

ISSN 1682-7400

FILOSÓFICAS

REVISTA

Revista Acadêmica de Filosofia
Clareza Leite da Costa
do Instituto de Filosofia
Campus de Sorocaba
CASA 103

Vol. 2 - Nº. 1 e 2 - Janeiro/2011

incentivo à pesquisa - produção acadêmica - desenvolvimento da cultura
diálogo - democratização de saber filosófico



Apresentação

A experiência, adquirida durante a nossa participação nos movimentos filosófico-políticos no final da década de 70 e na vigência dos anos 80, realizados em nível nacional pela Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas – SEAF, nos simpósios nacionais promovidos no interior das reuniões anuais da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC, nas várias semanas de Filosofia dos principais estados da Federação e na coordenação das históricas Semanas de Filosofia de Mossoró, fez-nos sonhar com um veículo de divulgação daquilo que estava sendo produzido naqueles eventos, mais especificamente nas Semanas de Filosofia de Mossoró. Todavia, quando o sonho é maior do que as condições materiais disponíveis, o sonhador mergulha-o num estado latente até que as tais condições lhe sejam favoráveis, momento em que o sonho de um sonhador isolado se converte em um sonho coletivo e passa ao plano da concretude.

Pois bem, esta concretude começou a tomar forma quando, no ano de 2002, passamos a responder pela coordenação pedagógica do Curso de Graduação em Filosofia do Núcleo da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, em Caicó – RN, quando realizamos três Semanas de Filosofia, e se efetiva, hoje, quando assumimos a Direção do agora Campus do Seridó, mediante a criação da revista “Trilhas Filosóficas”.

Com efeito, o mundo globalizado em que vivemos, exige uma retomada do pensamento filosófico ocidental que, ao lado dos instrumentos científicos de hoje, contribuirá para recuperar conceitos e idéias que ao longo da tradição metafísica ficaram esquecidos, ferindo, sensivelmente, o espírito plural dos primórdios da Filosofia. É que, para fazer filosofia neste mundo, não basta ler a tradição filosófica ocidental, mas também aprofundar o conhecimento na tradição filosófico-religiosa milenar do oriente. É necessário, ainda, dialogar com as diferentes áreas do conhecimento científico, quer humano ou natural, que se debruçam sobre a condição humana, seus problemas e desafios. Isto porque a Filosofia não deve se restringir à análise de textos filosóficos, mas se esforçar para apresentar ferramentas adequadas para a compreensão da sociedade atual. Por outras palavras, a Filosofia precisa recuperar sua dimensão político-social, fator que a tradição metafísica procurou, com certo esmero, ocultar.

Acreditamos que o lançamento da Revista “Trilhas Filosóficas”, apesar de não deixar de ser uma ousadia daqueles que a tem concebido e realizado, terá uma grande aceitação por parte da comunidade filosófico-científica, apesar de sua modesta natureza. Estamos convencidos que, num Estado encravado no semi-árido nordestino brasileiro, assolado por dificuldades e limitações, dispor de três cursos de graduação em Filosofia, sendo dois na UERN (Mossoró, Caicó) e um na UFRN (Natal), é se encontrar numa situação privilegiada, demonstrando que longe de ser algo etéreo e desvinculado da realidade o

saber filosófico é algo intrinsecamente situado, no sentido de que, não obstante o imenso progresso científico, incorporado em forma de consumo de tecnologias, a Filosofia ainda é requisitada para contribuir com as respostas às questões relevantes que a atual sociedade tem posto ao homem.

Assim, é com imensa satisfação que o curso de filosofia do Campus do Seridó oferece aos seus professores e estudantes, bem como à comunidade universitária em geral e a todos aqueles que têm interesse em pensar os problemas da atualidade através de uma perspectiva filosófica, a primeira edição da Revista Trilhas Filosóficas.

Trata-se de publicação de revista acadêmica de filosofia, editada sob a responsabilidade do Curso de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Campus do Seridó Governadora Wilma Maria de Faria, localizado na cidade de Caicó.

Evocando a já bastante antiga tradição histórica das trilhas que fizeram o povoamento do Seridó e da região oeste do Estado, o nome Trilhas Filosóficas quer também simbolizar e caracterizar o saber filosófico ao longo da tradição ocidental por sua pluralidade de perspectivas, pelos seus muitos caminhos a partir dos quais em cada época histórica os homens se dispuseram a pensar sobre a condição humana, seus problemas, desafios e o modo de concebê-los. Outra característica que marca a reflexão filosófica é o fato de que ela se faz por um movimento de retomada indefinida do pensar já produzido, que sob os desafios e as demandas da realidade presente, iluminam os modos de reflexão atual. Na medida em que a presente revista visa fomentar essa pluralidade, fixar os caminhos, registrar os desvios, iluminar os traços apagados e criar novas direções nas reflexões sobre o homem, o nome Trilhas Filosóficas quer sintetizar essa intenção e esse espírito que anima a publicação.

Enquanto publicação universitária, a revista visa divulgar a produção de relevantes pesquisas acadêmicas no campo da filosofia, de modo a socializar os conhecimentos produzidos por docentes e discentes dos cursos de Filosofia e áreas afins da UERN, bem como de pesquisadores atuantes em outras instituições de ensino superior do país e do exterior.

Seu objetivo é também fomentar e incentivar a pesquisa, a extensão e a produção intelectual da comunidade acadêmica de filosofia, com o propósito de contribuir para o desenvolvimento de uma cultura e um ambiente de diálogo, contemplando as mais diversas abordagens sobre aspectos filosóficos relevantes da realidade contemporânea.

Busca, ainda, propiciar a articulação entre o ensino, a pesquisa e a extensão, através de produções filosóficas capazes de favorecer o processo de ressignificação da atuação docente e a democratização da produção acadêmica para o conjunto da sociedade.

Como já assinalamos, desde a criação do curso de filosofia em Caicó foram realizadas diversas atividades científicas que resultaram na produção de trabalhos relevantes para o desenvolvimento da pesquisa em filosofia. Destacam-se os encontros, as semanas de filosofia, as palestras e simpósios de convidados de outras instituições, os grupos de pesquisa e mini-cursos. Soma-se a isso a recém criada base de pesquisa em Epistemologia, Educação e Saúde no âmbito do campus do Seridó. Diante de tal produção surgiu a demanda de torná-la acessível a um público mais amplo, tanto aquele de filosofia e áreas correlatas no âmbito da Universidade, quanto da comunidade acadêmica regional e nacional.

A existência de um veículo de comunicação da produção acadêmica é também um instrumento importante de fomento e incentivo à comunidade local e regional para o desenvolvimento da pesquisa em filosofia, na medida em que é referência do grau de produtividade dos pesquisadores e da qualidade de sua produção. Registre-se que a partir do ano de 2007 iniciou-se o curso de pós-graduação, especialização em ética e filosofia política, do departamento de filosofia da UERN, do Campus do Seridó, o que fará ampliar a produção acadêmica no âmbito deste departamento.

A Universidade do Estado do Rio Grande do Norte possui, além do departamento de filosofia de Caicó, outro departamento de filosofia em Mossoró, campus central da Universidade, fazendo congregar uma comunidade filosófica significativa no âmbito da Instituição; registra-se, no entanto, a inexistência de revista especializada em filosofia. Observam-se, ainda, a existência de 35 cursos de graduação, seis cursos de pós-graduação de mestrado e um de doutorado interinstitucional em filosofia na região nordeste. As revistas especializadas em filosofia na região nordeste, avaliadas pelo sistema Qualis, da Capes, são em número de quatro, o que parece insuficiente para a demanda existente.

Para a UERN a presente publicação se reveste de importância capital. Com a sua relativamente recente constituição como Universidade, ampliou-se também as suas necessidades, demandas e obrigações como produtora e divulgadora dos saberes. Constata-se, assim, a criação e crescimento dos grupos de pesquisa, com a conseqüente ampliação de sua produção. Cada vez mais, novos docentes buscam melhorar sua capacitação em cursos de pós-graduação strictu sensu. Esta revista pretende contribuir com esse momento, somando-se aos esforços de outras áreas dentro da universidade.

Conforme resolução da Câmara de Educação Básica do Ministério da Educação, a partir de 2008 torna-se obrigatória a presença da disciplina de filosofia no ensino médio, o que exigirá, dos docentes, formação adequada e atualizada. Diante de tal exigência, o papel da Universidade pública é disponibilizar o saber aí produzido de modo acessível aos professores e alunos que se iniciam nos estudos filosóficos. É objetivo do departamento de filosofia de Caicó disponibilizar a presente revista a todas as escolas de ensino médio do Estado, de modo a contribuir para a democratização do saber e garantia da qualidade do ensino de filosofia.

Quanto a sua linha editorial, a revista pretende contemplar trabalhos em filosofia que apresentem nível e qualidade acadêmica compatíveis com a melhor produção nacional na área, que envolvam pesquisas especializadas em temáticas, problemas e autores presentes na tradição do pensamento filosófico.

Como ênfase específica, a revista também divulgará artigos e pesquisas na área de interface entre filosofia e educação, sob aspectos epistemológicos, políticos, éticos e metodológicos, contemplando pesquisas voltadas para o ensino de filosofia.

A publicação terá seções compostas de artigos científicos, resenhas, dossiês sobre temática específica, traduções, entrevistas e documentos. Além de sua versão impressa, a revista será editada em meio eletrônico, em site da universidade, o que em muito favorecerá sua visibilidade e o acesso aos textos originais.

Esta primeira edição conta com sete artigos, uma tradução e quatro documentos históricos. O curso de filosofia de Caicó teve sua primeira turma formada em 2002, fato recente que nos motivou em fazer publicar neste primeiro número da revista o registro histórico desta data importante em sua existência. Assim, constam os discursos de Márcio Pacheco, orador representante da primeira turma formada, o pronunciamento de Dom Jaime Vieira Rocha, Bispo Diocesano de Caicó e paraninfo da turma, além das palavras do então coordenador pedagógico do núcleo de Caicó, professor João Batista Xavier.

Ainda na seção de documentos históricos da revista, o professor Lejeune Mato Grosso Xavier de Carvalho faz um importante relato da trajetória mais recente da luta de professores e estudantes pela presença do ensino de filosofia e sociologia no nível médio de ensino. É sabido que a lei de diretrizes e bases da educação brasileira, a LDB, havia fixado, desde 1996, a exigência de que os estudantes do ensino médio obtivessem conhecimentos dessas duas áreas do saber, entretanto, nos anos que se seguiram, não se viu garantida essa exigência em todo o país, o que ensejou o desencadeamento de um amplo movimento de professores e estudantes das duas disciplinas, bem como de um conjunto significativo de personalidades e entidades representativas a favor da fixação explícita da obrigatoriedade do ensino de filosofia e sociologia. Esse movimento resultou exitoso com as resoluções da Câmara de Ensino Básico do Conselho Nacional de Educação em 2006. Diante das demandas e desafios que a partir daí se impuseram, foi realizado em julho de 2007, em São Paulo, um amplo encontro nacional sobre o ensino de filosofia e sociologia, cujas resoluções consideramos de extrema importância trazer ao conhecimento da comunidade acadêmica.

Na seção de artigos, temos em três deles reflexões sobre o sentido que podemos considerar quando pensamos o papel da religião e do sagrado para o homem. O professor Iveraldo Santos nos apresenta, a partir de análise detalhada da obra de Karl Marx “A Questão Judaica”, as razões que, segundo ele, teriam levado Marx a criticar a religião. Tomando como ponto de apoio o livro XII, do *De Civitate Dei*, de Santo Agostinho, o professor José Teixeira Neto argumenta em seu artigo que a tensão entre tempo e eternidade, pecado e esperança constitui a chave decisiva para a compreensão da história e da vocação humana no pensamento do mestre de Ipona. Em outro texto, o professor Antonio Jorge Soares procura mostrar como a consideração do sagrado levada a cabo pela teologia da libertação, a partir de um olhar sobre a condição humana e não sobre a essência humana, tem levado a uma inversão na perspectiva de consideração do homem como lugar privilegiado de manifestação do sagrado.

Em dois outros artigos temos a temática do que poderíamos denominar o problema da crise da modernidade e da razão ocidental. O professor Galileu Galilei Medeiros de Souza nos apresenta como essa crise, que pode levar ao nihilismo como impossibilidade do dizer verdadeiro, encontra uma resposta considerada por ele profícua no pensamento do filósofo Emmanuel Levinàs. A partir da categoria de temporalidade desenvolvida por Levinàs, o autor nos apresenta como o primado da ética sobre a ontologia pode encetar novas possibilidades para o pensamento contemporâneo. Também tomando como tema às críticas a razão ocidental, o professor Marcos de Camargo von Zuben analisa como dois filósofos franceses

contemporâneos, Michel Foucault e Paul Ricoeur, destacaram o papel desempenhado por Nietzsche, Marx e Freud como os grandes mestres da suspeita, como aqueles que colocaram em questão às pretensões de onipotência da razão ocidental. Argumenta o autor que nas análises feitas por Foucault e Ricoeur se evidencia uma nova concepção de linguagem e de sujeito constitutiva da hermenêutica moderna. O professor Dax Moraes nos propõe, em seu artigo, uma interpretação da muito discutida concepção do filósofo Friedrich Nietzsche sobre o eterno retorno; tomando como referência a análise de Clément Rosset, o autor compreende a idéia do eterno retorno como hipótese-símbolo da afirmatividade trágica, segundo ele elemento fundamental da filosofia do pensador alemão.

Esta primeira edição conta ainda com uma qualificada tradução, acompanhada de um minucioso comentário, feita por Fernando Bonadia de Oliveira, de uma carta de Espinosa endereçada a Ludovicus Fabritius em 16 de fevereiro de 1673, onde o filósofo recusa convite para lecionar filosofia na Academia de Heidelberg. Em seus comentários, o tradutor destaca como essa recusa adquire sentido a luz da filosofia de Espinosa, principalmente quanto as suas exigências de garantia da liberdade de pensamento.

Por fim, cabem aqui os maiores agradecimentos aos esforços do conselho editorial e dos editores executivos quanto à difícil tarefa de criação e produção da revista Trilhas Filosóficas. Muito grato também somos aos membros do conselho científico, que acolheram com grande entusiasmo e compromisso o convite para contribuírem com a qualidade da publicação. Agradecemos também ao apoio institucional da reitoria da UERN, através de suas pró-reitorias, e do Campus do Seridó, que possibilitaram a viabilização deste projeto. Esperamos que a tarefa de manutenção da periodicidade da publicação, acompanhada da qualidade presente nesta primeira edição, logre êxito com o apoio de todos.

Professor João Batista Xavier

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN

Diretor do Campus do Seridó

Conselho Editorial

Por uma nova filosofia (parte I): o projeto filosófico de Emmanuel Lévinas a partir da temporalidade

Galileu Galilei Medeiros de Souza¹

Resumo

Já desde o século XIX, acentuando-se tal fato no período posterior à revolução lingüística do século XX, a filosofia deixa transparecer claramente um momento de crise interna. São tantas as verdades a serem defendidas, tantas as moralidades, tantas as interpretações. O discurso sobre os limites da nossa capacidade em dizer a verdade e a ética parece induzir a acreditar que, como não se pode dizê-las completamente, não se pode dizer nada sobre estas. A assunção do *Nihilismo* especulativo e ético parece ser uma boa saída. Entretanto, esta crise estaria relacionada com a própria natureza do logos ocidental ou seria identificada como uma falha no interior de seu percurso? A reflexão filosófica contemporânea tem procurado intensificar estas discussões. Dentre os principais autores, encontramos E. Lévinas e sua tentativa de salvar a *amizade pela sabedoria* fora do que nós denominamos de filosofia ocidental. Neste seu percurso, um novo modo de falar e escrever, um novo modo de filosofar deve ser construído. Um novo modo onde a ética assuma o primado e seja anteposta à ontologia.

Palavras chaves: ética, ontologia, responsabilidade, enigma, transcendência.

Riassunto

Dal secolo XIX, ma di forma più forte nel periodo che segue la rivoluzione linguistica del secolo XX, la filosofia occidentale lascia apparire chiaramente un momento di crisi interna. Sono molte le verità a essere difese, tante le moralità, tante le interpretazioni. Il discorso sui limiti della nostra capacità di dire la verità e l'etica sembra indurre a credere che, come non si può dirle di modo totale, non si può dire niente su di esse. L'assunzione del *Nichilismo* della especulazione e della etica sembra essere una buona scelta. Però, questa crisi starebbe legata alla propria natura del logos occidentale o sarebbe identificata come una fessura nell'interno del suo percorso? La riflessione filosofica contemporanea ha cercato di intensificare tali discussioni. Fra i principali autori, potremo trovare E. Lévinas e il suo tentativo di salvarre l'*amicizia per la sapienza* al di fuori di quello che noi chiamamo di filosofia occidentale. In questo percorso, un novo modo di parlare ed scrivere, un novo modo di filosofare deve essere costruito. Un novo modo dove l'etica prenda il primato e sia anteposta all'ontologia.

Parole chiavi: etica, ontologia, responsabilità, enigma, trascendenza.

¹ O Prof. Galileu Galilei Medeiros de Souza (galileumed@yahoo.com.br) é mestre em filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, mestre em bioética pela Universidade Pontifícia Regina Apostolorum de Roma e professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

“De toda coisa perfeita vi o limite, mas o teu mandamento
é a amplidão infinita”.

(Sl. 118, 96)

Introdução Geral

O nihilismo e o destino

No tempo atual, vivemos no Brasil uma época filosófica de grandes expectativas. Nunca como antes o público em geral se interessou tanto por filosofia. Em um seminário promovido pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, há pouco tempo atrás, pela aplicação de uma pesquisa de campo, tomamos posse de um dado interessantíssimo: as “revistas populares” de filosofia ocupam o segundo lugar na classificação daquelas mais vendidas nas bancas de jornais, perdendo somente para as revistas produzidas sob a égide dos *paparazzi*, que sustentam tal interesse apoiados pela massacrante propaganda midiática. O fato, ainda, dos currículos das escolas de ensino médio incluírem a filosofia como disciplina obrigatória, vem contribuir ainda mais para tais difusões.

Entretanto, paradoxalmente, vivemos já há quase dois séculos, sob o ponto de vista dos especialistas, um período de crise filosófica. Na obra *Breve Storia della Filosofia del Novecento, L'anomalia paradigmatica*, Franca D'Agostini observa que é quase universalmente compartilhada a opinião segundo a qual a história da filosofia teria vivido uma época bastante crítica no período que se estende por toda a segunda metade do século XIX.² Na mesma orientação, ecoam fortes as palavras de Ortega y Gasset: «Os últimos anos do século XIX foram uma das épocas menos favoráveis à filosofia. Foi uma época anti-filosófica. Se a filosofia fosse algo de que se pudesse radicalmente prescindir, não há dúvida que durante aqueles anos teria desaparecido completamente.»³ As diversas filosofias pareciam inconciliáveis. O pensar filosófico, de acordo com uma definição de Kandinskij, então sofreria uma época de grande tensão conceitual, onde predominava o «aut-aut», ou uma lógica da exclusão.⁴

Ao oposto, no século XX inaugurou-se um modo de pensar no qual tudo parece simultaneamente possível, apesar das explícitas contradições. Na introdução da obra de D'Agostini, citada anteriormente, observa-se que: «Nietzsche, desenvolvendo uma idéia de Paul Bourget, falava de uma *lógica da decadência* que marcaria a idade contemporânea e que se afirma precisamente como domínio do particular, da pluralidade, da diferença, contra a integração orgânica.»⁵ E ainda: «Até hoje, foi sobretudo o seu aspecto dissolvente, a *anomalia*, a ser transmitido: também porque a elaboração em filosofia dos temas da *outra lógica* e do *outro pensar* (...) desenvolveu-se majoritariamente em termos de antagonismo à

² Cfr. D'AGOSTINI, F. *Breve Storia della Filosofia nel Novecento, L'anomalia paradigmatica*. Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1999, pp. IX – XXXVIII.

³ ORTEGA y GASSET, J. *Che Cosa è filosofia?*. Tradução do original: “*Que ès filosofia?*” de A. Svignano, Marietti, Genova 1994, p. 14. in F. D'AGOSTINO. *Op.cit.* p. 5.

⁴ Cf. F. D'AGOSTINI, *Breve storia della filosofia nel Novecento*, IX.

⁵ Idem p. IX.

ciência e à técnica.»⁶ Assim, criou-se em nossos dias uma *Weltanschauung*, a qual D'Agostini denomina com o termo *anomalia paradigmática*.

Esta nova visão de mundo seria reconhecida como um fenômeno — vindo à tona depois da revolução lingüística do século XX — caracterizado por um profundo sentimento, por todas as lugares culturalmente disseminado, de incapacidade por parte da racionalidade ocidental no dizer a verdade — como esta foi classicamente entendida —, motivado por um destino que a levou a constituir internamente e irreparavelmente contradições interiores à sua própria natureza: «Querendo assumir radicalmente a herança filosófica na sua totalidade, ser-nos-íamos induzidos a acolher o nihilismo como “destino”»⁷:

A este ponto, é evidente que uma prestação de contas fiel da experiência de verdade que distingue o mundo ocidental nesta específica fase (ou que se tornou evidente nesta fase) não pode esconder o paradoxo do fim da verdade. Isto significa que uma diversa lógica deve pô-se em caminho (ou já se pôs) no nosso pensar (...). A diversa *lógica* dentro da qual a última fase da metafísica se move nos sugeriria então aceitar o natural reaparecimento das teses autoconfutativas das quais é já impregnado o saber ocidental (...). Tais anomalias não poderiam ser repudiadas, nem exorcizadas, sobretudo porque constituem as condições para manter aquela abertura à pluralidade dos pontos de vista e dos valores que caracterizam a condição de uma experiência autêntica, e *não violenta*, do presente; secundariamente porque nessa parece consistir precisamente o destino do logos ocidental.⁸

A auto-imagem com a qual o panorama filosófico atual se visualiza, onde o nihilismo surge como renúncia ao auto-engano, irremediavelmente não pode deixar de se autocriticar. Dentro desta autocrítica a questão da liberdade atuada e afirmada nas escolhas particulares, inclusive nas escolhas teóricas, contrapõe-se com um divulgado clima carregado de um certo misticismo, que em Heidegger ganha corpo na sua interpretação do *destino do logos ocidental*. Este possui ao seu vértice a nossa cultura técnico-nihilista, vista como situação a ser superada, possivelmente fora do que a nossa tradição ocidental chamou de filosofia, em razão da identificação desta com tal *destino*, que encontra em um seu implacável falimento o último momento.

Responsavelmente urge perguntar-se se realmente a técnica-nihilismo é um resultado inevitável da forma como a razão ocidental fora desenvolvida a partir dos gregos ou se não se trata, como pensava Husserl, de um empobrecimento ou erro na concepção do logos que em Sócrates, Platão e Aristóteles soube se impor contra o nihilismo que em Górgia encontra uma de suas figuras carismáticas.⁹

Uma compreensão do atual estado cultural, que no mínimo pretenda ser sincera, deve confrontar-se com tal pergunta. Segundo a obra *Analitici e continentali* da mesma Franca D'Agostini, falar de filosofia hoje é uma empresa bastante complicada por razão da imprecisão e amplitude

⁶ Idem p. 295.

⁷ «Volendo assumere radicalmente l'eredità filosofica nella sua interezza, si sarebbe allora indotti ad accogliere il nichilismo come “destino”» (F. D'AGOSTINI, *Breve storia della filosofia nel Novecento*, 290).

⁸ Idem p. 290.

⁹ Cf. F. VOLPI, «Nihilismo», 313.

com que tal termo é usado, designando as mais diversas formas e razões do dizer-se filósofo.¹⁰ Não existe um modo único de entendê-la. As suas interpretações variam desde uma concepção aplicada de filosofia (filosofias da... filosofia da religião, da política etc.) que excluem um saber ou estilo argumentativo puro e não vinculado a uma determinada área do conhecer, a um suspeito de que aquilo que chamamos filosofia não se trate que de um resíduo inútil da cultura ocidental, impotente de frente aos problemas que a contemporaneidade nos apresenta.

Contudo, D'Agostini observa que tal imprecisão é paradoxalmente o sinal de distinção de uma imagem a grandes linhas descritível e unitária da filosofia hoje. Não somente porque a filosofia, segundo a clássica observação aristotélica, tende a afirmar-se além de seus limites, de tal forma que para negá-la é ainda necessário usá-la, confirmando-a; mas sobretudo porque:

se existe uma posição tipicamente «filosófica» reconhecível na história do pensamento da segunda metade do século dezanove até hoje é precisamente esta autocrítica, autodepreciação, autoredução, autoconfutação da filosofia. Se existe uma tendência unitária do pensamento da segunda metade do século dezanove até hoje (contra toda boa argumentação pluralista) é a reflexão sobre o fim da filosofia, concebido como uma ameaça, um dado de fato, uma oportunidade positiva, um programa.¹¹

Colocando entre parêntese a questão do destino do logos Ocidental, o importante a ser notado é que, não obstante as diversidades de pontos de vista e de direções propostas aos problemas que guiaram a reflexão que a filosofia contemporânea fez sobre si mesma, observa-se um mesmo contexto de fundo — pelo menos em âmbito ocidental —, caracterizado pela consciência de uma fundamental crise do pensar, constantemente traduzida em uma eventual *teoria do fim da filosofia*.

Dentre os tantos modos de teorizá-lo, pode-se reconhecer três eminentes pelo influxo que exerceram no panorama filosófico atual — tal qual veremos a partir do testemunho de Franca D'Agostini em *Analitici e continentali*.¹² Note-se, antes de tudo, que as interpretações a partir das quais tais teorizações expressam os seus pareceres, já estão localizados dentro de um contexto ou maneira específica de como a filosofia entende a si mesma, nem sempre posada sobre argumentos sólidos e incontestáveis, ou seja, nem sempre — ou talvez nunca — construída sobre os fundamentos de um pensar puro, alheio a escolhas e gostos individuais.¹³

¹⁰ F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali*, 3-5.

¹¹ «se c'è una posizione tipicamente 'filosófica' riconoscibile nella storia del pensiero dal secondo Ottocento a oggi è precisamente questa autocritica, autodeprezzazione, autoriduzione o anche autoconfutazione della filosofia. Se c'è una tendenza unitaria del pensiero da secondo Ottocento ad oggi (contro ogni buona argomentazione pluralistica) è la riflessione sulla fine della filosofia, concepita come una minaccia, un dato di fatto, un'opportunità positiva, un programma» (F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali*, 4).

¹² Cf. F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali*, 21-55.

¹³ Devemos fazer notar que a nomenclatura aqui usada *seguirá* o esquema triádico proposto por F. D'Agostini (*Analitici e continentali*, 21), sem que se tenha a pretensão de negar-se a aceitar outros esquemas possíveis, como seria aquele proposto por J. Habermans em um artigo denominado «La funzione vicaria e interpretativa della filosofia» (5-24): «Per amore di semplicità, le indicherò come forma terapeutica, forma eroica e forma salvifica del commiato» (p. 15).

Dentre estes diversos redimensionamentos propostos pelos teóricos atuais, pode-se citar: 1. filosofia agonizante e negativa — constatação do seu fim e abandono (a exemplo do segundo M. Heidegger); 2. fenômeno positivo — tomar consciência do fenômeno e de suas possibilidades (a exemplo do pensar de G. Vattimo e de F. D'Agostini); 3. retorno a tantas escolas filosóficas do passado com um posicionamento mais ou menos positivo em relação ao panorama filosófico atual, com uma acentuada tentativa de *refundação* da racionalidade (a exemplo da impostação filosófica aristotélico-tomista em A. MacIntyre ou K.O. Apel e a sua crítica à anomalia da linguagem contemporânea).

Pensaremos em retornar a estas propostas em outros artigos posteriores. Agora, porém, nos deteremos na análise da problemática e das respostas a ela elaboradas por Emmanuel Lévinas. Neste contexto, a obra filosófica de Lévinas aparece como uma das grandes construções teóricas da *nova lógica*, entendida, entretanto, em um sentido diverso do pensado por Franca D'Agostini, sendo proposta a partir de um modelo hebraico de pensar, substancialmente devedor de M. Heidegger e da fenomenologia hursseliana — não obstante as diversidades — e na qual se retoma fortemente motivos éticos e éticos-políticos.

O projeto filosófico de Lévinas, hebreu de nascimento e de cultura, sobrevivente direto de uma época na qual este povo foi sistematicamente desnudado da condição humana, é aquele da fundação de um modo de pensar no qual uma *prática da diferença* e do *respeito da multiplicidade*, tendo ao seu centro o reconhecimento da *própria responsabilidade no confronto do outro*, possa substituir o domínio da *idéia de totalidade*, que caracteriza a tradição do pensamento ocidental, mesmo em meio às suas anômalas contradições internas, e é raiz de violência e guerra.

Particularmente próximo ao último Heidegger no que concerne à proposta do abandono do *logos ocidental*, Lévinas se mostra, no entanto, um profundo crítico do filósofo alemão no que diz respeito à modalidade de solução a ser adotada. De fato, o filósofo hebreu acusa Heidegger de queda em um tipo de escravidão ontológica, ancorada à idéia de *destino do logos ocidental*, no qual o Ser em geral se *autodoa*:

Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outros à relação com o ser em geral — mesmo se opõe-se à paixão técnica, provinda do esquecimento do ser ocultado pelo ente — permanece ao interno da obediência ao anônimo e leva, fatalmente, a uma outra potência, ao domínio imperialista, à tirania [...] Essa remonta a «estados de ânimo» pagãos [...] à adoração que os homens reduzidos em escravidão podiam consagrar a seus patrões.¹⁴

Para empreender o percurso que nos levará ao entendimento dos redimensionamentos presentes na resposta de E. Lévinas a tais questionamentos, procuraremos perseguir agora uma particular compreensão de uma das categorias sempre centrais da filosofia de todos os tempos, e também da ótica levinassiana: *o tempo*. A importância de tal temática dentro da produção filosófica de Lévinas não é secundária. Assim se expressa um dos seus maiores

¹⁴ E. LÉVINAS, *Totalità ed infinito*. pp. 44-45.

comentadores, G. Sansonetti: «A convicção a que chegamos é que o *tempo* possa ser assumido como um verdadeiro e próprio fio condutor de uma reconstrução do pensamento levinassiano nas suas linhas de fundo, em virtude do nexu que se estabelece entre ética e temporalidade.»¹⁵ O próprio Lévinas, em uma de suas últimas obras, afirmara:

Aquilo que parece abrir-se, depois dos percursos tentados para pensar o tempo a partir do rosto do outro, onde *Deus nos vem à idéia* — a autoridade que aqui comanda em modo indeclinável, mas que se recusa a nos obrigar e que ordena propriamente enquanto renuncia à onipotência —, é a necessidade de pensar o tempo na devoção de uma teologia sem teodicéia.¹⁶

Parece ser possível, por meio do estudo desta temática, aproximar-se da essência da filosofia de Lévinas. Ademais, as desconfianças dos que sustentam uma *interpretação genética*, ou seja, centrada sobre leituras que se constroem presumindo fundamentais mudanças, com o passar dos anos, na produção filosófica levinassiana e no tratamento dado nela à temporalidade parece não ser tão preocupante. Na opinião de muitos intérpretes, como seja a do próprio G. Sansonetti,¹⁷ Lévinas não apresenta uma *radical mudança* no seu pensar a *temporalidade*, caso se entenda por *radical mudança* uma elaboração *desconstrutiva*, próxima ao modo impostado pela filosofia de J. Derridá. Contudo, observa-se seja uma diversificação de modos para aproximar a noção intuída de tempo em um mesmo contexto, seja uma evolução desta aproximação em contextos diversos, os quais traziam ao nosso autor enriquecimentos ou exigências de *reapresentação* da sua intuição original, que é, entretanto, portadora de um fundo de grande solidez e coerência — e assim não se poderia achar aqui contradições, embora seguramente diferenças e dificuldades não ainda resolvidas.

Nos aproximaremos da *temporalidade* em Lévinas a partir do seguinte percurso: partiremos do texto *O Tempo e o Outro* (publicação das conferências tidas entre 1946-1947 ao *College Philosophique* de Jean Wahl), passando pelo central *Totalidade e Infinito* e prosseguindo por *O Rastro do Outro* (concentrando-nos em dois artigos: «O Rastro do Outro», e «Enigma e Fenômeno»), pelo aventuroso e significativo *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (De Outro modo que Ser ou Além da Essência)*, chegando em fim a *Entre Nós* (no qual nos limitaremos a dois artigos: «Transcendência e Tempo» e «Diacronia e Representação»). O vocabulário filosófico de Lévinas será estranho ao nosso modo corrente de pensar. A nossa labuta mais considerável será aquela de fazê-lo compreensível.

1. Para compreender E. Lévinas a partir da Temporalidade

1.1 *O Tempo e o Outro (1946-1947)*

Este primeiro texto é constituído por quatro conferências, cada uma das quais compondo um dos seus capítulos. Seu objetivo, nas palavras do próprio Lévinas é aquele de

¹⁵ SANSONETTI, G. *L'Altro e il Tempo. La temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*. Cappelli editore, Bologna 1985, p. 14.

¹⁶ LÉVINAS, E. *Tra Noi. Saggi sul pensare-all'Altro*. Tradução do francês de Emilio Baccharini, Jaca Book, Milano 2002, p. 212.

¹⁷ SANSONETTI, G. *op.cit.* p. 19-20.

«mostrar que o tempo não faz parte do modo de ser de um sujeito isolado e só, mas é a relação mesma do sujeito com outros.»¹⁸

Nestas tentativas iniciais de repensamento de algumas categorias que foram centrais à história do pensamento ocidental não faltarão — segundo as observações do mesmo autor em um prefácio, escrito 30 anos depois das ditas conferências, para uma nova edição — as insuficiências. No entanto, o projeto principal não seria modificado.¹⁹

Seguindo as observações apresentadas pelo próprio autor, no citado prefácio, o tempo nesta obra recebe uma caracterização diversa da opinião habitual. Não pode ser visto como uma espécie de degradação da eternidade, que transcorreria no alvéolo da passagem, dos momentos que são sintetizados pela consciência, a partir da qual aquilo que não é reunificado o seria, na qual a pluralidade seria sintetizada em um *Uno* que forneceria ao presente, pátria da consciência atual, o seu sentido pleno, a partir de um modo de entender o outro em termos de saber.²⁰

Na primeira e na segunda conferência, o jovem Lévinas nos sugere o *presente* como modalidade de partida, modalidade da hipóstase (de cada um de nós), a partir da qual o existente hipostatizado sai de si, mas também retorna a si. A hipóstase não pode, não obstante o seu ser monádico em relação aos outros seres, não se relacionar com a exterioridade. É a caracterização desta relação o tema que percorre a terceira e a quarta conferência — centradas em diversas figuras: erotismo, morte, paternidade, feminilidade, responsabilidade pelo próximo, transcendentalidade do mundo (como na experiência do gozo) etc.

A sociedade é um modo especial desta relação e para ser bem compreendida não pode ser interpretada heideggerianamente como um simples *estar ao lado do outro*, porque este modo de relacionar-se é completamente diverso daquilo que Lévinas chamará de *face a face*, sendo mais uma subordinação da relação a um termo comum,²¹ que no fundo é a expressão de um *solipsismo* do eu *solitário*, *que vive o tempo autêntico heideggeriano do ser destinado à morte*, que vive a consciência de que apesar de tudo o encontro com a morte é definitivo e deve ser abraçado. Ao contrário, para Lévinas a morte não pode ser assumida, advém simplesmente, continuando sempre a ser um mistério, sem a senhoria do eu; uma modalidade do outro, não delegável ao poder do presente, apesar de todos os seus esforços.²² A morte é *Advento* que vem ao encontro do presente. A imagem do *Advento* (futuro) que vem ao encontro do presente é o modo de fazer ver o *face a face* no qual o tempo se exprime. O *advento* parece exigir respeito e fugir do controle: «A relação com o advento, a presença do advento no presente parece ainda realizar-se no *face a face* com outros. A situação do *face a face* seria a realização mesma do tempo; o *desconfinamento* do presente no advento não faz parte do modo de ser de um sujeito só, mas é relação intersubjetiva.»²³

¹⁸ LÉVINAS, E. *Il tempo e L'Altro*. Tradução do Francês de Francesco P. Ciglia, Il melangolo, Genova 2001, p. 9.

¹⁹ Cfr. Idem, p. 9.

²⁰ Cfr. Idem, p. 10.

²¹ Cfr. Idem, p. 18.

²² Cfr. Idem, p. 43s.

²³ Idem, p. 49.

Finalmente, aqui se observa uma noção de temporalidade como transcendência, que não é alteridade puramente formal e lógica, reconduzível a uma unidade, mas uma transcendência que é alteridade misteriosa, fora do poder do presente, uma diferença que vai além de toda diferença, como além da *morte* se pode presenciar na figura da *feminilidade* — «diferença que vai além das diferenças, não somente como uma qualidade diferente de todas as outras, mas como a qualidade mesma da diferença.»²⁴ — e da *paternidade*:

A possibilidade oferecida ao filho, colocada além daquilo que pode ser assumido pelo pai, permanece ainda sua em um certo sentido (...). Sua, ou não indiferente, uma possibilidade que um outro assume: mediante o filho uma possibilidade que está além do possível! (...). Aquilo que a partir da noção, não biológica, de *fecundidade do Eu*, põe em discussão a idéia mesma de poder, como é encarnada na subjetividade transcendental, centro e fonte de atos intencionais.²⁵

1.2 *Totalidade e Infinito (1961)*

No artigo introdutório da tradução italiana de *Temporalidade e Infinito*, lê-se:

Não se pode, então, aplicar à sua obra filosófica um esquema interpretativo hoje muito comum e falar de um primeiro e um segundo Lévinas, mesmo que talvez se possa reconduzir toda a reflexão levinassiana aos seus dois principais textos: *Totalidade e Infinito*, ensaio sobre a exterioridade e *De outro modo que ser ou Além da essência*. Também neste caso, todavia, não possui sentido o opor simplesmente um antes e um depois, como se o depois completasse aquilo que antes era insuficiente ou incompleto. Do ponto de vista temático *Totalidade e Infinito* é de fato uma obra conclusiva em que Lévinas formulou o essencial do seu pensar filosófico.²⁶

A novidade contida na interpretação levinassiana da temporalidade como *transcendência em direção do outro* encontrará a sua plena constituição em *Totalidade e Infinito*, que marcará uma mudança de impostação em relação às produções anteriores, caracterizada por um deslocamento de atenção do tema da temporalidade — o que não quer dizer que este seja eclipsado — aquele da alteridade, marcando uma maior distância da ontologia heideggeriana presente em *Sein und Zeit (Ser e Tempo)*.²⁷ De fato, em *Totalidade e Infinito* Lévinas leva à fatura uma radical tentativa de sair da linguagem ontológica ou mais precisamente da tradição do pensar ocidental, que afunda suas raízes no *logos grego*, no qual o primado do problema do ser torna-se o primado da teoria. Deste *logos Sein und Zeit* seria ainda deveror.

Não obstante a premente pergunta relacionada à saída ou não de *Totalidade e Infinito* da mesma ontologia que criticava, é aqui concretizada a tentativa levinassiana

²⁴ Idem, p. 14.

