

Marcelo Máximo Purificação
(Organizador)

A Filosofia entre a essência e o existente

 **Atena**
Editora
Ano 2025

Marcelo Máximo Purificação
(Organizador)

A Filosofia entre a essência e o existente

 **Atena**
Editora
Ano 2025

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Luiza Alves Batista

Nataly Evilin Gayde

Thamires Camili Gayde

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2025 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2025 O autor

Copyright da edição © 2025 Atena

Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelo autor.

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

Os manuscritos nacionais foram previamente submetidos à avaliação cega por pares, realizada pelos membros do Conselho Editorial desta editora, enquanto os manuscritos internacionais foram avaliados por pares externos. Ambos foram aprovados para publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

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

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

- Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia
- Profª Drª Aline Alves Ribeiro – Universidade Federal do Tocantins
- Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia
- Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
- Prof. Dr. Antonio 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
- Profª Drª Caroline Mari de Oliveira Galina – Universidade do Estado de Mato Grosso
- Prof. Dr. Christopher Smith Bignardi Neves – Universidade Federal do Paraná
- Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
- Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
- Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
- Profª Drª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
- Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
- Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
- Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
- Prof. Dr. Joachin de Melo Azevedo Sobrinho Neto – Universidade de Pernambuco
- Prof. Dr. João Paulo Roberti Junior – Universidade Federal de Santa Catarina
- Profª Drª Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso
- Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
- Prof. Dr. Kápio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
- Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
- Profª Drª Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre
- Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais
- Profª Drª Marcela Mary José da Silva – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
- Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
- Profª Drª Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande
- Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
- Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
- Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
- Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
- Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
- Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
- Profª Drª Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Federal da Bahia
- Universidade de Coimbra
- Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

A filosofia entre a essência e o existente

Organizador: Marcelo Máximo Purificação
Revisão: Os autores
Diagramação: Thamires Camili Gayde
Correção: Maiara Ferreira
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)	
F488	<p>A filosofia entre a essência e o existente / Organizador Marcelo Máximo Purificação. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2025.</p> <p>Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia ISBN 978-65-258-3319-4 DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.194252404</p> <p>1. Filosofia. I. Purificação, Marcelo Máximo (Organizador). II. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDD 100</p>
Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166	

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná – Brasil
Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DO AUTOR

Para fins desta declaração, o termo 'autor' será utilizado de forma neutra, sem distinção de gênero ou número, salvo indicação em contrário. Da mesma forma, o termo 'obra' refere-se a qualquer versão ou formato da criação literária, incluindo, mas não se limitando a artigos, e-books, conteúdos on-line, acesso aberto, impressos e/ou comercializados, independentemente do número de títulos ou volumes. O autor desta obra: 1. Atesta não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação à obra publicada; 2. Declara que participou ativamente da elaboração da obra, 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 da obra para submissão; 3. Certifica que a obra publicada está completamente isenta de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirma a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhece ter informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autoriza 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 da obra publicada, 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. A editora pode disponibilizar a obra em seu site ou aplicativo, e o autor também pode fazê-lo por seus próprios meios. Este direito se aplica apenas nos casos em que a obra não estiver sendo comercializada por meio de livrarias, distribuidores ou plataformas parceiras. Quando a obra for comercializada, o repasse dos direitos autorais ao autor será de 30% do valor da capa de cada exemplar vendido; 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. Em conformidade com a Lei Geral de Proteção de Dados (LGPD), a editora não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como quaisquer outros dados dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.







O livro *A Filosofia entre a Essência e o Existente* é uma obra coletiva e plural que reúne diferentes perspectivas filosóficas, refletindo a riqueza e a complexidade do pensamento humano. Ao longo de seis capítulos, o livro explora como a filosofia dialoga com diversas áreas do saber, como a psicologia, a literatura, a mitologia, a religião e a política.

O capítulo inicial discute o behaviorismo sob as abordagens filosófica e psicológica, abordando seus fundamentos e implicações no campo das ciências humanas. Em seguida, analisa-se a relação entre a pintura e a literatura como formas de expressão criadora e filosófica, revelando como a arte se torna um veículo de reflexão existencial. O terceiro capítulo apresenta uma leitura crítica da obra *A Vida de Jesus*, de G.W.F. Hegel, com foco nas noções de objetivação e positividade no contexto da relação dialética entre fé e razão.

A obra prossegue com uma investigação sobre as origens do pensamento filosófico ocidental, examinando a transição do mito para o logos na Grécia Antiga e o surgimento da filosofia como nova forma de compreender o mundo. Em um contexto mais contemporâneo, o quinto capítulo analisa os desafios da democracia em Moçambique sob o atual regime “monopartidário”, a partir da reflexão do filósofo Severino Ngoenha. Por fim, o livro se encerra com uma leitura poética e simbólica do mito de Hércules, conectando a narrativa da grande selva de Nemeia à origem da agricultura e à transformação da cultura humana.

Ao reunir esses temas, esta obra publicada pela Atena Editora convida o leitor a uma jornada filosófica que transita entre a essência e o existente, entre o mito e a razão, entre a teoria e a vida.

Marcelo Máximo Purificação

CAPÍTULO 1	1
BEHAVIORISMO: ASPECTOS FILOSÓFICOS E PSICOLÓGICOS	
Acrísio Luiz Gonçalves	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.1942524041	
CAPÍTULO 2	10
A PINTURA E A LITERATURA COMO EXPRESSÕES CRIADORAS	
Amauri Carboni Bitencourt	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.1942524042	
CAPÍTULO 3	20
OBJETIVAÇÃO E POSITIVIDADE NA VIDA DE JESUS DE G.W.F. HEGEL	
André Christian Dalpico	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.1942524043	
CAPÍTULO 4	27
DO MITO (ΜΥΘΟΣ) AO LOGOS (ΛΟΓΟΣ): O SURGIMENTO DA FILOSOFIA (ΦΙΛΟΣΟΦΪΑ)	
Wanderlei Pedro de Araujo Silva	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.1942524044	
CAPÍTULO 5	37
O DESAFIO DA DEMOCRACIA EM MOÇAMBIQUE NO ATUAL REGIME “MONOPARTIDÁRIO” NA REFLEXÃO DE NGOENHA	
Latifo Fonseca	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.1942524045	
CAPÍTULO 6	49
DA GRANDE SELVA DE NÉMEA À TRANSMUTAÇÃO POÉTICA DE HÉRCULES: A PRIMEIRA AGRICULTURA DO MUNDO	
Lúcio Flávio de Sousa Costa	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.1942524046	
SOBRE O ORGANIZADOR	65
ÍNDICE REMISSIVO	66

BEHAVIORISMO: ASPECTOS FILOSÓFICOS E PSICOLÓGICOS

Data de submissão: 08/04/2025

Data de aceite: 01/04/2025

Acrísio Luiz Gonçalves

Psicólogo, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Docente do curso de psicologia Centro Universitário UNA <https://orcid.org/0000-0002-2867-861X>

RESUMO: O texto explora as diferentes concepções do behaviorismo, abordando suas vertentes filosóficas e psicológicas. Inicia com uma análise do behaviorismo filosófico, que busca traduzir conceitos psicológicos em termos de comportamento observável. Discute as propostas de filósofos como Rudolf Carnap e Carl Hempel, que defenderam uma visão fisicalista da psicologia. Em seguida, aborda as divergências dentro do behaviorismo psicológico, com foco nas contribuições de John B. Watson e B. F. Skinner. A análise busca compreender as implicações dessas abordagens para a psicologia e a filosofia, especialmente no que se refere à relação entre comportamento e processos mentais internos.

PALAVRAS-CHAVE: behaviorismo; Skinner; Watson; Carnap; Hempel.

BEHAVIORISM: PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL ASPECTS

ABSTRACT: The text explores the different conceptions of behaviorism, addressing its philosophical and psychological aspects. It begins with an analysis of philosophical behaviorism, which seeks to translate psychological concepts into terms of observable behavior. It discusses the proposals of philosophers such as Rudolf Carnap and Carl Hempel, who defended a physicalist view of psychology. Subsequently, it addresses the divergences within psychological behaviorism, focusing on the contributions of John B. Watson and B. F. Skinner. The analysis aims to understand the implications of these approaches for psychology and philosophy, particularly with regard to the relationship between behavior and internal mental processes.

KEYWORDS: behaviorism; Skinner; Watson; Carnap; Hempel.

INTRODUÇÃO

O behaviorismo pode ser caracterizado, de maneira geral, como uma corrente teórica centrada no estudo do comportamento, em oposição à análise dos processos mentais internos. Contudo, não há um consenso sobre o que exatamente constitui o behaviorismo, e as abordagens distintas sobre o tema revelam diferenças substanciais, tanto na psicologia quanto na filosofia (FØLLESDAL, 1982; O'DONOHUE; KITCHENER, 1999).

Considerando a diversidade de perspectivas, o objetivo deste texto é explorar diferentes concepções do behaviorismo. A análise começará com o behaviorismo filosófico, que defende a tradução dos conceitos psicológicos em termos de comportamento observável. Serão abordadas as propostas de filósofos como Rudolf Carnap e Carl Hempel, que advogaram por uma visão fisicalista da psicologia. Em seguida, o texto discutirá as principais divergências dentro do campo do behaviorismo psicológico, com ênfase nas contribuições de John B. Watson e B. F. Skinner.

É importante destacar que o behaviorismo filosófico foi, em grande parte, influenciado pelo behaviorismo psicológico de John B. Watson, embora essa influência tenha ocorrido indiretamente, no contexto do movimento conhecido como positivismo lógico (GONÇALVES, 2021). No entanto, o behaviorismo filosófico estava mais preocupado com questões semânticas e epistemológicas do que com a psicologia empírica. Por isso, a discussão será iniciada com a análise do behaviorismo filosófico e, posteriormente, será abordado o behaviorismo psicológico.

BEHAVIORISMO FILOSÓFICO E FISICALISMO

No campo da filosofia, o behaviorismo representa uma teoria sobre o significado dos termos e conceitos mentais. De maneira geral, os defensores do behaviorismo filosófico – também denominado *behaviorismo lógico* ou *behaviorismo analítico* – sustentam que qualquer expressão que descreva conteúdos psicológicos pode ser interpretada ou traduzida em termos que se referem diretamente ao comportamento observável (HEMPEL, 1966; MARTIN, 1978; KITCHENER, 1999; GRAHAM, 2019). Exemplos conhecidos do behaviorismo filosófico, com notáveis diferenças, são as formulações de Rudolf Carnap e Carl Hempel.

A concepção de Hempel, por exemplo, sustenta que as hipóteses e teorias psicológicas devem ter implicações observáveis e, por isso, os conceitos psicológicos precisam ser formulados em termos comportamentais (HEMPEL, 1966). Hempel também argumenta que, embora os conceitos psicológicos pareçam se referir a estados mentais, eles funcionam apenas como ferramentas para explicar os aspectos mais difíceis de observar do comportamento, como nossas propensões ou disposições para agir de determinada forma em situações específicas:

Nesta concepção, dizer de uma pessoa que é inteligente é dizer que ela tende a agir ou tem disposição para agir de certo modo característico; a saber, de modo que normalmente qualificaríamos como ação inteligente nas mesmas circunstâncias (HEMPEL, 1966, p. 298).

De acordo com essa perspectiva, os enunciados da psicologia podem ser traduzidos em enunciados fisicalistas, ou seja, em proposições que se referem exclusivamente a objetos físicos e suas propriedades. O behaviorismo de Hempel tem suas raízes no movimento conhecido *positivismo lógico*, especialmente no fisicalismo defendido por Rudolf Carnap (GONÇALVES, 2021).

Os positivistas lógicos defenderam o ideal de uma ciência unificada, sustentada sobre a expectativa de formulação dos enunciados de todas as disciplinas científicas em uma linguagem universal e intersubjetiva: o fisicalismo. De acordo com o projeto de Carnap, uma proposição *P* pode ser traduzida em uma proposição *Q* se, e somente se, ambas descrevem o mesmo estado de coisas. Quando aplicada à psicologia, essa ideia implica que qualquer frase contendo conceitos psicológicos deve ser passível de redução a uma frase que, direta ou indiretamente, faça referência a conceitos físicos (CARNAP, 1959[1932-3]).

As traduções fisicalistas seriam viáveis na Psicologia por meio da substituição de conceitos psicológicos por descrições do comportamento observável. Por exemplo, a proposição *P1*, “O Sr. A está muito ansioso agora”, poderia ser reformulada como uma proposição que se refira apenas aos estados físicos do Sr. A, como *Q1*: “O Sr. A apresenta pulsação e respiração aceleradas, além de movimentos agitados e respostas factualmente insatisfatórias às perguntas que lhe são feitas”. Dessa forma, a tradução de uma proposição psicológica faria referência tanto à estrutura física do corpo quanto a determinadas propensões para a ação (CARNAP, 1959[1932-3], p. 166).

Para Carnap, o fisicalismo seria a base ontológica da psicologia comportamental, uma vez que “o behaviorismo [...] reduz todos os fenômenos psicológicos ao que pode ser percebido pelos sentidos, isto é, ao físico” (CARNAP, 2005[1928], p. 96). Contudo, Carnap hesita em se identificar como behaviorista, preferindo o termo “fisicalismo”, pois seu interesse está centrado nas implicações epistemológicas do behaviorismo, e não nos métodos ou conclusões sobre o comportamento humano propostos por essa doutrina:

A posição que eu defendo aqui coincide, em suas linhas gerais, com o movimento psicológico chamado “behaviorismo”, desde que prestemos atenção a seus princípios epistemológicos e não a seus métodos especiais ou seus resultados. Não vinculamos nossa exposição a exposições comportamentais porque estamos interessados apenas em fundamentos epistemológicos, enquanto o behaviorismo se interessa principalmente por um determinado método de pesquisa e pela formação de certos conceitos (CARNAP, 1959[1932-3], p. 181).

Assim, embora o behaviorismo seja considerado um recurso metodológico indispensável para a psicologia empírica, na filosofia de Carnap, ele se limita ao uso da linguagem fisicalista.

O BEHAVIORISMO METODOLÓGICO DE JOHN B. WATSON

No contexto da psicologia, o termo “behaviorismo” refere-se a um amplo programa de pesquisa que afirma a possibilidade de explicar o comportamento humano sem referência a estados mentais, redefinindo a Psicologia como uma “ciência do comportamento” (GRAHAM, 2019). Contudo, existem notáveis diferenças entre as diversas concepções behavioristas, mesmo no âmbito da psicologia.

O behaviorismo, enquanto um movimento psicológico, encontra a sua primeira formulação no artigo *Psychology as the behaviorist views it* (1913), de John B. Watson, amplamente conhecido como o “Manifesto Behaviorista”. Nessa obra, Watson apresenta os fundamentos de uma psicologia disposta a superar as limitações da psicologia de sua época, que ainda estava fortemente influenciada pelo método da introspecção.

No contexto de Watson, a palavra “introspecção” era utilizada para demarcar a atitude de acessar e inspecionar os próprios estados mentais, de maneira controlada, na tentativa de descrevê-los. Endossada inicialmente pelos primeiros psicólogos experimentais, como Wilhelm Wundt e Edward Titchener, a introspecção pressupunha a capacidade de “olhar para dentro para ver o que se passa na própria mente” (WATSON, 1924[1919], p. 02), um recurso para identificar os componentes mais simples que compõem os processos mentais conscientes:

Os psicólogos dessa escola um tanto mais antiga são chamados de introspeccionistas. Eles afirmam que o ponto de partida na psicologia é o estudo da própria mente. Você deve, de algum modo, interromper de momento a momento suas atividades diárias comuns e analisar os “estados mentais” que as acompanham em termos de ‘sensações’, ‘imagens’ e ‘tons afetivos’ presentes. Você deve, por exemplo, interromper uma emoção forte durante o seu curso e descrever onde as ‘sensações’ estão localizadas e determinar quais ‘imagens’ estão presentes, e se a experiência como um todo é ‘agradável’ ou ‘dolorosa’ etc. (WATSON, 1924[1919], p. xii).

A introspecção tornou-se amplamente popular, a ponto de William James, frequentemente citado como o pai da psicologia americana, afirmar que o método da “observação introspectiva é o que temos para confiar”, pois, segundo ele, “todos concordam que descobrimos estados de consciência” (JAMES, 1981[1890], p. 185). No entanto, Watson discordava dessa avaliação. Sua principal crítica à introspecção residia na falta de objetividade nos resultados obtidos por meio desse método.

Para que a descrição dos estados mentais fosse realizada de maneira objetiva, os psicólogos treinavam os observadores para perceberem mudanças em seus próprios estados de consciência, e entendiam que esse treinamento conferiria um caráter mais científico ao método da introspecção. No entanto, Watson argumentava que, apesar desse esforço, o método ainda carecia de objetividade, uma vez que psicólogos com diferentes tipos de treinamento obtinham resultados variados ao aplicar a introspecção, o que gerava uma pluralidade de interpretações divergentes sobre os fenômenos mentais e, assim, envolvia a psicologia em questões “caóticas” (WATSON, 1913, p. 163-5). Para Watson, o uso do método introspectivo retardou a consolidação da psicologia como ciência, limitando-a à investigação de questões irrelevantes.

A psicologia iniciada por Wundt, portanto, falhou em se tornar uma ciência e, ainda mais lamentavelmente, falhou em contribuir com qualquer coisa de um tipo cientificamente utilizável para a natureza humana (WATSON, 1924[1919], p. 03).

Em oposição à psicologia introspectiva de sua época, Watson definiu a psicologia como uma ciência experimental, parte das ciências naturais, com o objetivo de prever e controlar o comportamento. Sua perspectiva behaviorista sustentava que a psicologia não deveria ser vista como uma “ciência da mente” – entendida como algo separado do comportamento –, mas como uma ciência cujo foco e método estivessem restritos à análise do comportamento observável publicamente. Assim, Watson defendia que o comportamento humano “pode ser investigado sem apelo à consciência” e, logo, sem o uso do método da introspecção (WATSON, 1913, p. 176).

Segundo essa perspectiva, a referência aos estados de consciência seria irrelevante para a psicologia, pois esses estados não são intersubjetivamente observáveis e, portanto, não se constituem em objetos adequados para o estudo empírico. Os estados mentais, como pensamentos, crenças e sentimentos, não poderiam ser objetos de estudo da ciência natural, uma vez que não existiam métodos científicos confiáveis para identificá-los, observá-los ou mensurá-los de maneira adequada. Em outras palavras, faltavam métodos que permitissem uma descrição operacional da mente e de sua influência no comportamento humano e animal (WATSON, 1913, p. 176).

Essa perspectiva de Watson é constantemente interpretada como “uma antecipação do positivismo lógico” (SKINNER, 1993[1974], p. 18; SKINNER, 1991[1989], p. 178), afinal, assim como algumas versões do positivismo lógico, o behaviorismo metodológico rechaçava os eventos privados devido à impossibilidade de estabelecer um acordo público sobre tais eventos.

Os positivistas criticavam a especulação metafísica de sua época, que gerava uma pluralidade de interpretações filosóficas sobre a realidade, mas sem estabelecer critérios claros para a avaliação e correção dessas interpretações. Da mesma forma, Watson expressava sua insatisfação com a diversidade de escolas psicológicas, que apresentavam visões frequentemente divergentes sobre a mente humana. Nesse contexto, o critério de correção proposto por Watson era a conformidade e adequação da teoria ao comportamento publicamente observável.

O BEHAVIORISMO RADICAL DE B. F. SKINNER

Skinner também definiu a psicologia como uma “ciência do comportamento” (SKINNER, 1963, p. 951) e, assim como Watson, se propôs a “estudar o comportamento de um organismo absolutamente sem qualquer referência à vida mental” – entendida como um fator causal do comportamento – e sem recorrer ao uso do método da introspecção.

Segundo Skinner, as dificuldades associadas ao uso da introspecção envolvem dois aspectos principais: 1) a impossibilidade de estudar o comportamento de outras espécies por meio desse método; e 2) a falta de objetividade, uma vez que, a partir da introspecção, observadores distintos chegavam a conclusões diferentes sobre os próprios conteúdos mentais (SKINNER, 1993[1974]):

Pelo menos por três mil anos, os filósofos, a quem se juntaram recentemente os psicólogos, têm procurado dentro de si mesmos as causas de seus comportamentos. Por razões que estão se tornando claras, eles nunca concordaram sobre o que encontraram (SKINNER, 1991[1989], p. 24).

Embora tenha concordado com a crítica de Watson à introspecção, Skinner considerou insatisfatória a posição deste em reconhecer a existência de sentimentos e estados mentais e, ao mesmo tempo, ignorar completamente o estudo do mundo subjetivo (SKINNER, 1993[1974]; SKINNER, 2006[1989]). Para Skinner, a distinção que Watson fez entre eventos públicos (passíveis de observação intersubjetiva) e eventos privados (não observáveis intersubjetivamente) foi interpretada como uma equivalência entre o mundo físico e o mundo mental, respectivamente. Com essa equivalência, Watson limitou a psicologia à investigação dos fenômenos comportamentais publicamente observáveis, excluindo o estudo dos aspectos subjetivos da vida humana:

Uma solução, frequentemente considerada comportamental, é garantir a distinção entre eventos públicos e privados e descartar os últimos da consideração científica. Esta é uma solução satisfatória para aqueles para quem a verdade científica é questão de convenção ou concordância entre observadores. É essencialmente a linha adotada pelo positivismo lógico (SKINNER, 1980[1969], p. 342).

No entanto, como behaviorista radical, Skinner argumentou que a pesquisa psicológica deveria se concentrar no estudo da história ambiental – e genética – dos indivíduos, interpretando o mundo mental – ou seja, os dados observados por introspecção – como um produto colateral dessas histórias (SKINNER, 1993[1974], p. 19). Assim, ao contrário de Watson, Skinner não nega a existência de eventos mentais, como pensamentos, aspirações ou desejos, mas rejeita a ideia de que esses eventos têm um papel causal.

Assim, ao contrário do behaviorismo metodológico de John B. Watson, o behaviorismo defendido por B. F. Skinner sustenta que “uma ciência adequada do comportamento deve considerar os eventos que ocorrem sob a pele do organismo”, permitindo o estudo integral dos processos mentais (SKINNER, 1980[1969], p. 343). No entanto, para Skinner, os eventos mentais não devem ser vistos como instâncias mediadoras do comportamento, mas como comportamento em si, sendo explicados também pela ação de variáveis ambientais. Por essa razão, ele classifica sua abordagem como *behaviorismo radical*.

Nessa perspectiva, o *modelo de seleção pelas consequências* desponta como o princípio central do behaviorismo skinneriano, pois estabelece que os organismos são sensíveis às consequências de seus comportamentos (SKINNER, 1981). Skinner desenvolveu esse modelo a partir de seus experimentos na câmara de condicionamento operante, um dispositivo que se tornaria conhecido como a *Caixa de Skinner*: “uma caixa simples, originalmente projetada para conter o rato, equipada com uma alavanca, um dispositivo que liberava uma bolinha de comida quando o rato pressionava a alavanca, e nada mais” (BORING, 1950, p. 650).

Os estudos realizados com esse equipamento demonstraram que o comportamento de um organismo pode ser seguido por uma consequência; quando isso ocorre, a consequência pode aumentar ou diminuir a probabilidade de o comportamento se repetir no futuro, em um contexto semelhante ao original. Dessa forma, no modelo de seleção pelas consequências, a análise das interações entre o organismo e seu ambiente deve especificar três elementos essenciais: (1) a ocasião em que o comportamento ocorreu; (2) o próprio comportamento; e (3) as consequências geradas por esse comportamento (SKINNER, 1980[1969], p. 180).

Com isso, Skinner exclui os termos mediadores de seu modelo explicativo, não porque os estados internos (mentais) descritos por esses termos não existam, mas porque esses mediadores são irrelevantes para uma análise funcional do comportamento (SKINNER, 2003[1953], p. 35). Ou seja, eles são desnecessários para a formulação de leis funcionais que relacionem o comportamento às variáveis ambientais antecedentes e consequentes. Afinal, os próprios termos mediadores carecem de explicação – uma explicação que só pode ser alcançada quando esses termos também forem analisados de maneira funcional:

Quando atribuímos comportamento a um evento neural ou mental, real ou conceitual, provavelmente nos esquecemos de que ainda temos a tarefa de explicar o evento neural ou mental. Quando afirmarmos que um animal age de uma dada maneira porque espera receber alimento, então o que começou como a tarefa de explicar o comportamento aprendido torna-se a tarefa de explicar a expectativa (SKINNER, 1999[1945], p. 79).

Portanto, a principal inovação do modelo skinneriano reside no fato de que o comportamento passa a ser explicado exclusivamente por meio das relações organismo-ambiente, sem recorrer a variáveis intermediárias, como a mente (SKINNER, 1999[1945]; CARRARA, 2016). Como resume o próprio Skinner, os resultados provenientes da Análise Experimental do Comportamento – uma ciência pautada pelos pressupostos antimentalistas do behaviorismo radical – sugerem de maneira contundente que “o ambiente assume as funções anteriormente atribuídas a sentimentos e estados internos, introspectivamente observados” (SKINNER, 1993[1974], p. 210).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo das diferentes abordagens behavioristas revela a complexidade e as implicações dessa corrente tanto para a filosofia quanto para a psicologia. O behaviorismo filosófico, representado por figuras como Carnap e Hempel, propõe a tradução dos conceitos psicológicos para termos comportamentais e fisicalistas. Por outro lado, o behaviorismo psicológico, defendido por Watson e Skinner, desafia as concepções tradicionais sobre a mente.

