunta foi formulada não estava adequada às crianças de 3 e 4 anos.

Wellman (2014, p. 208) conclui que, embora muitas e diferentes pesquisas tenham sido feitas a fim de demonstrar como os bebês compreendem a crença falsa, ainda há incertezas. É um estudo incompleto devido à categorização de faixa etárias e, também, à omissão de dados já pesquisados. É interessante salientar que a compreensão deste mecanismo de funcionamento do cérebro tem consequências na compreensão da relação social que cada indivíduo possui com a realidade. É fundamental ao desenvolvimento do bebê um ambiente sadio a fim de contribuir à predição de ações, como também, de interações sociais. Esse ambiente, de possibilidade de percepção de intenções e em ações baseadas numa riqueza de contatos com os outros, finalmente, favorecem nossas crenças, sejam elas falsas ou não.

Com a intenção de apresentar a relevância de duas visões diferentes sobre um período inescapável e fundamental da infância, chegamos ao final dessa seção. Em resumo, sobre o que foi apresentado até agora, constatou-se que boa parte do aprendizado sobre o mundo se dá por meio de predições de comportamento baseadas em intenções, inferências de desejos, que contribuirão significativamente às crenças pessoais, bem como, da constatação de um senso moral inato. Agimos de outras de formas na fase adulta, mas nem tanto. Nessa fase, conseguimos dissimular melhor nossos sentimentos e enganar não só aos outros como a nós mesmos. É um pouco mais difícil perceber os estados mentais dos outros, apenas pelo comportamento ou suas intenções, quando na vida adulta. Na velhice, todas as etapas se confundem, de aprendizado principalmente, e da percepção das outras mentes por parte dos mais idosos. Qual a importância de perceber esse delicado e rústico mecanismo de como as crianças adquirem conhecimento e sobrevivem, apesar de todas as dificuldades que surgem, é o assunto da próxima seção.

4 | CONCEITO DE *INSIGHT* E DE TRAUMA

Bom, iniciei esse artigo definindo a psicologia popular, segui com duas análises distintas sobre a observação da mente de bebês que fazem uso do conceito de psicologia popular na questão de interpretação da leitura da mente dos bebês, bem como, na criação de alguns termos que definem estados psicológicos, como crença, desejo, intenção e senso moral. Quero finalizar esse artigo vinculando o estudo da mente nos bebês ao conceito de *insight* e trauma baseado em teorias da psicanálise. Antes de entrar nessa temática, abordemos o inconsciente e suas formas de atuação.

Certas tendências de comportamentos são perceptíveis para qualquer indivíduo, mesmo o mais leigo em teoria ou análise de comportamento vinculada à psicologia. Entretanto, podemos ir mais a fundo nessa análise a fim de verificar quais vínculos possíveis entre o período de aprendizado e o conhecimento da infância com a fase adulta. Não há como deixar de lado as teorias de Freud. Ele consolidou um conceito importante para a Psicanálise, que consiste na nossa incapacidade de guiar a nós mesmos, porque somos movidos por forças que não percebemos, as quais ele nominou de *Inconsciente*. Freud não foi o primeiro estudioso do assunto, mas, com certeza, após ele, o termo Inconsciente tornou-se o conceito que conhecemos (ROUDINESCO, 1997, p. 375). O inconsciente, a um olhar mais atento, como o de um psicanalista em um *setting* terapêutico, é percebido como estados mentais, porém, como ações. A fala, mas não somente, contribuem para o desvelamento do sujeito de crenças e ideias que o habitam. O psicanalista, por um esforço em não julgar o comportamento do analisando (contratransferência), tem o objetivo de, em conjunto, verificar como o analisando se situa no mundo.

A terapia tem início no olhar, no tom de voz, como ele se senta, como gesticula e outras características. Assim, dá-se o início de um padrão de comportamento daquele

sujeito exclusivamente. O fato de um sujeito coçar a cabeça quando tem dúvidas não quer dizer que o outro que coce a cabeça também tenha dúvidas. Podem ser tantas coisas, como apenas um cacoete de coçar a cabeça. Mas, quando ele coça a cabeça em determinada situação, pode a voz falhar, pode uma parte do corpo doer e ele não perceber esses outros indicadores num primeiro momento, mas que, aos poucos, são desvendados. Então, um *setting* analítico que emerge da relação entre o analista e o analisando é único, e não está dado, porque será construído em conjunto.

Quanto aos indicadores da existência e manifestação do inconsciente, existem alguns e o sonho é um deles. Por exemplo, quando uma determinada situação se repete, o psiquismo está solicitando um olhar mais atento do sujeito naquela situação. Algo que incomoda o sujeito e está transbordando. Se não for tratado, poderá ser direcionado para o corpo, como um cacoete, uma dor, uma doença. De forma pontual, para Freud, o sonho é a realização de desejos. “(...) eles não são destituídos de sentido, não são absurdos (...) Pelo contrário, são fenômenos psíquicos de inteira validade – realizações de desejos” (FREUD, 2006, p. 157). O sujeito, de alguma forma, realiza seus desejos ao sonhar, por meio da simbologia e das tramas que o sonho concede, criando um teatro de relações, nomes, locais e desejos que passam a ser realizados ou não. Por exemplo, no adulto, o psiquismo disfarça questões sexuais, como homossexualidade, ou desejos proibidos para aquele sujeito, como um assassinato ou um adultério, produzindo uma descarga da energia libidinal acumulada conforme o sonho se desenrola. Os sonhos das crianças são mais diretos. Se, durante o dia, quiseram um sorvete e não receberam, à noite, elas irão sonhar que estão comendo sorvete.

Num sentido literal e definido por Freud, *insight* é o ato de olhar para dentro e tornar consciente o inconsciente, “No *insight*, a nova conexão de significado serve justamente para apreender uma realidade à qual não se podia ter acesso até esse momento” (ETCHEGOYEN, 2004, p. 374). Uma das finalidades do processo de análise é a possibilidade de *insights* pelo próprio paciente. O *insight* só é considerado *insight* quando promove uma mudança de comportamento no sujeito. Não basta, portanto, um vislumbre de uma percepção de um problema, mas uma profunda reflexão acompanhada de afeto, que, possivelmente, fora construído ao longo das sessões. O *insight* é semelhante a uma teoria que merge no indivíduo, provocando uma nova percepção de sua realidade. Como toda teoria científica, a teoria anterior do sujeito é colocada à prova e refutada. O próximo passo é superar a crença antiga pela nova que se consolidará no psiquismo com o apoio da linguagem. O *insight*, em psicanálise, é um conhecimento de si mesmo que se descortina,

Podemos considerar o processo analítico nos mesmos termos e afirmar que, basicamente, consiste em que analista e paciente investiguem as teorias que o paciente tem de si mesmo e vão contrastando-as. Quando essas teorias são terminantemente refutadas, o analisando em geral as troca por outras, mais adaptadas à realidade. (...) Por “teorias”, entendo aqui todas as explicações

que alguém tem de si mesmo, de sua família e da sociedade; as explicações com que cada um de nós dá conta de sua conduta ou de seus transtornos e também, é claro, as teorias que temos sobre nossa história pessoal (...)" (ETCHEGOYEN, 2004, p. 384. grifo do autor)

Qual a relação do *insight* com a teoria da mente dos bebês? Bom, o processo de conhecimento do *insight* tem um caminho de assimilação que consiste no afeto e na racionalidade, não necessariamente nessa ordem, a qual não é concorrente. Assim como nos bebês, um momento ímpar em que a linguagem não existe; é como se apenas o corpo dialogasse com o desconhecido, mas não há como o nominar, porque não se tem uma compreensão racional do que esteja acontecendo no momento em que se dá. Todavia, é um procedimento psíquico que temos naturalmente, como a intenção, o desejo e a predição, apontados por Wellman nos bebês. Diferentemente dos bebês, a linguagem na fase adulta já existente será acionada. Entretanto, não se estabelece o *insight* apenas racionalmente para a psicanálise. Há uma dependência da linguagem, porque ela que irá nomear o novo conteúdo, mas só será possível a partir da comunhão com o afeto. Quando o conhecimento adquirido torna-se uma nova teoria, ele já perdeu o vínculo afetivo e deixou de ser um *insight*. Certamente, o processo do *insight* não é exclusivo da psicanálise, ou de seus estudos, mas, sim, dos seres humanos. O que o *setting* analítico proporciona é recordar esta capacidade de conhecimento de si mesmo num local que facilite essa operação. O *insight*, arrisco essa inferência, é um retorno ao conhecimento rústico e delicado, como o da experiência de conhecimento dos bebês.

