

REFLEXÕES SOBRE

FILOSOFIA

E A PARTIR DA HISTÓRIA
DA FILOSOFIA 2



MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO
ELCIONE CARVALHO SANTOS
JOSÉ DONIZET LOBO
(ORGANIZADORES)

REFLEXÕES SOBRE

FILOSOFIA

E A PARTIR DA HISTÓRIA
DA FILOSOFIA 2



MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO
ELCIONE CARVALHO SANTOS
JOSÉ DONIZET LOBO
(ORGANIZADORES)

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Bruno Oliveira

Camila Alves de Cremo

Daphynny Pamplona

Luiza Alves Batista

Natália Sandrini de Azevedo

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2022 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2022 Os autores

Copyright da edição © 2022 Atena Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



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. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia

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

Profª Drª Ana Maria Aguiar Frias – Universidade de Évora

Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa



Prof. Dr. Antonio Carlos da Silva – Universidade Católica do Salvador
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. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
Prof^o Dr^a Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof^o Dr^a 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
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Prof^o Dr^a Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva – Secretaria de Educação de Pernambuco
Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
Prof^o Dr^a Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal do Paraná
Prof^o Dr^a Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof^o Dr^a Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre
Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais
Prof^o Dr^a Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof^o Dr^a Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Prof^o Dr^a Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
Prof. Dr. Pedro Henrique Máximo Pereira – Universidade Estadual de Goiás
Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
Prof^o Dr^a Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof^o Dr^a Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof^o Dr^a Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof^o Dr^a Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Católica do Salvador
Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins



Reflexões sobre filosofia e a partir da história da filosofia 2

Diagramação: Camila Alves de Cremo
Correção: Mariane Aparecida Freitas
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: Os autores
Organizadores: Marcelo Máximo Purificação
Elcione Carvalho Santos
José Donizet Lobo

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R332 Reflexões sobre filosofia e a partir da história da filosofia 2 / Organizadores Marcelo Máximo Purificação, Elcione Carvalho Santos, José Donizet Lobo. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2022.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-258-0264-0

DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.640221205>

1. Filosofia. I. Purificação, Marcelo Máximo (Organizador). II. Santos, Elcione Carvalho (Organizadora). III. Lobo, José Donizet (Organizador). 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



Atena
Editora
Ano 2022

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; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.



DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.



APRESENTAÇÃO

Caros leitores, saudações.

Apresentamos o e-book “Reflexões sobre filosofia e a partir da história da filosofia 2”, composto de três capítulos organizados por pesquisadoras/es do Brasil e da Colômbia, que orquestram o discurso de forma reflexiva em torno da Filosofia e da História da Filosofia, perpassando pelos seguintes liames: Consumo, Cultura, Êxtase, Instintos, Liberdades, Mística, Nietzsche, Noite escura, Pós-modernidade, Razão, Sociedade de consumo, Vontade e Gênero. Para os autores do capítulo 1 - Existe uma relação entre os preceitos sociais do projeto de pós-modernidade e o fenômeno de desumanização, que teve impacto na vida das pessoas. Estes, na sua ânsia de encontrar um estatuto social que os conduza ao sucesso, puseram em prática estes cânones, assumindo-os como normas que os ajudarão a superar uma série de necessidades derivadas da sociedade de consumo, que os programaram para legitimar estas crenças através da sua prática, e como resultado, tornaram-se sujeitos egoístas e narcisistas, dispostos a explorarem-se a si próprios na busca do sucesso e a exporem-se como produto de mercado, perdendo a sua vontade no processo e agindo condicionados às regras neles implantadas, que os fazem funcionar como uma máquina. Os autores do capítulo 2, objetivaram discutir alguns elementos relacionados às experiências místicas vividas e descritas por São João da Cruz no seu escrito “a noite escura da alma”. Segundo os autores, tais experiências, possivelmente se deram durante o período de cárcere, entre 1578 e 1579. Os autores do capítulo 3, buscaram realizar uma investigação do papel dos instintos de crueldade e de agressividade na filosofia de Nietzsche de como eles foram canalizados durante o processo civilizatório. Iniciaram investigando a composição orgânica do homem e a explicitação de como o homem ‘salta’ de sua mera condição biológica para se tornar um ser de cultura. Na sequência, tomaram como referência o procedimento genealógico e a fisiopsicologia, presentes no pensamento de Nietzsche, procurando elucidar o processo formativo do homem, mediante o nascimento da memória-da-vontade e da moralidade do costume fazendo com que o homem se tornasse responsável pela palavra empenhada. No capítulo 4, os autores propõem problematizar sobre a mulher na Grécia antiga a partir do mito de Medeia. Isto dito, desejamos a todas/os uma excelente leitura.

Marcelo Máximo Purificação

Elcione Carvalho Santos

José Donizet Lobo

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	1
POST-MODERNITY AND DEHUMANIZATION: A REFLECTION TO RETHINK THE PLACE OF THE INDIVIDUAL AND THEIR HAPPINESS	
Adriana Obando Aguirre	
Cristian Zapata Arboleda	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.6402212051	
CAPÍTULO 2	13
APONTAMENTOS SOBRE A MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ: UM OLHAR SOBRE A OBRA “A NOITE ESCURA DA ALMA”	
Mauricio Silva de Andrade	
Marcio Bogaz Trevisan	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.6402212052	
CAPÍTULO 3	29
A CRUELDADE E A AGRESSIVIDADE EM NIETZSCHE	
Tarcísio Martins de Oliveira	
Ângela Zamora Cilento de Rezende	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.6402212053	
CAPÍTULO 4	47
ENSINO DE FILOSOFIA E O LUGAR SOCIAL DA MULHER NO MITO DE MEDEIA	
Elce Nunes Nogueira da Costa e Nogueira	
Marcelo Máximo Purificação	
Maria Filomena Rodrigues Teixeira	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.6402212054	
SOBRE OS ORGANIZADORES	57
ÍNDICE REMISSIVO	59

CAPÍTULO 1

POST-MODERNITY AND DEHUMANIZATION: A REFLECTION TO RETHINK THE PLACE OF THE INDIVIDUAL AND THEIR HAPPINESS

Data de aceite: 02/05/2022

Adriana Obando Aguirre

Universidad San Buenaventura
Medellín Colombia

Cristian Zapata Arboleda

Universidad Minuto de Dios
Medellín - Colombia

“La sociedad del siglo XXI ya no es una sociedad disciplinaria, sino una sociedad de logros” [The society of the 21st century is no longer a disciplinary society, but a society of achievement] Han, 2019 p.25.

ABSTRACT: There is a relationship between the social precepts of the post-modern project with the phenomenon of the dehumanization, which has impacted people's lives. These, in their eagerness to find a social status that leads them to achieve success, have put these canons into practice, assuming them as standards that will help them overcome a series of needs derived from the consumer society, which have programmed them to legitimize those beliefs with their practice; as a result, they have become selfish and narcissistic individuals, willing to exploit themselves in pursuit of success and expose themselves as a market product as well, losing their will in the process and acting conditioned to rules established to them, that make them operate like a machine.

KEYWORDS: Post-modernity, reason, will, consumer society, freedoms.

PÓS-MODERNIDADE E DESUMANIZAÇÃO: UMA REFLEXÃO PARA REPENSAR O LUGAR DO INDIVÍDUO E A SUA FELICIDADE

RESUMO: Existe uma relação entre os preceitos sociais do projecto de pós-modernidade e o fenómeno de desumanização, que teve impacto na vida das pessoas. Estes, na sua ânsia de encontrar um estatuto social que os conduza ao sucesso, puseram em prática estes cânones, assumindo-os como normas que os ajudarão a superar uma série de necessidades derivadas da sociedade de consumo, que os programaram para legitimar estas crenças através da sua prática, e como resultado, tornaram-se sujeitos egoístas e narcisistas, dispostos a explorarem-se a si próprios na busca do sucesso e a exporem-se como produto de mercado, perdendo a sua vontade no processo e agindo condicionados às regras neles implantadas, que os fazem funcionar como uma máquina.

PALAVRAS-CHAVE: Pós-modernidade, razão, vontade, sociedade de consumo, liberdades.

RESUMEN: Existe una relación entre los preceptos sociales del proyecto de la posmodernidad con el fenómeno de la deshumanización, que ha impactado la vida de las personas. Estas, en su afán por encontrar un estatus social que las lleve a alcanzar el éxito, han puesto estos cânones en práctica, asumiéndolos como normas que les ayudarán a superar una serie de necesidades derivadas de la sociedad de consumo, que han programado a estos para legitimar esas creencias con la práctica de las mismas, y como resultado, se han convertido en sujetos egoístas

y narcisistas, dispuestos a auto explotarse en post del éxito y a exponerse como un producto de mercado, perdiendo su voluntad en el proceso y actuando condicionados a reglas implantadas en él, que lo hacen operar como una máquina.

PALABRAS CLAVE: Posmodernidad, razón, voluntad, sociedad de consumo, libertades.

INTRODUCTION

The individual of post-modernity has started a company in search of success and happiness, which represent the two most important achievements today. Nevertheless, this is driven by a belief system that post-modernity has programmed for them, so that they understand them as needs that they must supply because they are obstacles to the path of what they understand as success, becoming a dehumanized machine that only acts according to directions, without question, obeying their obsession to be successful. Therefore, they tend to be selfish and narcissistic who see in others a risk factor for their interests, but, in turn, expose themselves to society as a role model for others, with the same social convictions, hoping to receive in the process a status that brings them closer to their main objective.

The above is the social scenario in which this individual orchestrated by the post-modern project, which envisions them keeping them busy in activities that lead them to become a knowledge-accumulating hyperactivity company, that guarantees the possibility of solving any need that arises in their process of self-realization, implying a sacrifice of the human to enter the massification of human production at the service of a consumer society, acquiring a submission to the market dynamics. At the same time, they fantasize about achieving success from their self-exploitation, benefiting those social institutions that mutated from disciplinary society to a performance society, reaching a chronic pessimism, seeing that the promise of success and happiness is not given, despite their efforts to achieve them.

Considering the above, this writing aims to show the relationship between the social precepts of the post-modern project, with the phenomenon of dehumanization, which has been developing today; in addition to analyze some causes that legitimize this project on the part of society, to generate a critical stance against the impact of these actions, ending with a vision of what could be the beginning of a new era, which seeks to rethink post-modernism from a more human and sensitive perspective, whose starting point is philosophy.

THE POST-MODERN PROJECT AND SOCIETY

Success and happiness are two values that have become that precious treasure to be achieved by the individual of post-modernity, values that have become essential in their life, because the first allow them to find their place in society, and according to this, they acquire the second, with which they can get some enjoyment coming from that status, that

they figure out as achievements that lead them to attain happiness; nonetheless, where did this idea come from? To give a response to the above, we refer to the conceptions raised by Foucault (2012), where it refers social aspects of the last century, which were governed by the punishment of the body, and where institutions such as schools, universities, hospitals and factories, sought to make people useful to society, by disciplining both the body as well as spirit. Now, in post-modernity it is sought that this individual is useful to himself or herself, but acquiring the slavery of their own life to respond to the social demands, which limit them in their idea of being useful and successful, reaching their “self-fulfillment”. And this for what purpose?

In order to believe and feel freedoms, that lead them to individuation, from which they can contribute to that great social construct called post-modernity, creating communities that allow acquiring knowledge and consolidating knowledge, which help make visible the plan that takes them closer and closer to success and happiness (Lyotard, 2006). Indeed, the post-modern individual enjoys greater freedoms to achieve the above, but maintains a relationship with those initial institutions that previously have overcome, but that in the inside they have mutated, to satisfy the needs of this society, which responds to some “factores reales y efectivos de poder” [Real and effective factors of power] (Lasalle, 1999) p (22), that shape a structure that will finally define the life of everyone in society.

This contemporary society does not seek to punish the body of the individual to discipline it and make it someone useful to their economic interests mainly. In fact, it tends towards the self-discipline of people, so that they are useful to themselves, becoming hyperactivity companies, which seek constant reinvention that will allow them greater knowledge to face needs (Vásquez Rocca, 2017). However, the end remains the same, these individual actions will finally impact a consumer economy, which, in short, is the main provider of economic evolution.

Consistent with this situation, people in post-modernity use their freedoms to become selfish beings, who think for their benefit, downplaying the repercussions of their actions against others, making the opportunity to think about policies invisible. Therefore, return to the historical processes of man, who thought about the problems of others before their own, which generated the construction of great stories such as Christianity or Marxism (Lyotard, 2006), where exaggerated altruism developed an overwhelming desire in humans to help others, thereby seeking happiness, even if this implies sacrificing their life for a reward that would make them an exemplary being.

However, the own selfishness of post-modernity has a dark side that lies in the actions of the individual to obtain success, and these are carried out without empathy for others, because what is really important is the appearance and not their feelings Lowen (2000). In other words, the individual acts for himself or herself, hoping to receive from his actions the necessary rewards to obtain an important status within society, which brings them closer to success. Situation, that has led them to self-exploitation, leading them to a competition to

be better than others, causing them to remain in a constant state of overcoming themselves, against themselves, and against others who are above (Han, 2019).

The repercussions of this excessive selfishness, and of self-exploitation, can be seen according to Han (2019), in the high competitiveness of this post-modern society, which has generated a performance system, where the utility of the individual can be measured to give themselves something to the society. In addition, the individual has a feeling of freedom within this structure, that can be understood as the autonomy they have to choose the best plan for self-realization, which leads them to obtain not only success, but also to fill that existential void that they experience daily to be happy.

On the other hand, it is not only the obtaining of knowledge that makes the person successful, but the accumulation of possessions, the aesthetics of their body, the car they drive, the place where they hold meetings, and the place they usually visit for attending their physical and emotional ailments the ones that define their success; moreover, offering them a social status, from which they will receive a series of stimuli that will understand as happiness. About that, Han (2019) refers that this is, “una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, centros comerciales y laboratorios genéticos” [a society of gyms, office towers, banks, airplanes, shopping centers and genetic laboratories] (p.25). Furthermore, these scenarios have replaced the ancient temples where the rite and ritual for the indulgence of the offering were celebrated as a way to atone for the guilt generated by the dissatisfaction of man’s effort; therefore, changing the eternal temples also implies that the immobile gods become mobile. Man runs the risk that the displacement of the worship of the ancient gods in the respective temples ends, as a consequence of a devotion to others, with the constant creation of other worship scenarios for them.

Human beliefs have been routed through selfishness, to incite it as stated by Giuliano (2018), “al atropello de la relación con el propio lugar y la existencia mortal, hablante y sexuada” [to the trampling of the relationship with one’s own place and mortal, speaking and sexual existence] (p3), in order to receive the benefits of their actions. Besides, this encouragement helps the feeling of freedom and autonomy that the individual experiences, and the latter, together with their actions, legitimizes contemporary social precepts, which are summarized in a few words in an overflowing optimism that leads people to self-exploitation by achieve success, and from this, institutions will reap economic benefits. In other words, a new belief system has been developed that is summarized in that, if you work harder and for longer, success will be greater, which will allow a better social status, and of course, be happier for the efficiency it offers.

This belief system is perhaps the most important achievement of those who govern these institutions that today regulate people, because it is clear that they are the motivational engine (Elster, 2014), and as this is a dependent of them -beliefs-, it is programmed like a machine. In addition, it has turned them into a system of norms, which influence their behavior within a community (Santamaría & Ruíz, 2019), that is socially recognized as post-

modernity.

THE INDIVIDUAL OF POST-MODERNITY

Han (2014) claims that this is a prisoner of the precepts of the consumer society and warns us about the idea of success in post-modernity, which degenerates into a phenomenon of self-exploitation, as mentioned in previous lines, with which the human seeks to find mechanisms to be successful, and receive stimuli of pleasure that will translate as happiness. However, why does the individual not see this situation and decide to act in that way?

The answer lies in the sinking of those great stories told by Lyotard (2006), that promised freedoms in the last century, besides equal rights before the law, a participatory democracy where everyone could have a voice and a vote, the possibility of spiritual salvation, and of course, the opportunity to accumulate enough capital to gain a prosperous future. The individual of the post-modernity would become a skeptic, seeing that these stories gradually collapsed over time, thus leaving a void in their existence, which would fill with the idea of success, seeking it individually and selfishly, to get a stimulus of pleasure to achieve happiness without help.

To think that this idea - skepticism - was taken by many for the creation of small communities, within which they would forge a series of norms that were defined according to Santamaría & Ruíz (2019), the deontic attitudes that they would assume to behave within these. Nevertheless, the participants of these communities would maintain their affinity with others, but maintaining a cautious attitude with them, and these behaviors would reach cyberspace, where they would find another way to converge and create large social networks to interact with others, better know their competition, and analyze their current state of success. Betting on the company of themselves, so that others take it as a reference, and give them a social status that will generate enjoyment, which they will assume as a happiness where the corporeal of the other is not counted on.

Despite the fact that people still interact in these communities, their main goal is to be able to be successful without the help of others, and without caring about the condition of others in that small social group, although this leads to knowing their narcissistic side. Confident of who they are and what they do, they seek to show their self-exploitation as something worth seeing and expecting to receive from their group the admiration and acceptance necessary to obtain the enjoyment they need. Han (2014), says that this excess exposure turns everything into a commodity. In other words, the human sees in his image a product with which he can trade, to receive social credits that they can exchange to improve their social status, and to receive stimuli of enjoyment from the sale of themselves. Consequently, there is a individual biased in the repercussions of his and her narcissism and selfishness, which leads them to reify themselves, accepting the situation, since it

generates a feeling of autonomy and freedom, with which they feel enjoyment in exposing themselves, without anyone get in the way of their decision. In this sense, the question is what do they mean by freedom?

Freedom is understood as the autonomy that people have to choose how they want to fill that void that modernity has left in them, making use of multiple options that they find in post-modernism to choose. That emptiness can be described as a fall that they have suffered down a great mountain, and waking up in the midst of the confusion, which this society represents, has realized that everything that was promised to be happy was false, and it will depend on it to work to the point of self-exploitation to achieve that happiness, even if this implies, as Arendt (2002) says, having to abandon oneself in favor of others. However, the individual feels satisfied with it, because it has been an autonomous decision, and they find in that autonomy the mechanism to expose himself or herself in society. In fact, post-modern rules tell them that this decision is a right that they have and must be respected. However, they are linked to freedoms that will continue to be pre-established by society, being programmed around consumer needs.

THE DEHUMANIZATION OF THE INDIVIDUAL

Post-modern society has made this a piece of machinery within its economic model, which can be replaced when the time comes for it to fail and hinder its proper functioning. Understanding the above as a human extension towards a technological development that seeks human progress, that is, a transhumanism (Piedra Alegría, 2017). However, the 'trashumanism' is understood by people, as a process of dehumanization, assuming themselves as a mechanical fragment within society, but not as an extension towards a progress of man with the support of technology, leading them to reify themselves to adapt to the consumer system, losing their humanity and interest in and for a collective, (Arendt, 2009).

Now, this mechanized behavior is driven by a social system that requires the individual to be a production entity, and that it only focuses on completing its activities, without questioning them in the process, increasing this dehumanizing phenomenon, who accepts those social precepts and voluntarily bows, to stay in that catatonic state that Han (2019) refers to as "multitasking" (pag.33), understood as this technique of attention for survival in a wild environment, and this state of multitasking becomes a social belief.

Regarding the above, Elster (2014), talks about beliefs, as that driving force in people's lives, which gives them a reason to be and do; on the other hand Santamaría & Ruíz (2019), refer that those beliefs become norms or rules so that when applied they are legitimized and end up being part of their life. The above is derived from education that has been conceived as followers of normative bodies (Han, 2019). That is to say, we are beings urged by a regulated system to be able to exist in community, and from this behavior post-

modernist programming is born, which seeks to create new rules to generate new needs.

Taking the above into account, we could say that the individual becomes a machine that receives constant update packages from the company that provides such technical support, in order to operate within cyberspace more efficiently. Post-modern society acts as that operator and we are those computers, that we must be constantly updated in order to overcome those alleged social phenomena that can truncate their operation within it and hinder their career to success.