²⁵ Idem, p. 15.

²⁶ PETROSINO, S. *La fenomenologia dell'unico. Le tesi di Lévinas*. Articolo introduttivo alla edizione italiana di LÉVINAS, E. *Totalità ed Infinito. Saggio sull'esteriorità*. Traduzione dal francese di A. Dell'Asta, 2ª ed., Jaca Book, Milano 2000.

²⁷ Cfr. SANSONETTI, G. *Op. cit.* pp. 57s.

de pensar uma lógica filosófica diversa que se fundamenta na radical transcendência do *rosto do outro*, tendo como base de todo o pensar o primado da ética:

De fato, a possibilidade de uma temporalidade autêntica torna-se uma prospectiva ilusória em uma concepção do ser que, como mostra Parmênides, não é sujeita nem a movimento nem a mutação que não sejam pura aparência. Portanto, todas as tentativas cumpridas pelas filosofias do ser a partir da de Platão, para ir de encontro a Parmênides, deveriam ser destinadas ao falimento em quanto não puseram em discussão o princípio mesmo sobre o qual se fundavam: o único modo é aquele que se atua na superação da ontologia e no reconhecimento da alteridade na relação ética.²⁸

A *totalidade* como *destino* do lógos ocidental, recebe plena caracterização na filosofia e na política, opostas à ingenuidade e à ética. A paz da primeira dupla de conceitos se orienta à integração dentro do controle do presente especulativo, tal qual se mostra exemplarmente no sistema hegeliano, em que a pluralidade e o singular vêm associados em uma totalidade, o mesmo, que lhe dá sentido: «A fenomenologia hegeliana — na qual a consciência de si é a distinção daquilo que não é distinto — exprime a universalidade do *Mesmo* que se identifica na alteridade dos objetos pensados não obstante a oposição de si a si (...).»²⁹ Mas também Heidegger é prisioneiro de uma lógica filosófica que termina por sacrificar o outro, por quanto afirmando a prioridade do Ser sobre o ente, afirma o primado da ontologia sobre a ética, condenando a liberdade à subordinação a um impessoal anônimo: «A ontologia heideggeriana que subordina o nexos com os outros à relação com o ser em geral — mesmo se opõe-se à paixão técnica, vinda do esquecimento do ser oculto do ente — permanece ao interno da obediência do anônimo e leva, fatalmente, a uma outra potência, ao domínio imperialista, à tirania.»³⁰

Opostas à totalidade e à sua paz, a ingenuidade profética e a ética nos propõe uma *paz messiânica e escatológica*, que não consistem no ensinar uma orientação histórica a um fim, a um futuro ao qual o presente deveria ser subordinado, seja em estilo hegeliano, seja naquele heideggeriano. Ou melhor, coloca-se aqui em relação o presente com o ser (e com o tempo) *além da história*.³¹

A totalidade produz o seu falimento quanto do encontro com o imprevisto, com o *rosto do outro*, o qual se opõe decisivamente à minha tentativa de compreendê-lo, e que é expresso em uma idéia, aquela do infinito, a única idéia que escapa a toda forma de representação:

A idéia do Infinito pressupõe a separação do Mesmo do Outro. Mas esta separação não pode se fundar sobre uma oposição ao outro que seria puramente antitética. A tese e a antítese, excluindo-se, comprometem-se (...). Estas formam já uma totalidade que torna relativa, integrando, a transcendência metafísica expressa pela idéia de infinito. Uma transcendência absoluta deve produzir-se como não-integrável.³²

²⁸ Idem, p. 60.

²⁹ TI, p. 35.

³⁰ TI, p. 44.

³¹ Cfr. TI, pp. 23-28.

³² TI, p. 51.

O *rosto do outro* coloca em questão a teoria e o *mesmo*, provocando o imperativo lingüístico do imediato (sem mediação conceitual). Um dizer que é original a qualquer dito, uma crítica que precede todo dogmatismo, uma metafísica que precede toda ontologia, uma nova relação, baseada sobre o *face a face*, testemunha de uma incomensurabilidade que não é devida a uma insuficiência do eu, mas ao infinito que é *totalmente outro*,³³ possível de aproximação em uma linguagem que se diz desdizendo-se.

A originalidade da ética vive na absoluta originalidade do tempo em que se cumpre o *face a face*. Afirmar a absoluta originalidade do tempo é afirmar a sua fundamental descontinuidade, fundamental relação de desigualdade. A historiografia, ou a história dos supérstites — como a guerra e o comércio —, na sua tentativa de sistematização do tempo histórico, é injusta. O ateísmo, a economia, a eticidade, nascem diante do reconhecimento desta alteridade nua e falível, mas ao mesmo tempo inviolável.³⁴ Quando um homem vai ao encontro dos outros é arrancado da história; fala; encontra um ponto, em relação à história, absoluto.³⁵ Radicado nesta separação, que não rompe, entretanto, a relação, o tempo se apresenta genuinamente como *tempo interior*, ou seja, responsabilidade, consciência dos perigos e da violência, bondade sempre possível. A morte, a minha morte, como impossibilidade de toda possibilidade, como em *Totalidade e Infinito*, permanece sempre um mistério, não cognoscível como mera analogia da morte dos outros. A morte se apresenta como a violência suprema do *outro* que para mim é imprevisível; sempre futuro, *não existe*. Propriamente enquanto *não existe* morte, o Ser temporal possui um tempo, atualiza-se.

Enfim, no *atualizar-se* o ser temporal pode entrar em conversação com *Outros*. É verdade que a grande incógnita do ser ou do nada que segue a morte não pode ser decifrada a partir do presente. Entretanto, na moralidade, na bondade reside a possibilidade da vida autêntica, do tempo autêntico. Tempo este que se antevê como escatologia, que rompe o ciclo vicioso da totalidade, manifestada como suprema generosidade que vence a violência e se constitui movimento pelos outros, com o *Eu* que se *faz tempo para os outros*. De frente a ele, nem mesmo o sofrimento — que é a forma como a morte se apresenta, ou se representa; o extremo inimigo do ser temporal — não é soberano.³⁶

1.3 «O rastro do outro» (1963) e «Enigma e fenômeno» (1965)

Segundo a opinião de G. Sansonetti: «Os escritos imediatamente posteriores a *Totalidade e Infinito* se movem ao interno das linhas traçadas por esta obra»³⁷ Como acenamos, em *Totalidade e Infinito* se configura um particular modo de entender o *advento* (futuro): a *escatologia*, que deve ser entendida não como uma completude a ser realizada em um futuro, mas como erupção do infinito, que transforma a história. Este particular modo de

³³ Cfr. TI, pp. 75-79.

³⁴ Cfr. TI, p. 242.

³⁵ Cfr. TI, p. 50.

³⁶ Cfr. TI, 225-253.

³⁷ SANSONETTI, G. *Op. cit.* p. 81.

antever o futuro, ou seja, nos contornos da transcendência, assume em *O rastro do Outro* (1963) uma posterior formulação, que se assemelha à idéia platônica do Bem.³⁸ Neste artigo, introduzindo-se novos elementos lingüísticos, o infinito vem definido como *Enigma*, termo que será tomado em um sentido mais forte e particular, como se pode ver em *Enigma e Fenômeno* (1965).

De acordo com a ontologia o sujeito é o centro da atividade cognoscitiva, e o tempo se organiza em sua função, a partir do presente. De fato, o sentido do futuro, o projeto, e o significado do passado se dão em função de um presente, que petrifica o passado e constitui o fundamento de onde se deve partir para o futuro. O movimento temporal é sempre um retorno a si, um *presentificar-se*. Mas é possível uma fuga do *mesmo* que não seja retorno a si?

Em *O rastro do Outro*, lê-se:

A transcendência do Bem em relação ao Ser (...) é uma transcendência de segundo grau, e não se é obrigado a fazê-la reentrar na interpretação heideggeriana do Ser que transcende o ente (...). O Uno de que fala Platão na primeira hipótese do Parmênides é estranho à definição e ao limite, ao lugar e ao tempo, à identidade consigo e à diferença respeito a si, à semelhança e à não-semelhança, estranho ao ser e ao conhecimento, de que, por outro lado, todos estes atributos constituem as categorias (...) o Uno não é além do ser porque escondido e obscuro, mas é escondido porque além do ser, totalmente diverso do ser.³⁹

Retomando a pergunta: é possível um movimento de transcendência que não seja mais um retorno a si? Segundo Lévinas tal movimento se dá na experiência que é comumente chamada *bondade* e na obra «(...) sem a qual a bondade é um sonho sem transcendência (...)».⁴⁰ Mas a obra para ser corretamente entendida nesta prospectiva, deve ser um movimento que exige uma generosidade radical, até a própria ingratidão do Outro.⁴¹

A ação em sentido único é possível somente na paciência, que, bem lá no fundo, significa para aquele que age renunciar a ser o contemporâneo do próprio resultado, agir sem entrar na terra prometida (...) Ser a favor de um tempo que seria sem mim, ser a favor de um tempo posterior ao meu tempo, a favor de um futuro que está além do famoso ser para a morte, ser para depois de minha morte.⁴²

Procurando afastar o sentido diretamente religioso do termo, Lévinas chamará este movimento de *Liturgia*.

A epifania do absolutamente outro se entrevê no *rosto do outro*, nu-indigente e interpelante-resistente. O *Rosto do outro* mete o Mesmo em questão, o intima a responder, ou melhor, o obriga a responder: «O Eu é, na sua mesma posição, até o mais profundo, responsabilidade e

³⁸ Cfr. Idem, p. 85.

³⁹ LÉVINAS, E. *La traccia dell'Altro. 'La traccia dell'Altro'*, p. 28.

⁴⁰ Idem, p. 29.

⁴¹ Cfr. Idem, p. 30.

⁴² Idem, p. 31.

diaconia (...).⁴³ Estamos na presença do Outro, obrigados a responder a uma «ordem cuja significatividade permanece desordenada irremediavelmente, passado dissipado absolutamente (...) Uma tal significatividade é aquela do *Rastro* (...) o rosto é o rastro do ausente absolutamente dissipado (dissolvido), absolutamente passado (...). Nenhuma memória estaria em grau de seguir suas trilhas, ir atrás deste passado seguindo-lhe as pegadas, os rastros. Trata-se de um passado imemorial (...). A eternidade, cuja significatividade não é estranha ao passado (...) a eternidade é a irreversibilidade mesma do tempo, fonte e refúgio do passado (...)».⁴⁴ E ainda acrescenta Lévinas: «O *além* de onde provém o rosto é a terceira pessoa (...). A *eleidade* da terceira pessoa é a condição de irreversibilidade»⁴⁵. Entretanto: «A *eleidade* do Ele não é o *isto* da coisa que está a nossa disposição (...) O movimento do encontro não é algo que venha a acrescentar-se a um rosto imóvel. O movimento é aquele mesmo rosto»⁴⁶.

Passado imemorial e futuro sem realização. Lévinas, assim, faz uso de uma nova terminologia para procurar exprimir o inexprimível, o infinito, que no ensaio de 1965 recebe o nome de *enigma*, isto é: «modo no qual o Outro procura o meu reconhecimento, mesmo conservando a sua incógnita, desdenhando o recurso ao amigo de entendimento e cumplicidade, este modo de manifestar-se sem manifestar-se — atingindo a etimologia do termo grego e em oposição ao indiscreto e vencedor aparecer do fenômeno.»⁴⁷

Em fim, ainda a partir da conclusão de *Enigma e Fenômeno*, Lévinas acena para um tema caro já a *Totalidade e Infinito*, aquele do *desejo*, insaciável, não encarnado em uma necessidade ou em um desejável. O *Desejo* se mostra como a resposta ao Infinito, mais uma vez resposta de radical gratuidade, antes de sacrifício: «Aproximo-me ao *Infinito* sacrificando-me. O sacrifício é a norma e o critério do acontecimento. E a verdade da transcendência, consiste no colocar de acordo o discurso e os atos»⁴⁸. Assim, retornam os temas da *obra*, mas não menos a crítica ao conhecimento e ao discurso sobre o Ser que presumindo-se legítimo, e talvez o seja, se desestrutura, porque o Absoluto é já *passado*:

O lugar clarificado do ser não é outro que a passagem de Deus (...) Aquele que é além-passado não foi jamais presença. Precedia toda presença e excedia toda contemporaneidade em um tempo que não é duração humana, nem projeção alterada, nem extrapolação da duração, que não é desagregação e desaparecimento de seres finitos, mas sim a alteridade originária de Deus respeito ao mundo que não pode hospedá-lo, o passado imemorial que não se é nunca apresentado e que não pode dizer-se nas categorias do ser e da estrutura; bem sim o Uno do além do Ser que toda filosofia queria dizer.⁴⁹

⁴³ Idem, p. 36.

⁴⁴ Idem, pp. 39-40

⁴⁵ Idem, p. 40.

⁴⁶ Idem, p. 45.

⁴⁷ LÉVINAS, E. *La traccia dell'Altro. 'Enigma e Fenomeno'*, p. 54-55.

⁴⁸ Idem, p. 64.

⁴⁹ Idem, p. 65.

1.4 De outro modo que Ser (1974)

A centralidade de *Totalidade e Infinito* não se ofuscou com o seu repensamento realizado por Lévinas no decênio posterior a sua publicação, já que na substância não se desmente as conclusões às quais a primeira obra alcança. *De outro modo que Ser* ou *Além da Essência* constitui, em um mesmo caminho, uma sistematização de novos desenvolvimentos e prospectivas que apontam a pretendida saída do discurso ontológico ao qual *Totalidade e Infinito* talvez ainda era, simplesmente ou ocultamente, solidária⁵⁰, como nos escreve seu próprio autor:

A linguagem ontológica da qual faz uso *Totalité et Infini* para excluir a significação puramente psicológica das análises propostas, é a este ponto evitada. E as análises mesmas conduzem não apenas à experiência em que um sujeito tematiza aquilo que iguala a si, mas à transcendência em que responde por aquilo que as suas intenções não calcularam.⁵¹

Nesta aventura lingüística, a obra se organiza em torno do tema da *substituição*, ao qual todos os outros termos, usados por Lévinas em seu projeto filosófico, mesmo se acentuam um aspecto cada vez diverso, parecem ser sinônimos. A partir da *substituição* se chega à *responsabilidade*.

Seja a *substituição* seja a *responsabilidade*, não são uma espécie de criação do *Mesmo* ou, como a primeira vista pode aparecer, dependentes da sua vontade-liberdade. Estes dois termos fazem referimento sempre à relação com o *Infinito* e assim a um estado de coisas que é *originário*, não-dependente do Eu, mas sempre em nexos com esse, seu interlocutor, chamando-o à *substituição* e à *responsabilidade*, por meio da significação do seu *rosto*, *pegadas*, *rastrões* de uma fissura pertencente à ordem da *diacronia* e a um *passado imemorial*, a uma *radical passividade*, somente entrevista por meio de um *dizer* que se diz desdizendo-se: «Na proximidade se ouve um mandamento vindo como de um passado imemorial: que não foi nunca presente, que não começou em nenhuma liberdade. Este modo do próximo é o *rosto*»⁵². Segundo Sansonetti, o fio condutor de *Além da Essência* consiste propriamente nisto, ou seja: «na busca do princípio que funda a responsabilidade e a liberdade, princípio que (...) é anterior a toda escolha e à consciência mesma»⁵³. Obsessão da presença do Outro, que chama o Mesmo à resposta de uma ética radicalmente gratuita.

Em *Além da Essência* aparece uma concepção do tempo, como já visto precedentemente, que se mostra como refratário a toda tentativa de *com-preensão*, um tempo que não foi e não será nunca presente, nunca feito consciência, nunca histórico: «A significação precede a essência. Essa não é um estado do conhecimento que apela à intuição que a preencheria, nem o absurdo da não identidade ou da identidade impossível. Essa é a glória da transcendência»⁵⁴. Um tempo

⁵⁰ Cfr. G. SANSONETTI. *Op. Cit.*, p. 103.

⁵¹ LÉVINAS, E. *Segnature e difficile liberté*. In G. Sansonetti. *Op. Cit.*, p. 103.

⁵² LÉVINAS, E. *Altrimenti che Essere*, p. 110.

⁵³ SANSONETTI, G. *Op. Cit.* p. 111.

⁵⁴ Idem, p. 18.

an-árquico, de frente ao qual somos passivos e envelhecemos sem poder nada a partir da nossa liberdade, que foge a todo contexto e horizonte da ordem do *Dito e do não dito*, do *Ser e do não ser* que se sintetizam na consciência do Mesmo. *De outro modo que Tempo*, *De outro modo que Ser*: «Ser ou não ser — a questão da transcendência então não reside aqui. O enunciado do *Outro que Ser*, do *De outro modo que Ser*, pretende enunciar uma diferença que está *além daquela que separa o ser do nada*; precisamente a diferença do *Além*, a diferença da *Transcendência*»⁵⁵.

1.5 «Do Uno ao Outro. Transcendência e Tempo» e «Diacronia e Representação»

Nestes dois ensaios, posteriores a *De Outro modo que Ser ou Além da Essência*, Lévinas continua a executar a sua tarefa de crítico em relação ao tipo de racionalidade que se desenvolveu no *lógos ocidental*, caracterizando-a como uma espécie de falida tentativa de integrar por meio do conhecimento, tendo como seu ponto culminante em Hegel, o movimento de saída do *Uno*, extraído da intuição do platonismo. Assim, de Sócrates em diante a filosofia sempre possuiu como dever vocacional a tentativa de recolher a multiplicidade, como em uma nostalgia do *Uno*, intencionando partir deste recolhimento para atingir o *Uno* em si. Todavia, «Essa falta compromete ou fracassa a unidade do *Uno*, colhendo em ato as idéias. Com efeito, a unidade do *Uno* exclui toda multiplicidade»⁵⁶.

Afirma Lévinas, ainda, que o influxo filosófico encontra no monoteísmo europeu um campo de cultura e crescimento, tendente a insana mistura da religião e do *logos* grego que acabou em um movimento de separação no qual a religião foi considerada como inútil, diante do poder do pensamento autônomo, auto-suficiente.⁵⁷

O *Uno* pode, crê-se no ocidente, ser alcançado por meio do conhecimento. O *Uno* pode fazer-se no conhecimento da evidência, presença, ou melhor, co-presença na multiplicidade: «onde a dispersão temporal é considerada uma privação da inteligência ou uma sua imagem degradada. Daqui, com efeito, a secundariedade e a pura aparência atribuída ao tempo (...). Tempo como pura privação do eterno e como sua imitação»⁵⁸.

Movimentos todos estes representativos do retorno do *Mesmo* a si próprio, como se «o tempo, na sua diacronia, retornasse a uma eternidade que faltou, à imagem móvel da eternidade imóvel, ou do *Uno* sumo»⁵⁹. O projeto de Lévinas é aquele de questionar a concepção dominante na tradição ocidental a nós transmitida, segundo a qual o pensamento é sempre intencionalidade, vontade e representação.⁶⁰ Também na forma da intencionalidade propagado pelo seu mestre Husserl, segundo o qual o saber seria uma forma de satisfação de uma aspiração ao objeto:

⁵⁵ Idem, p. 6.

⁵⁶ LÉVINAS, E. *Tra Noi. 'Dall'Uno all'Altro'*, p. 169-170.

⁵⁷ Cfr. Idem, p. 170 - 171.

⁵⁸ Idem, p. 172 - 173.

⁵⁹ Idem, p. 175.

⁶⁰ Cfr. Idem, p. 177.

a redução transcendental, suspendendo toda independência no ser, a exceção daquela da própria consciência, faz reencontrar este ser suspenso como um noema e conduz à plena consciência de si que se impõe como ser absoluto, confirmando como um eu que através de todas as diferenças é senhor de si mesmo como do universo e capaz de iluminar a todos os lados obscuros em que esta senhoria do eu seria colocada em dúvida.⁶¹

Todavia, diversamente da consciência reflexa e sob seu olhar, Lévinas descobre uma consciência pré-reflexa, sempre fugitiva e incapaz de ser objetivada,

Consciência confusa, consciência implícita que precede toda intenção, essa não é ato, mas passividade pura... Consciência que mais que significar um saber de si, é um cancelamento ou uma discrição da presença. Pura duração do Tempo (...). Duração subtraída a toda vontade do eu (...) como envelhecimento, é a mesma realização da síntese passiva a partir da passividade do lapso de tempo do qual nenhum ato do recordar, que restitui o passado, poderia inverter a irreversibilidade.⁶²

Assim, ainda uma vez, *Passado Imemorial*.

Na continuação do ensaio Lévinas procurará retornar a lugares comuns de sua reflexão filosófica, na mesma linha que *Além da Essência*, tendo, entretanto, a atenção centrada sobre o conhecimento. Assim, emerge o tema da *responsabilidade*, na relação que se estabelece diante do encontro como o *rosto do outro*. Na relação ética o *Eu* é chamado a responder, colocando-se e ao seu próprio egoísmo em questão diante da impotência-relutante do *Outro*:

O eu é a crise mesma do ser do ente do humano. Crise do ser não porque o senso deste verbo deveria ainda ser compreendido no seu segredo semântico e faria apelo à ontologia, mas porque eu me interrogo já se o meu ser é justificado, se o *Da* do meu *Dasein* não é já usurpação do posto de alguém (...). Responsabilidade que não é a privação do saber e da compreensão e da apreensão, mas excelência da proximidade ética na sua sociabilidade, no seu amor sem concupiscência.⁶³

O nosso autor constrói assim o discurso, já presente na reflexão anterior, sobre a *responsabilidade*, isto é: «do coração da identidade o eu — e contra esta perseverança e contra esta identidade — se eleva, acordada diante do *rosto de outros*, uma responsabilidade pelos outros a que eu fui consagrado antes de toda consagração, antes de ser presente a mim mesmo ou de tornar em mim»⁶⁴. O antes desta *responsabilidade* não é algo a ser representado pela memória e assim referente ao presente, porque isto seria afirmar ainda a *com-preensão* do tempo em sua *diacronia* como dissimulação da *eternidade*. Ao contrário, a anterioridade é aquela de um passado irredutível à presença, a partir de uma *responsabilidade* que é

⁶¹ Idem, p. 179.

⁶² Idem, p. 179 - 180.

⁶³ Idem, p. 184 - 185.

⁶⁴ Idem, p. 187.

assujeitamento de uma obediência precedente à escuta da ordem (...) modo sem igual com o qual, absolutamente irreversível, o futuro ordena ao presente (...) sem que o futuro seja dominado no advir ou na apreensão de uma antecipação (...) sem que a representação do medo ou da esperança ofusque a diacronia do tempo.⁶⁵

Assim, *Passado imemorial* e *Futuro sem Porvir* são as duas formas com as quais o filósofo francês faz entrever o *além do ser e da consciência*, mas também a obediência: «Além daquilo que na obediência se representa e se apresenta. *Além* que significaria à *obediência a imperatividade* mesma do mandamento e a sua bondade»⁶⁶.

Em *Diacronia e Representação*, além de desenvolver os principais argumentos sugeridos já em *Do Uno ao Outro*, Lévinas nos propõe ver este *passado imemorial e futuro sem porvir* na sua concepção de *desformalização do tempo*.⁶⁷ A significação do tempo assim entendido — *passado imemorial e futuro sem porvir*, que comanda na *mortalidade* ou no *rosto dos outros* — não articula mais aquela do tempo *re-presentável* da imanência histórica. «Todas as figuras e todas as palavras que tentam exprimi-lo — como *transcendência* ou *além* — são já derivadas deste»⁶⁸.

Assim, o tema do tempo se mostra ao fim, nestas últimas publicações do filósofo hebreu, como ao início de sua produção filosófica, um ponto importante. Talvez seria um exagero afirmar a *temporalidade* como o centro da sua filosofia, entretanto, o seu indagar o tempo se mostra como uma das formas principais de pensar ou de dizer esta *relação*, nunca presente, na qual se entrever apenas os *rastros* de uma *presença-ausente*, expressão de uma *vontade-liberdade* originariamente impotente. Tempo como

desformalização da forma, a mais formal que exista, da unidade do eu penso (...) Isto que parece, com efeito, abrir-se, depois dos percursos tentados para pensar o tempo a partir do rosto dos outros, onde Deus nos vem à idéia — a autoridade que comanda em modo indeclinável, mas que se refuta pois de constringer e que comanda, ordena ao mesmo tempo enquanto renuncia a onipotência — é a necessidade de pensar o tempo na devoção de uma teologia sem teodicéia.⁶⁹

Conclusões

E. Lévinas e as questões de liberdade

Certamente, o leitor não habituado às obras de E. Lévinas não achará uma empresa fácil a compreensão dos textos de sua autoria, em especial daqueles que seguiram *Totalidade e Infinito*. Se sua leitura fosse fácil, Lévinas não estaria seguindo os rastros de seu projeto filosófico, que procura escapar das estruturas do pensar ocidental. Nem tão pouco é uma

⁶⁵ Idem, p. 189.

⁶⁶ Idem, p. 190.

⁶⁷ Cfr. LÉVINAS, E. *Tra Noi*. 'Diacronia e Rappresentazione', pp. 211 – 212.

⁶⁸ Idem, p. 211.

⁶⁹ Idem, p.212.

empresa fácil comentar Lévinas, procurando no comentário ser fiel ao seu espírito. Entretanto, este foi o nosso projeto.

Como alternativa presente dentre as auto-interpretações produzidas pela filosofia contemporânea o pensar de E. Lévinas é profundamente devedor de Husserl, de Heidegger, mas não menos de uma tradição cultural hebraica, em especial de F. Rosezweig.

Substancialmente, pudemos contemplá-lo no percurso anteriormente realizado, a partir da noção de *Tempo*. Retornando ainda a última etapa deste percurso, em «*Do Uno ao Outro*», o filósofo hebraico propõe de forma sucinta a sua perene crítica ao *logos ocidental*, caracterizando-o como uma espécie de tentativa falida de integrar por meio do conhecimento, tendo como ponto culminante a filosofia de Hegel, o movimento de transbordamento do *Uno*, trazido para a pauta filosófica a partir do Platonismo. Assim, todas as vicissitudes da Filosofia posterior a Sócrates seriam a história de tentativas de recolher a multiplicidade em uma unidade, por razão de uma insaciável nostalgia do *Uno* ou do *Totalmente Outro*:

A aspiração ao retorno é o sopro mesmo do Espírito, mas a unidade suma do Uno vale mais do que o Espírito e a filosofia [...] O Uno ao qual a inteligência anela devotamente, além das idéias que esta alcança e colhe na sua multiplicidade e onde, portanto, esta se cumpre e se realiza, é em ato, é satisfeita — o Uno além do noema que a inteligência adequa — seria segundo o esquema neo-platônico, melhor do que esta aspiração e este apresamento do qual o Uno é ainda ausente.⁷⁰

Em um passo posterior desta história, Lévinas observa que o influxo filosófico grego encontra no monoteísmo europeu um campo de cultura, tendente a uma mistura, exigente da religião uma resposta a tal aspiração. No entanto, ocorreu uma paulatina superação da religião, considerada inútil, diante do poder do pensamento autônomo, auto-suficiente, confiante na capacidade da razão em alcançar a unidade perdida.⁷¹ Todavia, «Colhendo em ato as idéias, esta não consegue atingir a unidade do Uno, e desde já é falida. Com efeito, a unidade do Uno exclui toda multiplicidade»⁷².

Substancialmente, Lévinas propõe o abandono da ontologia tradicional, ou da racionalidade ocidental — fonte de violência e de guerra —, em favor de uma nova lógica ou de um novo modo de pensar fundado em uma prática da diferença e do respeito da multiplicidade, tendo ao seu centro a *responsabilidade* ou a *substituição* no confronto do próximo ou do *Outro*.

Assim, a filosofia de Lévinas aponta para a necessidade de superação da crise do modo como o *logos ocidental* se apresenta em nossos dias, devendo-se antepor a ética à ontologia.

⁷⁰ «L'aspirazione al ritorno è il soffio stesso dello Spirito, ma l'unità somma dell'Uno vale di più dello Spirito e della filosofia [...] L'Uno al quale l'intelligenza aspira devotamente, al di là delle idee che essa raggiunge e coglie nella loro molteplicità e dove pertanto essa si compie e si realizza, è in atto, è soddisfatta — L'Uno al di là del noema che l'intelligenza adequa — sarebbe secondo lo schema neoplatonico migliore di questa aspirazione e di questo approccio da cui l'Uno è ancora assente» (E. LÉVINAS, «Dall'Uno all'altro», 171).

⁷¹ E. LÉVINAS, «Dall'Uno all'altro», 170-171.

⁷² «Essa manca già o fallisce l'unità dell'Uno, cogliendo in atto le idee. In effetti, l'unità dell'Uno esclude ogni molteplicità» (E. LÉVINAS, «Dall'Uno all'altro», 169-170).

A respeito desta crise, F. D'Agostini e E. Lèvinas, a partir de uma tradição devedora da crítica heideggeriana à história da metafísica ocidental, compartilham a intuição segundo a qual se pensa na existência de um erro presente na própria essência da filosofia grega desde Sócrates.

De fato, o modo como Lèvinas e D'Agostini, protótipos de vastas e fortes posições filosóficas contemporâneas, interpretam a história de tal *logos ocidental*, pode parecer a uma primeira vista aproximados. Entretanto, com um pouco mais de atenção mostrarão as suas profundas diferenças.

Em verdade, se por um lado tendem a refutar, na mesma estrada que Heidegger, a interpretação *dialética* da história a modo hegeliano, na sua formulação positiva diferenciar-se-ão profundamente. O modo *historicístico*, para o qual a história seria concebida como um fluxo dependente de forças impessoais, às quais as liberdades individuais seriam tragadas, ainda se subjacente à proposta de D'Agostini de assunção da tradição do *logos ocidental*, é para Lèvinas considerado um destrutivo tipo de tirania, um ponto débil da filosofia de Heidegger.

Uma questão crucial vem à tona em tal polêmica: qual o papel de nossa liberdade e qual o influxo dos condicionamentos históricos sobre a mesma? Certamente, os homens são filhos de seu tempo, de sua cultura, de sua linguagem etc., não possuindo uma liberdade infinitamente potente. Tal impotência se mostra como iniludível diante da morte. Paradoxalmente, porque a liberdade se dá conta de sua impotência, já não pode ser considerada como absolutamente impotente. Lèvinas é consciente de tal fato.

E em relação às contingências históricas, como entendê-las? A absolutividade das contingências históricas é relativizada pela consciência destas. A *lógica* encontra a *liberdade* como uma indicação que alerta para a absurdidade de seu emprego absoluto na interpretação histórica. Ou, o que é dizer a mesma coisa: *a história nem sempre é lógica*.

É também por meio de uma diversa lógica que a verdade é dita. A diversa lógica na exposição das principais teses de Lèvinas mostra-se evidente no estudo da temporalidade e na fundação da nova filosofia, completamente outra em relação à antiga tradição ocidental. Contudo, uma pergunta ainda se impõe: toda a história do *logos ocidental* encontra-se realmente condenada ao absurdo, ou não seria mais prudente pensar em uma hipótese que procurasse identificar a pontualidade de tais comprometimentos, que parecem tão ligados às escolhas livres?

Caso se possa identificar um ponto de radical mudança qualitativa no percurso do *logos ocidental*, talvez aí se possa buscar a resposta, à questão da crise da cultura contemporânea. Talvez a única lógica da história do *logos ocidental*, inegavelmente marcada nestes últimos tempos pela *sinceridade*, seja a busca livre e constante do equilíbrio garantidor de sua responsabilidade, mas igualmente de seu respeito não-dominante. Talvez a crise do *Eu contemporâneo* e o seu *fundamental egoísmo dominador*, denunciado por Lèvinas, seja fruto sim de um erro, a partir do qual a distância necessária entre o sujeito e o *Uno*, anteriormente sempre defendida dentro das tensões dinâmicas deste mesmo *logos*, fora violentamente mascarada.

Estas são certamente questões de liberdade... Questões futuras.

Referências bibliográficas

D'AGOSTINI, F. *Breve Storia della Filosofia nel Novecento, L'anomalia paradigmatica*. Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1999.

LÉVINAS, E. *Il tempo e L'Altro*. Tradução do Francês de Francesco P. Ciglia, Il melangolo, Genova 2001.

_____. *Totalità ed Infinito. Saggio sull'esteriorità*. Tradução do Francês de A. Dell'Asta, 2ª ed., Jaca Book, Milano 2000.

_____. *La Traccia dell'Altro*. Tradução de F. Ciaramelli, Napoli 1979.

_____. *Altrimenti che Essere o Al di là dell'essenza*. Tradução do Francês de S. Petrosino e Maria Teresa Aiello, Jaca Book, Milano 2002.

_____. *Tra Noi. Saggi sul pensare-all'Altro*. Tradução do Francês de Emilio Baccarini, Jaca Book, Milano 2002.

SANSONETTI, G. *L'Altro e il Tempo. La temporalità nel pensiero di Emmanuel Lévinas*. Cappelli editore, Bologna 1985.

Ricoeur, Foucault e os mestres da suspeita: em torno da hermenêutica e do sujeito

Marcos de Camargo von Zuben¹

Resumo

Este texto analisa os comentários feitos nos anos sessenta por Michel Foucault e Paul Ricoeur sobre o significado das obras de Nietzsche, Freud e Marx no que se refere ao papel desempenhado por esses pensadores quanto aos problemas relativos à hermenêutica moderna. É sabido que entre esses dois pensadores franceses não se estabeleceu um diálogo e uma interlocução direta, porém verificam-se semelhanças em suas análises que podem contribuir para a compreensão das mudanças realizadas por Nietzsche, Freud e Marx no pensamento ocidental. Assim, pretende-se apresentar como os autores vêem o papel desses “mestres da suspeita” em relação à noção moderna de hermenêutica e seus desdobramentos sobre a questão do sujeito, principais temas abordados por ambos.

Palavras-chave: Foucault, Ricoeur, hermenêutica, sujeito

Abstract

This text analyzes the comments made in the sixties by Michel Foucault and Paul Ricoeur on the role Nietzsche, Freud and Marx's works played in the studies on modern hermeneutics. It is known that these two French thinkers didn't establish a direct dialogue. However, similarities are found in their analyses that can contribute to the understanding of the changes in western thought brought about by Nietzsche, Freud and Marx's ideas. Thus, it intends to present how the authors see the role the “masters of suspicion” played in the modern concept of hermeneutics and the development of their ideas on the subject “subject”, the main themes broached by both.

Keywords: Foucault, Ricoeur, hermeneutics, subject.

Introdução

Em 1964, Foucault apresenta um colóquio com o título “Nietzsche, Freud, Marx” (Foucault, 2000), tratando ali das “técnicas de interpretação” nesses pensadores, ou seja, dos problemas relativos à hermenêutica moderna. Em 1969, Ricoeur publica um livro sobre Freud intitulado “Da Interpretação. Ensaio sobre Freud” (Ricoeur, 1977) onde também, de forma muito parecida com a de Foucault, irá se referir a Marx, Nietzsche e Freud como os mestres da suspeita. É sabido que entre esses dois pensadores franceses não se estabeleceu

¹ Professor do departamento de filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, mestre em história pela Universidade de Brasília – UnB e doutorando em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp.

um diálogo e uma interlocução direta, porém, referências a Foucault foram feitas por Ricoeur em dois de seus últimos livros e em uma entrevista. É notório, ao mesmo tempo, que Ricoeur é considerado por muitos como o grande representante da hermenêutica moderna francesa, ao passo que Foucault sempre procurou se distanciar de uma classificação estanque de seu pensamento, não obstante o seu reconhecimento das influências recebidas por uma tradição filosófica diversa.

Assim, torna-se instigante procurar compreender o tipo de aproximação que ambos realizaram com respeito ao papel desempenhado por esses três pensadores na constituição de suas próprias perspectivas.

Pretendemos, assim, apresentar como os autores vêem o papel desses “mestres da suspeita” em relação à noção moderna de hermenêutica e seus desdobramentos sobre a questão do sujeito, principais temas abordados por ambos nos referidos textos.

1. A consciência como problema, os mestres da suspeita.

Segundo Ricoeur, a partir de Nietzsche, Marx e Freud, a consciência passa a ser considerada como consciência falsa, isso querendo dizer que, a partir deles, estabeleceu-se a crítica à idéia cartesiana de que o sentido e a consciência do sentido coincidem. Eles Instauraram a dúvida sobre os poderes da consciência em apreender o sentido do mundo e de si mesma de maneira evidente, de maneira clara e distinta. Segundo Ricoeur, o cogito cartesiano “penso, logo existo”, a auto-apreensão imediata do sujeito foi posta em questão pela descoberta do inconsciente em Freud, do ser social em Marx e da vontade de poder em Nietzsche.

A certeza da consciência imediata de si torna-se problemática, tornando ela própria o enigma a ser decifrado. A forma pela qual esse enigma se constitui assume formas variadas, correspondentes ao processo de formação dessa consciência falsa: a ideologia em Marx, ilusão em Freud, vontade de verdade em Nietzsche.

Os mestres da suspeita não são mestres do ceticismo. Eles irão procurar outra via de acesso à consciência, um trabalho de interpretação mediado pelos signos e pelos símbolos a partir dos quais a própria consciência se manifesta. Assim, de maneiras diferentes entre si, os mestres da suspeita se colocaram a tarefa de estabelecer um método de decifração que tomou a forma de uma teoria das ideologias em Marx, uma teoria dos ideais e das ilusões em Freud e uma genealogia da moral em Nietzsche.

Segundo Ricoeur, “a partir deles, a compreensão se torna uma hermenêutica: doravante, procurar o sentido não significa mais soletrar a consciência do sentido, mas decifrar suas expressões” (Ricoeur, 1977, p. 37/38) e ainda, segundo Foucault “Marx, Nietzsche e Freud nos põe diante de uma nova possibilidade de interpretações: eles fundaram novamente a possibilidade de uma hermenêutica” (Foucault, 2000, p. 42).

Mas qual foi essa nova hermenêutica que emergiu a partir desses mestres da suspeita? Podemos dizer que com eles e a partir deles, a hermenêutica deixa de ser exclusivamente uma técnica de interpretação nos termos de uma exegese bíblica ou jurídica, ou mesmo uma metodologia das ciências humanas, nos termos pensados por Dilthey, ela passa a ser

muito mais, “essas técnicas de interpretação nos implicam, visto que nós mesmos, intérpretes, somos levados a nos interpretar por essas técnicas” (Foucault, 2000, p. 43). O cogito a partir deles está ferido, e a hermenêutica assume, assim, um caráter constitutivo desse ser do homem que existe como compreensão, como interpretação do mundo que é, ao mesmo tempo, interpretação de si. A interpretação se torna, como nos diz Foucault, um eterno jogo de espelhos, e assume um caráter existencial e ontológico para o homem.