Além disso, as diferenças dentro do próprio campo do behaviorismo, especialmente entre Watson e Skinner, revelam abordagens contrastantes. Enquanto Watson limitava a psicologia ao estudo do comportamento observável, Skinner reconhecia a existência de eventos mentais, mas os interpretava como produtos das influências genéticas e ambientais, e não como causas diretas do comportamento.

A reflexão sobre essas abordagens proporciona uma compreensão mais aprofundada das implicações para a psicologia e a filosofia, especialmente no que se refere ao entendimento acerca da mente humana. Para os behavioristas, na verdade, a mente não é uma entidade distinta do corpo, mas um conjunto de comportamentos que podem ser analisados e explicados pelas interações funcionais entre o organismo e seu ambiente.

REFERÊNCIAS

BORING, Edwin G. **A History of Experimental Psychology**. New York: Appleton-Century-Crofts, 1950.

CARNAP, Rudolf. Psychology in Physical Language (p. 165-198). In AYER, Alfred Jules (ed.). **Logical Positivism**. Glencoe, Ill., Free Press, 1959. (Original publicado em 1932-3).

CARNAP, Rudolf. **The logical structure of the world**: and, Pseudoproblems in philosophy. Translated by Rolf A. George. California: University of California Press, 2005. (Original publicado em 1928).

CARRARA, Kester. O essencial em B. F. Skinner (1904-1990) (p. 19-32). In ZILIO, Diego; CARRACA, Kester (Orgs.). **Behaviorismos**: reflexões históricas e conceituais, volume 1. São Paulo: Paradigma Centro de Ciências e Tecnologia do Comportamento, 2016.

FØLLESDAL, Dagfinn. Intentionality and Behaviorism. **Studies in Logic and the Foundations of Mathematics**, v. 104, p. 553-569, 1982. doi:10.1016/s0049-237x(09)70219-8.

GONÇALVES, Acrísio Luiz. O empirismo naturalista de Quine e a indeterminação da tradução. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

GRAHAM, George. Behaviorism. In: Edward N. ZALTA (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/behaviorism/>.

HEMPEL, Carl. **Philosophy of natural science**. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1966.

JAMES, William. **The Principles of Psychology**. Cambridge: Harvard University Press, 1981. (Original publicado em 1890).

KITCHENER, Richard F. Logical Behaviorism (p. 399-418). In O'DONOHUE, William T.; KITCHENER, Richard F. (Orgs.). **The Handbook of Behaviorism**. San Diego, Academic Press: 1999.

MARTIN, Michael. Interpreting Skinner. **Behaviorism**, v. 6, n. 2, pp. 129-138, 1978.

O'DONOHUE, William; KITCHENER, Richard F. Introduction: the Behaviorisms (pp. 1-13). In O'DONOHUE, William T.; KITCHENER, Richard F. (Orgs.). **The Handbook of Behaviorism**. San Diego, Academic Press: 1999.

SKINNER, Burrhus Frederic. Behaviorism at fifty. **Science**, v. 140, n. 3570, p. 951-958, 1963.

SKINNER, Burrhus Frederic. **Sobre o behaviorismo**. São Paulo: Editora Cultrix, 1993. (Original publicado em 1974).

SKINNER, Burrhus Frederic. **Contingências do reforço**: Uma análise teórica. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Original publicado em 1969).

SKINNER, Burrhus Frederic. Selection by consequences. **Science**, v. 213, p. 501-504, 1981.

SKINNER, Burrhus Frederic. **Questões recentes na análise comportamental**. Campinas: Papirus, 1991. (Original publicado em 1989).

SKINNER, Burrhus Frederic. **Ciência e comportamento humano**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Original publicado em 1953).

SKINNER, Burrhus Frederic. Are Theories of Learning Necessary? (p. 78-108). In SKINNER, B, F. **Cumulative Record**: Definitive Edition. East Norwalk: Appleton-Century-Crofts, 1999. (Original publicado em 1945).

WATSON, John Broadus. Psychology as the behaviorist views it. **Psychological Review**, v. 20, n. 2, p. 158-177, 1913. <https://doi.org/10.1037/h0074428>.

WATSON, John Broadus. **Psychology**: From the standpoint of a behaviorist. Philadelphia and London: J. B. Lippincott Company, 1924. (Original publicado em 1919).

A PINTURA E A LITERATURA COMO EXPRESSÕES CRIADORAS¹

Data de submissão: 07/04/2025

Data de aceite: 01/04/2025

Amauri Carboni Bitencourt

Doutor em Filosofia; Professor no Instituto Federal Catarinense – Campus Rio do Sul/SC; Pós-doutorando em Filosofia na Unioeste - Toledo/PR (Brasil)
<http://lattes.cnpq.br/2538575305836798>

¹Este texto é um recorte modificado da dissertação de mestrado do autor: *Merleau-Ponty acerca da pintura*.

RESUMO: O objetivo deste texto é apresentar a abordagem do filósofo Maurice Merleau-Ponty enquanto leitor de Sartre, mais especificamente em suas reflexões sobre pintura e literatura. Ao tentar desvendar os mistérios do mundo utilizando o seu corpo, o pintor e o escritor elaboram objetos de arte. Nosso estudo também almeja mostrar que o espectador e o leitor participam do processo criativo. Para o artigo proposto, analisaremos o texto *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, de Maurice Merleau-Ponty, em que examina diferentes formas de expressão criadora, notadamente a pintura e a literatura. Ao final, concluiremos que a obra de arte é uma tentativa inacabada, sempre por se fazer e refazer, de expressão do mundo, cujo empreendimento é retomado pelo artista continuamente.

PALAVRAS-CHAVE: Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Jean-Paul Sartre (1905-1980). Linguagem Criadora. Obra de arte.

PAINTING AND LITERATURE AS CREATIVE EXPRESSIONS

ABSTRACT: The objective of this text is to present the philosopher Maurice Merleau-Ponty's approach as a reader of Sartre, more specifically in his reflections on painting and literature. By trying to unravel the mysteries of the world using their bodies, the painter and the writer create objects of art. Our study also aims to show that the viewer and reader participate in the creative process. For the proposed article, we will analyze the text *The indirect Language and the Voices of Silence*, by Maurice Merleau-Ponty, in which he examines different forms of creative expression, notably painting and literature. In the end, we will conclude that the work of art is an unfinished attempt, always to be made and remade, to express the world, whose undertaking is continually taken up by the artist.

KEYWORDS: Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Jean-Paul Sartre (1905-1980). Creative Language. Work of art.

INTRODUÇÃO

É-nos cabível falar da arte da escrita como sendo “irmã” da pintura, pois ambas, durante séculos, na aventura da expressão criadora – e mesmo sem saberem de seu parentesco – seguiram caminhos semelhantes ao tentaram resolver problemas até hoje insolúveis. Problemas que talvez jamais serão resolvidos, pois nunca iremos de fato conseguir abarcar todos os aspectos do visível. Tampouco chegaremos um dia a atingir uma linguagem pura. Por isso, a tarefa do artista sempre estará por se fazer. André Malraux discorre sobre esta busca dos artistas em desvendar o mistério do mundo e afirma que tanto os escritores quanto os pintores “cada um à sua maneira e cada um por sua conta [...] conheceram a mesma aventura” (Merleau-Ponty, 2002, p. 74). De fato, a pintura nos fala de maneira tácita através das linhas e cores, arrebatando nossos sentidos, cujo resultado só vamos descobrir após termos “amado a obra” (Merleau-Ponty, 2004, p. 74). É por nos falar de maneira silenciosa que afirmamos que a pintura é uma linguagem. Ao passo que a arte da escrita, por lidar com signos já conhecidos pelo mundo falante, pede-nos que reorganizemos esses signos. O escritor dá novo significado à língua comum. Ele a destrói para realizá-la novamente. Desse modo, na leitura somos guiados pelos signos do texto, elaborados pelo escritor, dando um sentido ao mesmo. Isso nos permite, então, afirmar que tanto o escritor quanto o leitor participam da expressão: um por se descentrar, por permitir que a língua dada o penetre por inteiro e, por conseguinte, escreve o texto, e o outro, pelo ato da leitura - em que empresta um cabedal de signos e significações já aprendidos *a priori* - é levado a co-criar com o escritor. O leitor cria na medida em que retoma o texto.

A referência básica para Merleau-Ponty discutir este tema é *O que é literatura?* de Jean Paul Sartre. Segundo comentário de Lefort, o filósofo ficara profundamente impressionado com a leitura do texto e, por conta disso, “o confirmou em seu propósito de tratar dos problemas da expressão” (Merleau-Ponty, 2002, p. 11); tarefa que já havia iniciado e que, primeiramente, “decidiu apoiar-se nas análises de Malraux”. Foi deste modo que surgiu *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*¹ o qual Merleau-Ponty dedicou a Sartre e que trata das questões da linguagem e da pintura.

O que constitui o cerne da questão aqui é que, para Merleau-Ponty, Sartre deixa escapar justamente o momento da expressão, pois olha o processo unilateralmente. Ou seja, para o autor de *O que é literatura?* quem cria o objeto estético realmente é o leitor.

Partindo de coisas que já sabe, o escritor produz o objeto artístico. Mas este não o pode surpreender. O artista sabe que toda vez que se ocupar de seu objeto, poderá imprimir uma nova alteração. É por isso que o escritor não pode ler esteticamente o seu próprio texto. Como ele poderia “fruir” algo que já conhece de antemão? Para Sartre, não há diferença entre o artista e a sua obra. Ele produz o texto; cria artisticamente. Criação

1. Inicialmente Merleau-Ponty escreveu um rascunho (nunca finalizado) chamado *A prosa do mundo* e, depois, utilizando parte deste escrito, modificou-o para uma publicação na revista *Les Temps modernes* sob o título *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*.

artística tem a ver com técnica, com produção, ao passo que criação estética tem a ver com a imaginação criadora. É por isso que Sartre privilegia o papel do leitor. No fundo, obra de arte tem a ver com artista, e objeto estético tem a ver com o espectador. Aprofundemos esta análise.

O escritor e o leitor enquanto criadores

O escritor é quem escreve o texto. Sobre isso não há dúvidas. Se decidirmos escrever é porque, na maior parte das vezes, queremos nos sentir “essenciais em relação ao mundo” (Sartre, 1989, p. 34). Com relação a minha criação sinto-me essencial. Afinal, sou eu quem emprega determinados signos, elaborando-os numa ordem determinada por mim de antemão e eu só posso dizer algo que já sei. O livro, desse modo, nunca irá além de mim. Muito mais que isso: eu sei de coisas que não digo quando escrevo. Sartre (1989, p. 36) frisa que “para onde quer que se volte, o escritor só encontra o *seu*² saber, a *sua* vontade, os *seus* projetos, em suma, a si mesmo; nada atinge além da sua própria subjetividade; o objeto por ele criado está fora do seu alcance, ele não o cria *para si*”.

O escritor exprime quando utiliza instrumentos do meio falante e escrito, como por exemplo, instrumentos sintáticos, lexicais, tipos de narrativas, gêneros literários, ele faz com que, para o leitor - e para si próprio se tomar certa distância do texto - apareça um sentido novo que deve surpreender o leitor. É para o leitor que a obra é criada. “Só existe arte por e para outrem” (Sartre, 1989, p. 37). Mas há que se perceber a diferença entre essa criação da escrita e aquela que, a partir do texto escrito, o leitor estabelece. Esta é a criação propriamente estética, e que por meio de sua consciência imageante, o leitor funde um modo de fruição naquilo que, de outra forma, seria uma prosa corriqueira ou um conjunto de traços negros sobre o papel. Ao postular a diferença entre criação estética e criação artística, Sartre deixa claro que o escritor e o leitor têm funções bem específicas e distintas com relação ao texto. Ao contrário do sapateiro que consegue calçar os sapatos que terminou de fazer, o escritor não pode ler seu escrito. Mas, por outro lado, se o texto é criado para que alguém algum dia o leia, então, torna-se fundamental o papel do leitor. “O leitor, diz Sartre (1989, p. 37), tem consciência de desvendar e ao mesmo tempo de criar; de desvendar criando, de criar pelo desvelamento”.

Ora, segundo Merleau-Ponty, para que a leitura aconteça, ele tem de estar alerta, atento, descansado. Se acaso estiver cansado, confuso e distraído, na certa, muitos dos detalhes lhe escaparão e o “fogo não pegará”³. Se me surpreendo com o fato de, ao pegar um fósforo aceso nas mãos e ao aproximá-lo de um pedaço de papel o fogo pegue e se alastre por toda a extensão do mesmo, então, de forma semelhante, posso esperar, se o livro me cativar, que a leitura também me surpreenda. Se isso ocorrer então posso afirmar que no ato da leitura não há como dizer onde termina o autor e começa o leitor. A leitura simplesmente me arrebatou. Conforme Merleau-Ponty (2002, p. 31):

2. Grifos de Sartre.

3. “É preciso primeiro ler e, como Sartre ainda disse muito bem, que a leitura ‘pegue’ como o fogo pega” (Merleau-Ponty, 2002, p. 33).

À medida que sou cativado por um livro, não vejo mais as letras na página, não sei mais quando virei a página; através de todos esses sinais, de todas essas folhas, visto e atinjo sempre o mesmo acontecimento, a mesma aventura, a ponto de não mais saber sob que ângulo, em qual perspectiva eles me foram oferecidos [...].

Se não estou lendo, o texto me parecerá apenas alguns traços negros impressos no papel. Eu posso experimentar a sensação de ter criado o livro quando estou lendo, pois lanço meu conhecimento da língua, empresto meu saber, animo os traços negros postos no papel. Primeiramente, ponho-me a ler vagarosamente, preguiçosamente, “contribuo apenas com algum pensamento” (Merleau-Ponty, 2002, p. 33, 33) e eis que “de repente algumas palavras me despertam, o fogo pega, meus pensamentos flamejam”. Certamente que sou eu quem dá animação aos personagens, quem sustenta e faz a leitura acontecer. Entretanto, “o livro não me interessaria tanto se me falasse apenas do que conheço” (Merleau-Ponty, 2002, p. 33). Ele deve cativar-me para que a leitura aconteça. Em todo caso, essa sensação de ter criado o livro eu só experimento pelo fato de parecer fundamental a minha presença para sustentar a leitura. A rigor, a voz do autor induz “em mim o seu pensamento” (Merleau-Ponty, 2002, p. 34). se ao ler *O vermelho e o negro* tenho a sensação de ser Stendhal é “porque primeiro ele soube instalar-me dentro dele” (Merleau-Ponty, 2002, p. 34). Assim, a leitura é uma criação dirigida.

Tanto para Sartre quanto para Merleau-Ponty, o leitor é um criador, porém com algumas características distintas. Na visão sartriana,

para o leitor tudo está por fazer e tudo já está feito; a obra só existe na exata medida das suas capacidades; enquanto lê e cria, sabe que poderia ir sempre mais adiante em sua leitura, criar mais profundamente; com isso a obra lhe parece inesgotável e opaca, como as coisas. (Sartre, 1989, p. 39)

Ademais, “é preciso que o leitor invente tudo, num perpétuo ir além da coisa escrita” (Sartre, 1989, p. 38). Por sua vez, Merleau-Ponty afirma que chega um ponto na leitura em que eu sou dominado por ela. Como dissemos acima, nesse momento já não consigo mais ver as letras impressas no papel, tampouco sei quando viro a página: o fogo pegou. A obra, desse modo, ensina um sentido, ensina um aspecto perceptivo; é uma espontaneidade educadora. Ela torna-se maior que o próprio autor e o próprio espectador. É por ela que acontece o momento da expressão.

O olhar unilateral - sartriano - do momento expressivo, em que coloca o escritor como peça central na produção da obra, mas esquece, por sua vez, do papel importante do mundo querendo expressar-se. Isso porque, lemos em Merleau-Ponty (2002, p. 47), “no avesso dos acontecimentos, desenha-se a série de sistemas que sempre buscaram a expressão”. Então o processo não é unilateral como supõe Sartre. De acordo com Merleau-Ponty, na ação expressiva há o entrelaçamento do corpo do artista e do mundo.

Vimos que Merleau-Ponty alega que Sartre deixa escapar justamente o momento da expressão por privilegiar o papel do leitor. Certamente que ele tem seu valor incontestável na retomada da obra. Entretanto, é certo que, para Merleau-Ponty, o escritor também pode aprender com a obra e principalmente com o momento da expressão. Esclarece ele: “O momento da expressão é aquele em que a relação se inverte, em que o livro toma posse do leitor” (Merleau-Ponty, 2002, p. 34). Não apenas do leitor, mas do próprio autor quando este se distancia da sua obra e se torna um leitor. É desse modo que o escritor pode ler a si próprio. Afinal, o escritor é surpreendido com frases e idéias que lhe surgem no momento da expressão. Ele começa a exprimir-se, mas seu texto não está todo definido antes da ação de escrever. Mesmo que pareça que a obra está de toda clara “dentro de si” antes do ato expressivo, novas idéias surgem-lhe ao colocar-se em ação. Assim, ao contrário de Sartre (1989, p. 37) que crê que “o autor jamais conta tudo; sempre sabe de coisas que não diz”, para Merleau-Ponty, o momento expressivo tanto ensina o leitor quanto o escritor. O escritor não elabora nada que realmente tenha valor antes da ação de escrever.

Merleau-Ponty aproxima a idéia do texto como sendo um momento da expressão: o do escritor quando se descentra para criá-lo, e do leitor quando deixa as palavras do escritor guia-lo na leitura. De toda sorte, tanto um quanto o outro, segundo Merleau-Ponty, são fundamentais perante o texto.

Um outro aspecto bastante significativo na abordagem merleauPontyana é que o texto, se for cativante, produz-lhe um efeito no leitor. Ao terminar de lê-lo, o leitor não será o mesmo: algo se modificou em seu ser pelo fato de ter lido(-o). Se para Sartre é o leitor quem anima os personagens, para Merleau-Ponty, é o livro com os personagens quem ensina o leitor. Para o primeiro, o texto é um “em-si”, existe por si mesmo; para o segundo – que não acredita no “ser-em-si” – o texto é ensinante. Em todo caso, a leitura me ensina, pois lida com a fala falante. A linguagem é falante quando é expressiva. Considera o filósofo:

digamos que haja duas linguagens: a linguagem de depois, a que é adquirida e que desaparece diante do sentido do qual se tornou portadora, e a que se faz no momento da expressão, que vai justamente fazer-me passar dos signos ao sentido – a linguagem falada e a linguagem falante. (Merleau-Ponty, 2002, p. 32)

A linguagem falada é aquela da prática diária entre homens que usam o mesmo idioma: já tem um sentido impresso nela, já sabemos seu significado. Não precisamos dar-lhe sentido novo, pois já lhe foi assegurado um valor. Quando lemos um livro, entramos em contato com este tipo de linguagem: as próprias palavras remetem a significações claras, pois o próprio autor escreve a partir de signos conhecido do meio cultural. A linguagem falante, ao contrário, é criativa, expressiva e autêntica. O escritor, desta forma, produz uma “deformação coerente” e faz com que o leitor se surpreenda. Na reflexão de Merleau-Ponty (2002, p. 35):

A linguagem falada é aquela que o leitor trazia consigo, é a massa das relações de signos com significações disponíveis, sem a qual, com efeito, ele não teria podido começar a ler, que constitui a língua e o conjunto dos escritos dessa língua [...]. Mas a linguagem falante é a interpelação que o livro dirige ao leitor desprevenido, é aquela operação pela qual um certo arranjo dos signos e das significações já disponíveis passa a alterar e depois transfigurar cada um deles, até finalmente secretar uma significação nova [...].

De acordo com Merleau-Ponty, fala falante tem a ver com leitura, tem a ver com criação. É a fala falante que traz o novo, que surpreende, que cria. Ela ultrapassa a ordem da fala falada, cujas premissas estão elaboradas e são conhecidas. Se não ultrapassarmos esta linguagem instituída, nada aprenderemos. A linguagem falante nos insere no ponto onde podemos dominar e ultrapassar a falada. Sartre não observa justamente que o leitor traz consigo a fala falada, começa por ler o texto apenas com significações já conhecidas e disponíveis. Concede-lhe realza ao leitor, deixando o escritor apenas como um mero articulador do saber que já possui e imprime no texto. Desse modo, ele perde o momento da expressão - aquele em que os papéis se invertem e o texto domina o leitor.

A experiência criativa da pintura e da literatura

Quando Merleau-Ponty invoca a experiência criativa do pintor e também a do escritor, pensa que com isso consegue, de alguma forma, compreender que a pintura faz ver mais do que aquilo que os homens comumente vêem e que, de maneira análoga, a linguagem criativa do escritor faz perceber o silêncio que se figura entre as palavras. Assim, tanto a linguagem do escritor quanto a expressão do pintor ultrapassam a cultura instituída e desvelam o mistério do mundo visível. A linguagem é expressiva quando é indireta e alusiva, pois “o sentido só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras” (Merleau-Ponty, 2004, p. 70). Dessa forma, não há uma expressão completa, e se houvesse ela seria destituída de sentido. Aceitar o fato de que existe uma expressão completa seria o mesmo que afirmar que atingimos a verdade última da linguagem, o que levaria a pressupor que a filosofia chegara ao seu limite. Nesse caso, não haveria mais necessidade de seguir adiante. “Em Filosofia – nos assegura Merleau-Ponty (1991, p.1) – o caminho pode ser difícil, mas temos certeza de que cada passo torna outros possíveis”.

Tão importante quanto esse esclarecimento é saber que Merleau-Ponty (1991, p. 46), ao contrário de Malraux que crê numa unidade da pintura, acredita que a história da arte é uma “historicidade secreta que avança no labirinto por desvios, transgressão, imbricação e arrancadas súbitas”. Os problemas da pintura, como os da escrita – já que “um romance exprime tacitamente como um quadro” (Merleau-Ponty, 2004, p. 110) – são resolvidos “de viés”, não avançam em linha reta, mas seguem um percurso oblíquo.

Ora, um quadro não nos diz muito mais do que aquilo que podemos formular em palavras quando tentamos descrevê-lo? Uma obra de arte nos comunica para além da audição e da visão: outros sentidos são acionados por ela, como eu posso experimentar, por exemplo, o sentimento de dor diante da pintura *Guernica*⁴ de Picasso. Esta obra do pintor espanhol conseguiu (e ainda consegue, pois a obra permanece atual para aqueles que a retomam) suscitar no espectador sentimentos que nem mesmo o espectador consegue saber quais são. O horror do massacre é expresso de uma maneira que vidente algum possa esquecer desta brutalidade humana. O que é interessante e ao mesmo tempo intrigante é o fato de que tudo o que falamos ou expressamos a partir da tela de Picasso não tem fim: a obra não se esgota; ela é uma matriz de idéias. Muitas novas artes podem ser criadas a partir dela. Muitos escritos foram e irão ser elaborados a partir dela. Isto porque a obra é aberta e permite a outros a sua retomada. Ela contém lacunas. Se acreditássemos que a obra fosse algo em-si, então não haveria mais necessidade de falar sobre ela: tudo já estaria dito na própria obra. Contudo, ela permite ir além.

Recorremos a uma obra de arte para mostrar que nossa linguagem é limitada e que não dá conta de definir o que os sentidos comunicam. Isso também acontece no nosso cotidiano: não vemos, por exemplo, muito mais informações numa expressão fisionômica do que numa comunicação verbal? O jeito como uma pessoa nos observa, como movimenta as mãos, a forma carinhosa ou irônica de como nos sorri, são maneiras não-verbais que ela tem de comunicar-se conosco. No prefácio de *Signos*, Merleau-Ponty - a partir de Sartre - mostra um exemplo disso que estamos descrevendo. Diz ele: “[...] e o fino sorriso de lado, que era a sua única resposta, era mais revelador do que todos os meus discursos” (Merleau-Ponty, 1991, p. 25).

Não apenas isso, os artistas não obtêm aquilo que procuram “com demasiada deliberação”, mas, “pelo contrário, as idéias, os valores não deixam de vir àquele que soube em sua vida meditante libertar-lhes a fonte espontânea” (Merleau-Ponty, 2004, p. 119). Artista é aquele que segue o fluxo do mundo da vida; não cria a partir de idéias já claras - só suas - mas faz arte a partir da sua percepção, do seu jeito de ser no mundo, que é singular e autêntica.

De que forma então se dá o processo criativo do artista? Dito de modo breve, é “a operação expressiva do corpo, começada pela menor percepção, que se amplifica em pintura e em arte” (Merleau-Ponty, 2002, p. 111). Antes de pintar, o pintor deverá ver o mundo como pela primeira vez, o mundo primordial. Essa percepção originária, segundo o filósofo, já é uma expressão. O problema está justamente em imprimir na tela - ou no papel - esta visão que percebe o mundo pela raiz. No processo que vai da percepção até o movimento das mãos, algo se perde. Se o artista segue o fluxo, não consegue pintar, por outro lado, se pinta, perde o movimento das coisas em sua organização espontânea. Portanto, por mais que se expresse, sua criação sempre será parcial com relação ao que percebe.