Outras análises podem ser feitas da clínica psicanalítica com o estudo de bebês, nessa perspectiva de uma capacidade de perceber algo que será feito (intenção), derivando uma expectativa de fatos (desejo), com a qual nos vinculamos ou queremos distanciamento (crença). Outro funcionamento internalizado e constatado nos adultos é o de que, em determinadas situações, algo rouba nossa atenção e não sabemos exatamente o porquê, e, nos bebês, não sabemos a consequência. O exemplo dado nesse artigo foi o do homem que vai em direção ao fogo. Não sabemos o que se passa na mente do bebê, mas percebe-se a criação de um conteúdo subjetivo.

O conceito de *trauma* se aproxima muito desta disponibilidade psíquica que temos em entrar em situações as quais nos tornamos reféns de algo, porém não sabemos exatamente o que é. "Por outro lado, o trauma que se torna desestruturante nos leva a concluir que o evento traumático não pode ser metabolizado pelo aparelho psíquico; foi incapaz de ser integrado. Ultrapassa certos limites e tem consequências dramáticas para o sujeito." (PINHEIRO, 2016, p. 116). No trauma, o sujeito se vê desorganizado, sensível, submisso a um outro, desqualificado e imobilizado em sua tomada de decisões, causando uma desestruturação momentânea ou permanente, quando a longo prazo.

O trauma é caracterizado por uma situação na qual acontece algo muito diferente do que era esperado pelo indivíduo, algo que acontece de forma abrupta. É algo

incompreensível, porque a espera sobre determinado evento foi oposta ao acontecido,

A compreensão nada mais é que a bagagem que temos dos elementos, daquilo que podemos prever e imaginar: a gama de situações que podemos "prever". Uma situação que perturba essa ideia põe em xeque as representações anteriores. Mais do que isso, o eu tem por função representar antecipadamente tudo o que for possível fazê-lo de maneira a prevenir-se da surpresa e garantir, assim, a noção de unidade narcísica. (PINHEIRO, 2016, p. 139)

Traumas de infância são mais comuns do que se imagina, motivados por uma relação de expectativa de funcionamento do adulto para com a criança. O adulto tem um papel de orientação, de acolhimento, de escuta, o que se tornará, posteriormente, um modelo de comportamento que a criança irá introjectar. Um modelo de comportamento que começa a fazer parte da unidade narcísica citada. O adulto tem uma função primordial de filtrar as experiências externas para a criança. É necessário acreditar na criança para que ela represente aquilo que aconteceu. Não fazendo esta função, a de acreditar na criança, o adulto impede a representação desta situação, não efetivando a possibilidade de introjeção à criança. É o adulto que irá simbolizar o acontecimento. Ele que dá a condição necessária e, diria, suficiente, colocando em palavras a representação simbólica necessária ao psiquismo da criança para que ela tenha um desenvolvimento sadio.

O trauma ocorre quando há um descrédito nos próprios sentidos da criança, porque lhe foi tirada a certeza das próprias percepções, resultando em sua incapacidade de não conseguir elaborar a situação pela linguagem. Forma-se um vácuo no psiquismo da criança, uma sensação estranha com a qual ela se deparou, e não tem nome. Para piorar, não houve apoio de um adulto que tenha dado um significado para compreender o que aconteceu.

Semelhante aos bebês que buscavam pelo olhar as ações do adulto, prevendo situações e intenções, a situação agora da infância é muito semelhante, com a diferença de que agora pode ser explicado, nomeado pelo adulto. As crianças não estão mais sozinhas, prevendo e fazendo interpretações dos outros. Contudo, algumas ficam completamente sozinhas quando o trauma se estabelece, ocasionando, muitas vezes, patologias que farão de tudo para fugir desta sensação estranha e desconhecida que ficou no vácuo, sem nome. O trauma na vida adulta não é muito diferente do período da infância. Esse é um ponto fundamental, o de que este mecanismo de funcionamento frente a situações traumáticas será ativado tanto para doença como para cura. Serão tratadas da mesma forma, com a necessidade da escuta, do acolhimento e da nomeação pela linguagem o fato eu deu origem ao trauma.

Semelhante aos bebês, tanto no *insight* como no trauma, eles ocorrem em um lugar do psiquismo em que a linguagem ainda não teve acesso, o que torna difícil o detectar e o transformar em uma nova elaboração, com a qual o sujeito passa a conviver e a cura surja.

Entendendo como cura o sentido de aprender a como lidar com a situação traumatizante. As experiências em laboratórios com os bebês apontam para um funcionamento rústico do psiquismo que se prepara para lidar com situações em que não há a linguagem, mas há algo a ser desvendado. É um salto no vazio, que, de forma empírica e com afetos, compreende o mundo que irá se consolidar pela linguagem. Os traumas deixam marcas significativas em nosso psiquismo. Já os *insights* são raros momentos em que podemos, na vida adulta, recuar até o momento da infância, na qual algumas crenças foram estabelecidas e marcadas emocionalmente, e reelaborar nossa própria história.

5 | CONCLUSÃO

Concluo, nessa pesquisa sobre teoria da mente na fase infantil, que, desde bebês, algumas faculdades estão em pleno desenvolvimento, mas carregam em si um funcionamento primário e rudimentar que, com o passar dos anos, irá se aperfeiçoando. Constatação já feita por diversas áreas de estudo da mente, bem como, pela psicanálise, em especial, por Melaine Klein. Talvez uma pequena e sensível diferença, neste momento, é a da constatação do fenômeno em laboratório, que implicam testes repetitivos, relatórios e pacientes de diferentes perfis.

Sobre os estudos apresentados da infância pelas diferentes abordagens de Wellman e Bloom, percebe-se que alguns comportamentos podem ser entendidos como inatos porque são observados em repetição em outros bebês. Entretanto, também poderíamos deduzir que é uma tentativa de enquadrar o comportamento dos bebês ao comportamento dos adultos, como supor o reconhecimento de predições; de interpretar as intenções; de entender sobre os desejos; sobre caracterizar crença como falsa ou verdadeira, enfim de adaptar a uma linguagem que tenta enquadrar o comportamento infantil dentro de comportamento dos adultos. Podemos ver isso em Bloom, que observa aspectos de moralidade, enquanto Wellman observa a possibilidade das crianças perceberem intenções. Possivelmente, outros pesquisadores descubram relações ainda não percebidas, como tipos de inteligência, sensibilidade em desenvolvimento por outros sentidos como tato, olfato, etc., enfim, percepções humanas em bebês que, infelizmente, ainda não permitem uma análise mais sofisticada devido à complexidade de análise do objeto bebê em um laboratório de pesquisas.

O aperfeiçoamento do inicial e rústico funcionamento de nosso psiquismo tem benefícios na vida em sociedade, concretizando uma percepção uníssona em várias ciências do comportamento de que é fundamental ao desenvolvimento de cada indivíduo uma pluralidade de relações sociais afetivas. Benefícios aqui entendidos de forma mais abrangente, no sentido de positivo e negativo para o desenvolvimento de virtudes e de comportamentos sociais. A cadeia de percepção que reflete em como adquirimos o conhecimento, certamente, tem origem na qualidade desse período da infância, de tal sorte

que sempre será uma experiência do indivíduo, portanto, uma singularidade humana.