Não há, portanto, uma hermenêutica geral, um cânon universal para a exegese, mas teorias opostas e específicas que possam dar conta de dimensões existenciais precisas. Segundo Ricoeur, a partir de Nietzsche “o campo hermenêutico está rompido” (Ricoeur, 1977, p.32)

Enquanto decifração, a hermenêutica moderna põe em questão o próprio estatuto da linguagem e dos signos lingüísticos, que perdem seu valor de simples meio na relação do homem com as coisas e consigo mesmo, seu sentido referencial imediato, passando a ser ela própria o enigma fundamental a ser decifrado por uma hermenêutica da suspeita. A linguagem e os signos passam a ser os elementos constitutivos dessa mediação necessária à própria compreensão. Segundo Foucault, Marx, Nietzsche e Freud “não deram um sentido novo a coisas que não tinham sentido... na realidade, eles mudaram a natureza do signo e modificaram a maneira pela qual o signo em geral podia ser interpretado” (Foucault, 2000, p. 43). Os signos deixam de ser significantes que se referem a um significado, como uma visibilidade da superfície que indica as coisas mesmas, a realidade das coisas, mas uma dobra constitutiva das próprias coisas.

É assim que o desejo em Freud só pode ser compreendido como um processo de interpretação, segundo Ricoeur, “não é o sonho sonhado que pode ser interpretado, mas o texto do relato do sonho... não é o desejo enquanto tal que está no centro da análise, mas sua linguagem” (Ricoeur, 1977, p. 17) e é também assim que devemos compreender a posição de Nietzsche sobre o caráter tropológico de toda linguagem, bem como a crítica de Marx ao fetiche da moeda e da mercadoria na sociedade capitalista.

Outra característica importante da hermenêutica moderna: dado esse caráter interpretante de toda linguagem, a hermenêutica torna-se tarefa infinita, não há ponto de partida nem ponto de chegada, mas um processo constante de interpretação, onde os signos remetem-se uns aos outros em uma abertura irredutível, é o “inacabado da interpretação” segundo Foucault que pode ser percebido, na psicanálise, no caráter interminável da análise em função do fenômeno da transferência que torna sempre a retomar-se, e igualmente a noção de genealogia em Nietzsche, que não é origem ou gênese, mas começo representado por uma interpretação que se impôs sobre as demais como expressão de uma vontade de poder, ou mesmo em Marx, onde podemos pensar esse aspecto através da noção de práxis como processo de compreensão imanente às práticas sociais transformadoras, elas mesmas intermináveis.

Assim, se a interpretação nunca acaba é porque “nada há a interpretar, nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo, tudo já é interpretação; cada signo é nele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos” (Foucault, 2000, p.47). Como nos diz Ricoeur, o símbolo dá a pensar, ou seja “tudo já está dito em enigma” (Ricoeur, 1960, p. 324). Do fato de que prevaleçam determinadas inter-

pretações historicamente, não significa que elas falem de algo diferente do que dos próprios signos, o que Freud revela são “os fantasmas, com sua carga de angústia, ou seja, um núcleo que já é ele próprio, em seu próprio ser, uma interpretação. A anorexia, por exemplo, não remete ao desmame, como o significante remeteria ao significado, mas a anorexia como signo, sintoma a interpretar, remete aos fantasmas do seio materno, que já é em si mesmo uma interpretação, que já é em si mesmo um corpo falante” (Foucault, 2000, p. 47). Para Nietzsche, as palavras não indicam um significado, impõe uma interpretação.

Podemos então dizer que há uma primazia da interpretação em relação ao signo como um aspecto decisivo da hermenêutica moderna, na medida em que “o signo já é uma interpretação que não se dá como tal, os signos são interpretações que tentam se justificar, e não o contrário” (Foucault, 2000, p. 48). Assim funciona a moeda, para Marx, os sintomas, para Freud e as palavras para Nietzsche e é por esse encobrimento fundamental que esses signos se dão como ilusão para a consciência imediata que não se faz hermenêutica. É aqui que podemos compreender o problema semântico posto por toda hermenêutica, que, segundo Ricoeur, “o que se encontra em toda parte, da exegese à psicanálise, é certa arquitetura do sentido, que podemos chamar duplo sentido ou múltiplo sentido, cujo papel consiste, cada vez, embora de modo diferente, em mostrar ocultando” (Ricoeur, 1979, p. 14). Para ele, é pela semântica das expressões multívocas que deve realizar-se a análise da linguagem, através de um trabalho do pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal. Para os três mestres da suspeita, a categoria fundamental da consciência é a relação oculto-mostrado ou simulado-mostrado.

Um último e decisivo aspecto em nossas considerações sobre a hermenêutica moderna. Tanto em Foucault quanto em Ricoeur, a interpretação é sempre um ato que implica uma reflexão de si mesma, ou seja, a interpretação sempre se confronta com a obrigação constitutiva de interpretar a si mesma, infinitamente, de sempre se retomar, como nos diz Ricoeur, “toda hermenêutica é explícita ou implicitamente, compreensão de si mesma mediante a compreensão do outro” (Ricoeur, 1979, p. 18). Ela estabelece um elo necessário entre a compreensão dos signos e a compreensão de si. Isso significa dizer que retomamos aqui o ponto inicial da crítica dos mestres da suspeita, aquela em relação à consciência, na medida em que a consequência desse caráter reflexivo da hermenêutica é retomar-se a si mesma através da pergunta quem? Segundo Foucault, “não se interpreta o que há no significado, mas no fundo, quem colocou a interpretação” (Foucault, 2000, p. 49). Isso significa que o problema do intérprete se recoloca, não mais em termos de uma consciência falsa, mas como problema, não mais o problema do “que” é a consciência, de que coisa é essa a consciência, mas o problema do sujeito, do “quem” realizou a interpretação, não mais o problema de uma substância, mas o problema de uma ação, uma ação interpretativa que infinitamente se recoloca como problema.

Ricoeur nos diz, fazendo lembrar Hegel, que “a existência não se torna um “si”... senão apropriando-se desse sentido que reside inicialmente “fora”, em obras, instituições, monumentos da cultura, onde a vida do espírito é objetivada” (Ricoeur, 1979, p. 23). Assim, refletir e interpretar os símbolos são um único e mesmo movimento. Mas, na medida em que esse movimento da reflexão, intrínseco ao processo hermenêutico, é um movimento sem começo

e sem fim, Ricoeur vai compreendê-lo como a “apropriação de nosso esforço por existir e de nosso desejo de ser através das obras que testemunham esse esforço e esse desejo” (Ricoeur, 1979, p. 19). Ricoeur substitui, assim, a problemática da filosofia do sujeito como consciência, por aquela do sujeito como esforço e como desejo, a partir da qual a origem do sentido e da existência não é mais a consciência, mas o desejo e a vida.

Ricoeur vê assim o trabalho da filosofia da reflexão não como uma teoria, mas como uma tarefa, uma tarefa crítica de reapropriação de si mediada pelo sentido imediato dos símbolos e dos textos, assim como o fizeram os mestres da suspeita.

Também Foucault compreendeu a filosofia como tarefa crítica do pensamento, como ontologia do presente, como ontologia histórica de nós mesmos, que buscasse responder a questão do sujeito: quem somos nós hoje? Uma filosofia como crítica da cultura. Foi o que buscou fazer através de uma arqueologia do saber e de uma genealogia do poder.

2. O problema do sujeito

A retomada da problemática do sujeito em novas bases encaminhou as reflexões de ambos os filósofos por caminhos diferenciados, não obstante essas muitas aproximações que procuramos fazer quanto à compreensão da hermenêutica moderna. A partir dos anos setenta, Ricoeur buscou abordar o problema do sujeito tomando como centro de suas análises o aspecto narrativo da experiência temporal do homem, buscando aproximar as experiências das narrativas de ficção com as narrativas históricas, que ele chamará de hermenêutica do si. Foucault, a partir do mesmo período, aprofundará suas investigações genealógicas associando-as à compreensão do sujeito a partir da noção de cuidado-de-si, de uma hermenêutica do sujeito. Pretendemos, a seguir, apresentar alguns traços gerais de como Ricoeur abordou essas questões.

A identidade narrativa

Em “A metáfora viva”, de 1975 e “Tempo e Narrativa”, de 1983, Ricoeur procurou pensar a experiência temporal humana a partir dos elementos da linguagem que expressam, por sua própria natureza, uma relação mediata que o homem tem com o mundo e consigo mesmo. Esses elementos são a metáfora e a narrativa. Para ele, a metáfora e a narrativa constituem a situação privilegiada para pensar o sujeito, não como consciência imediata de si, mas a partir do desvio, do longo caminho que nos leva à formação da subjetividade humana. Isso se deve ao fato de que ambas “se referem ao fenômeno central de inovação semântica” (Ricoeur, 1994, p. 9).

Na metáfora, a inovação semântica consiste em que ela “produz uma nova pertinência semântica, enquanto resistência das palavras no seu emprego usual e sua incompatibilidade no nível de uma interpretação literal da frase” (Ricoeur, 1994, p. 9). Na narrativa, campo da enunciação discursiva, a inovação semântica consiste na invenção de um enredo enquanto uma obra de síntese. É justamente esse poder de síntese do heterogêneo que aproxima a metáfora da narrativa, pois, segundo Ricoeur, “nos dois casos, o novo, o ainda não dito, o inédito, surge

na linguagem, seja por uma nova pertinência na predicação, seja em um enredo fingido, isto é, em uma nova congruência no agenciamento dos incidentes” (Ricoeur, 1994, p. 10).

A tese fundamental de Ricoeur refere-se ao aspecto de que a função poética da linguagem expressa na metáfora e na narrativa não se limita à consideração da linguagem em si mesma, ou seja, a um problema de estrutura tratado pela retórica, ou a um problema de sentido, abordado pela semântica, mas ao problema da referência, à sua pretensão de verdade. Segundo ele, há uma referência metafórica e narrativa que consiste no “poder do enunciado metafórico de redescrever uma realidade inacessível à descrição direta” (Ricoeur, 1994, p. 12).

Assim, para Ricoeur, tanto a metáfora quanto a narrativa constituem os elementos privilegiados da linguagem a partir dos quais podemos ter acesso ao problema do sujeito, que não se dá a uma apreensão direta da consciência. Para ele, a metáfora se refere aos aspectos do homem relativos aos valores sensoriais (estéticos) e práticos (axiológicos), enquanto a narrativa se refere ao campo das ações e dos valores temporais “que fazem do mundo, um mundo habitável” (Ricoeur, 1994, p. 12). Podemos dizer que a metáfora cria ou reconfigura nossa sensibilidade e nossos valores, enquanto a narrativa cria ou reconfigura o nosso campo de ação e nossos valores temporais e históricos.

É a partir desses pressupostos que Ricoeur postula uma identidade estrutural entre historiografia e narrativa de ficção, na medida em que “há um parentesco profundo entre a exigência da verdade entre os dois modos narrativos” (Ricoeur, 1994, p. 15).

A partir das análises empreendidas nas duas obras referidas, Ricoeur abriu o caminho para pensar o problema do sujeito, o problema do “si”, através do que ele chamou de identidade narrativa. O problema da pessoa, o problema do “quem”, inevitável em toda hermenêutica do si está implicado na narração da própria vida, seja da vida do indivíduo (identidade pessoal), seja na vida da coletividade (identidade coletiva), na medida em que ela indica o contexto das ações e situações a partir das quais podemos identificar a pessoa ou o grupo social.

Em 1988 Ricoeur publicou um artigo intitulado “A identidade narrativa” e outro, com o mesmo título, em 1991. Em 1990 publica o livro “O si-mesmo como um outro” onde os temas da identidade narrativa e da hermenêutica do “si” serão desenvolvidos. Ele se defronta nesse momento de sua trajetória intelectual com duas vertentes da filosofia contemporânea; de um lado a filosofia analítica, de origem anglo-saxã, de outro a filosofia da desconstrução francesa de inspiração nietzscheana. Em diálogo permanente com as disciplinas históricas e lingüísticas e com a pragmática inglesa da teoria dos atos de fala de Austin e Searle, ele procurou estruturar sua própria perspectiva.

Ricoeur pensa a seguinte questão: como compreender a identidade sem se apoiar em uma filosofia da consciência imediata de si? A partir dessa pergunta, uma outra vai emergir como hipótese: as vidas humanas não se tornam mais legíveis na medida em que são interpretadas em função de histórias que as pessoas contam a seus sujeitos? (Ricoeur, 1988, p. 295).

Ricoeur procura inicialmente distinguir dois usos do conceito de identidade. A identidade como o mesmo ou mesmidade, relacionada às palavras *idem*, *same*, *gleich*, respectivamente do latim, inglês e do alemão, e a identidade como *si*, (*soi*), relacionada a *ipse*, *self*, *selbst*, do latim, inglês e alemão respectivamente.

No primeiro sentido, o da identidade idem, esta é considerada pela ótica da unicidade; da semelhança de características; da continuidade ininterrupta de um ser entre o primeiro e o último estágio de sua evolução e da permanência de uma substância no tempo. Em todas esses usos, há uma consideração da identidade que responde a pergunta “o que é a identidade?”; a identidade aqui é tratada como coisa.

O segundo uso da identidade, como “si” (soi), o ponto de partida é a natureza da questão que é outra. Aqui não se pergunta pelo “o que?” da identidade, mas pelo “quem?” (qui). O caráter reflexivo da identidade “si” não remete ao domínio da coisa ou da substância, mas ao domínio da ação, cuja resposta demanda o agente ou o autor da ação. A resposta implica em imputação de uma ação a um agente, o que a reveste de uma significação moral e política.

Conforme admite o próprio Ricoeur, a questão da ipseidade aparece na esfera dos problemas daquele que Heidegger denominou Dasein, como a capacidade de se interrogar sobre seu próprio modo de ser no mundo, como um ser-com, como o cuidado. Vale destacar aqui que essa questão torna-se um ponto fundamental da reflexão de vários filósofos que estiveram de alguma forma sob a influência do pensamento de Heidegger, como é o caso, além de Ricoeur, de Levinas, de Hannah Arendt, e do próprio Foucault, como já havíamos nos referido quando de suas reflexões sobre a hermenêutica.

O problema, para Ricoeur, está em pensar o “si”, no aspecto em que ele está em interseção com o mesmo, que diz respeito à permanência no tempo, ou seja, “que tipo de permanência é esta, a do “si”, que se coloca como a relação de um agente com uma ação?” (Ricoeur, 1988, p. 298).

No referido artigo, Ricoeur vai rejeitar a perspectiva da filosofia analítica na consideração da identidade pessoal, representado por Derek Parfit, que vai compreender a identidade pessoal no tempo somente a partir de certos fatos particulares, tais que eles possam ser descritos sem a necessidade de outras considerações. Segundo Ricoeur, essa abordagem reducionista da pessoa desconsidera o fato de que a identidade pessoal, vista pela dimensão do “si”, não pertence somente à categoria de acontecimentos e fatos, mas, principalmente aos aspectos da responsabilidade e do compromisso ético e político.

Apoiando-se nas formas literárias de narrativa, Ricoeur afirma que a mediação lingüística entre a identidade idem e a identidade ipse é o discurso narrativo, na medida em que ele possibilita a coesão de uma vida, compatibilizando signos de mudança com signos de permanência no tempo.

Tomando como referência a “Poética” de Aristóteles, Ricoeur afirma que o elemento que opera essa mediação entre mudança e permanência na narrativa é o enredo, na medida em que ele possibilita articular a concordância do agenciamento dos fatos com as discordâncias dos desvios, dos perigos e das vicissitudes das ações. Mediação que Aristóteles designa como *mytos*, o enredo que engendra a narrativa e que constitui os efeitos catárticos da tragédia. Ricoeur nomeia esse efeito de síntese operado pelo enredo nessa dialética entre concordância e discordância como a configuração das ações.

Dialogando com a narratologia contemporânea de Propp, com a “Morphologie du conte”, de Claude Bremond, e com a “Logique du Récit” de Greimas, Ricoeur postula que não somente a ação é submetida ao ato configurante dos acontecimentos, mas também o

personagem, na medida em que também o personagem é uma categoria narrativa, ou seja, a identidade pessoal do personagem é correlativa da identidade da própria história.

Assim, a identidade narrativa, possível através do enredo, faz a mediação entre o modelo da identidade pessoal da mesmidade, o caráter da pessoa, e a identidade pessoal da ipseidade como manutenção de si na promessa.

Procurando exemplificar e ao mesmo tempo fortalecer seus argumentos, Ricoeur afirma que isso se evidencia em certos romances modernos, como o de Robert Musil, em “O homem sem qualidades”, onde “a perda da identidade do personagem corresponde, por sua vez, uma perda de configuração de narrativa e sobretudo uma crise do núcleo da narrativa” (Ricoeur, 1991, p. 41). Haveria, portanto uma repercussão do personagem sobre o enredo, levando, no exemplo citado de Robert Musil, a ultrapassar os limites da narrativa em direção ao ensaio. Ricoeur adverte, no entanto, que a perda de identidade do personagem não suprime a problemática do personagem, pois “um não-sujeito ainda é uma figura do sujeito, mesmo se de forma negativa” (Ricoeur, 1991, p. 42), ainda assim a pergunta se coloca: quem sou eu? E se responde: nada, ou um quase nada. Mesmo aí se parte da questão “quem?”, mesmo que reduzida à nudez da própria questão.

Após a dialética interna ao próprio enredo e a dialética entre enredo e personagem, Ricoeur chega à problemática propriamente filosófica através da questão: em que consiste a contribuição da poética da narrativa em relação ao problema do “si”, da identidade pessoal?

Para o filósofo, a função narrativa introduz um elemento na análise do “si” que está ligado ao caráter fictício do personagem na narrativa literária que é a mimesis da ação, a imitação da efetiva atividade humana, “dando dela uma interpretação nova, uma descrição nova, ou ainda uma reconfiguração” (Ricoeur, 1991, p. 44).

Assim, o leitor das narrativas de ficção apropria-se das significações que ligam o herói fictício a uma ação fictícia, refigurando sua própria identidade por essa mediação figurada do personagem, de tal forma que “se apropriar de uma figura de um personagem ao meio da identificação significa submeter-se a si mesmo ao jogo das variações imaginadas, as quais tornam-se variações imaginadas de si” (Ricoeur 1991, p. 45). Com isso o leitor é levado ao distanciamento de sua identidade imediata, através da abertura propiciada pelo texto.

Para Ricoeur, esse aspecto de alteridade constitutivo da identidade narrativa é o que abre a perspectiva para o que ele denomina dialética do “si” e do diverso de “si”, ou hermenêutica do si.

Na identidade idem, o outro é oposição, na identidade ipse o outro é constitutivo, o que abre toda a problemática ética do agente que busca a manutenção de si na abertura para o outro, enquanto sujeito de responsabilidade e de promessa. A pergunta “quem fala?” “quem age?” “quem é descrito?” e “quem é o sujeito de imputação?” demandada pela identidade narrativa, combina o caráter da pessoa com a necessária manutenção de si perante o outro que compõe o campo das ações humanas. (Ricoeur, 1991-A, p. 28). Enquanto ação, a identidade do “si” é constante atualização de si perante o outro, é processo de identificação e não identidade acabada. O sujeito se torna ético como um modo de ser no mundo perante os outros e não como um dado.

Para Ricoeur, a identidade ipse é a identidade de um testemunho de si perante o outro, que ele chama de atestação, que ele estabelece como uma crença, “não um creio que, mas um creio em” (Ricoeur, 1991-A, p. 34). Uma confiança “no poder de dizer, no poder de fazer, no poder de se reconhecer personagem de narrativa” (Ricoeur, 1991-A, p. 35).

Uma passagem de Ricoeur, presente ao final de seu artigo sobre a identidade narrativa nos faz ouvir as ressonâncias nietzscheanas de seu pensamento, ao mesmo tempo em que pode constar de epígrafe final da compreensão de sua hermenêutica de si: “construir a si - mesmo significa tornar-se aquilo que se é”.(Ricoeur, 1991-A, p46).

Referências bibliográficas

- FOUCAULT, Michel (2000). *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. (Ditos e Escritos II)*. Rio de Janeiro : Forense Universitária.
- RICOEUR, Paul (1960). *Finitude et culpabilité*. Paris : Aubier. Editions Montaigne.
- _____. (1977). *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro : Imago Editora Ltda.
- _____. (1979). *Existência e hermenêutica*, in *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro : Imago Editora Ltda.
- _____. (1988). *L'identité narrative*, in *Esprit*, juillet-août, 1988, pg. 295-305.
- _____. (1991). *L'identité narrative*, in *Revue des sces humaines*. Tome LXXXV, n° 221 – janvier-mars, 1991, pg. 35 – 47.
- _____. (1991-A). *O Si-Mesmo como um outro*. Campinas/SP: Papyrus Editora.
- _____. (1994). *Tempo e Narrativa I*. Campinas/SP : Papyrus Editora.
- _____. (1995). *Tempo e Narrativa II*. Campinas/SP : Papyrus Editora.
- _____. (1997). *Tempo e Narrativa III*. Campinas : Papyrus Editora.
- _____. (2000). *A metáfora Viva*. São Paulo : Edições Loyola.

A crítica de Karl Marx à religião na obra *A Questão Judaica*¹

Ivanaldo Santos²

Resumo

Neste ensaio, procura-se demonstrar que Karl Marx critica a religião por duas razões. Primeiro, como uma crítica à concepção de Estado que se constitui como base e estrutura do Estado alemão e, por conseguinte, da Europa do século XIX. A religião faz parte do aparato ideológico que o Estado utiliza para alienar a população. Segundo, por projetar uma sociedade perfeita fora do mundo material, a religião impede a conscientização política dos trabalhadores e o processo mais elevado que é a revolução.

Palavras-chave: Marx, Estado e religião.

Abstract

In this essay looks for to demonstrate that Karl Marx criticizes religion for two reasons. First a criticism of the State concept as the basis and structure of the Berman State and, consequently, of Europe in the nineteenth century. Religion is part of the ideological apparatus used by the State to alienate the population. Second, by projecting a perfect society out of the material world, religion hinders workers political awareness and the most relevant process, which is the revolution.

Keywords: Marx, State and religion.

1. A crítica da concepção de Estado

Observando a história da humanidade, o filósofo Mondin (1926, p. 80) fez a seguinte reflexão: “a religião foi objeto de crítica em todas as épocas da história e em todas as civilizações. Mas, desde o início da época moderna, na maioria dos casos, as críticas não eram dirigidas à religião em si mesma, mas a certas deformações e abusos: eram críticas de politeísmo, de antropomorfismo, de superstição”.

Partindo desse mesmo pensamento, Karl Marx³ critica a religião⁴ como uma crítica da

¹ Este ensaio foi apresentado, na forma de comunicação oral, na III Semana de Filosofia do Departamento de Filosofia da UERN, núcleo de Caicó-RN. Realizada no período de 09 a 13/12/2003, no Auditório do Curso de Filosofia da UERN em Caicó-RN.

² Doutor em estudos da linguagem, professor do departamento de filosofia e do mestrado em Letras da UERN. E-mail: ivanaldosantos@yahoo.com.br.

³ Karl Marx foi um dos maiores pensadores já produzidos pela humanidade de todos os tempos, e depois dele “é impossível o retorno à ciência social pré-marxista” (REALE; ANTISERE, 1991, p. 206).

⁴ Para esta discussão, adota-se o conceito clássico de “religião” apresentado por Buarque (2000, p. 594), o qual afirma que “religião é qualquer filiação a um sistema específico de pensamento ou crença que envolve uma posição filosófica, ética, metafísica, etc.”.

concepção de Estado que se constitui como base e estrutura do Estado alemão do século XIX. Logo, “toda a crítica filosófica alemã [...], limita-se a crítica das representações religiosas, [...] o domínio da religião foi pressuposto. E, aos poucos, declarou-se que toda relação dominante era uma relação religiosa e se converteu em culto, culto do direito, culto do Estado, etc. Por toda parte, tratava-se apenas de dogmas e de crenças em dogmas” (MARX; ENGELS, 1999a, p. 24-25).

Sendo assim, para Marx (2000b, p. 85-86), “a religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito, é o ópio do povo”. Mondin, comentando Marx, enfatiza ainda que “a religião opõe-se à luta de classes, pregando o amor e o perdão em vez da justiça e da revolução, adia a solução dos problemas deste mundo remetendo-a para outro mundo. Por isso, para resolver os problemas sociais e políticos e realizar o projeto de uma sociedade sem classes, é preciso suprimir a religião” (1997, p. 155). Logo, segundo Marx (2000a, p. 85) a derrota total da religião se dá quando a sociedade toma consciência de que a religião impede a transformação da sociedade, alienando o homem e criando “uma consciência invertida do mundo”, todavia, só se torna possível depois da destruição das raízes sociais desta, no caminho da construção do comunismo⁵.

2. A religião como ideologia

É muito conhecida a expressão: “a religião é o ópio do povo” (MARX, 2000b, p. 86), porém muito pouco compreendida, a famosa frase do período da juventude de Marx é retirada da sua obra *A questão judaica*, na qual efetua uma crítica da concepção de Estado, que é a base do Estado alemão do século XIX. É também nesta obra que Marx formula o seu conceito de religião. Associando a religião a uma substância, o ópio, que faz com que as pessoas entrem em um estado de paralisia e percam o fio condutor que as ligam com a realidade, foi a forma encontrada por Marx para, em poucas palavras, definir o efeito e a essência da religião. Com efeito, para ele a religião é eminentemente ideologia, ou seja, consolação e justificação de uma realidade onde reinam a opressão e a exploração.

Para compreendermos melhor este conceito vejamos o seguinte: em meados do século XIX, a Alemanha não havia ainda efetuado sua unificação, sua situação neste período é definida, por muitos historiadores, como caótica.

O poder absoluto de alguns governantes se fazia presente sobre a nação, que, fragmentada, era submetida a numerosas ordens que competiam entre si. Neste período, não havia jurisdição centralizada, predominava ainda a servidão e a censura era aplicada com severidade: qualquer leve indicação de tomada de consciência era reprimida com rigor. No entanto, na França, a situação era completamente diferente, a revolução fran-

⁵ Definiremos o “comunismo” como “a comunidade de bens com base na vida em sociedade e conseqüente exclusão da propriedade privada” (MONDIN, 1997, p. 174). Para Marx, o comunismo é o retorno completo e consciente do Homem a si mesmo, como homem social.

cesa tinha abolido a ordem monárquica absolutista, extinguido a servidão e instaurado a sociedade burguesa⁶.

Assim entende-se que sociedade burguesa é a sociedade que tem as características de um burguês. Ou seja, uma sociedade capitalista – e, na Inglaterra, estava se processando a revolução industrial. Será por meio da comparação e da análise dos contrastes existentes entre a Alemanha, França e Inglaterra que Marx faz suas críticas contra o Estado, a política e a filosofia alemã, e entenderá a religião como uma forma de maquiagem da realidade, sendo, pois a religião um instrumento essencial de conservação da ordem social, isto é, ideologia. Neste mesmo período, acontece também a implantação do capitalismo industrial. Devemos compreender como capitalismo industrial as riquezas acumuladas durante o período mercantilista, que passaram a ser usadas para contratar força de trabalho e compra de meios de produção. Deixaram assim de funcionar como capital comercial e capital usurário para assumir a forma de capital industrial. Desde meados do século XIX, o capitalismo é criticado como forma de organização da sociedade, desta forma Marx faz uma crítica à sociedade da época e apresenta propostas para sua transformação, elaborando assim uma nova concepção de mundo. Mas para o ser humano transformar esta realidade, ele não deve agir isoladamente, mas em conjunto e em sociedade.

Vós, judeus, sois egoístas quando exigis uma emancipação especial para vós, como judeus. Como alemães, deveis trabalhar pela emancipação política da Alemanha; como homens, pela emancipação humana (MARX, 2000b, p. 13).

Para Marx, a história é um processo dinâmico e dialético, no qual cada realidade social traz dentro de si o princípio de sua própria contradição, e é isto que gera a transformação constante da história. Podemos então perceber que no processo histórico, essas contradições são geradas pelas lutas de classes, deve-se compreender “lutas de classes” adotando o conceito usado por Marx citado por (REALE; ANTISERE, 1991, p. 197):

A história de toda sociedade que existiu até o momento é a história da luta de classes. Livres e escravos, patrícios e plebeus, barões e servos da gleba, membros das corporações e aprendizes, em suma, opressores e oprimidos, estiveram continuamente em mútuo contraste e travaram luta ininterrupta, ora latente, ora aberta, luta que sempre acabou com transformação revolucionária de toda a sociedade ou com a ruína comum das classes em luta.

É dessa forma que surge essa vontade de transformar a realidade social, que vai nortear toda a *Questão judaica*, é nela que a crítica da religião enquanto ideologia se fundamenta para conseguir alcançar esta transformação. A crítica da religião enquanto tal leva o

⁶ Entendemos por “sociedade burguesa” o conceito utilizado por Bottomore (2001, p. 39), quando afirma: “sociedade burguesa é uma designação dada aos homens que viviam em casa nobre (nos burgos) e posteriormente nas cidades onde não exerciam atividade braçal; modernamente falando é o homem apegado a valores materiais de hábitos conservadores”.

homem para o além da religião, – percebe-se o além da religião como afirma Marx (1987, p. 108): “as questões religiosas atuais possuem uma significação social. Não se trata mais de interesses religiosos em si. Só o teólogo pode ainda acreditar que se trate da religião enquanto religião”. Revelam-se então, as mediações existentes dentro do Estado, as classes dominantes. Entende-se classe dominante como uma classe que se sobrepõe às outras, com condições modernas de produção, e com uma consciência intelectual na qual todas as idéias tradicionais se dissolveram pelo trabalho.

Neste contexto, Marx está falando da burguesia. Entenda-se por burguesia a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção e empregadores de assalariados, e forma de organização social existente. Podemos então nos questionar, o porquê é que a crítica da religião hebraica nos leva para o além da religião? Marx (2000b, p. 98) responde:

Para que coincida a revolução de um povo e a emancipação de uma classe especial da sociedade burguesa, para que uma classe valha por toda a sociedade, é necessário, pelo contrário, que todos os defeitos da sociedade se condensem numa classe, que uma determinada classe resuma em si a repulsa geral, que seja a incorporação do obstáculo geral; é necessário, para isto, que uma determinada esfera social seja considerada como crime notório de toda a sociedade, de tal modo que a emancipação desta esfera surja como auto – emancipação geral.

Para Marx, os judeus têm todos os elementos que impedem a transformação da sociedade e colaboram para a alienação humana⁷. Assim, os judeus são pessoas totalmente egoístas e capitalistas⁸, neste sentido, a religião seria uma espécie de nuvem que encobriria todas as aparências reais das coisas e a crítica da religião hebraica é a arma responsável pelo desaparecimento desta nuvem, possibilitando assim, que o homem reconheça que não existe outra realidade, a não ser aquela que ele mesmo constrói cotidianamente, por meio de suas ações.

A crítica arrancou as flores imaginárias que enfeitavam as cadeias, não para que o homem use as cadeias sem qualquer fantasia ou consolação, mas para que se liberte das cadeias e

⁷ Adotamos o conceito de “alienação” apresentado por Bottomore (2001, p. 5-8), quando afirma: “o termo, que na linguagem comum significa perda de posse, de um afeto ou dos poderes mentais, foi às vezes empregado pelos filósofos com certos significados específicos. Para Hegel, o termo indica o alhear-se da consciência de si mesmo, pelo qual ela se considera como uma coisa. Segundo Karl Marx, Hegel errou em confundir a objetivação, que é o processo pelo qual o homem se coisifica, isto é, exprime-se ou exterioriza-se na natureza mediante o trabalho, com a alienação, que é o processo pelo qual o homem se torna estranho a si, até ao ponto de não reconhecer a si mesmo. A alienação é, porém, o prejuízo ou a condenação maior da sociedade capitalista. A propriedade privada produz a alienação do operário, quando o produto do seu trabalho não é voluntário, mas obrigatório porque não é a satisfação de uma necessidade, mas só um meio para satisfazer a outras necessidades”.

⁸ Deve-se observar que Marx não está defendendo o preconceito racial contra os judeus, até porque ele mesmo era judeu. O que Marx faz é analisar a religião judaica do século XIX para demonstrar sua relação direta com os interesses e o aparelho ideológico do Estado.

apanhe a flor viva. A crítica da religião desengana o homem para que este pense, aja e organize sua realidade como um homem desenganado que recobrou a razão a fim de girar em torno de si mesmo e, portanto, de seu verdadeiro sol. A religião é apenas um sol fictício que se desloca em torno do homem enquanto este não se move em torno de si mesmo (Marx, 2000b, p. 86).

Percebe-se que para Marx o que dá fundamentação à crítica da religião é o ser humano tomar consciência de que é responsável pela transformação e mudança do mundo onde vive, mas esta mudança não se dá de maneira isolada e sim de forma coletiva, este fator seria para Marx o fundamento da referida crítica. Continuando nessa mesma linha de pensamento ele enfatiza:

A religião não faz o homem, mas, ao contrário, o homem faz a religião: este é o fundamento da crítica irreligiosa. A religião é a autoconsciência e o auto-sentimento do homem que ainda não se encontrou ou que já se perdeu. Mas o homem não é um ser abstrato, isolado do mundo. O homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade, este Estado, esta sociedade, engendram a religião, criam uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido (MARX, 2000b, p. 85).

Assim, a religião é, dentro desta visão, um instrumento que não permite que os homens tomem consciência de sua verdadeira situação, fazendo com que estes passem a se preocupar basicamente com o outro mundo (o céu, o paraíso, o inferno, etc.) e encarem a opressão e exploração pelas quais passam aqui neste mundo (terra), como algo natural, vontade divina, pagamento dos pecados anteriores, expiação que é necessária para se alcançar o reino de Deus e não como fruto de um processo histórico-social.

Tão logo o judeu e o cristão reconheçam que suas respectivas religiões nada mais são do que fases diferentes do desenvolvimento do espírito humano, diferentes peles de serpente com que mudou a história, sendo o homem a serpente que muda de pele em cada uma destas fases (MARX, 2000b, p. 15).

Desta forma, a religião como ideologia precisa ser abolida e que essa abolição começa a partir da crítica da religião, pois, “a questão judaica é uma questão religiosa” (MARX, 2000, p. 68).

3. Estado versus religião

Segundo Staccone (1987, p. 110), nos anos 1842-1843, Marx, “colaborando com a revista *Anekdotia* e o *Rheinische Zeitung*, desenvolveu uma ativa polêmica anti-religiosa, sobretudo criticando o tipo de relação Estado-Igreja, que existia na Alemanha”. Na obra *A Questão judaica*, “é a contradição Estado-Religião que constitui o interesse principal, se bem que a crítica da emancipação política se transforma em uma crítica da religião

judaica” (MARX, 1987, p. 112). Neste período, a relação Estado-Igreja se dá em forma de troca, pois o Estado era responsável por sustentar a Igreja, e a Igreja, por sua vez, era responsável por alienar o povo para manter o sistema econômico do Estado. A revolução industrial (NOVA, 1999, p. 276) que se dá com a transformação industrial e social, e que se caracteriza pelo emprego de máquinas em grande escala, possibilitando um incremento em todas as operações industriais e comerciais e uma passagem da economia essencialmente camponesa, com predomínio de mercados locais, para uma sociedade industrial em que as conexões internacionais lhe permitem exportar os excedentes de sua produção, expandia-se sob a forma do capitalismo liberal. O proletariado (a classe operária) vivia sob as mais desumanas condições de trabalho, salários de fome, a inexistência de mecanismo de reivindicação da justiça social e, sobretudo, com o próprio Estado a serviço de uma economia violentamente competitiva.

Assim Marx quer resolver o conflito entre capital e trabalho, que se dá com a produção de mercadorias por meio de máquinas reunidas num mesmo local; ou seja, na fábrica. Contudo, “a mecanização revoluciona o modo de produzir mercadorias, não só pelo fato de incorporar as habilidades dos trabalhadores, mas também porque os subordina à máquina” (TOMAZI, 2000, p. 49). Há, então, uma separação muito clara entre a força que faz mover a máquina e a força do ser humano. Com isso, “o homem, agora, serve à máquina, ela o domina, dá-lhe o ritmo de trabalho” (TOMAZI, 2000, p. 50). É, portanto, dentro deste contexto que podemos falar de conflito entre capital e trabalho, pois ele aparece a partir do momento em que os trabalhadores percebem que estão trabalhando mais e que, no entanto, estão cada dia mais miseráveis.

Assim, “vários tipos de enfrentamentos ocorrem ao longo do desenvolvimento do capitalismo, desde o movimento dos destruidores de máquinas, no século XIX, até as greves e as revoltas armadas como as que aconteceram durante o ano de 1848, em quase toda a Europa [...]” (TOMAZI, 2000, p. 51). Suprimindo o capital e reduzindo tudo ao trabalho, ou seja, o que Marx deseja é que os trabalhadores tomassem conta de todas as fontes de produção, tais como: as máquinas, as indústrias e a terra, e que o Estado administrasse todos os bens da sociedade.

Por seu lado, a Igreja Católica percebe a gravidade da crise social, que inclusive ameaçava levar para dentro da Igreja as tensões entre capitalismo e socialismo.

Este termo, socialismo, que se difundiu na Inglaterra nas primeiras décadas do século XIX, tem duas significações principais: 1) Uma significação mais ampla, designando, em geral, qualquer doutrina que defenda ou preconize a reorganização da sociedade em bases coletivas, 2) Em sentido mais restrito entende-se por socialismo a corrente que se distingue do comunismo e se opõe a ele, enquanto: a) exclui a necessidade da ditadura do proletariado; b) exclui que tal ditadura possa ser exercida, em nome do proletariado, por qualquer partido político; c) exclui a diferença radical, que se observa nos países de regime comunista, entre a qualidade de vida da elite dirigente e a da maioria dos cidadãos; d) exclui a subordinação da vida cultural às exigências do partido, à vontade de seus dirigentes; e) exige respeito às regras do método democrático (LIMA, 2002, p. 5).

A Igreja defende a tese de que o maior perigo é representado pelo pensamento socialista, que vem abalar valores fundamentais da sociedade e da cultura ocidental.

Mesmo assim, a Igreja não fica à margem do movimento social. Ela pretende atingir a justiça social através da solidariedade cristã. Com isso, Leão XIII, que foi papa da Igreja Católica, de 20 de fevereiro de 1878 a 20 de julho de 1903, publicou a encíclica *Rerum Novarum* (Das coisas novas) a qual retrata inicialmente a situação de infortúnio e de miséria imerecida da classe operária. Assim, a carta encíclica foi um dos pronunciamentos papais mais importantes da história e, mais de um século depois, continua a contribuir para a formação do pensamento social católico. Logo, a Igreja propõe ao Estado que o operário deve fornecer integral e fielmente todo o trabalho a que se comprometeu; o patrão, por sua vez, deve dar a cada operário o salário que convém.

Desta forma, a Igreja Católica formula uma nova concepção de Estado que não é um governo estabelecido num determinado povo em particular, mas todo governo que corresponde aos preceitos da razão natural e aos ensinamentos divinos; contudo é dever do Estado zelar pelo bem moral e pelo bem social do cidadão, pois é nisto que consiste a relação entre Estado-Igreja.

Na concepção de Marx, o papa Leão XIII estava perdendo tempo. Isto se dá por dois motivos. Primeiro, porque a sociedade já tinha tomado consciência de que agindo em comunidade poderia transformar a sociedade; segundo, porque a religião já havia sido derrotada, assim, não é o Estado-religioso, em si, que sustenta as concepções religiosas, mas o Estado-leigo de forma geral. De fato, o conflito religioso apresenta-se com características diferentes de Estado-nação para Estado-nação, o que leva a desconfiar da verdadeira relação entre os dois. Na Alemanha, onde “não existe um Estado político, um Estado como tal, a questão judaica assume uma conotação puramente teológica” (MARX, 2000b, p. 18). Na França, por exemplo, apesar do Estado constitucional, que permite meia emancipação política, “a atitude dos judeus diante do Estado conserva a aparência de uma contraposição religiosa, teológica” (MARX, 2000b, p. 18).