Post-modernist programming has assumed the individual as a useful entity, who only wants the best for him or her, without taking into account that these ideas do not really respond to their need as a human. In key of this domestication, Nietzsche (1999) says that those who think in some depth will know that their judgment will always be flawed. Although, humans in the middle of their bias believe that the system is fail-safe, and that is why they decide to keep that linear thinking as if it were a machine, because they have been conditioned to think that way, losing their humanity, and their autonomy is affected, by the system of rules that lead to a total submission of thought.

Along these lines, the need to be referred by Jaramillo Vélez (2021) is proclaimed as the urgency of dismantling the mechanical life of man.

“Regresar a la dupla arte-técnica en ese estricto orden podría dar sentido, nuevamente, a lo que es ser humano, ese que, aunque imperfecto, lento y falible, resulta ser evocación de una vida digna de ser vivida a plenitud y no a medias, como aprendimos a hacerlo gracias a las frustraciones impresas por los fantasmas de una evolución “irremediable” del hombre hacia una máquina perfecta sin fallos, una que, al final de cuentas, podrá prescindir de las preguntas fundamentales, primogénitas sobre lo que la felicidad y la vida son” [Returning to the art-technical duo in that strict order could give meaning, once again, to what it is to be human, that which, although imperfect, slow and fallible, turns out to be an evocation of a life worth living fully and not half, as we learned to do it thanks to the frustrations printed by the ghosts of an “irremediable” evolution of man towards a perfect machine without failures, one that, in the end, will be able to dispense with the fundamental, first-born questions about what happiness and life are] seminar March 2021.

DEHUMANIZATION AND THE DIGITAL REVOLUTION

The phenomenon of dehumanization has been nurtured by the digital revolution, understood as that event that has transformed analogous societies into information societies, and whose storage center is located in a cloud in cyberspace (Alcántara Sáez, 2019). In this, it has been concentrating all those information packages, ranging from science in general, to the capital information of multinational corporations, financial data of the main political actors in the world, and even the privacy of all parties who surf in networks, found in cyberspace a “digital revolution”, Piedra Alegría (2017) claims to transhumanization from the digital age, for the benefit of its advancement as a species. In this case, social networks

have become extensions of human life, with which the individual can compete against others on a world scale, globalizing his and her profile, and exposing it with the hope of receiving greater acceptance that generates a superior global status, with which they will receive greater stimuli of enjoyment.

Consequently, the foregoing lies in the exposure of the individual in cyberspace, seeing himself and herself involved in the management of information in the cloud that feeds this cyber world, and that naively becomes a slave, since they have already taken their most intimate data (places where they usually eat, places to buy, food preferences, among other actions that have been digitalized), to the point that post-modernism makes use of artificial intelligence, to generate options that meet the needs, being programmed by the same system, since there is “a control of the interests and needs of the people”, adjusting to the realities of simple elements of daily life. Alcántara Sáez (2019), Artificial intelligence (AI) can interpret situations of all kinds and evaluate them automatically; generating factual states of a data corpus, which generates different solutions to tackle the same problem.

In this sense, the digital revolution has inhibited the reason of the individual, giving them apps that think for them, in the face of specific topics, and offering them a menu of alternatives in front of particular issues, generating a more complex digital programming at present, which only needs of a basic knowledge of cyberspace, and a tool with connection such as: a Smartphone, a PC, a Smart TV, or any other means, that allows them to find those mechanisms that can simplify thought processes that could take a while they do not have. Consequently, man abandons his and her humanity to find comfort, further fueling this phenomenon of dehumanization, and becoming an entity connected to cyberspace, in which they will seek to download tons of information, most of that is irrelevant to their analogous life.

THE REBIRTH OF THE POST-HUMAN WILL

People in post-modernity are encountering a series of setbacks, which have divided them between needs they cannot satisfy, and feelings of uncertainty that make them feel unhappy Sellés (2013), thereby accepting a conformist path, which leads them to embrace that mechanical and programmed way of doing things, due to the fact that with this they have found small stimuli of enjoyment with which he can keep on running towards success, making their life more bearable.

Contemporary society has been enslaved by a social and political project that has conditioned them to follow rules without asking, and to meet programmed needs that are not real, focusing on satisfying earthly desires among the people as for Arendt (2009), they are the most miserable stage of eternal life, and despite everything, it is a life that ends in death. In other words, the concerns of post-modern people do not allow them to see other truths that could rescue them from their disease of success, but they are so conditioned to it

that their humanity continues to succumb to these supposed needs in their life.

Human thought and will have atrophied (Selles, 2010) giving way to technology so that it does this function for them, to assist them in the midst of their overwhelm by the accumulation of activities that they maintain, which do not allow them to sit down and analyze the reality of this society and be contemplative. Moving to give up their own humanity to obtain the enjoyment of their “success”, but how to enjoy this, after a premature death for taking our body to the limit, for the benefit of institutions that enjoy the fruits of our self-exploitation? For this reason, it can be said that the post-modern project has fractured, to the point that its individuals have been pushed to the limit of their vulnerability, beginning to doubt for success and falling into chronic pessimism. In key to the above, Han (2019), contends that this feeling is leading man to become depressed, to have anxiety attacks and to become increasingly stressed by the accumulation of activities, which, regardless of whether they are completed, do not show signs of immediate success.

Consequently, the individual has opted for radical decisions such as putting an end to their spiritual, human and earthly existence, leading them to become a chronic patient with no interest in healing, in search of existential reasons and logics isolated from speech, contemplation and relationship linked by affection, hospitality and compassion. In other words, we are facing a human who is dying from fear of the future; that cries their present and cancels their past. A person who renounces living in the present, closing themselves in their programmed world where they find small stimuli of enjoyment that keep them in connection with this analogous and earthly world. As observed by Sellés (2013), the person is ending their existence, using the freedoms of post-modernism, to overcome that submissive behavior in society.

The above has had a serious impact on post-modernity, as they are left without thinkers, without free minds with ideas of advancement for themselves and for humanity, for that reason, they are recreating in pessimism, while walking towards madness and failure. To put it another way, this society today floats between death as a cure, and pain as a motivational mechanism, understanding death as the end of everything and pain as existential agony Arendt (2009).

“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[...]” [We are faced with ill human beings, in sick societies that require healing through the word: we are sick because we fear the migrant unreflexively, because we easily sentence to death the patient who we imagine is going to have an unnecessary therapeutic

effort, we are ill when we consider that we are the only ones to have the right to live because of our race, religion, political belief and economic condition, when we forget that we must preserve the fragility of the pregnant woman who requires care, when we risk the continuity of our species due to the effects of economic systems that seek to profit at the expense of squeezing resources that will never recover] Giraldo 2009 (p.7).

Alternatively, there is also a sensitive and close look at the new beginnings, in which the individual wishes to resignify himself and herself, using their birth opportunity to embrace and reconsider other ways of emancipation, starting from their solitude and for this they turn their attention to the philosophy, finding in those a new refuge that allows them to make sense of his agony, and make from this a learning with which they can reflect and value their existence with themselves and with others.

The individual has unconsciously turned on his and her tragedy, taking the leading role in the midst of it, accepting that their life is not a unique phenomenon in society, but what is tragedy itself? Aristóteles (2002), proposes that, imitation of an action of a vigorous and complete nature, endowed with a certain extension, in a pleasant language full of beauty, where the characters act, without neglecting that tragedy is part of existence, overcoming difficulties that they go through in life, and thereby achieving a process of catharsis, which allows them to initiate a reconciliation with themselves and with humanity.

CONCLUSION

Thinking about post-modernity from a humanized shore, which goes beyond the heavy sunken precepts that have made man physically and emotionally ill, turning him and her into a submissive, isolated and unwilling individual, calls for a rethinking and reorientation of post-humanism towards a hope-generating trend that leads to a rebirth of reason and will, aiming for processes of freedoms that guarantee to counteract the consumer and producer dynamics of reified individuals at the service of the economy.

In this sense, retake the language where the importance of the exchange of reciprocity to develop processes of reception and relationship in pursuit of an education that mobilizes experiences as life processes, where there is a sense of error, where the word that is not said is also understood to overcome need and to look for options to find shared happiness.

Thinking about postmodernism and posthumanism from the perspective focused on being, would overcome vulnerability in the key of linking responsibility in the other, being able to enjoy the simplicities and face challenges of society, where the past is not part of the oblivion, but rather a wealth of experiences to build freedoms.

In the same way, rethinking the place of the individual and his and her happiness requires a return to the meaning of freedom in the midst of the precariousness of the sensitivity that inhabits the daily life of the human being. From this perspective, happiness is built and perceived to the extent that human kind frees himself and herself from superfluous thought

by taking up contemplation practices that promote justice, the enjoyment of friendship, for the simple and the natural, without neglecting the fact that technology is a tool to improve quality and not the essence of man's existence.

It is to become aware of their life trajectory that allows to highlight the importance of family, values, habits, upbringing and ways of living together, that guide actions and thoughts that allow to give meaning to reality; thus, configuring ways of feeling, thinking and doing, being evident in the ways in which life's learning appears and is assumed and transformed. In this way, it is possible to come to an understanding of what constructs the human being as a social individual with the ability to value solitude, feel their own self and grow with intersubjectivity.

REFERENCES

Alcántara Sáez, M. (2019). El estudio de la política en la era digital. *Estado Abierto*, 4(2), 143–170.

Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Grupo Planeta.

Arendt, H. (2009). *Condición humana*. Paidós. <https://doi.org/10.30854/anf.v11.n19.2004.254>

Aristóteles. (2002). *La Poética*. ISTMO.

Elster, J. (2014). *La explicación del comportamiento social: más tuercas y tornillos para las ciencias sociales*. Gedisa.

Giuliano, F. (2018). En torno a lo imposible: una aventura común, entre psicoanálisis y educación, con Jorge Alemán. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de Las Ideas*, 20(2), 1–35.

Han, B.-C. (2014). *la sociedad de la transparencia*. Herder. <https://editorialatamansha.files.wordpress.com/2015/12/la-sociedad-de-la-transparencia.pdf>

Han, B.-C. (2019). La sociedad del cansancio. In *La sociedad del cansancio (2ª edición)*. Herder. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k12c.10>

Lasalle, F. (1999). *¿Qué Es Una Constitución?* Ariel. <https://goo.gl/smBFVg>

Lowen, A. (2000). *El narcisismo : la enfermedad de nuestro tiempo*. Paidós.

Lyotard, J. F. (2006). La condición posmoderna. In *Cátedra*. Catedra. <https://www.uv.mx/tipmal/files/2016/10/J-F-LYOTARD-LA-CONDICION-POSMODERNA.pdf>

Nietzsche, F. (1999). Humano, Demasiado humano. In *Revista Espanola de Salud Publica* (Vol. 73, Issue 1, pp. 1–2). AKAL. <https://doi.org/10.1590/s1135-57271999000100001>

Piedra Alegría, J. (2017). Transhumanismo: Un debate filosófico. *Revista Praxis*, 75, 1. <https://doi.org/10.15359/praxis.75.3>

Santamaría, F. O., & Ruíz, S. (2019). What does it mean to belong to a community? Article Linguistic Community Practices Social Pragmatism Rationality. *Philosophical Research Bulletin*, 8(9), 0–00. www.disputatio.eu

Sellés, J. F. (2010). Quién es el hombre. *Metafísica y Persona. Filosofía, Conocimiento y Vida*, 4, 197–206. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x7w1.17>

Sellés, J. F. (2013). Trascendentalidad del amor personal humano. Un estudio sobre la antropología de L. Polo. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 45, 235–268.

Vásquez Rocca, A. (2017). Byung-Chul Han: la sociedad de la transparencia, autoexplotación neoliberal y psicopolítica. De lo viral-inmunológico a lo neuronal-estresante. *Nómadas Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 52. <https://doi.org/10.5209/noma.56074>

CAPÍTULO 2

APONTAMENTOS SOBRE A MÍSTICA DE SÃO JOÃO DA CRUZ: UM OLHAR SOBRE A OBRA “A NOITE ESCURA DA ALMA”

Data de aceite: 02/05/2022

Mauricio Silva de Andrade

Orientando: Cursa Teologia na Pontifícia Università della Santa Croce em Roma, Itália

Marcio Bogaz Trevisan

Orientador: Professor de Filosofia, Teologia, Humanidades, e orientador de TCC dos cursos de Pós-Graduação (Lato Sensu) na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB)

Trabalho de conclusão de curso, como exigência final para obtenção de título de bacharel em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco, sob a orientação do Dr. Pe. Márcio Bogaz Trevisan.

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo discutir alguns elementos relacionados às experiências místicas vividas e descritas por São João da Cruz no seu escrito “a noite escura da alma”. Tais experiências, possivelmente se deram durante o período de cárcere, entre 1578 e 1579. A metodologia adotada foi a pesquisa bibliográfica. Nossas investigações dão conta que João de Yepes, tradicionalmente conhecido por São João da Cruz, teve inúmeras experiências consideradas místicas que impactaram a reflexão teológica e filosófica ao longo dos últimos quatro séculos.

PALAVRAS-CHAVE: Êxtase; Mística; Noite Escura.

ABSTRACT: The present article aims to

discuss some elements related to the mystical experiences lived and described by St. John of the Cross in his writing "the dark night of the soul". Such experiences, possibly occurred during his imprisonment, between 1578 and 1579. The methodology adopted was bibliographical research. Our investigations show that John of Yepes, traditionally known as Saint John of the Cross, had numerous experiences considered mystical which impacted the theological and philosophical reflection over the last four centuries.

KEYWORDS: Ecstasy; Mystique; Dark Night.

1 | INTRODUÇÃO

Em um mundo tão conturbado, a Filosofia, ao buscar compreender as coisas tais como elas são, como classificou Aristóteles na sua Metafísica (2018, VI, I.), apresenta-se como grande ferramenta para auxiliar nessa travessia chamada vida. Sendo assim, através do estudo da Mística, partindo das experiências que especula-se terem sido vivadas no cárcere de João, entre 1576 (1ª prisão) e 1577-78 (2ª prisão), pretendemos refletir acerca desses fenômenos místicos, para contribuir na nossa compreensão do assunto. É conveniente esclarecer que o presente artigo não se caracteriza como um trabalho teológico, nosso objeto de estudo não é Deus, ainda que seja citado inúmeras vezes haja vista que João é um santo católico; nosso campo de estudo é a Mística, enquanto objeto para a análise e reflexão filosófica. Contudo, as

incursões teológicas são abundantes, de modo que em determinado momento as reflexões filosóficas e teológicas se somam para dar lugar a reflexão instigada pelos escritos de João da Cruz.

Nosso ponto de partida é a vida de João de Yepes, chamado de João da Cruz, santo católico, conhecido por notável vida mística e também por seus escritos, especialmente seus poemas. Suas obras refletem profundo conhecimento sobre a vida mística, que, além da própria experiência, provavelmente obteve em seus momentos de estudo, reflexão, oração, mas também por observar seus companheiros e pessoas que buscavam as suas orientações.

O intuito do artigo é apontar a vivência mística de João da Cruz, como um caminho para a descoberta de aspectos da realidade¹ que não são acessíveis pela razão no sentido postulado por Descartes e Kant, mas que podemos compreender em sentido mais próximo ao que se referiam os escolásticos, de que é possível conhecer a causa por seus efeitos. Uma vez que o místico não é um ser sobrenatural, que vive arrebatado em êxtase, mas alguém que na naturalidade da sua existência, aprendeu, pelas vias simples da própria vida, a abrir-se ao transcendente. O místico se apresenta como um descobridor da realidade, que lhe ultrapassa; é também uma pessoa em constante busca do mistério, não se contenta somente com as primeiras impressões sensíveis.

Não nos cabe aqui analisar e comparar sistematicamente os inúmeros modos de misticismos existentes, pois podem variar nos meios e nos credos. Encontram-se casos de experiências místicas também fora da Igreja Católica e do Cristianismo, mesmo onde não se encontre um credo religioso, tal visão é exposta na tese de Trevisan (2020, p. 29) que foi defendida por Conte-Sponville (2006). Abordaremos a Mística na perspectiva cristã, levando em consideração que João era um fervoroso frade carmelita. E tratando-se de João da Cruz, é razoável que abordemos a relação da cruz com a escola de espiritualidade carmelita, “altamente contemplativa, na qual tudo se ordena para a união íntima com Deus mediante o desprendimento de tudo o que é criado, o recolhimento e a vida de contínua oração” (MARÍN, 2019, p. 413), escola que teve seu ápice em João da Cruz e Teresa D’Ávila.

2 | SÃO JOÃO DA CRUZ

Para realizarmos apontamentos sobre a mística de São João da Cruz é importante que conheçamos um pouco de sua vida. Trevisan (2003, p. 67) traz um oportuno questionamento feito por Bergson: “Se a fala de um grande místico, ou de qualquer de seus imitadores encontra eco neste ou naquele de nós, não será porque haja em nós um místico adormecido e que apenas espera a ocasião de despertar?” (1978, p. 82). Tomar

¹ De acordo com Trevisan (2020), compreendida como o modo de ser das coisas enquanto tais. Aquilo que existe fora da mente do homem e independe dela.

conhecimento da vida e deste “doutor espiritual” é um vocativo, inspira à reflexão profunda sobre o próprio modo de encararmos a realidade e conduzirmos nossas vidas.

Também conhecido como o doutor do “Tudo ou Nada”, São João da Cruz, teve uma vida austera desde muito cedo, tendo que lidar com inúmeras dificuldades ao longo da sua vida. Nascido em 1542, filho de Gonçalo de Yepes e Catarina Yepes, foi o caçula de três filhos. Seu pai, Gonçalo, faleceu quando tinha pouca idade, renunciou às honras e o comodismo de uma família abastada, já antes que João nascesse, para unir-se a Catarina. Seus dois irmãos, Luís, que faleceu ainda criança, e Francisco, o mais velho, que provavelmente exerceu forte influência sobre o caçula, pois relata-se que vivia a religião devotamente.

De família simples, chegou a mendigar pelas ruas de Medina, tentando ajudar nas necessidades da família como podia. Na juventude foi aceito em um colégio onde ofereciam inúmeras oficinas de trabalhos, porém, João foi um desastre nas que foram ofertadas, consideraram que não era capaz de aprender os ofícios ali disponíveis. Mesmo assim, por sorte, o diretor do instituto o envia ao convento de Madalena, onde pode aprender a ajudar no serviço litúrgico durante a Missa, e o fez com grande maestria, impressionando a muitos. Em Medina também trabalhou como enfermeiro, no mesmo período em que era médico ali o filósofo e médico Gomes Pereira, notório por reduzir os fenômenos psicológicos ao pensamento, agora um século antes de Descartes. Experiência que não retirou a abertura ao transcendente do futuro frade.

Foi responsável, junto a Santa Tereza D’Ávila, pela reformar na Ordem dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo, também conhecida como Ordem do Carmo que, após a reforma iniciada por Tereza no ramo feminino, seguida por João no masculino, ficou conhecida como Ordem dos Carmelitas Descalços. Muito se questiona o real motivo por João ter optado pelo Carmelo e não por uma congregação onde pudesse ter uma vida mais contemplativa, ou de estudos, ou mais vantajosa financeiramente para ajudar sua família. Nota-se que o filho dos Yepes faz parte de um raro grupo de homens, dos que não visam o caminho mais fácil. Eram diversas as portas que se abriam em outras congregações, e também não faltariam motivos para abandonar a Ordem, dadas as dificuldades que enfrentou. Era rigorosamente observante às regras, muito dedicado, piedoso e comprometido, sua radicalidade incomodava muitos dos seus irmãos de comunidade religiosa. Foi preso pelos próprios monges, experiência que o fez ir no mais profundo do seu interior, diante da total solidão humana, encontrou refúgio em Deus. Muito além de poéticos, os escritos de João são verdadeiros exercícios espirituais, onde expressa suas percepções e descobertas, refletindo neles onde pode encontrar sustento para suportar situações tão angustiantes e manter a sanidade mental e espiritual.

Ele indica dois momentos que toda alma deveria passar para ir ao encontro do

Amado²: o primeiro, a “subida”³, onde se faz o esforço por desapegar-se das coisas terrenas, direcionando o olhar da alma para o alto; o segundo, a purificação, chamado de “noite escura da alma”, onde para unir-se perfeitamente ao Amado, livre de todo e qualquer apego, e das menores impurezas⁴ que possam haver na alma, possa assemelhar-se ao Cristo que é o modelo perfeito de homem. Mas aqui, nesse processo de união que propõe uma transformação, por vezes a pessoa é levada por algo que vem de fora e ao mesmo tempo age dentro dela, um sentimento de “assombro” como trabalha Trevizan (2020) ao comentar as experiências vividas pelo filósofo Pierre Hadot.