A epistemologia a partir de todas as teorias que hoje tentam argumentar e justificar como adquirimos conhecimento, se empírico, se pela linguagem, se por aquilo que é necessário e suficiente, se por alguém que tenha mais conhecimento, enfim passa por esse período da infância. Pelos estudos sobre a teoria da mente, percebe-se que as interpretações acerca deste período da vida humana, de um lado, apresentam resultados promissores do entendimento precoce de como nos relacionamos com o mundo. A tentativa de achar uma teoria que explique todas as formas de conhecimento possíveis talvez seja um grande equívoco. Pelo contrário, temos constatado, por diferentes estudos científicos, que há maneiras diversas de adquirir o conhecimento.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, S. A ciência cognitiva e o problema da *folk psychology*. Temas psicol., Ribeirão Preto, v. 9, n. 1, p. 45-53, abr. 2001. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2001000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 09 de jul. 2020.

BLOOM, P. O que nos faz bons ou maus. Trad. Eduardo Richie. Rio de Janeiro, Best Seller, 2014.

FREUD, S. O sonho é a realização de um desejo. In: FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (I) (1900). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume IV. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 157–167

JOU, I, SPERB, M. Teoria da Mente: diferentes abordagens. Psicol. Reflexo. Crit. Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 287-306, 1999. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-79721999000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 09 de julho de 2020.

LEWIS, D. “How to Define Theoretical Terms.” *The Journal of Philosophy*, vol. 67, no. 13, 1970, pp. 427–446. JSTOR, Disponível em: www.jstor.org/stable/2023861. Acesso em 18 Jul 2020.

PINHEIRO, T. Ferenczi. Col. Clínica Psicanalítica. São Paulo. Casa do Psicólogo, 2016, p. 115-161.

RAVENSCROFT, IAN, *Folk Psychology as a Theory*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy 16, ago, 2016. Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/folkpsych-theory/>. Acesso em: 12 de dez, 2020.

ROUDINESCO, E. PLON, M. Dicionário de Psicanálise. Trad. de Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

WELLMAN, H. Making Minds – How Theory of Minds Develops. New York, Oxford University Press, 2014.

WIMMER, H., & PERNER, J. (1983). *Beliefs about beliefs*: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception. *Cognition*, 13 (1), 103–128. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(83\)90004-5](https://doi.org/10.1016/0010-0277(83)90004-5).

CAPÍTULO 14

SERIA O MEU TRABALHO DE PERFURADORA CORPORAL, A PRIMEIRA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER?

Data de aceite: 01/03/2021

Renata Ribeiro Costa Machado

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo relatar uma situação a qual passei em meu trabalho de Body Piercer, um trabalho que exerço há anos e nunca tive qualquer tipo de questionamento, no que diz respeito a ética profissional. Eu perfuro lóbulos de bebês recém-nascidos e foi após uma perfuração dessas que através de uma rede social fui acusada de cometer a primeira violência contra a mulher. Até então os meus conhecimentos sobre perfurações, campo estéril, higiene e visagismo, era suficiente para eu realizar o meu trabalho bem feito, porém essa acusação feria minha ética. Seria mesmo eu uma violentadora de bebês? Pois sobre isso meu conhecimento era empírico, tudo o que me foi questionado eram coisas das quais eu ouvia falar ou imaginava. Decidi então que não perfuraria mais bebês até descobrir se os meus conhecimentos poderiam ter fundamentação científica. Parti para uma pesquisa científica para enfim, poder realizar o meu trabalho de forma ética e ter a consciência tranquila de que não faço mal a bebês.

PALAVRAS - CHAVE: perfuração de lóbulos; recém nascido; brinco de bebês; feminismo

ABSTRACT: This writing will report the situation that happened to me in my work as a Body Piercer, I have been working for years and I

never had any doubts about my professional ethics. I prick the ears of newborn babies and after being pierced I was attacked on social media, they accused me of committing the first violence against women. Until the moment of the denunciation, my knowledge about drilling, sterile field, hygiene and harmony, was enough for me to do my job, but this denunciation hurt my ethics. Would a person who was mean to babies be me? I decided that I would no longer pierce babies' ears until I found out if I was wrong. I did a scientific research to be able to carry out my work in an ethical manner and to have a clear conscience that I am not harmful to babies.

KEYWORD: Lobed perforation; newborn; babies' earring; feminism.

INTRODUÇÃO

Sempre realizei meu trabalho da maneira mais correta e perfeita possível. Sempre busquei qualificação para poder ter certeza de um trabalho bem desempenhado, jamais fui questionada em momento algum sobre qualquer assunto ligado ao meu trabalho que colocasse em jogo minha ética profissional. Sempre perfurarei corpos, inclusive os lóbulos de bebês recém-nascidos. Sempre tive muito cuidado com cada perfuração, cada milímetro da orelha do bebê para a perfuração não acarretar em problemas futuros. Sempre cuidei da higiene, levando em consideração que o bebê não tem a imunidade formada ainda, sempre alertei as mães sobre os cuidados, enfim, e ao final de

cada trabalho eu tirava foto e postava, juntamente com um certificado que criei para que cada mãe levasse uma lembrancinha desse momento, o Certificado de Coragem (minha forma de marketing, e cada um escolhe o melhor para vender seu produto). Fiz isso durante anos e nunca, jamais fui questionada em momento algum sobre meu trabalho, até que um dia decidi inovar nas postagens e resolvi postar a foto de uma bebê chorando. Em menos de cinco minutos fui bombardeada em uma rede social por uma feminista da região, onde a mesma me acusava de cometer a primeira violência contra a mulher, dessa forma, colocando minha ética em xeque. A partir desse momento começaram as minhas inquietações, seria isso mesmo? Essa acusação teria fundamento? Logo eu, uma mãe tão dedicada, cuido tanto dos meus filhos, causo dor em bebês, será? Um crise interna de consciência tomou conta dos meus pensamentos e esse desconforto me fez pesquisar. Mergulhei nos livros e na pesquisa de campo, afinal ela também de certa forma, acusava as mães de fazerem a perfuração para diferenciar os filhos entre meninos e meninas, coisa que eu tinha certeza que não era real. Durante um ano eu não perfurei mais nenhum bebê, afinal eu precisava estar certa de que meu profissionalismo era real. Pesquisei muito e através da pesquisa eu pude fundamentar meus conhecimentos que até então partiam apenas de um achismo, descobri que ao contrário do que me acusaram, eu não só não cometo a primeira violência contra a mulher, como também trabalho com a auto estima dessas crianças no futuro. Eu pude enfim, voltar a desenvolver minhas atividades profissionais com ética, respeito, profissionalismo e agora cientificamente comprovada.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Além de visitas a campos teóricos distintos com fundamentos bibliográficos, a referida pesquisa é de caráter qualitativo. Na pesquisa de campo tendo houve a participação de 100 mulheres mães de meninas, através de grupos em redes sociais¹, além de conhecidas de variados perfis, entrevistei também 1 mulher adulta que soube da acusação e veio relatar sua experiência e também entrevistei 3 meninas, uma com brinco, uma a brinco e outra que eu perguntei o lóbulo com 7 anos de idade. Para as mães as perguntas eram 3. 1: porque furou a orelha da bebê? 90 responderam que acreditavam que por ser bebê ainda não sentiam dor ou esqueceram do episódio. 8 responderam que porque achavam bonito e apenas 2 disseram que era para diferenciar de um menino (isso porque as crianças eram carecas e as pessoas perguntavam) A adulta que citei disse que lembra ainda nós dias de hoje o quanto sofreu por furar sua orelha aos 8 anos, porém a felicidade era tanta que ela não mostrava a dor e sim a satisfação por então ter brinco. A menina que tinha brinco disse que gostava de usar, a que não usava disse se sentir diferente e feia. Já a menina que furei aos 7 anos disse que todas as amigas e irmãs usavam e que só ela não, mas que agora ela se sentia bonita e que era igual as outras. Pude perceber que a que cresceu com o brinco para ela o brinco era algo normal ou natural, já para as outras não, ter um brinco mexia com