4. Em um artigo fazendo uma analogia entre a obra de Kline e de Picasso Simone Ribeiro (2014, p. 7) apresenta a obra do pintor espanhol: “Em 1937, Picasso pintou *Guernica*. Uma tela de 3,5 m x 7,82 m e que se considera um ícone representativo do bombardeio sofrido pela cidade de Guernica, na Espanha, em 28 de abril de 1937, por aviões alemães que apoiavam Franco. O ataque foi resultante do conflito existente no país, a Guerra Civil Espanhola que havia iniciado um ano antes. O militar Francisco Franco, por meio de um golpe de estado, tentava e teve êxito na derrubada do governo republicano e instaurou uma ditadura que durou quase quarenta anos”.

É nesse sentido que admitimos – juntamente com Merleau-Ponty – que não há uma linguagem absolutamente pura ou clara. Afinal, “para que uma coisa seja dita é preciso que jamais seja dita absolutamente” (Merleau-Ponty, 2002, p. 63); Vemos que há “palavras que dizem de um jeito, outras que dizem de outro, há umas que dizem mais e outras que dizem menos”. Quando escreve, o escritor não “se contenta em continuar uma língua, também não quer substituí-la por um idioma que, como o quadro, se baste e se feche em sua íntima significação” (Merleau-Ponty, 2004, p. 114). Aquilo que ele quer dizer não está à sua frente, “fora de qualquer palavra, como uma pura significação. É apenas o excesso daquilo que [vive] sobre o que já foi dito” (Merleau-Ponty, 2004, p. 118). A sua expressão é uma operação em que se utiliza de uma linguagem já estabelecida para dar um novo sentido à mesma. Assim, ele “destrói, se quiserem, a língua comum, porém realizando-a” (Merleau-Ponty, 2004, p. 114).

De posse da língua dada, o escritor dá-lhe um novo sentido. Porém, o sentido do texto não está nos próprios signos, mas se dá a partir do fundo do silêncio que rodeiam as palavras e aparecem de maneira lateral e oblíqua. O sentido do texto não está em parte alguma dos signos, pois “um a um nada significam” (Merleau-Ponty, 2004, p. 67). O sentido nasce na borda dos signos: está entre eles, “nos vãos de espaço, de tempo, de significações que [eles] delimitam, como o movimento do cinema está entre as imagens imóveis que se sucedem” (Merleau-Ponty, 2004, p. 110). É dentro dessa perspectiva que Merleau-Ponty faz referência à Stendhal: não importa tanto o fato do personagem Julien Sorel, ao saber da traição, tentar matar a Madame de Renal, mas o que torna o romance verdadeiramente instigante ao leitor é, “após a notícia, o silêncio, a viagem de sonho, a certeza sem pensamentos, a resolução eterna” (Merleau-Ponty, 2004, p. 110). Algumas descrições como “a velocidade da viagem, os objetos, os obstáculos, os meios, os acasos”, descritas por Stendhal durante a ida de Julien à Verrières, deixam a narrativa mais expressiva do que se o autor colocasse “Julien pensava”, “Julien queria” (Merleau-Ponty, 2004, p. 110). Omitir alguns detalhes do texto faz com que o leitor se descentre e leia o impensado do texto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O romance nos seduz não por nos mostrar claramente relatos puros e claros, mas por arrastar-nos para além dele, na direção de coisas e mundos que ignoramos, cujas cavidades nunca cessamos de trilhar: sempre que retomamos a obra, descobrimos algo novo que não havíamos descoberto antes. Não se trata de tentar preencher a cavidade. Na verdade, esse é o coração da arte: ela é aberta, é inacabada. É a partir dela que podemos aprender algo original. Nesse sentido, esclarece Merleau-Ponty (2004, p. 112):

O que há de imprevisível na comunicação literária, e de ambíguo, de irredutível à tese em todas as grandes obras de arte, não é uma fraqueza provisória de que se poderia esperar libertá-las, é o preço a ser pago para ter uma literatura, isto é, uma linguagem conquistadora, que nos introduza em perspectivas alheias, em vez de nos confirmar as nossas.

Mesmo que a linguagem queira desvelar o mundo, sua tentativa assemelha-se a da pintura: por mais que se expresse, tanto o escritor quanto o pintor, sempre estarão abarcando partes do visível, nunca o visível enquanto tal, absoluto. Em todo caso, apesar de serem linguagens criativas, operam de maneiras diferentes. O quadro, diz Merleau-Ponty (2004, p. 115),

instala imediatamente seu encanto numa eternidade sonhadora em que, muitos séculos depois, não temos dificuldade de encontra-lo, mesmo sem conhecer a história do vestuário, dos utensílios, da civilização, cuja marca traz. O escrito, ao contrário, só nos comunica seu sentido mais duradouro através de uma história precisa de que necessitamos ter algum conhecimento.

Vejamos um exemplo apontado pelo filósofo:

As estátuas de Olimpo, que tanto contribuem para nos unir à Grécia, também alimentam, no estado em que nos chegaram – descoloridas, quebradas, separadas da obra inteira -, um mito fraudulento da Grécia, não sabem resistir ao tempo como um manuscrito, mesmo incompleto, rasgado, quase ilegível, resiste. O texto de Heráclito lança para nós lampejos como nenhuma estátua aos pedaços poderia lançar, porque nele a significação está colocada de modo diferente do delas, e porque nada iguala a ductilidade da palavra. Enfim, a linguagem diz, e as vozes da pintura são as vozes do silêncio. (Merleau-Ponty, 2004, p. 115)

A pintura nos fala de maneira tácita através das linhas e cores. O sentido de um texto, voltamos a frisar, se dá de maneira lateral e oblíqua. Ambas são “deformações coerentes impostas ao visível” (Merleau-Ponty, 2004, p. 119). Enquanto criações diferem da linguagem instituída e sedimentada. Mesmo que a pintura seja uma linguagem isso não faz dela uma Razão. Ela é nova em relação a todas as outras obras anteriores. A voz instituída e sedimentada tenta arrastar o espectador para uma cristalização da expressão⁵. Na reflexão de Merleau-Ponty (2004, p. 101):

o pensamento analítico quebra a transição perceptiva de um momento para outro, de um lugar para outro, de uma perspectiva para outra, e depois procura no âmbito do espírito a garantia de uma unidade que já está presente quando percebemos. Quebra também a unidade da cultura e depois procura reconstituí-la pelo exterior.

Quando os críticos tentam definir se uma obra é boa ou ruim, estão tentando colocar uma Razão que se propõe estar acima do momento expressivo. Contudo, essa não é a visão de Merleau-Ponty. Para que um texto ou quadro seja verdadeiramente expressivo, precisa deslocar o leitor ou o espectador para além dele mesmo, para além da própria obra. Assim também deve ser o ato criativo do artista: ele deve descentrar-se, deixar o momento expressivo tomar seu próprio rumo. Isto porque há uma história de sentido que se antecipa aos artistas e que não se reduz a um pensamento. Nesse sentido o artista pode ser espectador de sua obra.

5. De acordo com Merleau-Ponty (2004, p. 71), “há uma opacidade na linguagem: ela não cessa em parte alguma para dar lugar ao sentido puro, nunca é limitada senão pela própria linguagem, e o sentido só aparece nela engastado nas palavras. Como a charada, só é compreendida mediante a interação dos signos, que considerados à parte são equívocos ou banais, e apenas reunidos adquirem sentido”.

Tão importante quanto este esclarecimento é saber que “a vida pessoal, a expressão, o conhecimento e a história avançam obliquamente, e não em linha reta para os fins ou para os conceitos” (Merleau-Ponty, 2004, p. 119).

Em um texto sobre *Passividade e Criação* em Merleau-Ponty, Stéphanie Ménasé (2008, p. 242) comenta sobre o processo criativo do artista:

Pintar ou qualquer outra atividade criadora significa produzir “um pedaço de mundo”, “abrir um campo, deslocar ou modificar uma configuração, uma percepção, transformar um pouco o mundo”, assim como ser transformado por ele. Todavia, se a arte fosse a expressão de um universo incomunicável, a própria ideia de arte seria absurda. É preciso ainda, pelo trabalho da arte, trabalhar para “construir” uma realidade a partir da experiência definida como “vir-a-ser em direção à liberdade”. Cada tentativa participa desta criação porque, como escreveu Merleau-Ponty, só há uma humanidade, só há um mundo. O que está em jogo na criação é, portanto, aprofundar sua própria situação como meio único para alcançar a expressão e a “produção de realidade”.

É assim que o artista pode superar a situação que lhe foi dada, dando-lhe uma nova significação. De toda sorte, “a cultura nunca nos oferece significações absolutamente transparentes, a gênese do sentido nunca está terminada” (Merleau-Ponty, 2004, p. 70). A cultura está em processo de transformação e significação constante, por isso é aberta e necessita da ação do artista, seja este pintor, escritor, espectador ou leitor.

O artista não apenas retoma uma tradição como também instaura uma outra: “abre o tempo e a história, funda novamente seu campo de trabalho [...] resgata o passado ao criar o porvir” (Chauí, 2002, p. 190).

Enfim, em vez de oferecer significados cristalizados e que nunca mudam, a obra de arte permite seguir adiante continuamente. É por isso que a tarefa do artista está sempre por se fazer e refazer. A cada dia, a cada nova obra, algo diferente está sendo expresso. Expressão que nunca terá um fim, pois não há como pintar ou dizer tudo absolutamente.

REFERÊNCIAS

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Experiência do pensamento**. São Paulo: M. Fontes, 2002.

MÉNASÉ, Stéphanie. *Passividade e criação: pintura e abertura, a partir de Merleau-Ponty*. Trad. Leandro N. Cardin. In: **Merleau-Ponty em Salvador**. Salvador: Arcádia, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. Trad. Paulo Neves e Maria E. Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. Trad. Maria E. G. Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

RIBEIRO, Simone Beatriz Cordeiro. História, arte e humor na charge de quino. **Travessias**, Cascavel, v. 8, n. 3, p. e 11038, 2014. Disponível em: <https://saber.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/11038>. Acesso em: 10 set. 2024.

SARTRE, Jean-Paul. **O que é literatura?** São Paulo: Ática, 1989.

OBJETIVAÇÃO E POSITIVIDADE NA VIDA DE JESUS DE G.W.F. HEGEL

Data de submissão: 21/02/2025

Data de aceite: 01/04/2025

André Christian Dalpico

Doutorando em Filosofia pela PUC-PR. Mestre em Filosofia pela PUC-SP. Coordenador e Professor dos cursos de Pedagogia e Recursos do Centro Universitário Paulistana
<http://lattes.cnpq.br/0674001599906178>
<https://orcid.org/0009-0002-6100-2686>

RESUMO: Este trabalho pretende examinar a relação entre objetivação e positividade na Vida de Jesus (1795), de G.W. F. Hegel. Para isso, mostrar-se-á como a objetivação refere-se à faculdade humana de se exteriorizar junto ao meio circundante em sua totalidade (natureza e sociedade). O desenvolvimento satisfatório dessa objetivação corresponde a conciliação religiosa do homem com Deus, posto que revela a autêntica face da objetividade. Todavia, esse desenvolvimento é interrompido pelo desejo do povo judeu de recuperar o esplendor de seu Estado. Assim, os judeus fundamentam uma falsa objetividade (a positividade) em detrimento daquela inspirada por Deus. Por isso, a tarefa de Jesus Cristo é ensinar ao homem a importância de desenvolver sua objetivação, visto que somente assim superará o mal que circunda sua historicidade. O resultado disso é a crucificação do filho de Deus pelas mãos das autoridades judias.

PALAVRAS-CHAVE : Hegel, Objetivação, Positividade, Vida de Jesus

OBJECTIVENESS AND POSITIVITY IN THE LIFE OF JESUS BY G.W.F. HEGEL

ABSTRACT: This work intends to analyse the relationship between objectivation and positivity in The Life of Jesus (1795), by G. W. F. Hegel. For this, it will show how the objectivation refers to the human faculty of exteriorizing itself alongside the surrounding environment in its totality (nature and society). The satisfactory development of this objectivation corresponds to the religious conciliation of the man with God, given that it reveals the authentic face of objectivity. However, this development is interrupted by the Jews' desire to recover the splendour of their State. Therefore, the Jews establish a false objectivity (the positivity) to the detriment of the one inspired by God. For this reason, Jesus Christ's task is to teach the man the importance of developing his objectivation, since only by doing this he will overcome the evil around his historicity. The result of this is the crucifixion of God's son by the Jew authorities hands.

KEYWORDS: Hegel, Objectivation, Positivity, Life of Jesus

INTRODUÇÃO

Os escritos de juventude de G.W.F. Hegel são ensaios e fragmentos relacionados essencialmente a assuntos religiosos que durante muito tempo permaneceram inéditos, pois somente alguns extratos foram publicados pelos biógrafos hegelianos K. Rosenkranz¹ e R. Haym².

Em 1905, o alemão W. Dilthey³ realizou um extenso comentário acerca desses escritos cujo resultado foi a renovação do pensamento hegeliano: “Parece que o quadro vivo e fascinante da formação do pensamento hegeliano manifestado por Dilthey foi o verdadeiro ponto de partida da renovação hegeliana que marca o início deste século”⁴.

Também contribuiu para essa renovação a coletânea de textos juvenis escritos por G. W. F. Hegel e organizada em 1907 por H. Nohl⁵. Para S. G. Noriega, deve-se chamá-la de *Hegelrenaissance*, posto que modificou a direção geral dos estudos hegelianos: “É sabido que os ‘escritos teológicos’ tem modificado consideravelmente a direção geral dos estudos hegelianos, sobretudo na França e na Alemanha, dando origem à denominada *Hegelrenaissance*”⁶.

Em linhas gerais, a *Hegelrenaissance* consiste na mudança radical de focar a filosofia hegeliana, visto que ressalta a diasteme⁷ em detrimento do sistema. Assim, ela “abre caminho para uma nova interpretação da Fenomenologia como obra culminante da preocupação antropológica hegeliana e centro focal de sua produção (Hyppolite, Kojève)”⁸.

Na Alemanha, os principais estudos dedicados aos escritos de juventude de G.W.F. Hegel são de autoria de Th. Haring⁹, H. Glockner¹⁰, Th. Steinbüchel¹¹ e G. Lukács¹². Na França, o célebre *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*¹³ revelou pela primeira vez a importância dos textos juvenis hegelianos. Após isto, ocorreu uma série de estudos destinados a compreensão da filosofia do jovem G.W. F. Hegel, entre os quais se

1. ROSENKRANZ, K. G. W. F. *Hegel's Leben*. Berlin: 1844.

2. HAYM, R. *Hegel und seine Zeit*. Berlin: 1857.

3. DILTHEY, W. *Die Jungenschriften Hegels*. Berlin: 1905. Utilizaremos neste artigo a tradução espanhola *Hegel y el idealismo*. Tradução de Eugenio Imaz. México: FCE: 1944.

4. ASVELD, Paul. *La pensée religieuse du jeune Hegel*. Paris: Desclée de Brouwer, 1953, p.1.

5. NOHL, H. *Hegels theologische Jugendschriften*. Tübingen, 1907. Convém observar que esta coletânea foi completada por Hoffmeister, J. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Stuttgart: 1936.

6. NORIEGA, S. G. *Introdução da Historia de Jesus*. In: HEGEL, G. W. F. *Historia de Jesus*. Madrid: Taurus, 1975, p.8.

7. Expressão utilizada originariamente por G. Jarczyk e P.-J. Labarrière no texto *De Kojève à Hegel: 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel, 1996.

8. NORIEGA, 1975, p. 8.

9. HARING, Th. *Hegel, sein Wollen und sein Werke*. Leipzig: 1929.

10. GLOCKNER, H. *Hegel*, Stuttgart, 1929 (I) e Stuttgart 1940 (II).

11. STEINBÜCHEL, Th. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*. Bonn: 1933.

12. LUKÁCS, G. *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Zürich-Wien, 1948. Utilizaremos neste artigo a tradução francesa *Le jeune Hegel*. Introdução e Tradução de Robert Legros e Guy Haarscher. Paris: Gallimard, 1981.

13. WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris: 1929.

destacam os de J. Hyppolite ¹⁴, Bertrand ¹⁵, H. Nohl ¹⁶, P. Asveld ¹⁷ e B. Bourgeois ¹⁸.

A VIDA DE JESUS

G. W. F. Hegel termina seus estudos de teologia no outono de 1793 e se recusa a seguir a carreira de pastor, já que não possui a voz e tampouco os gestos de um orador. Por isso, vê-se obrigado a trabalhar como preceptor de crianças ricas e preencher o seu tempo com a publicação de trabalhos que possam lhe oferecer a oportunidade de iniciar a carreira acadêmica.

Do mesmo modo que ocorreu com J. G. Fichte e alguns alemães de sua época, G. W. F. Hegel estabelece-se na Suíça e começa a trabalhar como preceptor da família von Steiger que pertence à aristocracia berniense. Segundo W. Dilthey,

Hegel serviu como professor doméstico durante sete anos - três em Berna e quatro em Frankfurt - até que a morte de seu pai lhe trouxe a liberdade em forma de uma pequena herança. Ao contrário do que aconteceu com Schleiermacher e Herbart, ele não conheceu o aspecto agradável e educativo que podia dar-se em tais circunstâncias ¹⁹.

No período de Berna (1793-1796), G.W.F. Hegel não publicou seus escritos, apesar de dar-lhes uma certa valoração: “Hegel jamais publicou os textos redigidos em Berna entre 1793 e 1796 - a primeira obra impressa que traz o seu nome é datada de 1801 -, mas ele confere uma certa importância aos mesmos, já que os conservou cuidadosamente durante toda sua vida” ²⁰.

O ensaio *Vida de Jesus* ²¹, redigido entre maio e julho de 1795, representa o único estudo completo do período de Berna e foi publicado por H. Nohl a partir de manuscritos conservados na Biblioteca de Berlim. O propósito desse ensaio é detalhar a harmonização dos Evangelhos segundo os relatos bíblicos do apóstolo Lucas, uma vez que os mesmos estão adequados aos princípios expostos pela religião racional. Nota-se, portanto, que a “*Vida de Jesus*” apresentada por G. W. F. Hegel se aproxima do “*Novo Evangelho Eterno*” exposto por G. E. Lessing em meados do século por G. E. Lessing em meados do século XVIII. Na obra *Nathan der Weise*, o teólogo alemão ataca a valoração excessiva que algumas doutrinas cristãs conferem à figura histórica de Jesus Cristo enquanto personagem

14. Existem dois textos fundamentais de J. Hyppolite acerca dos escritos de juventude de G.W.F. Hegel. O primeiro é o artigo *Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, juillet et octobre 1935. O segundo é o livro *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: 1948. Utilizaremos neste artigo a tradução portuguesa Introdução à filosofia da história de Hegel. Tradução de José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1995.

15. BERTRAND, P. *Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, avril, 1940.

16. NOHL, H. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1945.

17. ASVELD, P. *La pensée religieuse du jeune Hegel*. Paris: Desclée de Brouwer, 1955.

18. BOURGEOIS, B. *Hegel a Francfort ou Judaïsme, Christianisme et Hegelianisme*. Paris: J. Vrin, 1970.

19. DILTHEY, W. *Hegel y el idealismo*. Tradução de Eugênio Imaz. México: FCE, 1944, p. 23.

20. LEGROS, R. *Hegel a Berne - Introduction des Fragments de la période de Berne*. In: *HEGEL, G. W. F. Fragments de la période de Berne*. Paris: Vrin, 1987, p.10.

21. G. W. F. HEGEL. *Das Leben Jesu - Harmonie der Evangelien nach eigenen Übersetzung*. Tübingen, 1907. Utilizaremos neste artigo a tradução espanhola *Historia de Jesus*. Introdução e Tradução de Santiago Gonzáles Noriega. Madrid: Taurus, 1975.

da Santa Trindade (*Gott mit uns*), posto que isto faz obscurecer a distinção entre o elemento histórico e o eterno de toda religião.

Destarte, ele acredita que o essencial de toda forma religiosa é a verdade eterna que o homem descobre por si mesmo e não através de milagres e graças oferecidas por Jesus Cristo: “O essencial da religião é comum a todas as religiões, ou seja, as verdades eternas que elas trazem consigo e que todo homem bem nascido pode descobrir por si mesmo”²². Entretanto, engana-se aquele que faz de G. E. Lessing o protagonista de uma religião racional que rejeita o cristianismo. Em seu último livro *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*, ele reinterpreta a história da raça humana através do modelo da história cristã da salvação e observa nessa história a preparação para o surgimento da “autêntica humanidade”. Aos seus olhos, Jesus Cristo é verdadeiramente o filho de Deus do mesmo modo que toda a humanidade. Por isso, G. E. Lessing expõe que o essencial de toda religião (inclusive do cristianismo) está contido na célebre fórmula do apóstolo João: “Minhas pequenas crianças, amais-vos uns aos outros”²³.

A OBJETIVAÇÃO NA VIDA DE JESUS

Um melhor entendimento da Vida de Jesus realizar-se-á à medida que se refletir acerca da objetivação humana na filosofia do jovem G. W. F. Hegel. Decerto, essa ideia não ganhou os seus contornos finais no período em que o filósofo alemão residia na cidade de Berna, mas é inegável que sua preocupação central era pensar a vida humana: “*Pensar a vida: eis a tarefa*’, disse Hegel num fragmento de juventude”²⁴.

Logo, não é equivocado apontá-la como a exteriorização do homem junto ao meio circundante. De acordo com G. W. F. Hegel, a característica essencial da objetivação humana é a consolidação da autonomia moral do sujeito. Para ele, tudo o que Deus fez foi criar o mundo livremente e com conhecimento de causa. Assim, o desígnio da divindade é que o homem aja segundo sua natureza, isto é, em prol da moralidade: “O homem honra Deus ao tomar consciência de sua vontade que se exprime na natureza e na conformidade da condição humana ao seu estado natural”²⁵.

No entanto, isto somente se realizará caso Deus não interfira no curso do Universo, quer seja através de graças ou de punições atribuídas aos existentes. Caso contrário, corre-se o risco do humano perder seu atributo mais fundamental, ou seja, a autonomia moral. Por esta razão, o jovem G. W. F. Hegel critica toda religião que submete a condição humana a uma série de ritos que procuram legitimar a interferência divina no Universo. No ensaio *Vida de Jesus*, o filósofo alemão procura revelar o equívoco dessa submissão, uma vez que a mesma afasta o homem de Deus, ao invés de aproximá-lo:

O céu e a terra podem perecer, mas não as exigências da lei moral e tampouco o dever de obedecê-la. Quem se exime a si mesmo e aos demais não é digno de levar o nome de cidadão do reino de Deus, mas quem as cumpre e ensina aos outros a respeitá-las será estimado no reino celestial²⁶.

22. ASVELD, 1955, p.20.

23. JOÃO, apud ASVELD, 1955, p.20.

24. HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tradução de José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 13.

25. ASVELD, 1955, p. 15.

26. HEGEL, 1975, p.36.

Tem-se de esclarecer que a autonomia moral do sujeito é um fenômeno supra-individual, uma vez que o objetivo do jovem G. W. F. Hegel é pensar a vida humana em todas as suas manifestações histórico-sociais. Parafraseando J. Hyppolite, pode-se dizer que ela é uma realidade ao mesmo tempo individual e universal, visto que se apresenta no mundo sob a forma de um povo ²⁷. Para tanto, faz-se necessário indicar que a autonomia moral do sujeito desenvolve uma racionalidade distinta dos princípios abstratos do entendimento calculador ²⁸, isto é, da reflexão que contrapõe a sensibilidade em relação à razão. Para G. W. F. Hegel, essa racionalidade é a centelha de divindade que o homem carrega consigo, já que revela sua aproximação com Deus: “A razão é a ‘centelha’ ou a ‘faísca’ da divindade que foi conferida ao homem por Deus, enobrecendo-o e elevando-o até o divino” ²⁹.

A primeira atitude dela é combater o equívoco do período histórico que busca, através de ritos e crenças, glorificar a intervenção de Deus no curso do Universo. Um dispositivo que auxilia nessa glorificação é a memória, já que atualiza a produção de uma falsa objetividade cuja essência não está conforme o desenvolvimento autêntico da objetivação humana: “A memória é a potência na qual são enforcados os deuses gregos. Ela é a queda, o lugar onde se revitaliza isto que é morto” ³⁰.

Nota-se, portanto, que a racionalidade proposta pelo jovem G. W. F. Hegel corrobora muitos pontos defendidos pela filosofia prática de Kant, sobretudo no que diz respeito ao cuidado de identificar a moralidade com a essência da religião. Aliás, esse cuidado torna o ensaio *Vida de Jesus* o escrito mais “kantiano” produzido pelo jovem G. W. F. Hegel ³¹, visto que nele Jesus Cristo representa o porta-voz da fé moral exposta pela filosofia kantiana na obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*: “A Vida de Jesus tem um fim prático e serve para a realização de sua religião popular. A doutrina de Cristo se modifica em direção a fé moral de Kant e o exemplo de Cristo deverá comunicar força a esta fé racional” ³².