João da Cruz, não é um religioso como os demais, não é um escritor como os demais, ele não apenas idealizava suas convicções, colocava-as em prática, vivia em profunda contemplação, pois não buscava fora aquilo que encontrou no mais íntimo de si, isso o caracteriza como um verdadeiro místico, nada o prendia, somente Deus, que para ele é o Tudo. Seus poemas e suas orações são suspiros da alma, reflexos de experiências que dificilmente seriam melhores expressadas se não pela arte da poesia, como um símbolo do mistério vivido no íntimo do homem.

3 | MÍSTICA

A Mística, como pauta para discussão, há muito tempo está presente no mundo da Filosofia. Para Juan Dominguez Berrueta há um paralelo entre Filosofia e Mística nas suas definições tradicionais, afirma que a “Filosofia é, desde sua definição etimológica: ‘Amor pela sabedoria’. Mística é, desde sua definição tradicional: ‘Sabedoria do amor’” (1947, p. 7). Enquanto que o filósofo Henri Bergson, busca abordar a Mística de maneira não muito ortodoxa, desapegado do discurso teológico clássico, trabalha a Mística de forma leve, em comparação aos filósofos dos últimos séculos. Ele não retira, de acordo com Trevisan (2003), o aspecto ascético da vivência mística - “Não é dubitável que o misticismo implique o ascetismo” (BERGSON, p. 81) - mas lhe dá uma nova forma de ser vista, pela ótica do amor⁵.

Seguindo a percepção bergsoniana e joanina, notamos que o amante deseja ardentemente o amado, por isso deseja se unir, estar sempre junto, ao ponto de não parar de olhar a quem, ou o que, ele ama. Como um romance, a mística se dá como um processo de encantamento, provocado a sair de si. Místico aqui não é necessariamente ser um santo canonizado, ou um taumaturgo, que levita, cura enfermos, fala línguas estranhas, ou estar de joelhos quase o dia inteiro. Essas características podem ser usadas para descrever alguns místicos, mas, isoladamente, não fazem um místico. Estas afirmações ficam muito

2 Amado: Deus, que na linguagem espiritual cristã é a quem se deve destinar todo o amor.

3 “Dá avisos e doutrina, tanto para os principiantes, como para os mais adiantados, muito proveitosa para saberem desembaraçar-se de tudo o que é temporal e não serem prejudicados mesmo no que é espiritual, ficando em suma desnudez e liberdade de espírito, como se requer para a união divina.”(SCIADINI, 2020 p. 134).

4 Entenda-se impurezas como vícios, más inclinações que devem ser combatidas para dar lugar para as virtudes.

5 “Amor: é a característica fundamental da alma, que tende a unir-se, assimilar, transformar-se no Amado” (SCIADINI, Frei Patricio (Org.). São João da Cruz: Obras Completas, 2002, pg. 1146).

claras no comentário de Penido (1949, p. 122-123):

“Opõe-se de maneira mais decidida à opinião – correnteia entre profano e até mesmo em muitos meios religiosos – que reduz a mística aos arroubos, êxtases, levitações, desconjuntamentos de ossos, traspassos, audições de palavras celestes, profecias, estigmas, e quejandas maravilhas. Com grande insistência e abundância de detalhes o Santo demonstra a faltar que os referidos fatos não só não constituem o verdadeiro misticismo, como ainda lhe podem ser prejudiciais, pondo obstáculo à união com Deus, de maneira que a alma pode encontrar nesses fenômenos, ainda que autênticos, grandes estorvos e embaraços.”

O místico é alguém tomado pelo mistério, pelo desconhecido, extrapola a sua própria autocompreensão. Movido pelo amor, é impulsionado e modifica sua percepção de si e do que está ao seu entorno; experimenta a realidade de modo diverso, com ela se deslumbra, de tal modo que vê o desconhecido (TREVIZAN, 2020).

Não é possível observar experiências místicas como em experimentos científicos em laboratórios. Como constata Hulin (2007), em Trevizan (2020), afirmando que tais experiências não provocam modificações essenciais na consciência de quem passa por elas. No entanto, aquele que fez a experiência não é capaz de descrever de forma clara, pois, como dito anteriormente, extrapola-o, é mistério. Algo comum entre os místicos é a experiência de se sentirem invadidos, tomados, como que por uma grande onda ou vendaval, que passa e vai de fora para dentro e de dentro para fora. “Revelam tais experiências uma clareza e uma obscuridade, um penetrar por entre trevas” (SANTOS, 1960, p. 55). Trevizan (2020) ao comentar Hulin (2007) afirma que podemos classificar tais situações como ‘estados modificados de consciência’⁶, modificado não no sentido de perda, mas de uma real imersão na realidade de maneira distinta, como que um olhar sobrenatural.

Mística está ligada ao mistério, portanto, está muito mais para os afetos⁷, para os estados de espírito do que para “visões intelectuais” (SANTOS, p. 55). Há quem se esforce para enquadrar tais fenômenos como patologias da psique, de afetações da saúde, o que não explica homens e mulheres das mais diversas crenças e vivências aos quais se atribuem fenômenos místicos e que durante após esses mantiveram, quando não até melhoraram, o estado de saúde, tendo ainda mais força e disposição, mesmo após serem expostos a duras e penosas experiências de sofrimento. O cárcere e a vida austera de João são provas de que se tivéssemos que enquadrar os místicos em alguma categoria de pessoas, certamente não seria na das débeis, tanto física quanto moralmente.

Aquilo que para a maioria se apresenta tão somente como tormenta e razão para desespero, na vida do místico é oportunidade. Importante salientar que um místico de vida austera como o filho dos Yepes não é um masoquista, ou alguém que sente atração pela dor, mas que é capaz de suportar as terríveis dores para alcançar o verdadeiro prazer,

6 “Tales experiencias pueden ser clasificadas habitualmente como una forma bien delimitada de los ‘estados modificados de conciencia.’”

7 Afetos no sentido de íntimo, não de sensibilidade superficial.

que só encontra no Amado. A dor é ressignificada com o amor, aparece como obstáculo, e assim faz ser ainda mais forte.

Quando João da Cruz propõe que se deva abster dos desejos e apetites, ele está visando esvaziar-se de si, para que, não restando nada de si, possa ser preenchido completamente pelo objeto deste amor. Mas o fato de rejeitar esses fatores, aparentemente corporais, não tem por fim a negação da matéria como buscaria um maniqueu⁸, pois tais experiências se dão na vida concreta, também imanente. Esse seguimento é comum nas inúmeras experiências místicas espontâneas. Hulin (2007) afirma que essas experiências, chamadas espontâneas, são “experiências que surgem naturalmente, de improviso, e não são provocadas artificialmente”⁹: são provocadas aquelas que utilizam de substâncias que geram um estado de mudança de consciência, não são nosso escopo.

A experiência mística não desconecta o indivíduo do mundo. Nota-se uma diferenciação entre aquilo que está intimamente ligado aos cultos religiosos, e aquilo que estamos tratando como fenômenos místicos, em sentido mais amplo. É comum que o místico seja ligado a algum seguimento religioso, porém, ainda que estes fenômenos ocorram na maioria das religiões, não é somente na vivência religiosa institucional que se encontram como afirma Velasco (2003):

“É dizer, a experiência não causa a impressão de ver o mundo a distância senão de estar nele e vê-lo de uma forma nova, profunda e mais sofisticada, mobilizando mais sentidos e energias interiores, mas também superficiais, para dar conta daquilo que passa. É um fenômeno que tem relação com a inserção receptiva em um ambiente antes de poder falar de outros misticismos relacionados aos cultos religiosos” (TREVIZAN, p. 32-33).

3.1 Mística Cristã

No âmbito religioso da tradição cristã, o teólogo Adolphe Tanquerey descreve em sua obra *Compêndio de Teologia Ascética e Mística* que por muito tempo os termos ascética e mística foram tratados como sinônimos. Porém, atualmente os termos possuem uma definição mais clara dentro da teologia católica, ainda que normalmente interligados: Ascética está mais ligada ao esforço humano, visando uma busca por um ideal de perfeição, esforço realmente físico; Mística se observa nos estágios mais elevados dessa caminhada rumo à perfeição, aquilo que se entende como etapa unitiva, da contemplação, onde já não demanda mais tanto esforço propriamente físico e moral do indivíduo (TANQUEREY, 2018, p. 54).

O místico cristão é um homem consciente das suas responsabilidades enquanto homem, com uma vida realmente humana, mas tem os olhos do coração voltados para o alto, ao mesmo tempo que contempla aquilo que se movimenta dentro de si, suas ações são motivadas pelo divino e para o divino. É um homem que tem seus pés muito bem fixos

⁸ Alguém que segue uma doutrina dualista, onde supostamente existiria um princípio de bem que é espírito, e o de mal que é matéria.

⁹ “experiencias sobrevenidas naturalmente, de improviso, y no provocadas artificialmente” (Hulin, p. 12).

no chão, mas seu espírito não fica preso aos negócios terrenos. O bem praticado se dá pela caridade, amor desprovido de interesses, está pautado na fé em Deus, baseia sua esperança na vida futura, não é por uma simples recompensa, mas como ato de amor, buscando agradar seu Amado, isto é, o próprio Deus. Para o cristão, Jesus é o modelo a ser imitado. “Em toda sua vida, Jesus mostra-se como nosso modelo. Ele é o ‘homem perfeito’ que nos convida a tornar-nos seus discípulos e a segui-lo: por seu rebaixamento, deu-nos um exemplo a imitar” (Catecismo da Igreja Católica n. 520). Este é norte dos místicos cristãos, fazer sua a vida de Cristo. Falar como ele provavelmente falava, relacionar-se com Deus de forma semelhante a ele e tratar as pessoas como ele as tratava.

Pode-se dizer que é um processo com duas etapas, o discipulado e a configuração: tornar-se discípulo é ouvir o mestre, caminhar próximo a ele, aprender dele, absorver ao máximo seus ensinamentos; configurar-se requer maior intimidade, não se trata somente de fazer parte de um grupo, ainda que mais seletivo, é preciso ser como o mestre, não tanto no âmbito externo, mas sobretudo internamente, é nessa etapa que se começa a propriamente o mistério. Um imitador de Cristo precisa passar por um processo de *metanóia*¹⁰. Não basta andar como Jesus e falar como Jesus. Deve agir e pensar como Jesus, mas sobretudo amar como Jesus. Não é possível ser configurado, sem antes seguir, colocar-se a escuta. O místico cristão é moldado pelo Evangelho¹¹. Compreende-se como alguém guiado interiormente, por uma pessoa real, que habita dentro dele, mas também presente em todo lugar, pois é onipotente e onipresente.

3.2 Estado de vida perfeito¹²

O modo de vida perfeito seria então aquele vivido por Jesus de Nazaré e por isso, desejosos de assemelharem-se em tudo a Cristo, os religiosos se comprometem a viver a pobreza, a castidade e a obediência¹³. À procura de uma vida simples, pautada na vivência fraterna, no trabalho cotidiano, e a submissão às autoridades que devem garantir que se cumpra um conjunto de regras pautadas nos preceitos cristãos. Esse tripé seria a chave da configuração mais perfeita a Cristo. São Bento sintetiza a questão ao afirmar que nada se deve antepor a Cristo. E conforme ensina João da Cruz no Livro I da Subida do Monte Carmelo: “Toda a bondade das criaturas, posta em paralelo com a infinita bondade de Deus, mais parece malícia. Ninguém é bom, senão só Deus” (SCIADINI, p. 149). Ninguém se faz pobre por desejar a pobreza, tão pouco se faz casto por não ter desejos sexuais, também não há quem seja obediente pelo prazer em seguir ordens e regras. Ora, a finalidade para a qual esses princípios estão orientados está além do aspecto biológico natural, estão orientadas para uma finalidade ontológica.

¹⁰ Palavra grega que significa mudança de mentalidade, transformação a nível espiritual.

¹¹ Dado de revelação, matéria da fé cristã, encontrado especialmente nas Sagradas Escrituras confirmadas na Tradição, recebida dos apóstolos de Jesus que teriam recebido diretamente dele e transmitido aos seus sucessores.

¹² “Eis que deixamos nossos bens e te seguimos!” Jesus lhes disse: “Em verdade vos digo, não há quem tenha deixado casa, mulher, irmãos, pais ou filhos por causa do Reino de Deus, sem que receba muito mais neste tempo e, no mundo futuro, a vida eterna”. (Lc 18, 29-30).

¹³ Os três conselhos evangélicos.

Os católicos, tomando por base a vida de Cristo e seus ensinamentos, entendem que seja esse o caminho para alcançar a perfeição, ou o que poderia se chamar de estado de santidade, também compreendido como perfeição. Como quando Jesus, questionado por um jovem, que detinham muitas posses e seguia os mandamentos, mas ainda faltava vender tudo o que tinha para poder segui-lo¹⁴, eis o modo de ser discípulo para poder depois configurar-se ao Cristo. Desapegar-se de tudo e todos, foi isso que João compreendeu tão bem, tinha Deus como meio e fim para tudo na sua vida. Entende-se desapegar não como ignorar e ser indiferente ao resto, pelo contrário, é no sentido de ser tão apegado a Deus que todas as ações são motivadas pelo fim que se encontra no Criador e não nas criaturas, dessa forma fazendo ainda mais pelas criaturas. Já não são os apego, os vícios e as paixões, que o escravizam. Quem segue por esse caminho o faz para gozar de plena liberdade, liberdade de espírito, liberdade moral, algo que ninguém pode roubar, pois já não possui nada. Nesse estágio que se é capaz de guiar o próprio corpo, não ser conduzido por ele.

3.3 Mística da cruz

A tradição cristã católica entende mística como a união íntima com Deus, nesse sentido, o sofrimento, que atinge a todos os seres humanos, adquire valor positivo na prática ascética, que visa atingir a mística. Recordemos que para os cristãos o Filho de Deus veio ao mundo de forma sobrenatural, mas viveu maior parte de sua vida da forma mais natural e humana jamais vista. Jesus apresentou-se tão humano que foi motivo de escândalo, uma verdadeira loucura para os ouvidos dos seus¹⁵, como poderia o Deus Altíssimo ter um filho? Um Deus tão humano, tão palpável e sujeito a nós? Indo além, revela ter um projeto diverso do projeto daqueles homens. Sua missão foi consumada no alto da cruz. Com seus braços abertos, entrega-se por toda a humanidade, de Adão até o último dos seres humanos ainda não nascido. Quais seriam as suas motivações para suportar tanta humilhação e sofrimento? Sendo ele Deus não poderia simplesmente acabar com o mal e instaurar seu Reino sobre a terra? Sendo homem, nunca deixou sua natureza divina, ainda que esta passasse oculta pelo véu da humanidade. Aparentemente optou por isso.

Para o místico da cruz, nada é mais sublime que esta relação com Deus, almeja morrer para viver com o Amado “Vivo sem viver em mim, E de tal maneira espero. Que morro porque não morro.” (SCIADINI, p.40) - Deseja estar com Deus na glória, mas sabe que é preciso antes caminhar com o “Homem das Dores”, “desprezado e abandonado pelos homens, homem sujeito à dor, familiarizado com o sofrimento, como pessoa de quem todos escondem o rosto” (Is 53, 3). Caminhar com este homem, estar com ele, é viver nele e permitir que ele viva em você. É repetir as palavras do Apóstolo: “O que falta às tribulações de Cristo, completo na minha carne” (Cl 1, 24).

¹⁴ Lc 19, 16-22

¹⁵ 1 Cor 1, 23

São Josemaria, fundador do Opus Dei, ensinava que “encontrar a Cruz é encontrar Cristo” (2004, n. 779). Não se pode conceber cristianismo sem cruz, uma vez que segundo os textos sagrados dos cristãos, foi o próprio Cristo quem disse que toda aquela que deseja segui-lo deve pegar a sua cruz de cada dia e o seguir¹⁶, e foi além, não só carregou a cruz, mas morreu na mesma. Para o cristão, a cruz é sinal de redenção, é a ponte usada por Deus para religar o homem ao divino. No cristianismo a cruz é caminho seguro, não impõe medo, tornou-se sinal de esperança. Abraçar a cruz é abraçar o Cristo, tomar sua cruz é tomar a sua vida. Facilmente poderíamos distorcer aquilo que é a mística da cruz, o próprio Evangelho relata que, quando Jesus dava indícios do desfecho da sua vida terrena, alguns dos seus o repreendiam, não toleravam a ideia de que ele pudesse sofrer penas tão terríveis¹⁷. Após sua morte, os judeus se escandalizavam que Deus se tivesse feito homem e morresse na cruz¹⁸, para aqueles que não acolheram o anúncio do Evangelho a vida de Jesus era absurda.

A cruz é base de uma série de paradoxos: morrer para ter vida; se fazer escravo para alcançar a plena liberdade; não ter gozos, para gozar do gozo supremo.¹⁹ Todas essas sentenças, aparentemente contraditórias, são a chave para compreender o pensamento dessa tradição. Jesus, sendo Deus, podendo vir ao mundo da forma que quisesse, aceita ter um fim trágico, por amor, vem reconciliar toda a criação com o seu criador²⁰, a cruz não é meramente um fator do acaso, é o instrumento usado por Deus para dar a salvação à humanidade. Nos antigos rituais, era comum que se oferecesse sacrifícios e ofertas às divindades, para obter benefícios ou para pagar por suas faltas, até mesmo de pessoas. Na tradição hebraica essa prática é abandonada, contudo permaneciam os sacrifícios de animais com os mesmos intuitos. Com sua morte na cruz, Jesus dá novo sentido ao sacrifício expiatório. Os outros sacrifícios eram limitados e sempre precisavam ser renovados, o sacrifício da cruz é único e basta para redimir toda a humanidade, é atemporal, pois é Deus que o oferece.²¹ A concepção de sacrifício e cruz são recebem um novo status em Jesus. Até então se aguardava uma redenção em sentido político/social. Enquanto que os textos do Novo Testamento são expressamente contrários a um pensamento materialista, onde o fim último das narrativas humanas se encontra dentro da própria história, agora eles remetem a uma esperança no transcendente e eterno.

Sendo assim, se Jesus Cristo, livre de toda a mancha do pecado, homem perfeito e modelo de uma Nova Criação, sofreu tão terrível e humilhante pena, o místico vai encarar o sofrimento ordinário e extraordinário com este olhar, fixo no Crucificado. Estabelece-se um diferencial em relação aos que buscam ir a Deus por meios menos dolorosos, seja

16 Lc 9, 23

17 Mt 16, 22

18 1 Cor 1, 23

19 “Para chegares a saborear tudo,

Não queiras ter gosto em coisa alguma.” (1 Subida ao Monte Carmelo 13, 11).

20 Cl 1, 20

21 Hb 8

na carne que no espírito. É possível ser salvo sem abraçar a cruz, mas seria impossível salvação sem esta cruz, para a redenção da humanidade foi necessário que Cristo a carregasse por todos. Adentram o mistério aqueles que se fazem participantes do processo de salvação, são voluntários no projeto da cruz. Também é possível haver cruces que não sejam vinculadas intimamente à do Crucificado, uma vez que a pessoa não esteja disposta a esse projeto, podendo simplesmente ter uma vida difícil, mas que teria uma vida mais fácil na primeira oportunidade que tivesse, sem dar sentido maior algum ao sofrimento suportado. Nem todo sofrimento é associado ao de Cristo na cruz, porém, na cruz ele se associou a todo sofrimento.

3.4 Mística de São João da Cruz²²

João da Cruz foi um verdadeiro revolucionário, no sentido mais positivo que se possa encontrar para o termo, dedicou-se em retomar aquilo que, ao longo dos séculos, o cristianismo com seus inúmeros místicos sempre proclamou abertamente. Em um período que não somente sua congregação, mas a Igreja Católica como um todo, passava por uma grande crise espiritual e também a sociedade de modo geral, surge um monge desinteressado em corresponder aos anseios dos homens, mas com firme propósito de responder a um chamado vindo do seu interior.