1 Grupos bem heterogêneos, desde grupos de mães abertas, outras feministas, naturistas, mães tradicionais.

a auto estima delas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acredito que devo agradecer a Sra Diva² por todas as acusações, pois foram essas tais que me causaram tamanho desconforto, que me rendeu uma pesquisa e conseqüentemente um crescimento profissional e acadêmico também, pois a pesquisa era algo novo e que ainda não estava nos meus projetos, pois eu era uma mera caloura. Pesquisei com imensa dificuldade, termos técnicos tão difíceis de compreender, mas o dicionário estava ali ao meu lado me auxiliando em todo momento, além do meu esposo que também era acadêmico novato, mas que sempre me deu apoio dizendo: “*A pesquisa vai te dar a razão!*”. Quando acabou, quando enfim eu cheguei no resultado eu chorei. Um misto de alívio e satisfação invadiram e lavaram minha alma, eu pude enfim voltar às minhas atividades profissionais em paz e na certeza de que não faço mal algum, não ajo com falta de ética, de responsabilidade e que o dinheiro é importante, mas não é tudo. Que acima do dinheiro vem o caráter e o profissionalismo. Hoje eu tenho certeza de ganhar o meu dinheiro dignamente. Não! Eu não cometo a primeira violência contra a mulher, eu ajudo na auto estima de muitas dessas futuras mocinhas.

REFERÊNCIAS

STERN, Daniel N. **O mundo interpessoal do bebê**: uma visão a partir da psicanálise e da psicologia do desenvolvimento. Porto Alegre: Artmed, 1992.

MONTAGU, Ashley,. **Tocar** o significado humano da pele. 2 ed. São Paulo: Summus ed., 1988.

2 Nome fictício que usei para me referir a autora da acusação.

CAPÍTULO 15

HUMANIDADES E FILOSOFIA: O PAPEL DA UNIVERSIDADE NA FORMAÇÃO DO SER HUMANO E CRÍTICO

Data de aceite: 01/03/2021

Jovany Arley Sepúlveda Aguirre

Corporación Universitaria Americana
Medellín, Antioquia, Colombia
<https://orcid.org/0000-0002-1047-6673>

Luis Fernando Garcés Giraldo

Corporación Universitaria Americana
Medellín, Antioquia, Colombia
<https://orcid.org/0000-0003-3286-8704>

Conrado Giraldo Zuluaga

Universidad Pontificia Bolivariana
Medellín, Antioquia, Colombia
<https://orcid.org/0000-0003-1885-9158>

Felipe Jaramillo Vélez

Universidad de Medellín
Medellín, Antioquia, Colombia
<https://orcid.org/0000-0002-9419-4533>

Juan Esteban Alzate Ortiz

Corporación Universitaria Americana
Medellín, Antioquia, Colombia
<https://orcid.org/0000-0002-3104-8301>

RESUMO: A formação na universidade de seres humanos com capacidade de pensar e refletir sobre tudo o que faz parte de seu ambiente a partir de sua subjetividade, é um assunto que se discute neste texto, uma vez que a universidade como centro de formação integral desempenha um papel fundamental, na medida em que não

só aprofunda a formação nos aspectos técnicos e para a ocupação numa profissão específica, mas também contribui para a construção do ser humano, através do aprofundamento em campos determinantes para este fim como as humanidades e a filosofia.

PALAVRAS - CHAVE: humanidades, filosofia, universidade, formação, construção do ser.

HUMANIDADES Y FILOSOFÍA: EL PAPEL DE LA UNIVERSIDAD EN LA FORMACIÓN DE SERES CRÍTICOS Y HUMANOS¹

RESUMEN: La formación en la universidad de seres humanos con capacidad para pensar y para reflexionar acerca de todo aquello que hace parte de su entorno a partir de su subjetividad, es un asunto que se trata en este texto, toda vez, que la universidad como centro de formación integral, desempeña un papel fundamental, en la medida que no solamente profundiza en la formación en aspectos técnicos y para la ocupación en una profesión determinada, sino que, contribuye a la construcción del propio ser humano, a través de la profundización en campos determinantes para este fin tales como las humanidades y la filosofía.

PALABRAS CLAVE: humanidades, filosofía, universidad, formación, construcción de ser.

ABSTRACT: The training in the university of human beings with the capacity to think and to reflect on everything that is part of their environment based on their subjectivity, is a matter that is discussed in this text, since the university as a center of Comprehensive training plays a fundamental role,

¹ Capítulo de libro originado de la investigación de la estancia posdoctoral en filosofía, realizada en la Universidad Pontificia Bolivariana sobre "las emociones como facultades de realidades anímicas en las personas" de Luis Fernando Garcés Giraldo.

insofar as it not only deepens training in technical aspects and for occupation in a specific profession, but also contributes to the construction of the human being, through deepening in determining fields for this purpose such as the humanities and philosophy.

KEYWORDS: humanities, philosophy, university, training, construction of being.

INTRODUCCIÓN

Los profesionales, cualquiera que sea el programa al que pertenezcan, deben ser seres humanos con capacidad de sentir como parte de su formación integral (Garcés & Giraldo, 2018b), objetivo que se logra a partir de humanizar la formación, incluyendo dentro de los programas y currículos una dosis correcta de humanidades y de pensamiento crítico a partir de la filosofía (Cuellar, 2009).

En este sentido, si se quiere tener un equilibrio en la formación, además de las asignaturas técnico-científicas al interior de los currículos, debe existir un contrapeso a partir de las humanidades, la filosofía, la historia y la literatura, entre otras materias. Es por ello, que en la actualidad se está haciendo un enorme esfuerzo por humanizar la formación en todos los ámbitos, donde es fundamental llevar el conocimiento de las humanidades a la formación de los estudiantes, mostrando que no solamente se trata de conocer los aspectos fundamentales de la ciencia o técnica, sino que existen experiencias de conocimientos y aprendizaje a partir las humanidades (el sentido de lo humano) y la filosofía (el sentido del conocimiento).

Este problema no es nuevo y, se debe en gran parte, al distanciamiento histórico que ha existido entre la ciencia y humanidades. Charles Percy citado por Hoyos (2013) lo denominó la

“lucha de las dos culturas”. La ciencia y las humanidades ya desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX se han distanciado. Parece ser que el científico desprecia el conocimiento que brindan las humanidades como puede ser la literatura, la filosofía, el arte, entre otros, por considerarlo inútil y, a su vez, los humanistas carecen de conocimientos científicos.

En este sentido, en este capítulo, se hace un despliegue de los dos conceptos de humanidades y de filosofía, vislumbrando su alcance y su aporte para la formación de seres integrales, críticos y humanos.

LA FORMACIÓN EN HUMANIDADES

Las humanidades han sido una piedra angular en la educación superior de las sociedades occidentales durante siglos. En las universidades medievales, el conocimiento de algunas disciplinas humanísticas era obligatorio para todos los estudiantes, pero desde el siglo XVIII, el desarrollo de disciplinas científicas y tecnológicas se centró en la formación universitaria en torno a temas técnicos, más que proporcionar un amplio sentido de la

educación. En el presente siglo, existe una pérdida general de conciencia sobre el valor de las humanidades en la educación. La ciencia, necesita un contexto cultural para ser mejor entendidas; las humanidades son la columna vertebral de las sociedades modernas y, por lo tanto, ignorarlas puede empobrecer enormemente la educación de los ciudadanos (Orefice, Pérez, & Baños, 2019).