Marx afirma que “só nos Estados livres da América do Norte [EUA] perde a questão judaica seu sentido teológico, para converter-se em verdadeira questão secular” (2000b, p. 19). Assim, não se pode buscar no Estado a fonte da religião, nem na religião, a base para o Estado.

A religião já não constitui, para nós, o fundamento, apenas e simplesmente, constitui o fenômeno da limitação secular. Explicamos, portanto, as cadeias religiosas dos cidadãos livres por suas cadeias seculares. Não afirmamos que devam acabar com a limitação religiosa para poder destruir suas barreiras seculares. Afirmamos que acabam com a limitação religiosa ao destruir suas barreiras temporais. Não convertemos problemas seculares em problemas teológicos. Depois de a história estar mergulhada na superstição durante séculos, dissolvemos a superstição da história (MARX, 2000b, p. 20).

Com isso, Marx comprova uma separação entre o Estado político e a sociedade civil⁹, ou seja, entre os interesses gerais e os interesses particulares, conseqüentemente os homens vivem dentro de uma sociedade hipócrita, pois são ao mesmo tempo religiosos e cidadãos; comerciantes e cidadãos; trabalhadores e cidadãos; latifundiários e cidadãos.

4. Egoísmo: problema da emancipação

Segundo Marx “a religião é o soluço da criatura oprimida” (2000b, p. 85), mas, a destruição da religião é o começo de uma liberdade, assim a felicidade ilusória do povo deve ser agora substituída pela sua felicidade real. Esta liberdade não pode acontecer de forma egoísta como desejavam os judeus – entenda-se “judeus” no sentido do sujeito moderno que possui uma crença religiosa e não o “judeu” cidadão do Estado de Israel –, pois, a emancipação alemã não seria obra de uma classe particular, mas “como alemães, devíeis trabalhar pela emancipação política da Alemanha; como homens, pela emancipação humana” (MARX, 2000b, p. 13). Todavia, o problema da emancipação deve-se dar de duas formas: primeira como emancipação política e segunda como emancipação humana. Sendo que a emancipação política realizada com a revolução francesa e com a Constituição dos Estados Unidos da América do Norte, (EUA), em nada mudou a estrutura da sociedade civil. Contudo “nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, [...], isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociada da comunidade” (MARX, 2000a, p. 37).

Assim, “a emancipação política é a relação do homem, de um lado, o membro da sociedade burguesa, o indivíduo egoísta independente e, de outro, o cidadão do Estado, a pessoa moral” (MARX, 2000b, p. 42), enquanto que emancipação humana consiste na afirmação do ser social humano, negando uma falsa liberdade como era a emancipação política: “somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas próprias forças sociais e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força política, somente então se processa a emancipação humana” (MARX, 2000b, p. 42).

O que ele propõe na realidade é a derrota total da religião, mas ao se referir a esta derrota, Marx propõe que se precisa acabar com as raízes sociais da burguesia, pois o que fundamenta a burguesia são o egoísmo, a usura e o dinheiro; por isso suprimir ou acabar com a religião não está ligado à atividade teológica, mas sim à transformação radical da sociedade que produz a religião. Sendo assim,

[...] o dinheiro é o Deus zeloso de Israel, diante do qual não pode legitimamente prevalecer nenhum outro Deus. O dinheiro humilha todos os deuses do homem e os converte em mercadoria, [...], o dinheiro é a essência do trabalho e da existência do homem, alienada deste,

⁹ Adotamos o conceito de “sociedade civil” usado por Coutinho (1996, p. 13-14), quando afirma: “A sociedade civil é o conjunto de instituições, tais como: sindicatos, partidos políticos, associações literárias e outras, que lutam, juntas ou separadas, para resolver ou amenizar os diversos conflitos e problemas sociais existentes”.

e esta essência o domina e é adorada por ele. O Deus dos judeus se secularizou, converteu-se em Deus universal. A letra de câmbio é o Deus real do judeu (MARX, 2000b, p. 48).

A sociedade só poderá derrotar a religião quando destruir suas raízes sociais. Logo, para Marx, isto só será possível no caminho da construção do comunismo. Pois, para a sociedade resolver os seus problemas sociais e políticos e realizar o projeto de uma sociedade sem classes, Marx propõe o advento do comunismo, contudo, “trata-se da passagem necessária a uma sociedade sem propriedade privada, sem divisão de trabalho, sem alienação e, sobretudo, sem Estado e, portanto, sem classe” (MARX, citado por REALE, ANTISETE, 1991, p. 202). É preciso suprimir a religião e conseqüentemente o egoísmo, para que assim se possa transformar radicalmente a sociedade que se enquadrou à religião. Desta forma, a religião hebraica, e a religião de forma geral, se fundamentam não em Deus, mas no egoísmo.

Contudo, este inter-relacionamento entre o judaísmo e a Sociedade Burguesa é de uma precisão que Marx, na *Questão judaica* (2000b, p. 47-48), ressalta:

Qual era o fundamento da religião hebraica? A necessidade prática, o egoísmo. O monoteísmo do judeu e, portanto, na realidade, o politeísmo das muitas necessidades, um politeísmo que converte até mesmo o vaso sanitário em objeto da lei divina. A necessidade prática, o egoísmo, é o princípio da sociedade burguesa e se manifesta como tal em toda sua pureza da mesma maneira que a sociedade burguesa extrai totalmente de seu próprio seio o Estado político. O Deus da necessidade prática e do egoísmo é o dinheiro. [...]. Seu Deus é somente a letra de câmbio ilusória. A concepção que se tem da natureza sob o império da propriedade e do dinheiro é o desprezo real, a degradação prática da natureza, que na religião hebraica existe, certamente, mas só na imaginação.

Todavia, para Marx existe uma relação entre a religião judaica e a sociedade burguesa. Esta relação se dá através do egoísmo e do dinheiro que constitui o fundamento da religião judaica e da sociedade burguesa, capaz de transformar o dinheiro em um Deus zeloso de Israel, ao qual nenhum outro deus pode prevalecer.

5. A luta de Marx para derrotar a religião

Falamos anteriormente que, segundo Marx, é preciso superar a religião para acabar com o egoísmo, e assim construir uma nova sociedade. Mas, a superação da religião não é apenas uma atividade da consciência, mas implica na superação da sociedade que a produz. Sabe-se que o ser humano necessita libertar-se, tanto teoricamente como praticamente, de suas alienações, neste sentido, a crítica tem como missão desmascarar a auto-alienação, para que o homem possa se auto-emancipar. “A crítica da religião desengana o homem para que este pense, aja e organize sua realidade como um homem desenganado que recobrou a razão a fim de girar em torno de si mesmo e, portanto, de seu verdadeiro sol” (MARX, 2000b, p. 86).

Para Marx, o homem não adquire a liberdade com a religião, pois, a religião desvia-o da sua realidade terrena, remetendo-o a uma realidade fictícia, a qual ilude o ser humano a inventar um mundo imaginário para reduzir a miséria da vida a um sonho dourado. Como forma de fugir da realidade terrena, assim a religião é um instrumento de alienação. Mas, vale a pena salientar que, antes da alienação assumir a forma religiosa, ela assume, num primeiro momento, a forma de uma realidade social, para, em um segundo momento, ganhar a forma religiosa. Logo, a religião tem como função distrair os oprimidos da realidade de sua opressão, enquanto os explorados, ou seja, a classe operária acredita que seus sofrimentos lhe garantem liberdade e felicidade no futuro (paraíso). Por isso, Marx (2000b, p. 86) exige que “a crítica do céu se converta na crítica da terra, a crítica da religião na crítica do direito, a crítica da teologia na crítica da política”.

Desta forma ele demonstra ainda que o ser humano não é um ser abstrato, mas “o homem é o mundo dos homens, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade, engendram a religião, criam uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido” (MARX, 2000b, p. 85). Contudo, para Marx (2000b, p. 75), “se o homem quisesse ser livre teria que sacrificar necessariamente o privilégio da fé”. Sendo assim, ele deseja que o proletariado busque a felicidade real, que é a liberdade e a realização neste mundo. “Eles [os proletários] mesmos devem abrir os olhos: seu destino está em suas próprias mãos, a história não permite que ninguém se omita” (MARX, 2000a, p. 44).

6. A essência da religião

Na obra *A Questão judaica*, percebe-se que a raiz da alienação religiosa deve ser vista na sociedade civil, pois se deve ao proletariado a tarefa histórica de superar a sociedade burguesa e a tarefa de construir uma nova sociedade denominada de comunista, mediante a qual, tanto a alienação religiosa como a política serão superadas. Desta forma, “na Alemanha, a crítica da religião chegou, no essencial, ao fim. A crítica da religião é a premissa de toda crítica” (MARX, 2000b, p. 85).

Assim, o argumento usado por Marx para suprimir a religião é o seguinte: “A religião não faz o homem, mas, o contrário, o homem faz a religião: este é o fundamento da crítica irreligiosa” (2000b, p. 85), todavia, em Marx, a essência da religião nada mais é do que a autoconsciência do ser humano. Assim, a religião é um elemento do mundo da ideologia, ou seja, um produto da atividade da consciência dos homens, contudo, “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 1999b, p. 37). Logo, a religião é um produto de suas relações sociais. Assim, para entender a atividade da consciência é preciso partir “dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida” (MARX; ENGELS, 1999b, p. 37). Contudo, afirma-se que a origem da religião não está no ser humano, mas na sociedade e no Estado. “Este Estado, esta sociedade, engendram a religião, criam uma consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido” (MARX, 2000b, p. 85).

Portanto, esta crítica feita por Marx deu seus frutos, um dos quais foi demonstrar que o conteúdo da religião é apenas o reflexo do homem. Assim sendo, a religião “é a realização fantástica da essência humana porque a essência humana carece da realidade concreta. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra aquele mundo que tem na religião seu aroma espiritual” (MARX, 2000b, p. 85). Com esta crítica ele está mostrando que o mistério da essência da religião nada mais é do que o “deus” da religião, que consiste num sol fictício e ilusório. Assim, ela assume uma realidade social, logo, a religião vem a ser: “a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica popular, sua dignidade espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua razão geral de consolo e de justificação” (MARX, 2000b, p. 85).

Com a crítica à religião, Marx afirma que o ser humano se ilude ao inventar um mundo imaginário para redimir a miséria da vida. Para ele a religião é uma estrutura social que faz com que as pessoas entrem em um estado de paralisia, daí a religião ser chamada de “ópio do povo” (MARX, 2000b, p. 86). Contudo, Marx critica a religião como uma crítica da concepção de Estado que se constitui como base e estrutura do Estado Alemão do século XIX. A religião é dentro desta estrutura um instrumento que não permite que os homens tomem consciência de sua verdadeira situação, fazendo com que estes passem a se preocupar basicamente com o outro mundo (o céu, o paraíso, o inferno, etc.) e percebam a opressão e exploração pelas quais passam aqui neste mundo (terra), como vontade divina e não como fruto de um processo histórico- social.

Por fim, pode-se então questionar: será que a religião buscando elaborar um sentido na vida do ser humano está considerando os reais e principais problemas da vida humana? Será que a religião funciona apenas como um anestésico, um ópio? Será que a religião está sendo um instrumento que conscientiza e liberta o ser humano? Ou será que Marx tem, atualmente, ainda, razão ao dizer que a “religião é o ópio do povo”?

7. Referências bibliográficas

- ALMEIDA, A. Alves de. *Nova Enciclopédia de Pesquisa Fase*. Rio de Janeiro: Fase. v. 9. 1971.
- BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução Waltensir Dutra [et al]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1999.
- COUTINHO, Carlos Nélson. *Marxismo e Política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. São Paulo: Cortez, 1996.
- BUARQUE, Aurélio de Holanda Ferreira. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 4. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- LIMA, José Moreira de. *Uma Breve Introdução histórica a Karl Marx e ao marxismo*. 2002. 48f. Trabalho de conclusão de curso Graduação em Filosofia – Curso de Filosofia, Seminário de São Pedro, Natal, 2002.
- MARX, Karl. ENGELS, F. *A Sagrada Família*. s/t. São Paulo: Moraes, 1999a.
- _____. *A Ideologia Alemã*. Tradução José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1999b.

MARX, Karl. *Para a crítica da economia política, do capital, o rendimento e suas fontes*. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Nova Cultural, 2000a.

_____. *A Questão Judaica*. s/t. São Paulo: Centauro, 2000b.

MONDIN, Battista. *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica*. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.

NOVA Enciclopédia Barsa. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações, 1999. V.9.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: do romantismo até nossos dias*. Tradução L. Costa e H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1991. (Coleção Filosofia).

SOCIEDADE CIENTIFICA DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA. *LOGOS*, Enciclopédia luso-brasileira de filosofia. Lisboa: Ed. Verbo, 1997. v.2.

STACCONE, Giuseppe. *Filosofia da religião: o pensamento do homem ocidental e o problema de Deus*. Rio de Janeiro: Vozes, 1987.

TOMAZI, Nelson Dacio. *Iniciação à Sociologia*. São Paulo: Atual, 2000.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.

***Práxis* pedagógica na filosofia de paulo freire: um estudo dos estádios da consciência**

Wilson Correia¹

Cláudia Bonfim²

Resumo

O presente artigo assume como tema o estudo do sentido da *práxis* pedagógica em Paulo Freire e o faz mediante a investigação do sentido dos níveis de consciência e de breve exposição sobre a trajetória bibliográfico-profissional freireana. O estudo segue as regras da pesquisa bibliográfica e se atém à leitura analítica e sintética da literatura especializada. Objetiva evidenciar que, atualmente, a tarefa do professor e da professora deveria consistir em desenvolver uma prática docente que vise ao alcance da consciência crítica por parte dos educandos e de si mesmos. Conclui afirmando que, em uma sociedade assistencialista como a brasileira, práticas políticas voltadas para a afirmação da anti-criticidade fazem com que a docência seja um verdadeiro desafio, razão pela qual vale a pena empreendê-la.

Palavras-chave: Paulo Freire, Consciência, Educação, Docência

Abstract

The present article assumes as subject the study of the direction of the *praxis* pedagogical in Pablo Freire and it makes it by means of the inquiry of the direction of the levels of conscience and brief exposition on the trajectory freireana bibliographical-professional. The study it follows the rules of the bibliographical research and if it abides by the analytical and synthetic reading of specialized literature. Objective to evidence that, currently, the task of the professor and the teacher would have to consist of developing one practical professor whom it aims at to the reach of the critical conscience on the part of the same apprentices and itself. It concludes affirming that, in the assistance society as the Brazilian, practical politics directed toward the affirmation of the anti-criticism make with that the faculty be it a true challenge reason for which valley the penalty to undertake it.

Keywords: Paulo Freire, Conscience, Education

¹ Wilson Correia desenvolve pesquisa de doutoramento na UNICAMP. É mestre em Educação pela UFU. Curso especialização em Psicopedagogia pela UFG. Graduiu-se em Filosofia pela UCG. É professor universitário. É membro do Grupo de Pesquisa Paidéia, FE/UNICAMP. É autor de **Saber Ensinar**. São Paulo: EPU, 2006. Endereço eletrônico: wilfc2002@yahoo.com.br.

² Cláudia Bonfim desenvolve pesquisa de doutoramento em Educação na UNICAMP. É mestre em Educação pela FAFICOP. Curso especialização em Metodologia e Didática do Ensino pela FAFICOP. É Licenciada em Ciências com habilitação em Biologia pela FAFICOP. É professora efetiva da rede municipal de Cornélio Procopio/PR, e professora da Pós-graduação *Lato Sensu* da FAFICOP. É membro do Grupo de Pesquisa Paidéia, FE/UNICAMP e Bolsista CAPES.

Introdução

“Para mim, a educação é simultaneamente um ato de conhecimento, um ato político e um ato de arte” (Freire *apud* Rangel, 2004, p. 35).

Paulo Freire foi bem mais que um alfabetizador. Ao longo de sua vida, ele valorizou o homem e a mulher e pugnou pela dignidade humana. Ele se preocupou não apenas com o letramento, mas com a re-criação cultural dos oprimidos, de modo a compreenderem-se a si mesmos no mundo e a empreenderem o trabalho da autolibertação por meio do enfrentamento dos sistemas opressores. Para ele, o que importava era fazer com que as camadas populares de nossa sociedade pudessem acompanhar o percurso histórico da humanidade e se beneficiarem de suas conquistas, o mais igualitária, eqüitativa e justamente possível.

O humano e a dignidade do humano: essa parece ter sido a obsessão dele. Nessa linha ele abordou a leitura, a escrita, o ensino e a aprendizagem problematizantes, o diálogo e a emancipação do homem e da mulher. Ele estudou e criou conceitos e valores, o que o liga visceralmente à filosofia da educação e, no contexto desse campo de saber, à docência como uma prática social concreta.

“... ensinar não é transferir a inteligência do objeto ao educando, mas instigá-lo no sentido de que, como sujeito cognoscente, se torne capaz de entender e comunicar o entendido. É nesse sentido que se impõe a mim *escutar* o educando em suas dúvidas, em seus receios, em sua incompetência provisória. E ao escutá-lo, aprendo a falar *com* ele” (Freire, 1997, p. 135).

Para Paulo Freire, a educação se justifica como compreensão, reflexão e ação perante a realidade, de modo a escavar o *ethos* vivido para, se necessário, transformá-lo, nortear o que imprime sentido à prática de ensinar. Assim, os atos de ler e escrever significam não apenas codificar e decodificar palavras e frases, mas, sobretudo, profundos processos de leitura do mundo, da vida, da sociedade, todos passíveis de serem superados, recriados e transformados.

Nessa perspectiva, o ato pedagógico é compreendido como *práxis*, em que teoria e prática se unem na ação ativa e libertadora, sempre mediada pela dialogicidade como método e pela horizontalidade como ontologia. Assim, linguagem, pensamento e ação podem conduzir o homem à construção de uma história em que ele figure como sujeito e protagonista, de maneira a batalhar em prol de uma sociedade sem dominantes e dominados, na humildade ontológica que nos faz todos iguais e irmanados no embate por valor e dignidade. Daí o combate à ignorância e a busca da sabedoria, historicamente construída pelo e para o homem, pela e para a mulher. Dessa maneira, a prática pedagógica só faz sentido se vislumbrar um novo amanhã e se contribuir para a construção de um novo ser humano.

Nessa grande tarefa proposta como desafio ao educando e ao educador, Paulo Freire entende que todo o percurso de libertação compreende a saída do senso comum e o alcance do senso crítico. Se o saber do povo deve ser respeitado, ele também deve ser tomado

como objeto de atuação da reflexão, do julgamento e das decisões que consubstanciem a *práxis* libertadora.

Desse modo, o crescimento pelo aprendizado requer o aprimoramento da compreensão do mundo e é aí que entram suas considerações sobre os estados da consciência humana, nosso objeto de estudo no presente trabalho, quais sejam: a consciência mágica, a consciência ingênua, a consciência fanatizada e a consciência crítica, permeadas por breve descrição sobre a vida e a produção de Paulo Freire, o mestre da criticidade.

1. Consciência mágica

Segundo Oliveira (1996), Paulo Freire entende que no estado de consciência mágica o ser humano preocupa-se com a imediatidade da vida, com suas necessidades mais prementes, apresenta uma limitada percepção da realidade, vive sob um presente maçante, sem consciência histórica e sem possibilidades de extrair sentido do passado vivido e de ver o futuro na perspectiva da mudança. O presente opressivo anula qualquer possibilidade de projeto existencial, pessoal e coletivo.

Objeto passivo em face dos acontecimentos históricos, o humano portador de consciência mágica se sente impotente para agir, dado que o fatalismo o esmaga e rouba-lhe a transitividade da consciência. Sua consciência é intransitiva. Daí a incapacidade de pensar, dialogar e problematizar a realidade social.

Se não questiona e não dialoga, deixa de compreender. Não compreendendo, sente-se impedido de julgar, valorar, decidir e agir. É conduzido pela história, mas não se faz sujeito protagonista dela, à medida que se resigna e não atua para transformar suas estruturas elementares.

Por isso o humano que apresenta a consciência mágica se vale de rituais e cerimônias de cunho religioso, fonte da precária explicação que alimenta para os fatos que o afetam. Submisso a entes exteriores, mantém uma relação de dependência nada interessante para com deuses e os seus assemelhados, e de maneira sempre fatalista.

“Quase sempre este fatalismo está referido ao poder do destino ou da sina... ou a uma distorcida visão de Deus. Dentro do mundo mágico ou místico em que se encontra a consciência oprimida, quase sempre imersa na natureza, encontra no sofrimento, produto da exploração em que está, a vontade de Deus, como se Ele fosse o fazedor desta ‘desordem organizada’” (Freire, 1978, p. 52-53).

Trata-se, como é possível notar, de um tipo de consciência acrítica, que, lastreada no fatalismo, assujeita-se à ordem social vigente e de maneira acomodada, alienada e oprimida em sua mais extremada condição. Assim, característica dos grupos camponeses, rurais, e de sociedades fechadas, a consciência mágica perpetua os oprimidos em seu estado de opressão, dado que a ação no mundo de seus portadores é de total alheamento quanto às possíveis alternativas de transformação do estado de vida que ostentam.

2. Consciência ingênua

A consciência ingênua deriva da consciência mágica e caracteriza os grupos que, originalmente, nasceram e se formaram no campo, mas que, por terem de passar pelo êxodo rural, encontram-se nos arredores das cidades. Trata-se de uma consciência em fase de transição para a consciência fanatizada ou para a consciência crítica, dependendo da maneira como ela é admitida, assumida, encarada e trabalhada em processos educativos e fora deles.

O portador da consciência ingênua apresenta certa capacidade de questionar o real vivido, a sociedade, a história e a cultura, bem como a sua situação no mundo. Então ele começa a formar o entendimento de que é um ser-no-mundo-e-com-o-mundo. Toma conhecimento de que a sociedade é desigualmente estruturada e que há classes sociais. Identifica-se com a classe a que pertence e começa a rejeitar estruturas opressoras, a existência da exploração, de processos desumanizantes e a presença de dominantes e dominados entre nós.

Segundo Oliveira,

“Por essa razão é que a consciência ingênua é considerada por Paulo Freire como característica das sociedades em transição, ou seja, sociedades que, quebrando a trajetória costumeira de sua História, entram numa nova fase de desenvolvimento. (...) Resulta daí que o tempo da transição é o tempo que obriga o indivíduo a fazer opções, ou seja, ficar preso aos velhos valores do passado ou partir rumo aos novos valores que se descortinam e se abrem para o futuro. Isso provoca a rachadura da sociedade entre conservadores (aqueles que ficam) e liberais ou progressistas (aqueles que partem). Os últimos são os que adquirem a consciência crítica, os primeiros os que descambam para a consciência fanatizada” (Oliveira, 1996, p 40).

Nota-se que a tomada de consciência, ainda que em desenvolvimento, é a condição de possibilidade a que o sujeito portador da consciência ingênua tome conhecimento de uma verdade fechada (dogmática e fanatizada) ou de uma verdade aberta (crítica e sempre reconstruída). Essas duas modalidades de consciência é o que vamos ver a seguir.

3. Consciência fanatizada

A consciência fanatizada, segundo Gabriel Marcel, leva à ignorância de si. O fanático, afirma Marcel,

“nunca reconhece a si mesmo como fanático; somente o não fanático é que pode reconhecê-lo como tal. Assim, toda vez que alguém faz este julgamento ou acusação, o fanático sempre se defende dizendo que ele foi mal interpretado ou meramente caluniado” (Marcel *apud* Oliveira, 1996, p. 41)

Paulo Freire se sustenta nessa tese de Marcel para elaborar o seu entendimento sobre a consciência fanatizada, a qual explica como sendo patológica, irracional e sectária. O fanático é aquele que encontrou a verdade e deixou o mundo todo na mentira. Agressivo,

o portador de consciência fanática faz o que pode para impor, mesmo que violentamente, a verdade pessoal sobre todos os demais. Sob a ação fanática, o expurgo desune; o diálogo é abortado; o ativismo mata o pensar; a verdade absoluta aniquila a tolerância; a tirania ou a ditadura do fanático asfixia qualquer tentativa de um poder democrático.

O homem fanático é o homem objeto de sua própria crença. Não é ele que tem uma crença; é a crença que o tem. Ele age pelo impulso da emoção, sem avaliar a profundidade e a extensão de seus atos. Ele luta para transformar a realidade, mas o faz baseado não na democracia e no consenso. O resultado disso é a massificação, a sociedade dos homens-coisas, manipulados pelas idéias, e não os operadores de idéias de libertação.

Acomodado ao *status quo*, o fanático é incapaz de *práxis*. Como se tivesse uma viseira que condiciona a visão e o que pode ver, ele não se abre às heterovisões sobre a realidade que o cerca. É o caso, por exemplo, dos opressores capitalistas, os quais só têm olhos para o lucro, para a acumulação, para o consumismo e a competitividade selvagem.

“Nessa ânsia irrefreada de posse, desenvolve em si a convicção de que lhe é possível transformar tudo a seu poder de compra. Daí a sua concepção estritamente materialista da existência. O dinheiro é a medida de todas as coisas. E o lucro, seu objetivo principal. Por isso é que para os opressores, o que vale é ter mais e cada vez mais, à custa, inclusive, do ter menos ou do nada ter dos oprimidos. Ser, para eles, é ter e ter como classe que tem” (Freire *apud* Oliveira, 1996, p. 43).

O portador da consciência fanatizada se encaixa bem nas sociedades de massa, nas quais a vida autêntica e fundamentada na liberdade se tornou impossível, em que todos se igualam por serem instrumentos de crenças e verdades exteriores, às quais se entregam irrefletida e acriticamente, vivendo na alienação que é a perda de si de modo quase que total. Características contrárias a essas são apresentadas pelo ser humano que optou por construir uma consciência crítica sobre si próprio, sobre a sociedade, o mundo e a vida.

4. Consciência crítica

Quando a consciência deixou a magia para trás, passou pela ingenuidade, mas escapou do fanatismo, então ela se encaminha rumo à consciência crítica. A criticidade aí alcançada possibilita uma acurada e profunda percepção da realidade, uma vez que o portador dessa consciência compreende as razões pelas quais uma dada sociedade se configura de um jeito, e não de outro, porque ela tem como estrutura um sistema econômico, e não outro; um regime político, e não outro; uma determinada cultura, e não outra. Isso é fundamental a que ele compreenda o jogo entre saber-poder entre os segmentos e as classes sociais que, normalmente, condiciona a existência de dominantes e dominados.

Tomando consciência disso, então o sujeito crítico dedica-se ao diálogo, e não a práticas de polêmicas e retóricas inócuas. Ele busca compreender para julgar; julgar para decidir; decidir pelo melhor em termos de valorização da dignidade humana; valorar para agir; agir

para transformar. Sim, se o homem é o feitor da realidade, então ele pode mudá-la para melhor, para um melhor que é a concretização do bem pessoal e coletivo da comunidade em que se vê inserido. Daí seu engajamento, seu comprometimento e sua participação.

Mas como essa participação poderá ocorrer sem que os sujeitos da história de transformação da opressão em libertação e emancipação problematizem a realidade vivida? Não, sem esse procedimento essa história não acontecerá jamais. Por isso, faz-se necessário que o universo vocabular do educando seja conhecido, pois minha linguagem expressa os limites do que penso e o que penso denotam o tamanho do meu mundo. Só o conhecimento do vocabulário do sujeito pode contribuir para que um termo seja eleito como palavra geradora de reflexão e diálogo, os caminhos imprescindíveis à aquisição da conscientização.

Uma vez escolhida a palavra em torno da qual serão investigadas as representações que a evocam, pequenos grupos cuidam de esmiuçá-las em todas as suas correlações: econômicas, políticas, religiosas, ideológicas, culturais e educacionais, entre outras. Vale, nesse processo de aquisição da criticidade, uma ação curiosa ininterrupta por parte dos sujeitos envolvidos no processo de ensino e aprendizagem. Curiosidade rigorosa: é isso o que a pessoa educanda deve buscar, ao lado de quem atua como educador.

“O exercício da curiosidade a faz mais criticamente curiosa, mais metodicamente ‘perseguidora’ de seu objeto. Quanto mais a curiosidade espontânea se intensifica, mas, sobretudo, se ‘rigoriza’, tanto mais epistemológica ela vai se tornando” (Freire, 1997, p. 97).

Desse modo, a dimensão epistêmica se amplia porque a representação vocabular significa representação cognitiva, e esta não ocorre sem que expresse uma experiência de vida, razão pela qual o leque de questões vai sendo ampliado, pois a vida é assim: conecta-se a tudo o que a cerca. O importante, nesse processo, é problematizar o vivido, vislumbrando formas criativas e transformadoras de agir e construir uma nova história, que abrigue um novo homem e uma nova mulher.

Nessa perspectiva, todo o material que contribua para a ampliação da tomada de consciência e elaboração das estratégias de ações é bem vindo. Nunca, porém, sem que isso seja decidido com base no diálogo, na igualdade ontológica e na diferença epistêmica que nos garante que temos saberes diferentes, mas que ninguém, ninguém mesmo, é desprovido de saberes.

Cumprido esse percurso, então o sujeito terá saído do estado de senso comum (consciência mágica, ingênua ou fanatizada) para alcançar o senso crítico, este sobre o qual é possível dizer que quem o possui alcançou, então, a consciência crítica. Esse é o sujeito educado por excelência, segundo Paulo Freire. Essa constitui a finalidade e a missão fundamentais de todo processo educativo que se quer à altura da dignidade humana, do valor imensurável do homem e da mulher.

O ser humano que alcançou esse estágio é compreendido como o ser educado porque ele é capaz de entender que é no-e-com-o-mundo, em relação contínua com os semelhantes e com o mundo da natureza, agindo para transformar a realidade e produzir a própria libertação.

Nisso reside toda a dignidade do que-fazer docente, da prática cotidiana do professor e da professora, os quais devem ser bem mais que um simples acompanhador de estudantes.

“Sou professor a favor da esperança que me anima apesar de tudo. Sou professor contra o desengano que me consome e imobiliza. Sou professor a favor da boniteza de minha própria prática, boniteza que dela some se não cuida do saber que devo ensinar, se não brigo por esse saber, se não luto pelas condições materiais necessárias sem as quais meu corpo, descuidado, corre o risco de se amofinar e de já não ser o testemunho que deve ser de lutador pertinaz, que cansa, mas não desiste” (Freire, 1997, p. 115-116).

É nessa perspectiva que o ensinar e o aprender concretizam o entendimento de que a educação é um ato de conhecimento, o qual é também político e artístico – um verdadeiro programa de desenvolvimento pessoal e profissional para aqueles e para aquelas que fizeram a opção de se dedicar à prática social de ensinar, de formar seres verdadeiramente mais livres, humanamente mais iguais, culturalmente mais instruídos, econômica e socialmente emancipados e senhores protagonistas da própria história. Porém, não de uma maneira individualista, mas comunitariamente compartilhada. Isso, é claro, não se trata de uma tarefa fácil: ela é para quem vive a paixão pelo humano e pela justiça em todas as suas dimensões.

5. Implicações da criticidade para a *práxis* educativa e concepção teórico-metodológica da ação docente

Pelo exposto anteriormente, podemos afirmar que, segundo Paulo Freire, a educação pode nos levar à compreensão dos motivos históricos, políticos e sociais que contribuíram para que se chegasse ao quadro conjuntural atual que nossa sociedade vive, onde impera o consumismo em todos os sentidos.

Essa pode parecer uma visão ingênua, mas temos consciência que a educação por si só não faz milagres, nem salva a sociedade de suas mazelas; que, sozinha, ela não é capaz de realizar todas as transformações necessárias para que a sociedade brasileira ganhe um outro modelo. Contudo, não podemos negar a força instrumental da educação, pois ela oferece aos educandos os instrumentos que podem permitir-lhes agir com resistência e proposições conseqüentes frente à opressão social em que vivem para que possam interagir e assumir seu papel de sujeitos históricos e responsáveis pelos próprios destinos.

Sabendo que a cultura é historicamente construída, resultante da teia de relações e interesses estruturados num determinado momento histórico, e que a educação expressa uma das formas de ideologia para manter ou modificar a sociedade de acordo com a necessidade das mudanças no modo de produção do capital, podemos pressupor que o contexto curricular em que se expressa a formação de professores e a prática do ensino dos mesmos são idealizados para atender as necessidades postas pelos grupos sociais hegemônicos.

Sendo assim, dependendo da forma como aborda as questões culturais, a escola assume um caráter estratégico em sua compreensão. Daí a importância e a necessidade de se levar nos

cursos de formação de professores o entendimento da realidade como um processo que não está dado, nem determinado, mas que é resultado de um conjunto maior das manifestações históricas, sociais, éticas, estéticas, econômicas, filosóficas e políticas, dentre outras.

A *práxis* educativa deve assumir um caráter crítico reflexivo e integrar os conteúdos curriculares com as problemáticas atuais, de modo a potencializar o processo de aquisição do saber, de aprendizagem. Não qualquer saber, mas aquele que instrumentalize o educando para assumir-se como sujeito da própria história, da história de sua comunidade e da história de seu povo.

Para Freire, alfabetização e conscientização jamais se separam, e a aprendizagem deve estar intimamente associada à tomada de consciência do educando. Ele argumenta que o animal em sua essência é um ser acomodado e ajustado, mas que o homem é um ser da integração, e, sendo assim, a luta é pela superação dos fatores que o levam ao comodismo e ao ajustamento, representa a luta pela sua humanização. Nesse processo sofre constantes ameaças, é oprimido e esmagado, e o pior, usam, como justificativa para esta opressão, a própria libertação humana. Exemplos disso são os homens e mulheres que têm consciência mágica, ingênua ou fanatizada, como pudemos ver.

Ele afirma, ainda, que a aquisição da escrita e da leitura é como uma chave que permite ao analfabeto se inserir não apenas no mundo, mas com o mundo, para exercer seu papel de sujeito e não de mero objeto, descobrindo-se fazedor desse mundo da cultura, que é toda criação humana. Fala-nos da sua satisfação ainda inicial, durante os debates das situações onde trabalhava o conceito de cultura, felicidade e autoconfiança das pessoas, que se descobriam fazedores de cultura e passavam a perceber a importância do seu trabalho, porque trabalhando transformavam o mundo.

Freire coloca que o analfabeto apreende criticamente a necessidade de aprender a ler e a escrever, preparando-se para ser agente desse aprendizado, pois para o autor, a alfabetização, implica, não em uma memorização visual e mecânica de sílabas, palavras, desgarradas de um contexto universal, mas numa atitude de criação e recriação, o que confere a necessidade de que esta alfabetização parta do cotidiano das pessoas. E que, à medida que o alfabetizando se conscientize de sua problemática, em torno de sua condição de pessoa, e, portanto, de sujeito, se instrumentalizará para suas opções. E, aí, se politizará.

Freire esclarece, ainda, que o sistema econômico que não prioriza as necessidades humanas, produzindo políticas assistencialistas e que continua a conviver indiferente com a fome de milhões não é merecedor do respeito dos educadores nem de qualquer ser humano. E salienta “não me digam que as coisas são assim porque não podem ser diferentes”. Afirma que as coisas não mudam porque, se isto ocorresse, “feriria o interesse dos poderosos”, e nos convoca para a luta da transformação social nos alertando:

“Não posso tornar-me fatalista para satisfazer os interesses dos poderosos. Nem inventar uma explicação ‘científica’ para encobrir uma mentira... É preciso que a fraqueza dos fracos se torne uma força capaz de inaugurar a justiça. Para isso, é necessária uma recusa definitiva do fatalismo. Somos seres da transformação e não da adaptação” (Freire, 1995, p. 42).

Freire nos convoca a romper com o determinismo, com os espaços definidos pelos poderosos, como o espaço de sobrevivência da classe dominada. E insiste em dizer que “*a História é possibilidade e não determinismo. Somos seres condicionados, mas não determinados.*” Ou seja, devemos entender a História como possibilidade de ruptura, de transformação. Ele afirma que, no exílio, o Brasil todo lhe fazia falta, e insistia em dizer: “Sou brasileiro, sem arrogância; mas pleno de confiança, de identidade, de esperança em que, na luta, nos refaeremos, tornando-nos uma sociedade menos injusta.” E que se recusava a aceitar que não há nada a se fazer diante das conseqüências da globalização da economia, e que devemos nos recusar a curvar docilmente a cabeça.

Como Freire, nós educadores não podemos, jamais, aceitar que a prática educativa deva ater-se tão somente à “leitura da palavra”, à “leitura do texto”, mas que necessariamente deve ater-se também à “leitura do contexto”, à “leitura do mundo”. Devemos, como Freire diz alimentar nosso “otimismo crítico e nada ingênuo, na esperança que inexistente para os fatalistas.”

É importante ressaltarmos que o pensamento e a ação política de Freire inspiram-se no personalismo cristão de Emmanuel Mounier, nas práticas alfabetizadoras da Igreja (MEB) e nas concepções populistas de natureza partidária (Miguel Arraes, Francisco Julião). Enfim, no populismo como concepção política.

Quanto às relações que podem ser estabelecidas entre o pensamento de Freire e de Mounier, podemos destacar duas categorias de relações: de influências e de convergências. As de influências é o próprio Freire que as reconhece. Ao falar de pensadores franceses nos quais se inspirou, sobretudo, Bernanos, Maritain e Mounier. Além das leituras diretas, Freire viveu a influência de Mounier em dois contextos: no Movimento de Cultura Popular (MCP) do Recife, fundado por Germano Coelho, e nos grupos católicos de esquerda, sobretudo a Ação Católica. O personalismo de Mounier, como projeto pedagógico-político de libertação, acaba por se convergir, numa utopia emancipatória de construção de uma nova civilização, pautada no humanismo e na solidariedade. Este faz uma crítica ao mutismo a que os professores condicionam os educandos e aponta o capitalismo como “filho perverso da filosofia racionalista e individualista da modernidade”. Para Mounier, a finalidade da educação “não consiste em fazer, mas em despertar pessoas”, vê esta como uma “aprendizagem da liberdade”, sempre num contexto de coletividade, não de individualidade.

Para entendermos o Populismo que Freire adotava como concepção política, devemos aqui, descrever brevemente este período da história republicana do Brasil que vai da queda do Estado Novo (1945) ao movimento militar de 1964. Este, entretanto, não foi um fenômeno político exclusivamente brasileiro, mas latino-americano, que cresceu no período pós-guerra.

No plano social, as transformações econômicas tornaram emergenciais os anseios das classes populares urbanas, que eram ignoradas e reprimidas na República. O populismo, nesse contexto, é uma forma de manifestação das insatisfações da massa popular urbana e, ao mesmo tempo, seu reconhecimento e sua manipulação pelo Estado. Do ponto de vista dos governantes, o populismo é, por sua vez, a forma que o Estado assumiu para dar conta dos anseios populares e, ao mesmo tempo, estar elaborando mecanismos para controlá-los.