Conhecido como o santo do “Tudo ou Nada”, gastou sua vida por desejar tudo, não se contentando com nada que aqui se pudesse obter.²³ Foi um dos bem-aventurados que encontrou o valioso tesouro, sendo capaz de vender tudo²⁴, até mesmo as coisas que lhe pudessem ser mais estimadas, como: família, conhecimento, bens materiais, prestígio e honra. Era movido pelo amor. Para João, era preciso se desfazer de qualquer tipo de afeição ou apego às coisas sensíveis, mas também espirituais, não importava qual fosse, nada poder ser mais digno de ser amado que Deus.²⁵ Quem, com pleno uso das suas capacidades racionais, escolhe menos podendo possuir mais? Sua lógica é inversamente proporcional: optar por menos é optar por mais; escolher nada é escolher tudo; não se apegar a nada é ser livre em e para tudo. Ninguém o domina, tem pleno controle de si mesmo, e pode, dessa forma, o verdadeiro místico, dar-se a quem ou ao o que desejar.

Como filhos de nosso tempo²⁶, talvez possa soar pejorativo aos nossos ouvidos reafirmar tanto que se deva negar tanta coisa, sobretudo coisas que são boas em si, porém, no período em que viveu São João da Cruz, a capacidade de renúncia era entendida como uma grande virtude, a austeridade. Infelizmente, hoje pouco se discute sobre a ascese

22 “Mística: palavra nunca usada sozinha, mas sempre unida a outra: inteligência mística, sabedoria mística, teologia mística. De per si é sinônimo de contemplação infusa.”

23 “Tudo para ti e nada para mim” (Ditos de luz e amor, 109).

24 Mt 13, 44-51

25 “Todas as graças e todos os encantos das criaturas, comparados às perfeições de Deus, são disformes e insípidos. A alma subjugada por seus encantos e agrados, torna-se, por si mesma, desgraciosa e desagradável aos olhos de Deus, sendo, deste modo, incapaz de unir-se à sua infinita graça e beleza” (1 Subida ao Monte Carmelo 4, 4).

26 “cada indivíduo é sempre filho de sua época” (HEGEL, Prefácio à Filosofia do Direito, 1821).

na vida cotidiana. Atualmente, muitas práticas, que têm origem em exercícios espirituais ascéticos, desenvolvidos ao longo do tempo, são praticadas sem conexão aos seus princípios fundacionais, tornam-se superficiais. Algumas delas são: abstinência na comida e na bebida, o jejum, a prática da meditação, e a assistir aos miseráveis materialmente.

As pessoas na contemporaneidade buscam uma espiritualidade do bem-estar, práticas que levem a pessoa a sentir-se bem. Sentir-se bem consigo mesmo, no ambiente em que se vive, com as pessoas que se convive. E, sendo influenciados por essa forma de ver as coisas, podemos encontrar dificuldade ao tentar compreender a finalidade das ações de São João da Cruz. Ele não fazia jejuns severos para não engordar, não se penitenciava por um sadismo ou masoquismo, não era casto por não possuir desejos sexuais. A mística vivida por João não pode ser compreendida na ótica narcisista do “eu”, onde se torna o ponto de referência do mundo, só importando o “eu”. É necessário considerar que suas ações estavam muito bem direcionadas para Deus, o Amado, caso contrário, considerar-se-á exagero e loucura tudo aquilo que ele se submeteu ao longo da vida.

Conhecemos a árvore por seu fruto²⁷, e os relatos nos mostram que os frutos gerados na vida do filho dos Yepes eram fascinantes. Temos os seus próprios escritos, as biografias contando sua vida e tantas obras que escreveu ou inspirou; além, é claro, da Reforma que, junto à Madre Teresa de Jesus, transformou a Ordem dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem do Monte Carmelo, que causou imenso impacto na história da Igreja, bem como na Espanha, e ecoa até os nossos dias. Foi um revolucionário restaurador, não implanta algo novo, faz uma renovação, um retorno às origens, trouxe na sua vida o que se tornou apenas arquivo e ficou guardado nas bibliotecas.

João atualizou, em seu tempo, aquilo que os primeiros eremitas do Monte Carmelo aspiravam fervorosamente: viver despojadamente em retiro e oração. O desprendimento total a tudo que o tire da presença de Deus, aliado à solidão e ao silêncio, característicos da espiritualidade carmelita. Berardino (1993, p. 133-134), parafraseando o escrito Chama Viva de Amor afirma que “a vontade de esconder-se, para encontrar alívio na solidão, é igual à força da paixão e é como um delírio divino, tão forte e tão pura, a ponto de tornar-se pesada e insuportável a vida”. Percebe-se que não é mais penosa a renúncia, é penoso suportar o não estar só para estar unido, é penoso aguardar a chegada do momento em que estará “Amado com a amada, amada já no amado transformada”²⁸.

João muito amava, mas muito mais se sentia amado, desejava corresponder ao oceano de amor que sentia receber, mas era correspondido com tanta intensidade que era como um fardo, muito pesado, e, ao mesmo tempo, tão suave que não era possível negar ou fugir. Ardia em amores, ele vivia e morria de amor. Seu itinerário não é dos êxtases espirituais, é baseado em uma relação de amor. Os êxtases podem ser vistos como um desdobramento daquilo que já vivia, mas que não eram necessariamente determinados por

27 Lc 6, 44

28 A Noite Escura da Alma, Canções da Alma, n. 5.

suas ações. Há quem considere que tais fenômenos advêm de patologias, pensamento comum no século XX. No entanto, não se pode diagnosticar, como que em doenças físicas, as situações que provoquem esse tipo de fenômeno, ainda que não seja raro confundir casos patológicos com fenômenos místicos.

Mário Ferreira dos Santos (1960) destaca que os freudistas entendiam o amor do místico como desvio no campo sexual, que pensadores como Charcot e Janet diziam ser histeria, e outros ainda diziam ser ação do subconsciente, visão defendida por Delacroix. Porém, para o filósofo brasileiro, nenhuma dessas acusações explicariam coisa alguma. Para Santos (1960), “na ascese mística, e nos estados *páthicos*²⁹ do místico, há algo mais que um mero estado físico comum; há um penetrar onde não penetra o mais inferior”, logo, seria ineficaz olhar para um místico com olhar puramente naturalista, uma vez que aquilo que ocorre nele está embebido de mistério e está num plano mais elevado.

Contudo, João era um místico, não um filósofo propriamente. Ainda que fosse dotado de rica cultura filosófica e grande capacidade de articulação das palavras, não se deteve às questões e disputas comuns aos filósofos, não tinha pretensões de deixar uma obra filosófica. Fato este que não exclui a possibilidade de tomar sua obra como suporte para nossa reflexão filosófica, uma vez que foi um autêntico místico, colocou em prática os princípios que acreditava, e teve clareza, experimentando, realidades que os filósofos de quase todas as épocas tentaram, com muito afincado, elucidar por meio de conceitos, mas sempre reféns da finitude das palavras.

4 | EXPERIÊNCIAS MÍSTICAS

Outro grande ponto de referimento sobre a mística é a grande Santa Teresa de Jesus, dotada de boa inteligência, mas sendo menos instruída nas ciências e nas artes, comumente utilizava de exemplos ligados ao campo e aos animais, para descrever aquelas experiências que tão bem conhecia por vivência, mas que ela mesma reconhecia não ser hábil suficiente para explicar por meio de palavras. E não só por falta de recursos linguístico, ou de conhecimento de termos filosóficos e teológicos, é também uma limitação natural do intelecto humano, não se pode verbalizar certas realidades, o que dificulta compreender e descrever este tipo de experiência. É natural que o místico seja incompreendido, ele fala de uma experiência muito particular, que se dá no interior do seu ser, mas que o leva a sair de si, “é uma experiência que tem uma simplicidade profunda pois sucede quase que de ‘forma mágica’ e provoca na pessoa uma transformação na maneira de ver o mundo” (TREVIZAN, pg. 32).³⁰ Esses movimentos não entram no plano cartesiano, mas nem por

29 “saber vivencial, *phático* (de *Phatos*), a afectividade, em que a separabilidade sujeito + objeto se esfuma, para permitir maior fusão, na vivência, que é um *viver com*, um *saber vivencial* das coisas, mas um saber consigo mesmo, em que a vivência é a vivência de si mesma, em que sujeito e objeto se fusionam na *frônese*, acto de saber vivencial *phático*.” (SANTOS, p. 51-52).

30 “Es una experiencia que tiene una simplicidad profunda pues sucede casi que de ‘forma mágica’ y provoca en la persona una transformación en la manera de ver el mundo.” (TREVIZAN, pg. 32).

isso são menos reais.

Segundo Trevisan (2003), Bergson apontava que os verdadeiros místicos são invadidos, mas permanecem seguros, possuem clareza de que esse sentimento vem de algo superior a eles. Tomemos por exemplo um cientista, que estudada com grande afinco um objeto, para que seu estudo seja mais preciso ele vai tentar estabelecer todas as condições necessárias para que as situações externas não interfiram no seu experimento. Pois bem, não seria a experiência mística análoga? O místico, tendo deixado de lado as possíveis distrações que se encontram fora dele, passa a condicionar-se para fazer esse experimento, para contemplar a realidade e o máximo possível de um objeto, que no caso é o seu amado. No entanto, o cientista olha pequenas partes de um todo, aquelas que podem ser captadas por seus instrumentos, enquanto que o místico, não desconsiderando as realidades espirituais, consegue apreender de forma mais ampla e significativa, que transcende o comum da compreensão humana. Enquanto que a ciência moderna tem, dada a especialização das inúmeras áreas de estudos, a tendência de ser cada vez mais restrita, resultando em um verdadeiro sistema de afunilamento das consciências. Enquanto que, na Filosofia, em sua via mística, na medida em que se aprofunda mais no objeto de estudo pela contemplação unida a uma vivência coerente, maior é seu horizonte de visão e pode levar ainda mais longe quem a ela recorrer como instrumento para ver a realidade.

5 | A NOITE ESCURA DA ALMA

A Noite Escura, um dos escritos mais famosos de João da Cruz, a obra é composta por oito cânticos dispostos como um poema, que em seguida ele dá o sentido. Assim descreve a experiência da alma que “goza o ter chegado ao alto estado de perfeição, que é a união com Deus, pelo caminho da negação espiritual, ou seja, da noite escura da fé” (SCIADINI, p. 36), também conhecida como “noite escura da alma”. Ora, a “noite” nada mais é que o estado de uma alma ao passar por um processo de purificação dos sentidos. Assim como um ser humano, que tenha uma visão normal, não é capaz de olhar diretamente para o sol sem ter sua vista prejudica, a alma não pode contemplar as verdades mais elevadas sem estar devidamente preparada, ou então, como um cego, nada verá.

Frei Berardino afirma que “a noite é uma grande paixão de amor vivida no drama profundo da purificação mais intensa” (BERARDINO, 1993, p. 117) isto é, só passam por este estágio as almas enamoradas, perdidamente apaixonadas. No itinerário apresentado por João, não são todas as almas que chegam a passar por esse processo, seria um refinamento a mais, não porque são impedidas, mas não estão preparadas. Quem passa pela “noite” não inciante na vida espiritual, é uma alma já experimentada. É uma casa que já possui seus alicerces, quase todos as estruturas já estão terminadas, mas que faltam o acabamento e os ajustes finais para estar pronta.

Ao passar pela “noite escura”, a alma é intimamente movida por Deus, ainda que

no primeiro momento, mais propriamente a ascese, necessite de um maior esforço de si. Primeiro ela se confronta, depois encontra Deus. Deve se conhecer, tomar consciência da própria insignificância, ser humilde, e conseqüentemente submeter-se e permitir o mover divino em si. Depois é o próprio Deus quem ilumina a inteligência da alma, fortalece sua vontade, conduz à contemplação. Nesta “noite” a, mesmo sendo conduzida por Deus, também “é acompanhada de graves tribulações e tentações sensitivas, muito prolongadas, embora duressem mais em alguns, e menos em outros” (SCIADINI, p. 438). São provas necessárias, tempestades que quando passam trazem a verdadeira bonança ao espírito, no entanto, não há tempo determinado para superá-las. Nesse ponto há uma sutil diferenciação que Deus faria entre as almas, pois variaria a tribulação e sua intensidade de acordo com o nível de contemplação que a alma é chamada a viver. Isto não nega que, passando pela via estreita, todas possam viver a mística, ainda que não atinjam aos mesmos graus.

6 | CONCLUSÃO

São João da Cruz nos oferece um itinerário para a mística, evidente que, partindo de uma perspectiva cristã, ver além do campo habitual. Conclui-se também que podem existir místicos fora do Cristianismo, pois o misticismo não está exclusivamente ligado a experiência religiosa, ou a algo que se atribua caráter divino. Alguém não dotado de cultura filosófica e/ou teológica pode ter vida mística e um doutor nunca ter se aproximado de viver uma experiência mística. Ela envolve a pessoa como um inteiro. Ser místico é adentrar o mistério, é ser tomado por outro, entrar em si e ser arrebatado para fora. Como definido: mística é sabedoria do amor. O místico é um sábio amante, diferente do filósofo que é um amante da sabedoria. Ao longo da história do cristianismo se encontra muitos místicos, tinham em comum o grande desejo de assemelham-se a Cristo. E isso inclui aceitar a própria cruz, por amor a Deus. Nessa sentido João acreditava que era necessário desapegar-se de tudo, ter o foco somente no Amado. Nada mais queria, somente Deus lhe bastava. Não foi alguém que somente passou por uma experiência mística, um fenômeno isolado, toda sua vida estava voltada para quem ele amava. Viveu um processo de enamorar-se tão intensamente que se configurou ao destinatário do seu amor, tornou-se um místico. João da Cruz apresenta noite escura da alma, onde essa passa por um processo de purificação, até que não reste a menor impureza e nenhum apego que possa desviar o olhar de Deus. Após a “noite” vem a grande luz, a alma amante se encontra unida ao amado, essa união é mística, sua vivência é mistério. Na “noite” a alma não está só, mas é como que se estivesse, porém, é pela fé que se sustenta, na firme esperança torna o padecer em alegria.

João não foi forçado, fez seu um caminho de outro, de outro que reconheceu ser maior. Sua vida poderia ter ido por caminhos humanamente muito mais atrativos, optou

pela via dolorosa, a cruz. Não só meditou sobre o mistério da cruz, viveu aquilo que muito apenas conceituam, mas não compreendem porque não fizeram a experiência. Ainda que, aparentemente, algumas pessoas nasçam com algo a mais para a mística, os místicos não pessoas que nasceram com poderes especiais, são pessoas normais, extrapolaram o comum, ao ponto de expandirem seus horizontes para além do comum, e mantendo, ainda assim, contato normal com a realidade que os envolve.

REFERÊNCIAS

ALBERTO. **Regra da Ordem dos Irmãos da Bem-Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo.** Disponível em: <<http://www.ordem-do-carmo.pt/index.php/os-carmelitas/a-regra.html>>. Acesso em: 18 maio. 2019.

ARISTÓTELES. **Metafísica.** 2. ed. rev., ampl., trad. Edson Bini. São Paulo, SP: Edipro, 2012

ARINTERO, Juan González. **Influencia de Santo Tomas en la mística de San Juan de La Cruz y Santa Teresa.** - Campinas, SP: Livre, 2016.

BERARDINO, Pedro Paulo Di. **Itinerário espiritual de São João da Cruz, místico e doutor da Igreja.** trad. Carmelo do Imaculado Coração de Maria e Santa Teresinha. - São Paulo: Paulus, 1993. (Coleção Espiritualidade).

BERARDINO, Pedro Paulo Di. **São João da Cruz: doutor do “Tudo e Nada”.** trad. Carmelo do Imaculado Coração de Maria e Santa Teresinha. - São Paulo: Paulus, 1992. (Coleção Espiritualidade).

BERRUETA, Juan Dominguez. **Filosofia Mística Española.** - Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto “Luis Vives”, de Filosofia, 1947.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Brasil: Paulus, 2002

BORRIELLO, L.; GENIO, E. Caruana M.R. Del; SUFFI, N.. **DIZIONARIO DI MISTICA.** Città del Vaticano: Vaticana, 1998.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 9. ed. rev. - São Paulo, Brasil: Loyola, 1999.

COSTA, Claudiana Soares; POSSEBON, Fabrício. A Experiência da ‘Noite Escura’ e a busca de sentido: diálogo entre os prisioneiros São João da Cruz e Viktor Frankl. **Logos & Existência:** revista da Sociedade Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial da Universidade Federal Paraíba, v. 3, n.1, p.13-27, 2014.

ESCRIVÁ, Josemaria. **FORJA.** 3. ed. Trad. Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, n.779, pg. 243, 2014.

MARIANI, Ceci Baptista. Mística e Teologia: Desafios contemporâneos e contribuições. **Atualidade Teológica:** revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio, ano. 13, n. 23, p.360-80, set./ dez. 2009.

MARÍN, Antonio Royo. **Grandes Mestres da vida espiritual: História da Espiritualidade Cristã.** Trad. Ricardo Harada. Campinas, SP: Ecclesiae, 2019.

MARQUES, Romero Heitor *et al.* **Metologia da Pesquisa e do Trabalho Científico.** 4. ed. rev. e atual. - Campo Grande: UCDB, 2014.

PENIDO, Teixeira Leite. **O Itinerário Místico de S. João da Cruz.** Petrópolis: Vozes, 1949.

SANTOS, Mário Ferreira Dos. **O Homem perante o Infinito (Teologia).** 3 ed. São Paulo: Logos, 1960, pg. 53. (Série Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais, v.8)

SCIADINI, Frei Patrício (Org.). **São João da Cruz: Obras Completas.** 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

ST-THIERRY, Guilherme de. **Carta de Ouro.** Trad. Pe. Gabriel Augusto Vecchi. CEDET, 2016, p. 74.

TANQUEREY, Adolphe. **Compêndio de Teologia Ascética e Mística.** Trad. Dalton César Zimmermann. Campinas, SP: Ecclesiae, 2018.

TREVIZAN, Rubens Murillo. O Valor Filosófico do Misticismo São João da Cruz: Aproximações Bergsonianas. **Síntese:** Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 30, n. 96, p. 65-83, 2003.

TREVIZAN, Márcio Bogaz Trevizan. **Del Sentimiento Oceánico a La Filosofía Como Modo de Vida em Pierre Hadot.** 2020. Tese (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina.

CAPÍTULO 3

A CRUELDADE E A AGRESSIVIDADE EM NIETZSCHE

Data de aceite: 02/05/2022

Data de submissão: 27/02/2022

Tarcísio Martins de Oliveira

Licenciado em Filosofia pela Universidade
Presbiteriana Mackenzie
<http://lattes.cnpq.br/2072882999490335>

Ângela Zamora Cilento de Rezende

Professora e Coordenadora do Curso de
Filosofia da Universidade Presbiteriana
Mackenzie
<http://lattes.cnpq.br/7661577289853176>
<https://orcid.org/0000-0003-3968-6065>

Artigo resultante do projeto de Iniciação Científica da Universidade Presbiteriana Mackenzie, com apoio do PIBIC.

RESUMO: No presente trabalho, pretendemos realizar uma investigação do papel dos instintos de crueldade e de agressividade na filosofia de Nietzsche de como eles foram canalizados durante o processo civilizatório. Iniciamos o primeiro capítulo investigando a composição orgânica do homem e a explicitação de como o homem ‘salta’ de sua mera condição biológica para se tornar um ser de cultura. No segundo capítulo, tomando como referência o procedimento genealógico e a fisiopsicologia, presentes no pensamento do nosso autor, procuramos elucidar todo o processo formativo

do homem, mediante o nascimento da memória-da-vontade e da moralidade do costume fazendo com que o homem se tornasse responsável pela palavra empenhada. Neste momento, ainda nos deteremos nos instintos de crueldade – do *ver-sofrer*, para o *fazer-sofrer* como ingredientes constitutivos da própria cultura. Como resultado de todo esse longo processo, quando da instauração da cultura ocidental, encontraremos a crueldade voltada contra o próprio homem na medida da consolidação do ideal ascético. Por fim, na última, discutiremos sobre uma das alternativas que Nietzsche encontra para estes instintos, já que eles não podem ser extirpados do homem pois são constitutivos de sua natureza orgânica.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Instintos. Cultura.