A segunda atitude tomada pela racionalidade defendida por G. W. F. Hegel é preservar algumas particularidades que são próprias a qualquer período histórico, inclusive daquele marcado pela crença da interferência divina no Universo. Certamente a mais importante delas é capacidade da imaginação popular estimular a realização da forma ideal de governo, isto é, da república. Não é errôneo acrescentar que esse estímulo desqualifica o princípio mais abstrato do entendimento calculador, ou seja, o individualismo, porque fundamenta os cânones do espírito de um povo (*Volksgeist*). Assim, o ensaio *Vida de Jesus* favorece, inspirando-se em J.-J. Rousseau, uma religião subjetiva em detrimento de uma religião objetiva, posto que procura legitimar a manifestação religiosa que inspira no homem a realização das melhores ações morais:

27. Cf. HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*, p.19.

28. Expressão utilizada originariamente por R. Legros na introdução dos *Fragments de la période de Berna*.

29. NORIEGA, 1975, p. 15.

30. HEGEL, apud LUKÁCS, 1981, p.112.

31. Esta é a opinião de S. A. Noriega: “História de Jesus é a obra de maior fidelidade kantiana produzida por Hegel, a tal ponto de Haring considerá-la um parêntese no desenvolvimento da temática hegeliana, pois se destaca do caráter dos escritos precedentes e subsequentes”. NORIEGA, 1975, p.9.

32. DILTHEY, 1944, p.26.

A religião subjetiva, que se assemelha à religião do vicário saboiano, opõe-se ao mesmo tempo ao racionalismo seco e abstrato de um Voltaire e à teologia positiva de uma religião autoritária; é uma religião do coração, capaz, diz Hegel, “de inspirar as maiores ações, porque age sobre o homem como um todo e não unicamente sobre sua razão” ³³.

A POSITIVIDADE NA VIDA DE JESUS

O propósito da *Vida de Jesus* é mostrar o equívoco da falsa objetividade (a positividade), ou melhor, da «[...] supressão da autonomia moral do sujeito» ³⁴. Porém, os dois motivos que fundamentaram essa falsa objetividade foram expostos por G. W. F. Hegel no fragmento berniense *Chaque peuple eut ses propres objets de l’imagination* ³⁵. O primeiro deles foi o abandono, por parte dos atenienses e dos romanos, da idéia do Estado como produto da atividade do cidadão. Sabe-se que eles obedeciam as leis e os governantes escolhidos livremente e por isso acreditavam que a realização do Estado era o telos fundamental de suas vidas, ou melhor, o “[...] propósito final do mundo ou então de seus mundos - que se encontrava presente na realidade onde eles contribuíam para presentear e conservar” ³⁶.

Em face disso, a individualidade destes cidadãos desaparecia diante da necessidade de perpetuar esse telos. Todavia, o acréscimo de riquezas provocado pelas guerras motivou tanto em Atenas quanto em Roma a formação de uma classe de pessoas - a aristocracia - que começou a advogar em benefício próprio. Desse modo, a finalidade essencial do cidadão ateniense ou romano não era mais a preservação do Estado, mas sim a de sua própria individualidade. A partir deste instante, surgiu o temor perante a morte pelo fato dela representar o fim da existência humana ³⁷: “A morte, este fenômeno que dilacera o enredo de seus propósitos, a atividade de toda sua vida, deve lhe aparecer agora como algo assustador, pois lhe revela que nada sobreviverá” ³⁸.

O segundo desses motivos foi a crença dos judeus na existência de um libertador. Os componentes do Estado judeu jamais ficaram na espera do Messias para restituir-lhes a dignidade moral. No entanto, a invasão de algumas nações estrangeiras, sobretudo a romana, motivaram nos judeus o sentimento de impotência diante da perda da liberdade. Assim, eles procuraram nos livros sagrados determinados elementos que mostrassem a força do Messias para libertá-los do jugo dos opressores. Em contrapartida, tinham que acreditar na chegada desse Messias a qualquer instante, pois somente assim recuperariam a liberdade.

33. HYPPOLITE, 1995, p.21.

34. LUKÁCS, 1981, p. 99.

35. Convém observar que G. W. F. Hegel não intitulou a maioria dos fragmentos redigidos no período de Berna. Por isso, recorremos a classificação descrita por R. Legros na obra *Fragments de la période de Berne*: “Hegel não intitulou os diferentes textos que nos chegaram de forma fragmentada. Com o intuito de não impor uma orientação particular e por cuidado de simplificar, todos os títulos que atribui aos fragmentos são formados a partir dos primeiras palavras do texto alemão”. LEGROS, 1987, p. 11.

36. HEGEL, 1987, p.98.

37. Convém observar que os gregos e romanos acreditavam que suas ações permaneciam por toda a eternidade, uma vez que trabalhavam em prol da conservação do Estado.

38. HEGEL, 1987, p. 100.

Cabe ao ensaio *Vida de Jesus* mostrar a importância dos judeus substituírem essa crença pela máxima universal da moralidade ³⁹. Desse modo, eles poderão retomar o desenvolvimento da dignidade moral que os fundamenta. De acordo com a mensagem de Jesus Cristo, os judeus conseguirão realizar essa substituição caso desqualifiquem a hipocrisia que rege atualmente seus espíritos. Parafraseando P. Bertrand, pode-se dizer que o objetivo do filho de Deus é salvar o povo judeu de si mesmo. Para que isso ocorra, faz-se necessário que os judeus abandonem a excessiva valoração que conferem a certas tradições cujo desígnio é revelar o poder libertador do Messias, tais como a purificação do corpo e o descanso semanal obrigatório.

Contudo, é importante observar que toda estrutura sócio-econômica do Estado judeu estava fundamentada na idéia da chegada do Messias, apesar desse Estado estar sob a custódia de Roma. Assim, nota-se que Jesus Cristo despertou o ódio das autoridades judias, sobretudo dos escribas e dos fariseus, uma vez que pretendia alterar o status quo vigente através da dialética do amor: “Deus pede amor e não sacrifícios” ⁴⁰. Por fim, o resultado deste ódio foi a crucificação de Jesus Cristo:

Depois que havia gritado que tinha sede e depois de ter tomado um pouco de vinagre que lhe foi oferecido numa esponja, disse: “Está consumado” e logo em seguida disse em voz mais alta: “Pai, em tuas mãos encomendo meu espírito”, inclinou a cabeça e morreu ⁴¹.

REFERÊNCIAS

ASVELD, P. *La pensée religieuse du jeune Hegel*. Paris: Desclée de Brouwer, 1953.

BERTRAND, Pierre. *Le sens du tragique chez Hegel*. Paris: Revue de Métaphysique et de Morale, nº2, Abril 1940, pp. 165-186.

DILTHEY, W. *Hegel y el idealismo*. Tradução de Eugênio Imaz. México: FCE, 1944.

HEGEL, G. W. F. *Escritos de juventud*. Tradução e Introdução de J.M. Ripalda. México: FCE, 1978.

_____. *Fragments de la période de Berne*. Introduction de Robert Legros e Tradução de Fabienne Verstraeten e Robert Legros. Paris: J. Vrin, 1987.

_____. *L'esprit du christianisme et son destin*. Introduction de J. Hyppolite e Tradução de J. Martin. Paris: J. Vrin, 1988.

_____. *Historia de Jesus*. Tradução e Introdução de S. G. Noriega. Madrid: Taurus, 1975.

HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tradução de José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1995.

LEGROS, R. *Hegel a Berne - Introduction des Fragments de la période de Berne*. In: HEGEL, G. W. F. *Fragments de la période de Berne*. Introduction de Robert Legros e Traduction de Fabienne Verstraeten e Robert Legros. Paris: Vrin, 1987, pp.7-32.

LUKÁCS, Wihleim. *Le jeune Hegel*. Traduction et e Introduction de Gay Haarscher e Robert Legros. Paris: Gallimard, 1981.

39. Para G. W. F. Hegel, essa máxima é “faça aos demais aquilo que gostaria que fizessem com você”. HEGEL, 1975, p.40.

40. HEGEL, 1975, p.44.

41. HEGEL, 1975, p.94.

DO MITO (ΜΥΘΟΣ) AO LOGOS (ΛΟΓΟΣ): O SURGIMENTO DA FILOSOFIA (ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ)

Data de submissão: 17/02/2025

Data de aceite: 01/04/2025

Wanderlei Pedro de Araujo Silva

Mestrando do programa Prof-Filo da
universidade federal do Tocantins - UFT

RESUMO: Na Antiguidade Clássica surge uma nova forma de pensamento, que se distancia das narrativas mitológicas e das teogonias. Esse novo formato de pensar o mundo por intermédio da razão, busca fundamentos mais lógicos e mais aprofundados, tendo em vista uma a construção de um saber mais reflexivo e consubstancial. Nesse aspecto temos o nascimento da Filosofia, uma nova forma de ver e explicar o mundo que nos cerca e o cosmos. A Filosofia ganhará espaço como um método e um novo formato de pensamento e conhecimento humano. Hoje a Filosofia garantiu seu espaço em os mais relevantes saberes e dela muitos campos científicos surgiram. Filosofar hoje, nos garante uma condição crítica e reflexiva e condição mais elabora de pensarmos o mundo que nos cerca.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia, Nascimento, Mito e Razão

FROM MYTH (ΜΥΘΟΣ) TO LOGOS
(ΛΟΓΟΣ): THE EMERGENCE OF
PHILOSOPHY (ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ)

ABSTRACT: In Classical Antiquity, a new form of thought emerged, which distanced itself from mythological narratives and theogonies. This new format of thinking about the world through reason seeks more logical and deeper foundations, with a view to the construction of a more reflective and consubstantial knowledge. In this aspect we have the birth of Philosophy, a new way of seeing and explaining the world around us and the cosmos. Philosophy will gain space as a method and a new format of human thought and knowledge. Today Philosophy has secured its space in the most relevant knowledge and from it many scientific fields have emerged. Philosophizing today guarantees us a critical and reflective condition and a more elaborate condition for thinking about the world around us.

KEYWORDS: Philosophy, Birth, Myth and Reason

INTRODUÇÃO

As narrativas mitológicas clássicas representavam um modo peculiar de compreender os fenômenos naturais ou metafísicos que intrigavam os seres humanos, a exemplo dos gregos e de outros povos antigos, que em suas culturas se utilizavam de tais referências míticas, deste modo, a religiosidade assumia uma forma expressiva de descrever o mundo e a natureza. A dedicação dos homens aos templos e aos deuses constituiu uma iniciação, motiva pelo ordenamento moral, pelos desafios do viver cotidianamente. Então a mitologia como um processo de formação da humanidade sofreu adaptações e transformações ao longo do tempo. A mito como uma forma de pensamento não sistematizado e aberto recebeu essas influências e se renovou a cada processo de aculturação, assimilação ou sincretismo. Se entendemos a mitologia por seus meios próprios e não ordenados do pensamento, diante de seus princípios não racionais, tendo como base o senso comum, sem se esquecer, de que esse tipo de pensamento possibilitou ao longo da história o desenvolvimento do pensamento crítico e sistematizado, à medida em ofertou um espaço para filosofar, tais espaços deixados pelo mito, permitiram o nascimento da filosofia, como elementos constitutivos de um saber puramente humano. Em síntese, o ponto de partida da filosofia é o senso comum, sem ele não haveria filosofia como a conhecemos na atualidade. Essa simplória condição nos leva ao aprimoramento do ato de pensar e possibilita no decorrer da história os pensadores pré-socráticos, antecessores de Sócrates (469-399 a.C.), Platão (427-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.), Esse pensar filosófico alarga-se em um extenso amadurecimento do processo racional, o filosofar.

Após toda elaboração de um pensamento mítico, o mito em si, já não conseguia cumprir sua função de educar e explicar fatos da vida humana, é nesse momento que surge em meio a religiosidade, o enfraquecimento das antigas narrativas, que dão lugar a uma nova forma de pensar: a Filosofia (ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ). Assim, é na tragédia grega, por meio do teatro, encontramos os representantes, desse formato de narrativa transitório do mito à filosofia e três escritores se destacam com representantes desse gênero: Ésquilo (525-524 a.C.), Sófocles (496-406 a.C.) e Eurípedes (480-406 a.C.), mesmo com poucas obras deixada, eles nos dão elementos, que elucidam essa etapa transitória do paradigma entre o mito e a filosofia.

A tragédia grega, em quando um saber literário e poético, nos levam aos elementos míticos e ofertam novas características às temáticas gregas, essa versão, marca a passagem para um contexto educativo, e de certo modo, pedagógico ao cortejarem questões religiosas, familiares, morais, sociais e políticas. Para esse feito os *tragediógrafos* (escritores trágicos gregos), utilizam técnica e elementos poéticos que traduziam e representa a Grécia Clássica, em sua grandeza, sendo a tragédia, de certo modo, um instrumento educativo do povo grego. Assim, nesta linha de pensamento, pode-se considerar a mitologia e a tragédia, em tempos clássicos, como dinamismo e espaços para o pensamento filosófico.

Ao mencionar a tragédia grega com esse fato preponderante para a gestação da filosofia com forma de pensamento, têm que se levar em consideração os elementos como “origem” e “princípio”, presentes tanto nos discursos das obras clássicas, de Homero e Hesíodo. A questão da “origem”, em grego o termo *arché*, está presente também entre os pensadores do período chamado pré-socrático ou período dos naturalistas, que buscavam explicações para a origem da vida e do cosmos, esses pensadores postularam a unidade das coisas constituídas por um princípio comum a tudo que existe, como a água, o fogo, o ar e a terra (*ápeiron*), termo usado por Anaximandro de Mileto . Assim, em um processo continuado da história da filosofia, a presença dos clássicos pensadores: Sócrates, Platão e Aristóteles, fazem referência aos enredos trágicos, principalmente, o filósofo Aristóteles, que caracterizou a tragédia como uma experiência poética e filosófica, e ainda dedicando obras à questão poética, na qual tratou de características e composições do gênero literário.

Buscar essa referência na literatura, sobretudo na tragédia, nos permite pensar as estruturas presente nos mitos e se torna uma tarefa essencial para estudar a composição conceitual das novas formas de pensar ao longo da história, até a modernidade, uma desvinculação dos mitos e uma iniciação filosófica. Portanto, deve-se levar em consideração todos os elementos presentes neste processo de nascimento da filosofia como novo modo de pensar, pois somente através desse retorno ao passado é possível rememorar os percursos feitos dos poetas, literatos até os filósofos. Assim ao conhecermos esse advento, adquirimos a noção elementar, com suporte primordial dessa evolução de pensamento até os pensadores da atualidade, às grandes escolas e sistemas filosóficos, que trazem consigo a transmissão da possibilidade de filosofar.

DO MITO (μυθος) AO LOGOS (λόγος): O SURGIMENTO DA FILOSOFIA (φιλοσοφία)

Em uma enfevercência cultural surgida em pleno desenvolvimento das polis gregas, cidades-estados independentes, com formas de governos distintos, com práticas religiosas diversas e sociedades bem definidas, é nesse complexo contexto que encontramos formas explicativas para a origem da vida, do ser humano e do cosmo, essas narrativas elucidam os elementos que circundam o viver dos homens, as relações entre eles, as guerras, as colheitas, a morte e a moralidade. De início, eram utilizadas explicações sem um fundo racional e lógico, baseado apenas nas crenças, em elocuições e discursos, que retratadas de forma religiosa, fantástica e literária, que denominamos mito.

Em grego o termo “*mythos*” expressa a narrativa explicativa da realidade, uma forma de discurso, sobre a vida e a natureza, uma perspectiva sagrada e dogmática de compreender o cosmos. Difere-se de ser apenas uma história sobre os deuses, uma teofania ou um conjunto estruturado de divindades imortais, para além disso, existiu um heroísmo, um ato de salvação e redenção, os caminhos e os descaminhos da humanidade. O mito possuía mais que uma função social educativa de instrução moral. Gertsch (2023) ao relatar o mito em uma perspectiva platônica, apresenta a seguinte versão:

no contexto do surgimento da filosofia com seu pensamento racional na Grécia Antiga, no século VI a.C., é significativo observar como Platão, na contramão dessas novas tendências intelectuais, se apropriou do mito, recriando-o a partir de uma base filosófica, tanto para conferir-lhe uma função educacional em seu projeto político-pedagógico de reforma da pólis, quanto para veicular uma mensagem moral e religiosa na sociedade grega. Nesse sentido, observamos que Platão, n'A República, atribui ao mito um lugar fundamental no âmbito do programa educativo (*paidéia*) a ser implementado na cidade ideal, sublinhando que a formação dos guardiões e artesãos é crucial para realizar a justiça e a virtude do cidadão na pólis. (Gertsch, 2023, p.21).

O mito era considerado uma história sagrada, narrada pelo rapsodo (*espécie de sacerdote*), que supostamente era a pessoa escolhida pelos deuses para transmitir oralmente as narrativas. O fato de o narrador advir de uma escolha divina, atribuía ao mito lhe conferia um caráter de incontestabilidade, pois os deuses eram inquestionáveis. Importa referir que, além de explicar as origens, a mitologia, o conjunto dessas histórias fantásticas - desempenhavam um papel moral. Esse tipo de narrativa era pertinente para responder aos questionamentos até que, a partir do século VII a.C. as explicações oriundas dessas histórias iam deixando de satisfazer os primeiros filósofos gregos - os pré-socráticos. Assim, o mundo começava a ser investigado através da razão, priorizando o natural em detrimento do sobrenatural. Começando a fazer uso da razão, os filósofos deixam de acreditar nos mitos e exigiam comprovações para além da condição posta pela fé.

O mito é uma manifestação coletiva da vida, delineado pelo imaginário e justificado por forças inconscientes. Mas o mito não é resultado de um delírio ou loucura e muito menos uma simples mentira. O mito fez parte do viver humano, nasce dessa capacidade mental de relação entre o homem e a natureza, das ações que ele realiza no mundo, na comunidade, consigo mesmo, com o universo em sua volta, em um sentido cosmológico.

A função do mito é ou era, nos tempos clássicos, de estabelecer o contato do homem com o mundo que o atravessa, diante da angústia de viver, dos desejos, dos sonhos, dos medo, da insegurança e do desconhecido da morte, pois o próprio humano passou a si considerar superior ou transcendental a própria natureza física, construiu para si uma metafísica, assim o mito possibilitou um tranquilizar da mente, de certo criou uma consciência coletiva.

A consciência mítica é desprovida de problematização, comportava-se ou atuava de modo primitivo, iniciante e supunha uma aceitação ou crença, possuía prescrições dogmáticas e ritos específicos. Essa forma de consciência, decorreu ou advém de uma visão moral, que é estabelecida pela vida coletiva, sem criticidade, mas que por si mesma estabelece regaras à consciência, de certo modo é uma *paidéia*, no sentido grego.

O ocidente em quanto forma de pensamento possui essa tradição grega, uma alma mítica, que de certo modo foi superada pela tradição filosófica, mas essa marca da cultura grega, com uma raiz, faz brotar um saber espiritual e religioso. Há de se levar em consideração, que o helenismo, levou ao mundo, os grandes filósofos gregos, considerando

as obras e pensamento dos pré-socráticos, até os clássicos Sócrates, Platão e Aristóteles, fontes de conhecimentos e de teorias, que mesmo para as sociedades pós modernas, constituem como as referências de superação da condição mítica à filosófica, entende-se aqui a condição do homem de por si próprio pensar, mas que seguiu um percurso do mito ao logos. Assim, o estudo do mito e sua relação com o processo da cultura ocidental e helenística, tem sentido e importância para a compreensão do conhecimento grego, até o surgimento da filosofia, como uma forma racional de pensar.

O mito é uma criação de beleza poética, fantástica e literária, que traz em significativos pontos uma distinção primária da filosofia, enquanto saber, ao mesmo tempo, é uma formação das muitas dimensões religiosas. Os grandes poetas gregos, Homero e Hesíodo narraram em suas obras esse requintado e valioso saber mítico. Em Odisseia e Ilíada observamos os dilemas humanos, a vida, a morte, a guerra, a dor, os prazeres, mas de um modo destacadamente moral, em formato educativo, por que não pedagógico.

Nos tempos antigos, melhor clássico, entre os séculos XII a III a.C. a cultura grega, de certo modo as tradições mais arcaicas, encontraram uma forma privilegiada de estruturar e se organizar, por meio da oralidade, ou da escrita, de suas histórias vivenciadas nessa tradição narrativa, através de seus conteúdos míticos, que se preocupavam em explicar os princípios básicos e os acontecimentos da vida e da realidade por meio de uma visão sobrenatural. O mito sendo essa narrativa dos fatores humanos, traduzida por um aspecto poético, faz ou fez de certo modo a interação entre o homem e o cosmo. Para Aristóteles, o mito constituía uma forma atenuada de intelectualidade e também, um instrumento de controle social. Segundo Luc Brisson, Platão classifica o mito como: “uma passagem por intermédio da qual uma dada coletividade transmite de geração em geração, aquilo que ela guarda na memória de seu passado, porque o considera como parte da sua história” (Brisson, 2002, p. 72).

A FUNÇÃO DO MITO

A função do mito foi primordial para explicar o mundo, a natureza, a vida, e de certo modo, possuía esse caráter educativo, ao passo que acomodava ou tranquilizava o ser humano em suas inquietações e busca por suas origens, quem ele era e qual o seu destino final, um espécie de escatologia, e hermenêutica da vida. Isso, se manifestou em três distintas formas: Primeiro lugar ao indicar um criador, um arquiteto das coisas e seres.

Um ato criativo em certos aspectos decorrente das relações entre as forças divinas e os pessoais, como no nascimento do deus Eros. Em segundo lugar, em uma espécie de rivalidade e aliança, mesmo na contradição, esse entre os humanos e os deuses, que de modo paulatino fez surgir o mundo, a exemplo da narrativa de Homero em Ilíada ou em Gêneses, em quanto revelação bíblica. Em terceiro lugar, encontra-se o castigo e a recompensa ao que atenderam ou renegaram aos deuses, a obediência ou a rebeldia, com no mito de Prometeu ou na tradição bíblica com a Arca de Noé.

MITOLOGIA E RELIGIOSIDADE

A cultura, de modo geral, carrega consigo tradições seculares e se desenvolve a partir de pontos muitas vezes representados por elementos míticos ou religiosos e em certos procedimentos não se pode determinar onde começa o mito e a religião, sendo essa uma narrativa que tenta explicar os fenômenos e o sobrenatural. Nesse sentido, Carlos Alberto Tovoli nos indica que:

A concepção religiosa se transforma em valores morais e sociais. Estes valores determinam a ideia de bem e de mal, de certo e errado, de justo e injusto. Por sua vez, estes mesmos valores conduzem o ser humano a uma forma de organização social. É neste contexto de concretude que estaremos situando mito e religião. (Tovoli, 2018, p. 264).

Como também é perceptível nas narrativas mitológicas a presença desses elementos, constitutivos de uma dualidade, de uma divisão de mundo de uma separação entre o bem e o mal, em formato de aprendizado moral.

A estrutura do pensar mítico-religioso é dualística, por transitar entre o sagrado e profano, entre o bem e o mal, entre o herói e o vilão. Os elementos míticos de uma narrativa apresentam uma visão antagonista do mundo, presente no fundamento da cultura, que para o ocidente é compreendido como um valor para a vida humana, para a moralidade. Desse modo, encontra-se uma correspondência entre o agir as filosofias de vida, em pressuposto de raciocínio e consciência moral, que no pensamento helenístico proporcionou uma reflexão sobre vários temas e ações, abra-se assim um precedente filosófico, a possibilidade de um questionar, da crítica a ordem constituída.

Considerando que o mito não é uma lenda, mas um conjunto de pensamentos e ideias de uma determinada época e lugar, mesmo pouco preocupado com o pensamento filosófico ou a cientificidade, mais preso às crenças, mesmo assim, é possível perceber uma linguagem explicativa, da vida, da morte e da própria religião, que estão presentes nessa simples forma de pensar. “Todo mito é delimitador de uma cosmovisão. [...] O mito, de fato, é instaurador de realidades significativas” (Croatto, 2010, p.272).

Portanto, o que a narrativa mítica produz já se localiza na concretude histórica da vida humana e se torna determinante para a organização social. Ela passa a fazer parte do nível da “consciência empírica”, uma consciência coletivizada diretamente à realidade vivencial, que passa pela intersubjetividade, define uma determinada visão de mundo e se torna real na concretude prática da vida em sociedade. (Tovoli, 2018, p. 217).

O homem se fez ao longo de processo, a cultura, a linguagem, a religião e a filosofia, partem de uma ampla possibilidade de pensar, esta é uma das razões para compreender essa passagem do mito ao logos (λόγος), o surgimento de modo singular de pensar que é a filosofia.

DO MITO AO LOGOS: NASCIMENTO DA FILOSOFIA

Toda cultura brota do chão de um povo, a grega não foi diferente se constituiu com um saber significativo, que por sua vez e as portas do mundo ocidental, forjou-se como a filosofia, em sua dimensão racional e reflexiva, um pensamento com dinâmica dialética, uma construção constata de conceitos e sentido.

Para compreender o significado e as estruturas do pensar filosófico foi preciso superar o mito, esse evento, como já vem sendo mostrado, tem destaque ao que muito foi produzido na Grécia helenística, uma mudança radical no formato de ver e pensar a realidade, agora, com a independência e a capacidade puramente humana, sem a interferência das forças ocultas, mitológicas ou religiosas, a de se estabelecer o uso da razão como uma faculdade ou disciplina que segue um método reflexivo, desafiando o humano a desvendar mistérios, produzir significados, que envolvam sua vida e seu ser. Essa percepção de um macrocosmo como ordenamento radical da multiplicidade de fenômenos, como os princípios originais do pensar, que se relaciona ao transcendental, em um sentido kantiano, ao depara-se com um universo de saberes, em processo dialético, histórico, linguístico e cultural.