Freire engajou-se, nos Movimentos de Educação Popular do início dos anos 60. Foi um dos fundadores do Movimento de Cultura Popular do Recife, e nele trabalhou, ao lado de outros educadores e do povo, no sentido de promover a valorização da cultura popular, contribuindo para a participação ativa das massas populares na sociedade brasileira.

Esse Movimento de Cultura Popular marcou profundamente a formação profissional, política e afetiva de Freire, este ficou conhecido nacionalmente como educador voltado para as questões do povo. Logo depois, foi para Brasília a convite do recém-empossado Ministro da Educação Paulo de Tarso Santos, do governo Goulart, para realizar uma campanha nacional de alfabetização. Nascendo, sob sua coordenação, o Programa Nacional de Alfabetização, que, pelo “Método Paulo Freire”, objetivava alfabetizar adultos e politizá-los.

As obras de Freire nos instigam a um debate sobre nossa prática pedagógica, nos convocando a uma educação dialogal e ativa, voltada para a responsabilidade social e política. Sua proposta educacional é progressista, idealista e insere-se numa dinâmica de “entusiasmo pela educação” e “otimismo pedagógico” de Jorge Nagle. As questões propostas por Freire ainda permanecem abertas para a sociedade e educação brasileiras atuais.

Saviani afirma que:

“o mais admirável no Paulo Freire foi o empenho em encontrar alternativas para a educação da população adulta analfabeta e a coerência pessoal entre a sua concepção teórica, a fé religiosa e a crença no homem” (Saviani, 2007, s. p.).

Freire extrapolou a área acadêmica e institucional, se engajou nos movimentos de educação popular do início dos anos 60. Na ditadura militar asilou-se na embaixada da Bolívia em setembro de 64, levando consigo o “pecado” de ter amado demais o seu povo e se empenhado em politizá-lo para que sofresse menos e participasse mais das decisões. Lutou por uma sociedade realmente democrática, na qual não haja repressores contra oprimidos, na qual todos possam ter “voz e vez.” Foi a favor dessas bandeiras que ele batalhou e da qual nunca desistiu.

Em função desse projeto que desenvolveu ao longo de sua vida, Paulo Freire alcançou acurada percepção sobre o papel social do professor, do educador. Talvez uma das mais significativas sínteses que ele tenha publicado sobre esse assunto seja o seu livro **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa (Freire, 1997).

Nesse livro ele defende que, para que a prática educativa seja libertadora, ela deve ser desenvolvida nos saberes correspondentes ao entendimento de que “Não há docência sem discência”, razão pela qual o ensinar exige: rigorosidade metódica, pesquisa, respeito aos saberes dos educandos, criticidade, estética e ética, corporeificação das palavras nos exemplos, enfrentamento de riscos, aceitação do novo e rejeição a qualquer forma de discriminação, além de reflexão crítica e reconhecimento da identidade cultural daqueles com quem se trabalha.

Para Freire, ensinar não é transmitir conhecimento e, entre outras coisas, também requer: consciência do inacabamento humano, compreensão de que o humano é um ser condicionado,

respeito à autonomia do educando, bom senso, humildade, tolerância, luta em defesa dos direitos dos educadores, apreensão da realidade, alegria e esperança, convicção na possibilidade da mudança e, sobretudo, curiosidade.

Por fim, segundo Freire, educar exige: segurança, competência e generosidade, além de comprometimento, compreensão da educação como forma de intervenção no mundo, liberdade e autoridade, tomada de consciência de decisões, saber escutar, reconhecimento de que a educação é ideologia, diálogo e, algo fundamental, querer bem aos educandos.

Se norteada segundo essas indicações, tomando por caminho o percurso que o educando e o educador devem fazer no sentido do reconhecimento da consciência mágica, da necessidade de superação da consciência ingênua, do desvencilhamento dos riscos da consciência fanatizada, então a *práxis* docente pode contribuir para a construção da criticidade. Portadores da consciência crítica, então os sujeitos da educação estarão melhor preparados para empreenderem a luta pela libertação.

Ao modo de conclusão

Como Paulo Freire ensinou, talvez é chegada a hora de repensarmos os níveis de consciência que nos rodeiam. O que predomina entre nós: a consciência mágica? A consciência ingênua? Há fanatismos entre nós? E consciência crítica, quais sujeitos sociais a desenvolvem no Brasil? A educação tem contribuído para que o alcance da criticidade esteja ao alcance dos educandos e dos educadores? O que implica um tal propósito quando inserido em nossas práticas docentes e discentes cotidianas, numa sociedade que parece ter optado pelo assistencialismo como única forma de configurar o modelo societário?

A título de resposta provisória a essas indagações, afirmamos que, assim como Freire, acreditamos que a periculosidade das políticas assistencialistas está na violência da imposição da passividade humana, impedindo que o homem seja sujeito de sua própria recuperação, de seu próprio desenvolvimento e libertação, de assumir sua responsabilidade. Enfim, sua oportunidade de emancipação.

A superação desta passividade deve ser feita através de uma educação que lhe possibilite refletir sobre si mesmo, sobre o condicionamento histórico-cultural e sobre a realidade, explicitando suas potencialidades, possibilidades e sua humanização.

Implica reconhecimento e denúncia da massificação impingida às classes populares brasileiras, sempre mantidas nas cercanias das consciências mágica, ingênua e fanatizada. Por outro lado, urge um trabalho rumo à criticidade, ao alcance daquela consciência de si e da realidade que faça com que os homens e mulheres da atualidade identifiquem seus opressores e contra eles ajam, sem que queiram, com isso, apenas inverter esses papéis.

Um tremendo desafio? Sem dúvida, mas é por isso mesmo que a prática docente deve ser assumida e desenvolvida. Se seu sentido estiver estabelecido a priori, então ela não teria sentido relevante algum. É exatamente por ser um desafio para nós, professores, que a prática educativa voltada para a emancipação humana ganha uma importante razão de ser.

Referências bibliográficas

- FREIRE, P. & SHOR, I. **Medo e ousadia**: o cotidiano do professor. 7. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997.
- FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1997.
- FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978.
- FREIRE, P. **À sombra desta mangueira**. São Paulo: Olho d'Água, 1995.
- GADOTTI, M. **Convite à leitura de Paulo Freire**. São Paulo: Scipione 1989.
- OLIVEIRA, A. S. de. Estágios da consciência segundo Paulo Freire. In: **Educação**: redes que capturam caminhos que se abrem. Vitória, ES: EDUFES, 1996, p. 35-48.
- RENGEL. M. **Representações e reflexões sobre o “bom professor”**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- SAVIANI, D. Personalidades lembram o educador [Paulo Freire]. Revista Nova Escola Online. Disponível em: <http://novaescola.abril.com.br/especiais/paulo_freire/paulo_feire3.htm>. Acesso em: 15.10.2007.

O papel do Divino na construção do humano

Antônio Jorge Soares¹

Resumo

No seio da Teologia tradicional, no qual a consciência é o fator condicionante da vida, o humano tem sido visto como uma projeção do divino. Contudo, a tese marxiana, segundo a qual a condição do vivido condiciona a consciência, estabelece uma inversão no olhar, de modo que, a nova Teologia, a Teologia da Libertação, concebe o humano como lugar privilegiado da materialização do divino. Este artigo tenta desenvolver esta inversão em três momentos complementares: no primeiro aborda o problema da essência humana; no segundo, a condição humana; no terceiro, a inter-relação entre o humano, o sagrado e o profano.

Palavras-Chave: Divino; Humano; Linguagem; Simbólico; Diabólico.

Abstract

Inside traditionally theologian have taught that the would understanding is the determining factor of life human and, in consequence, the human being have seen understood like a God's projection. However, the Marx's thesis teaches that the material conditions existence determine the would understanding. It results in an opposite viewpoint and, in consequence, the new Theology understands the human being like the more elevated God's material manifestation. This paper intends to treat that subject.

Keywords: Divine; Human; Language; Symbolic; Devilish.

Introdução

À primeira vista, parece paradoxal ou mesmo fora de propósito alguém vir propor à discussão um tema como “O papel do divino na construção do humano”, justamente quando a sociedade, alimentada por uma gama enorme de informações de cunho científico, traduzida em tecnologias, vê-se envolta por imensa e variada parafernália que lhe proporciona amplo bem-estar diário, ancorada na promoção do consumo de bens e de serviços. E o que pode parecer mais paradoxal ainda ou fora de propósito é o fato deste tema ser proposto num evento de caráter acadêmico.

Com efeito, se, por um lado, a sociedade tecnológica informatizada vê seus anseios atendidos no que concerne à satisfação das necessidades individuais de seus componentes; se o acesso ao consumo passa a ser uma prerrogativa em geral e do indivíduo em particular, a ponto deste passar a buscar seu “espaço” próprio, como seu lugar ao sol; se a liberdade da coletividade encontra-se sobrepujada pela liberdade do indivíduo, a ponto do próprio

¹ É doutor em filosofia e professor do Departamento de Agrotecnologia e Ciências Sociais – UFERSA.

Estado, por definição uma instância pública para cuidar da coisa pública, *rés publica*, e estabelecer a primazia do coletivo sobre o individual, torna-se privado; se os sonhos dos indivíduos tornam-se canalizados e até mesmo antecipados pelos meios de comunicação de massas; em suma, se o individual sobrepõe-se ao coletivo, se o consumismo materializa as satisfações das necessidades, que significação poderá vir a ter o divino para o homem vivente nesta sociedade? Além disto, se a academia é regida pela produção do conhecimento científico traduzido em termos de método, de experimentos cuidadosamente conduzidos, de observações meticulosamente realizadas, da matematização, de leis e de teorias, inchando a sociedade de tecnologias, que significação o divino poderá vir a ter ali?

Todavia, embora as aparências tendam a sugerir esta dispensa do componente divino, convém, por precaução, examinar se elas, de fato, procedem. Assim, num primeiro momento, algo será dito sobre a busca da essência humana; a seguir, algo sobre a condição humana; por fim, o humano, o sagrado e o profano serão objetos de considerações.

Algo sobre a busca da essência humana

Desde seu nascedouro, a Filosofia compreendeu que a natureza ou essência das coisas “adora se esconder” (Frag. 86), como já dizia Heráclito de Éfeso. Assim, o que conseguimos das coisas enxergar ou perceber por um outro sentido não nos revela o âmago da coisa percebida. Algo sempre parece nos escapar. É que nossos “olhos” se detêm sobre o que aparece. Mas o que nos aparece é o que se encontra na superfície das coisas, aquilo que, por ser contingente, por ser mutável, sujeito a mudanças, tenta nos iludir, levando-nos a pensar que, por depararmos com ele, atingimos aquilo que é mais sublime no objeto percebido. Esta ilusão é a característica básica daquilo que nos acostumaram chamar de “senso comum”.

O senso comum acredita que a verdade das coisas pode ser apreendida pelos sentidos e, em conseqüência, que o que é percebido traduz a verdadeira e última realidade das coisas. Nada existiria nas coisas que os sentidos não fornecessem ao homem. Eis porque o senso comum profere abertamente que “é verdadeiro porque eu vi com estes olhos que um dia a terra irá de comer”.

Contudo, se fosse assim, nenhum homem poderia ser mais sábio ou menos ignorante do que outro, pois todos, sem distinção de raça ou crença, teriam acesso, pelos sentidos, à verdadeira realidade das coisas. Isto não ocorre, todavia, e continuamos nos sentando nas duras cadeiras da academia por quatro, cinco ou mais anos, na esperança de que, ao cabo deste tempo, estejamos em condições de dizer com convicção que conhecemos a verdadeira realidade das coisas.

Ao terminarmos nosso Curso, porém, quedamos desconsolados: apesar de termos conseguido obter um diploma de curso superior, não nos sentimos em condições de dizer com convicção que conhecemos seguramente algo de nossa própria área de formação. Por vezes atribuímos isto à qualidade do Curso.

A Filosofia, contudo, aponta um outro caminho: nós somos incapazes de ultrapassar a aparência das coisas e adentrar aquilo que as coisas têm de mais íntimo. É que as coisas se colocam fora do homem, de modo que falar delas é mesmo complicado. Mas falar do próprio homem seria algo relativamente fácil, uma vez que ele estaria tratando dele mesmo.

O homem, entretanto, tal como as coisas, “adora se esconder”. De fato, basta que fiquemos sob a objetiva de uma câmara fotográfica para que nos desconcertemos, clamando para o fotógrafo “bater” logo a foto. É que temos medo do olho do outro; temos medo que o olho do outro seja capaz de ver aquilo que em nós procuramos ocultar, aquilo que insistimos e nos apressamos em evitar que o outro veja.

Chegamos, tal como a bruxa da fábula Branca de Neve, a nos perguntar todos os dias ao espelho, eterno e fiel amigo que guarda nossos mais íntimos segredos, se nossa cara está em condições de enganar os outros. Caso não esteja, dizemos “estou horrível hoje!”, “não vou sair de casa deste jeito!”. Isto ocorre porque temos medo que o outro descubra que não somos aquilo que todos os dias procuramos mostrar, que temos uma realidade por trás daquilo que deixamos transparecer ao outro. Assim, dispomos de muitas máscaras de modo que, por nos acostumarmos a não mostrar nossa própria face, mesmo nós já não sabemos quem de fato somos.

Conta-se que o filósofo Schopenhauer, quando já em idade avançada, passeava pelas ruas da cidade e, de repente, parou admirado pela beleza das flores do jardim de uma certa casa. Ficando ali examinado as flores por horas a fio, os moradores da casa, temendo algo, resolveram chamar a polícia. O policial chegou e abordou o filósofo: “muito bem, quem é o senhor?”. Calmamente Schopenhauer se voltou para o policial e respondeu-lhe: “se o senhor souber responder esta questão, lhe serei eternamente grato”. Não foi à toa, pois, que Santo Agostinho, nas Confissões, formulou: “quem sou?” E ele mesmo respondeu: “um homem”. Lá mais adiante, havendo bastante refletido sobre o tema, volta a indagar: “o que é um homem, meu Deus?”. Note que à primeira indagação ele próprio ousou responder, mas à segunda ele direcionou à Divindade, querendo dizer que só um deus seria capaz de responder tão profunda questão.

Em face disto, falar da natureza humana é-nos impossível. O máximo que poderemos arriscar a dizer é algo a respeito da condição humana. Deste modo, o problema de saber quem de fato o homem é continua uma incógnita, um mistério para nós. Resta-nos, então, a aventura de falarmos sobre a condição humana. Mas qual a condição humana neste mundo de hoje? Eis algo sobre o qual nos debruçaremos agora.

Algo sobre a condição humana

Para compreendermos a condição humana, devemos procurar examinar como o homem resolveu seus problemas e conseguiu atingir o patamar hoje corrente.

Ora, o problema primordial, o problema primeiro que todo ser vivo enfrenta mesmo quando embrião e, portanto, muito antes de atingir o estágio que nós chamamos de nascimento, é o problema da própria sobrevivência. De fato, a castanha germina e alimenta o embrião de cajueiro, enquanto este não atinge um grau de desenvolvimento seguro à sua própria sobrevivência; o ovo germina e alimenta o embrião de aves e de répteis, enquanto os corpos destes não desenvolvem uma estratégia de sobrevivência eficiente; o mamífero é germinado e alimentado a partir da própria mãe. Assim, os seres vivos, para manterem-se vivos, uma vez que não são auto-suficientes, precisam se apropriar predatoriamente de nutrientes vitais.

Para isto, montam, num lento e evolutivo processo biológico, estratégias de sobrevivência. Quanto mais sofisticado for o corpo, mais eficazes serão as estratégias de apropriação de tais nutrientes vitais; e quanto mais eficazes tais estratégias se revelarem, mais chance terá o ser vivo de sobreviver, não só no que concerne ao indivíduo, mas, notadamente, no que diz respeito à espécie, uma vez que os seres vivos que aprenderam a se agregar, a viverem em grupos, desenvolveram técnicas de sobrevivência muito mais eficazes do que os seres vivos que não souberam desenvolver tal técnica e terminaram por desaparecer, exceção feita aos predadores que se acham no topo da cadeia alimentar animal.

A vida em sociedade exige, entretanto, que haja entre os indivíduos certos gestos e sons codificáveis pelo grupo e, quanto mais eficaz for o processo de comunicação do grupo, mais eficiente será a forma de vida em sociedade. O homem, desprovido de garras, de velocidade, de força, de mimetismo, de pêlos longos, encontrou, na vida em sociedade, a estratégia de sobrevivência mais eficaz para se colocar, hoje, no topo da cadeia alimentar. E, em face da necessidade de manter a eficácia desta estratégia de sobrevivência, num processo crescente de sofisticação, o homem foi obrigado a sofisticar aquelas formas rudimentares de comunicação, criando, assim, a linguagem.

Todavia, a forma da linguagem desenvolvida por um povo provém do conjunto de valores que este povo tradicionalmente tem incorporado, de modo que, só no seio da prática da vida cotidiana, no seu uso, a linguagem recebe um sentido. Este sentido é produto de uma concatenação, do estabelecimento de uma ordem produzida pelo próprio ser humano, na tentativa de dar sentido às suas próprias ações, de maneira que o mundo, concebido como algo ordenado, não poderia existir se o homem não houvesse criado a linguagem.

A este conjunto concatenado de valores, traduzido pelo uso da linguagem e que impinge uma determinada ordem ao mundo, chamamos de cosmovisões ou de concepções de mundo. Assim, embora se possa considerar o animal como sistema fechado, por ter o grau do desenvolvimento limitado a uma determinação biológica de seu corpo, permitindo dizer que “o animal é seu corpo” (ALVES, 1979, p. 22), a extensão dos valores humanos ao mundo permite dizer que o mundo, qualquer que seja a forma em que ele venha a ser concebido pelo homem, é uma construção a partir dos valores cultivados pelo homem, legitimado e mediado pela linguagem, de modo que se pode falar de uma espécie de antropomorfismo do mundo, i. e., da estruturação do mundo a partir dos valores humanos estendidos, pelo homem, ao mundo.

Então, pelo fato de que, pela linguagem, o homem ter sido capaz de codificar as coisas, criando símbolos para substituir a presença física dos objetos, levando-o a ser capaz de fazer abstrações, proporcionando a criação da Arte, da Política, da Ciência, da Filosofia e da Tecnologia, a linguagem converte-se na mais poderosa e versátil ferramenta que o homem já foi capaz de gerar.

Mas, a linguagem é um produto da vida social, advindo da valoração cultural daquela sociedade dada. Assim, em última instância, o modo de vida de um povo condiciona o tipo de linguagem que este povo foi capaz de desenvolver. Portanto, aqui opera uma inversão de valores: não é a concepção de mundo que condiciona o modo de vida do homem, mas, antes, é o modo de vida que condiciona a concepção que o homem tem do mundo, como

já anunciava Marx no seu famoso Prefácio Para a Crítica da Economia Política. Em face disto, é no modo de vida do homem que pode ser detectado a compreensão do sagrado e a imbricação dialética com a construção do humano.

O Humano, o sagrado e o profano

A palavra “simbólico” vem da justaposição de $\Sigma\upsilon\nu$, sin, e $\beta\alpha\lambda\lambda\omega$, bólico, que, em grego, quer dizer “juntamente” e se opõe à justaposição de $\Delta\iota\alpha$ e $\beta\alpha\lambda\lambda\omega$ que quer dizer, em grego, “separar, caluniar, dissuadir, enganar” e, em português, diabólico. Assim, o simbólico é o que une, o que junta, e o diabólico, o que separa, engana e calunia.

Ora, na sociedade de consumo, no seio da qual o indivíduo, em busca de sua independência econômica, não mede esforços nem tem pudor algum para aniquilar um outro indivíduo, um eventual concorrente, a tendência é o cultivo do isolamento, da calunia, da enganação. Em uma palavra, do diabólico. Em consequência, numa sociedade regida pelo diabólico, a eticidade não tem lugar, tampouco a religiosidade.

Todavia, a fugacidade que caracteriza as satisfações obtidas na sociedade tecnológica informatizada de consumo, termina por trazer um sentimento de decepção e de frustração. Na tentativa de se superar este estado de sentimento, têm-se procurado recuperar a primazia do simbólico sobre o diabólico. Isto significaria a concentração de um esforço em busca de uma compreensão ou de uma visão capaz de evidenciar a inter-relação entre todas as coisas.

Na carta do Chefe indígena Seatler ao Presidente dos Estados Unidos, em 1855, em resposta à proposição do governo de comprar as terras indígenas, pode-se detectar o sentido do simbólico.

É possível vender ou comprar o céu e o calor da terra? Tal idéia é estranha para nós (...) cada pedaço desta terra é sagrado para o meu povo (...) esta água brilhante, que corre nos riachos e rios, não é somente água, mas o sangue de nossos antepassados (...) a terra não pertence ao homem; é o homem que pertence à terra. Todas as coisas estão ligadas como o sangue une uma família. Há uma ligação em tudo. O que ocorrer com a terra, recairá sobre os filhos da terra. O homem não teceu a trama da vida; ele é meramente um de seus fios. Tudo o que fizer ao tecido, fará a si próprio. (Apud. ALMEIDA, 1995, p. 54).

Como que fazendo eco a estas palavras, a Teologia atual se propõe a desenvolver três tarefas:

- a) a redescoberta do sentido de humanidade, na qual a fé passa a ser entendida como um ato de compromisso histórico diante da vida humana e do divino;
- b) o estabelecimento de novas relações do ser humano com a natureza a partir do progresso da Ciência e da técnica;
- c) o restabelecimento da dimensão escatológica, que apreende o conjunto da História, cujo sentido está na ação humana, princípio de toda reflexão (ANDRÉ & LOPES, 1995, p. 13).

Ora, pela linguagem o homem extrapolou seus limites biológicos e adentrou ao ato criativo. Mas o criativo em grego significa “poiésis”, atividade própria da divindade, pois só ela seria capaz de criar, emprestar ordem ou sentido ao que até então não tinha sentido. É que, para o grego, a matéria preexistia e a formação do mundo nada mais fora do que uma forma-ação, uma atividade ou uma ação que consistia em pôr a matéria preexistente numa forma, emprestando-lhe sentido e significação, i é, tornando-a simbólica.

Para o cristão, contudo, a divindade foi capaz de tirar o mundo do nada, dando-lhe forma e, conseqüentemente, sentido e significado. Assim, o significado viria de fora do homem. O homem seria apenas uma sombra, um espectro de Deus. Em conseqüência, a distância entre o homem e Deus, nesta concepção teológica, torna-se imensa, algo incomensurável.

O homem, porém, quando buscou um modo de sobreviver na Terra, agiu tal como a divindade grega, dando forma à matéria preexistente e empreendendo uma série de transformações. Ao implementar a proposição marxiana de que não se deve mais só contemplar, mas transformar o mundo, o homem recriou não apenas uma nova materialidade, mas também uma nova visão desta mesma materialidade, uma nova dimensão espiritual que requisita, de um lado, a unicidade de todas as coisas e, de outro, a necessidade do conjunto da história como preceito básico para estabelecer o divino a partir do humano.

Em face disto, a Teologia atual, também conhecida como Teologia da Libertação, arraigada na América Latina, almeja

dar voz e vez a todos os marginalizados pela Modernidade, a nível econômico, político e cultural [pois] (...) só quem reconhecer que participando da aventura humana, da consciência de pertencer a essa espécie errante que abre caminho no Universo, pode perceber as novas epifanias do sagrado (BRITO, 1995, p. 62).

Em conseqüência, a Teologia caminha para uma Antropologia Teológica, na qual o homem, numa inversão do que pregara a Teologia Tradicional, criador do simbólico e do diabólico, do que une e do que separa, sai da sombra e se prepara para assumir seu lugar, não no seio do sagrado, mas como receptáculo do sagrado, como lugar do sagrado, no qual o sagrado se realiza, se materializa e se manifesta.

Com isto, o homem deixa de ser uma mera projeção de Deus, um simples espectro da Divindade e torna-se a própria materialização do divino, a própria manifestação da realização do divino. Isto não quer dizer, porém, que no homem há um certo esgotar de Deus, a ponto que o homem bastaria para esgotar Deus em toda Sua plenitude, mas que, ao procurar manifestar-se em sua forma mais sublime, Deus fê-lo no homem. Em conseqüência, a distância entre Deus e o homem já não mais existe. Eis, pois, a imbricação entre o humano e o sagrado neste novo modo de ver.

Isto permite compreender a imagem misteriosa da encarnação do Verbo entre os homens. Aquela encarnação pretendia: 1) Renegar em definitivo a concepção de um Deus guerreiro, vingativo, violento, punitivo e pertencente a uma única nação; 2) Assentar que

só há um Deus para todas as nações; 3) Mostrar que não existe uma forma única, oficial e definitiva do culto a Deus; 4) Expressar a íntima relação entre Deus e o homem; 5) Anunciar o caminho do simbólico como o caminho próprio do que é divino ou tende a se aproximar do divino. Em consequência, todo movimento separatista, sectário, exclusivista e excludente deve ser tachado de diabólico e deve ser combatido em prol do bem de todo o universo: homem, flora, fauna, recursos naturais e meio ambiente. Em uma palavra: em benefício e a serviço da vida.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Abril, 1973 (Col. Os Pensadores, vi) pp. 9-317.
- ALMEIDA, Cleide Rita Silvério de. *O Homem contemporâneo e a sacralidade*. In: O Humano, lugar do sagrado. São Paulo: Olho D'Água, 1995 pp. 47-54.
- ALVES, Rubem. *Notas introdutórias sobre a linguagem*. In: REFLEXÃO. Revista de Filosofia e Teologia. Campinas: Instituto de Filosofia e Teologia - PUCC, 1979, 4(13) pp.21-39.
- ANDRÉ, Mavistela G. & LOPES, Regina Pereira. *A Construção do humano*. In: O Humano, lugar do sagrado. São Paulo: Olho D'Água, 1995 pp. 5-14.
- BRITO, Ênio. *O Diálogo pelo avesso*. In: O Humano, lugar do sagrado. São Paulo: Olho D'Água, 1995 pp. 55-62.
- HERÁCLITO DE ÉFESO. In: Os Pré-Socráticos. São Paulo: Abril, 1973 (Col. Os Pensadores, i) pp. 76-97.
- MARX, Karl. *Prefácio à para a crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril, 1982 (Os Economistas) pp. 23-27.
- _____. *Teses contra Feuerbach*. São Paulo: Abril, 1974 (Os Pensadores) pp. 55-59.

Do tempo à eternidade: tenção originária e esperança no livro XII do *De civitate dei* de Santo Agostinho¹

José Teixeira Neto²

Resumo

A leitura do décimo segundo livro do *De civitate Dei* leva a considerar a história humana como tenção entre tempo e eternidade. Contudo, o objetivo não é pensar a história como um problema, ou seja, não se trata de fazer historiografia, mas busca-se descrever um “algo” originário (desestabilizador) como fundo último sobre o qual cada um constrói a própria existência. Com outras palavras, é a radicalização última em Agostinho do esquema *pecado-punição*: a existência humana, no seu ínterim, é marcada profundamente pela pena, consequência do pecado de origem. Entretanto, afirmar, com Agostinho, que a existência humana se revela como ínterim significa reconhecer um movimento, uma propensão para... Assim, pergunta-se se em Agostinho a problemática do mal moral (pecado) e do mal físico (punição justamente merecida) apresenta-se tão radical a ponto de destruir a originária tenção do homem para Deus. Agostinho é pessimista ao considerar a existência humana? O homem está fadado ao desespero ou a vocação originária para Deus permanece como originária? Dessa forma, o presente artigo objetiva mostrar que o Livro XII do *De Civitate Dei* é uma radicalização da concepção agostiniana sobre o mal moral e o mal físico e investiga as consequências desta concepção no que se refere à visão de Agostinho sobre a história humana. Ainda busca mostrar que a vocação originária para a eternidade pode ser vivida no tempo sob o signo da esperança.

Palavras-chave: *De Civitate Dei*; Tempo; Eternidade; Mal; Esperança.

Riassunto

La lettura del decimo secondo libro del *De Civitate Dei* ci porta a considerare che nella storia umana esiste una propensione dal tempo all'eternità. Tuttavia, l'obiettivo non è pensare la storia umana come un problema, o sia, non si tratta di fare una storiografia, ma si cerca di descrivere un “qualcosa” di originario (disstabilizzatore) come un fondo ultimo sul quale ogniuno costruisce la propria esistenza. In altre parole, è la radicalizzazione ultima in Agostino dello schema *peccato-punizione*: l'esistenza umana, nel suo interim, è marcata profondamente per la pena, conseguenza del peccato d'origine. Intanto, affermare, con Agostino, che l'esistenza umana si rivela come un'interim significa riconoscere un movimento, una propensione verso... Così, dobbiamo chiedere se in Agostino la problematica

¹ O texto aqui apresentado é uma modificação parcial da última parte do terceiro capítulo da minha dissertação de mestrado em Filosofia, na Pontifícia Universidade Gregoriana – Roma/Itália.

² Mestre em Filosofia pela PUG – Roma; Coordenador e Professor do curso de filosofia, Campus Avançado do Seridó da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN.

del male morale (peccato) e del male fisico (punizione giustamente meritata) appare così radicale da distruggere l'originaria vocazione dell'uomo per Dio. Agostino è pessimista quando considera l'esistenza umana? L'uomo è portato a disperare o la vocazione originaria per Dio permane come originaria? Così, il presente testo cerca di mostrare che il Libro XII del *De Civitate Dei* è una radicalizzazione della concezione agostiniana sul male morale e sul male fisico e ricerca le conseguenze di questa concezione nel che dice rispetto alla visione di Agostino sulla storia umana. Perlopiù cerca di mostrare che la vocazione per l'eternità può essere vissuta nel tempo sul segno della speranza.

Parole-Chiave: *De civitate Dei*; Tempo; Eternità; Male; Speranza.

A leitura do décimo segundo livro do *De civitate Dei* leva-nos a considerar a problemática da história humana. A intenção não é pensar a história como um problema, mas descrever um “algo” originário (desestabilizador) como fundo último sobre o qual cada um individualmente constrói a própria existência. Em outras palavras é a radicalização última em Agostinho do esquema *pecado-punição*: a existência humana, no seu “itinerário”, é marcada profundamente pela pena, conseqüência do pecado de origem. Afirmar que a existência humana se revela como um “itinerário” significa reconhecer a mesma como um movimento, uma tendência para...

Antes de se tratar propriamente da relação tempo-eternidade recordamos o objetivo de Agostinho na primeira parte do décimo segundo livro do *De civitate Dei* (XII, 1-9): fazer ainda algumas considerações sobre os anjos a fim de estabelecer que não há inconveniência nem incompatibilidade entre a sociedade dos homens e a dos anjos e, portanto, existem duas e não quatro cidades de bons ou de maus, de homens ou de anjos (XII, 1.1). Recordamos também que o primeiro princípio a ser lembrado pelo Hiponense é aquele já utilizado contra os Maniqueus: as inclinações contrárias dos anjos maus derivam das suas vontades e desejos contrários e não de naturezas ou princípios diversos, pois, tanto os anjos bons quanto os maus, são obras de Deus, autor e criador bom de todas as coisas (XII, 1.2). Uma outra anotação importante diz respeito à criação *ex nihilo* como condição de impossibilidade da criatura racional ser feliz por si mesma e, portanto, é possível somente por Aquele que a criou (*id*). Sabe-se, que a doutrina da criação *ex nihilo* revela a nível metafísico a primazia do Bem desvelando uma diferença original entre o bem imutável (Deus que é uno, verdadeiro e feliz) e bens mutáveis (todas as coisas criadas do nada e não d'Ele [XII, 1.3]).

Por outra parte, graças à citação de *Ex* 3, 14 Deus é concebido como a suma essência (*summa essentia*) e, por isso mesmo, pôde dar o ser (*esse*) às coisas que criou do nada (*ex nihilo creavit*); dando as coisas criadas não o ser em grau sumo, mas a umas deu ser superior, a outras, inferior (*aliis dedit esse amplius, allis minus*) ordenou por graus as naturezas das essências. Por isso, Agostinho conclui que não existe essência alguma contrária a Deus («*Et propterea Deo [...] essentia nulla contraria est*» [XII, 2]).

Portanto, a possibilidade de “mudar” está inscrita na própria natureza humana. O homem, enquanto criatura, é mutável. Antes de tratar o movimento em vista do tempo, Agostinho pensa a mudança como algo mais originário, isto é, pensa-a, antes de tudo, como mudança

de situação, de sociedade (*societas*). O homem é chamado a “passar” do tempo à eternidade, a formar uma única sociedade com os anjos (*hominibus angelisque societas* [XII, 1.1]). Entretanto, devido ao pecado, movimento voluntário de distanciamento do ser que é em grau sumo para os seres que não são em grau sumo, o “enquanto” humano será marcado e selado pela pena. A existência humana, caracterizada como o “enquanto-o-homem-está-passando-à-eternidade”, é marcada por um antes e depois do pecado. De fato, segundo o hiponense, se o homem não tivesse pecado, “passaria” sem morrer à eternidade, mas pecando tornar-se sujeito à morte (XII,21). Por causa do pecado a morte entra naquele “itinerário” originário e transforma o “enquanto” em um dramático momento vivido na angústia.

Ao tratar o problema do tempo na segunda parte do duodécimo livro do *De civitate Dei* o hiponense mostra como pano de fundo a opinião de alguns filósofos que afirmam a eternidade do mundo e do homem (XII,10-11). O santo Doutor opõe-lhes a criação no tempo e acrescenta que, mesmo se o homem tivesse sido criado tantos mil anos antes como depois, o problema da origem dos seres temporais teria o mesmo valor. Desse modo, mesmo se Deus tivesse criado “um-tanto-de-tempo-antes” quanto “um-tanto-de-tempo-depois” existiria um “antes-eterno” de inatividade (*cessatio*) divina “antes da criação” (XII, 12).

Em jogo está então a questão da inatividade-atividade divina. Agostinho se dá conta que é um abismo insondável e um mistério impenetrável (XII, 14: “*Quis hanc valeat altitudinem investigabilem vestigare et inscrutabilem perscrutari*”). Uma resposta, no entanto, oferecem os filósofos que acreditam no retorno cíclico ao idêntico³. Segundo os mesmos, dessa forma, não se poderia culpar Deus de um ócio eterno e sem sentido, de uma imprevisada temeridade em suas obras e se não existisse a volta ao idêntico seria impossível que uma ciência ou presciência pudesse colher um número infinito e diversificado de todas as coisas que surgiriam no tempo⁴. Agostinho, porém, sustentará que o tempo é criação divina, e não se pode afirmar que em todo tempo não existiu o tempo e, por último, não pode haver tempo onde não existe criatura alguma cujos movimentos o originem (“*cuius mutabilibus motibus tempora peragantur*” [XII, 15]).

Neste ponto, deixamos de lado toda a problemática sobre a relação tempo-eternidade em Agostinho; e, não nos interessará investigar se é possível ou não uma ciência divina das coisas infinitas, como procurará demonstrar Agostinho nos capítulos seguintes. A nossa investigação continuará tendo como pano de fundo cinco aspectos: 1) o tempo não é con-

³ Segundo D. Gentili a teoria dos ciclos e do retorno ao idêntico ou palingenesia aparece já nos Milésios, em Heráclito e Empédocles e é desenvolvida por Zenão e Crisipo, mas talvez estivesse já presente em Platão. Em Cícero e em Marco Aurélio foi definida como *renovatio mundi*, periódico renascimento do mundo. Cfr. *La città di Dio*. Traduzione di Domenico Gentili. Roma: Città Nuova, 1988. Vol. II, Libri XI-XVIII. (Texto bilingüe: latim-italiano; Opere di Santo Agostino - Nuova Biblioteca Agostiniana, V/2). Nota 38, p. 177. Portanto, tal expressão deve ser lida como a doutrina segundo a qual o mundo volta, depois de um certo número de tempo, ao caos primitivo e depois recomeçará o seu movimento sempre igual e não no sentido na filosofia moderna sobre a influência de F. Nietzsche.

⁴ Cfr. *Ibid*, 12, 17. 1: “Porro si illi circuitus admittantur, iniquum, quibus vel manente mundo vel ipso quoque revolubiles ortus suos et occasus eisdem circuitibus inserente eadem temporalia repetuntur, nec ignavum otium, praesertim tam longae sine initio diurnitatis, Deo tribuitur, nec improvida temeritas operum suorum; quoniam si non eadem repetantur, non possunt infinita diversitate variata ulla eius scientia vel praesentia comprehendí”.

seqüência do pecado, mas é criação divina: é o “enquanto” do homem antes da “*civitas aeterna*”; 2) é uma condição originária do homem “passar” do tempo à eternidade e, por isso, é contraditório e falso o eterno retorno ao tempo; 3) o “enquanto” é marcado pelo pecado de origem: pena-morte; 4) o pecado torna dramático o “enquanto”, mas não destrói a condição originária do homem do ser-direto-à-etenidade; 5) o “enquanto-dramático” é vivido no horizonte da esperança.

Partindo da consideração primeira que o tempo não é conseqüência do pecado, mas começa simultaneamente com a criação, já que se deve afirmar que a criação é no tempo (temporal e não eterna) e que não existe tempo sem a criatura, Agostinho qualifica a condição temporal da existência humana como algo de originário. Mas, de-onde a-onde o homem é chamado a “passar”? Segundo o Hiponense, o homem é chamado a “passar” da condição temporal (condição de devir) a uma morada eterna. O tempo, portanto, é o “enquanto” do homem que aparece entre dois pólos eternos: um “antes-eterno” antes de começar a existir e um “depois-eterno” na “*civitas aeterna*”. Conseqüentemente, para Agostinho, o retorno cíclico contradiz a vocação do homem à eternidade obrigando-o a “voltar sempre” abolindo, assim, o tempo como “enquanto” suspenso nos pólos da eternidade.

A concepção agostiniana de um pecado de origem desvela na história humana algo de radical que torna dramático o “enquanto” e ameaça destruir o horizonte eterno ao qual o homem é propenso. A morte, como pena, escreve um final dramático à existência como “passagem” marcando o “enquanto” com a angústia. Assim, o tempo marcado pelo pecado e pela morte ameaça a vocação original, o estar chamado à eternidade. É como se a morte bloqueasse o acesso à eternidade fazendo com que o morador do tempo vivesse entre dois pólos temporais: o seu nascimento e a sua morte, o passado que não-é-mais e o futuro que ainda-não-é, mas que “ultimamente” será o nada da morte. Ora, se a crença no retorno cíclico causa o sentimento de insegurança e com este a impossibilidade da felicidade (XII, 13.1)⁵ o ser condenado a ir na direção do nada da morte qual sentimento provoca no homem (HEIDEGGER, 1976)⁶ A abertura à beatitude eterna é somente

⁵ Cfr. *De civ. Dei*, XII, 13. 1: “A quo ludibrio prorsus immortalem animam, etiam cum sapientiam perceperit, liberare non possunt, euntem sine cessatione ad falsam beatitudinem et ad veram miseriam sine cessatione redeuntem. Quo modo enim Vera beatitudo est, de cuius numquam aeternitate confiditur, dum anima venturam miseriam aut imperitissime in veritate nesci aut infelicissime in beatitudine pertimescit?”; *Id.*, XII, 20. 1-2: “Quorum enim aures piorum ferant post mensam tot tantisque calamitatibus vitam (si tamen vita ista dicenda est, quae potius mors est, ita gravis, ut mors, quae ab hac liberat, mortis huius amore timeatur”. E “Unde fit, ut, quia hic mala praesentia patimur, ibi metuimus imminetia, verius semper miseri quam beati aliquando esse possimus”. Portanto, para Agostinho sem a certeza da vida eterna não é possível ser feliz. Assim, o retorno ao idêntico coloca a alma imortal em um jogo cômico onde, sem cessar, a alma iria para uma falsa felicidade (enquanto não é eterna) e, sem cessar, voltaria para uma autêntica miséria (neste mundo que não é eterno).