AGGRESSION AND CRUELTY IN NIETZSCHE

ABSTRACT: In the present work, we intend to carry out an investigation of the role of the instincts of cruelty and aggressiveness in Nietzsche’s philosophy of how they were channeled during the civilizing process. We begin the first chapter by investigating the organic composition of man and the explanation of how man ‘leaps’ from his mere biological condition to become a being of culture. In the second chapter, taking as a reference the genealogical procedure and physiopsychology, present in the thought of our author, we seek to elucidate the entire formative process of man, through the birth of memory-of-will and the morality of custom, making man

become responsible for the pledged word. At this moment, we will still dwell on the instincts of cruelty – of seeing-suffer, to make-suffer as constitutive ingredients of culture itself. As a result of all this long process, when Western culture was established, we will find the cruelty directed against man himself to the extent of the consolidation of the ascetic ideal. Finally, in the last one, we will discuss one of the alternatives that Nietzsche finds for these instincts, since they cannot be extirpated from man as they are constitutive of his organic nature.

KEYWORDS: Nietzsche. Instincts. Culture.

1 | INTRODUÇÃO

O campo investigativo do nosso trabalho é a exploração do papel dos instintos de crueldade e de agressividade na filosofia de Nietzsche de como eles foram canalizados durante o processo civilizatório. Para tanto, nos valeremos das obras do pensador alemão e de renomados comentadores, com a finalidade de investigarmos sobre a composição orgânica do homem e da explicitação de como o homem ‘salta’ de sua mera condição biológica para se tornar um ser de cultura. Esta trajetória, longe de ser linear e teleológica como demonstra o método genealógico, passa necessariamente pelas críticas que Nietzsche faz à metafísica e à psicologia de sua época, partindo em busca de uma fisiopsicologia.

Em seguida, a genealogia nos elucida todo o processo formativo do homem, em sua ‘pré-história’: a formação da memória, do nascimento da memória-da-vontade e da moralidade do costume fazendo com que o homem se torne responsável pela palavra empenhada. Neste momento, ainda nos deteremos nos instintos de crueldade – do *ver-sofrer*, para o *fazer-sofrer* como ingredientes constitutivos da própria cultura. Quando da instauração da cultura ocidental, encontraremos a crueldade voltada contra o próprio homem quando da consolidação do ideal ascético. Veremos o homem como um tirano de si próprio, um fabricante de doenças psicossomáticas.

Por fim, a última parte do nosso trabalho tem por objetivo, discutir sobre a uma das alternativas que Nietzsche encontra para estes instintos, já que eles não podem ser extirpados do homem pois são constitutivos de sua natureza orgânica.

2 | PSICOLOGIA E FISIOPSICOLOGIA: CORPO E ALMA

São as definições de corpo e alma enquanto entidades distintas que Nietzsche pretende colocar em questão. Porém, torna-se necessário examinarmos, ainda que sinteticamente, as concepções da ideia de **alma** concebida no ocidente, e como esta veio a se opor à noção de corpo. A tradição órfica e pitagórica afirma que a alma do homem é de outra natureza, de ascendência divina enquanto o corpo possui uma natureza inferior - deve ser submetido e seus instintos devem ser combatidos. O corpo é um “túmulo - ou prisão - da alma” (soma/ sema). De modo análogo, os estoicos também trataram o corpo como uma ‘casa de detenção’ onde a alma é aprisionada para expiar seus pecados. Como

dizia Epicteto, “tu és uma pequena alma carregando um cadáver”. (EPICTETO, 2008. p.43). Sêneca fala em “habitação detestável” do corpo, e da carne vã a que a alma está aprisionada (SÊNECA, 2017, p.84). “Desprezem a carne”, diz Marco Aurélio, “sangue e ossos e a rede que é uma meada torcida de nervos, veias e artérias” (MARCO AURÉLIO, 2020 p.16). Se admitirmos que Platão adota os princípios dos pensamentos órfico e pitagórico, assistimos à confirmação deste dualismo psicofísico que exercerá detida influência sobre a mentalidade do ocidente. Dentre tantas referências que poderíamos nomear aqui, escolhemos um dos Diálogos de Platão, *Fédon*, que narra as últimas horas de vida de Sócrates. Das muitas afirmações, declara sobre a qualidade desejável da morte, pois liberta os homens do corpo e somente assim poderá entrar no conhecimento da realidade e da verdade: “se quisermos saber alguma coisa em sua pureza, teremos que nos separar do corpo e olhar com a alma em si mesma as coisas em si mesmas”. (PLATÃO, 2007, p. 30).

É somente quando a alma deixar o corpo e tiver se guardado o máximo possível de seu contato e se esforçado para estar a só, que tiver desenvolvido as virtudes que poderá alçar a ‘ilha dos bem-aventurados: “Chegados, afinal, desse modo, à pureza, por termos sido separados da demência do corpo...” porque, “enquanto estiver com o corpo está constantemente enganada por este.” (PLATÃO, 2007, p. 30). Podemos inferir que, para o pensamento platônico, o corpo se configura como um impedimento supremo à sabedoria e à verdade. A filosofia medieval de Santo Agostinho mantém esta distinção.

Descartes, por seu turno, inaugura a subjetividade. Nas *Meditações Metafísicas*, enquanto físico, define o que é um corpo:

Por corpo entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído, que pode ser sentido ou pelo tato, ou pelo olfato, que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo de alheio pelo qual seja tocado e do qual receba a impressão. (DESCARTES, 1979, p.93).

Vemos, portanto, a partir do fenômeno socrático-platônico a distinção entre a alma e o corpo e mais, que a primeira é de outra natureza superior, enquanto o segundo, inferior, logo, deve ser desprezado. A partir da filosofia cartesiana, entendemos o corpo a partir da física, enquanto uma *rés extensa*, algo que ocupa um lugar no espaço. O pensamento, a *rés cogitans*, é aquilo que pertence à essência do homem: ele só existe enquanto pensa. Consagrou-se o dualismo psicofísico e a subjetividade a partir da filosofia cartesiana.

Todavia, em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma: “Que por meio de meus escritos fale um psicólogo sem igual, talvez seja essa a primeira coisa que um bom leitor percebe – um leitor como eu o mereço, que me leia como os bons filólogos de outrora liam seu Horácio¹.” (NIETZSCHE, 2017, p.54) Em seguida lemos: “Quem, antes de mim, entre os filósofos, era

¹ Seguimos para este capítulo a adoção da convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas do filósofo. Siglas em português vem após as siglas alemãs. NIETZSCHE, F. EH\EH, Por que escrevo tão bons livros, 5.

precisamente psicólogo (...) Antes de mim não houve em absoluto psicologia.²(NIETZSCHE, 2017, p.120) Neste sentido, para Nietzsche, a psicologia consolidada até aquele momento, não tinha ousado se aventurar até às profundezas.

A psicologia de Nietzsche não pode nascer sem tecer imediatamente uma interface com a filosofia da linguagem, em primeiro lugar, pois diz respeito às **malhas gramaticais da linguagem**. A estrutura gramatical prescreve o sujeito como causador da ação, conforme lemos em *Para Além de Bem e Mal*:

A semelhança bastante peculiar e familiar das filosofias indiana, grega e alemã explica-se da maneira mais simples. Sempre que há afinidade linguística não se pode evitar que, graças à filosofia comum da gramática, em outras palavras, graças ao domínio e orientação inconscientes pelas funções gramaticais idênticas, tudo se encontre preparado, desde o início, para um desenvolvimento e uma sucessão semelhantes dos sistemas filosóficos. Igualmente certas outras possibilidades de interpretação do mundo parecem bloqueadas³.” (NIETZSCHE, 2001, p.49).

Assim, esta interface aponta que a direção das questões do próprio sistema filosófico não poderia ter sido diferente, pois a estrutura gramatical impede outras configurações. Mas, além disso, o que este aforismo diz respeito diretamente com as questões do nosso trabalho?

Em primeiro lugar, que a estrutura desta malha gramatical como se dá no pensamento ocidental, pressupõe-se um **sujeito causador da ação e livre para agir**. O que suas análises genealógicas indicam é que a metafísica e toda sua tradição ignoram o fato de que este sujeito, este ‘eu’ não é uma entidade distinta do corpo. A ideia de um sujeito, na verdade, não passa de uma ficção, pois ignora o que é o corpo. Partindo dos estudos de biologia, para Nietzsche, tudo aquilo que é vivo é portador de uma vontade de ser-mais, de expandir-se o quanto pode, a conservação seria algo secundário e se deve à falta de espaço para a expansão. Esta vontade - vontade de potência - seria o caráter inteligível do mundo⁴, não agregando para tanto nenhum fator metafísico e se reporta à fisiologia.

Se falamos de um **eu** ou de uma **alma**, é porque estes conceitos foram concebidos *a posteriori* – foram sendo tecidos durante o processo civilizatório, como discutiremos adiante. São criações humanas oriundas da grande capacidade artística do homem, são invenções (*Erfindungs*).

O conceito de vontade de potência abrange toda a matéria orgânica: tudo o que vive está a todo o momento procurando assimilar, incorporar outros viventes. Estes, por seu turno, opõem-lhe resistência. Assim, podemos conceber que a vontade de potência atravessa todas as esferas da vida, de modo que a “luta, o apropriar-se do outro, a ofensa, sujeição daquilo que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas

2 NIETZSCHE, F. EH/EH, Por que sou um destino, 6.

3 NIETZSCHE, F. JGB\BM, 20

4 NIETZSCHE, F. JGB\BM, 36 - “O mundo visto de dentro, definido e determinado por seu ‘caráter inteligível’, seria - precisamente ‘vontade de potência’ e nada mais.”

próprias ...”⁵(NIETZSCHE, 2001, p.186), são expressões naturais de toda forma de vida.

O corpo ao abrigar esta multiplicidade de forças - pois cada célula se configura como uma vontade de potência, cada uma delas querendo dominar todas as outras – se apresenta para a filosofia e psicologia em sua aparente unidade e continuidade. Aprendemos, portanto, a encará-lo apenas na superfície. Nietzsche afirma, em franca oposição a Descartes, que de fato, o que corpo esconde são os “inúmeros eus” que diferem entre si, visto que são instintos e pretendem dominar.

Mas qualquer um que examine os instintos fundamentais do homem, com a finalidade de saber até que ponto eles desempenharam exatamente aqui, um papel de gênios - ou de demônios e de duendes – inspiradores, reconhecerá que já todos fizeram filosofia um dia, e que o maior desejo de cada um seria apresentar-se a si próprio como fim último da existência, como soberano legítimo de todos os outros instintos. **Já que todo instinto é ávido de domínio e, enquanto tal, intenta filosofar.**⁶ (NIETZSCHE, 2001, p.37) (grifos nossos).

Desta forma, o corpo, entendido como pluralidade de forças e de desejos, carrega em si instintos ávidos por se imporem no afã de se autoafirmarem. Cada célula quer impor-se sobre todas as outras, pretendendo se colocar no comando, o que implica em inferir em resistências e hierarquias. Em outros termos, o corpo e sua pluralidade de forças se reportam ao conceito de orgânico - nos organismos simples como os mononucleares até aos mais complexos são dotados desta vontade de querer-ser-mais. Para o pensador, a vontade de potência é o caráter inteligível do mundo – é o “elemento constitutivo do mundo” (MARTON, 1990, p. 87).

Neste sentido, o homem não se coloca como um ser à parte, antes é constituído pelo orgânico. Ora, isto nos alerta para o fato de que toda a filosofia e psicologia precedentes equivocaram-se: a metafísica ao falar de ‘alma’, a psicologia ao falar de ‘eu’. Na defesa da totalidade do corpo, Nietzsche enfrenta os preconceitos metafísicos e morais, tanto do platonismo quanto o da teologia cristã, que concebem a alma e o espírito como instâncias superiores e distintas do corpo e que o coloca numa posição inferior - cosmovisão predominante no ocidente. Se compreendermos a alma como uma multiplicidade de instintos e impulsos, a psicologia passaria a estudar e analisar eventos não conscientes. Se tais impulsos e instintos são manifestações particulares da vontade de poder, então podemos entender porque Nietzsche disse que a psicologia deveria ser tomada enquanto um dos desdobramentos da teoria da vontade de poder. E, portanto, ciência que conduz aos problemas fundamentais. Ou seja, refere-se à ideia de uma racionalidade ampliada, cujo paradigma é dado pelo corpo, uma “grande razão” – pois entende que a “consciência ou o ‘espírito’ constituem a fachada e a superfície simplificadora. “Essa é a concepção filosófica que está na raiz da doutrina do perspectivismo, entendida como inversão do platonismo e superação da crítica tradicional do conhecimento”. (GIACÓIA, 2001, p 27).

5 NIETZSCHE, F.JBMBM, 259.

6 NIETZSCHE, F.JBMBM, 6.

Assim, bem antes de Freud nos brindar com suas teorias sobre o inconsciente e da própria psicanálise, Nietzsche já nos advertia que aquilo que chamamos de consciência, de 'eu' – é apenas o resultado daquilo que se processa no 'mundo subterrâneo' dos instintos ocultado de toda a sua efervescência.

Ora, o 'eu' tendo assumido um caráter formal, enquanto unidade e identidade por meio da filosofia metafísica e como pressuposto daquela psicologia, desconsidera seus mecanismos de efetivação: o que salta para a consciência, para o 'eu' é na verdade, produto dos instintos. “Assim como o ato de nascer não conta no processo e no progresso geral da hereditariedade, também o “estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo”⁷. (NIETZSCHE, 2001, p.35). Outrossim, o pensamento consciente tanto ignora todo o seu processo e ainda e se vê como algo distinto dele. “Poderíamos, com efeito, pensar, sentir, querer, recordar-nos, poderíamos igualmente agir em todas as acepções do termo sem que seja necessário que tudo isso chegasse à nossa consciência...”⁸ (NIETZSCHE, 2008, p.220).

Em segundo lugar, a consagração do dualismo psicofísico não passa de uma ficção, já que ao colocar o sujeito como causador da ação, infere a noção de livre-arbítrio, ou seja, o homem seria livre para agir ou não. Decorre que, se o 'eu' é apenas um produto superficial daquilo que ocorre no inconsciente, o 'eu' que age, não é necessariamente o 'eu' racional. Aquela noção permitiu “à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade⁹.” (NIETZSCHE, 1998, p.45). Os fracos ao transmutarem os valores, porque são impotentes para agir diante de determinadas circunstâncias, impuseram a não-ação como mérito. A fraqueza foi transformada em virtude, o não-agir como algo digno de honra. Permanece a ideia de que o sujeito é livre para agir ou não. Esconde que a própria escolha não é derivada de um processo racional, mas é produto de um certo afeto sobre outros. Bem como, o modo como um determinado indivíduo interpreta a vida também decorre de seus afetos.

Destarte, ao compreender que o homem é um todo constituído por reflexos e instintos enquanto um ser da natureza, permeado pelo orgânico, ao colocar corpo e mente no mesmo campo, abre-se uma nova possibilidade de explicação e interpretação. A fisiologia e a psicologia, agora unidas na **fisiopsicologia**, dão respostas que a dualidade corpo-alma não conseguia. Colocando-se enquanto 'médico da civilização', Nietzsche busca por valores afirmativos da vida, também compreendida como vontade de potência.

A filosofia de Nietzsche parte daí: “Frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma má compreensão do corpo”¹⁰ (NIETZSCHE, 2008, p.18). As produções humanas, segundo

7 NIETZSCHE. F. JGB\BM, 3

8 NIETZSCHE. F. FWGC, 354

9 NIETZSCHE, F. GM\GM I, 13

10 NIETZSCHE. F. FWGC. Prólogo, 2

Nietzsche, são expressões fisiológicas, ou seja, expressões de um conjunto de impulsos em luta por mais potência. Para Márcia Rezende de Oliveira, precisamos ter cautela naquilo que concerne à concepção de corpo em Nietzsche:

Noções como alma, espírito, e natureza parecem apresentar, no pensamento do filósofo, um substrato comum, nada mais são que disposições de afetos (*Affekt*) arrançados hierarquicamente conforme um afeto vai se apropriando de outro. É a esses arranjos, na medida em que compõem um arranjo maior e coeso, que Nietzsche chama de corpo. (OLIVEIRA, 2007, p.21).

Esta passagem aparentemente repetitiva já que tratamos sobre o conceito de vontade de potência, introduz o termo **Afeto** que é prioridade para a reflexão e para os objetivos que tecemos para este trabalho. Em nota, a autora explica:

Preferimos afeto (*Affekt*) a instinto (*Instinkt*) ou impulso (*Trieb*) primeiro porque *Affekt* atende tanto às disposições psicológicas quanto às fisiológicas e dá a expressão adequada da relação de contiguidade que Nietzsche estabelece entre fisiologia e psicologia. Segundo, porque a palavra *Trieb* (impulso), usada por Nietzsche como sinônimo de *Instinkt* (inclinação, instinto), aparece na maioria das vezes ligada à teoria das forças e discussões cosmológicas, 'um *quantum* de força (Kraft) equivale a um *quantum* de impulso (*Trieb*), vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso' (GM I§13), e essa teoria extrapola nosso recorte. Terceiro, porque com esta escolha salvaríamos também da querela da psicanálise quanto ao uso e a tradução de *Trieb* e de *Instinkt*. Na psicanálise, a palavra *Trieb* é geralmente traduzida por pulsão, ou seja, aquilo que apresentam psiquicamente os estímulos oriundos do interior do corpo, ou ainda a força impulsionante indeterminada tanto quanto ao comportamento que induz quanto ao objeto que fornece a satisfação. Nesse caso, *Instinkt* refere-se ao que define o homem apenas como o objeto da biologia, como instinto animal dirigido a um objeto específico. (OLIVEIRA, 2007, p.19\20).

A autora explica o uso do termo **afeto** concernente às disposições fisiológicas e psicológicas, desconsiderando os outros termos. Enfatiza que há pelo menos três usos do termo. Dentro do nosso recorte epistemológico, podemos inferir que não se trata de compreender o homem apenas como um mero ser biológico, mas que ao ser afetado pelas necessidades de sobrevivência, como saciar sua fome e sede, abrigar-se do frio, etc., não é só movido como os outros seres sensíveis pelos instintos. Vai além: as afecções – aquilo que afeta o corpo, provoca sentimentos. As afecções se dão quando do encontro entre os corpos, produzindo os afetos. Nas palavras de Deleuze: “Devemos compreender o conceito de afeto ou afecção e diferenciá-lo de afeto. Os afetos podem ser ditos os sentimentos, se referem mais diretamente ao espírito e indicam uma passagem ou transição de um estado a outro em nós” (DELEUZE, 2002, p. 56). Yonezawa corrobora:

Deleuze deixa claro que os afetos-sentimentos podem muito bem ser tidos como um tipo especial de afecção, isto é, os sentimentos estão compreendidos no conjunto das afecções. Contudo, os afetos não se confundem e nem se restringem às afecções. Como nos destaca Deleuze, sem serem elementos de uma compreensão reflexiva ou intelectual, estes afetos são sempre transições,

que acontecem quando uma quantidade de realidade se afirma no espírito como força de existir.” (YONEZAWA, 2013, p.52).

Ou seja, a fisiopsicologia aparece como a análise somática do homem, o que implica no estudo de suas funções orgânicas e do afetivo – do que é corpóreo (afecção). Mas há outros dois usos, conforme nos aponta a autora. O primeiro incide sobre a psicologia do século XIX que agora está livre da metafísica e da religião para fazer suas incursões sobre o corpo, que não trataremos aqui. O outro se refere à luta de *quanta de potência* que determina a força ou não de um corpo. Cabe também à fisiopsicologia, o estudo sobre os valores e de como foram constituídos, como cresceu este ou aquele pensamento, como se constituiu este ou aquele modo de vida?

Todavia, diante do que foi exposto, usaremos os termos *afeto e instinto* indistintamente conforme aparecem nos textos que utilizaremos, pois entendemos que o grau de dificuldade para os aplicarmos de modo tão específico ultrapassa neste momento nossa apreensão sobre o assunto. Além disso, comentadores diferentes, os aplicam de modo diferenciado.