O SURGIMENTO DA FILOSOFIA

Essa amizade, amor pelo saber, a busca da plena sabedoria, fez questionar-se tudo e o próprio ser, diante dessa complexa e exaustiva forma de pensamento, que chamamos de filosofia. Para melhor elucidação do surgimento da filosofia e suas origens, busca-se referências nas questões estéticas, religiosas, sociais, políticas e no pensamento clássico sobretudo na literatura mais antiga e de modo peculiar nos mitos, com vemos no seguinte relato de (Perine, 2002, p.36):

Na verdade, a filosofia, além do privilégio histórico de ter sido a primeira tentativa de compreensão do mito, tem consciência, desde a sua origem, do seu parentesco com ele. A filosofia, se não filha, é, pelo menos, irmã mais nova do mito e estabeleceu desde o seu berço uma fascinante relação de amizade e confronto com esse irmão mais velho.

A filosofia estética como um modo de pensar a arte, como uma expressão da imaginação humana. Esse saber laborioso tem a capacidade de significar e ressignificar o mundo estritamente humano, deste modo, está submetida a ação racional e, portanto, ao ato de filosofar. Por outro lado, a religião analogamente é um meio representativo, conceitual, que age por meio da fé e tem a pretensão de explicar o mundo por meio de suas doutrinas. De certo modo a vida humana, por meio das organizações sociais, políticas e econômicas fornecem as condições para o aparecimento dos questionamentos, acerca da vida, da morte, de modo geral dos fenômenos que tocam a sensibilidade humana. Diante dessa condição, os clássicos, em suas primeiras reflexões, apresentaram uma série de demandas e temas, tais como a política, a liberdade, a democracia, a moralidade e o conhecimento, nesse terreno fértil de pensamento, nasceu o modo de racionalizar e pensar estruturalmente: a Filosofia.

Em um processo histórico que antecede o surgimento do saber à filosófico, os poetas gregos possuíam espaço e papel central na dinâmica cultural, pois eram educadores e formadores de opinião e de espiritualidade. Os poemas homéricos foram, de uma forma particular, um modo de fazer pensar, uma breve iniciação racional, no que tange ao saber que os clássicos desejavam construir, por isso, a primeira oportunidade para que a filosofia se desponha-se como um paradigma de pensamento racional.

As narrativas homéricas marcaram a estruturação do sentido, da harmonia, da proporção e do limite, mediante a problematização do ser humano, como característica de uma reflexão filosófica na base de categorias ontológicas. Mesmo com características míticas, os poetas e suas histórias, levantaram de forma racional, os principais fundamentos da ação humana, enquanto um ser de cultura e capaz de produzir significados: “e esse modo poético de ver as razões das coisas é que prepara aquela mentalidade que, em filosofia, levará à busca da *causa* e do *princípio*, do *por que* último das *coisas*” (Reale, 1990, p. 15).

Pode-se citar como exemplo os poemas homéricos, que apresentam a inteireza da possibilidade da racionalidade, ainda que de forma mítica, dos deuses e dos homens, dos valores e elementos que expressam a experiência universal do ser humano. Tal realidade é apontada com a classe do sucesso, para a implantação do modo racional, como método de pensar, que estritamente se mostra como filosófico, inicia-se assim, um caráter expressivo de racionalidade.

Na modalidade poética do final do século VIII e início do século VII a.C., as características das obras literárias, apresentavam um enredo filosófico, como uma forma expressiva, que se compunha como epopeia, numa ordem impessoal e coletiva. Outro ponto importante para o surgimento do pensar racional e filosófico, pode ser percebido na manifestação das *teogonias*, como conhecimento mitológico, em um discurso religioso, mas em fundo de razoável forma de racionalização, uma espécie de teologia primária, à medida das possibilidades hermenêuticas, em um contexto capaz de discutir as origens do mundo, dos deuses, das forças da natureza e do viver propriamente humano. Nesse ambiente nasce a filosofia, como fruto da ação interventora do homem, com o real questionamento de seu próprio existir, em uma busca incessante por conhecimento do mundo real, natural, em um significativo teor linguístico, simbólico e cultural. Agora podemos filosofar.

A NATUREZA DA FILOSOFIA

Consideremos que todo homem, naturalmente é desejoso de um saber, por si próprio que seja. Esse desejo ou busca pelo conhecimento se manifesta no início de sua vida e o acompanhará ao longo de seu viver. O ser humano quer sempre saber seja pelo pensamento filosófico ou pelos princípios da ciência, busca atingir os meios necessários para satisfazer sua curiosidade natural. “Todos os homens desejam saber; e o objeto próprio deste desejo é a verdade... A sede da verdade está radicada no coração do homem” (João Paulo II, 1988).

O CONCEITO CLÁSSICO DE FILOSOFIA

A palavra filosofia tem por tradução literal amizade ao saber, ao conhecimento, originalmente o termo foi atribuído pelo filósofo Pitágoras. Entre os antigos, a filosofia era considerada uma ciência universal, que contemplava os mais diversos conhecimentos e agrupava um conjunto de saber científico, com uma arte de pensar ou de usar a razão.

A modernidade deu a filosofia um novo sentido ao desmembrar os campos dos saberes em ciências distintas e em disciplinas específicas, mas a filosofia permaneceu como a fonte da atribuição do saber racional e reflexivo.

A concepção desse saber puramente filosófico inaugurado pelos clássicos, perpassa todo pensamento ocidental, até a revolução científica proposta pela modernidade, período em que houve um deslocamento de saberes puramente filosófico e dos primordialmente concebidos com ciência, assim distingue-se um modo reflexivo e método moderno de pensar: a racionalidade.

A filosofia intitulada como um saber, quase natural do ser humano, mergulha na profundidade de um oceano de pensamentos, procurando o mais reais e significativos conhecimento, na constituição do caráter da verdade, sendo assim, ela passa a ser o *philos* (amigo) e a *sophia* (sabedoria), constituindo essa amizade, formato de busca pelo conhecer, pela racionalidade.

O MÉTODO DA FILOSOFIA

O método de uma ciência, depende de seu objeto de pesquisa, da especificidade que se deseja alcançar. Para empregar o método reflexivo filosófico é preciso ter claro o objeto da filosofia e o que se pretende analisar. A filosofia constitui em si mesma a racionalidade como condição ao pensar. A filosofia parte da experiência da separação de mundos distintos ao da razão, pois seu princípio primordial está na racionalização, na possibilidade de problematizar, não ao acaso, mas intencionalmente, elevando assim a condição mais sublime de pensar.

CONCLUSÃO

O pensar nos faz tomar consciência de si, refletir sobre as vertentes que nos apresentam como verdades. Ao dedicarmos com labor e comprometimento ao fazer da filosofia chegamos ao mundo da razão, com fonte primeira das dimensões do conhecer. Sempre que fazemos o exercício do pensar, escapamos do senso comum e desvelamos os obscuros absurdos da ideologia que nos assola e que dominar. Ter clareza e objetividade com práticas de uma lógica filosófica que impulsiona a busca pela verdade.

Nesse sentido a saída do mito para a filosofia é um dos eventos mais relevante que a humanidade poderá alcançar, seja pelos clássicos, medievais, modernos ou contemporâneo, os renomados filósofos nos deixaram um legado da razão, uma possibilidade de pensar, agir e viver com mais clareza de pensamento. Ainda hoje, podemos levar às escolas, aos estudantes e os professores, essa formação, que nos permite adquirir uma liberdade, autonomia intelectual, ao exercitamos os caminhos que a filosofia nos apresenta como uma estrada para a racionalidade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- Aristóteles. *Metafísica*. Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.
- BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.
- BRISSON, Luc. *Introdução à Filosofia do Mito*. Tradução de José Carlos Baracat Junior. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2014.
- BRISSON, Luc. *A atitude de Platão a respeito do mito*. In: Revista Veritas, Porto Alegre – RS. VI. 47, nº, mar de 2002 (p. 71 a 79). Tradução do francês por Dr. Sônia Maria Maciel- PUC-RS).
- TAVOLI, Carlos Alberto. *A espiritualidade para além ao Mito e da Religião institucionalizada*. In: Revista Religare (UFPB). VI. 15, nº 1, agosto de 2018. (p. 260-285).
- CASSIER, Ernst. *Antropologia Filosófica*. Tradução de Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1972.
- HÂTELET, François. *Curso de História da Filosofia: A Filosofia ocidental do renascimento aos nossos dias*. 6a ed. Petrópolis, RJ. Vozes, 1999.
- HESÍODO. *Teogonia: Origem dos deuses*. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- GERTSCH, Hans Peter, A função educativa do mito no projeto político-pedagógico de Platão: Mytos e Paideia nos livros II e II d'a Republica. In: Contextura. BH. Vol. 12, nº 19, dez 2032, p. (19-33).
- JARESKY, Kris. *Mito e Lógos em Platão*. São Paulo: Paulus, 2015.
- KIRK, Geoffrey; RAVEN, John; SCHOLFIELD, Malcom. *Os Filósofos Pré-socráticos: História Crítica com Seleção de Textos: As fontes da Filosofia Pré-socrática*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 7a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- LIMA, Vaz H. O. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001. (1.ed. São Paulo: Duas Cidades, 1968).
- MITTO, In. Enciclopédia Barsa. Vol. 2. São Paulo. Ed. Melhoramentos, 1998.
- PAULO, João II. *Carta encíclica Fides et Ratio*. São Paulo. Paulinas, 1998.
- PERINE, Marcelo. *Mito e Filosofia*. Revista Philótopos. 7ed, Vol. 2, p. 35-52. Goiânia, UFG: 2002.
- REIS, Maurício de Novais. *O Nascimento da Filosofia: Discurso sobre a Hipótese da Pluralidade*. In Revista Humanidades e Inovação v.8, n65. Unitins: Palmas, 2021.
- TELES, Antônio Xavier. *Mito e pensamento entre os gregos*. São Paulo, 1993, Difusão Europeia do Livro.

O DESAFIO DA DEMOCRACIA EM MOÇAMBIQUE NO ATUAL REGIME “MONOPARTIDÁRIO” NA REFLEXÃO DE NGOENHA

Data de submissão: 13/02/2025

Data de aceite: 01/04/2025

Latifo Fonseca

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil
<https://lattes.cnpq.br/7148590166979626>

RESUMO: Na abordagem a respeito da democracia, inicialmente, encontramos elementos fundamentais que indicam a vivência dessa forma de governação participativa do povo, que consistem em representação partidária num sistema de multipartidarismo, liberdade de expressão, tolerância política e incentivo da criação de partidos políticos. Para que a democracia seja instrumento de desenvolvimento integral dos povos, primeiramente, deve-se criar a cultura de respeito e convivência sadia entre e os partidos no poder e os da oposição. Contudo, o fenômeno que se vive em Moçambique desde 1994, o ano da realização das primeiras eleições presidenciais e legislativas que envolveu muitos partidos, o clima é de conflitos e guerras, quer durante as eleições quer o período pós-eleitoral. Severino Ngoenha, um dos grandes filósofos africanos, especialmente de Moçambique, tem

refletido a questão de se repensar o tipo de democracia que pode servir para aquele país. Ngoenha e seu colega de pesquisa José Castiano acreditam que Moçambique “foi forçado” a aderir a democracia, uma forma de governação que não se resume nas eleições, mas também de várias ações visando o desenvolvimento social, político e econômico do Estado. A pobreza provocada pela guerra civil é acentuada nas áreas sociais principalmente no ensino formal, espaço que deveria ser de educação sobre a cidadania e debates sobre o modelo de governação apropriado para o povo moçambicano. Neste artigo pretendemos apresentar os desafios elencados por Severino Ngoenha que constituem um impasse da democracia em Moçambique, como é o caso do problema dos conflitos e das guerras que são, de acordo com Ngoenha, a consequência da falsa e teórica democracia que o país vive. O objetivo é criar um espaço de debate para que conhecendo as fragilidades que o país enfrenta, haja mais abertura para que se viva a democracia verdadeira, construindo-se dessa forma o Estado Democrático que o povo tanto almeja conquistá-lo.

PALAVRAS-CHAVE: Estado democrático, Moçambique, Ngoenha, Política.

INTRODUÇÃO

A compreensão da democracia continua sendo um desafio não obstante aos avanços dados por vários filósofos e politólogos. Enquanto alguns países, principalmente do Ocidente, tendem melhorar cada vez mais na forma de viver a democracia, muitos países do Terceiro Mundo, incluindo Moçambique, no entanto, atropelam aquilo que deveria ser uma das ferramentas de progresso dos povos, que é a democracia. O que leva um país a introduzir a democracia, se ao mesmo tempo, não está preparado para respeitar a regra do jogo que rege a tal democracia? Que tipo de democracia pretendem viver, que só se limita na realização de eleições manchadas por fraudes e desrespeito de todo processo eleitoral?

A introdução da democracia num país não deve se limitar somente nas eleições dos seus representantes. Deve haver observância dos elementos que tornam a democracia verdadeira: representatividade, inclusão social, combate à corrupção e introdução de políticas de desenvolvimento socioeconômico, cultural e étnico. Em países como Moçambique, a forma ideal de fugir das críticas da comunidade internacional que ainda apoia, dentre várias áreas, a economia, foi declarar-se como um Estado Soberano, apesar das limitações e violação dos princípios democráticos.

Se as nações estiverem cientes da importância da democracia participativa no desenvolvimento integral da pessoa humana, terão que abraçá-la como dever moral e responsabilidade pessoal e coletiva com vista a sair da pobreza, da exclusão social e das guerras.

Moçambique, neste ano de 2024, celebra trinta anos da introdução do multipartidarismo e das primeiras eleições gerais (escolha do presidente e dos deputados). Segundo Severino Ngoenha, os trinta anos que deveriam ser de progressão em matéria de democracia, o país viveu o pesadelo da violência e das guerras, porque os atores políticos, principalmente o partido no poder, nunca se abriu, para que de fato, houvesse uma verdadeira democracia.

Em tratando-se de um artigo, apresentaremos algumas reflexões sobre a democracia participativa, em seguida vamos discutir os elementos que Severino Ngoenha entende serem desafios para a democracia em Moçambique.

ALGUNS CONCEITOS DA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

A concepção republicana da democracia se funda pelo exercício deliberativo e contestativo das decisões políticas. Pettit considera que a ideia de democracia deve se estabelecer sob duplo-aspecto: eleitoral e contestatório (PETTIT, 2006). Onde há repressão e perseguição da oposição, no caso de Moçambique, pode-se questionar se há de fato democracia a partir da teoria de Pettit.

Enquanto Pettit discute a democracia como exercício deliberativo e contestativo das decisões políticas, Hannah Arendt (1965) sustenta que o fundamento da representação é uma das questões cruciais e mais problemáticas da política moderna desde as revoluções do século XVIII. Para Arendt, isso implica nada menos que uma decisão sobre a dignidade do próprio domínio político. Apenas a participação democrática direta proporciona uma alternativa real para o dilema entre mandato ou independência, no qual o representante ou é um mero agente de interesses privados ou é um usurpador da liberdade popular periodicamente eleito.

Considerado o pai da democracia moderna, Rousseau não concorda com a democracia representativa, isto é, de eleições de parlamentares, como forma de vivência da democracia. Rousseau destaca os limites da democracia representativa e sugere no contrato social a participação popular. Na perspectiva de Rousseau, deve-se construir uma democracia direta em que o povo é capaz de expressar sua vontade, em contraposição à democracia representativa que a restringia. A defesa da participação direta, como única forma de expressão da soberania defendida por Rousseau, não se aplica em sociedades complexas como as do final do século XX. Rousseau compreendeu de que: “Jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira” (ROUSSEAU, 1974, p. 84).

As eleições, uma das partes da democracia, surgiram para satisfazer a necessidade de composição dos agentes representativos nas instituições políticas: poder executivo e legislativo. O aspecto contestativo observa que os cidadãos participam de forma a dar voz e vez a quaisquer interferências arbitrárias que os representantes políticos possam realizar contra o povo e o bem comum. O Estado democrático de direito possui, igualmente, a estrutura constitucional como forma de proteção e redução da dominação sobre os indivíduos.

Para Pettit (2001, p. 727), estes dispositivos constitucionais foram todos concebidos como meios para se verificar e equilibrar o poder coercitivo do Estado, permitindo-lhes fazer o seu trabalho, mas torna-se a sua proteção contra o poder arbitrário, forçando-o a ser guiado pelo bem comum assumido, e somente pelo bem comum assumido, no exercício de qualquer coação sobre os cidadãos.

O modelo contestatório de democracia se fortalece pela estrutura constitucional de defesa da separação dos poderes e o controle sobre o exercício do poder político. Pettit utiliza figura de estilo da república das razões para a definição do modo de escolha dos representantes políticos e o estabelecimento de políticas públicas. No caso em estudo, da república ainda jovem, se um dia ficar claro essa separação dos poderes, acreditamos que Moçambique terá um dos grandes desafios superados, porque o chefe do executivo é o “todo poderoso”, pois se concentra nele todo poder segundo a Constituição do país.

A ideia de Pettit, em uma frase, é que se a política deve ser aquela em que o Estado não é arbitrário

um servo do povo, ao invés de seu mestre - então ele tem que ser uma república das razões. Tem que haver um debate público em torno da seleção dos representantes pela população e definição das políticas no parlamento, que ajuda a selecionar, em qualquer nível de abstração, os tipos de razões que podem ser invocadas de forma convincente como considerações sobre o bem comum assumido. As decisões que emanam de diversos órgãos públicos que atuam em nome do Estado, e com o apoio coercitivo do Estado, deve ser justificável, direta ou indiretamente, em termos dessas considerações. As decisões devem ser suscetíveis ao desafio pelos cidadãos ou por grupos de cidadãos. Deve haver canais através dos quais aqueles que contestam as decisões podem argumentar que as razões aduzidas não são considerações do bem comum assumido, ou não fornecem apoio para as decisões particulares. Não deveria ser um fórum para esses argumentos – talvez um tribunal, uma comissão parlamentar, ou apenas uma reunião pública - onde a conduta governamental possa ser justa e eficazmente submetida à revisão (PETTIT, 2001, p.728).

O embate político é o que orienta as ideias da república das razões para que as decisões possam ser razoavelmente justificadas. A participação popular não termina nas eleições, mas se estabelece e continua pela participação discursiva e pelo exercício da contestação. Neste caso, a conexão entre a democracia contestatória e o Estado constitucional se realiza pela equânime defesa dos princípios constitucionais e os mecanismos de controle popular.

A democracia republicana, na teoria de Pettit, tem a bidimensionalidade nas instituições políticas. A dimensão eleitoral constitui os representantes que ocuparão os cargos públicos e a dimensão contestatória que possibilita que os cidadãos realizem as críticas aos governantes nos tribunais e nas ruas (PETTIT, 2005, p. 55; PETTIT, 2001, p. 180).

As duas dimensões da democracia, segundo Pettit, se estabelecem como forma de controle das ações dos agentes do poder público: governantes (agentes do governo) e parlamentares. A dinâmica das eleições permite o exercício do controle pela eleição livre, justa e transparente, e aqueles governantes que não tenham atendido aos anseios populares obterão o resultado negativo no pleito. Em caso de compra de votos, muitos candidatos, mesmo com resultado negativo, acabam sendo reeleitos, infelizmente. Este é cenário que se constata em países, como Moçambique em que a eleição é sempre questionável. A contestação popular deveria iniciar o debate público sobre as normas jurídicas e as decisões políticas que não estejam em acordo com o interesse comum. Os eleitores de Moçambique devem criar a consciência sobre o poder de mudança que têm e não se deixar manipular por ninguém.

Segundo Pettit, o controle popular sobre os representantes políticos, pode ser exercido de forma virtual e ativa e se assemelha ao modelo republicano de democracia autoral e editorial. Assim, Pettit compara com o periodista que realiza a atividade de escrita de uma notícia e o editor que realiza as correções e defende o princípio da empresa jornalística. Pettit desenvolve sua reflexão sobre a atuação dos cidadãos como autor e editor da política. De acordo com o autor, a legislação e a fiscalização possuem a equânime responsabilidade nas decisões políticas.

A maneira autoral pode ser realizada pela escolha dos representantes, a participação em plebiscitos e referendos. A ação editorial se configura pela contestação das decisões políticas. Ela poderá ser realizada de forma coletiva ou individual e poderá ser formal, se utilizada a via judicial ou informal, mediante os protestos e manifestações (PETTIT, 2004, p. 62-64).

Para uma democracia participativa, deve haver a liberdade de expressão e de manifestação para que o povo expressa suas ideias e exija dos seus direitos.

Pettit esclarece a respeito da expressão de opinião que deve efetuar:

O controle será óbvio quando a opinião é ativada contra o governo, com as pessoas escrevendo as cartas aos jornais, a mudança de lado em época de eleição, levando as manifestações às ruas, recorrendo à desobediência civil, ou até mesmo praticando a resistência aberta. Mas o controle pode ser eficaz mesmo quando não há materializada a oposição ativa. O fato de tal oposição é sempre possível, e que tenha alguma chance de sucesso, significa que as pessoas mantêm a sua energia mesmo quando elas estão felizes o suficiente para não protestar. E isso vai ser reforçado pelo fato de que o governo é propenso a antecipar os movimentos da opinião pública e se ajustar preventivamente na tentativa de manter o público feliz (2006, p. 310).

Em Moçambique, a manifestação do povo como liberdade de expressão, uma das formas da democracia, é limitada pelo governo da FRELIMO (partido no poder desde 1975) que entende que poderá haver alguma revolução. O atual cenário, portanto, é de desconfiança. O povo não confia mais, e o governo, por sua vez, tem medo de perder o poder ao ceder, para que haja qualquer manifestação pacífica.

Na tentativa de mostrarmos que alguns filósofos africanos, como Severino Ngoenha e José Castiano, que têm inspiração nas reflexões de Rousseau, se faz importante apresentarmos o conceito rousseauano de democracia:

um regime em que o povo se governa a si mesmo, quer diretamente, quer por meio de representantes, eleitos pelo povo para administrar os negócios públicos e fazer as leis de acordo com um regime político, uma forma de vida social, um método de existência e cooperação entre indivíduos membros de uma organização estatal; baseia-se, na ideia de que cada povo é senhor de seu destino, tem o direito de viver de acordo com as leis que livremente adoptar e de escolher livremente as pessoas que, em nome dele e de acordo com a opinião dele, hão-de tratar dos interesses coletivos. (ROUSSEAU, p. 87)

De acordo com o conceito do autor, podemos claramente perceber a contradição e a dificuldade de alguns Estados viverem a democracia, pois cada elemento descrito como chave da democracia, principalmente, os pontos da cooperação e interesses coletivos, **pois cada elemento descrito como chave da democracia possui pontos de cooperação e interesses coletivos.**

Rousseau deve estar, também, consciente dessa dificuldade, porque alguns dão prioridade a ditadura e o egocentrismo. Noutra abordagem, o autor declara que

A democracia supõe, pois, a liberdade e a igualdade; aliás, a Igualdade perante a lei é inerente à democracia. Portanto, mesmo quando se afirma que todos são iguais perante a lei, ela não significa um tratamento absolutamente igual para todos, pois sendo os homens diferentes, isso seria a suprema desigualdade. Devendo ser igual para todos, a lei procura tratar cada um conforme ele é realmente; ideal difícil de atingir, mas do qual as boas leis democráticas se tentam aproximar sempre mais (ROUSSEAU, p. 87-88)

A liberdade e a igualdade são também pilares para a construção de uma verdadeira democracia. Entretanto, onde a ditadura é visível, o povo não é livre nem vive a igualdade perante as desigualdades, ou seja, sabendo de que as pessoas são diferentes, no mínimo haveria o respeito dos seus direitos.

DEMOCRACIA OU “*DOLARCRACIA*” EM MOÇAMBIQUE: O CAMINHO QUESTIONÁVEL SEGUNDO NGOENHA

Pelo fato de não se observar a democracia como deveria ser, Ngoenha entende que em Moçambique se vive o que o filósofo apelidou de *dolarcracia*, que é a ganância do governo na busca por dólares no Ocidente para supostamente realizar as eleições, como parte da democracia. No terreno, os dólares permanecem nas mãos da minoria e não para o bem comum. Não se investe em projetos que visam devidamente impulsionar no desenvolvimento do país.

Usando Moçambique como exemplo, Ngoenha sustenta que

a jovem nação precisa de uma democracia que subordina a economia às escolhas políticas e societárias (a política no posto do comando), de uma democracia que baseia as suas instituições nos imaginários coletivos das populações, sem abdicar dos contributos das histórias políticas e institucionais dos outros países e povos (contrato cultural), ou numa atitude ético-política que levaria as forças políticas a resolverem os seus problemas e diferendos num diálogo prioritariamente entre moçambicanos (contrato político) ou ainda numa organização socioeconômica (sic) distributiva e solidária (contrato social) [sic]. (NGOENHA, 2004, p. 45-46).

No contexto moçambicano, no entender de Ngoenha (2004), a função da filosofia é investigar a mais antiga questão da filosofia política, buscando examinar o melhor regime político e as formas institucionais que se ajustam à realidade histórica específica do país. Embora Moçambique possua uma democracia que muitos consideram ser o melhor regime político, Ngoenha confere à filosofia política moçambicana o desafio de relevar e fundamentar as razões que militam a favor de uma democracia mais participativa.

Ngoenha analisa o problema do terrorismo que castiga Moçambique desde 2017, como um dos temas que o filósofo moçambicano debate em busca de solução. Os ataques terroristas provocaram milhares de vítimas mortais, cerca de um milhão de deslocados e colocaram a província de Cabo Delgado, norte de Moçambique, numa situação de crise humanitária.