⁶ Aludimos aqui ao parágrafo 53 de *Ser e Tempo* de Heidegger para enfatizar, por contradição, o pensamento de Agostinho. Em Heidegger, também existe uma tenção, mas enquanto o *dasein* é sempre projeto a culminância não acontece enquanto ele existe. É na expressão “ser-para-a-morte”, indicativo da finitude do *dasein*, que o projeto da existência se totaliza. Heidegger, ainda considera que o “ser-para-a-morte” é essencialmente angústia. Em Agostinho existe uma tenção que não culmina na finitude, mas que lança o homem desde já e sempre para a eternidade. Este mundo é marcado pela morte, mas vive-se na esperança da felicidade eterna.

uma escapatória para a situação existencial de angústia causada pela presença da morte (ALICI, 1999, p.167)?⁷

A temporalidade, não sendo consequência do pecado, é a condição originária do homem e caracteriza-se pela “passagem” do tempo à eternidade. O tempo, portanto, desvela-se como o “enquanto-o-homem-está-passando”. Neste “itinerário” intervém o pecado e a consequente pena: a morte. Não é exagerado concluir que nos encontramos diante de uma radicalização completa do problema do mal em Agostinho. O pecado, figura religiosa do mal moral, introduz a morte, figura última da presença do mal físico, no modo de ser mais originário do homem, a temporalidade. Agostinho, respeitoso dos dados da fé, desvela a condição humana como ser-direto-para e a situação histórica como radicalmente marcada pela presença do mal. Assim, se o “enquanto” é marcado pela morte⁸ o próprio tempo transformar-se em morada da morte; e, consequentemente, o próprio “enquanto” da vida desvela-se no “enquanto” o homem está morrendo. Se as coisas estão assim, como não desesperar?

Sendo a tenção originária, o mal não pode destruí-la. Mas, à violenta dilaceração da história humana não pode opor-se às certezas das ciências e nem a força dos desejos. Somente a esperança, que segundo Marcel (1980, 15) deve ser entendida como disponibilidade da alma, aparecerá como uma força que “antecipa” e guarda as possibilidades dos projetos humanos (MELCHIORE, 2000, p. 27), pois a esperança é “uma não-aceitação, mas positiva” (MARCEL, 1980, p. 48). Mas, existe na esperança algo que não pertence ao sujeito que espera. Sobre ela o sujeito não tem domínio e mesmo se todas as certezas e previsões particulares falissem a esperança se ergueria. Pode-se dizer ainda que a esperança é uma doação, é algo que é ofertado e em relação a qual pode-se exercer a liberdade (MARCEL, 1980, p.74-75). Este é o paradoxo da esperança: oferta de um outro e que exige a liberdade de cada um. Portanto, na esperança a história humana se reconcilia. Aquela unidade, indicada por Agostinho na criação de um único indivíduo humano e, a partir dele, na criação da mulher, unidade também par-

⁷ Depois de resumir os pontos de vista de pensadores como Gadamer, Jankélévitch, Melchiorre, Lôwith, Hegel, Kierkegaard, Heidegger sobre a morte Alici conclui que: “Può essere istruttivo alla luce di questi esiti rileggere Agostino per interrogarlo intorno al nesso tra morte e speranza, e per accertare se l’apertura a una salvezza eterna introduca nel suo pensiero, quasi per contraccolpo, una considerazione evasiva e affrettata del male, mimetizzando tra le pieghe di una teodicea eufemistica, o se, al contrario, alla luce di una prospettiva trascendente risulti possibile mantenere la polarizzazione estrema tra bene e male, ponendo le basi per una liberazione metastorica della storia stessa. Conseguentemente, occorrerà chiedersi se il tema del peccato, che qui diventa la controfigura religiosa della speranza, rappresenti un punto di fuga per la riflessione morale, oppure una radicalizzazione delle esperienze negative che gravano sulla vita degli uomini, tale da indirizzare la ricerca a un livello ancor più impervio ed elevato”.

⁸ O “enquanto” marcado pela morte há a mesma valência de *hoc saeculum*. Cfr. G. LETTIERI, *Il senso della storia*, 124: “Il *saeculum* è [...] la dimensione dello svanire temporale, il tempo tenebroso dell’infranto e della dispersione derivato dal peccato d’origine, il tempo *diverso*, dell’esperienza della scissione, eredità della *diversio*, dell’essersi alienati dell’unità del Senso, da Dio: “*regio dissimilitudinis*” (Conf. VII, 10.16), “*regio egestatis*” (Conf. II, 10.18), “*regnum mortis*” (De civ. Dei, XIV, 1), la tragica esperienza dell’assoluto *nascondimento* di un’esistenza recisa dalla sua origine e, pertanto, sprofondata nell’oscurità angosciosa della propria finitezza: “Non so da dove sono venuto qui, a questa, non so come chiamarla, vita mortale o morte vitale” (Conf. I, 6.7). esistere è dunque il paradossale vivere la morte e la sua dolorosa insensatezza [...]”.

ticipada por todos no pecado de origem, continua presente na esperança, pois esta só pode ser pensada a partir de um “nós” e jamais de um “eu” fechado em projetos e fins individuais (MARCEL, 1980, p.15). Assim, com uma linguagem mais teológica que filosófica pode-se dizer que o tempo guarda também, na esperança, a possibilidade de “ressurreição”.⁹

Todavia, se permanecendo fiel ao esquema *pecado-punição*, Agostinho desvela a liberdade da vontade humana e a responsabilidade de cada um ao cometer o mal e desvela a originária propensão ao bem presente no homem e a presença insistente e persistente do mal na história, o esquema agostiniano deixa de lado o grito do sofrimento, da dor, da violência contra o justo. Segundo DE BENEDETTI (1996,14) é o que experimenta Jó, pois mesmo quando a sua consciência não mais o acusa ele continua a acreditar que o sofrimento é o pagamento por uma culpa.

Podemos, portanto, perguntar se o pecado original é capaz de dizer a última palavra, de dar um sentido ao sofrimento? Para RICOEUR (1993, p. 12-13) o sofrimento se distingue do pecado, pois se no último a imputação da culpa mostra um sujeito moral responsável, o sofrimento aponta para o fato de que o sujeito não o provoca, mas este o golpeia, o atinge. Além disso, enquanto a acusação contra o pecador denuncia um desvio moral, o sofrimento caracteriza-se como um não-prazer com a conseqüente diminuição da integridade física, psíquica e espiritual do sujeito. Por último, à censura ao ato imoral, o sofrimento opõe a lamentação, porque se o erro torna o homem culpado, o sofrimento o torna vítima e a lamentação grita justamente contra isto.

Neste sentido, podemos dizer com Ricoeur (1993, p.47) que o problema do mal não é somente especulativo e que se em Agostinho o mal se mostra principalmente como “*male fare*” sendo conseqüência de mal não somente em nós, mas de sofrimento também para os outros, a primeira forma de luta contra o mal revela-se como uma batalha contra a tendência radical ao mal que existe em nós mesmos e, se a distância que separa o *bene fare* do *male fare* na vida moral é tanta a ponto de revelar-se infinita (e assim parece ser) a esperança aparece na sua força “antecipadora” e a vida moral torna-se uma dinâmica sofrida de crescimento no bem (ALICI: 1991, p. 67). Na luta contra o mal, pensar (filosofia e teologia) e agir (política, moral), a esperança desvela-se como o invólucro que envolve o desafio insistente humano de construir a própria existência não obstante a presença insistente do mal na história.

⁹ Cfr. ALICI, 1999, 183: “Da quando il peccato si è insediato nella storia degli uomini, mortalità e temporalità, di fatto, sono compagni inseparabili: anche la morte appare inoggettivabile e irrepresentabile, proprio come il presente temporale. Rimane però, in linea di diritto, una differenza di fondo: la morte, infatti, abita il tempo come conseguenza del peccato, ma il tempo continua a ospitare, nella speranza, anche una promessa di risurrezione”. Cfr. também ESPOSITO, 1993, 236: “[...] richiamando l’invocazione paolina (2Cor 12, 7-9) riguardo la “spina nella carne” e la risposta ricevuta: “ti basta la mia grazia”, da un lato Heidegger sottolinea il fatto che Paolo assume il peso fattuale della propria vita senza ricorrere a visioni o rivelazioni particolari che pretendono di superare la sua debolezza; ma dall’altra parte nota anche che il compimento cristiano di questa fatticità – e cioè la grazia, l’opera di un Altro – è ciò che costituisce l’enorme difficoltà della vita cristiana, e che segna anche i confini oltre i quali la compressione fenomenologica non può andare”.

Referências bibliográficas

- SANT'AGOSTINO, *Il libero arbitrio*, Traduzione di Domenico Gentili. 2ª Ed. Roma: Città Nuova, 1992. pp. 154-377. (Texto bilíngüe: latim-italiano; Opere di Santo Agostino – Nuova Biblioteca Agostiniana, Dialoghi III/2).
- _____. *La città di Dio*. Traduzione di Domenico Gentili. Roma: Città Nuova, 1988. Vol. II, Libri XI-XVIII. (Texto bilíngüe: latim-italiano; Opere di Santo Agostino - Nuova Biblioteca Agostiniana, V/2).
- _____. *Le Confessioni*. Traduzione di Carlo Carena. 6ª Ed. Roma: Città Nuova, 1993. (Texto bilíngüe: latim-italiano; Opere di Sant'Agostino – Nuova Biblioteca Agostiniana, I).
- ALICI, L. Interiorità e speranza, In. PICCOLOMINI, R. (a cura di). *Intriorità e intenzionalità nel “De civitate Dei” di Sant'Agostino*: Atti del IIIº Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia. Roma: Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1991, pp. 55-73 (Studia Ephemeridis “Augustinianum”, 35).
- _____. *L'altro nell'io*: in dialogo con Agostino. Roma: Città Nuova, 1999. (Studi agostiniani).
- DE BENEDETTI, P. *Quale Dio? Una domanda dalla storia*. Brescia/Italia: Morcelliana, 1996.
- ESPOSITO, C. *Quaestio mihi factus sum: Heidegger di fronte ad Agostino*. In. ALICI, L.; PICCOLOMINI R. & PIERETTI, A. (a cura di). *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità – Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*. Roma-Italia: Institutum Patristicum “Augustinianum”, 1993. pp. 299 – 259 (Studia Ephemeridis “Augustinianum”, 41).
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução revisada por Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.
- LITTIERI, G. *Il senso della storia in Agostino d'Ipbona*. Roma-Italia: Borla, 1988.
- MARCEL, G. *Homo viator: prolegomeni ad una metafisica della speranza*. Trad. Luigi Castiglione e Mario Rettori. Roma/Italia: Borla, 1980.
- MELCHIORRE, V. *Sulla speranza*. Brescia/Italia: Morcelliana, 2000.
- RICOEUR, P. *Il male*: una sfida alla filosofia e alla teologia. Trad. Ilario Bertoletti. Brescia/Italia: Morcelliana, 1993.

Singularidade e repetição: “eterno retorno” como símbolo da afirmatividade trágica

Dax Moraes¹

Resumo

As reflexões sobre o eterno retorno, em geral, privilegiam os escritos póstumos de Nietzsche, onde aparece como uma espécie de tese positiva, de tal modo que alguns comentaristas tendem a partir do eterno retorno como pensamento fundamental de Nietzsche. Adotando outra via, e desenvolvendo uma filosofia centrada na singularidade, ou “idiotia”, Rosset, opondo-se a Heidegger e mesmo a Deleuze, tenta mostrar ser estranha a Nietzsche a idéia de algo ser de tal modo dotado de um ser a ponto de uma tal identidade ser passível de repetição. O singular, efêmero e pleno como o instante, é, ao invés, necessariamente ir-repetível. O eterno retorno é então apresentado como hipótese-símbolo da afirmatividade trágica, a qual consistiria no efetivo pensamento fundamental de Nietzsche.

Palavras-chave: Singularidade; Repetição; Eterno retorno; Afirmação trágica; Realidade; Amor.

Abstract

The reflections about the eternal recurrence emphasize the Nietzsche’s posthumous writings where it is exposed as a kind of a positive theme, in such a way that some interpreters tend to take for granted that the eternal recurrence is Nietzsche’s grounding thought. Adopting another point of view as developing a thought about oddness, or “idiocy”, Rosset claims against Heidegger and even Deleuze that a theory about something being able of such an recurring identity does not concern to Nietzsche’s thought. That which is odd, ephemeral and complete as each instant is, is then necessarily non-recurring. Eternal recurrence is thus presented as an hypothesis symbolizing tragic affirmation – this one would be the actual grounding thought of Nietzsche.

Key-words: Oddness; Repetition; Eternal recurrence; Tragic affirmation; Reality; Love.

[...] *Uma vez e nunca mais.*

E nós também, uma vez, jamais outra. Porém este ter sido uma vez, ainda que apenas uma vez, ter sido terrestre, não parece revocável.

(Rilke)

¹ Dax Moraes < oejeblik@yahoo.com.br > é mestre e Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Professor Assistente I no Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN).

1. Introdução: eterno retorno como *hipótese nietzscheana*

As reflexões sobre o eterno retorno, em geral, privilegiam os escritos póstumos de Nietzsche, onde o tema aparece como uma espécie de tese positiva, de tal modo que alguns comentadores, como Deleuze e Heidegger, tendem a partir do eterno retorno como pensamento fundamental de Nietzsche. Em movimento até certo ponto contrário, Rosset se atém às duas únicas passagens publicadas voluntariamente, a saber, os aforismos 341, de *A gaia ciência*, e 56, de *Para além do bem e do mal*. Leiamos, pois, os respectivos excertos de Nietzsche:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você a terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostrará e rangerá os dentes e amaldiçoará o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela? (2004a, p. 230)

Aquele que, movido por uma espécie de desejo enigmático, tem há tanto, como eu, se esforçado em pensar o pessimismo até suas profundezas, redimi-lo de sua estreiteza e de sua simplicidade metade-cristã, metade-alemã, pois é sob esse aspecto que ele se nos apareceu por último ao longo deste século, quero dizer, sob a forma da filosofia schopenhaueriana. Aquele que verdadeiramente considerou uma vez, sob todos os seus aspectos, com um olhar asiático e superasiático o pensamento mais negador que há no mundo – aquela negação do universo para além do bem e do mal, e não mais, como Buda e Schopenhauer, sob o encanto e a ilusão da moral –, aquele, talvez, assim se tenha feito abrir os olhos, sem precisamente querer fazê-lo, para o ideal contrário, para o ideal do homem mais impetuoso, mais vivo e mais afirmador que há sobre a terra, do homem que não somente aprendeu a se contentar com aquilo que foi e com aquilo que é, mas que quer que o mesmo estado de coisas continue, *tal como foi e tal como é*, e isto por toda a eternidade, incessantemente gritando “*bis*” [*da capo*], não somente para si, mas para a peça inteira, para todo o espetáculo, e não somente para um espetáculo como esse, mas no fundo para aquele que precisa desse espetáculo, pois que tem sempre necessidade de si mesmo e que se torna necessário. – Como?! Não seria isto – *circulus vitiosus deus?* ([19 - -], p. 100-101)

De fato, a opção de Rosset é legítima no sentido de que não há garantias de que Nietzsche pretendesse submeter toda sua filosofia à intuição do eterno retorno, apesar da

declaração inicial de seu comentário a *Assim falou Zaratustra* no *Ecce homo*. Esta passagem, contudo, não nos permite ir além da afirmação de que o eterno retorno represente a “tese fundamental da obra”, isto é, do *livro em particular*, consistindo, todavia, na “fórmula suprema da afirmação” em sua concepção mais elevada possível (Nietzsche, [1979?], p. 121). Pode-se já inferir, portanto, que, enquanto fórmula de afirmação, o eterno retorno *deve* sua importância à afirmatividade, a qual exprime do modo mais elevado possível, e *não o contrário*, ou seja, não será o pensamento afirmador de Nietzsche a se fundar na idéia do eterno retorno – este seria uma *figura* daquele. Ora, nas passagens supracitadas – posteriores à intuição de 1881, o que nos impede de supor, sem mais, que sejam menos relevantes do que os escritos póstumos – , o eterno retorno do *presente* (e do passado que nele se verte) é apresentado como uma hipótese que ilustraria a própria afirmatividade trágica, consistindo meu trabalho em justificar este ponto de vista, desconsiderando-se, nesta oportunidade, os escritos póstumos.

2. O pensamento da singularidade como via de elucidação do “eterno retorno”

Adotando outra via, relativamente a Deleuze e Heidegger, por exemplo, e desenvolvendo uma filosofia centrada na singularidade, ou “idiotia”, Rosset (2000) tenta mostrar ser estranha a Nietzsche a idéia de que algo seja dotado de um ser, de uma tal identidade passível de repetição. O singular, efêmero e pleno como o instante, é, ao invés, irrepitível – embora haja apenas instantes presentes, não há dois instantes *iguais*. A repetição do mesmo, ou *igual*, a possibilidade de o *mesmo* dar-se *outra vez*, “esvaziaria” o singular daquilo mesmo que o singulariza: a impossibilidade de remissão, de analogia, de comparação, ponderação, comensuração, categorização. O singular “é”, na medida em que possa ser algo, por definição – com efeito, algo inapropriado para se dizer a seu respeito –, imediato, instantâneo, inefável, incomunicável, irreduzível a conceitos, e nisto precisamente consiste seu *valor*: estritamente em sua singularidade.

Desse modo, o pensamento da repetição da mesma exata configuração, na medida em que manifesta a natureza do desejo (uma vez considerado como fato), tem como consequência algo indisputavelmente alheio ao pensamento de Nietzsche: a sedimentação, a constância, a imobilidade. Pois o desejo, querendo que o prazer *não passe*, também quer que a dor *passe e não retorne*. Em outras palavras, a afirmatividade trágica se perde na medida em que se quer, em última análise, a constância ou retorno de um estado presente determinado, mas *não* de outro. Há, então, uma *seletividade reativa*, mesmo porque tal retorno vem suprimir algo que *se rejeita* – não há supressão transvalorativa, mas valorização repressiva, supressora, *niilista*. É o que ocorre também quando se rejeita algo tido como “falso”, sobre o que diz Nietzsche, ainda em *Gaia ciência*, §13: “Quem sente: ‘estou na posse da verdade’, quantos bens não deixa escapar, para salvar esse sentimento! O que não lança ao mar, para conservar-se no ‘alto’ – isto é, *acima* dos outros, que carecem da ‘verdade’.” (2000, p. 177). Trata-se, primeiramente, de uma não-adesão ao atualmente concebido como certo ou

como melhor, e poderíamos entender o que o mesmo vale para o indivíduo que reconhece em si mesmo um progresso de modo a negar-se cometer um (suposto) erro novamente. Tal pretensão de verdade sobre si é impeditiva da afirmação-de-si pois rejeita, por um lado, que o sujeito que cometera o erro corresponda àquele *outro* que o toma como sendo um si-mesmo “*menor*”, menos esclarecido, menos “moral”, menos perfeito.

Em um antigo texto, Nietzsche escrevera:

[...] a singularidade da nossa existência *neste momento preciso* é o que nos encorajaria mais fortemente a viver segundo a nossa própria lei e conforme a nossa própria medida: quero falar sobre este fato inexplicável de vivermos justamente *hoje*, quando dispomos da extensão infinita do tempo para nascer, quando *não possuímos senão o curto lapso de tempo de um hoje e quando é preciso mostrar nele, por que razões e para que fins aparecemos exatamente agora*. (2004b, p. 140; grifos meus)

Significa, pois, que nada retorna, e a cada instante se dá o Novo? Não, porque o desejo do Novo também não se encontra em Nietzsche na medida em que constitua uma reatividade ao atualmente presente. Pelo contrário, Nietzsche percebe que a noção de “novidade” sempre supõe algo de *determinado* – i.e., dotado de identidade – que substitui, transforma ou se acrescenta a algo também determinado que existia até então de modo diverso. Supõe ainda a comensurabilidade entre ambos os estados, de modo que possam ser comparados, medidos e, assim, discernidos. A diluição de estados distintos em uma identidade em constante transformação consistiria em um tal escândalo que só poderia ser apaziguado pela imposição de um *télos*, de uma *causa final* atualizadora de potências imanentes a uma substância estável que subjaz sob atributos ou acidentes, *propriedades*, ou seja, características próprias de algo existente por si e/ou em si mesmo. Caso contrário, ou seja, na ausência de um sentido único e, portanto, *transcendente* às mudanças, teríamos nada mais do que massa informe e caótica, movida sem inteligência ou mesmo ao sabor do acaso, a exemplo da misteriosa “matéria-prima” amorfa de que nos fala Platão no *Timeu*. É então de se observar que só o que se conserva pode mudar, e a aparente contradição é tratada desde Aristóteles (ou mesmo antes) como dissolvida na teoria dos *modos de ser*. Nietzsche, ademais, observa não ser este o mal exclusivo de uma metafísica “idealista” de tipo platônico, mas também da “nova metafísica” *materialista*, de modo a elevar uma denúncia muito bem sintetizada no aforismo 109 da mesma *Gaia ciência*, dizendo: “Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra ‘acaso’. [...] Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente o novo. Não há substâncias que duram eternamente; a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas.” (2004a, p. 136). Mais adiante, retornarei à questão da rejeição do acaso por Nietzsche, a qual, por constituir motivo de grande confusão dentre seus comentadores, exige-nos considerações em separado. Por ora, tornemos à questão mais pontual da mudança.

O eterno retorno, em vista do que se veio de dizer, não é uma *descoberta* ou um *achievement* de qualquer espécie, nem tampouco consiste em uma *novidade*, na medida em que a

afirmatividade enunciada não remete apenas ao atual, mas a todo o passado a que se liga e a todo o futuro a que se lança. Não se trata, pois, de um *fechamento*, mas também não de um *desejo do novo*. Na afirmação do eterno retorno não há o novo, na medida em que se afirma o complexo que singulariza (determina) o ente singular, mas tal não significa, por sua vez, uma afirmação de identidade, de um *subjectum*, o que suporia a permanência do ente no tempo e a conseqüente recusa do devir – pela afirmação do que se foi e do que se é, vê-se antecipadamente afirmado o *outro* que virá no instante subseqüente, e não a mera volta do mesmo. Contudo, ressalte-se que o passado e o futuro são afirmados não como passado e futuro, mas como atemporalmente *presentes* no aqui-e-agora. Dito de outro modo: a singularização de que trata o eterno retorno se dá (e só lhe é possível conter o que se apresenta) no “instante imenso” em que cabe toda uma vida, todo um mundo, no instante extraordinário, único e irrepitível que lhe dá lugar, ou melhor, no instante que é, em uma *co-incidência*, o próprio ente singular. O eterno retorno se mostra então como admissão, pelo contrário, da *diferença-de-si*. Desse modo, é possível pensar, como Deleuze, um eterno retorno das diferenças, no sentido de que a diferença é o próprio complexo de singularidades irreduzíveis entre si. Afirmar o eterno retorno do presente nesses termos é afirmar tragicamente o todo das singularidades, mas não a *repetição efetiva* das configurações, liberando cada coisa singular de uma significação determinada, preservando-lhe o caráter de unicidade que lhe é próprio.

Procurarei, agora, abordar em mais detalhe esta contraposição da repetibilidade à afirmatividade trágica, que acredito ser perfeitamente expressa pela afirmação do presente enquanto singularidade.

3. O “eterno retorno” como símbolo da afirmatividade do singular-presente

A afirmatividade trágica, antes de tudo, supõe uma tolerabilidade a toda vicissitude, uma admissão do fato da existência que não exclui de si o sofrimento. Diz Rosset (2000, p. 86): “O sim que se sente no pensamento do eterno retorno vale por ele aceitar, ou melhor, estar disposto a aceitar, de qualquer coisa existente, o puro e simples retorno. Ele se caracteriza assim pelo fato que queixa alguma, pedido algum de revisão não é apresentado contra o real: ele é adesão ao que é, sem reserva de emenda possível ou desejável.” A alegria trágica, por assim dizer, não é feita apenas de prazer; o júbilo que a caracteriza é antes uma admissão *inclusiva* do sofrimento como contrapartida de todo prazer – um existe pelo outro, confirmando-se e afirmando-se reciprocamente.

Embora isto não se configure enquanto uma ordem – no rigor do termo – *cósmica*, também não aponta para o caos absoluto tal como muitos parecem entendê-lo, mesmo porque o trágico é marcado pela inevitabilidade do *fato*, não por uma *lei*. Sobre isto, Rosset (2000, p. 69-71) faz valiosas observações tentando mostrar que, de acordo com o que diz Nietzsche em *A gaia ciência*, a necessidade do fato “significa apenas o caráter irrecusável daquilo que advém existir, ou seja, do real em geral”. A isto, também acrescenta que a necessidade referida por Nietzsche “não significa que o real apresenta um sentido ou uma

ordem” – precisamente por isto, não pode haver acaso –, “mas que seu caráter caótico e fortuito não é menos marcado pelo selo do inevitável”. Trata-se, pois, de uma oposição ao naturalismo e ao racionalismo, de modo que – como dissera o próprio Kant –, impomos à natureza as leis de nosso entendimento. Contudo, para Nietzsche, tal processo não se deve a “juízos válidos *a priori*”, mas a *interpretações* impostas a uma sucessão de *atos* cuja conexão, se existe ou não, jamais saberemos. Estamos no âmbito da representação e da interpretação subjetiva, onde o único dado certo é o intuitivo, instantâneo e imediato. Mesmo a *interpretação* que podemos formular a nosso próprio respeito é sempre *atual*, consistindo em uma espécie de comportamento neurótico (porém de fato *útil para a vida*) a identificação de si. Sem ela, nada construiríamos, nada lembraríamos, não seríamos humanos – seríamos *ninguém*. O que Nietzsche nos mostra com relação a isto é que, a identificação *convicta e permanente* de um indivíduo consigo mesmo (um “eu” tomado como substância ou personalidade) um traço tão doentio quanto consideramos doentio alguém que acredite, nos dias de hoje, ser “Napoleão Bonaparte”. Dito de outro modo: a convicção de que hoje se é *igual* ao que se era ontem, ou ainda no instante anterior, e assim no subsequente, é análogo a acreditar-se o *mesmo* que outra pessoa. A diferença-de-si se refere, portanto, à própria irrepetibilidade do ente singular que cada um de nós é aqui e agora. Por esta razão se pode dizer, conforme citado acima, que, misteriosamente, sempre nascemos *hoje* – casualmente hoje, é verdade, mas o fato de existir *hoje* é, porém, inelutável!

Em suma, o espírito trágico se permite afetar pelo fato da existência em seu todo, e não por aquilo apenas que se deseja reter; não é um espírito da retenção, do re-sentir. Não há possibilidade de se reter o devir senão na *ilusão produzida pela má-consciência*. O que supostamente “volta”, por sua vez, jamais poderá ser o mesmo senão por uma *fatalidade* – com efeito, custa-me crer que seja “o mesmo” em todo o rigor do termo... Tal exigiria uma essência do devir, que lhe desse tal substância que possibilitasse sua latência em “algum lugar”. Aliás, diz o próprio Nietzsche no primeiríssimo parágrafo de sua Terceira Intempestiva, já citada anteriormente: “No fundo, todo homem sabe muito bem que não se vive no mundo senão uma vez, na condição de único, e que nenhum acaso, por mais estranho que seja, combinará pela segunda vez uma multiplicidade tão diversa neste todo único que se é.” (2004b, p. 138). Uma vez lidando aqui com textos mais remotos, vale observar que a questão do eterno retorno já estivera presente na intempestiva anterior (sobre a História), também de 1874, onde se afirma que a hipertrofiada exaltação do passado deixa de ser útil para a vida quando todo o valor do presente se obscurece e se esvazia segundo um olhar retrospectivo que, ou se prende ao que foi, ou se projeta para o restabelecimento futuro do que não é mais.

O interesse de se trazer à discussão textos *anteriores* à intuição de 1881 acerca do eterno retorno se justifica pelo fato de não simplesmente reforçar a leitura aqui defendida, mas sobretudo por não se poder identificar conflitos com os textos primeiramente citados de *A gaia ciência* e *Para além do bem e do mal* – mais que isso, parecem todos estar em sintonia com o que diz o texto mais tardio de *Ecce homo*, também referido acima. Então, ao discutir esta questão na Segunda Intempestiva, Nietzsche (2005) fornece elementos bastantes para

sugerir uma leitura crítica acerca do significado do eterno retorno em sua obra posterior. Apesar de todo anacronismo que se poderia apontar com relação a isto, é de interesse observar os termos segundo os quais Nietzsche recusa afirmatividade ao desejo de retorno do que *foi* (*e* – deve-se ressaltar – *não é mais*). A discussão, que em muito se liga a suas reflexões posteriores, nos mostra que Nietzsche vê nas crenças que postulam a realidade do eterno retorno – cita como exemplo o pitagorismo – estão ligadas aos aspectos perversos da chamada “história monumental”. A consideração desta passagem final da segunda seção (2005, p. 86-90) pode nos ajudar a demarcar as fronteiras da afirmação trágica expressa pelo “sim” ao eterno retorno, fundamentando um apoio à leitura de Clément Rosset, segundo a qual o eterno retorno é apresentado por Nietzsche como mera *hipótese*, e não como realidade cosmológica, ao menos nos textos publicados por ele mesmo.²

Nietzsche, na Segunda Intempestiva, não só vincula a crença no eterno retorno (efetivo) à mística, dizendo, para além da associação com os pitagóricos, que “seria necessário esperar que os astrônomos virassem astrólogos”, como também conclui que a história monumental consiste no “disfarce sob o qual se dissimula o seu ódio contra os grandes e poderosos do presente” (loc. cit.). Vale concluir disto que a crença no eterno retorno (efetivo, inerente às coisas reais) supõe uma concepção de passado memorável que faz deslocar-se o indivíduo do presente em função da repetição desse passado no futuro, esvaziando-se com isso o próprio valor do presente como tal. É sempre em *outro lugar* e em *outro tempo* que se encontra aquilo que é tido como objeto/tempo digno de afirmação, ou mesmo o *sentido* do ser atual, então *ausente*. Em oposição, a afirmação nietzscheana do eterno retorno seria voltada para o presente, o aqui e agora, o instante imediato e *extra-ordinário* (fora-da-ordem), caracterizando-se como uma admissão do passado e do futuro que no eterno presente (sempre singular, e, portanto, não-durável) se encontram uma afirmação da vida vivida e da vida por viver através da afirmação da vida presente como tal e de tudo aquilo nela mesma é pressuposto imediatamente.

Deve-se notar que isto independe de uma metafísica que postule uma ordem natural ou um sentido racional para as coisas. Em vez disso, a afirmatividade teria lugar segundo a *ilusão amorosa do artista*, pois a defesa da “objetividade” do eterno retorno nos reconduziria aos mesmos problemas encontrados nas histórias prejudiciais à vida. Difícil crer que Nietzsche tivesse mudado de idéia com relação a este particular, e é por esta razão que parece tão importante contextualizar o pensamento sobre o eterno retorno nas reflexões iniciais de Nietzsche sobre a História em busca de uma maior elucidação a respeito deste tópico tão controverso de sua obra madura, motivador de tantas dissidências.

² Rosset admite na nota n. 38 (2000, p. 92) a existência de fragmentos datados de 1881 e de 1882 – época em que foi concebida a idéia do eterno retorno por Nietzsche (ao menos enquanto “fórmula de afirmação”) – onde efetivamente se mencionaria “um retorno inerente às coisas mesmas”. Contudo, Rosset alega tratar-se de esboços que o próprio Nietzsche, não os publicando, os teria julgado indignos para tal.

4. Digressão sobre a Segunda Intempestiva: ilusão ativa do amor e criação da história

Em vista de haver mencionado a questão da “ilusão amorosa do artista” no contexto da discussão acerca do eterno retorno, e isto, em parte, devido aos problemas emersos das concepções nietzscheanas a respeito da facticidade e da necessidade, da singularidade e da interpretação, acredito serem pertinente algumas considerações suplementares, aproveitando-me ainda da referência à intempestiva sobre a História.

Não é a qualquer amor que Nietzsche se refere como favorável à criação da história, deve-se admitir já de início. Trata-se de um amor apenas realizável por indivíduos sobre-humanos, conforme enfatizado em sua obra posterior, e já explicitamente preconizado aqui; um amor que, ao invés de consistir em adequação, acomodação, fusão, negação-de-si em função de outro, tem sua raiz na afirmatividade – é, portanto, um amor (trágico?) voltado para a positividade criadora. Diz Nietzsche (2005, p. 129):

[...] o homem cria somente quando ama, quando se banha na ilusão do amor, quer dizer, quando acredita incondicionalmente em algo que seja justo e perfeito. Quando se obriga alguém a não mais amar de maneira incondicional, se cortam as raízes de sua força: por conseguinte, este ficará absolutamente ressecado, quer dizer, tornar-se-á indigno. Por causa destes efeitos, os estudos históricos se opõem à arte: somente quando admite ser transformada em obra de arte, ou seja, numa pura criação da arte, é que a história pode eventualmente preservar ou mesmo despertar os instintos.

Esse “amor-artista” se caracteriza pela ilusão na medida em que se contrapõe àquele sentimento nutrido por expectativas dadas, que circunscrevem o futuro, e/ou se origina de experiências ou qualidades agradáveis, regendo-se segundo modelos estáticos, ou ainda na medida em que não é acessível ao homem comum. Sobre este “amor vulgar”, poder-se-ia sugerir um paralelo com os três tipos historiográficos apontados por Nietzsche: o monumental, o tradicional e o crítico. Estes corresponderiam, respectivamente, àquele amor que busca realizar ideais românticos ou meramente vive de grande(s) amor(es) passados, àquele que se deixa condicionar por modelos usuais convencionalistas e àquele que, *des-iludido*, somente se permite aderir a possibilidades concretas, rejeitando o “falso”, o “ideal”, todo amor em que “se encontra falta”, tornando-se mesmo incapaz de amar, de confiar, de receber e admitir. A ilusão do amor, nesses termos, consistiria na crença de que o amor que se vive atualmente é sempre “instante monumental” (justo e perfeito), despertando no amante não apenas uma intensa afirmatividade do presente (mesmo porque se trata de um amor inescapável) como também a admissão de tudo quanto o precedera e a positividade de todas as suas possibilidades futuras. Incondicional, trata-se de um amor que não se extingue por “inadequações”, pois as novas possibilidades se abrem, para o artista, a cada instante, uma vez ser ele capaz de conferir plasticidade a cada objeto de sua experiência, de modo a ser esta experiência sempre renovada e alegre, perfeita, plenamente realizada a cada momento.

Esse amor não é dito provir da criatividade, mas o contrário, uma vez que a arte supõe uma disposição para a admissão incondicional do mundo e da vida que nele tem lugar, o mundo onde se dá o novo – i.e., aquilo que é *livre de condicionamento*. Faz-se necessário, não ao artista, mas, antes, para que de fato *haja* o artista, que o mundo não seja contemplado segundo uma “objetividade histórica a que se deva fazer justiça”, mas no qual, enquanto artista, o indivíduo seja capaz de intervir criativamente – isto, com efeito, parte do pressuposto de que não há uma lei natural necessária, donde a possibilidade de intervenção pelo artista. Portanto, o amor aparece como *condição* para a arte, sendo ele mesmo *incondicionado*, sem reservas. Na ausência de uma ilusão que nos estimule uma incondicional alegria perante a vida, não seria realmente possível amar um mundo tal qual, segundo Nietzsche, nos traz à luz a pesquisa histórica, a saber, um mundo marcado por “erro, grosseria, desumanidade, absurdo, violência” (2005, p. 129). Esta “realidade”, “objetivamente elucidada pela historiografia”, que a crítica nos impele a ingerir – diz ele, em seqüência a esta enumeração –, “acaba matando inevitavelmente a indispensável pia ilusão, onde *unicamente pode viver tudo aquilo que quer viver*” (grifo meu).

A “morte inevitável” do querer-viver perante um mundo sombriamente cruel significa a impossibilidade e mesmo a *incapacidade* para amar de tal maneira artística, pois se produz em um mundo onde o indivíduo-artista nada tem a fazer, nada lhe resta a modificar, não lhe está disponível matéria alguma passível de ser por ele transformada, de ser por ele submetida à sua *força plástica*. O amante pleno – no sentido nietzscheano do termo – é aquele que, a partir de si e da força que o caracteriza, se coloca frente ao mundo de maneira afirmadora, reconhece nele a possibilidade de lhe impor seu sentido – ilusório enquanto desvinculado da “realidade objetiva externa” –, e é nessa atividade que sua criatividade pode *dar à luz*. A elucidação, portanto, não se dá a partir do *fato* (intelectualmente investigado no passado), mas da *produção estética* (projetada na representação sensível presente que honra, dignifica, valoriza), não segundo o dado, o verdadeiro, o *factum*, mas segundo a ilusão, assim compreendida não como patologia psíquica, mas como força formadora, *dadivosa* de sentido.

Não se trata, contudo, da defesa de um psicologismo subjetivista, mesmo porque a interioridade própria de um “sujeito”, dissera Nietzsche anteriormente, se constrói segundo uma exterioridade a que vem se opor. Esse sujeito interiorizado é produto intelectual de uma oposição com relação ao mundo (objetivo) que o cerca e determina. Nietzsche fala, antes, de uma unidade entre vida e história, entre o indivíduo e todo-tempo, de modo a que tenha lugar a extemporaneidade. Neste sentido, quando falo em “desvínculo com relação à realidade objetiva”, refiro-me a uma não-predeterminação pela exterioridade, por uma natureza e um destino, mediante o que, como disse, o homem nada teria a fazer. Sua *interpretação* lhe é *própria*, e o papel da ilusão que, também de maneira própria, acomete o amante, consistirá em fazê-lo crer naquilo que produz como se fosse a própria realidade – nisto consiste a “pia ilusão”, ou ilusão crente, *piadosa* –, no entanto, agora, dotada de qualidades estimulantes da vida e do fazer artístico que a move e que é, por sua vez, movido pelo instinto de vida. Em suma, a arte se produz na medida em que se ama, e se

ama na medida em que esse amor abre espaço para a arte, para a interpretação liberta de determinações e, ao mesmo tempo, que encontra beleza no material sobre o qual trabalha. Tal matéria consiste naquilo que, presente, provém de um passado e, pela ação do artista-intérprete, projeta-se para um futuro.