Segundo o diagnóstico do pensador alemão, o homem está doente, pois adotou valores niilistas. Mas como isso se deu? É o que veremos a seguir. Segundo o método genealógico, o homem deixou de ser apenas um mero ser da natureza para se tornar um ser de cultura. Estudaremos com Nietzsche, o modo como se deu o trajeto civilizatório, de como a cultura reprimiu os instintos\afetos no homem. Eis porque a fisiopsicologia se mostra fundamental, pois ela se mostra como um instrumento de análise do homem e do modo como ele constrói sua cultura.

3 | DO ‘BICHO-HOMEM’ PARA O SER ‘CAPAZ DE FAZER UMA PROMESSA’ – A REPRESSÃO DOS INSTINTOS E A CULTURA

O que suaviza, pois, em nós a civilização? A civilização elabora no homem apenas a multiplicidade de sensações e absolutamente nada mais. E, através do desenvolvimento dessa multiplicidade, o homem talvez chegue ao ponto de encontrar prazer em derramar sangue. Bem, isto já lhe aconteceu. (DOSTOIEVSKI. 2000, p. 36).

Nossa proposta incide na investigação da passagem do homem enquanto um ser de natureza, para um ser de cultura, tendo por base o método genealógico. Ora, o que o pensador nos ensina é que para que o homem se constituísse enquanto tal, ele teve que ser coagido e adestrado. Ilustra o laborioso processo formativo do homem “presumivelmente ocorrido na pré-história da espécie e recuperado hipoteticamente pela reflexão filosófica.” (GIACÓIA, 1988, p.106). Ora, este recuo não visa encontrar nenhum fio condutor, nenhum traço teleológico que resultaria em uma concepção linear da história. Pelo contrário, o que existe são transposições e lacunas, conforme salienta o prof. Giacóia:

Diante deste ponto de vista capital de metódica histórica seguido por Nietzsche em sua genealogia da moral, deve-se renunciar à tentação de

tomar a cadeia de transposições como se nela se descrevesse a trajetória de uma linearidade sem lacunas, ou como se fossem seus elos constitutivos principais equivalentes e etapas necessárias de uma progressão natural dirigida à realização de um fim previamente fixado. (GIACÓIA, 1988, p. 114).

A primeira transposição tem como ponto de referência este “laborioso trabalho formativo pré-histórico” do homem à luz da genealogia, tecemos a primeira pergunta: como o **‘bicho-homem’** se tornou um ser capaz de fazer promessas, isto é, como um ser dotado de esquecimento, devido à sua natureza orgânica (animal), pôde criar uma faculdade oposta, a **memória**?

Para Nietzsche, o homem nunca viveu só, é um ser gregário que, por necessidade e tédio, sempre esteve em bandos. Para sobreviver, precisou desenvolver a linguagem – precisou comunicar aos outros seus desejos e necessidades, precisou colocar nome nas coisas e para isso, precisou desenvolver a memória, e conseqüentemente sua consciência. Para que pudesse conviver em sociedade, desenvolveu a **memória-da-vontade**, calcada nas relações credor\devedor, como uma segunda transposição. Com certeza, foi inevitável passar pelo sofrimento de ser cerceado pela cultura¹¹. Mas prossigamos com mais cuidado em cada passagem:

Em Sobre *Verdade E Mentira No Sentido Extra-Moral*, encontramos este momento que será posteriormente aprimorado na *Genealogia da Moral*. Naquela lemos:

À medida que o indivíduo quer conservar-se diante dos outros indivíduos, mais frequentemente utiliza o intelecto apenas para a dissimulação, num estado de coisas natural: mas como o homem, por necessidade e tédio ao mesmo tempo, quer viver social e gregariamente, tem necessidade de estabelecer a paz e procura, em conformidade, fazer com que desapareça de seu mundo ao menos o mais grosseiro *bellum omnium contra omnes*.¹² (NIETZSCHE, 2004, p. 66).

Diferentemente das teorias contratualistas, Nietzsche entende que o homem sempre viveu em bandos, mas quando por necessidade e tédio precisou criar algumas leis, sempre de caráter arbitrário, para que pudesse viver em comunidade, em primeiro lugar, precisou desenvolver uma faculdade oposta ao esquecimento. Depois, precisou se tornar um ser responsável, que pudesse prometer por si no futuro.

Criar um animal que pode fazer promessas - não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?... O fato de que este problema esteja em grande parte resolvido deve parecer ainda mais notável para quem sabe apreciar plenamente a força que atua de modo contrário, a do esquecimento¹³. (NETZSCHE, 1998, p. 19).

11 NIETZSCHE, F. GM\GM II,16. Outra passagem que elucida o estabelecimento da comunidade: “A mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. O mesmo deve ter se sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer, ocorreu a esses semi-animais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura – subitamente seus instintos ficaram sem valor e ‘suspensos’.”

12 NIETZSCHE, F. WL\WM

13 NIETZSCHE, F. GM\GM II, 1

Para Nietzsche, a constituição orgânica do homem impele-o a esquecer, assim como a todos os outros animais, mas vê no esquecimento uma *força inibidora ativa*, enfatiza a importância do esquecimento para a vida, pois não é possível viver saudavelmente sem esquecer¹⁴, mas somente com a memória pode se tornar um ser-de-cultura. Portanto, encontramos o primeiro elemento fundamental da passagem que coloca o homem no limiar do processo civilizatório: a criação de uma *memória* frente à uma força poderosíssima, o *esquecimento*. A segunda transposição foi desenvolver uma ‘**memória-da-vontade**’, isto é, não adianta apenas se lembrar das regras e leis recentemente estabelecidas, agora cabe preservar e manter a comunidade que começa a se consolidar mediante as relações contratuais de compra e venda – passo decisivo no processo civilizatório – já que ao comprar algum produto a longo prazo, terá que prometer que continuará querendo, mesmo após algum tempo, aquilo que quer hoje, ou seja, o homem do esquecimento precisou desenvolver uma ‘memória da vontade’, tornando-se capaz de prometer por si no futuro. Portanto, um ser responsável. O professor Osvaldo Giacóia comenta essa passagem:

Esse problema se deixa deslindar a partir da reflexão sobre o ato de prometer, pois a promessa tem como condição de possibilidade a lembrança da palavra empenhada... arrancando o homem da prisão do instante e do esquecimento, tornando possível o prever, o calcular... uma agir efetivo como efeito na cadeia da vontade, como seu resultado futuro. (GIACÓIA, 2008, p.198).

O recuo hipotético à pré-história desenvolvido pelo método genealógico traça a importância das leis - sempre de caráter arbitrário, pois cada comunidade possui seu *a priori* de valores - que deveriam ser seguidas e obedecidas por todos os membros daquela comunidade. Esta é a longa história da origem da responsabilidade: “a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e, portanto, confiável. O imenso trabalho daquilo que denominei ‘moralidade do costume.’¹⁵” (NIETZSCHE, 1998, p. 19).

Segundo o pensador, os homens se esqueceram de que foram os próprios homens os criadores destas leis. Com o tempo, foram adquirindo o estatuto de sacralidade, gerando os costumes e a própria moral¹⁶. Além disso, a necessidade de tornar o homem um ser estável se fazia prioritária, já que toda a vida social e econômica dependia dos contratos e da palavra empenhada entre credor e devedor.

O processo civilizatório compreende adestramento e coerção, pois como se pôde instalar e desenvolver a memória no homem senão por meio da dor? Em outras palavras,

14 NIETZSCHE, F. Lemos na *Genealogia da Moral*: “Fechar temporariamente as portas e as janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de tabula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) - eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento”. (NETZSCHE, 1998, p. 19).

15 NIETZSCHE, F. GM\ GM I, 2

16 Para Nietzsche, tudo deriva da grande capacidade artística do homem, são invenções (*Erfindungs*), o que promove um sentido para a existência humana.

da **crueidade**? Duras foram as *mnemotécnicas* utilizadas para vencer o esquecimento, essa força ativa presente na mente humana: “apenas aquilo que não cessa de causar dor fica na memória¹⁷” (NIETZSCHE, 1988, p.20) - foram levadas à risca por meio dos costumes, da dureza do direito penal e dos castigos. Podemos imaginar o quanto de dor e, por conseguinte, de crueldade, foram necessárias para manter presente no homem algumas exigências básicas do convívio social, reprimir seus instintos e afetos mais ativos como a ânsia de domínio e a sede de posse.

Todavia, se por um lado, a cultura conseguiu reprimir os instintos, não os extirpou. Tal repressão promoveu um **processo de interiorização do homem**, de modo que houve inclusive, uma mudança mesmo fisiológica, tornando-o mais profundo:

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo interiorização do homem; é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que comprimido entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, contra o homem mesmo¹⁸. (NIETZSCHE, 1998, p. 31).

Segundo Nietzsche, a **consciência surge da internalização dos impulsos agressivos já que sua exteriorização é impedida** para o bem da preservação do grupo já organizado: as regras, as punições aos infratores pois, se constituem como uma forma de garantir a coesão e perpetuação do grupo. Sob a coerção dessa forma primitiva de ‘Estado’, a violência antes voltada contra o semelhante passa a ser internalizada. A consciência pode ser compreendida como resultado da violência empregada contra o próprio indivíduo, consequência da violenta separação do homem de seu passado animal. Ora, se os ‘instintos de liberdade’ não são extirpados, a comunidade os descarrega na figura do infrator, o que corrobora a ideia de que o processo de cultura não é isento de barbárie¹⁹. Os castigos mencionados na *Genealogia da Moral* ilustram:

pense-se nos velhos castigos alemães, como o apedrejamento (- a lenda já fazia cair a pedra do moinho sobre a cabeça do culpado), a roda (a mais característica invenção, a especialidade do gênio alemão no reino dos castigos!), o empalamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o ‘esquartejamento’), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfolamento (‘corte de tiras’), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixá-lo às moscas, sob o sol ardente. Com ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis ‘não quero’, com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade - e realmente! Com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente ‘à

17 NIETZSCHE, F. GM\GM II, 3

18 NIETZSCHE, F. GM\GM II, 16.

19 Em alusão às ideias de Walter Benjamin em *Teses Sobre a Filosofia da História*.

Assim, por meio do método genealógico, inferimos que a instituição de leis arbitrárias, a moralidade dos costumes, a religião e o direito penal não prescindem do **exercício da crueldade e da agressividade para constituírem aquilo que chamamos de cultura**. Nietzsche denuncia que todos os grandes e nobres ideais não foram dados, mas foram construídos paulatinamente com sangue – marca da crueldade dos homens exercida sobre si mesmos. Foucault nos ilustra: “foi de mesquinaria em mesquinaria, de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram.” (FOUCAULT, 1979, p.10). A crueldade foi um dos meios utilizados pelo homem para que se tornasse um ser de cultura ao impingir a si mesmo a violência dos castigos, caso se ‘esquecesse’ das promessas anteriormente estabelecidas; por outro, denuncia que esta mesma crueldade se tornou um dos ingredientes que ajudaram a criar os grandes e nobres ideais e da própria ideia de justiça – calcada nas relações entre credor e devedor. No cálculo desta ‘justiça’ primeva, a dor equivale ao dano, de modo que o credor tem o direito de compensar sua perda:

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda ‘possua’, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida (ou, em certas circunstâncias religiosas, sua bem-aventurança, a salvação de sua alma, e por fim até a paz no túmulo.²¹ (...) (NIETZSCHE, 1998, p. 22).

Logo adiante, lemos:

substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de satisfação íntima, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de *‘faire le mal pour le plaisir de le faire’*, o prazer de ultrajar:(...). A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade²². (NIETZSCHE, 1998, p. 22).

O prazer de maltratar foi perfeitamente aceito em prol da compensação. Desse modo, se associou o castigo à dívida. O castigo, porém, não paga a dívida em si. Assim, o devedor deve pagar com sofrimento. Porém, fica a pergunta: como o sofrimento podia ser uma compensação para a dívida? Na medida em que *‘fazer-sofrer’*, afirma Nietzsche, era gratificante, satisfatório, causava júbilo. Causar dano, maltratar a outrem e sentir satisfação. Não podemos nos esquecer que a aplicação dos castigos, bem como da reparação de uma dívida, das dívidas para com os ancestrais e os deuses, posteriormente, sempre implicaram em sacrifícios que eram apreciados por toda a comunidade – há um enorme prazer em

20 NIETZSCHE, F. GM\GM II, 3.

21 NIETZSCHE, F. GM\GM II, 5

22 NIETZSCHE, F. GM\GM II, 5

‘Ver-sofrer’. Uma das funções do castigo, portanto, era a descarga da agressividade, mas também servia de exemplo, a fim de que o homem memorizasse cinco ou seis ‘não-quero’ de modo a gerar uma reflexão sobre as implicações de certas infrações. Mas há outras: o exercício de domínio, repressão e vingança. *“Espírito de vingança, meus amigos, tal foi até hoje, a melhor reflexão dos homens: e que onde quer que houvesse dor deve sempre ter havido castigo. ‘Castigo’ assim se chama a própria vingança; com uma palavra enganadora, finge uma consciência limpa”*.²³ (NIETZSCHE, 2007, p. 127).

Assim é, que, Segundo Nietzsche, a verdade terrível de se admitir, consiste no fato de que quase tudo que chamamos cultura é baseada na espiritualização e no aprofundamento da crueldade nos castigos: “conta-se que na invenção de crueldades bizarras eles já anunciam e como que ‘preludiam’ o homem. Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem - e no castigo também há muito de festivo!²⁴”. (NIETZSCHE, 1998, p. 22). Compreendendo o processo civilizatório sem dispensar a força dos instintos, Nietzsche vê que a violência, agressividade, exploração, a crueldade como aspectos comuns à dimensão humana, ou seja, esses instintos são inerentes à vida, como uma condição de existência. **‘Ver-sofrer’** e **‘fazer-sofrer’** são dois níveis de crueldade que não se esgotam conforme este processo civilizatório avança, tornam-se apenas mais refinados:

“... Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, que talvez até os símios subscrevessem: conta-se que na invenção de crueldades bizarras eles já anunciam e como que “preludiam” o homem. Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem - e no castigo também há muito de *festivo!*²⁵”. (NIETZSCHE, 1988, p. 23).

Ora, se por um lado, o mundo antigo grego festeja a crueldade como festa, o cristianismo atribui o sofrimento como sendo algo que não deveria pertencer ao ser humano. A genealogia explicita que a metafísica e a religião concebem um “estado de perfeição na origem” (*Ursprung*). O mundo é perfeito, não há nem morte, nem dor, nem doença ou qualquer outro tipo de sofrimento neste primeiro momento da criação. O mundo se configura como um estado paradisíaco. Todavia, este estado se perdeu, devido ao erro de alguém, de um ancestral comum que desencadeou tudo aquilo que pertence à condição humana: a dor, a doença e a morte, ou seja, interpretam a vida como expiação. Segundo nosso autor, no cristianismo, o sofrimento se coloca como um castigo a fim de expiar a culpa pela desobediência originária. “... na antiguidade, havia ainda efetivamente infelicidade, pura, inocente infelicidade; somente no cristianismo tudo se torna castigo, bem-merecido castigo...²⁶” (NIETZSCHE, 1947, p. 55). Os gregos, por outro lado, partem da noção de gratuidade – a vida é um presente que deve ser apreciado em sua totalidade e isto significa

23 NIETZSCHE, F. ZaZA II, Da Redenção.

24 NIETZSCHE, F. GM\GM II, 5

25 NIETZSCHE, F. GM\GM II, 6.

26 NIETZSCHE, F. M\A, 78

vivenciar tanto a dor quanto a alegria pois ambas fazem parte da vida. Todavia, a crueldade tem ainda um terceiro desdobramento – é quando pelas mãos do sacerdote ascético, o homem se sentirá culpado por sentir o que sente, ou seja, deverá não apenas negar seus instintos e sua condição animal. Na terceira dissertação da *Genealogia Da Moral* Nietzsche trabalha esta questão – da inversão da direção da crueldade, agora ela se volta contra o homem mesmo, isto é, quando as emoções, os afetos, as paixões passam a ser causa do seu sofrimento. O homem se sentirá culpado e encontrará um refúgio fugaz nas palavras confortadoras que encontra, mas logo esta paz cessa, pois não tem como abdicar de sua natureza orgânica. Adoece porque não para de sentir-se culpado, gastando muita energia para livrar-se de seus afetos.

Quebrar os fortes, debilitar as grandes esperanças, tornar suspeita a felicidade da beleza, converter tudo que é soberano, viril, conquistador e dominador, todos os instintos próprios do tipo “homem” mais elevado e mais bem conseguido, em incerteza, tormento de consciência, autodestruição; inverter todo o amor às coisas terrenas e ao domínio da terra em ódio a terra e o que é terreno”²⁷. (NIETZSCHE. 2001, p. 87).

Desta forma, por meio do método genealógico percebemos que a crueldade, primeiramente, dá-se em favor da humanidade, como mecanismo para tornar possível a passagem do ‘bicho-homem’ para o ‘ser-capaz-de-fazer-uma promessa’, ou seja, do homem compreendido em sua mera condição biológica para um ser de cultura, possibilitando o surgimento das produções culturais, dos nobres e dos grandes ideais – dos valores. Ou seja, enquanto um dos ingredientes possibilitadores da cultura – do emprego das mnemotécnicas das leis, normas e regras da cultura para sua fixação na memória dos homens; enquanto modelo exemplar do descarrego da agressividade contra o infrator; mas também como instrumento de autotortura. A agressividade e a crueldade são, portanto, afetos\instintos que são reprimidos quando se dá o ‘Estado’, mas não são extintos. Ora, como trabalhar estes instintos\afetos?

4 | OS INSTINTOS E A NECESSIDADE DE ‘JARDINÁ-LOS’

Este último capítulo discutirá sobre a ‘jardinagem dos instintos’ como forma de refinamento do homem, bem como do potencial criador da crueldade e da agressividade. Vimos que a crueldade é um dos prazeres mais antigos da humanidade, é necessária e pode conter em si um propósito. “Quem possui grandeza é cruel para com suas virtudes e considerações secundárias”²⁸.(NIETZSCHE, 2001, p.159) Ou seja, ela não pode ser negada, precisa ser reconhecida e vivenciada como tal. “Fomos maus espectadores da vida, se não vimos também a mão que delicadamente – mata”²⁹. (NIETZSCHE,2001, p. 69).

Para Nietzsche, o ser humano deve reconhecer e aceitar a pluralidade da vida, a

27 NIETZSCHE, F. JGB/BM, 62.

28 NIETZSCHE, F. FW/GC, 266.

29 NIETZSCHE, F.JGB/BM, 69.

natureza vária do mundo e de si próprio. A crueldade, e seu refluxo - o sofrimento, fazem parte da conformação de tudo o que há de humano e mundano. Segundo ele, a verdade cruel é que “quase tudo que chamamos ‘cultura superior’ é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade”³⁰. (NIETZSCHE, 2001, p.149).

Assim, o ser humano deve aceitar os seus “instintos e atributos e transformar o que há de pernicioso em si”³¹(NIETZSCHE, 2001, p.89). Zaratustra, em uma passagem que se chama precisamente *O convaléscente*, compartilha com seus animais o que aprendeu sobre a crueldade dos homens: “Ai, animais meus! O maior mal é necessário para o maior bem do homem; é a única coisa que até agora tenho aprendido. O maior mal é a melhor força do homem, a pedra mais dura para o mais alto criador; e é mister que ao homem se torne melhor e pior”³². (NIETZSCHE. 2007, p. 189).

Essa, portanto, é a realidade dura e severa que cabe a todos os seres humanos. Temos aqui uma forma completamente nova de encarar a crueldade e a agressividade, que muito difere do senso comum. Em Nietzsche, a crueldade assume o seu lugar de direito: afinal, a crueldade pode não ser o traço mais estimado do real, mas faz parte da constituição orgânica do homem. A sua caracterização da crueldade condiz com sua visão de mundo, de sociedade e do homem. Ele vê a violência, a exploração, a agressividade, enfim a crueldade, como elementos comuns à dimensão humana enquanto componente do orgânico; a crueldade é exposta como inerente à vida, como uma condição de existência: “Eis que a própria vida é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição daquilo que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, pelo menos, na melhor das hipóteses, exploração”³³ (NIETZSCHE, 2001, p.186). Como um produto contrário dessa maneira de estar no mundo, aparece o homem moderno, um ser amolecido, educado, acostumado à introjeção da agressividade, uma espécie que desaprendeu o que é a dor e tornou-se um ser medíocre e que precisa o tempo todo anestesiá-lo. Qualquer tipo de sofrimento não é tolerado, o que o afasta cada vez mais daquilo que a vida é: algo imprevisível e caótico.