Gandolfo (2018) al respecto menciona que

Las humanidades se inscriben en esta larga tradición, cuyos orígenes se encuentran en la antigüedad. Desde entonces, y durante todo el Medioevo, hubo una permanente preocupación por lo humano y las grandes inquietudes que plantearon los griegos fueron retomadas e indagadas una y otra vez. Es una ignorancia pensar que en la Edad Media hubo un desinterés hacia los problemas que atañen al hombre, pues cualquier lectura de Tomás de Aquino, Abelardo o San Buenaventura desmiente ese error. Pero, las humanidades, propiamente como tales, nacen en el alba de la modernidad –en el tránsito del siglo XIV y XV. Su especificidad se refiere al punto de vista y los supuestos con el que los estudios del hombre deben abordarse y a la centralidad que esos planteamientos deben tener en la educación de la persona. La discusión actual acerca de las humanidades es también una disputa sobre el lugar que estas deben ocupar en la formación, en especial, la universitaria.

En este sentido, cabe resaltar acerca de la formación en humanidades, que se justifica a partir de diferentes argumentos señalados por (Weber, 2014) tales como: 1) las humanidades ayudan a formar individuos con un espíritu crítico, ya que enseñan a hacerse preguntas, a cuestionar, muestran matices y favorecen la diversidad de opiniones. 2) La innovación y la adaptación acelerada a las circunstancias, requiere de un espíritu crítico, sin el cual las sociedades corren el riesgo de caer en el inmovilismo, la perpetuación de vicios y, en fin, el retraso en todas las áreas. Las humanidades, en cambio, funcionan con la deliberación, con la contraposición de opiniones y, por lo mismo, el estudio humanístico ayuda al desarrollo de habilidades que la sociedad contemporánea requiere urgentemente para formar ciudadanos y no solo consumidores, profesionales innovadores y responsables con la sociedad y no profesionales afanados en el status y el ganar dinero.

Asimismo, las humanidades enseñan a ponerse en el lugar del otro, a mirar la sociedad desde los ojos de las personas distintas e, incluso, muy diversas a nosotros; también, enseñan a tolerar y a apreciar culturas, costumbres y modo de ser distinto al nuestro. El chauvinismo, el egocentrismo, el machismo, racismo y el etnocentrismo son amenazas que las humanidades ayudan a mitigar. También se puede señalar que “las humanidades enseñan el valor de lo inútil, de lo que no tiene precio, enseñan a comprender que hay bienes en sí mismos, independiente de si producen unos resultados mensurables –como la educación misma–, actividades que son valiosas, aunque no proporcionen algo útil distinto a su cultivo, aunque no proporcionen un valor cuantificable” (Fuentes, 2014).

Las humanidades, son necesarias ya que forman en una visión de integralidad y ellas proporcionan una mirada holística para que se observe al hombre en la totalidad de

sus dimensiones. Cuellar (2009) menciona que estas abarcan lo humano como un todo, trabajando sobre los fundamentos de los distintos saberes, desde una perspectiva general que no se confunde con ninguno de ellos. Las humanidades integran, sintetizan, agregan, recogen, unifican en un mundo de saberes cada vez más dispersos y aislados.

En este mismo sentido, Saldarriaga (2015) habla a favor de la enseñanza de las humanidades, acerca de su aporte metodológico en tanto que

Las humanidades frente al predominio reduccionista de la racionalidad instrumental, tecnocrática, del pensar calculante que denunciara el gran filósofo alemán Martin Heidegger, del pensar unilateral, por una sola vía, ofrecen la alternativa de la racionalidad estética, cordial, metafórica o simbólica. Las humanidades ponen en ejercicio un modo de adquirir saber a partir de una racionalidad no instrumental, pero no por eso privada de racionalidad y rigor.

De otro lado, es posible mencionar que las humanidades mantienen presente la condición humana en medio de lo académico. Sin las humanidades, posiblemente el ambiente académico se convierta en un espacio donde lo positivo; en el sentido de la ciencia; o lo técnico, en el sentido del hacer; o lo tecnológico, en el sentido de los procedimientos, invaden lo humano, invaden las posibilidades humanas. Es decir, son las humanidades las que mantienen el hecho de que la vida humana dentro de lo académico y el desarrollo de la humanidad, sean lo importante y la clave para que, desde la Universidad, nos formemos en lo profesional tomando como valores, lo humano y para lo humano.

El carácter de la *universitas*, es el ejercicio de unir lo diverso; la universidad se constituye en un ejercicio de vincular una tradición griega, vinculada por el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y al *quadrivium* (música, aritmética, geometría y astronomía); todas estas las artes que se estudiaban en la antigüedad y en las primeras universidades europeas y que le pusieron el componente humanista asociado, a distintos ejercicios de la simple técnica.

En ese sentido, la Universidad es un ejercicio de asociación de intenciones constructivas, pero no solamente por el hecho mismo de la técnica que no requiere del conocimiento de la sabiduría; si no, por el hecho del sentido de la humanista, el sentido de la reflexión permanente; vincula al ejercicio técnico, la reflexión propia por el ¿qué somos?, ¿por qué hacemos, lo que hacemos? y ¿por qué somos, lo que somos? En este sentido, la necesidad de una relación con las humanidades es porque en la Universidad se forma al hombre que piensa, no solamente al hombre que hace; es decir, al hombre, que es capaz de modificar el pensamiento de los grupos sociales; aquellos hombre que piensan distinto, por eso es una unión de la diversidad; pero en la Universidad, se gesta el hecho mismo de la humanidad, humanidad en el sentido de un proyecto totalizante que no es solamente el hacer, sino que incluye sobretodo el ser.

Asimismo, Soto, Fernández, Giraldo, & Osorio (2017) al hablar sobre las humanidades

y las ciencias, plantean la siguiente tesis, que da un acercamiento a través de diferentes pensadores a la relación entre estos dos campos:

humanidades sin ciencias son vacías, pero ciencias sin humanidades son ciegas. El ejemplo arquetípico de ello es la bioética. Las biociencias han provocado serias reflexiones éticas y políticas. Hans Jonas lo ha explicitado con lujo de detalles con su ética de la responsabilidad. La humanitas ha entrado en íntima relación con las neurociencias. Los métodos científicos han recibido un aporte de las humanidades como en el estudio del genoma humano. El computador no es un silencio para la reflexión humanista. El lazo entre la mente y el cerebro ha contribuido al desarrollo de la filosofía de la mente. La genética ha convocado a humanistas y científicos para serias discusiones. La clonación conlleva agudos y acalorados debates éticos. Determinismo y libertad se suman a este horizonte de comprensión. Bachelard ha planteado la dignidad filosófica del trabajo científico en contra de Heidegger para quien la ciencia no piensa. A Buser le debemos la categoría de neurofilosofía del espíritu. El mundo cuántico ha enervado los debates filosóficos. Jean Ladrière ha escrito, en medio de este debate, su celebrado El reto de la racionalidad. La biología moderna ha provocado un nuevo concepto de humanidad. Jacques Monod habla sin pelos en la boca sobre el azar y la necesidad. Las éticas se han multiplicado: bioética, ética de la globalización, ética de la digitalización, ética de la nanotecnología.

Por otra parte, Millán Atenciano & Tomás y Garrido (2012) refuerzan sobre la importancia de las humanidades para el cuidado y protección de lo humano, así:

La delicadeza en lo humano y con los humanos parte de unos principios de responsabilidad y totalidad; la importancia de la responsabilidad en la protección y el cuidado de la vida se convierte en la prevalencia del derecho a la vida frente a la libertad; solo es libre el que está vivo (2). Este principio de responsabilidad no puede ser entendido si, con anterioridad, no queda claro que la vida es un derecho universal por el cual todos los seres humanos, sea cual sea su condición, raza, etnia, cultura, realidad humana o situación psíquica son iguales y forman parte de un orden social al que solicitan que les ampare y proteja para constituirse, no solo como ciudadanos, sino como personas. Constituirse como personas implica ser partícipes de un rol social que, a su vez, se sostiene en su naturaleza humana.