Ngoenha (1992) insiste que a filosofia africana deve pensar filosoficamente sobre as preocupações da África e de Moçambique buscando dar respostas e auxílio científico à sociedade. Por isso, ao escolhermos o tema do estado falhado e a construção da cultura de paz, almejamos dar uma contribuição filosófica em busca de soluções dos problemas que ameaçam o país, Moçambique.

Ngoenha (2004) considera que a filosofia africana e moçambicana são projetos do futuro. Entretanto, pela insistência de guerras e diversos conflitos, temos que definir que a filosofia africana e moçambicana são projetos do presente e do futuro breve, pois verifica-se a falta de liberdade, pobreza, corrupção e crescimento de ataques terroristas.

Ngoenha é otimista e acredita que o futuro diferente será o que os africanos fizerem coletivamente, e nesses termos, será resultado de atos políticos.

Em *Os Tempos da Filosofia: Filosofia e Democracia Moçambicana* (2004), Ngoenha e Castiano compreendem que um homem engajado, não necessariamente com um partido, mas com a causa de Moçambique e do seu povo daria mais contribuição na construção da democracia.

As reflexões de Ngoenha e Castiano mostram que tanto o filósofo como o intelectual podem ser compreendidos como porta-vozes de uma sociedade melhor, por serem indivíduos que buscam em suas ações e lucubrações contribuir para melhoria dessa sociedade e da vida dos homens. Ou seja, haveria um Estado Soberano que pauta pela inclusão social; o povo estaria no caminho certo para a construção da cultura da paz e a vivência plena dos Direitos Humanos.

Ngoenha (2004) ousa sugerir para o crescimento político e social de Moçambique, a necessidade de incrementar o contrato social, de estabelecer um contrato político entre os partidos, principais fatores da política nacional, e de redesenhar o quadro institucional, inspirando-se, em primeiro lugar, nos espíritos das tradições dos diferentes grupos, sem no entanto, considerar a contribuição dos outros países e povos na evolução da democracia.

A proposta de Ngoenha (2004) de um projeto para que Moçambique conquiste a liberdade almejada (desenvolvimento econômico e social) e consiga construir uma dimensão moçambicana da democracia, passa necessariamente por um contrato social, político e social. Há necessidade, portanto, de que Moçambique estabeleça três contratos, que de acordo com Ngoenha, possibilitarão um crescimento político e social da sociedade, se ela levar em consideração as necessidades levantadas pelas populações autóctones e se os intelectuais, porta-vozes da comunidade (humanidade), engajarem-se e mediarão o diálogo entre o campo cultural, político e social.

Nos últimos anos (1994-2022), devido aos conflitos armados nos anos eleitorais, ataques terroristas e instabilidade política em Moçambique, Ngoenha tem sido crítico nas suas reflexões, apontando as feridas, mas também, convida a sociedade a pensar e decidir sobre o futuro do país.

Severino Ngoenha (2016) entende que está em jogo o lugar reservado ao povo moçambicano na escolha daquilo que deve ser o tipo de futuro, tal como desenham as suas esperanças. O autor mostra que a cultura da violência militar institucionalizou o anormal em Moçambique independente. Ele discute a democracia militarizada ou *aparato-cranciano*, sentido duma parte de congruência, que ele dá ao lugar ocupado pelo povo moçambicano desde a independência de Moçambique (1975) até 1994, data das primeiras eleições gerais no país para escolher o seu próprio futuro. No entanto, no lugar de decidir o bem do país, devido à falta de transparência eleitoral, começa uma série de altos bárbaros cometidos em nome da luta para uma democracia participativa e justa.

Para apontar o processo que leva Moçambique a desviar-se da originalidade de um estado que implica o envolvimento das suas populações, Ngoenha e Castiano discutem que

A segunda República tomou uma postura inversa. Ela peca pela sua ausência. As populações não sentem no Estado – desde as instâncias mais elevadas até ao servente de uma escola ou dum hospital – «uma pessoa jurídica» que está presente e ao seu serviço. O Estado ficou «dólar-cranciano». Tudo se faz em função do rendimento, do ganho, das mordomias. O funcionário do Estado transformou-se de servidor público em servidor de si próprio, instrumentalizando o privilégio que o seu lugar lhe concede. O funcionário não serve: serve-se. Esta situação está em discrepância com a ideia que as populações fazem de um funcionário. A ideia que as pessoas têm de um professor é de um homem que é uma referência para as populações, não só pelo seu saber, mas também pela sua conduta moral. Ver um professor a vender notas e provas de exame é simplesmente escandaloso. Ver o hospital transformado num comércio ia contra a ideia que as populações tinham da deontologia médica, mesmo sem conhecerem o juramento de Hipócrates. (NGOENHA; CASTIANO, 2010, p.16)

A segunda república para Ngoenha, é a etapa que houve a introdução do chamado multipartidarismo, mas que não se efetivou devido à rigidez do sistema no poder que é a FRELIMO.

Com objetivo de resgatar o que o povo experimentou por algum período, especialmente após a independência, daquilo que Ngoenha chama de primeira República, o autor argumenta

Durante o período da primeira República nós cantámos que a linha de ordem do nosso povo era a unidade, o trabalho e a vigilância. Podemos perguntar se estes valores não têm todo o seu lugar no Moçambique de hoje. Em que é que a unidade pode ser identificada com um regime político? A unidade do nosso povo, contra o tribalismo que está em voga, o regionalismo e o racismo não constituem um valor essencial para o Moçambique de hoje? O trabalho, o fato (sic) de contar com as próprias forças, num mundo de assistidos e objecto (sic) das ajudas e caridade internacional não é um valor a cultivar? A vigilância contra as divisões, com o perigo de recair no colonialismo, na dominação não é um valor a cultivar e a defender? (NGOENHA; CASTIANO, 2010, p.18)

Percebendo a dificuldade de compreensão do conceito da democracia e suas exigências, Ngoenha faz a seguinte abordagem

Por democracia se entende, portanto, um sistema de partidos. Ora, este sistema tipicamente ocidental desde há dois séculos tem vindo a provar a sua funcionalidade. Contudo, no contexto histórico atual (sic), caracterizado pelo fim do bipolarismo, muitos sociólogos e politólogos se interrogam quanto à pertinência da divisão clássica da política em partidos e a capacidade deste sistema de representar verdadeiras alternativas políticas e, sobretudo, de representar os diferentes estratos da sociedade. (NGOENHA; CASTIANO, 2010, p. 27-28)

A criação de partidos, obedecendo os critérios estabelecidos pela Constituição e da Lei Eleitoral, poderia permitir maior representação na esfera política de Moçambique. Porém, o que se vive em Moçambique é ao contrário, pois há perseguição ou enfraquecimento da oposição.

Como a democracia não pode ser reduzida em simples questões de eleições de partidos ou de presidente que possa representar a sociedade civil, Ngoenha insiste que

A democracia consiste na inserção de cada indivíduo no seio da comunidade e na participação integral na vida daquela. Por isso temos que encontrar um espaço institucional adequado para a implementação democrática e para um diálogo de reconciliação. E este espaço encontra-se prescrito em duas perspectivas... o espaço de reconciliação democrática deve ser uma unidade de pequeno número de membros, dos quais vão necessariamente defender a participação política dos cidadãos e, na *perspectiva política*, o espaço democrático deve de certa forma, permitir um diálogo contínuo e sistemático entre o Estado e as culturas (NGOENHA 2004, p. 188).

Com um partido que se declara de Estado e persegue os demais membros políticos que também querem contribuir com o crescimento de Moçambique, o diálogo seria um caminho, não somente pela harmonia da pluralidade partidária, mas de pensamentos e visões diferentes.

Baseando-se a fatos, principalmente, ao problema de guerras, Ngoenha critica chamando-os de elementos que mancham a democracia, uma das maiores características de um Estado Soberano

Uma cultura política baseada num culto ao conflito, ao contraditório, pode penumbrar o espírito da Democracia, espírito este que está profundamente impregnado na história comum dos moçambicanos. E dizer ou colocar as coisas desta forma não significa (e nem pode significar) esquecer as atrocidades cometidas durante a chamada guerra dos 16 anos, em que morreram mais de um milhão de concidadãos. Bem pelo contrário. «Aquilo» não deve voltar a acontecer neste solo pátrio. Colocar a história de Moçambique do lado do espírito comum dos moçambicanos é deixar-nos conduzir pelo espírito da Democracia; ou seja, significa reconhecer o simples facto de que, se todos reclamam a paternidade da Democracia (e nenhum pai reclama a paternidade de um filho que não quer) é porque o espírito da Democracia (melhor: o espírito democrático) está impregnado no fundo, bem no fundo destas almas. E este espírito baseia-se num acordo básico que temos como moçambicanos: de que precisamos de uma Constituição democrática para vivermos conjuntamente. (NGOENHA; CASTIANO, 2010, p. 41-42)

Dessa forma, não há consistência na lamentação em ser pai da democracia, se não há sustento pragmático para que a democracia cresça e chegue à maturidade, isto é, para que Moçambique viva a verdadeira democracia. Não se constrói nenhum país mergulhado nos conflitos e nas guerras.

CAMINHO PARA A CONSTRUÇÃO DE UM ESTADO SOBERANO NA COMPREENSÃO DE NGOENHA

Ciente de que a construção de Estado Soberano exige compreensão e maturidade dos membros sociais e políticos, Severino Ngoenha insiste que não se deve enganar a comunidade internacional de que Moçambique é um país democrático e se ainda persiste a perseguição da oposição e a tendência de o partido no poder viver como regime monopartidário. O governo composto pela FRELIMO deve perceber que a democracia não se limita nas eleições, mas deve haver espaço para que a governação seja participativa, ou seja, o povo deve avaliar, criticar e sugerir caminhos rumo à maturidade dessa democracia.

Ngoenha constata o seguinte

Embora a noção de Estado pareça muito mais abstrata (sic) que as noções de Governo e de partido político, a ligação entre eles durante o período de exercício do poder de um determinado partido e seu respectivo Governo, é feita através de pessoas concretas. Assim, é «natural» que alguns partidos políticos, uma vez no poder, queiram criar o maior número possível de «cargos de confiança», ou seja, aqueles cargos em que as pessoas são nomeadas porque se deposita a confiança inteira nos seus titulares. Ora, esta é a forma mais comum que os partidos encontram para se manterem no poder: misturando os cargos políticos «de confiança» com os cargos administrativos do Estado. Este (ou seja, a mistura de cargos políticos com os cargos técnicos administrativos) é um dos efeitos perversos das democracias modernas que os teóricos da separação de poderes não conseguiram superar. Por isso, a este nível, se torna necessário introduzir um método para preservar o espírito democrático. (NGOENHA; CASTIANO, 2010, p. 57)

Em tratando-se de uma opção de viver a democracia, em Moçambique deveria haver, não somente a criação de cargos de confiança para manutenção do poder, mas também a abertura de concursos para que a máquina do Estado seja composta por funcionários competentes e empenhados na construção do país.

Outrossim, Ngoenha vive e acompanha a realidade de Moçambique, que segundo ele, é um estado falhado ou falido devido aos problemas, não somente pela guerra, mas também da falta de liberdade de expressão, da corrupção e do nepotismo. Além disso, o autor mostra-nos que Os Estados, legitimados por poderes constitucionais, como é o caso de Moçambique, têm levado a cabo ações de violência contra os seus cidadãos, e estes conseqüentemente, se sentem na legitimidade de revoltar-se. Por isso, o país vive em estado de guerra desde 1977 quando a guerra civil iniciou e dizimou muitas pessoas.

A partir do sistema instalado desde 1975, ano da independência, indica que nenhum modelo de governo poderá tirar Moçambique de estado falhado, se antes o povo não tomar a atitude radical de “conversão intelectual”, uma mudança que deve partir da vivência da ética, da moçambicanidade, isto é, o sentido de pertença de cada moçambicano, defesa do bem comum e dos valores tradicionais do povo de Moçambique.

A introdução da democracia não deve ser uma farsa para continuar a receber os dólares do Ocidente. Moçambique deve vivenciar a alegria da democracia com a participação de todos os atores políticos sociais que apostam na construção do Estado Soberano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção do Estado Democrático e Soberano em Moçambique passa necessariamente pela “conversão intelectual” que consiste na busca de um ser ético de todos os atores sociais, políticos, culturais, religiosos e econômicos.

Sob esse viés, a filosofia africana é um projeto de futuro e deve haver responsabilidade por todos os filósofos para dirigi-la. Por isso, como o filósofo Ngoenha insiste, os moçambicanos devem possuir uma postura interventiva no país e não devem cingir-se somente a contemplar e criticar, bem como ter a obrigação de refletir sobre quais são os mecanismos necessários para que a sociedade alcance melhores condições de vida para a população.

Em Moçambique, que vive uma democracia jovem e frágil, necessita haver uma mudança radical: renúncia de todos os traços de corrupção desde a base até o topo da pirâmide social e política, denúncia e abandono do autoritarismo militar e a prática da inclusão social.

REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. O futuro da democracia. 2ªed. São Paulo, Paz e Terra, 2000.

BONO, Ezio Lorenzo. Do Federalismo como “Fulcro” da Liberdade em Moçambique. Maputo.

NGOENHA, Severino Elias. “*Identidade moçambicana: já e ainda não*”. In SERRA, Carlos (Org.), *Identidade, moçambicanidade, moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária – Universidade Eduardo Mondlane, 1998.

NGOENHA, Severino Elias. “*Por um pensamento engajado*”. In NGOENHA, Severino; CASTIANO, José P. *Pensamento Engajado: Ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política*. Maputo: Editora Educar – Universidade Pedagógica, 2011.

NGOENHA, Severino Elias. *Vico e Voltaire: Duas Interpretações Filosóficas da História do Século XVII*. Lisboa, Edições Salesianas, 1991.

- NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana. Das Independências às Liberdades*. Maputo, Edições Paulistas-África, 2003.
- NGOENHA, Severino Elias. *Os Tempos da Filosofia. Filosofia e Democracia Moçambicana*. Maputo, Imprensa Universitária, 2004.
- NGOENHA, Severino Elias. *MACHEL, Ícone da 1ª República?* Maputo, Ndjira, 2009. Todorov, T. *La Conquête de l'Amerique. La Question de l'outre*. Paris, Seuil, 1982. Touré, M. *Les Étudiants Africains Parlent*. Revue Présence Africaine. Paris, 1953.
- NGOENHA, Severino Elias. *Os tempos da filosofia. Filosofia e democracia moçambicana*. Imprensa Universitária, UEM, Maputo, Moçambique, 2004.
- NGOENHA, Severino Elias. *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*. Porto: Edições Salesianas, 1992.
- NGOENHA, Severino Elias. *O retorno do bom selvagem: uma perspectiva filosófica africana do problema ecológico*. Porto: Edições Salesianas, 1994.
- NGOENHA, Severino Elias. “*Identidade moçambicana: já e ainda não*”. In SERRA, Carlos (Org.), *Identidade, moçambicanidade, moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária – Universidade Eduardo Mondlane, 1998.
- NGOENHA, Severino Elias. *Estatuto e axiologia da educação: o paradigmático questionamento da Missão Suíça*. Maputo: Livraria Universitária – Universidade Eduardo Mondlane, 2000.
- NGOENHA, Severino e CASTIANO, José P. *Pensamento Engajado: Ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política*. Maputo: Educar – Universidade Pedagógica, 2011.
- PETTIT, P. Freedom as Antipower. *Ethics*, v. 106, p. 576-604, 1996. Disponível em: http://www.princeton.edu/~ppetit/papers/FreedomasAntipower_Ethics_1996.pdf. Acesso em: 5.set.2007.
- PETTIT, P. Republican Freedom and contestatory democracy. In: SHAPIRO, I. and HACKER-CORDON, C. ed., *Democracy's Value*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 163-90, 1999.
- PETTIT, P. *Teoria da Liberdade*. Belo Horizonte: Del Rey, 2007b
- PETTIT, Philip. ‘The Determinacy of Republican Policy: A Reply to McMahon’, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 34, pp 275-283. 2006
- PETTIT, Philip. Democracia e contestabilidade. In MERLE, Jean-Christophe; MOREIRA, Luiz. *Direito e legitimidade*. São Paulo, Editora Landy, 2003.
- PETTIT, Philip. *Republicanism. A theory of freedom and government*. Oxford, Oxford University Press, 1997a.

DA GRANDE SELVA DE NÉMEA À TRANSMUTAÇÃO POÉTICA DE HÉRCULES: A PRIMEIRA AGRICULTURA DO MUNDO

Data de submissão: 05/02/2025

Data de aceite: 01/04/2025

Lúcio Flávio de Sousa Costa

Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia

RESUMO: O artigo pretende definir da obra *Ciência Nova* de Giambattista Vico (1668-1744) a primeira forma de entendimento, há uma relação poética entre o Homem e a Natureza, não uma relação filosófica entre o Sujeito e o Objeto. Pensar o início da construção do mundo social só foi possível poeticamente. Essa construção foi poética e permitiu uma relação de transmutação de sentido fantástico universal para o desenvolvimento dos conhecimentos. O ponto de partida foi poético, assim como foi identificado Hércules, um arquétipo mitológico, considerado o fundador de todas as nações como um primeiro ser político. A grande selva foi considerada pelo signo zodiaco de Leão, morta por Hércules, que provocou vomitá-la chamas, incendiando-a para transformar em terra cultivada. Um dos maiores trabalhos do herói, a inauguração da Agricultura como trabalho no campo passou ser o primeiro significado expresso

entre o Homem e a Natureza, permitindo o aperfeiçoamento do conhecimento, bem como indo além da necessidade imediata de preservação da existência dos animais.

PALAVRAS-CHAVE: Transmutação poética; Hércules; Vico

FROM THE GREAT FOREST OF NEMEA TO THE POETIC TRANSMUTATION OF HERCULES: THE FIRST AGRICULTURE OF THE WORLD

ABSTRACT: The article aims to define, in Giambattista Vico's (1668-1744) work *New Science*, the first form of understanding: there is a poetic relationship between Man and Nature, not a philosophical relationship between Subject and Object. Thinking about the beginning of the construction of the social world was only possible poetically. This construction was poetic and allowed for a relationship of transmutation of universal fantastic meaning, enabling the development of knowledge. The starting point was poetic, just as Hercules, a mythological archetype, was identified as the founder of all nations and the first political being. The great forest was associated with the zodiac sign of Leo, slain by Hercules, who caused it to vomit

flames, setting it on fire to transform it into cultivated land. One of the hero's greatest labors, the inauguration of Agriculture as work in the fields, became the first expressed meaning between Man and Nature, allowing for the refinement of knowledge and going beyond the immediate need for the preservation of animal existence.

KEYWORDS: Poetic Transmutation; Hercules; Vico

INTRODUÇÃO



1

1. A pintura foi uma ilustração da origem do mundo social, constando na primeira página da obra-mestra *Princípios de (uma) Ciência Nova: Acerca da Natureza Comum das Nações* (1744). Foi encomendada por Giambattista Vico (1668-1744), a pintura passou a ser como uma gravura alegórica para introdução dessa obra-mestra. Apresentada em 1730 e aperfeiçoada em 1744 sob o autor e pintor Domênico Antonio Vaccaro (1678-1745) com contribuições de Antonio Baldi (1692-1768) e Francesco Sasone (1715-1805). Há uma menção do primeiro autor e pintor da pintura estava na obra *Vico: O Precursor* (FIKER, 1994, p. 78)

O artigo desenvolveu um caminho para realizar o objetivo. Este caminho seguiu um tipo de discussão, buscando as menções conceituais de Giambattista Vico (1668-1744) para conjecturar, analisar e justificar o título definido. Os caracteres poéticos (mitos) delimitados por Vico em sua obra-mestra, *Princípios de Ciência Nova: Acerca da Natureza Comum das Nações* (1744), abreviada por *Ciência Nova*, que conduziram ao significado de transmutação poética. Há uma mudança de nível a partir de uma decisão do autor napolitano em estudar o mundo social. O *Hércules*² foi pautado como um personagem político e de gênero universal, além do seu contexto mitológico de origem. Esse herói foi definido como o *primeiro homem* do mundo social e o principal personagem a iniciar um modo de relação, construindo as primeiras instituições sociais a partir de sua origem heroica (VICO, 2005, §14, pp. 15-16). A origem desse herói estaria fundamentada em princípios anunciados na principal obra do autor napolitano (*providência divina, cerimônia matrimonial e ritual fúnebre*³). A abordagem desses princípios somente se tornou digna de discussão na obra-mestra de Vico, confirmando a natureza social do Homem e representando um levante contra o próprio tempo. Segundo autor napolitano, a obra-mestra não apenas apresentou os princípios fundantes do mundo social, mas também compreender como surgiu a primeira forma de entendimento, consolidando a primeira forma de socialização, sem adotar a um conhecimento profundo ou filosófico. Vico criticou tanto a filosofia antiga quanto a filosofia moderna em relação à origem da linguagem e sua função. Essa primeira forma de conhecimento só foi possível a partir de uma conexão peculiar com o saber em um tempo longínquo, sendo definida por ele como *sabedoria poética*⁴. Na concepção de Vico, o mundo natural e o mundo social não foram categorizados pela filosofia desde o início. A filosofia da modernidade defendeu uma racionalidade fundamentada na cognição de Deus,

2. Como Vico definiu o Hércules que: Cada nação gentia teve um seu Hércules, que foi filho de Júpiter; e Varrão, doutíssimo da antiguidade, chegou a enumerar quarenta (VICO, 2005, §196-197, p.129).

3. Segundo Vico, os *primeiros homens* ainda eram um pressuposto, antes da constituição do mundo social, definido por *gigantes de disformes forças e estaturas* (VICO, 2005, §13, p.15). Essa condição pré-histórica desses supostos gigantes foi modificando tanto mentalmente quanto corporalmente a partir dos três princípios da obra-mestra. Na concepção de Vico, a mudança de estado disforme foi possível sob os caracteres poéticos, alavancando a *virtude* como eficaz a partir da *piiedade* e da *religião*, provocando uma medida de justiça e possibilitando homogeneidade na estatura, à luz de uma ideia de divindade. Os dois artefatos da pintura *arado* e *urna* foram colocados em posição perto do *altar*, representando os primeiros pais dos gentios, qualidade defendida por estado de *pai de família* como gentios mais fortes da História (VICO, 2005, §14, pp. 15-16). A transição entre a condição pré-histórica desse gigante disforme e a figura de Hércules vigorou somente a partir de princípios definidos abaixo. Conforme Vico, o Hércules foi regido a partir do: [...] primeiro princípio, acerca da providência divina, e do segundo, que é o dos matrimônios solenes-, a crença universal na imortalidade da alma, que começou com as sepulturas, é o terceiro dos três princípios sobre os quais esta Ciência reflecte acerca das origens de todas as inumeráveis, várias e diversas coisas de que trata. (VICO, 2005, §13, p. 15). Esse momento pré-histórico do estado de pai de família até a chegada do momento de Hércules (filho do pai de família) somente vigorou pela *piiedade* e pela *religião*. Creditou o autor napolitano que o Homem até alcançar o momento de maturação de república e de leis, ainda não seria capaz de compreender o estado de coisa, os *primeiros homens* seriam o *pai de família* como um simulacro de Deus (VICO, 2005, §14, p. 17).