Assim, chegamos, por fim, à *Aurora* que aponta uma saída para lidarmos com os instintos/afetos. “Podemos usar os instintos, como o jardineiro e, o que poucas pessoas sabem, cultivar as sementes da cólera, da piedade, da sutileza, da vaidade de maneira tão fecunda e rendosa como os belos frutos de uma latada; podemos fazê-lo com o bom ou mau gosto de um jardineiro.”³⁴ (NIETZSCHE, 1983, p. 341). Nietzsche admite que não é fácil saber lidar com os instintos, pois crescem como as plantas, poucos saberão jardiná-los para usufruir deles de maneira proveitosa. Todavia, esta é a nossa tarefa.

30 NIETZSCHE, F. JGB/BM, 229.

31 NIETZSCHE, F. JGB/BM, 76: “Em circunstâncias de paz, o homem guerreiro se lança contra si mesmo”.

32 NIETZSCHE, F. ZaZA, *O Convaléscente*, II.

33 NIETZSCHE, F. JGB/BM, 259.

34 NIETZSCHE, F. M/A, 560.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao inaugurar o método genealógico, Nietzsche desconfia da racionalidade tal como foi constituída pelo pensamento ocidental, de modo especial, a partir do fenômeno socrático-platônico e consolidada pela tradição metafísica. A desconfiança desta racionalidade permite restaurar a unidade corpo-alma e sua reinterpretação. Todavia, como ressalta Wotling, Nietzsche “não considera que devemos ceder imediatamente às paixões, nem que devemos ‘aniquilar as paixões e desejos para simplesmente se precaver da sua estupidez e das consequências desagradáveis da sua estupidez.” (WOTLING, 2003, p.9).

Como vimos na primeira parte do nosso trabalho, a concepção de orgânico, incorpora as noções de instintos e de afetos. É, portanto, necessário reconhecermos que tanto o pensamento racional quanto os afetos têm a mesma procedência. Não há oposição entre eles, a própria razão é um afeto que se tornou tirana de todos os outros. Ora, se o próprio pensamento é produto de um afeto – ou melhor, de um afeto que se sobrepôs aos outros, torna-se imperioso avaliar se este pensamento potencializa ou não o valor da vida. É justamente por isso que consegue elaborar os perfis psicológicos do senhor (gregos) e do escravo – daqueles que interpretam a vida como expiação.

Wotling corrobora o que lemos anteriormente em Rezende – a preferência pelo termo afeto à instinto ou pulsão e justifica que o uso clássico destes termos foi ultrapassado no pensador alemão. O termo

afeto traduz assim os modos de atração e repulsão que orientam preferências fundamentais próprias às condições de vida de um determinado tipo de sistema pulsional (...) são expressões particulares da vontade de potência e de seu trabalho diversificado de interpretar. (WOTLING, 2003, p.23).

Assim, podemos nos permitir apresentar a crueldade e a agressividade enquanto instintos\afetos que perfazem a constituição orgânica do homem. Todavia, cada um tem o modo de ser que o seu próprio modo de ser lhe permite, ou seja, na multiplicidade dos afetos, os que sobreporão serão aqueles que conduzem de certo modo, nosso modo de ser e de existir no mundo. Estes, em última instância, produzirão as valorações e interpretações que fazemos do mundo. A moral, neste sentido, é um reflexo da guerra interior por mais vontade de vida, imposições e interpretações de um afeto/instinto de dominação.

Para isso, cabe ao fisiologista interpretar as paixões: identificá-las e controlá-las. “Em suma, dominar as paixões, mas não as enfraquecer, nem as extirpar.” (WOTLING, 2003, p.25). Estas se fosse possível extingui-las anulariam em primeiro lugar, as condições do próprio pensamento, em segundo, da própria filosofia como modo de vida, pois nos dois casos são manifestações de certos tipos de potência.

REFERÊNCIAS

AURÉLIO, Marco. **Meditações**. Ed. Monte Cristo, 2020.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**. Vol.1. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche E A Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. _____ . **Espinosa, Filosofia Prática**. São Paulo, Escuta, 2002.

DESCARTES, Rene. *Meditações Metafísicas* in **Obras Incompletas**. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DOSTOEVSKI, Fiodor. **Memórias do Subsolo**. Tradução: Bóris Schnaiderman. São Paulo, Ed. 34, 2000.

DINUCCI, A.; JULIEN, A. (ORG) **Epicteto: Testemunhos e Fragmentos**. Trad. Aldo Dinucci; Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2008.

FOUCAULT, M. **A Verdade E As Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Cadernos da PUC-RJ, Série letras e artes 06\74, 1979.

GIACCOIA, Oswaldo. **Nietzsche Como Psicólogo**. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2001.

_____. *O Grande Experimento sobre a Oposição entre Eticidade e Autonomia em Nietzsche*. In **Revista Transformação**. São Paulo: UNESP, vol. 12, 1988.

_____. *Moralidade E Memória: Dramas Do Destino Da Alma*. In **120 Anos de “Para A Genealogia Da Moral”**. Ed. UNIJUÍ, 2008.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche, Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos**. São Paulo, Ed. Brasiliense, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além Do Bem E Do Mal: Prelúdio A Uma Filosofia Do Futuro**. Tradução, Alex Marins. 3 ed. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. **Assim Falou Zaratustra: Um Livro Para Todos E Para Ninguém**. Trad. Alex Marins. São Paulo. Ed. Martin Claret, 2007.

_____. **Aurora: Reflexões Sobre Os Preconceitos Morais**. Trad. Mario D. Ferreira Santos. São Paulo: Edigraf/Sagitário, 1947.

_____. **Crepúsculo Dos Ídolos Ou Como Se Filsofa Às Marteladas**. Tradução e notas Renato Zuig. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. **Ecce Homo: Como Alguém Se Torna O Que É**. Tradução, notas e posfácio Antonio Carlos. São Paulo: Ed. Lafonte, 2017.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução, Antônio Carlos Braga. São Paulo, Ed. Escala, 2008.

_____. **Genealogia Da Moral: Uma Polêmica.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano, Demasiado Humano: Um Livro Para Espíritos Livres.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral.* In **O livro do filósofo.** Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 2004.

PLATÃO. **Fédon.** Tradução, Miguel Ruas. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2007.

SÊNECA. **Cartas De Um Estoico, Volume III - Um guia para a Vida Feliz / Sêneca; seleção, introdução, tradução e notas de Alexandre Pires Vieira.** – São Paulo: Ed. Montecristo, 2017.

OLIVEIRA, Márcia Rezende. **Ecce Homo: a fisiopsicologia de um tipo.** Tese de Mestrado em Filosofia, USP-SP, 2007.

WOTLING, Patrick. *As paixões repensadas: Axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche.* **CADERNOS NIETZSCHE, 15.** São Paulo: GEN, 2003. <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/CN015.7-30.pdf>

YONEZAWA, Fernando. **O Bailarino dos Afetos: Corporeidade dionisiaca e ética trágica em Deleuze e na companhia de Nietzsche.** Tese de doutorado em Psicologia. USP\2013

ENSINO DE FILOSOFIA E O LUGAR SOCIAL DA MULHER NO MITO DE MEDEIA

Data de aceite: 02/05/2022

Elce Nunes Nogueira da Costa e Nogueira

Graduada em Letras pelo Centro Universitário de Mineiros – UNIFIMES. Graduada em Letras pela Universidade Estadual do Mato Grosso – UNEMAT

Marcelo Máximo Purificação

Pós-Doutor em Educação pela Universidade de Coimbra – UC. Doutor em Ensino pela Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES. Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-Goiás. Professor Titular C-II, no Centro Universitário de Mineiros – UNIFIMES- GO

Maria Filomena Rodrigues Teixeira

Doutora em Didática pela Universidade de Aveiro. Professora Coordenadora no Instituto Politécnico de Coimbra – Escola Superior de Educação de Coimbra – ESEC-Portugal

Artigo publicado em primeira versão na Revista Educação, Psicologia e Interfaces., v. 1, n. 1, 2017. Disponível em: <https://educacaoepsicologia.emnuvens.com.br/edupsi/article/view/13>.

RESUMO: O presente artigo propõe problematizar sobre a mulher na Grécia antiga a partir do mito de Medeia, presente na tragédia escrita por Eurípidés. Para isso, optou-se por trabalhar com o mito analisado como um documento histórico e que possibilita problematizar a situação da mulher na Grécia antiga. Algumas indagações sobre

quem é Medeia foram pertinentes: uma mulher má e vingativa? Uma mulher enlouquecida pela paixão e pela traição do homem que amava e por quem havia traído a família, assassinado seu irmão, levado à morte o rei de lolcos? Ou seria vítima da loucura do desejo carnal e ambicioso de seu esposo? Ou, ainda, uma mulher marcada pelas questões sociais, históricas e culturais, sobretudo as relacionadas ao ser do sexo feminino na sociedade antiga? Em Medeia é possível observar a representação do sexo feminino livre das normas e regras impostas pela sociedade grega. A personagem é singular e, pelas atrocidades que comete, pode ser tida como louca e/ou vingativa, mas é uma fonte de reflexão social sobre a mulher no cenário da Grécia. Assim, tem-se em Medeia características além da loucura e da maldição, a exemplo, de um olhar crítico para o ser feminino e as suas características a ela imputadas pelo patriarcado: ser dócil, mãe e retraída, que simbolizavam, perante as normas e a moral da época, a dignidade da mulher. Medeia pode ser interpretada como a busca de liberdade e autonomia, de um lugar para o “eu” do sujeito feminino que no seu contexto sócio histórico e cultural era atravessado pela exclusão e preconceito. Também pode ser observada a relação de poder, os interesses econômicos e sociais que influenciavam as relações familiares.

PALAVRAS-CHAVE: Ensino. Filosofia. Mito de Medeia. Mulher.

THE TEACHING OF PHILOSOPHY AND THE SOCIAL PLACE OF WOMEN IN THE MEDIUM MYTH

ABSTRACT: The present article proposes to problematize on the woman in ancient Greece from the myth Euripides' Medea. For this, we chose to work with the myth that is analyzed as a historical document that makes it possible to problematize the situation of women in ancient Greece. Some inquiries about who Medea were pertinent: a bad and vindictive woman? A woman maddened by the passion and betrayal of the man she loved, and by whom she had betrayed her family, murdered her brother, put to death the King of Iolcos? Or would she fall prey to the folly of her husband's carnal and ambitious desire? Or is it a woman marked by social, historical and cultural issues, especially those related to being female in ancient society? In Medea it is possible to observe the representation of the female sex free from the norms and rules imposed by the Greek society. The personage is singular that, by the atrocities that it commits, can be taken like crazy and / or vengeful, but it is a source of social reflection on the woman in the scene of Greece. Thus, in Medea, characteristic of madness and damnation, for example, a critical look at the feminine being and its characteristics created by the patriarchy, to be docile, mother and withdrawn, symbolized by the norms and morals of the time, the dignity of women. Medea can be interpreted with the search for freedom and autonomy, from a place for the "I" of the female subject that in its socio-historical and cultural context was crossed by exclusion and prejudice. Also, the relationship of power and the economic and social interests that influence family relationships can be observed.

KEYWORDS: Instruction. Philosophy. Myth of Medea. Woman.

1 | INTRODUÇÃO

O mito eterniza personagens presentes na literatura, dando vida, animando-os para melhor compreensão e análise do cotidiano, dando respostas às questões que a razão humana não pode compreender. Dessa forma o mito tenta explicar o inexplicável. Para Camus ([s/d], p. 113): "Os mitos são feitos para que a imaginação os anime". Há uma reatualização dos mitos, dando vida a personagens, seus feitos, suas glórias e desgraças, iniciando o processo de trazer os mitos para a esfera literária, a exemplo do que Homero fez ainda na antiguidade ao escrever a *Ilíada* e a *Odisseia*.

Dentre todos os gêneros literários, o drama grego é o que possui o maior histórico de grandes adaptações dos mitos por dramaturgos como Ésquilo (456 a.C.), Sófocles (406 a.C.), Eurípides (406 a.C.) e Aristófanes (444 a.C.). Esses dramaturgos deixaram várias obras famosas como *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo, *Édipo Rei*, de Sófocles, *As bacantes*, de Eurípides e a comédia *Lisístrata*, de Aristófanes.

Com o foco no drama *Medeia*, de Eurípides, é importante conhecer melhor esse gênero literário, o drama. A respeito dotema, Soares (1989) percorre de forma panorâmica a trajetória da teoria dos grandes gêneros literários: o lírico, o e o dramático. Ela lembra que, apesar dessa divisão, os gêneros literários estão em constante contato, sofrendo transformações, em intercâmbios de linguagens e formas. Todo esse jogo de trocas está

vinculado às questões históricas e culturais.

Especificamente sobre as formas dramáticas, a referida autora começa pela origem da palavra “drama”, que vem do grego dráo, que significa “fazer”; na concepção grega e que, no âmbito da literatura, implica em ação, representação. Desse modo, o gênero dramático se caracteriza pelo fato de ser escrito para ser representado para um público. A dramatização do texto, na prática, dispensa um narrador, visto que as ações se desenrolam à vista do espectador, a partir das falas dos personagens e das rubricas (indicações que normalmente vêm entre parênteses e que orientam as ações que os atores devem seguir).

Soares (1989) lembra também que, como parte do gênero dramático, a unidade de ação articula-se a outras unidades, compondo uma narração, dividida em atos e cenas. Os diálogos formam a base do texto dramático, mesmo em um monólogo, visto que o ator em cena “conversa” com alguém, fala com alguém.

No que se refere aos traços e formas dramáticas, a mesma autora apresenta tal gênero com três formas: a tragédia, a comédia e o drama. Emil Staiger (1972 Apud SOARES, p. 59) vê dois pontos fundamentais no drama: o pathos e o problema. O primeiro diz respeito à emoção, à entonação, ao fluxo da voz, fundamental para envolver o público; o segundo trata da ação em si, ou do enredo que gera o encontro dos personagens.

A tragédia foi a maior expressão literária da Grécia clássica. Aristóteles (1985) tratou a tragédia como a mimesis de um ato representado por pessoas de notável psique, com a intenção de possibilitar sensações como terror e piedade, levando à libertação das emoções. O herói é posto sempre entre duas grandes forças opostas: seu caráter (ethos) e o destino (dáimon), movimentando-se em um mundo trágico.

O herói é submetido a um desequilíbrio (hybris), sendo levado inconscientemente ao erro (falha trágica), destruindo dessa maneira o seu mundo. Considerando essa estrutura clássica, o texto de Sófocles, Édipo Rei, assume um papel importante e exemplar na literatura dramática, sendo considerado por alguns críticos como a maior tragédia do teatro grego, na qual os liames da cultura se materializam, tornando a narrativa compreensível e o texto agradável.

Aristóteles (1985) caracterizou a tragédia em seis elementos: fábula (ação ou enredo); caracteres (personagens ou ethos); evolução (elocução ou dicção); pensamento (dianoia); o espetáculo em cena e o canto (melopeia). Destacando a fábula (ação ou enredo), mediante a mimese, ela se inter-relaciona e dá origem à unidade de ação a fim de que exista o desfecho.

O autor da tragédia precisa desenvolver os seguintes elementos: nó (ou Ágon, o conflito em si); reconhecimento (Anankê, o destino, a inevitabilidade), a peripécia (acontecimento imprevisível que altera o rumo da história) e o clímax (o desfecho). Todas essas etapas são reconhecidas em Medeia, de Eurípidés. Ainda é preciso dizer que o trágico está intimamente ligado à destruição da razão de uma existência impelida por uma fatalidade. Grandes personagens estão ligados a essa lógica da tragicidade, seja nos

dramas ou nas narrativas.

Tomando como ponto de partida o mito de Medeia, Rosenfeld (1999), afirma que uma personagem atinge uma validade universal quando ligada à experiência estética e à participação emocional, tornando-se figura fundamental na composição da obra ficcional; ou seja, a ficção possibilita ao ser humano vivenciar momentos extremos. Medeia, figura central do mito que serviu de inspiração para o dramaturgo Eurípidés escrever uma tragédia com o mesmo nome, é uma das mais complexas e intrigantes personagens da literatura.

Medeia é uma princesa da Cólquida, famosa pela prudência, pela arte de curar e pelos poderes mágicos. Enamora-se de Jasão, o líder dos Argonautas, que tinha ido a Cólquida para conquistar o velocino de ouro. Esse herói não teria sobrevivido à tarefa se não tivesse recebido ajuda de Medeia, a feiticeira. Por ter-se apaixonado por Jasão ela resolveu ajudá-lo e livra-o de todos os males, auxiliando-o a vencer os terríveis guardiões do velocino de ouro, por meio de sua feitiçaria. Medeia opõe-se ao pai para ajudar Jasão, salvando a vida do herói grego. Foge com ele de Cólquida e o acompanha à Grécia, em seu navio (LESKY, 1996).

Loucamente apaixonada pelo herói, Medeia, mesmo não tendo certeza do quê? de que era correspondida, foge, apodera-se do irmão, degola-o e despedaça seu corpo e joga os membros no litoral, na certeza de que o rei não iria adiante sem recolher os tristes despojos do filho, a fim de dar-lhe uma sepultura digna, ação realizada com a finalidade de atrasar a perseguição do pai aos aventureiros, o que realmente acontece, ou seja, Eetes desiste da perseguição, ocupando-se em recolher os restos mortais de Apsirto (EURÍPIDES, 1991).

Depois de anos de matrimônio, entretanto, “Jasão abandona a esposa para casar-se com a filha de Creonte, rei de Corinto, que permite que este coloque Medeia e os filhos em um exílio” (EURÍPIDES, 1991, p.92).. Porém, tendo sido expulsa de Corinto, cujo rei temia o poder de sua magia, Medeia aproveita-se do curto espaço de tempo que lhe resta ali e acaba por assassinar Creonte e sua filha, Glauce, a nova mulher de Jasão; por fim, para magoar profundamente Jasão, mata os próprios filhos, pois sabe que tal sofrimento o acompanharia pelo resto de sua vida. Todo o plano é executado.

A partir do mito de Medeia, considerando as questões históricas e culturais da época, o presente artigo propõe problematizar sobre a mulher na Grécia antiga. Para isso, foram adotados os procedimentos metodológicos descritos a seguir.

2 | MATERIAL E MÉTODO

Para trabalhar sobre o lugar da mulher na sociedade grega antiga no diálogo com a filosofia e história, optou-se por trabalhar com o mito Medeia. Assim, a metodologia adotada é a pesquisa bibliográfica que na acepção de Gil (2002, p.44) é realizada tendo como apoio o material disponível, a exemplo de livros e artigos científicos. “Embora em quase todos os

estudos seja exigido algum tipo de trabalho dessa natureza, há pesquisas desenvolvidas exclusivamente a partir de fontes bibliográficas”.

O mito de Medeia de Eurípidés é analisado como um documento histórico que possibilita problematizar a situação da mulher na Grécia antiga. Esse procedimento é ancorado em Gil (2002, p.44) ao sinalizar que “a pesquisa bibliográfica também é indispensável nos estudos históricos. Em muitas situações, não há outra maneira de conhecer os fatos passados se não com base em dados bibliográficos”.

3 | RESULTADOS E DISCUSSÃO

A partir do mito da literatura grega Medeia, de Eurípidés, serão problematizadas as questões históricas, sociais e culturais da mulher na sociedade grega. Para isso, parte-se da indagação: afinal, quem é Medeia? Para dialogar sobre essa questão, Cairus (2005, p. 2) nos possibilita algumas contribuições ao pontuar que;

Medeia traz consigo mais um dado de alteridade; ela é uma personagem regida por um estatuto religioso sui generis, um estatuto condizente com sua proveniência meio divina, meio humana, e coroada pelos seus dons mágicos, que se encarregam de estabelecer o contato entre esses dois universos nela presentes. [...] A condição feminina impingia várias privações. Entre outros limites, a mulher estava impedida de ascender ao kléos, ao reconhecimento glorioso que era capaz mesmo de levar os homens a empreitadas suicidas nas guerras.