En esta misma línea, Garcés Giraldo & Giraldo Zuluaga (2013) mencionan que los cambios sociales, políticos, culturales y económicos han llevado a que el estudio de la ética, y en especial de la bioética, sea de relevancia para la actualidad. La bioética debe liderar la reflexión de nuevos principios y valores de acuerdo con las problemáticas que amenazan la vida de los seres humanos en el planeta, tomando algunas reflexiones de Foucault sobre el cuidado de sí y de los otros, además de sus postulados sobre biopolítica; esto con la finalidad de dejar sentados unos principios que podrían orientar una bioética del cuidado. Si bien Foucault no habló en ninguna de sus obras sobre “bioética” como tal, existe dentro de su pensamiento un referente importante para pensar que se puede construir una bioética, desde sus escritos sobre biopolítica y la ética del cuidado de sí como práctica de la libertad.

Además, los autores enfatizan sobre el cuidado de sí en relación con el cuidado de los otros a partir de Foucault, en tanto que la ética del cuidado de sí como práctica de la libertad, propone que:

...El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este *ethos* de la libertad es también una manera de cuidar de los otros; por esto es importante para un hombre libre que se conduce como se debe, saber gobernar a su mujer, a sus hijos a su casa. Ahí está el arte de gobernar. El *ethos* implica también una relación hacia el cuidado de los otros, en la medida que el cuidado de sí se vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene (Foucault, La ética, p. 263 citado por Garcés Giraldo & Giraldo Zuluaga, 2013).

El cuidado de sí expresa una actitud consigo mismo, pero también con los otros, con los otros y con el mundo. Es, por un lado, una forma de vigilancia sobre lo que uno piensa, sobre el pensamiento y, a la vez, designa un determinado modo de actuar mediante el cual uno se transforma al hacerse cargo del otro.

La ética del cuidado de sí y de los otros debe ser incluida en la bioética. La bioética, entendida como el estudio sistemático de las dimensiones morales que incluye las decisiones, la conducta y las políticas públicas que inciden en las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, es una disciplina importante para la vida actual porque establece criterios para evitar una instrumentalización técnico-política de la vida humana.

Puede ser entendida como una ética del cuidado de sí y de los otros, dado que permite mejorar las condiciones para el desarrollo humano y el sostenimiento de la vida en el planeta, valorada por la responsabilidad, la solidaridad y el respeto. La bioética debe propender por una ética del cuidado de sí, del entorno natural y de las relaciones con los otros y con la naturaleza; así, la solidaridad, entendida como el cuidado de los otros, debe encaminar las acciones hacia conductas bioéticas que ayuden al ejercicio político en soluciones y respuestas para el beneficio de la vida humana, en especial, y de la naturaleza, en general.

La formación en filosofía

A través de la filosofía se realizan actividades que permiten que se ejercite y domine el pensamiento, lo que hace que la realidad y que lo se piensa acerca de algo cambie de manera radical. La filosofía, brinda la capacidad de reflexionar e instalarse en el corazón de los problemas (Departamento de Filosofía y Humanidades Iteso, 2013). Se puede en este caso mencionar que, la filosofía no se trata tanto de la adquisición y acumulación de conocimientos, (y esto precisamente la diferencia del resto de las disciplinas científicas), sino que, se trata de un ejercicio y una práctica constante del pensamiento (Rivera, 2013; Soto et al., 2017).

El aprender filosofía, no consta de la retención de contenidos, evidenciando un

progreso en la acumulación de conocimientos sobre un ámbito de la realidad, como se da en las ciencias; ni tampoco se circunscribe al aprendizaje y apropiación de un marco de teorías para comprender las situaciones que vive el ser humano, sus conductas en lo colectivo, o de forma individual, como en las ciencias sociales; y finalmente, su apropiación tampoco consiste en realizar determinadas prácticas o innovar con nuevas ideas para mejorar la calidad de vida, como es el caso de la técnica.

La filosofía tiene que ver con algo previo a todo lo anterior; tiene que ver con la búsqueda de una orientación general de la vida humana más allá de las creencias religiosas. Esta orientación de la vida incide en tres ámbitos fundamentales: 1) en la situación del hombre en la realidad, cuestión que tiene que ver con los fundamentos sobre los que se asienta la totalidad de su vida y de su sentido tanto individual como social, y también con la importante cuestión de la vida inscrita o no en la verdad; 2) en la situación del ser humano ante sí mismo y ante los demás, cuestión que tiene que ver con su realidad propia y con la constitución de su convivencia social; 3) y, por último, en la cuestión importantísima de la creación de proyectos que den sentido a la vida, que permitan dar dirección a las acciones del ser humano en relación a sí mismo, a los demás y al mundo en el que está (Castro-Hernández, 2017).

Indudablemente, todo esto hace que el aprender filosofía sea diferente, en tanto que esta, se convierte en la orientación de la vida, y tiene que ver con todo, al respecto Saldarriaga, (2015) enuncia que:

La filosofía no tiene que ver en primer lugar con las elaboraciones de las ciencias tanto físicas como sociales, así como con las prácticas técnicas. En segundo lugar, este tener que ver con todo hace que se mueva en un nivel anterior al del conocimiento y manejo de las cosas; de ahí su distancia de toda “aplicación” inmediata, sea en el campo del ahondamiento cognoscitivo de las cosas materiales o de la conducta individual o social, sea en el campo de las innovaciones técnicas con respecto a las cosas o a las conductas. En tercer lugar, su aprendizaje no se refiere al manejo o ampliación de teorías científicas naturales, sociales o psicológicas, ni a la correcta aplicación técnica o a su posible innovación.

El aprendizaje de filosofía, consiste en la posibilidad de pensar más allá de lo obvio o de lo simplemente asumido (pensamiento crítico y reflexivo) (Garcés & Giraldo, 2018a). Esto quiere decir, la necesidad de extrañarse, de preguntarse, de asombrarse, de sentirse en contra o incómodo con algo que se supone acabado o establecido (paradigma), la necesidad de ver otras formas, otras direcciones, otras maneras de mirar y reflexionar acerca de algo.

Aprender filosofía trae consigo el pensamiento crítico, que no se conforma “que va más allá de lo asumido como inamovible, como evidente, y como “real” y “verdadero”. La posibilidad de iluminar y crear nuevas opciones reales para el mundo y para la vida. Y, finalmente, la apropiación de la posibilidad de abrir espacios en donde puedan validarse y fundamentarse las concretas actuaciones de los seres humanos” (Fielbaum, 2017).

Todo lo anterior, no significa que el aprendizaje asociado a la filosofía no conlleve exigencias de formación académica rigurosa, tal y como lo pueden reafirmar quienes se han formado en este campo, ya que, por el contrario, la filosofía trae en sí misma la formación en un pensamiento riguroso y fundamentado, eminentemente crítico de sí mismo. Es preciso, entonces, establecer ciertas claridades frente a lo que se ha creído acerca de la filosofía asociado al filosofar, en tanto que se asocia l como lo manifiesta como sinónimo a

todo aquello que significa "vivir en el aire", relacionado con especulaciones etéreas que no sirven para nada, o con pérdida de tiempo ya que no resuelven los problemas concretos y urgentes de la vida individual o social. Con lo cual resulta que filosofar es sinónimo de divagar, de especular en el vacío y de jugar con el pensamiento para "cortar pelos en el aire" o para decir cosas acerca de "la inmortalidad del cangrejo". Filosofar sería decir ocurrencias sin más Ortega (2019).

Contrario a ello, la filosofía y su aprendizaje requiere de una formación específica y rigurosa, lo cual permita adquirir la habilidad para indagar, para preguntarse, para reflexionar antes de sacar conclusiones a priori.

Ortega (2019) en este sentido, menciona, que la formación en este campo debe brindar la posibilidad y la habilidad para

mirar no lo que hay sino lo que falta; la capacidad de evocar lo ausente, de la implacable crítica que prevenga de la tentación de absolutizar lo sabido o de la fácil relativización de todo; la capacidad de la explicitación de los límites, pero al mismo tiempo del vislumbrar más allá de ellos, de entrever e incoar nuevas posibilidades; la capacidad de proponer fines, de vivir en la constante inquietud de la búsqueda de la verdad que hace que ninguna palabra, ni creación, ni concepto sea último y definitivo.