4. Vico aderiu no tempo dele à defesa de uma distinta metafísica (a *mulher alada*). No caso do autor napolitano, ele não propôs a demolição do edifício metafísico como era comum no tempo dele, ele buscou aproveitar bases satisfatórias desse edifício para realizar as melhorias. Assim, o autor napolitano definiu uma nova perspectiva de metafísica como: [...] a ciência sublime, que reparte os seus justos assuntos por todas as ciências que se dizem <subalternas>; e a sabedoria dos antigos foi aquela dos poetas teólogos, que, sem dúvida, foram os primeiros sábios do gentilismo, como se estabeleceu nas *Dignidades*, e as origens de todas as coisas devem por natureza ser grosseiras: devemos, por tudo isto, dar início à sabedoria poética a partir de uma sua metafísica grosseira, da qual, como de um tronco, se difundam, por um ramo, a lógica, a moral, a economia e a política, todas poéticas; e por um outro ramo, todas também poéticas, a física que terá sido mãe da sua cosmografia e portanto, da astronomia, que nos assegurará acerca das suas duas filhas, que são cronologia e a geografia [...] (VICO, 2005, §367, p. 203, grifo do autor)

valendo-se das ciências exatas – como a matemática e a geometria – e subjugando a vida prática do Homem similar às leis do mundo natural.⁵ Vico dedicou-se ao estudo do mundo social (da vida prática), expresso por caracteres poéticos, adequando à condição histórica da mentalidade dos *primeiros homens*. Na obra-mestra, o autor napolitano, ao defender a *sabedoria poética* dos *primeiros homens*, destacou a estátua de Homero posicionada ao lado do *altar* da pintura como representação do Homem em sua vida prática. Essa estatua simbolizaria, de maneira atenuada, o desenvolvimento dos estágios cognitivos da humanidade. O objetivo do artigo constituiu em investigar como seria possível fundamentar o conhecimento, exclusivamente a partir de seus próprios princípios, de modo compreender a vida do cotidiano de maneira autônoma, indo além das limitações do tempo e do espaço. O primeiro contato do Homem com mundo foi uma criação poética, fruto da interação entre a percepção de si mesmo e o mundo natural, numa relação direta que refletiria as modificações da mente humana. Contra a dedicação da Filosofia da modernidade, que se dedicava muito ao estudo do mundo natural, Vico propôs a História como a principal fonte de conhecimento, fundamentada na experiência humana. Ele acreditava, a posição escolhida, que permitiria aproveitar melhor o desenvolvimento cognitivo humano no mundo social, reconhecendo uma racionalidade inerente à sua natureza do Homem. Essa visão levaria em consideração os estágios de desenvolvimento cognitivo ao longo do tempo, destacando a importância do contexto histórico na construção do saber humano. O *altar* da pintura da obra-mestra simbolizaria a origem do mundo social a partir da religião, representando o culto uma ideia de divindade. Sobre o *altar*, o *globo terrestre* (mundo natural) foi posicionado de modo que a metade ficaria apoiada. Essa posição desse globo quis simbolizar que faria jus o estudo somente de uma perspectiva, como a *teologia natural*, incapaz de abarcar a complexidade e a totalidade da experiência (VICO, 2005, §342, pp. 182-183). Nessa pintura, o autor napolitano destacou a ausência de um estudo específico ao mundo social, apesar da presença dominante da Filosofia no cenário acadêmico. Ele argumentou que ainda faltava explorar a *teologia civil*, entendida como o reflexo da *providência divina* (VICO, 2005, §342, pp. 182-183) na organização e no desenvolvimento das sociedades humanas. Pensar sobre a origem do mundo social foi um desafio inédito para o autor napolitano. Esse estudo só passou a ser viável abordar o estudo quando adotou um método próprio e distinto daquele da modernidade, garantindo a validade de um modo de saber poeticamente construído pelo Homem, abarcando uma história das ideias humanas, ao integrar a experiência humana e o desenvolvimento cognitivo ao longo do tempo. Esse desafio foi alcançando gradualmente à medida que o autor napolitano estabeleceu uma relação de conhecimento entre Filosofia

5. De acordo com Vico, a Filosofia da modernidade seguiu, à luz de uma noção de Deus, a defesa de um modo de estudo para pensar o mundo natural e o mundo social a partir das reflexões dos filósofos sobre as ideias humanas. Assim diz o autor napolitano: Tal como a metafísica dos filósofos faz por meio da ideia de Deus o seu primeiro trabalho, que é o de esclarecer a mente humana, que necessita da lógica para que com clareza e distinção de ideias forme os seus raciocínios, com o uso dos quais desce a purgar o coração dos homens [...] (VICO, 2005, §502, p. 327). Enquanto, a metafísica poética de Vico abarcou a condição histórica dos *primeiros homens* que incapazes para adotar a *lógica* da cognição de Deus dos filósofos. Foi sabido que a metafísica poética pautou a partir dos sentidos como diria Vico, ainda que partissem dos: [...] falsos na matéria, porém verdadeiro na sua forma [...] (VICO, 2005, §502, p. 327). No entanto, o autor napolitano alegou que foi benévolo [...] o bom uso da cognição de Deus [a partir da metafísica poética], é necessário que as mentes se aterrorizem a si mesmas [...] (VICO, 2005, §502, p. 328) como único remédio para garantir o gênero humano agir virtuosamente ao longo do tempo.

e Filologia⁶, integrando-as de maneira nova. Essa aproximação permitiu alcançar o objetivo proposto: compreender a origem e o desenvolvimento do mundo social por meio de uma abordagem que integraria a atividade filosófica à análise dos caracteres poéticos e das manifestações culturais. Vico atribuiu à obra-mestra a defesa de um estudo do mundo social, que expressaria de modo geral na pintura, com o intuito de explicar a origem de qualquer nação. A pintura ilustraria o modo de ser e saber dos primeiros povos, permitindo construir uma relação de transmutação poética do conhecimento dessa época longínqua. Essa transmutação aconteceu por meio do uso particular do sentido dos *primeiros homens*, desenvolvendo para a adoção de um gênero universal do sentido, o que Vico denominou de *universais fantásticos*. Nesse sentido, o autor napolitano defendia que a *poesia* tinha uma função social: era como um fingir com decoro dos *primeiros homens*, um saber poético que surgiria de forma unívoca a partir de suas experiências e percepções imediatas, e não de modo análogo como um saber compartilhado e profundo, característico de filósofos. Segue o que dizia Vico:

[...] os primeiros homens, como crianças do gênero humano, não sendo capazes de formar os gêneros inteligíveis das coisas, tiveram natural necessidade de fingir os caracteres poéticos, que são gêneros ou universais fantásticos, de referir a eles, como a certos modelos, ou então retratos ideais, todas as espécies particulares a cada um dos seus gêneros semelhantes; semelhança pela qual as antigas fábulas não podiam fingir-se senão com decoro. (VICO, 2005, §209, p. 133)

O estudo de Vico do mundo social possibilitou identificar uma nova perspectiva de análise do Homem, ao atribuir uma virtude específica à figura de Hércules, soerguendo-o ao status de principal arquétipo mitológico. Essa figura passou a representar uma consciência coletiva, simbolizando valores de ideais compartilhados ao longo do tempo. Nesse sentido, Hércules foi valorizado pelo autor napolitano como o fundador de cada nação gentílica. Vico acreditava que o arquétipo de Hércules representaria a primeira entidade política, ou seja, o criador do mundo social, simbolizando um modo de racionalidade social. A *selva do Leão de némea*, ilustrada na obra-mestra, assim como a *grande selva antiga* representaram o *globo terrestre* da pintura, ou, como queira, o mundo natural. Essa selva foi definida como uma transmutação poética associada ao signo zodiacal de *Leão*. Um signo que, por sua vez, foi interpretado como uma entidade viva que Hércules matou (ou transmutada poeticamente), ao provocar vomito de chamas, incendiou a *grande selva antiga*, transformando-a em terra cultivada e, assim, dando início à civilização. Nesse grande trabalho, o herói Hércules fundou a Agricultura, estabelecendo o primeiro local de convivência social, atenuando uma racionalidade de convivência.

6. Vico na ilustrativa pintura orientou para conhecer inovadora metafísica (poética) que a Filosofia e a Filologia deveriam adotar a partir do significado efetivo da *joia convexa* no peito da *mulher alada* (metafísica), pautando desde a origem da história das ideias do gênero humano, tendo em vista saber os: [...] primeiros homens, estúpidos, insensatos e horríveis bestias, deviam começar a reflectir todos os filósofos e filólogos sobre a sabedoria dos antigos gentios, isto é, dos gigantes [...] (VICO, 2005, §374, p. 211) quando a luz do raio da *providência divina* refrataria no final do percurso até a estátua de Homero.

A *grande selva antiga* transformou-se em um campo de cultivo e ordem social, representando a primeira esfera de importância para suprir as necessidades do Homem a partir do mundo natural. Essa transformação não somente permitiu o aperfeiçoamento do próprio conhecimento, mas também possibilitou ir além da necessidade imediata de preservação da existência, algo característico da vida animal, soerguendo o Homem a um status de desenvolvimento social e intelectual. O grande trabalho de Hércules não foi uma força predatória contra o mundo natural, nem contra a própria espécie. Esse trabalho foi senão um grande esforço de saber o desconhecido que condicionaria a condição humana de produzir conhecimento, além da sobrevivência. O esforço do trabalho gerou algo de novo (o saber poético) para ser possível adequar à vida prática, ou melhor, adaptar as condições presentes do mundo natural à necessidade de cada comunidade gentil. O pensamento da modernidade diferencia-se do pensamento sob a ordem poética, como se vê na noção do tempo, que pressuporia uma coleção de dados (abstração) e um controle prévio para análise sobre o mundo natural, abstendo-se de adotar assuntos próprios do Homem no mundo social. Na perspectiva da noção inicial do tempo, ainda quando era poético (primeira metafísica), o esforço representaria um despertar da mente coletiva do Homem por meio da Agricultura, simbolizando na prática e poeticamente a partir do segundo signo de zodíaco, *Virgem*. Segundo Vico, a *idade de ouro* dos *primeiros homens* não foi um tempo filosófico, capaz de gerar ideias humanas abstratas, mas sim um tempo poético, que despertou a consciência coletiva na mente do Homem quando ao criar o mundo social, marcando também a inauguração da Agricultura. Essa inauguração foi simbolicamente representada pela coroa de espiga de trigo na cabeça desse signo de *Virgem*, um tempo narrativo e poético que se inicia com o plantio. Para o autor napolitano, o Homem, por meio de uma linguagem simbólica e imaginativa, começou a conceber sentido ao mundo natural e a construir as bases da vida social, criando caracteres poéticos aos efeitos do clima do mundo natural e às práticas agrícolas.

A contagem no tempo relacionada ao plantio foi uma exteriorização da consciência coletiva, representando os primeiros momentos da Agricultura como uma prática que demandava um modo de organização e simbolismo. No caso da cultura do plantio, a colheita de trigo serviu como base para uma forma de categorização poética a partir do signo *Virgem*. Esse signo, associado à imagem de colheita e à coroa de espiga de trigo, refletiria o valor da reunião entre o trabalho humano e os ciclos naturais, transmutando, poeticamente, a atividade agrícola em uma forma de manifestação cultural e mitológica. A produção agrícola e trigo representaria atenção às necessidades práticas e imediatas de alimentar a primeira comunidade gentia. Há uma consciência coletiva construída que reuniria em torno dessa produção e de uma nova noção da terra como ambiente de morada e pertencimento. Sendo assim, a contagem temporal passou a ser compreendida de maneira mais profunda a partir das estações do clima, consolidada pelo sucesso da colheita de trigo, que se tornou o primeiro “ouro do mundo”. Essa contagem estaria associada ao ciclo agrícola, e não a uma abstração fundamentada nos dos astros ou nas órbitas celestes do zodíaco. Enquanto o estudo astrológico focaria no movimento dos planetas e signos, o fenômeno natural do

dilúvio foi o que fez despertar a consciência coletiva para narrar o plantio. Ao contrário dessa narrativa de órbita celeste, o evento catastrófico e universal do *dilúvio* foi um marco na memória coletiva dos *primeiros homens*, mencionado por Vico em sua obra-mestra. Foi um despertador da consciência coletiva que possibilitou organizar os plantios, uma condição comum e experimentada por cada comunidade gentílica, ainda que independente e isolada. Nesse sentido, o evento desse dilúvio representaria uma ocasião de caráter universal que marcou o início de uma contagem do tempo a partir da relação direta e prática com a terra e seus fenômenos naturais, não a partir de fenômenos celestes abstratos. A partir dessa experiência comum, os *primeiros homens* passaram a contar o tempo a partir das estações climáticas, períodos de plantios e colheita. Esse evento foi descrito pelo som de um estrondo, o trovão do raio no mundo natural, que, em distintas narrativas, assumiu um caráter divino e simbólico. Na tradição bíblica, o *dilúvio* foi considerado como uma ação punitiva de Deus, um castigo enviado para purificar a humanidade dos excessos. Na cultura da mitologia grega, a ação de Zeus quis mostrar a sua vontade e poder pelo raio, tanto para punir os mortais quanto para restabelecer o cosmo. Na concepção de Vico, os *primeiros homens*, por uma questão de curiosidade, quiseram saber como uma manifestação divina o que ela tinha a dizer (VICO, 2005, §377, pp. 213-314). O fator ocasional desse fenômeno natural de grandeza universal – o *dilúvio* e o estrondo do raio – transmutou-se, na condição histórica dos *primeiros homens*, em uma narrativa poética⁷, contada de forma diversa em todas as partes do *globo terrestre*. Esse evento, ao mesmo tempo catastrófico e revelador, oportunizou compreensão de um modo de tempo na mente do Homem ao buscar saber o que quer dizer (significar) por trás dos fenômenos naturais (VICO, 2005, §189, pp. 127). Nessa condição, os *primeiros homens* interpretavam a partir das suas naturezas [...] as coisas dúbias, ou seja, obscuras, que lhes dizem respeito e, portanto, as consequentes paixões e costumes (VICO, 2005, §220, p. 135). Uma condição que permitiu vigorar a origem do mundo social foi o fingir com decoro da fala divina dos *primeiros homens* como a figura do poeta teólogo, trazendo consigo o respeito autoral da criação, visto que os *primeiros homens* [...] quando não podem explicar nem mesmo por coisas similares, atribuem às coisas a sua própria natureza (VICO, 2005, §180, pp. 124-125). Na concepção de Vico, a construção de conhecimento foi considerada o trabalho de Hércules, à luz dos caracteres poéticos. Esse trabalho dependeria de uma adequação entre as necessidades do Homem e as condições concretas do mundo natural. Segundo o autor napolitano, o Homem possuía uma *curiosidade natural*, uma contínua busca por saber o significado de evento, ainda que seja ocasional. Essa curiosidade seria a [...] filha da ignorância e mãe da ciência [...] (VICO, 2005, §377, pp. 214-215) e, por via de saber poético, os caracteres poéticos foram criados para o entendimento comum da própria mente, abarcando modos de ser na vida prática. O resultado dessa experiência comum gerou uma espécie de apólice da ordem social e, que o *senso comum*⁸ seria uma adoção de um modo de agir por cada

7. Acreditou Vico na obra-mestra que o êxito operacional da mente humana somente passou a compreender algo a partir de um motivo (ocasião), ainda que advenha do sentido, usando as faculdades do engenho e da fantasia ao recolher elementos do sentido ultrapassaria com algo novo que não pertencesse ao próprio sentido para inteligir (VICO, 2005, §363, pp. 196-197).

8. Vico definiu o *senso comum* como a condição histórica dos *primeiros homens*, visto que [...] é um juízo sem reflexão

comunidade gentílica como afirmou o autor napolitano, quando o Homem [...] começou a pensar humanamente [...] (VICO, 2005, §338, p. 180). A *selva de némea* foi transmutada poeticamente e o responsável foi de uma ação concretizada por cada Hercules, permitindo o cultivo de cada selva, bem como a criação de uma objetividade poética para atender a necessidade de cada comunidade gentia. Como dizia Vico, a meta da condição humana na origem é poética e deveria ser considerada como *fundamento comum de verdade*, pois as uniformidades de ideia [...], nascidas no seio de povos inteiros, desconhecidos entre si, devem possuir fundamentos comum de verdade (VICO, 2005, §144, p. 111). Na obra *Mito e Metafísica* (1980) de Georges Gusdorf (1912-2000), o autor francês buscou enfatizar a importância dos mitos dos povos primitivos antes da Filosofia, o mito viraria de fonte inesgotável do pensamento humano, disponível ao longo do tempo. Segue o que dizia o autor francês:

O tempo dos mitos, pré-história da filosofia, é o tempo em que o mito reina sem rival e, pois, o tempo em que ele não é reconhecido como tal. A consciência humana afirma-se, desde sua origem, como estrutura do universo. [...] A mitologia é, como efeito, o repertório dos mitos de todas as idades e de todas as origens, destacados do seu contexto vivido, isto é, desnaturados. [...]

O mito está ligado ao primeiro conhecimento que o homem adquire de si mesmo e de seu contorno: mais ainda, ele é a estrutura deste conhecimento. Para o primitivo, não há duas imagens do mundo, uma "objetiva", "real" e outra "mítica", mas uma leitura única da paisagem. O homem se afirma ao afirmar uma dimensão nova do real, uma ordem nova manifestada pela emergência da consciência. (GUSDORF, 1980, p. 23)

Assim como pensou Gusdorf sobre a noção do tempo dos mitos, a terra cultivada de Hercules como ato criativo, à luz de Vico, condicionaria a nutrição poética de um solo metaforicamente, transmutando poeticamente num ambiente fértil para o surgimento dos mitos. O grande trabalho de Hércules começou agrícola, como um modo possível, o grande momento desse trabalho apareceria como o novo sentido a partir da terra cultivada, uma realidade de muitas, passando a ser não somente sob uma possibilidade de realidade, dando início na formação de laços sociais por toda a parte do *globo terrestre*, uma relação comum de *ordenar* e de *agir* na perspectiva de atividade prática dos primeiros povos. Essa maneira poética de relação social permitiu transmutar o sentido da terra, criando um sistema de cultura para além da descrição de um aspecto físico do mundo natural, bem como não se limitaria por uma busca do aspecto de produção para atender um determinado modo de interesse econômico. Pensar do ponto de vista filosófico seria um pensar dos modos de pensamento do Homem ao longo do tempo. Não seria uma situação casual convocar a atividade filosófica atenuando para o pensamento agrário. Pensar uma Filosofia da Agricultura seria possível, desde que considerasse como fonte de conhecimento nas modificações da mente humana a partir do cultivo da terra. Segundo Vico, a celebração dos jogos olímpicos não foi desenvolvida somente sob um aspecto esportivo, mas abarcaria sob uma manifestação religiosa. Há uma consciência coletiva (*senso comum*), reconhecendo a

alguma, comumente sentido por toda uma ordem, por todo um povo, por toda uma nação ou por todo o gênero humano (VICO, 2005, §142, p. 111).

vitória de Hércules como um prestar de conta para uma divindade máxima sobre o mundo natural, um valor humano como fim em si mesmo. O ato de agir inicial desse herói foi reconhecido pelo grande feito, um ato criativo e realizável no mundo natural. Esse ato bem-sucedido *não foi* apenas um evento isolado, ele também representou a supressão da necessidade de sobrevivência do Homem, não como se via na condição limitada de outros animais. A vitória desse herói, Hércules, criou os jogos olímpicos, confirmando-a como um símbolo de ir além dessa necessidade básica, e, nem por isso não negaria o valor intrínseco, nem o caráter subjetivo do mundo natural. No caso desse ato, a vitória de Hércules sobre o mundo natural expressou o valor ímpar do Homem, uma maneira como se fez possível ao longo do tempo viver e agir de modo significativo, ultrapassando um determinado condicionalmente de existência presente nos animais.

OS DOIS SIGNOS ZODÍACOS NA FAIXA DO GLOBO TERRESTRE QUE REPRESENTARAM A TRANSMUTAÇÃO POÉTICA, ATENDO COMO UMA FONTE DE CONHECIMENTO NO PENSAMENTO AGRÍCOLA

A pintura apresentou para o leitor dois signos zodiacos e artefatos na obra-mestra, a *Ciência Nova* (1744). Os signos escolhidos pelo autor napolitano foram: *Leão* e *Virgem*. Os artefatos (hieróglifos) e objetos simbólicos expandiram para a complexidade dessa obra, abrindo discussão por várias perspectivas de conhecimento. Esses artefatos e objetos simbólicos possibilitaram novas modalidades de pensamento. O artigo pretenderá, à luz de concluí-lo, delimitar, brevemente, acerca de alguns artefatos e objetos simbólicos, refletindo um pensamento agrário. Na pintura da obra-mestra, o autor napolitano selecionou itens como o *altar* (religião), o *globo terrestre* (mundo natural), a *mulher alada* (metafísica), o *raio de luz* (providência divina), o *olho no triângulo* (Deus observador), o *Homero* (poeta), o *timão* (fâmulos)⁹ e o *arado* (artefato agrícola)¹⁰, a *urna* (funeral). Essa delimitação faria parte do arquétipo do pensamento agrário do mito de Hercules que somente foi possível a partir de uma transmutação poética.

A *grande selva antiga*, ou como foi definida por Vico, o *Leão de Nêmea*, ou a *grande selva de nêmea*. Esse leão foi descrito pelo autor napolitano como uma representação poética, um local não cultivado, nem habitável. Na mitologia grega, o animal passou a ter um corpo intransponível e não seria morto por um mero mortal. Foi feito pela deusa Hera, esposa e irmã do Zeus, conhecida como o tempo de Hera (do matrimônio e da

9. Segundo Vico, a figura de Hércules era de origem da nobreza e entendia o *fâmulos* como uma figura social de *origem bestial*, expressada na pintura como uma arquitetura poética de origem do mundo social. Essa figura bestial foi representada a partir do *timão* que: [...] está afastado do arado, que em frente do altar se lhe mostra hostil e com a ponta ameaçadora, porque os fâmulos, não tendo parte no domínio dos terrenos como se assinalou, pois estavam todos em poder dos nobres, fartos de dever servir sempre os senhores, depois de longo tempo, finalmente, manifestando-lhes as suas pretensões e, por isso, amotinados, revoltaram-se contra os heróis em tais referidas contendidas agrárias, que se comprovarão bastante mais antigas e de longe muito diferentes daquelas que se lêem sobre a história romana mais tardia. (VICO, 2005, §20, p. 22). Um heroísmo muito diferente ao da origem do mundo social, pois os Hercules no início deveriam [...] dominar os soberbos e socorrer os periclitantes [...] (VICO, 2005, §18, p. 21)

10. Na constituição inicial dos laços sociais. o *arado* representou dois sentidos na posição do artefato sobre o caráter político de Hercules. Segundo Vico, o cabo do *arado* estaria: [...] com certa majestade na face do altar, para nos dar a entender que as terras aradas foram os primeiros altares da gentildade; e para denotar igualmente a superioridade de natureza que os heróis acreditavam ter sobre os seus parceiros [...] (*fâmulos*) (VICO, 2005, §15, p. 17).

estabilidade). Na narrativa poética desse animal, o *Leão* criado pela deusa que habitava e atormentava a planície de Némea, situada numa unidade da Grécia, a Argólida. Euristeu, rei de Tirinto, passou o primeiro trabalho dos doze de Hércules para matar o *Leão*.¹¹

Vico realizou uma transmutação poética do local (Argólia), animando-o por uma entidade viva e sobrenatural, adotando a mitologia grega de um local particular para significar a passagem de comportamento paleolítico (nomadismo e caça) para neolítico, quando se fixou num determinado lugar, humanizando-o. A *grande selva antiga* se transmutou de modos de sentido, após a passagem de comportamento em campo cultivado, um espaço humanizado e coletivo, virando fonte de modos da vida do Homem a partir da Agricultura para alimentação da comunidade gentia. Assim como Vico usou poeticamente os signos de *Leão* e de *Virgem*, bem vale menção de uma passagem interessante de Peter Burke na obra *Vico*:

[...] não só deuses, como Júpiter e semideuses como Hércules, mas homens como Sólon, Hermes Trismegistus, Rômulo, o lendário fundador de Roma, e o poeta Homero eram todos interpretados por Vico como caracteres poéticos, que os homens inventaram [...] Vico sempre citava seus autores fora de contexto, ou usando trechos deles para seus próprios objetivos [...] (BURKE, 1997, p. 59)

Em contraste ao pensamento de Vico, o uso da dúvida cartesiana (*cógito*) não seria possível validar o feito do Homem no tempo longínquo do mundo social, o *tempo dos mitos* como diria Gusdorf. O pensamento somente se fez e começou poeticamente até alcançar estágio do pensamento filosófico sobre as ideias humanas. A maturação do pensamento do autor napolitano começou após nove anos em Vatolla. Ele se graduou em direito pela Universidade de Nápoles, ocupando um cargo de professor de retórica. Uma das publicações, Vico intitulou a obra de *O método de estudos de nosso tempo* (1709), abreviada por *De ratione*. Uma das aulas inaugurais ofertadas em cada ano letivo. Essa obra possuía um caminho de crítica contra a postura dos modernos. O autor napolitano buscou na obra aproveitar melhor um equilíbrio na produção de conhecimento entre os antigos e os modernos. No caso da crítica contra os modernos, o interessante que Vico não aprovou adotar o uso do método cartesiano no mundo natural, recusando o uso de método analítico na mecânica, o uso de método dedutivo na medicina, bem como o uso de métodos das ciências naturais para assunto da vida prática do Homem. Outra obra publicada, Vico intitulou de *A antiquíssima sabedoria dos itálicos* (1710), abreviada por *De antiquíssima*. O autor napolitano ainda creditava numa suposta filosofia ou conhecimento profundo a partir de estudos etimológicos dos antigos italianos. Nessa obra, Platão (428-347 a.C) passou a ter relevância na questão de saber sobre a origem e a natureza da linguagem, bem como Francis Bacon (1561-1626) que creditou aos mitos clássicos como uma fonte de saber remoto perdido¹². De outras obras publicadas, Vico intitulou de *Direito Universal*

11. Uma obra de importância que relatou o *Léão de Némea* foi o do autor Karl Kerényi (1897-1973), *A Mitologia dos Gregos* (2015). Acreditou o autor húngaro que o mito fosse uma necessidade universal para os gregos. O autor mencionou no subcapítulo 11. *Os Doze Trabalhos de Hércules*, tomando o leão como um animal de localidade (KERÉNYI, 2015, pp. 136-138).

12. A redefinição da função da *poesia* como social a partir dos caracteres poéticos que surgiu como contraponto a uma suposta sabedoria inatingível, defendida entre os antigos e os modernos (VICO, 2005, §384, p. 220). Vico descobriu que os três princípios desses caracteres poéticos e os trabalhos dos poetas que diferiram a dessa sabedoria inatingível.