Medeia é, assim, um mito que narra o drama de uma mulher capaz de fazer qualquer coisa em nome de sua paixão. Por Jasão, Medeia traiu sua pátria, retirando dela o velocino de ouro, traiu sua família, assassinou seu irmão, induziu as filhas de Eetes – rei de Iolcos e irmão do pai de Jasão, que matara e usurpara seu trono – a matarem o pai imerso em água fervente. Porém, sob outro ponto de vista, Medeia representa a mulher livre das normas e regras da sociedade grega bem como reflete elementos da posição social deste sexo (LOPES, 2008).

Além disso, esse mito também demonstra que “as práticas cotidianas dapólis estavam impregnadas por elementos como gênero, sexualidade e poder, e que esses eram as molas mestras das relações sociais inter e intra-grupais estabelecidas naquela dinâmica” (NETO-GUIMARÃES, 2009, p.1).

Medeia, uma Mulher nem Louca e nem Maldita

Olhando a loucura pelo prisma de Foucault (2010), percebe-se que ela está relacionada à “libertinagem de pensamento e de fala, a obstinação na impiedade ou na heterodoxia, a blasfêmia, a bruxaria, a alquimia – em suma, tudo o que caracteriza o mundo falado e interdito a desrazão; a loucura é a linguagem excluída” (FOUCAULT, 2010, p. 215), o que enquadraria, então, Medeia nesse perfil.

O que torna Medeia uma das personagens mais emblemáticas da mitologia grega é

a sua louca paixão por Jasão, uma paixão unilateral. Quando, movido por outros interesses, Jasão decide abandoná-la para casar-se com Creúza (ou Glauce, ou ainda Gláucia, conforme as traduções), para junto desta princesa reinar sobre Corinto, Medeia o acusa de perjúrio, pois faltou com o juramento feito ainda na Cólquida, e de perfídia, pois fora infiel e desleal com ela.

Medeia faz de tudo para manter seu grande amor, mas, por fim, acaba por ser abandonada e rebaixada ao posto de amante já que Jasão encontra uma nova esposa para seu leito e sua vida. Em vários trechos do drama, ela explicita seu sofrimento, como em: “Ai de mim! Sofro, desventurada, sofro e não posso conter os meus gritos de dor. Malditas crianças de mãe odiosa, morram com seu pai! Que toda a nossa casa pereça!” (EURÍPIDES, 1991, p. 11).

Diante de tanta dor ao ser repudiada por Jasão, Medeia pede por vezes a morte, como forma de alívio, uma vez que ela, que tanto fez para estar ao lado do seu amado, a quem tinha extrema dedicação, via-se agora desamparada pelo seu tutor. “Vemos nas razões de Medeia uma questão religiosa, a do perjúrio perante os deuses; uma questão de ingratidão e de deslealdade em relação a alguém que agiu e se prejudicou por amor; e a questão de uma mulher abandonada do ponto jurídico, sem lar, sem pátria e sem tutor” (TSURUDA, 2009, p. 27). O seu desejo de morte é demonstrado na seguinte fala: “Ah! Que o fogo do céu caia sobre minha cabeça! De que me serve viver ainda? Ai de mim! Ai de mim! Que a morte me traga alívio, e me arranque a uma vida odiosa!” (EURÍPIDES, 1991, p.13).

Jasão, ao fazê-la passar pela humilhação de ser abandonada, de ser trocada por uma mulher mais jovem, fere seu orgulho feminino. Suas palavras são duras com Medeia, acusando-a de ser culpada de tudo e de ter abandonado sua pátria e família. “Lançaste ímpias maldições contra teus reis” (EURÍPIDES, 1991, p. 28). Neste momento, é despertado o ódio da mulher rebaixada por um amor malsucedido, transformado em ira; pode-se sentir tamanho desejo de vingança nesta frase dita por Medeia: “Serei também a maldição de tua casa” (EURÍPIDES, 1991, p. 28).

Quem é Medeia: uma mulher má e vingativa? Uma mulher enlouquecida pela paixão e pela traição do homem que amava e por quem havia traído família, assassinado seu irmão, levado à morte o Rei de Iolcos? Ou seria vítima da loucura do desejo carnal e ambicioso de seu esposo? Ou, ainda, seria uma mulher marcada pelas questões sociais, históricas e culturais, sobretudo, as relacionadas ao sexo feminino na sociedade antiga?

Cabe pontuar que, na Grécia antiga, a mulher era considerada como um ser inferior, símbolo de fraqueza, não usufruía dos mesmos direitos que o sexo masculino e não exercia as mesmas funções (LOPES, 2008). “Discutir era algo exclusivo dos homens, e nada restava às mulheres, que aprendiam, desde muito cedo, a tecer e a cozinhar. [...] O momento de realização da mulher era apenas o destinado ao ofício do matrimônio” (LOPES, 2008, s.p.). Ao contrário desse status da mulher considera-se que;

Medeia é sobretudo uma personagem de inversões. A mesma inversão que poderia provocar o riso na comédia, na tragédia de Medeia pode levar – e leva - ao páthos. Isso porque Medeia, já foi dito, era regida por um estatuto do diferente, e essa alteridade terrificava (CAIRUS, 2005, p. 3).

No mito, Medeia busca incessantemente a vitória em sua própria derrota, já que sofre ao tirar a vida de seus filhos. Sente a dor do abandono, e sofre pela repercussão do repúdio do marido. Ama os filhos, mas os usa como instrumento de vingança contra Jasão. Seus sentimentos são conflitantes, entre a mulher traída e a mãe carinhosa. Medeia opta pelo desfecho mais trágico.

As atrocidades feitas pela protagonista tinham um único “culpado”, o amor pelo mais importante dos argonautas, Jasão, o que fez com que ela cometesse as maiores loucuras já vistas na dramaturgia que a eleva a uma galeria de personagens inesquecíveis. Observa-se que toda as atrocidades feitas por Medeia têm relação direta com a imagem masculina. O que era ser homem e ser mulher na sociedade antiga? Qual era o status atribuído à mulher? E quem de fato era Medeia?

Medeia é, acima de tudo, consciente de sua condição de mulher, inserida numa sociedade comandada por homens. Sabe das sanções, das humilhações e dos preconceitos que sofrerá por ter sido abandonada pelo marido. Medeia reflete sobre a condição frágil da mulher na sociedade, pois o destino de todas é o casamento, dedicar-se à vida doméstica, ao marido, mas se este não cumpre o juramento, os laços que os uniram em matrimônio, à mulher nada resta além de aceitar a situação de abandono, ou seja, a mulher não tem o direito de voz, de reivindicar seus direitos, torna-se, nas mãos do marido, um objeto que pode ser trocado a qualquer momento (COSTA, 2003, p. 66).

Na personagem Medeia observa-se a ambiguidade dos sentimentos, o confronto entre os desejos afetivos e as necessidades impostas pela sociedade grega. Conforme Lopes (2008, s.p.), Eurípedes situa Medeia “como um ser crítico, que busca liberdade e justiça para sua vida, e, sobretudo, exalta a inteligência dessa mulher. Para conseguir tal resultado, ele sublinha na paixão quase demoníaca de Medeia a dependência do mundo e do espaço social em que ela vive”. Esses elementos podem ser percebidos na fala de Medeia.

Eu poderia responder longamente às tuas acusações, se Zeus, meu pai, não soubesse o que fiz por ti e como me foste ingrato. Depois do ultraje ao meu leito, eu não te poderia permitir viver feliz insultando minha dor, nem deixar a filha do rei nem próprio o rei, esse Creonte que a deu a ti, enxotar-me impunemente deste país. E agora me chamas, se quiseres, leoa ou Cila, esse flagelo da costa tirrena. Que me importa? Eu soube, por minha vez, como era preciso ferir-te o coração (EURÍPIDES, 1991, p.56).

Medeia confronta seus mais puros sentimentos maternos, porém, prefere ver seus filhos mortos a fazerem parte de outra família construída por suas lágrimas, culpando Jasão por toda desgraça causada. Essa tensão pode ser percebida no diálogo entre Medeia e Jasão (EURÍPIDES, 1991, p.59),

Jasão: Desgraça, desgraça sobre ti, monstro odioso, carrasco de teus filhos!

Medeia: Volta ao palácio e enterra tua jovem esposa.

Jasão: Volto, ai de mim! Privado para sempre de meus dois filhos.

Medeia: Eles te reservam mais amargas lágrimas, espera pela velhice!

Jasão: Ó meus filhos queridos!

Medeia: Queridos por sua mãe e não por ti.

O diálogo entre Medeia e Jasão demonstra a proposta de Eurípides (1991) quanto ao drama, observado no limite tão tênue e frágil entre o amor e o ódio. Na análise do mito pelo viés da literatura, Eurípides imortalizou a personagem feminina com a ambivalência entre a paixão e o ódio. É interessante observar as considerações de Rougemont (1988, p. 18) sobre o mito, mencionando sua relação com as normas e regras sociais.

[...] Poderíamos dizer, de um modo geral, que um mito é uma história, uma fábula simbólica, simples e tocante, que resume um número infinito de situações mais ou menos análogas. O mito permite a percepção imediata de determinados tipos de relações constantes, destacando-os do emaranhado das aparências cotidianas. Num sentido mais restrito, os mitos traduzem as regras de conduta de um grupo social ou religioso. Têm origem, portanto, no elemento sagrado em torno do qual se constituiu o grupo. (Narrativas simbólicas da vida e da morte dos deuses, lendas que explicam os sacrifícios ou origem dos tabus etc.) [...].

Ele se apresenta como expressão inteiramente anônima de realidades coletivas ou, mais exatamente, comuns. A obra de arte — poema, conto ou romance — distingue-se, portanto, radicalmente do mito. O importante nas obras de arte é precisamente aquilo que não tem importância no mito: sua “beleza” ou sua “verossimilhança” e todas as qualidades singulares que a consagram (originalidade, habilidade, estilo etc.). Mas, o caráter mais profundo do mito é o poder que exerce sobre nós, geralmente à nossa revelia. O que faz com que uma história, um acontecimento ou mesmo um personagem se transformem em mitos é precisamente esse domínio que exercem sobre nós, a despeito de nossa vontade.

Do mito à literatura, Medeia é a personagem singular que, pelas atrocidades que comete, pode ser tida como louca e/ou vingativa. Contudo, esse mito é uma fonte de reflexão sobre a posição social da mulher no cenário da Grécia, no século V a.C.

Na Grécia antiga “a mulher nunca atingia a maioridade legal. Ela deveria ter sempre um tutor que era, sucessivamente, seu pai, seu irmão mais velho, seu marido, um filho já adulto” (TSURUDA, 2009, p. 25). Podia-se também ser “alguém nomeado pelo marido em testamento, ou, alguém nomeado pelo Estado. Assim, ao partir, Medeia seria uma mulher completamente só e desamparada, algo inimaginável para a sociedade ateniense da época” (TSURUDA, 2009, p. 25).

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da tragédia ou mitologia grega presente na obra dramática de Eurípedes - Medeia, personagem que matou por vingança os próprios filhos por ter sido trocada por uma mulher mais jovem - tem-se uma denúncia do lugar que as mulheres tinham nas relações cotidianas presentes nas sociedades antigas.

Assim, Medeia é uma mulher que reflete as características históricas, culturais e sociais de sua época.

Na personagem Medeia podem ser observadas características além da loucura e da maldita, a exemplo de um olhar crítico para o ser feminino e as suas características imputadas pelo patriarcado: ser dócil, mãe e retraída, que simbolizavam, perante as normas e a moral da época, a dignidade da mulher. Medeia pode ser interpretada como a busca pela liberdade e autonomia, de um lugar para o “eu” do sujeito feminino que no seu contexto sócio histórico e cultural era atravessado pela exclusão e preconceito. Também, pode ser observada a relação de poder, os interesses econômicos e sociais perpassadas nas relações familiares.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. Poética. In: — et al. **A poética clássica**: Aristóteles, Horácio, Longino. São Paulo, Cultrix, 1985. p. 55-68.

CAIRUS, H. Medéia e seus contrários. **Revista de Letras**, n.27, vol.1/2, Fortaleza, jan. /dez. 2005. Disponível em: <http://www.letras.ufrj.br/proaera/Medeia.pdf> Acesso em 20 set. 2017.

CAMUS, Albert. “O mito de Sísifo”. In. **O mito de Sísifo**. Lisboa: Livros do Brasil, [s.d.], p.113-116.

CANDIDO, Antonio; ROSENFELD, Anatol; PRADO, Décio de Almeida; GOMES, Paulo Emílio Salles. **A personagem de ficção**. 9. ed. São Paulo: Perspectiva. (Série Debates).

COSTA, E. B. **A Poética de Aristóteles e a Personagem Feminina na Tragédia Grega**. (Dissertação de Mestrado) UNESP de São José do Rio Preto, 2003.

CUNHA, Hugo de Araujo Gonçalves da. Mulher e Magia em Medeia. **SOLETRAS**. Revista do departamento de Letras da FFP/UERJ, 2013.

EURÍPIDES. **Medeia**. Trad. JAA Torrano. São Paulo: Hucitec, 1991.

FOUCAULT, Michel. **Problemática do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. Série Ditos & escritos, v.1.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. - São Paulo: Atlas, 2002.

NETO-GUIMARÃES, Edson Moreira. **Gênero e Sexualidade na Atenas Clássica**: um estudo comparativo entre as cortesãs e as esposas atenienses. ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História – Fortaleza, 2009. Disponível em: <http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0836.pdf> Acesso em: jan. 2017.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 4ª. ed., 2001.

LESKY, A. **A Tragédia Grega**. Trad. J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Perspectiva, 1996.

LOPES, Giovana dos Santos. Medéia, de Eurípedes: um olhar sobre tradição e ruptura, na tragédia grega. **Revista Urutágua**, n°. 14, v.07, 2008. Disponível em: <http://www.urutagua.uem.br/014/14lopes.htm> Acesso em: 2 fev. 2017.

POUND, Ezra. **ABC da literatura**. Trad. Augusto de Campos e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1997.

ROUGEMONT, Denis de. **O amor e o ocidente**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

SOARES, Angélica. **Gêneros Literários**. São Paulo: Ática, 1989.

STAIGER, Emil. **Conceitos fundamentais da poética**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1972.

TSURUDA, Maria Amália Longo. Medéia: uma discussão sobre a mulher em Eurípedes. **Notandum**. n. 19. Jan/abr 2009. Disponível em: https://www.academia.edu/31552927/Med%C3%A9ia_uma_discuss%C3%A3o_sobre_a_mulher_em_Eur%C3%ADpides . Acesso em: 20 set. 2017.

SOBRE OS ORGANIZADORES

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO – Pós-Doutor em Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra - Portugal (PFCE/UC, 2014-2016). Pós-Doutor em Formação Docente, Identidade e Gênero pelo Instituto Politécnico da Escola Superior de Educação de Coimbra - Portugal (ESEC, 2017-2021). Doutor em Ensino (Educação Matemática e Tecnologia - pela UNIVATES, 2018/2022). Doutor em Ciências da Religião (Religião, Sociedade e Cultura/Movimentos Sociais - pela PUC-Goiás, 2010-2014). Doutorando em Educação (Estudos Culturais - pela ULBRA, 2020-). Possui Mestrado Profissional em Teologia - Educação Comunitária, Infância e Juventude (EST/UFRGS, 2008-2009) e Mestrado Acadêmico em Ciências da Educação (UEP, 2007-2009). Graduado a nível de licenciatura em: Matemática (UEG), Pedagogia (ICSH/UFG), Filosofia (FBB) e Ciências Sociais (Faculdade Única) e, bacharelado em teologia (FATEBOV). Atualmente é Professor Titular C-II da Fundação Municipal Integrada 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 (SEDUC) desde 1999 na área de Matemática. Atua, ainda, como Docente Permanente nos seguintes Programas de Pós-Graduação: 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), Programa de Pós-Graduação em Educação (Mestrado) da Faculdade de Inhumas (PPGEDU-FACMAIS), Linha 1 Educação, Instituições e Políticas Educacionais (EIPE) e, do Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social (MPIES) 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. Associado na APEDUC - Associação Portuguesa de Educação em Ciências. 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 -). Membro do Comitê Científico da área Ciências Humanas da editora Publishing. Avaliador do Guia da Faculdade (2020-). Avaliador de Cursos e Instituições cadastrado no Conselho Estadual de Goiás - CEE/GO. Pesquisador cadastrado no ORCID e no ResearchGate. 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.

ELCIONE CARVALHO SANTOS - Mestranda em Intervenção Social e Educativa (MPIES) UNEB- Campus XI- Serrinha - BA. Possui graduação em Pedagogia pela Universidade do Estado da Bahia-UNEB, Campus XI (2005). Também graduada em Letras/Inglês pela

UNISEBcoc (2013) É pós graduada pela FINOM- Faculdade do Noroeste de Minas em Orientação Educacional. Exerce o magistério na rede municipal de Araci, concursada desde 1997, no Colégio Dom Jackson Berenguer Prado, atuando como docente de Língua Portuguesa. Exerceu a Coordenação Pedagógica Fundamental II e Ensino Médio no Colégio Olimpos LTD de 2000 até 2018, atualmente é Coordenadora Pedagógica concursada da Rede Estadual da Bahia-NTE 04, no Colégio Estadual Imaculada Conceição- Araci. É membro da Comissão Municipal de Governança do Município de Araci. Desenvolve trabalhos principalmente nos seguintes temas: leitura, alfabetização, uso das tecnologias na Educação e EJA (Educação de Jovens e Adultos).

JOSÉ DONIZET LOBO – Possui graduação em Ciências Contábeis pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (1987), especialização em Auditoria pela Faculdade Anhanguera de Ciências Humanas (1998) e especialização em Administração Gerencial pela Faculdade Anhanguera de Ciências Humanas (1999). Atualmente é mestrando em Educação pela Faculdade Inhumas – FACMAIS.

ÍNDICE REMISSIVO

A

Alma 13, 15, 16, 17, 22, 23, 25, 26, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 39, 40, 44, 45

Amor 12, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 42, 52, 53, 54, 56

Aristóteles 10, 11, 13, 27, 49, 55

C

Consumo 1, 2

Corpo 20, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 44, 50

Cultura 24, 26, 29, 30, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 49, 57

D

Deus 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26

E

Ensino 47, 57, 58

Êxtase 13, 14

F

Fédon 31, 46

Filosofia 13, 16, 22, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 39, 44, 45, 46, 47, 50, 57

Fisiopsicologia 29, 30, 34, 36, 46

H

Homem 14, 16, 18, 19, 20, 21, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 52, 53

I

Instintos 29, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 43, 44

L

Liberdades 1

Linguagem 16, 32, 37, 51

M

Metafísica 12, 13, 27, 30, 32, 33, 34, 36, 41, 44

Mística 13, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28

Mito 47, 48, 50, 51, 53, 54, 55

Mulher 19, 40, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56

Mundo 13, 16, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 32, 33, 34, 37, 39, 41, 43, 44, 49, 51, 53

N

Natureza orgânica 29, 30, 37, 42

Nietzsche 7, 11, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46

noite escura 13, 16, 25, 26

Noite escura 13, 23, 25, 27

P

Platão 31, 46

Pós-modernidade 1

R

Razão 1, 14, 17, 33, 40, 44, 48, 49

Reflexão filosófica 13, 24, 36

S

Sabedoria 16, 22, 26, 31

São João da Cruz 13, 14, 15, 16, 22, 23, 26, 27, 28

Sociedade de consumo 1

Sócrates 31

T

Teologia 13, 18, 22, 27, 28, 33, 57

V

Vontade 1, 23, 26, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 44, 54

REFLEXÕES SOBRE

FILOSOFIA

E A PARTIR DA HISTÓRIA
DA FILOSOFIA 2



www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

@atenaeditora 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 

REFLEXÕES SOBRE

FILOSOFIA

E A PARTIR DA HISTÓRIA
DA FILOSOFIA 2



www.atenaeditora.com.br 

contato@atenaeditora.com.br 

[@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora) 

www.facebook.com/atenaeditora.com.br 