Assim como uma ênfase excessiva no sentido histórico de caráter monumental ou tradicional menosprezam o presente, assim também o faz a ênfase no sentido histórico de caráter crítico. Reduzido o presente, respectivamente, a um tempo privado da glória do passado, a uma reprodução indefinida do passado que só tende a se perpetuar ou a uma herança de erros passados, não há lugar para objetos dignos de serem amados por si mesmos, mas tão-somente por seu passado ou seu futuro. O apego ao monumento, que enaltece o passado de tudo o que é presente, deixa de ser útil para a vida quando todo o valor do presente se obscurece e se esvazia segundo um olhar retrospectivo que, ou se prende ao que foi, ou se projeta para o restabelecimento futuro do que não é mais. Já o apego às tradições deixa de ser útil à vida quando, deixando de servir como valor inerente à vida presente (que se “ama” condicionalmente), não só rechaça o novo no presente como, por este meio, evita mesmo que haja futuro diferente do que é o tempo presente que meramente repete o passado. Por fim, a crítica, que, em si mesma, tende a produzir o novo, passa a negar a vida presente quando, por seu meio, esse presente é condenado enquanto decorrência de um passado vicioso e destituído de valor, constituindo-se, portanto, como uma historiografia reativamente destrutiva, pois o atual lhe parece mal em si. Trata-se precisamente daquele “desejo do novo” que, mais acima, foi dito não estar de acordo com o pensamento nietzscheano.

Contudo, Nietzsche também dera reiterados argumentos segundo os quais a história e a memória são necessárias. Seu alerta dirige-se, portanto, não contra a História, mas à sobrealvalorização do passado e/ou do futuro onde se reconheça uma recusa do presente, do mesmo modo que denuncia aqueles que rejeitam o passado pela via crítica ou evitam o futuro pela via tradicionalista, ou, se afirmam algum tempo, o fazem apenas condicionalmente. Como admitir amorosamente a vida se o tempo em que ela se dá mais imediatamente – i.e., o presente – é destituído de valor e indigno de afirmação ou se aquilo que se coloca como perspectiva futura não se presta a nenhum exercício da arte criadora do novo? Neste sentido, Nietzsche valoriza uma vida onde haja *esperança*. Não uma esperança de retorno do antigo, nem de melhora, pois, além de constituírem *condições*, em ambos os casos, é o presente que não mais se quer. Trata-se, antes, de uma – diria eu – coragem frente ao novo, ao fruto criativo da arte, que é sempre atualmente indeterminado, imprevisível, *extra-ordinário*, estranho a toda teleologia, toda “natureza”, porém sempre dotado de história, uma vez que tão-somente uma história unificada à vida seja capaz produzi-lo. Diz Nietzsche (2005, p. 127-128), em exortação:

Somente o homem experimentado, o homem superior, pode escrever a história. Quem não tenha feito algumas experiências maiores e mais elevadas do que as de todos os outros homens não poderá jamais interpretar a grandeza e a elevação do passado. A voz do passado é sempre uma voz de oráculo: só a podeis compreender se vos tornardes os arquitetos do

futuro e os conhecedores do presente. [...] Ao olhardes para frente, ao perseguirdes um objetivo elevado, reprimis simultaneamente este exuberante impulso analítico que devasta o vosso presente, que vos interdita de toda calma e vos impede de crescer e morrer em paz. Erguei à vossa volta a paliçada de uma alta e vasta esperança, de uma empresa cheia de esperança, e esquecei a crença supersticiosa que vos condena a ser apenas meros epígonos.

É nestes termos que Nietzsche nos introduzirá ao amante-artista, ao historiador como intérprete da vida, intempestivo não por ser exclusivamente a-histórico (sem história), supra-histórico (alheio à história), e não por ser atemporal, mas por ser, enquanto *histórico*, de “todo-tempo”, agindo, em nome do “instante eterno”, contra a época presente, sobre esta época e sempre em benefício do tempo futuro, tal como Nietzsche nos descreve o intempestivo e o valor da filologia no prefácio à Segunda Intempestiva. Fazer justiça à História não consiste, portanto, em *julgar os fatos*, mas sim, em *amar o que se vive*, sempre historicamente, pois toda vida é histórica, como histórica é toda criação. Em outras palavras, mais sumárias, poder-se-ia dizer: fazer justiça à História consistiria em ser digno dela, ao contrário de tentarmos, soberbamente, torná-la digna de nós.

5. A controvérsia com Heidegger e Deleuze

A partir de tudo o que se disse até o momento, pode-se perceber que o “eterno retorno do mesmo”, tão repetido por Heidegger, por exemplo, nos esboços agregados sob o título “A superação da metafísica” (1938-1939), não só é tomado de maneira inadequada enquanto a essência de um devir caótico, como também é identificado com a própria Vontade de Potência (Heidegger, 2000, p. 61-62, 64-65, 133, 145). Afinal, para se admitir o eterno retorno do mesmo, seria necessário identificá-lo à Vontade de Potência, noção de algo que, próprio a todo ente na natureza, é visto por Heidegger, segundo as palavras de Rosset (2000, p. 82 e 90), como “um ser eterno transcendendo todo “ente”, encontrando “na idéia do eterno retorno a intuição obscura de uma permanência do ser”.

Enquanto afirmatividade incondicional – e por isso absolutamente tolerante – da vida em sua totalidade, também não parece correto pensarmos, com Deleuze, em um retorno que leve à superação das forças reativas de modo a propiciar, por si só, o advento de um mundo sobre-humano. O que diz Deleuze (1976, p. 58), e eu cito, é que:

[...] o eterno retorno produz o devir ativo. Basta referir a vontade de nada ao eterno retorno para aperceber-se de que as forças reativas não retornam. Por mais longe que elas vão e por mais profundo que seja o devir-reativo das forças, as forças reativas não retornarão. O homem pequeno, mesquinho, reativo, não retornará. Pelo e no eterno retorno, a negação, como qualidade da vontade de poder, transmuta-se em afirmação, torna-se uma afirmação da própria negação, torna-se um poder de afirmar, um poder afirmativo.

É como se Deleuze atrelasse a existência à afirmatividade, tal como já se pensara na subsistência da *res cogitans* pelo pensamento (!). Em outras palavras, é como se o retorno

efetivo em alguma medida *dependesse* da potência daquele que afirma o retorno, o que não me parece cabível senão em uma neurose solipsista. (Tratar-se-ia de um mundo ilusório, mera representação do intelecto? O que é feito do “mundo como vontade” se só há o “mundo como representação” na mente de um pretenso sujeito? Uma coisa bastante distinta é dizer, com Nietzsche, Schopenhauer e o próprio Kant que estamos fechados em nossas representações...) Ora, mas também Deleuze – como Heidegger, ainda que em outra direção – recorre à Vontade de Potência como essência para fundamentar a idéia de uma “segunda seleção”, mediante a qual, diz ele no mesmo lugar:

[...] não se trata mais de eliminar do querer, pelo simples pensamento do eterno retorno, o que cai fora desse pensamento; trata-se de fazer, pelo eterno retorno, entrar no ser o que nele não pode entrar sem mudar de natureza. Não se trata mais de um pensamento seletivo, mas sim do ser seletivo, pois o eterno retorno é o ser e o ser é seleção.

A noção de “ser como seleção” parece coincidir precisamente com aquela de “ser como determinação”, a qual, se está presente em Nietzsche na figura da singularidade, não parece conter *esta espécie* de superação de tipo *mitigadamente* hegeliano. A negação que se converte em afirmação não consiste em problema, posto que toda determinação positiva deixa todo o resto de fora, o que significa que a afirmação de si supõe a negação do outro, e o “sim” ao eterno retorno não evita isto que Deleuze denomina “primeira seleção”. Acontece que, na afirmatividade trágica, onde não há *recusa reativa*, o que está “fora” é aquilo que não constitui a singularidade afirmada – em outras palavras: sequer está presente no pensamento. O que marca o tipo reativo é justamente o fato de, em sua afirmação de si, pretender excluir coisas que efetivamente fazem dele o que ele é – aquilo contra o que reage, por exemplo, traduzido em um “não quero mais isto!”. O paradigma do devir como caminho para o Ser, presente em Heidegger, retorna em Deleuze. Desta vez, evocando-se uma passagem de *Vontade de potência* segundo a qual, cita Deleuze, graças ao eterno retorno, o niilismo “vence”, ou seja, nega tudo, inclusive a si mesmo, deixando tão-somente a afirmatividade. Mas de modo algum a passagem diz necessariamente isto... Tal coisa parece-me o oposto do que diz Nietzsche, e até mesmo Schopenhauer! Negar a reatividade em absoluto corresponderia a uma ascese, uma exclusão de toda dor e de toda baixeza, mesmo porque a afirmação ativa admite em seu seio aquilo que despreza, e é precisamente aí que reside sua superioridade e sua força espetacular – o pequeno também retorna na afirmatividade do grande, o que torna impossível que, nesse pensamento, o mesquinho não esteja presente junto a tudo aquilo que há de elevado. O fato de o pensamento do eterno retorno operar esta transmutação *em si* pelo pensamento não deve implicar uma “evolução” para a não-mais-existência da dor e da baixeza *no mundo*. A título de exemplo, basta evocarmos, como – aliás – faz o próprio Deleuze, a palavra de Zarathustra a este respeito em “O convalescente”:

“Eternamente retorna o homem de que estás cansado, o pequeno homem” – assim bocejava a minha tristeza, arrastando a perna e sem poder adormecer.

[...]

Demasiado pequeno, o maior! – era este o fastio que eu sentia do homem. E eterno retorno também do menor! – era este o fastio que eu sentia de toda a existência!

[...]

Pois bem sabem os teus animais, ó Zaratustra, quem és e quem deves tornar-te: *és o mestre do eterno retorno* – este, agora, é o teu destino!

[...]

Nós sabemos o que ensinas: que eternamente retornam todas as coisas e nós mesmos com elas e que infinitas vezes já existimos e todas as coisas conosco.

Ensinas que há um grande ano do devir, um ano descomunal de grande, que deve, qual ampulheta, virar-se e revirar-se sem cessar, a fim de começar e acabar de escoar-se. –

– de tal sorte que são todos iguais a si mesmos, nas coisas maiores como nas menores – de tal sorte que nós mesmos, em cada grande ano, somos iguais a nós mesmos, nas coisas maiores como nas menores.

E se, agora, quisesses morrer, Zaratustra, nós sabemos também o que dirias a ti mesmo – mas teus animais te pedem que ainda não morras!

Dirias, e sem tremer, ao contrário, respirando aliviado e feliz, pois um grande e sufocante peso seria tirado de ti, ó mais paciente dos homens pacientes: –

“Agora eu morro e me extingo”, dirias, “e, num relance, não serei mais nada. As almas são tão mortais quanto os corpos.

Mas o encadeamento de causas em que sou tragado retornará – e tornará a criar-me! *Eu mesmo pertence às causas do eterno retorno.*

Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – não para uma nova vida ou uma vida melhor ou semelhante;

– eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas [...]. (Nietzsche, 2000a, 261-263; grifos meus)

Que se compare esta passagem às palavras de Zaratustra ao anão sob o portal denominado Instante em “Da visão e do enigma”, §2: “não devemos, todos, já ter estado aqui? – e voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retornar eternamente?” (p. 194). Não terá Deleuze tomado Nietzsche muito ao pé-da-letra? Haveria algo mais impróprio em se tratando de Nietzsche, e sobretudo de seu Zaratustra?

Uma vez que é refutada a compreensão do eterno retorno como condição para o advento do Ser, ou mesmo sua forma de apresentação, tanto a perspectiva de Heidegger quanto a de Deleuze se encontram enfraquecidas... Mas isto só não basta. Faz-se necessário pensar a peculiaridade deste “mesmo”, desse “igual” que, segundo Zaratustra, retorna eternamente, devendo-se comentar o que é dito em “O convalescente”. Ali, conforme grifei, Zaratustra é a causa, ou melhor, *pertence às causas do eterno retorno*, na medida em que esse retorno se estabelece em seu pensamento para que haja sua superação particular, o que, como é dito expressamente, não o libera de vir a ter novamente e ter sempre tido consigo o homem pequeno, a quem deverá ainda, e sempre deveu, por toda a eternidade, pregar o pensamento do eterno retorno. O pensamento mesmo de uma superação em geral entraria em conflito

frontal com a possibilidade de se afirmar a eterna recorrência do decadente... Tal superação é expressão da vontade afirmativa do indivíduo que se supera, e não dos demais, e aí se encontra a meia-correção das palavras de Deleuze.

A “mesmidade” do que retorna, sua “identidade a si”, não consistindo em um Ser, mas, pelo contrário, *diferença-de-si*, exige uma outra apreciação, que, segundo afirmo, é a do singular. O singular não pode ser outro; nem melhor, nem semelhante, nem novo. Ele é imutável no instante atemporal, e sempre o mesmo com relação a *esse* instante. O retorno daquele instante imóvel, portal que separa o passado do futuro, implicaria o retorno do mesmo, mas tal instante jamais pode ser *outro* tempo, um já-ter-sido ou um voltar-a-ser. O vir-a-ser é um devir outro, mas o instante presente, *locus* da singularidade, não existe no fluxo do devir, e eis aí a confusão que se estabelece entre os comentadores. Ser-de-novo, no tempo, consiste em má-compreensão acerca de ser-*um-novo*, ilusão esta decorrente da auto-identificação. O mesmo em *outro* instante é conservação, permanência, o total oposto do devir que, segundo Heidegger, teria o eterno retorno por essência. O fastio se dá, justamente, pela perspectiva da não-mudança, e tal fastio é contraposto pela alegria trágica do movimento. Por outro lado, a recusa desse fastio implica o desejo de mudança, ou seja, a rejeição do que se é, reatividade esta condenada por todo o pensamento de Nietzsche. O grande ano, ou círculo, não tem seu início, como quer Deleuze, com um “passo adiante”, mas com a inevitabilidade de ser sempre e necessariamente o que se é, sem qualquer alteração.

O “desvio” de Deleuze se deve ao fato de ver, no eterno retorno do pequeno, um pensamento insuportável e mesmo impossível, na medida em que coloca uma contradição (1976, p. 53), mas, sem querer afirmar que não há aí uma contradição – posto que o pensamento do eterno retorno deve trazer alegria e não horror, superação e não baixaza –, Deleuze perde de vista que é justamente a tolerância do que é insuportável para o homem medíocre que constitui a superioridade dionisíaca do homem superior, do homem do eterno retorno. O alívio de Zarathustra e, por conseguinte, sua alegria (trágica, e não *divertida*, ou seja, alienada daquilo que antes o enfastiava), se dá mediante a admissão da inevitabilidade da conjuntura que caracteriza aquele instante de pura imutabilidade e imobilidade, portal que se distingue de tudo aquilo que se move, do próprio tempo. O alívio desse peso o torna leve e livre. Só há necessidade no fato de ser si mesmo, não determinado por mais coisa alguma, pelo que não há uma necessidade natural, uma ordem das coisas. Diz Nietzsche ([1979?], p. 72):

A minha fórmula de grandeza do homem é “amor fati”: não pretender ter nada diverso do que se tem, nada antes, nada depois, nada por toda a eternidade. A Necessidade não existe apenas para suportar-se – todo o idealismo é uma mentira em face da Necessidade – mas para que a amemos...

6. O ser-fatal

Ser singular não é ser exemplo de uma classe, como na suposta oposição entre particular e universal – “suposta” na medida em que se pressupõem reciprocamente, sendo um intrínseco

ao outro, formando uma unidade dual, e não uma verdadeira dicotomia. Ser singular é ser *monadicamente* único e, por isso, não-passível de ocorrer em outro lugar, de outro modo, em outro tempo, de diferir de si, mesmo porque toda diferença constituinte de sua realidade própria já é sempre dada em sua singularidade. Neste sentido, é comparável à mônada de Leibniz, que reflete em si todo o universo; outra mônada é outra perspectiva que, necessariamente, exclui a primeira, ainda que possua, em seu todo, o mesmo conteúdo, a mesma realidade total. Desse modo, o pensamento do eterno retorno exprime a afirmatividade trágica na medida em que se concebe a si como não-outro, sem duplo e sem sombra ou reflexo no espelho, e isto envolve absolutamente tudo aquilo que se dá em conjunto mediante esse pensamento. Tal pensamento se afigura como fórmula exemplar da afirmatividade trágica exibindo-a em toda sua dificuldade, dificuldade admitida pelo próprio Nietzsche em *Ecce homo* na seguinte confissão, conforme citada por Rosset (2000, p. 88): “Confesso que minha objeção mais profunda contra o ‘eterno retorno’, meu pensamento propriamente ‘*abismal*’, é sempre minha mãe e minha irmã.”

Ou seja, não admitir o eterno retorno da mesma mãe, da mesma irmã, configura-se em empecilho para a própria afirmatividade trágica de Nietzsche; tal parentesco, como tudo o mais, sem qualquer diferença qualitativa, constitui sua singularidade, pois ele não seria ele mesmo caso lhe faltasse qualquer de suas qualidades, por mais ínfimas que possam parecer. Mesmo ausentes, mesmo mortas, estão implicadas na qualificação única e irrepitível do homem-Nietzsche, que eternamente terá sido irmão de sua irmã, filho de sua mãe, e não de quaisquer outras mulheres – algo muda, mas o fato de não mais haver a mãe, por exemplo, de modo algum elimina o fato de ser filho dela; por outro lado, o filho da mãe-viva é outro, e não o mesmo filho da mãe-morta, tratando-se, pois, de duas singularidades absolutamente distintas. Neste sentido é “terrível” a palavra do “demônio” evocado em *Gaia ciência*, pois todo homem, demasiado humano, em sua afirmação do presente, fraqueja ou tende a fraquejar diante de uma volta de si não-renovado, não-melhorado, mas compreendendo, não apenas o que nele há de grande, mas, também o que nele há de eternamente pequeno – no caso de Nietzsche, ao menos sua mãe e sua irmã...

Deve-se ter em vista que tipo de *vontade* encerra o pensamento do eterno retorno... Se o desejo de destruição proveniente da dor e da recusa ou o desejo de destruição proveniente do amor e da gratidão, conforme distinguidos por Nietzsche no aforismo 370 de *A gaia ciência*. A afirmação trágica, que nada exclui – ao contrário, exige a presença plena de toda a realidade – diz de uma existência onde não há falta alguma! Não há, no vir-a-ser nietzscheano, uma promessa de presença de algo que ainda não veio, que faz falta, que justifique o anseio por *outro* que não *isto*, pois é este *isto* mesmo que, em sua completude, deve ser objeto de afirmação jubilosa. É o decadente que afirma “*uma vez mais*” uma realidade “sob a forma de uma seleção, de uma intensificação, de uma correção”, enquanto que o trágico, o dionísíaco, “diz justamente *sim* a tudo que é digno de questão e passível mesmo de produzir terror” (Nietzsche, 2000b, p. 30). Aquele “*sim*” proferido pelo decadente de tal modo seletivo consiste em uma expressão suspeita, pois, nas palavras de Rosset (2000, p. 79), “traem o não que não puderam ou não ousaram pronunciar”. O sujeito carente do por-vir é o homem que rejeita

o mundo real presente pelo ausente que não sabe se de fato virá. O mundo é imprevisível, e tal imprevisibilidade testemunha a casualidade de todo *factum*, sem, no entanto, desqualificar a inelutável necessidade do *aqui e agora*. Neste sentido, Deleuze volta a ter razão quando diz, ainda se referindo à “primeira seleção”:

Mas em que sentido o eterno retorno é seletivo? Primeiro, porque na qualidade de pensamento, dá uma regra prática à vontade [Nietzsche, *Vontade de potência*, IV, §§229 e 231.]. O eterno retorno dá à vontade uma regra tão rigorosa quanto à regra kantiana. [...] Como pensamento ético o eterno retorno é a nova formulação da síntese prática: *O que tu quiseres, queira-o de tal modo que também queiras seu eterno retorno*. (1976, p. 56)

O amor à vida, fórmula fundamental da alegria dionisíaca e, portanto, da afirmação trágica, envolve a vontade de retorno – por mera hipótese como prova da profundidade deste querer a vida! – de absolutamente tudo o que faz parte desta vida, sem tirar nem pôr, sem um “mas...”, sem hesitação. Nisto reside o rigor deste “imperativo”, pois sequer podemos nos considerar plenamente conscientes de tal plenitude que nós mesmos somos, justamente por esta plenitude mudar a cada instante, não permitindo concebermo-nos a cada instante senão como representação de um sujeito que existira em algum instante anterior e com o qual nos identificamos sob a idéia de um “eu”. Esse “eu” sequer é real, o que evita que tomemos tal imperativo como propriamente “categórico”... A própria singularidade só pode ser parcialmente pensada mediante a nova singularidade que somos ao pensá-la, projetando o que somos naquilo que julgamos ter sido, ou que imaginamos poder vir a ser. Afinal, num mundo marcado pelo vir-a-ser, não faria qualquer sentido uma subjetividade substancial, mas apenas um “eu” também fluido, impermanente, o que significa não haver um *subjectum* que se supera – para isso seria necessário permanecer, em alguma medida, ainda o mesmo – ou ainda que supere. Tudo que pode haver de real é uma singularidade “superior” a outra, tão efêmeras que sequer têm tempo para se apreenderem como tais. Ainda assim, tal “superioridade” só faz sentido aos olhos do humano que somos: que mede, pondera e compara o incomensurável – apenas para o homem ainda marcado e *afundado* pelo peso faz sentido a perspectiva de livrar-se dele e ascender pela afirmação trágica do eterno retorno.

7. Epílogo

Um exemplo absurdo – porém, justamente por isto, bastante ilustrativo: Considerando todo o complexo de impressões e pensamentos que se dá em nós a cada instante, em mim e em cada um de vocês ao mesmo tempo; considerando nossa exata posição em referência a tudo aquilo que nos cerca, a cada astro longínquo no universo, conhecido ou desconhecido, lembrado e esquecido. Que se pense um único retorno dessa mesma exata configuração astral, e que em tal instante, distante de nós alguns inumeráveis anos, estejamos todos aqui, nos mesmos lugares, com estas mesmas impressões e estes mesmos

pensamentos e, como nós, todos os demais habitantes de todo o universo. Estão excluídos deste retorno apenas – e não é de modo algum pouco – tudo o que houve no espaço de tempo transcorrido até a efetivação desta volta. Seria, este instante, como algo para sempre estático, eterno, *definitivo*, posto que, no retorno, nada se lhe teria acrescentado, sequer uma ínfima qualidade, uma imperceptível experiência. Tal seria nosso último momento, sem nada após, com tudo atrás de si e, em si mesmo, pleno, completo, irretocável, inegável. Querer eternamente este instante presente é querer mais nada além de si mesmo e também do mundo. Mas quem será capaz de querer nada além do que se é imediatamente e que sequer se conhece, como foi dito? Toda conquista futura se torna indiferente sem eliminar o constante júbilo por cada acréscimo e a admissão de cada perda, pois a cada passo, afirma-se *este* passo, afirma-se o real, e todo o prazer e toda dor até então são admitidos e glorificados alegremente pela afirmação eterna do que por meio disso viemos a ser nesse instante final de total afirmatividade. Deste fim não se há de partir para lugar algum, para nenhum “mundo vindouro”, nem para o Ser, pois ele *é* sempre, sem jamais *ser*... o mesmo. O mesmo, enquanto Ser, é irretornável, impermanente; é puro devir outro que não é ele, mas sempre si mesmo: *singular*.

Referências bibliográficas

- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. (Coleção Semeion).
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: metafísica e nilismo*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000. (Coleção Conexões). Título original: *Metaphysik und Nihilismus*.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Par delà le bien et le mal: prélude d'une philosophie de l'avenir*. Trad. Henri Albert. Paris: Mercure de France, [19 - -]. (*Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*).
- _____. *Ecce homo: como se chega a ser o que se é*. Trad. José Marinho. Lisboa: Guimarães & C., [1979?]. (Coleção Filosofia e Ensaios).
- _____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000a.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000b. (Coleção Conexões).
- _____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.
- _____. III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador. In: MELO SOBRINHO, Noéli Correia de (Org.; Trad.). *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004b. p. 138-222.
- _____. II Consideração intempestiva: sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida. In: MELO SOBRINHO, Noéli Correia de (Org.). *Escritos sobre história*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005. p. 67-178.
- RILKE, Rainer Maria. *Nona elegia. Elegias de Duíno*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Globo, s.d. p. 49-54.
- ROSSET, Clément. *Sobre Nietzsche. Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 31-93. (Coleção Conexões).

Por que Espinosa recusou o convite para ser professor de filosofia em Heidelberg?

*Fernando Bonadia de Oliveira*¹

Resumo

Este trabalho pretende realizar uma primeira aproximação das razões pelas quais Espinosa (1632-1677) não aceitou o convite para lecionar filosofia na Academia de Heidelberg. O convite fora-lhe feito por Ludovicus Fabritius a pedido do Eleitor Palatino, por carta datada de 16 de fevereiro de 1673. A resposta de Espinosa, declinando do convite, foi redigida a 30 de março do mesmo ano. Embora lhe fosse garantida certa liberdade para filosofar nesta instituição, Espinosa recusa a oferta apresentando dois motivos: (1) o fato de que a destinação de tempo para a instrução da juventude obstará seus próprios avanços na filosofia e (2) o desconhecimento de quais seriam os limites da liberdade de filosofar a ele prometida. Através de um estudo bibliográfico-analítico, este trabalho examinará em que sentido essas razões devem ser compreendidas quando lidas à luz daquilo que Espinosa expressa em outras obras, mostrando como a refutação deste convite está em profundo acordo com aquilo que sua filosofia ensina e defende, isto é, a tranqüilidade da alma e a liberdade de ensinar. Ademais, há um apêndice com uma tradução da carta que contém a resposta de Espinosa a Ludovicus Fabritius.

Palavras-chave: Espinosa, Bento de (1632-1677) – Liberdade de ensinar – Ensino de filosofia – Heidelberg – Filosofia da Educação.

Abstract

This work intends to accomplish a prime approach to the reasons why Espinosa didn't accept the invitation to lecture at Heidelberg Academy. The invitation was made by Ludovicus Fabritius, in an answer to Elitor Palatino's request, by a letter on February, 16th 1673. Espinosa's answer, refusing the invitation, was written down on March, 30th, at the same year. Although they would guarantee him a certain freedom of philosophizing at this institution, Espinosa refused the offer, presenting two reasons: (1) the fact that the disposal of his time to the youth lecture would disturb his own philosophy advancement and (2) the unknown limits of freedom he would have been offered. Throughout his analytic bibliographic study, this work will examine in which way this reasons should be understood, when read through what Espinosa expresses on his works, showing how this invitation refuse is in deeply agreement to what his philosophy teaches and defends, that means, the soul tranquility and freedom of teaching. Moreover, there is an appendix with the letter's translation containing the Espinosa's answer to Ludovicus Fabritius.

¹ Mestrando em História e Filosofia da Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas. Membro dos grupos: PAIDÉIA (Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Educação) e GEPDIS (Grupo de Estudos e Pesquisas Diferença e Subjetividade). E-mail: fernandobonadia@yahoo.com.br

Key-words: Espinosa, Bento de (1632-1677) – Freedom of teaching - Teaching of philosophy - Heidelberg – Philosophy of Education.

Introdução²

A recusa de Espinosa à cátedra de filosofia na Academia de Heidelberg é uma das passagens mais mencionadas por seus estudiosos. Em todas estas vezes, ela é tomada em vista de outros assuntos relacionados ao espinosismo, sem ter sido, em tempo algum, até onde se tem notícia, alvo de um estudo exclusivo, dedicado a precisar e a examinar suas razões para além do que se encontra na própria carta em que a mesma recusa se anuncia.

O convite para lecionar filosofia em Heidelberg foi feito, a pedido do Eleitor Palatino, por seu conselheiro Ludovicus Fabritius, que também lecionava naquela Academia. A carta-convite foi enviada no dia 16 de fevereiro de 1673 a Espinosa, que lhe respondeu negativamente a 30 de março do mesmo ano.

Na *Correspondência* de Espinosa, tais cartas dizem respeito – respectivamente – às de número 47 e 48 da edição de Carl Gebhardt, tendo sido ambas redigidas em latim. A única tradução destas cartas que está disponível em língua portuguesa é a de José Pérez, originalmente publicada na Revista Contemporânea em 1935 e republicada nos Cadernos Espinosanos nº 7, em 2001. Uma tradução em língua espanhola também foi feita por Atilano Domingues (SPINOZA, 1988, pp. 299-302).

Este estudo ocupa-se com a análise das razões pelas quais Espinosa nega a oferta, partindo daquilo que as correspondências deixam manifesto para as demais obras do filósofo, a fim de mostrar como tais razões se articulam minuciosamente com o que sua filosofia defende.

Inicialmente, será apresentado o conteúdo geral das cartas; em seguida, será exposta uma súmula dos principais comentários que estas cartas receberam, com a finalidade de que, posteriormente, as razões da recusa sejam compreendidas com a maior precisão possível. Ao fim do texto dá-se a conhecer uma nova tradução da carta-resposta de Espinosa, com um conjunto de notas de esclarecimento.

1. O conteúdo geral das cartas 47 e 48

Conforme se depreende do conteúdo da carta de Ludovicus Fabritius, o Eleitor Palatino nutria pelo filósofo holandês a maior das estimas e estava lhe convidando a ocupar uma cadeira como professor ordinário de filosofia em sua Academia. Aceitando a proposta, diz o conselheiro, o filósofo receberia o mesmo salário dos atuais professores, podendo desfrutar da mais ampla liberdade de filosofar, desde que dela não abusasse para perturbar a religião estabelecida publicamente. A resposta ao convite, cuja urgência e rapidez Fabritius faz alusão,

² As referências à obra de Espinosa serão dadas segundo o volume *Spinoza Opera*, editado por Carl Gebhardt e dividido em quatro volumes. Neste sentido, a referência conterá a sigla “SO”, para informar que se trata de *Spinoza Opera*, acompanhada do número do volume e do número da página, conforme o exemplo: SO3, p. 272. No corpo do texto será informado o nome da obra que está sendo citada.

poderia ser encaminhada de diversas maneiras, restando ao remetente fazer a seguinte observação: indo-se para Heidelberg, Espinosa usufruiria uma vida de professor digna e aprazível, a menos que as expectativas daqueles que o convidavam fossem inteiramente contrariadas.

Espinosa, em resposta, afirma que se alguma vez tivesse desejado ingressar no ensino ministrado nas faculdades, nenhuma oportunidade teria sido mais desejável do que esta que lhe acabara de ser feita, considerando especialmente a liberdade de filosofar que o Eleitor Palatino havia lhe concedido e o desejo que ele, Espinosa, nutria há tempos de viver sob os cuidados de um príncipe como aquele, admirado por todos em sua sabedoria. Mas, como nunca desejou exercer o ensino público, não podia responder positivamente ao convite, embora tivesse pensado e refletido muito tempo sobre qual seria sua resposta.

Após estas considerações, Espinosa passa a expor as razões de sua recusa: em primeiro lugar está o fato de que, aceitando a oferta, deixaria de promover seus estudos na filosofia, ocupando-se com a instrução da juventude; em segundo lugar, está seu desconhecimento de quais seriam os limites em que sua liberdade de filosofar se estenderia, a ponto de não inquietar a religião publicamente estabelecida. Daqui se segue uma explicação de Espinosa: a causa dos cismas (religiosos) não provém tanto da veneração ardente pela religião como da diversidade dos afetos humanos ou da vontade de contradizer que distorce e condena todas as coisas, ainda que estejam retamente ditas. Espinosa afirma, ademais, que tendo tido a experiência disto, levando uma vida solitária e privada, supõe que deverá temer ainda mais (ser distorcido e condenado) passando a ocupar um cargo tão digno. O filósofo conclui, enfim, que não é a esperança de uma sorte melhor que dita sua recusa, mas seu amor à tranquilidade que, para ele, só é possível alcançar, em certa medida, enquanto se mantiver afastado de ministrar lições públicas.

Finalmente, Espinosa pede ao conselheiro que intervenha junto ao Eleitor Palatino no sentido de dar-lhe mais tempo para pensar e de continuar procurando a benevolência do Príncipe em seu favor.

2. Os comentários existentes às cartas 47 e 48

Como se disse de início, o episódio da recusa espinosana à cátedra em Heidelberg é um dos mais referenciados por seus comentadores e isso não se faz sem razão: tal recusa parece exprimir traços essenciais da personalidade do filósofo e de suas convicções políticas e filosóficas. Além disso, revela-se aí o Espinosa do “Capítulo 20” do *Tratado Teológico-Político*³, consciente defensor da liberdade de pensar e de dizer o que se pensa em uma república livre, assunto que é, via de regra, associado ao parágrafo 49 do oitavo capítulo do *Tratado Político*⁴, em que o filósofo manifesta forte crítica às academias fundadas às custas da república.

Como são, portanto, muitos e expressivos os comentários a esta passagem, este estudo limitar-se-á, aqui, a resumir as principais e mais profícuas análises.

³ Doravante: *TTP*.

⁴ Doravante: *TP*.

A primeira delas é a de Antonio Negri (1993), em sua Anomalia Selvagem, que se faz presente logo no princípio do primeiro capítulo de seu livro, quando é levado a exame o caso excepcional da vida holandesa no século XVII, tão dissonante do que se passava nas demais regiões da Europa; comentando a vida cultural da Holanda do século de ouro, diz ele, o pensamento filosófico e as artes tinham sua sede, na maior parte das vezes, fora das academias, sendo a atitude de Espinosa ao recusar a cátedra em Heidelberg, um importante exemplo disso. Citando Van der Linde (biógrafo do filósofo holandês), Negri reproduz as palavras de um homem da corte, que teria afirmado que Espinosa, ao recusar o convite, dava demonstração de se encontrar bem melhor na Holanda, país em que tinha uma integral liberdade de entreter (com suas opiniões e máximas) os curiosos que lhe visitavam⁵, fazendo de todos seus discípulos, fossem eles crentes ou ateus (NEGRI, 1993, p. 33). Negri, encerrando seu comentário, associa esta passagem da recusa com a menção espinosana às academias fundadas pela república, no TP.

Outro importante comentário aparece no final do segundo capítulo de *Spinoza – a utopia da razão*, livro do professor português Luis Machado de Abreu (1993). Abordando o cenário material e cultural da vida de Espinosa na Holanda dos setecentos, o comentador passa a tratar (pp. 107-111) da liberdade de pensar e de ensinar defendida pelo filósofo. Segundo ele, Espinosa, que já havia sido alvo de denúncia como perigoso⁶ à república e que, portanto, era forçado a adiar publicações e a manter-se fiel a seu espírito de cautela, sabia dos riscos que correria assumindo cargo como professor de filosofia em uma instituição. Empenhado na preservação da liberdade de pensar e sabendo que, ante uma autoridade qualquer, perde-se ou se reduz a independência que anteriormente se tinha, Espinosa teria negado a cátedra em Heidelberg e compreendido que o filósofo possui um perfil duplo: sábio e funcionário, mestre e professor. Como professor e funcionário, segundo Abreu, o filósofo deve estar ao dispor da instituição e de seus alunos, assumindo um lugar de destaque e de exposição pública. Por ser pago para cumprir sua função e ser julgado pelo modo com que as cumpre, ficará dividido entre servir à verdade e arriscar-se a irritar o poder. Na conclusão de seu comentário, o autor também menciona – como fizera Negri – a passagem do TP sobre as academias.

Para o tradutor Atilano Dominguez, em suas notas prévias à tradução espanhola das cartas espinosanas (1988, p. 41), a resposta de Espinosa a Fabritius é, com razão, seca. Ele argumenta que Fabritius, em seu convite, faz questão de manter a distância entre ambos, ao que Espinosa responde na mesma medida: em primeiro lugar não mencionando o nome do conselheiro e, em segundo lugar, justificando sua negativa pelo medo de que pessoas – como o próprio Fabritius – no aã de contradizer, gerassem discórdias como as que o filósofo holandês já tivera experiência.

⁵ Espinosa recebia em sua casa, continuamente, a visita de intelectuais importantes do século XVII. Eram curiosos em conhecer o polidor de lentes que, expulso da comunidade judaico-portuguesa de Amsterdã, tinha opiniões julgadas tão heréticas e era reconhecido como afamado conhecedor do cartesianismo. Entre os visitantes de Espinosa encontra-se Leibniz (a este respeito, conferir as cartas 45 e 46 da *Correspondência*).

⁶ Sobre este ponto, convém observar a menção de Arnoud, endossada por Leibniz, de que Espinosa seria o mais ímpio e perigoso homem do século XVII (CHAUI, 1999, p. 298).

Adolfo Ravà (1933), em importante (embora desconhecido) texto intitulado “La Pedagogia di Spinoza”, também menciona esta passagem; sua preocupação consiste em justificar que não havia, para o pensador holandês, qualquer problema com a divulgação das suas idéias⁷, apenas a tão mencionada cautela em mantê-las distantes dos ouvidos e dos olhos daqueles que poderiam incriminá-las injustamente. Esta cautela justificaria também, segundo Ravà, a recusa espinosana. O texto do professor italiano tem o mérito de ser o único, entre estes que foram aqui tomados, que menciona a *outra* razão da recusa espinosana (a *primeira* na ordem dada por Espinosa), qual seja, a de que a instrução da juventude colocaria obstáculos aos seus progressos na filosofia⁸. Da mesma forma que Negri (1993) e Abreu (1993), Ravà faz menção ao parágrafo do *TP* sobre as academias.

Sob óticas diferentes, as leituras que até então se apresentam, colaboram para um aprofundamento maior acerca das razões pelas quais Espinosa negou o convite para lecionar em Heidelberg. A partir de agora, procurar-se-á estabelecer um exame mais detido deste problema.

3. Alguns aspectos extrínsecos das Cartas 47 e 48

Antes de dar início à consideração das razões da recusa de Espinosa, será importante retomar alguns aspectos mais extrínsecos às cartas que, nem por isso, deixam de estar em íntima ligação com seu conteúdo literal.

A primeira questão a se compreender é quem foi o “Eleitor Palatino”, tantas vezes mencionado até aqui. Segundo nota de Alitano Dominguez (SPINOZA, 1988, p. 299, nota n° 300), trata-se de Carlos Luís (1617-1680), filho de Frederico V e de Isabel Stuart, que se refugiou na Holanda e estudou na Academia de Leyden. Com a “Paz da Westfalia” retornou a sua terra e abriu a Academia de Heidelberg; da obra de Espinosa, ele conhecia os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, além do *TTP*, que era então muito debatido.

Uma vez apresentado o autor do convite, deve-se, então, apresentar seu conselheiro, Ludovicus Fabritius, redator do convite. Segundo Dominguez (1988, p. 299, nota n° 299), Fabritius era alemão de nascimento, tendo estudado em Colonia e Utrecht; era professor de teologia em Heidelberg desde 1660 e passou a professor de filosofia; depois, tornou-se conselheiro do Eleitor Palatino; sabe-se que era calvinista e conhecia o conteúdo do *TTP*⁹, características que dão uma satisfação acerca do tom pouco amistoso de sua carta-convite,

⁷ A hipótese de que Espinosa não era simpático a ver divulgadas as suas idéias é sugerida em função do filósofo ter, repetidas vezes, pedido aos amigos que não informassem a outrem nada do que haviam lido em seus escritos. Sobre este assunto, vale conferir, entre outras passagens, a parte final do *Breve Tratado* de Espinosa (SO1, p. 112). Na tradução espanhola, SPINOZA (1990, p. 167).