(1720-1722), originando três volumes. Nessa obra, o autor napolitano buscou adequar a história das línguas e a das coisas, à luz de uma tese relação de platonismo-cristão e de cientificismo jurídico. O conceito mais anunciado de Vico foi o *verum-factum convertuntur*. Esse conceito perpassou metamorfoseando por cada obra, tomando uma noção mais próxima da realidade histórica de cada nação a partir da obra-mestra. Nessa obra, o autor napolitano procurou defender o seu pensamento e evitar um confronto sobre a autoridade da religião Católica. A construção poética do mundo social independia das *Sagradas Escrituras*. As menções dessas escrituras e personagens bíblicos não causaram maiores danos no núcleo do objeto de estudo. A preocupação do autor napolitano foi mostrar uma hipótese de consciência coletiva na vida prática, presente nas mentes poéticas dos povos primitivos como legítima e possível para o estudo, visando defesa de uma visão histórica do processo de humanizado do mundo social. Vico reconheceu a validade das ciências exatas (matemática e geometria), visto que o Homem demonstra, porque faz, porém não colocou no mesmo patamar do estudo do mundo social, ou da realidade histórica. O conhecimento do mundo social não está pautado nos sentidos como o conhecimento do mundo natural. Esse conhecimento se fez pela experiência coletiva que perpassaria pelo tempo. Conhecer a causa humana é o desafio de buscar saber o motivo de ser, o fim em si mesmo. É saber o porquê de um modo foi e não de outro modo como uma razão passível de conhecer o que estaria sempre ao alcance do Homem, conhecendo o interior das modificações da nossa mente ao longo do tempo. Foi uma tese do autor napolitano de valoração do conhecimento humano e não o do conhecimento do mundo natural. Vale a menção de uma passagem de Fiker na obra *Vico: O precursor*:

Para Vico, a mitologia era, enfim, uma pré-forma primitiva e necessária de conhecimento, da qual se originou nossa ciência. Ele enfatiza o significado civilizatório da religião, mostrando entre suas funções a de compensar as massas pela renúncia ao instinto para que haja vida social. Para o pensamento viconiano, ao contrário do que é defendido pelo Iluminismo, a origem das falsas religiões está num desenvolvimento necessário de caráter coletivo e não simplesmente na burla individual. (FIKER, 1994, p. 52).

Vico realizou o seu papel crítico de filósofo ao buscar um caminho diferente a da época. Adotou um caminho adverso para criar um simulacro das mentes dos povos primitivos. Ele criou um modo convidativo que o esforço da mente da época pudesse experimentar e adentrar nas mentes dos primeiros povos a partir da pintura. Assim, na descrição do autor napolitano, vale mencionar a *densa nuvem* no pano de fundo dessa pintura que não impediu a expansão do *raio de luz* do olho de Deus (observador), que refratou a luz na joia da metafísica (a *mulher alada*) até atingir a estátua de Homero (poeta), iluminando-a o contorno. Essa metafísica foi representada por uma *mulher alada* como a rainha das ciências (VICO, 2005, §347-348, pp. 185, 186-187), localizada por cima do *globo terrestre* que, por sua vez esteve posicionado a parte no *altar*. A luz refratou além do peito dessa mulher

Nessa descoberta, o autor napolitano defendeu uma nova concepção de *poesia*, resultante desses caracteres que deviam ser principiados a partir de: [...] fábulas sublimes apropriadas ao entendimento popular e que perturbem excessivamente, para conseguir o fim, a que ela se propôs, de ensinar o vulgo agir virtuosamente, como eles a si mesmos o ensinaram [...] (VICO, 2005, §376, p. 213).

alada até a estátua do verdadeiro Homero por causa da joia convexa como quis defender o autor napolitano, apresentando símbolos e artefatos fundamentais para a consolidação do mundo social. Foi o tempo de uma metafísica poética, permitindo a transmutação poética da *grande selva de némea*, uma metafísica distinta (uma *joia convexa*) a das metafísicas dos filósofos (uma *joia plana*) (VICO, 2005, §5-6 p. 7). Enquanto a *joia convexa* atenderia a história das ideias humanas como todos os estágios cognitivos e históricos (uma questão social); a *joia plana* atenderia somente quando os filósofos começaram a refletir sobre as ideias humanas como uma questão moral, apenas reflexiva. Vico inovou na explanação da sua proposta de conhecimento. As posições dos artefatos dessa pintura significariam um sentido próprio, uma combinação engenhosa para legitimar o mundo social. A posição do *globo terrestre* pela metade no *altar* faria alusão que ainda o estudo do mundo social não foi adotado pelos próprios princípios que, por sinal eles estariam presente nas modificações da mente humana como a de Hércules. O mundo natural foi definido como a criação de Deus e o mundo social aguardaria um modo adequado de estudo pelo Homem, visto que foi o criador desse mundo (VICO, 2005, §2, pp. 3-4 e §331, pp. 171-172).

Alertava Vico que o estudo do mundo social foi negligenciado ao longo do tempo no método e no objetivo e, por isso o *globo terrestre* esteve posicionado na pintura pela metade no *altar*¹³. No uso dessa pintura, o autor napolitano representou o mundo natural pelo *globo terrestre* no *altar* que, por sinal foi reduzido por dois signos do zodíaco: *Leão* e *Virgem*. Hércules protagonizou o emergir de um pensamento agrário quando matou a fera e criou um ciclo de contagem de plantio a partir da espiga de trigo como relatou Vico, a coroa na cabeça do signo de *Virgem*. Hercules realizou do seu trabalho uma síntese poética entre espaço e tempo por toda a parte do *globo terrestre*. Segue a citação:

Na faixa do zodíaco que cinge o globo terrestre, mais do que os outros, comparecem em majestade ou, como dizem em perspectiva, apenas os dois signos do Leão e da Virgem, para significar que esta Ciência, nos seus princípios, contempla primeiramente Hércules (porquanto se comprova que toda a nação gentia antiga refere um, que a fundou); e contempla-o no maior dos seus trabalhos, que foi aquele em que matou o leão que, vomitando chamas, incendiou a selva némea, e de cuja pele ornado, Hércules foi elevado às estrelas (leão esse que aqui se comprova ter sido a grande selva antiga da terra, à qual Hércules, que se comprova ter sido o caráter dos heróis políticos que devem ter vindo antes dos heróis das guerras, pegou fogo e transformou em cultivado) [...] (VICO, 2005, §3, pp. 4-5)

Os princípios que orientariam a obra da *Ciência Nova* (*providência divina* com o *raio de luz*, *cerimônia matrimonial* com *altar* e *ritual fúnebre* com a *urna*), bem como cada nação de gentios, à luz da figura de Hércules. O primeiro princípio seria de cada nação

13. Essa negligência originou do estudo indiscriminado sobre o mundo natural, levando tal estudo para assunto humano que não seria apropriado, um estudo a partir das ideias humanas pelos filósofos como diria Vico. Nesse caminho, o estudo assim como realizado no mundo natural cometeria um anacronismo de pesquisa sobre o mundo social, devido o inconveniente de verificar a obscuridade dos princípios e os inúmeros costumes. Ao contrário do autor napolitano que defendeu o estudo próprio, buscando a condição histórica dos *primeiros homens*, ao não recusar estudo mesmo [...] na deplorada obscuridade dos princípios e nas inumeráveis variedades dos costumes das nações, não se podem desejar aqui provas mais sublimes sobre um argumento divino que contém todas as coisas humanas, do que estas mesmas que nos dão a *natureza*, a *ordem* e o *fim*, que é a conservação do gênero humano. (VICO, 2005, §344, p.184, grifo nosso)

possuidora de uma ideia de divindade. O segundo princípio regularia as paixões bestiais a partir de rituais matrimoniais. O terceiro princípio manifestaria o enterro do membro no local, simbolizando o significado de pertencimento, de onde veio. Esses três princípios estão correlacionados.¹⁴ Um dos mais importantes dos princípios dessa obra, a *providência divina* foi considerada como algo imanente no Homem, ou melhor, algo do interior das modificações da nossa mente. Essas modificações se deram na condição concreta da vida prática, não são pensadas isoladamente e independente das faculdades humanas como um exercício do pensamento solipsista (metafísico dos filósofos) que existe somente o *eu* e as suas sensações, uma denominação de metafísica da razão abstrata como a *joia plana*. Vico não apoiou o método da Filosofia da época, alheio à vida prática do Homem no mundo social. Os Hércules de cada local foram os responsáveis pelos:

[...] primeiros domínios da terra, cujos senhores foram chamados <gigantes> (palavra essa que em grego significa o mesmo que <filhos da terra>, isto é, descendentes dos sepultados) e portanto, consideraram-se nobres, avaliando com a ideias justas, naquele primeiro estado das coisas humanas, a nobreza de terem sido ele humanamente gerados no temor da divindade; para esta maneira de gerar humanamente e não de outro modo, como adveio, foi assim denominada a <geração humana> [...] (VICO, 2005, §13, pp.14-15)

A busca de outro modo de estudo, Vico denominou de *nova arte crítica* (VICO, 2005, §143, p.111), aproximando entre a Filologia¹⁵ que [...] observa autoridade do arbítrio humano¹⁶ [...] e a Filosofia que [...] contempla a razão [...] e, conseqüentemente a ciência do verdadeiro (VICO, 2005, §138-140, p. 110). Essa aproximação evitou recair nas duas vaidades do conhecimento; uma foi a das nações que defendiam ser a mais antiga, devido às comodidades mais úteis e outra foi a dos doutos que definiram o próprio saber desenvolvido como o mais antigo, um *devir* saber por todos como o mais antigo.

Vico garantiu pelo uso da *nova arte crítica* validar o estudo do mundo social a partir da origem, um tempo remoto e histórico que foi posto similar a uma fase cognitiva de criança¹⁷. Nessa árdua pesquisa, o autor napolitano defendia que o Homem não teria acesso ao mundo natural como Deus. O limite de conhecimento do Homem estaria estabelecido, à

14. Essa correlação foi bem esclarecida por meio de uma passagem conhecida de Ernesto Grassi da obra *Humanismo e Marxismo: Crítica sobre a independência da Ciência* (1977): Na ação de Hércules, Vico viu fundadas todas as instituições humanas: a agricultura (que representa a vitória sobre a natureza externa), o matrimônio (como superação das paixões puramente sensuais, isto é, da natureza “interna” ao homem), o enterro dos mortos. (Vico deriva “humanitas” de “humare”, enterrar). O culto fúnebre aos antepassados e a larga permanência num mesmo lugar, dando origem à fundação das primeiras instituições sociais e políticas; como, por exemplo, o direito de propriedade e da configuração política da comunidade. (GRASSI, 1977, p. 159, tradução nossa)

15. Vico definiu a Filologia como uma área de atuação para: [...] gramáticos, historiadores, críticos, que se ocuparam da cognição das línguas e dos fatos dos povos, tantos em casa, como são os costumes e as leis, como fora, tal como são as guerras, as pazes, as alianças, as viagens, os comércios. (VICO, 2005, §139, p. 110)

16. Pensamento de Vico na obra-mestra defendeu que Filologia e Filosofia deveriam observar o *arbítrio humano*, ainda que fosse uma natureza muito incerta, visto que: [...] certifica-se e determina-se com o senso comum dos homens acerca das necessidades ou utilidades humanas, que são duas fontes do direito natural das gentes [...] (VICO, 2005, §141, p. 111).

17. O esforço de Vico obteve sucesso quando aproximou a primeira fase da humanidade a partir da condição cognitiva das crianças, pois elas: [...] são poderosamente boas no imitar, porque observamos muito frequentemente divertirem-se a semelhar aquilo que são capazes de aprender. [...] (VICO, 2005, §215, p. 134). O entendimento da condição do gênero humano a partir da origem do mundo social, tendo como similar a condição cognitiva de criança que compreendida como estágio inicial de cognição, porque ambas as condições experimentaríamos uma [...] memória vigorosíssima [...], tutelada pela *fantasia*, uma [...] memória dilatada ou composta [...] (VICO, 2005, §211, p. 134). Vico analisou um determinado valor da *poesia*, não somente sob o aspecto da imitação a partir de Homero (VICO, 2005, §216, p. 134), visto que descobriu um valor social, à luz dos *primeiros homens*. Esses homens da origem do mundo social fingiram para si mesmos, criando coisa como algo independente. A denominação de *poeta*, que em grego, segundo autor napolitano, o *poeta* significaria como criador. (VICO, 2005, §376, p. 213).

luz da noção de Deus como criador, definindo-o até onde o Homem pode conhecer, o autor napolitano discorreu assim, visto que não saberia [...] o verdadeiro das coisas [...] ou essência delas pelo [...] intelecto com a ciência [...]. Esse Homem de origem do mundo social conformou o próprio *ânimo* à [...] consciência [...]. (VICO, 2005, § 137, p. 110). O Homem de origem do mundo social viveu um estado pleno de robusta ignorância, Vico reconheceu que ele fez de si mesmo, [...] a regra do universo [...] (VICO, 2005, § 120, p. 105). Uma condição humana experimentada ao longo do tempo remoto que foi anterior à faculdade do juízo de qualquer filosofia, visto que [...] quando os homens não podem fazer qualquer ideia sobre as coisas longínquas e desconhecidas, avaliam-nas a partir das coisas que lhes são conhecidas e presentes. [...] (VICO, 2005, § 122, p. 106). O momento de origem do mundo social foi útil e compreensível na condição dos *primeiros homens* pelo uso de caracteres poéticos. Vico defendia um cuidado epistemológico entre Filologia e Filosofia no que diz respeito à compreensão dos laços sociais constituídos, visto que as [...] coisas fora do seu estado natural, nem se estabelecem nem duram. [...] (VICO, 2005, § 134, p. 109). Nessa linha, o pensamento somente vigoraria continuamente e concretamente no cotidiano, se ele se faz no contexto da realidade, dentro do seu estado de coisa no seu tempo e na sua circunstância. Segundo o autor napolitano, o estado das coisas não seria senão no seu estado natural, visto que [...] não é senão o seu nascimento em certos tempos e em certas circunstâncias que, sempre que são tais, as coisas nascem tais e não outras. [...] (VICO, 2005, § 147, p. 113). E, por isso, Vico projetou uma arquitetura da pintura, focando na origem do mundo social até a inauguração da academia, que refletiria o desenvolvimento cognitivo desde a condição inicial até a maturação do Homem a partir de construções dos espaços sociais e instituições, acompanhando as mentalidades. Assim que começaram, primeiramente, [...] existiram as florestas, depois os campos cultivados e os tugúrios em seguida as pequenas casas e as vilas, logo as cidades, finalmente as academias e os filósofos (VICO, 2005, § 22, pp. 24-25).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível pensar, a partir da perspectiva de Vico, em uma transmutação poética da *grande selva de nêmea*, transformando o *globo terrestre* em um espaço de ordem social e humanizado. O trajeto foi projetado na pintura para pensar o principal personagem, Hércules. A defesa de uma metafísica que cobrisse toda a história das ideias humanas e não quando os filósofos começaram a refletir sobre as ideias humanas, a metafísica dos filósofos. Vico defendeu uma metafísica que oportunizasse o estudo a partir da condição histórica, não uma metafísica contemplativa. A escolha pela *joia convexa* indicou uma nova direção de estudo, recusando a metafísica dos filósofos como pura contemplação e desconectada da vida prática. O desenvolvimento prático da racionalidade e do cognitivo na História, respeitando as modificações da mente humana ao longo do tempo, tendo em vista as condições materiais e culturais, conforme o tempo que o Homem estaria inserido e não uma concepção estática do Homem. O autor napolitano estabeleceu um

modo de verificação a partir da *nova arte crítica*, adotando as condições históricas e os princípios de origem do mundo social como fundamentos para a compreensão e o estudo da humanidade. Esses princípios de origem que regeriam o mundo social e a História a partir da análise dos caracteres poéticos, das práticas culturais e das instituições. É uma relação contextualizada do Homem no tempo, tendo em vista sustentar as bases da ciência humana que valorizariam o desenvolvimento do cotidiano humano e o desenvolvimento do mundo social. Na metafísica dos filósofos, o formalismo lógico - seja no método dedutivo, que começaria de princípios gerais para alcançar a conclusões específicas, seja no método intuitivo, que adotaria de observações particulares para generalizações. Essa metafísica de filósofo como em comum acordo buscou eliminar a linguagem de imagem, ou seja, a linguagem poética ou simbólica, focando uma linguagem científica no lugar, desprovida de suposta subjetividade, porque defendia uma perspectiva fixa da lógica, sem espaço para algo novo, visto que a conceituação seria previamente definida e atemporal. Nesse sentido, Vico recusou a perspectiva da metafísica dos filósofos que defendia uma lógica formal a partir de rígidos conceitos, de regras e de imediatez da intuição, porque a mente humana também seria criativa e melhor adaptável para os assuntos do mundo social, podendo criar possibilidades de realidade como novos sistemas de cultura, por meio de caracteres poéticos como linguagem poética. A crítica de Vico à metafísica dos filósofos recaria na questão do enfraquecimento e no saber do limite da razão que não deveria fundamentar somente ao formalismo da lógica, mas buscaria uma parceria com a capacidade criativa, tendo em vista o entendimento do novo e do inesperado para atender a expectativa da humanidade, um projeto de interação entre razão, imaginação e experiência. Na defesa de outra fonte de conhecimento, Vico buscou saber os caracteres poéticos por inferência como características comuns (semelhantes) em relação às necessidades como um método ser adotado para conhecimento, sempre reportando às coisas novas e diversas. Essa decisão tomada – de valorizar a linguagem poética e a criatividade da mente humana - representaria adoção de um modo diferente a do método intuitivo e a do método dedutivo, almejando um caminho novo de estudo, reconhecendo a complexidade e a diversidade do pensamento humano. Hércules, figura poética e civilizatória, representaria um desse aspecto de caracteres poéticos do Homem como primeiro ser político e fundador de terra cultivada, ou melhor, o criador da primeira Agricultura e as primeiras formas sociais. A transmutação poética não seria apenas simbólica ou a partir dos sistemas de cultura, mas também representaria uma produção material da realidade. Hércules seria um símbolo dessa transmutação, representando o desenvolvimento do Homem ao longo do tempo. Nessa direção, Hércules estaria na memória coletiva, expressando o esforço e a criatividade para superar os desafios do mundo natural. Acreditou o autor napolitano que a linguagem poética, entendida a partir de um ato criativo (fantasia e engenho), não deveria ser limitada a um tipo de código linguístico, como defendia a linguagem científica pela metafísica dos filósofos. O Homem fixado somente conceitualmente pela metafísica dos filósofos passaria ser banal e insuficiente para atender a experiência humana e a busca de novas necessidades ao longo do tempo. Não contribuiria compreender o Homem ao retirá-

lo do seu tempo e do seu lugar. A compreensão das modificações da mente humana ao longo do tempo dependeria do mundo natural, conforme o modo de uso do trabalho como Hércules fez, adequando à necessidade humana, vide uma relação concreta e material, ao projetar uma contínua criatividade para alcançar descobertas no mundo natural, conforme apresentasse desafio surgido de cada fenômeno natural. Nesse sentido, a metafísica dos filósofos para o assunto humano do mundo social passaria ser insuficiente e inadequada. Na metafísica de Vico, a ordem do mundo social deveria assemelhar com a ideia de Deus, o Criador, não como uma verdade revelada e eterna, mas a partir de um ensino de virtude como Hércules a partir dos caracteres poéticos. A metafísica de Vico defendeu delimitar a própria razão humana no espaço do mundo social como sistema multipolar da cultura e ao mesmo tempo conseguiu ultrapassar sistema unitário de Filosofia fechada.

REFERÊNCIAS

BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia: (Idade da Fábula): Histórias de Deuses e Heróis*. Rio de Janeiro: 27ª ed. Ediouro, 2002.

FIKER, Raul. *Vico: O Precursor*. São Paulo: Moderno, 1994.

GIRARD, Pierre. *Le Vocabulaire de Vico*. Paris: Ellipses, 2001.

GRASSI, E. *Humanismo y Marxismo: Crítica de la Independización de la Ciencia*. Madri: Editora Gregos, 1977.

GUSDORF, Georges. *Mito e Metafísica: Introdução à Filosofia*. São Paulo: Convívio, 1980.

HUMBERTO, Guido. *Giambattista Vico: A Filosofia e a Educação*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004.

KERÉNY, Karl. *A Mitología dos Gregos: A História dos Heróis*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2015.

NOVO TESTAMENTO. *Bíblia da Família*. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.

PETER, Burke. *Vico*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

VICO, G.. *Ciência Nova*. Tradução Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

—. Del método de estudios de nuestro tiempo. In: *Obras: Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*. Tradução Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos Editorial, 2002. pp. 73-124.

—. La antiquísima sabiduría de los italianos. In: *Obras: Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos*. Tradução Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos Editorial, 2002. pp. 127-191.

—. El derecho universal. In: *Obras III*. Tradução Francisco J. Navarro Gómez. Barcelona: Anthropos Editorial, 2009.

MARCELO MÁXIMO PURIFICAÇÃO: Professor Titular C-III (Classe três) vinculado a PROEPE e lotado na Unidade Básica de Humanidades da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior (PROEPE/UNIFIMES) e Professor P-V - Padrão “F” da Secretaria de Educação do Estado de Goiás (SEDUC), onde atua a 30 anos com as disciplinas de Matemática e Física na Educação Básica. Possui Doutorado em Educação (2023) pela Universidade Luterana do Brasil ULBRA. Também é Doutor em Ensino (Educação Matemática e Tecnologia) (2022) pela Universidade do Vale do Taquari UNIVATES e Doutor em Ciências da Religião (2014) pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás PUCGO. Realizou Estágio Pós-doutoral em Educação Superior e Políticas Educacionais (2016) na Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra FPCE (supervisionado pela Dra. Teresa Pessoa) e também fez Estágio Pós Doutoral em Formação de Professores, Identidade e Gênero pela Escola Superior de Coimbra ESEC Portugal (2022 supervisionado pela Dra. Filomena Teixeira). Kursou Licenciatura em Pedagogia (ICSH), Matemática (UEG), Filosofia (FBB), Ciências Sociais (Fac. Única) e Bacharelado em Teologia (FATEBOV). Atualmente é professor permanente nos seguintes programas Stricto Sensu: Pós-Graduação em Educação do Centro Universitário Mais (PPGEDU-UNIMAIS) e no Mestrado em Desenvolvimento Regional (MDR) do Centro Universitário Alves Faria (UNIALFA). Ainda, atua como Colaborador (Cooperação/técnica- UNIFIMES-UEMES) no Programa de Pós-Graduação em Educação da Fundação Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul - PPGE-UEMS/Paranaíba - e no Programa de Pós-Graduação em Intervenção Educativa e Social - PPGIES (atualmente é colaborador eventual). Bolsista de Pesquisa e Desenvolvimento (PQD- Padrão B, nível 3) da Fundação Nacional de Desenvolvimento do Ensino Superior Particular Funadesp. Orientou: 1 projeto de Pós-doutorado, 02 teses de doutorado, 27 dissertações de mestrado, 20 trabalhos de conclusão de curso de especialização, 120 trabalhos de conclusão de curso de graduação e 9 trabalhos de iniciação científica. Atualmente orienta: 8 dissertações de mestrado, 1 trabalho de conclusão de curso, 1 projeto de iniciação científica e supervisiona 1 projeto de pós-doutorado. Coordena o Grupo de Pesquisa (NEPEM). Associado à ANPED/Nacional. Associado à APEDUC - Associação Portuguesa para o Ensino das Ciências. Pesquisador filiado à Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN) Área: Experiências Tradicionais Religiosas. Membro da Comissão Editorial da editora Publishing (2020-) e Editor-chefe da revista científica Novas Configurações Diálogos Plural (2020-). Tem experiência na área da Educação atuando no eixo da Diversidade. Atualmente me interesso por pesquisa em dois blocos temáticos: I PROCESSOS EDUCATIVOS: Formação de Professores, Políticas Educacionais, Currículo, Desenvolvimento Profissional, Ensino e Tecnologia; II DIVERSIDADE: Estudos Culturais, Identidade, Representação, Gênero, Violência, Negritude, Juventude, Religiosidade e Cultura. (Países em que esteve presente para acadêmicas e técnicas e/ou manteve vínculos em trabalhos científicos: Argentina, Alemanha, Bolívia, Colômbia, Cuba, Espanha, Itália, Panamá, Paraguai, Portugal, México, Moçambique e Uruguai).

B

Behaviorismo 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9

C

Carnap 1, 2, 3, 8

E

Estado democrático 37, 39, 47

F

Filosofia 1, 2, 3, 8, 10, 15, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 42, 43, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 56, 58, 61, 62, 64, 65

H

Hegel 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26

Hempel 1, 2, 3, 8

Hércules 49, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64

J

Jean-Paul Sartre (1905-1980) 10

L

Linguagem criadora 10

M

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) 10

Mito 18, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 56, 57, 58, 64

Moçambique 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 65

N

Nascimento 27, 28, 29, 31, 33, 36, 62

Ngoenha 37, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48

O

Objetivação 20, 23, 24

Obra de arte 10, 12, 16, 19

P

Política 33, 37, 39, 40, 42, 43, 45, 47, 48, 51, 53, 61

Positividade 20, 25

R

Razão 6, 18, 23, 24, 25, 27, 30, 33, 35, 36, 59, 61, 63, 64

S

Skinner 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9

T

Transmutação poética 49, 51, 53, 57, 58, 60, 62, 63

V

Vico 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64


Vida de Jesus 20, 22, 23, 24, 25, 26


W


Watson 1, 2, 4, 5, 6, 8, 9


A Filosofia

entre a essência
e o existente

 www.atenaeditora.com.br

 contato@atenaeditora.com.br

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

 www.facebook.com/atenaeditora.com.br

A Filosofia

entre a essência
e o existente

🌐 www.atenaeditora.com.br

✉ contato@atenaeditora.com.br

📷 @atenaeditora

📘 www.facebook.com/atenaeditora.com.br