En definitiva, la filosofía en su esencia, forma para ser capaz de vislumbrar la totalidad de la vida humana y su relación con el mundo, y consecuentemente de dar dirección y sentido a las ciencias y las técnicas, a la producción y al trabajo, lo que le da sentido a la formación en este campo y a su inserción en los diferentes programas de formación, indistintamente de su énfasis, tenido presente que, su aprendizaje conlleva el apropiarse de diferentes concepciones desde el ámbito teórico, cuya incidencia en la vida presupone una aplicación constante y paciente.

PAPEL DE LA FILOSOFÍA Y DE LAS HUMANIDADES EN LA EDUCACIÓN

Las instituciones han comprendido que es necesario complejizar el ejercicio profesional de tal modo que la universidad no se quede en un horizonte unidimensional. Deben, en este sentido, integrar el saber-hacer universitario en un contexto más amplio. Esta exigencia formativa integral conduce según lo explica Castro-Hernández (2017) a: 1) ubicar la capacitación profesional en el contexto de la totalidad de la vida humana en la

que se pondrá en juego; 2) reconocer aspectos importantes que se pueden estar pasando por alto en quienes vienen a la universidad para obtener un título; 3) considerar otras dimensiones de la vida humana (el ritmo acelerado de la vida, lo rutinario de la diversión, la competencia desenfrenada, etc.) que se suelen ignorar.

Ese ejercicio ayuda a ubicar el saber universitario como saber humano, de donde nace su fundamento y sentido, lo cual también ayuda a comprender el sentido de la especialización y a una intelección más universitaria de los problemas humanos inscritos en la profesión. En el fondo, se trata de la antigua confrontación de la sofística y la sabiduría retratada por el Gorgias de Platón. La Sofía(sabiduría), como manejo de saberes, como instrumento para el éxito, para el poder y para el renombre en la ciudad, propugnada por los sofistas; y la sabiduría como valiosa en sí misma porque construye al ser humano como un hombre con *areté*, un hombre virtuoso, propugnada por Sócrates. El hombre virtuoso es el hombre que ha ahondado en los problemas humanos y esto lo ha dotado de un “saber práctico” (*frónesis*) que le capacita para enfrentarse a las diversas y cambiantes situaciones humanas sabiendo qué hacer en ellas y, por ello, se puede convertir en guía de otros. Es el hombre que busca el bien propio y el bien de la ciudad. Es el hombre de discernimiento humano. Se trata de la sabiduría como virtud, como fuerza de humanización y de humanidad (Departamento de Filosofía y Humanidades Iteso, 2013).

En esta misma línea, León & Salas (2014) en su texto “*La educación bioética. propuesta no solo para la educación superior sino para la educación básica*” consideran un amplio espectro de interrogantes y problemas a abordar, mencionando una acentuada sensibilidad hacia todos los temas relacionados con la enseñanza en aspectos sociales, económicos, religiosos, administrativos, entre otros.

Sin embargo, enfatizan en que, salvo en contadas ocasiones, no se observa una preocupación suficiente por la formación bioética en la escuela. Seguramente por inadvertencia de la mayoría o, tal vez, por englobar este tema y preocupación junto a la dimensión religiosa y muchas veces abordado en los cursos de ética. A pesar de que estos esfuerzos sean válidos, ante la ya descomunal cantidad de información científica y tecnológica de que disponemos es cuando se hace necesaria la enseñanza formal de la bioética, así:

como de otras asignaturas eminentemente humanísticas, como la deontología y posiblemente hasta la de la antropología filosófica, que le permitan al estudiante una reflexión crítica ante la gran cantidad de información que recibe, ya que frecuentemente los medios de comunicación nos presentan muchos adelantos de la ciencia, que de momento generan altas expectativas o que producen la sensación de que todo se puede lograr solo con tecnología... Por eso es tan importante recibir esta formación.

CONCLUSIONES

Las humanidades y al interior de ellas, la filosofía, contienen un importante valor en los procesos de formación de seres integrales para el ejercicio de una profesión, toda vez que, ambas brindan un pensamiento crítico estructurado con experiencias para los estudiantes que van desde el aprendizaje a partir de lo relacionado con el sentido de humano hasta la reflexión acerca del sentido de la vida y del conocimiento.

Es claro, que es necesaria una explicitación y una conciencia clara de la universidad y su rol en los diferentes campos de formación, de la creación de una identidad, del establecimiento de los límites y alcances reales del pensamiento filosófico y humanístico; y de la reflexión acerca de su papel fundamental, acotado problémico y reflexivo, en la formación universitaria.

Finalmente, como lo menciona Ortega (2019), no todos los saberes son iguales, y no tanto por la obviedad de que difieren en su objeto y, por tanto en sus contenidos, sino por diferir en su perspectiva, profesional o formativa. Y una universidad preocupada por la formación de la persona, preocupada no sólo por vender conocimientos profesionales (científico naturales, científico sociales o técnicos) sino por formar profesionales virtuosos, tendría que incorporar en el corazón mismo de los diversos currículos, no adyacentemente o complementariamente, un saber filosófico y humano que finalmente concretizara la voluntad y preocupación formativa de la universidad en la misma capacitación profesional.

REFERENCIAS

Castro-Hernández, J. A. (2017). La filosofía como práctica vital. *Cuestiones de Filosofía*, 3(20), 129–143.

Cuellar, H. (2009). Hacia un nuevo humanismo: filosofía de la vida cotidiana. *EN-CLAVES Del Pensamiento*, 3(5), 11–34.

Departamento de Filosofía y Humanidades Iteso. (2013). DFIH La filosofía en la universidad. *Xipe Totek*, 22(1), 52–73.

Fielbaum, A. (2017). La filosofía ante la crisis. Alejandro Korn y la reforma universitaria de las humanidades. *Estudios de Filosofía*, 56(56), 26–48. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n56a03>

Fuentes, Y. (2014). Los límites de las humanidades , o: una apología del sinsentido. *Revista de Filosofía*, (76), 32–53.

Gandolfo, P. (2018). El lugar de las humanidades en la formación. *Revista UCMaule*, (55), 33–43. <https://doi.org/10.29035/ucmaule.55.33>

Garcés Giraldo, L. F., & Giraldo Zuluaga, C. (2013). El cuidado de sí y de los otros en Foucault, principio orientador para la construcción de una bioética del cuidado. *Discusiones Filosóficas*, 14(22), 187–201.

Garcés, L., & Giraldo, C. (2018a). Las emociones y las pasiones en Aristóteles : conceptualización e interpretación interpretation. *Espacios*, 39(04), 18–26.

Garcés, L., & Giraldo, C. (2018b). Sophia. *Sofía- Sophia*, 14(1), 75–86. <https://doi.org/DOI: http://dx.doi.org/10.18634/sophiaj.14v.1i.826> Emociones

Hoyos, G. (2013). Fenomenología, ciencias sociales y humanidades. *Universitas Philosophica*, 30(60), 257–270. Retrieved from <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=asn&AN=89701037&site=eds-live>

León, G., & Salas, Z. (2014). Bioética y educación : educación para la bioética *, 9(2), 23–36.

Millán Atenciano, M., & Tomás y Garrido, G. (2012). Persona y rostro, principios constitutivos de la bioética personalista. *Persona y Bioética*, 16(2), 165–174.

Orefice, C., Pérez, J., & Baños, J. E. (2019). The presence of humanities in the curricula of medical students in Italy and Spain. *Educacion Medica*, 20, 79–86. <https://doi.org/10.1016/j.edumed.2017.10.008>

Ortega, R. (2019). La filosofía (y las humanidades): un eslabón indispensable en la humanización de la salud. *Ludus Vitalis*, XXVII(51), 191–196.

Rivera, J. (2013). La filosofía sin filosofía de Alberto Caeiro. *Estudios Filosóficos*, 48(2), 23–48.

Saldarriaga Madrigal, A. (2015). Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant. *Estudios de Filosofía*, 52(52), 63–93. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n52a05>

Soto, G., Fernández, L., Giraldo, C., & Osorio, B. (2017). Las humanidades encierran un tesoro. *Revista Lasallista de Investigacion*, 14(2), 180–191. <https://doi.org/10.22507/rli.v14n2a17>

Weber, S. (2014). El futuro de las humanidades: experimentando. *Co-Herencia*, 10(20), 13–38. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.11.20.1>

SOBRE OS ORGANIZADORES

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO – Pós-doutorado em Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra (FPCE/UC Portugal, 2014-2016). Pós-doutorado (em andamento) em Formação de professores, Identidade e Gênero pelo Instituto Politécnico da Escola Superior de Educação de Coimbra ESEC (2017-); Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás PUC/Goiás (2010-2014, CAPES 5); Doutorado em Ensino (em andamento), com objeto de tese na área da Educação Matemática/Desenvolvimento Profissional de Professores e tecnologias pela Universidade do Vale do Taquari/UNIVATES (2018 -, CAPES 4); Doutorado em Educação (em andamento), com objeto de tese na área de Currículo e Identidade Juvenis pela Universidade Luterana do Brasil/ ULBRA (2020 -, CAPES 5); Mestre em Teologia: Educação Comunitária Infância e Juventude pelas Faculdades EST (2007-2008, CAPES 5). Anível de graduação possui formação multidisciplinar com: Licenciatura em Matemática pela Universidade Estadual de Goiás; Licenciatura em Pedagogia habilitação: séries iniciais, orientação e supervisão escolar, pelo Instituto de Ciências Humanas e Sociais ICSH e Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira/FBB. É professor Titular C-II da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior/FIMES/UNIFIMES desde 2014 (Onde atua em atividades de ensino, pesquisa e extensão na graduação e pós-graduação) e professor P-IV da Secretaria Estadual de Educação de Goiás desde 1999 na disciplina de Matemática. Atua, ainda, como Docente Permanente nos seguintes Programas: Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Faculdade de Inhumas FACMAIS, Linha 2 Educação, Cultura, Teorias e Processos Pedagógicos; Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Fundação Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul UEMS, Linha 1 Currículo, Formação Docente e Diversidade (Cooperação técnica nº 1038/2019. Publicado no D. O. nº 10038 de 28/11/2019) e do MPIES Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social da Universidade do Estado da Bahia UNEB (Colaboração Técnica, sem vínculo empregatício), na Linha 2 Novas Formas de Subjetivação e Organização Comunitária. Coordenador do Grupo de Pesquisa (NEPEM/UNIFIMES-CNPq); Colíder do Grupo de Pesquisa em Educação, Tecnologias Sociais e Desenvolvimento no interior do Amazonas (do IFAM). Associado na ANPED/Nacional. Membro da Comissão Editorial da Revista Científica em Educação da FACMAIS (2020 -); Membro do Comitê Científico da Editora Atena (2019 -); Editor da Revista Científica Novas Configurações Diálogos Plurais (2020 -). Tem experiência na área da Educação atuando no eixo da Diversidade. Atualmente interessa-me pesquisa em dois grupos temáticos: I Processos Educativos: Formação de Professores, Políticas Educacionais, Currículo, Desenvolvimento Profissional, Ensino e Tecnologia; II Estudos Culturais: Identidade, Representação, Gênero, Violência, Negritude, Religiosidade e Cultura. E-mail: maximo@unifimes.edu.br

ELISÂNGELA MAURA CATARINO - Pós-doutorado em Educação (em andamento) pela Escola Superior de Educação de Coimbra - ESEC/PT (2017-2019) sob a orientação da Dra. Fátima Neves. Doutora em Ciências da Religião pela PUC-GO (2005 - CAPES 5) na Linha de Pesquisa Religião e Movimentos Sociais. Mestra em Teologia com especialização em Educação Comunitária Infância e Juventude pela EST/UFRGS (2010 - Conceito 5 CAPES). Especialista em Língua Portuguesa pela Universidade Salgado de Oliveira (2007) e Docência do Ensino Superior pela FAMATEC (2012). Licenciada em Língua Portuguesa e inglesa e suas respectivas licenciaturas, pela Universidade Estadual de Goiás (2004) e Licenciada em Filosofia pelo Instituto de Ciências Sociais e Humanas - ICSH (2003). É servidora pública da Secretaria Estadual de Educação de Goiás - SEDUCE (1999 - Professora P-IV) e da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior (2015 - Professora Titular - CII), onde atua como professora na Pós-graduação e nos Cursos de Medicina Veterinária, Engenharia, Pedagogia, Educação Física e Psicologia. Coorientadora no Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social - MPIES/UNEB. Colíder do Grupo de Pesquisa Psicologia, Processos Educativos e Inclusão da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS); Pesquisadora no Grupo de Pesquisa NEPEM/UNIFIMES/CNPq. Atualmente trabalha com as seguintes temáticas: Literatura. Linguagem. Educação e Diversidade e Educação Especial com foco nos surdos. E-mail: maura@unifimes.edu.br

VANESSA ALVES PEREIRA – Mestranda em Educação pela Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (2020). Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Estácio de Sá (2017) e graduação em Direito pela Faculdade Morgana Potrich (2018). Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás (2020). Especialista em Libras - Educação Especial, pela Faculdade Educacional da Lapa (2019) e especialista em Direito Constitucional, pela Faculdade Favoni (2019). Membro do Grupo de Pesquisa (NEPEM/UNIFIMES-CNPq). Atua como Docente e Intérprete de Libras (2014), no Colégio Estadual Professora Alice Pereira Alves e como Docente no Centro Universitário de Mineiros - Unifimes (2019). Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Ensino-Aprendizagem, Educação Especial e Libras. E-mail: vanessa.apereira@educ.go.gov.br

ÍNDICE REMISSIVO

A

Ação 5, 10, 12, 29, 33, 40, 49, 51, 52, 53, 54, 58, 88, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 118, 123, 125, 126, 128, 137, 139, 140

Agnosticismo 19

Arte Poética 25

C

Capitalismo Moderno 38, 39, 43, 44, 45, 46

Confúcio 6, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12

E

Epistemicídio 82, 92

Ética Profissional 1, 13, 147

Exercício Espiritual 5, 6, 48, 49, 50, 51, 52, 54

F

Filosofia 2, 5, 6, 7, 2, 3, 5, 6, 9, 13, 16, 17, 23, 25, 26, 27, 28, 30, 36, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 63, 71, 82, 83, 84, 89, 90, 92, 93, 109, 114, 130, 131, 133, 135, 150, 161, 162

Filosofia Africana 82, 83, 84

H

Humanidades 5, 7, 93, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160

I

Informação 33, 55, 59, 60, 61, 139

L

Leitura da mente 134, 136, 137, 139, 141

N

Naturopatia 6, 1, 3, 10, 11, 12, 13, 14

Nihilismo 7, 19, 21, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102

P

Panóptico 6, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62

Perfuração de lóbulos 147

Política 7, 9, 39, 40, 47, 77, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 127, 155

Psicanálise 133, 134, 141, 142, 143, 145, 146, 149

R

Racionalidade 16, 20, 38, 39, 40, 44, 46, 57, 58, 123, 124, 131, 143

Razoabilidade 5, 6, 15, 16

Responsabilidade 7, 9, 57, 104, 105, 107, 113, 127, 149

Ressurreição dos mortos 6, 15, 16, 22

S

Sentido de vida 63, 71, 80

Sufrimento 6, 18, 20, 21, 22, 25, 26, 30, 33, 34, 36, 88

V

Vigilância 55, 56, 57, 58, 60, 61

Vontade de Poder 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103

REFLEXÃO SOBRE TEMAS E QUESTÕES EM ÁREAS AFINS À FILOSOFIA 2

www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora) 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

REFLEXÃO SOBRE TEMAS E QUESTÕES EM ÁREAS AFINS À FILOSOFIA 2

www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora) 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 