⁸ Segundo o texto da carta 48, apenas se pode constatar que Espinosa afirma que a instrução da juventude impediria seus progressos na sua filosofia, não que o impediria de finalizá-la, como afirma Ravà (1933, p. 200).

⁹ O *TTP* foi publicado em 1670 anonimamente, pois Espinosa temia ser perseguido por suas idéias. Todavia, a autoria foi logo imputada a ele, que acabou, por fim, sofrendo as perseguições. O *TTP*, em função de seu conteúdo considerado herético desde o primeiro momento, foi condenado por todos, sobretudo pelos calvinistas, uma vez que Espinosa pretendia, com este tratado, combater justamente os preconceitos dos teólogos.

tomando Espinosa, primeiramente, como um filósofo “para mim até agora ignoto, mas para o Sereníssimo Príncipe de grande estima” e, posteriormente, como alguém que está sendo convidado porque ele, Fabritius, mesmo estando próximo do Príncipe, não pôde convencê-lo do contrário¹⁰.

Não parece pertinente cogitar se Espinosa conhecia Fabritius por nome e se sabia de seu calvinismo; todavia, devia supô-lo ou ao menos ter claro que se tratava de alguém contrário a suas idéias: não é à toa que o filósofo devolve, em sua resposta, o texto séqüito da carta-convite.

Além destas questões, é importante mencionar, finalmente, que o convite é feito no início do ano de 1673, três anos depois da publicação do *TTP* e alguns outros antes do início da redação do *TP* (que não chegou a ser concluído pelo autor). À época do convite, não havia passado sequer seis meses desde 20 de agosto de 1672, quando houve o assassinato brutal dos irmãos de Witt pelas forças populares que conspiravam a favor de Guilherme de Orange na Holanda. Este fato tornava a situação política de Espinosa muito instável, pois ele era notadamente favorável àqueles que haviam sido depostos barbaramente (PINTO, 1990, p. 29-30).

4. As razões da recusa de Espinosa

Após a formulação do convite propriamente dito, a primeira informação do conselheiro é a respeito do salário de que o filósofo gozaria; a segunda e a terceira são – respectivamente – as de que o Eleitor Palatino é a favor dos espíritos exímios (*eximiis ingenii*) e que Espinosa teria amplíssima liberdade de filosofar (*philosohandi libertatem amplissimam*), da qual – segundo crê o Príncipe – ele não abusará para conturbar a religião publicamente estabelecida. Fabritius ainda acrescenta, no fim da epístola, que, estando em Heidelberg, ele levaria a vida digna de um filósofo, a menos que frustrasse todas as expectativas sobre ele nutridas.

A primeira sentença da carta-resposta de Espinosa a Fabritius já prenuncia a negativa ao convite, afirmando (SO4, p. 235-236):

Se em algum momento tivesse desejado aceitar o ensino em alguma faculdade, só me fora possível optar por este que me oferece, por ti, o Sereníssimo Eleitor Palatino, sobretudo pela liberdade de filosofar que o Clementíssimo Príncipe se digna conceder-me¹¹.

Note-se, nesta passagem, que embora entoe desde o início sua negativa, Espinosa faz questão de destacar o apreço especial que nutre por esta oportunidade de lecionar em

¹⁰ É preciso mencionar uma passagem do final da Carta 47, em que Fabritius (SO4, p. 235) afirma: “Eu não pude não obedecer à ordem do Sapientíssimo Príncipe”, isto é, à ordem de convidar Espinosa. Isso sugere que se ele pudesse, teria desobedecido. A passagem citada é, no original, a seguinte: “*Ego sapientissimi Principis mandato non potui non obsecundare*”.

¹¹ No original: “*Si unquam mihi desiderium fuisset alicujus facultatis professionem suscipiendi, hanc solam optare potuissem, quae mihi a Serenissimo Electore Palatino per te effertur, praesertim ob libertatem Philosophandi, quam Princeps Clementissimus concedere dignatur...*”.

Heidelberg, o que se justifica, sobretudo (*praesertim*), pela liberdade de filosofar que o Príncipe se digna conceder-lhe. Neste sentido, evidencia-se que a razão que tornava Espinosa mais simpático à oferta era a garantia da liberdade de filosofar (amplíssima) concedida a ele, e não o salário ou outra vantagem qualquer.

Então, Espinosa continua (SO4, p. 236):

Mas como nunca estive disposto a ensinar publicamente, não pude me resolver a aceitar esta notável ocasião, ainda que tenha cogitado muito tempo sobre o assunto¹².

A partir desta afirmação, deve-se indagar o porquê de Espinosa, mesmo não tendo nunca sentido vontade de ensinar em público, havia se demorado em tomar a decisão de recusar o convite. A hipótese mais plausível é a de que, sob o império de Carlos Luis, o filósofo talvez tivesse a esperança de conseguir a segurança de sua vida, então instável na Holanda. Não é sem motivação que, após afirmar ter sido especialmente atraído pela concessão da liberdade de filosofar, Espinosa confessa nem considerar o desejo que possui de viver sob o império de um sábio príncipe¹³. Vê, pois, que para Espinosa, a aceitação do convite se apresentava como uma forma possível de escapar àquela situação de instabilidade política pela qual passava.

Após estas questões, Espinosa (SO4, p. 236) passa a pormenorizar suas razões, listando-as:

Porque penso, primeiramente, que cessarei de promover a filosofia, se quiser me dedicar à instrução da juventude e, depois, [porque] penso não saber em quais limites deverá se manter esta liberdade de filosofar, se não quiser parecer perturbar a religião publicamente estabelecida¹⁴.

Embora Espinosa tenha colocado em primeiro lugar a razão de que o aceite ao convite obstará seus progressos na filosofia, os comentadores, ao tratarem do assunto, atentam-se somente à segunda razão, tomando-a com tal relevância que parecem esquecer a primeira. De fato, como será visto, a segunda é a mais importante; todavia, sua compreensão depende do entendimento da primeira.

Relativamente à razão inicial anunciada por Espinosa, que opõe o ensino nas faculdades à promoção da filosofia, cabe primeiramente perguntar o que Espinosa considera, então, necessário para a promoção do conhecimento.

A resposta a esta pergunta está no “Capítulo 20” do *TTP*, quando Espinosa afirma que a *liberdade de pensamento* é imensamente necessária (*apprime necessaria*) para a promoção das ciências e das artes (SO3, p. 243). As academias fundadas às custas da república, conforme Espi-

¹² No original: “*Sed quoniam nunquam publice docere animus fuit, inducere non possum ut praeclaram hanc occasionem amplectar, tametsi rem diu mecum agitaverim*”.

¹³ Esta hipótese está esboçada na nota n° 302 da tradução de Dominguez (SPINOZA, 1988, p. 301).

¹⁴ No original: “*Nam cogito primo, me a promovenda Philosophia cessare, si instituendae juventuti vacare velim. Cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas ista Philosophandi interclude debeat, ne videar publice stabilitam Religionem perturbare velle...*”.

nosa viria a afirmar na composição do *TP* (Capítulo 8, parágrafo 49), são instituídas mais para entravar os espíritos do que para cultivá-los; ao passo que em uma república livre, a melhor forma de cultivar as ciências e as artes seria dando a cada um a permissão para ensinar (em público) às suas custas e com o risco de sua própria reputação como professor (SO3, p. 346). Por estes elementos, vê-se claramente que Espinosa não creditava às academias o caráter de *promoção* da inteligência, mas de *entrave*. Pode-se, então, perguntar: a que se deve esta conclusão de Espinosa? Indubitavelmente, isso se deve à falta de liberdade de pensamento existente em academias como as de Heidelberg e de Leyden (esta, a mais próxima do conhecimento de Espinosa)¹⁵. Tal liberdade de pensamento, assim o filósofo julgava, não lhe faltaria enquanto continuasse levando sua vida solitária.

À primeira vista pode parecer insensato Espinosa ter recusado o convite em função da falta de liberdade de pensamento, sendo que Fabritius lhe garantiria uma “amplíssima liberdade de filosofar”. Mas a razão fundamental de Espinosa revela-se neste ponto: a liberdade que lhe fora concedida possuía um limite, qual seja, não ser de tal ordem que conturbasse a religião estabelecida publicamente; esta liberdade estava subordinada às questões de cunho teológico-religioso.

É justamente em função não reconhecer tal subordinação, que Espinosa explica a razão pela qual não sabe qual liberdade de filosofar teria, efetivamente, no caso de aceitar o convite. Vale conferir esta explicação nos termos colocados pelo próprio Espinosa (SO4, p. 236), que afirma não saber em quais limites deveria se manter esta liberdade,

(...) uma vez que os cismas não surgem tanto do zelo ardente pela religião como da diversidade de afetos humanos ou da vontade de contradizer com que costumam distorcer e condenar todas as coisas, ainda que estejam ditas retamente¹⁶.

A causa dos cismas religiosos, para Espinosa, não é a liberdade da filosofia, nem mesmo o amor ardente pela religião, mas a *diversidade de afetos humanos* ou a *vontade de contradizer* que distorce e condena as coisas mesmo que ditas de acordo com a reta razão.

Para compreender melhor este raciocínio, parece conveniente retomar o *TTP* à altura em que Espinosa aborda a causa dos cismas (SO3, p. 246). Após estabelecer um longo relato a respeito da prosperidade da vida em Amsterdã, com imensa liberdade e respeito mútuo entre os cidadãos (mesmo entre os de diferentes religiões), Espinosa afirma:

Em contrapartida, quando outrora os políticos e os Senados das províncias começaram a se envolver na controvérsia dos remonstrantes e contra-remonstrantes sobre religião, esta degenerou rapidamente num cisma e provou, com inúmeros exemplos, que as leis sobre

¹⁵Vale conferir a nota de Manuel de Castro posta ao fim de sua tradução do parágrafo 49 do oitavo capítulo do *TP*: ele lembra que o pensador holandês, ao falar de universidades, tinha em mente o “exemplo que dava a de Leyden, onde o ensino filosófico e teológico tinha principalmente como finalidade estabelecer solidamente no espírito dos estudantes os dogmas da igreja calvinista” (ESPINOSA, 1979, p. 326, nota nº 19).

¹⁶No original: “... quippe schismata non tam ex ardenti Religionis studio oriuntur, quam ex vario hominum affectu, vel contradicendi studio, quo omnia, etsi recte dicta sint, depravare, & damnare solent”.

matérias religiosas, isto é, destinadas a dirimir as controvérsias, servem mais para irritar os homens do que para os corrigir; depois, que há quem retire destas leis pretexto para toda espécie de abusos; e, além disso, que os cismas não provêm do grande zelo pela verdade (que é, realmente, fonte de afabilidade e benevolência), mas do grande desejo pelo poder¹⁷.

Como se vê, para Espinosa, os cismas estão vinculados ao momento em que responsáveis pelo império ou governo se envolvem em controvérsias de cunho religioso, o que – para Espinosa – prova três coisas: (a) que as leis que determinam o que deve e o que não deve ser dito pelos cidadãos servem mais para irritá-los do que para corrigi-los; (b) que tais leis, assim impostas, permitem a alguns empreender todo tipo de abusos e (c) que os cismas provêm do grande apetite pelo poder e não do zelo pela verdade.

Em função do que foi visto acima, Espinosa desconhece a necessidade de limites para a liberdade de filosofar, pois os cismas surgem a partir da confusão entre o domínio religioso (que exige a obediência) e o domínio da filosofia (que se relaciona à verdade).

Rebatendo (no décimo quinto capítulo do *TTP*), tanto o argumento de Maimônides (que defendia a subordinação das Escrituras à razão), quanto a tese de Alpaxhar (que reclamava que a razão deveria ser serva das Escrituras), Espinosa afirma que teologia e razão são domínios distintos, que nada têm em comum, não devendo, jamais, ficar uma subordinada a outra: a primeira pertence ao campo da piedade e da obediência, enquanto a segunda, pertence à dimensão da verdade e do saber (SO3, p. 184). Ao finalizar tal capítulo, Espinosa afirma ter demonstrado que em toda ocasião em que os homens confundiram estes domínios, foram gerados absurdos, incômodos e prejuízos (SO3, p. 188).

Conforme é lícito concluir, Espinosa não responsabiliza a liberdade de filosofar pela geração dos cismas; estes, de acordo com o que já foi expresso, são gerados pela diversidade de afetos humanos ou pela vontade de contradizer, nunca pela razão; esta, ao contrário, bem como a verdade, é fonte de afabilidade e benevolência.

A este respeito, retornando à carta-resposta, Espinosa afirma:

E como já possuo experiência disso enquanto levo uma vida privada e solitária, muito mais haverei de temer, depois que ascender a esta posição de dignidade [como professor em Heidelberg]¹⁸.

A experiência de que os afetos humanos são os causadores dos cismas não foi somente, como bem notaram Atilano Dominguez e José Pérez, a expulsão de Espinosa da comunidade judaico-portuguesa de Amsterdã, mas também sua incômoda situação sob o poder

¹⁷ No original: “*Contra cum olim Remonstrantium, & Contraremonstrantium controversia de religione a Politicis & Ordinibus provinciarum agitari incepit, tandem in schisma abiit, & multis tum exemplis constitit, leges, quae de Religione conduntur, ad dirimendas scilicet controversias, homines magis irritare, quam corrigere, alios deinde infinitam ex iisdem licentiam sumere, praeterea schismata non oriri ex magno veritatis studio (fonte scilicet comitatis, & mansuetudinis), sed ex magna libidine regnandi*”.

¹⁸ No original: “*Atque haec cum jam expertus sim, dum vitam privatam, & solitariam ago, multo magis timenda erunt, postquam ad hunc dignitatis gradum adscendero*”.

dos orangistas e as controvérsias geradas pela publicação do *TTP*¹⁹. Espinosa, tendo sido perseguido mesmo levando vida solitária, supõe quão mais intranquã seria sua vida se assumisse uma postura de destaque público.

Tanto é assim que Espinosa sintetiza as razões de sua recusa, afirmando:

Vês, portanto, homem amplíssimo, que não recuso por esperança de uma sorte melhor, mas pelo amor à tranqüilidade, que acredito poder alcançar em certa medida, enquanto me mantiver afastado das lições públicas²⁰.

Espinosa afirma que o que move sua recusa não é uma *esperança* (de uma sorte ou de um futuro melhor fora da Academia de Heidelberg), mas um *amor* (à tranqüilidade). Estão contrapostos aqui dois afetos: amor e esperança.

O amor é definido por Espinosa como uma alegria, que se faz acompanhar da idéia de uma causa exterior, tomando-se por “alegria”, a passagem de uma perfeição menor para uma perfeição maior, isto é, algo que aumenta a potência (*Ética*, parte III, Definição dos afetos 6; SO2, p. 192)²¹.

A esperança é uma alegria instável, oriunda da idéia de um acontecimento futuro ou passado, de cujo resultado um homem duvida em certa medida (*Ética*, parte III, Definição dos afetos 12; SO2, p. 195). Portanto, a decisão de Espinosa é não só animada por um afeto que conduz ao aumento da potência, como é escolhida em preferência a uma esperança, que é uma alegria instável, sujeita a mudar-se em medo a qualquer momento.

Todavia, é preciso ainda considerar que a tranqüilidade viria a ser mais especialmente trabalhada em algumas passagens do *TP* e, em certa maneira, já estava evidenciada no “Prefácio” ao *TTP*.

¹⁹ Além da experiência pessoal, há também uma experiência histórica, que foi retomada pelo próprio Espinosa ao fazer menção ao cisma que se estabeleceu entre remonstrantes e contra-remonstrantes. Este cisma corresponde, originariamente, ao conflito entre dois professores da Academia de Leyden: Armínio, que ingressou no ensino nesta instituição em 1602 e explicou a predestinação como “o decreto pelo qual Deus estabeleceu que os fiéis em Cristo que perseverem na fé serão justificados e salvos e os infiéis condenados”, e Gomar, já antigo professor de lá, que sustentou que a tese de Armínio continha uma falha pela qual se evidenciava a impiedade, pois qualquer liberdade dada ao homem consiste imediatamente em uma ofensa ao poder divino. Esta disputa entre os dois professores divide a academia e, posteriormente, provoca uma cisão em todo o país (MÉCHOULAN, 1992, p. 103). Tendo sido formada, com o passar dos anos, uma frente de partidários da predestinação que estava disposta a excluir os arminianos das igrejas, estes últimos redigiram, em 1610, uma admoestação aos Estados da Holanda, expressando insatisfação com a intransigência dos seus opositores e explicando sua concepção acerca da predestinação, discriminada em cinco itens. O Estados da Holanda concedem a proteção solicitada, mas não acalmam os ânimos; no ano seguinte, os gomaristas redigem uma contra-admoestação, também expressa em cinco itens, fato que desemboca em uma profunda crise política (MÉCHOULAN, 1992, pp. 104-105).

²⁰ No original: “*Vides itaque, Vir Amplissime, me non spe melioris fortunae haerere, sed prae tranquillitatis amore, quam aliqua ratione me obtinere posse credo, modo a publicis Lectionibus absteineam*”.

²¹ Vale conferir a este respeito a segunda definição dos afetos dada por Espinosa na terceira parte da *Ética* (SO2, p. 191).

Neste “Prefácio”, após considerar a causa da superstição, Espinosa se refere àquilo que dela se conclui, afirmando, em primeiro lugar, que todos os homens estão sujeitos a ela; em segundo lugar, que ela é extremamente inconstante; e, em terceiro lugar, que só os afetos de esperança, ódio, cólera e dolo podem fazer com que ela se mantenha viva, uma vez que nasce dos afetos passivos e não da razão. Segundo Espinosa, o vulgo, por ser conduzido pelo afeto, insiste em sua miséria e permanece *poucas vezes tranqüilo*, sendo mais afeito ao que é novo e ao que ainda não o ludibriou, causando os mais diversos tumultos, além das mais terríveis guerras (SO3, p. 6).

A partir disso, é possível compreender como os *afetos humanos*, enquanto causas dos cismas, podem ser identificados à *vontade de contradizer*. Esta “vontade de contradizer” é gerada pela inconstância daqueles que vivem sob a condução dos afetos (e ora afirmam uma coisa, ora afirmam outra coisa). A razão, ao contrário, conforme escreveria Espinosa no parágrafo 21 do segundo capítulo do *TP*, ensina, entre outras coisas, a viver com um espírito *tranqüilo* e bom (SO3, p. 283).

Com se nota mais uma vez, é pela condução da razão que Espinosa nega o convite a assumir a cátedra de filosofia em Heidelberg; a experiência lhe ensinara os efeitos danosos que gera a diversidade dos afetos humanos; por serem inconstantes, eles resultam nesta “vontade de contradizer”, causadora de todos os cismas.

Espinosa só aceitaria o convite se fosse conduzido pelo afeto e se acabasse se deixando levar pelo medo de uma represália mais violenta por parte do poder em vigência na Holanda, coisa que não se verificou; contrariamente, sob a condução da razão, respondeu negativamente à oferta, mas fez questão de se manter em boa conta ante o Príncipe, pois não era – por outro lado – ignorante dos riscos que corria.

Espinosa, portanto, está sendo conduzido pela razão tanto ao negar o convite, quanto ao desejar mais tempo para refletir sobre o assunto; ao desejar mais tempo, ele não expressa hesitação ou dúvida em relação a ter tomado a decisão correta, mas está agindo em função do conhecimento (igualmente fornecido pela razão) dos perigos iminentes que o cercavam.

Conclusão

Conforme se pretende ter mostrado, a postura de Espinosa diante do convite para lecionar filosofia em Heidelberg está em pleno acordo com aquilo que é defendido em sua obra, de tal modo que o filósofo chega a empregar, em sua carta-resposta, alguns termos e raciocínios bastante similares (senão idênticos) aos que utiliza em obras como o *Tratado Político* e o *Tratado Teológico-político*.

Buscou-se ir um pouco mais além do que os comentários aqui citados elaboraram sobre este episódio da *Correspondência*, engendrando uma análise mais detida das razões pelas quais se deu a recusa espinosana à cátedra.

Como o principal ponto deste trabalho, efetivamente, concentra-se na associação entre as duas razões dadas por Espinosa para declinar do convite, julga-se conveniente retomá-lo sinteticamente no fim deste artigo.

Conforme foi visto, a primeira razão, consistia no argumento de que, instruindo a juventude, ele cessaria seus avanços na filosofia. Este argumento se clarifica à medida que é retomado o parágrafo do *TP* sobre as academias, já citado por este trabalho e pelos comentadores aqui recuperados. Nesta passagem, Espinosa evidencia sua concepção acerca do ensino ministrado nas academias, isto é, como prática mais disposta a entrar as inteligências do que a cultivá-las, e mostra como é que se estabelece o ensino público em uma república livre: concedendo a cada um a licença para ensinar, por intermédio das suas expensas e com o risco de sua reputação como professor. Basicamente, Espinosa está a afirmar que o ensino das academias é contrário ao avanço da filosofia. Isso não significa, porém, que não haja uma outra espécie de ensino que não só seja condizente com avanço das ciências, das artes e da filosofia, mas também que seja a causa deste avanço.

Este tipo de ensino, que promove as ciências, foi em certa medida posto em prática por Espinosa, no trabalho docente que deu início à elaboração dos seus *Princípios da Filosofia Cartesiana*, a única obra do filósofo publicada em vida com o seu nome. Tal obra consistia, inicialmente, em um curso que ele havia ditado, no ano de 1663, a um jovem de nome Caseário, que lhe procurara em busca de conhecer a filosofia de Descartes. Este jovem, conforme a carta de um amigo de Espinosa (Carta 8), passava os dias junto ao filósofo, logrando de um contato intenso, passeando e se alimentando com ele, dialogando, enfim, sobre as coisas mais nobres (SO4, p. 39).

Portanto, não há razão para dizer que Espinosa se negou a lecionar filosofia. Ao contrário, foi um profundo defensor de seu ensino da maneira mais livre que pôde conceber; o que negou, precisamente em nome desta liberdade de filosofar, foi ensinar em uma academia, ser responsável por uma cadeira, ante o foco das multidões e, principalmente, dos vulgos, tão inconstantes e tão afeiçoados ao espírito de contradizer que gera os cismas.

Na doutrina exposta por Espinosa, precisamente na proposição 7 da quarta parte da *Ética*, é dito que um afeto só pode ser entravado por outro que lhe seja contrário e mais forte; neste sentido, a tensão que estava colocada para Espinosa se centrava em aceitar o convite (e agir por medo das autoridades) ou não aceitar o convite (impulsionado pelo amor à tranquilidade, isto é, por um sentimento que é orientado pela razão). Como se nota pelo desfecho do caso, na luta entre o afeto de medo e o afeto de amor à tranquilidade, o segundo foi mais forte que o primeiro, e com um vigor tal que até aquilo que poderia parecer, à primeira vista, hesitação ou dúvida do filósofo na decisão pela recusa, com um pouco mais atenção, nota-se que consiste, efetivamente, em um conhecimento, também fornecido pela razão, de sua instável situação política na Holanda.

Apêndice: Carta 48^{22*}

Ao Amplíssimo e Nobilíssimo Homem

D. J. LUDOVICUS FABRITIUS²³

Professor da Academia de Heidelberg e Conselheiro do Eleitor Palatino²⁴.

B. d. S²⁵.

Resposta à precedente.

Amplíssimo homem,

Se em algum momento tivesse desejado aceitar o ensino em alguma faculdade, só me fora possível optar por este que me oferece, por ti, o Sereníssimo Eleitor Palatino, sobretudo pela liberdade de filosofar que o Clementíssimo Príncipe se digna conceder-me, para não mencionar imediatamente que há tempos desejo viver sob o império de um Príncipe cuja sabedoria é admirada por todos. Mas como nunca estive disposto a ensinar publicamente²⁶, não pude me resolver a aceitar esta notável ocasião, ainda que tenha cogitado muito tempo sobre o assunto. Porque penso, primeiramente, que cessarei de promover²⁷ a filosofia, se quiser me dedicar à instrução da juventude e, depois, [porque] penso não saber em quais limites deverá se manter esta liberdade de filosofar, se não quiser parecer perturbar a religião publicamente estabelecida; uma vez que os cismas²⁸ não surgem tanto do zelo ardente²⁹ pela religião como da diversidade de afetos humanos ou da vontade de

²² * Tradução de Fernando Bonadia de Oliveira. A tradução foi feita em caráter preliminar, com a finalidade de contribuir para o melhor acesso dos interessados nesta importante carta da *Correspondência* de Espinosa. O texto-fonte é o da edição de Carl Gebhardt. *Spinoza Opera*. Heidelberg: Carl Winter, 1925; reimpressão: 1972, vol. 4, pp. 235-236.

²³ Fabritius (1632-1797), calvinista alemão, educado em Colonia e Utrecht, era professor em Heidelberg desde 1660, tornando-se depois conselheiro do Eleitor Palatino. Quando a cidade foi invadida pelos franceses, em 1674, foi obrigado a fugir, mudando de residência várias vezes até a morte, em Frankfurt (cf. nota n° 299 de Dominguez: SPINOZA, 1988, p. 299).

²⁴ Trata-se de Carlos Luís (1617-1680), filho do príncipe eleitor Frederico V (que morreu em 1632) e de Isabel Stuart (cf. nota n° 300 de Dominguez: SPINOZA, 1988, p. 299).

²⁵ A sigla “B.d.S.” corresponde ao “selo de Espinosa”, com suas iniciais. Quando foi elaborado o volume *Obras Póstumas* (em novembro de 1677), o nome do autor foi desta forma abreviado.

²⁶ No original: *publice docere*. Trata-se da mesma expressão que Espinosa utiliza no *Tratado Político*, “Capítulo 8”, parágrafo 49 (SO3, p. 346), ao afirmar que em uma república livre será dada concessão a cada um para *publice docere* [ensinar publicamente]. A expressão “lições públicas” que aparecerá mais adiante, não traduz *publice docere*, mas *publicis Lectionibus*.

²⁷ Espinosa utiliza o verbo *promovere*, o mesmo que aparece no vigésimo capítulo do *TTP* quando o autor está a afirmar que a liberdade de pensamento é imensamente necessária “*ad scientias, & artes promovendum*” [para promover as ciências e as artes] (SO3, p. 243).

²⁸ A palavra “cismas” traduz *schismata*; esta palavra aparece também no vigésimo capítulo do *TTP*; ela se evidencia, especialmente, no momento em que Espinosa aborda a polêmica entre remonstrantes e contra-remonstrantes (SO3, p. 246).

²⁹ A expressão “zelo ardente” traduz *studio ardenti*; poder-se-ia, talvez, traduzir esta expressão por “desejo ardente”, mas como o termo que propriamente merece a tradução de “desejo” (*desiderium*) aparece no texto

contradizer³⁰ com que costumam distorcer e condenar todas as coisas, ainda que estejam ditas retamente. E como já possuo experiência disso enquanto levo uma vida privada e solitária, muito mais terei de temer, depois que ascender a esta posição de dignidade. Vês, portanto, homem amplíssimo, que não recuso por esperança de uma sorte melhor, mas pelo amor à tranqüilidade, que acredito poder alcançar em certa medida, enquanto me mantiver afastado das lições públicas. Por causa disso te rogo com o maior empenho que solicites ao Sereníssimo Eleitor que me conceda mais tempo para que decida; depois, que continues obtendo a benevolência do Clementíssimo Príncipe em favor de seu mais devoto cultor, pelo que sou.

Amplíssimo e Nobilíssimo Senhor,
De ti dedicado servidor,

B. d. S.

Haia, 30.
Março de 1673.

Referências bibliográficas

- ABREU, L. *Spinoza: a utopia da razão*. Lisboa: Vega, 1993.
- CHAUÍ, M. *A nervura do real I*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- DOMINGUEZ, A. “Introducción”. In: SPINOZA, B. *Correspondencia*. Madri: Alianza, 1988. Introducción, traducción, notas y índices de Atiliano Domníguez, pp. 7-74.
- ESPINOSA, B. *Tratado Político*. São Paulo: Abril Cultural. 2ª edição, 1979, coleção Os Pensadores.
- MÉCHOULAN, H. *Dinheiro e Liberdade*: Amsterdã no tempo de Spinoza. Rio de Janeiro: Zahar, 1992. Tradução: Lucy Magalhães.
- NEGRI, A. *A anomalia selvagem*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. Coleção Trans. Tradução: Raquel Ramalhete.
- PÉREZ, J. Da correspondência de Spinoza. In: *Revista Contemporanea*, nº 3, julho de 1935. Republicado em: *Cadernos Espinosanos*, nº VII, São Paulo, 2001, pp. 175-179.
- PINTO, F. *A Heresia Política de Espinosa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.
- RAVÀ, Adolfo. “La Pedagogia di Spinoza”. In: *Septimana Spinozana*. Acta Conventus Occumenici in Memoriam Benedicti de Spinoza Diei Natalis Trecentisssimi Hgae Comitiss Habiti. Hgae Comitiss: Martimus Nijhoff, 1933, pp. 195-207.
- SPINOZA. *Opera*. Heidelberg: Carl Winter, 1972. Ed. Carl Gebhardt.
- SPINOZA, B. SPINOZA, B. *Correspondencia*. Madri: Alianza, 1988. Introducción, traducción, notas y índices de Atiliano Domníguez.
- SPINOZA, B. *Tratado Breve*. Madri: Alianza, 1990. Traducción, prólogo y notas de Atiliano Domníguez.

mais adiante, preferiu-se reservar sua singularidade e encontrar outra expressão, também pertinente, para verter *studio*.

³⁰ A expressão “vontade de contradizer” traduz *contradicendi studio*; neste caso, como se nota, não parece ser pertinente traduzir *studio* por “zelo”, formando a expressão nada palatável “zelo de contradizer”. Neste caso, trata-se propriamente da “vontade” ou do “desejo” de contradizer. Como já se afirmou essa disposição em manter aqui a tradução “desejo” exclusivamente para *desiderium*, optou-se por “vontade”, formando “vontade de contradizer”.

Sociologia e Filosofia no Ensino Médio: mudanças profundas na educação brasileira

Lejeune Mato Grosso Xavier de Carvalho¹

Em 7 de julho de 2006, o Conselho Nacional de Educação, órgão de Estado, através de sua Câmara de Ensino Básico – CEB tomou uma das decisões mais esperadas por todos que lutam por melhorias na educação brasileira: aprovou – por unanimidade de votos (12 a zero) – a volta do ensino das disciplinas de Sociologia e Filosofia em todas as 23.561 escolas de Ensino Médio, públicas e privadas, existentes no Brasil já a partir de 2007. Deu um prazo de um ano para a sua implementação, prazo esse necessário para que os estados que ainda não adotavam essa decisão, pudessem se adequar. Outra data que devemos valorizar ocorreu no dia 11 de agosto, um dia importante no país – dia do estudante. Nesse dia, o ministro da Educação Fernando Haddad homologou a decisão do CNE, em ato com a presença de mais de cem pessoas no ministério da Educação em Brasília, transformada em Resolução 04/06 assinada pela presidente da CEB/CNE, Prof^a Dr^a Clélia Brandão Alvarenga Peixoto², de 21 de agosto. Dessa forma, em tese, até o dia 20 de agosto de 2007, todas as escolas brasileiras teriam que adotar ambas as disciplinas. Ocorre que o semestre letivo já em curso, na verdade a decisão vai valer mesmo é para o ano letivo de 2008.

Especialmente os que lutaram anos e anos para ver essa decisão adotada terão ainda que deixar a “poeira assentar”, para que possamos melhor avaliar os impactos reais dessa decisão na vida de quase dez milhões de jovens estudantes das escolas públicas e privadas do país em nível do ensino médio (dados do Censo Escolar de 2005). De ora em diante, nossas tarefas serão maiores das que tivemos até a presente data. Pretendo aqui traçar um breve retrospecto da luta e apontar perspectivas e iniciar um processo de avaliação da decisão tomada, bem como apresentar propostas de encaminhamentos desta nova etapa que vamos ingressar.

A luta mais recente

Todos sabem que nossa luta é mais que centenária. Ela vem de 1891, desde que Benjamin Constant era ministro do governo que saiu da constituinte desse ano e quando este, positivista histórico, ocupava o cargo de Ministro da Educação. Nunca é demais lembrar ainda que a nossa ciência, a Sociologia, havia sido reconhecida como tal – *uma ciência* – havia pouco mais de quatro anos, pois a Universidade de Bordeaux na França, na Faculdade de Educação, uma

¹ Sociólogo, professor, escritor e arabista. Presidente do Sindicato dos Sociólogos do Estado de São Paulo. Membro da *International Sociological Association – ISA* e da Academia de Altos Estudos Ibero-árabe de Lisboa e sociólogo da fundação Unesp.

² Resolução nº 4 de 16 de agosto do CNE, publicada no DOU de 21 de agosto de 2006, Seção 1, página 15.

decisão de 1887 determinou que os currículos dos cursos de Pedagogia naquele ano passariam a ter Sociologia. E ainda indicou como docente titular na época, um jovem educador e pedagogo, então com 28 anos, bem conhecido entre nós, chamado Emile Durkheim. Benjamin, fez um plano nacional para a educação, que previa o ensino de Sociologia em todas as escolas de Ensino Médio da época. Infelizmente, acabou falecendo apenas seis meses depois de tomar posse como ministro e não implementou seu plano.

Nossa retrospectiva neste momento se restringirá apenas aos últimos dez anos. Nesse período, o país ganhou uma nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que veio com o viés neoliberal forte que marcou os anos 1990 no país.

Essa Lei deixava de falar em “disciplina” e menciona apenas “áreas de conhecimento”, negando ciências e profissões, desregulamentando tudo à sua frente, sob o pretexto de “dar autonomia” às escolas. Negava o caráter nacional da educação, o que é negar a própria nação e o estado nacional. Essa mesma Lei, porém, em seu artigo 36 e incisos mencionava uma determinação de que os estudantes egressos do EM deveriam demonstrar “conhecimentos de Sociologia e Filosofia” para exercerem sua cidadania.

Ocorre que, nessa época, o Brasil vivia o auge do neoliberalismo com Fernando Henrique Cardoso. Seus representantes no MEC e no CNE e em várias secretarias estaduais de ensino, passaram a dar a infeliz interpretação de que o artigo 36 não obrigava a que se lecionasse “nenhuma disciplina”, mas sim que estas fossem estruturadas por “áreas de conhecimento” e eventuais conteúdos de Sociologia e Filosofia poderiam ser dados de forma “transversal”, por outros professores de outras disciplinas. Assim, em 1997, todas as escolas brasileiras seguiram adotando o sistema de disciplinas, com português, matemática e outras oito disciplinas clássicas (das áreas de exatas e humanas), mas negavam o direito de Sociologia e Filosofia figurarem nos currículos, ainda que a nova Lei falasse claramente desse conhecimento.

Foi assim que, nesse mesmo ano, o então deputado Padre Roque (PT/PR), apresenta em outubro um projeto de Lei que altera o artigo 36 da LDB, dando-lhe um caráter obrigatório a ambas as disciplinas. Tal Lei tramitou por quatro anos e em 18 de setembro de 2001, foi, finalmente, aprovada no Senado da República (mesmo com orientação contrária da liderança do governo FHC, a votação foi de 40 votos a favor e 20 contrários). A comunidade acadêmica e estudantil, que tanto lutou por essa aprovação, comemorou com festas. Mas, a felicidade duraria pouco. Em 8 de outubro desse mesmo ano, o sociólogo e presidente Fernando Henrique Cardoso veta integralmente a Lei aprovada (que na Câmara, o fora por unanimidade).

A luta, por orientação da então Federação Nacional dos Sociólogos – Brasil – FNSB, entidade que à época tivemos a honra de presidir, passava para as esferas estaduais, aguardando um novo governo que poderia reverter essa situação, seja por via administrativa, seja para ajudar a derrubar o veto presidencial no Congresso Nacional. Assim, voltamos aos estados e pelo menos em 17 unidades da Federação até 2006, quando da aprovação da nova Resolução do CNE, já obrigavam o ensino de Sociologia e Filosofia em todas as escolas médias.

O Sinsesp (Sindicato dos Sociólogos do Estado de SP), a mais antiga entidade sindical de sociólogos do país, que sempre esteve à frente de nossas lutas nacionais, por sugestão de seu

diretor Amaury César Moraes, da USP, apresentou uma proposta ao MEC desde dezembro de 2004, para que, pela via administrativa, fizessemos a mudança da resolução de 1998 do CNE. Tal proposta tramitou em várias instâncias do ministério e finalmente, chegou ao CNE em novembro de 2005.

Ao chegar ao CNE, foi para a Câmara de Ensino Básico – CEB, cujo presidente à época era o nosso colega sociólogo César Calegari, designado relator da matéria. Este colega, de forma democrática, ouviu todas as entidades representativas do setor em audiência pública ocorrida em 1º de fevereiro de 2006 e conseguiu construir um brilhante parecer, com base na própria LDB. Tivemos várias reuniões posteriores a isso.

Em abril, maio e junho. Finalmente, na reunião de 7 de julho, a CEB/CNE, já presidida pela Profª Drª Clélia Craveiro Alvarenga, aprovou por unanimidade dos seus membros, o Parecer 38/06, de autoria de César Calegari, Murílio Híngel (ex-ministro da educação do governo Itamar, MG) e do também sociólogo Adeum Sauer (BA). O ministro Haddad homologou essa decisão em ato no ministério da Educação no dia do estudante, 11 de agosto. A Resolução 04/06, tem a data de 16 de agosto, publicada no DOU de 21 do mesmo mês.

Mesmo dentro do CNE a batalha não foi fácil. Em abril, extinguíram-se os mandatos de vários conselheiros. A correlação de forças nos era desfavorável. Em maio, tomariam posse seis novos conselheiros, de um total de 12. A realidade se alterou pelas novas presenças dos conselheiros, especialmente de Maria Isabel Noronha, que representava a Apeoesp, Sindicato dos Professores do Ensino Oficial de SP e pela primeira vez uma professora da rede pública, sindicalista, tinha assento num conselho de Estado.

Nossa luta foi árdua e refletindo sobre ela, devemos nominar os que diretamente nela se envolveram. Ao longo desses dez anos de luta intensa, alguns se destacaram mais, mas muitos deram suas contribuições. Alguns pelo menos assinaram o manifesto nacional com 700 assinaturas, entregue aos conselheiros do CNE, dos quais 350 entidades nacionais e estaduais, encabeçada pela CNBB, UNE, UBES, CUT e demais centrais, MST, ABI, UJS e todas as entidades universitárias e dezenas de outras representativas de todos os segmentos sociais. Claro que sentimos algumas ausências, mas isso não teve importância.

Cabe-nos agradecer os apoios, sem os quais a luta dificilmente teria sido vitoriosa. Em primeiro lugar, aos três relatores, César Calegari, Adeum Sauer e Murílio Híngel, que foram unânimes em seu parecer e convenceram todos os outros conselheiros da CEB/CNE. No MEC, tivemos o apoio e a compreensão do ministro Fernando Haddad, desde os primeiros momentos um grande entusiasta da aprovação. Em 18 meses antes da aprovação da resolução, o ministro abriu sua agenda quatro vezes para nossas entidades. Ainda no MEC, o então Secretário do Ensino Básico, Francisco Chagas e sua Diretoria do EM, Lúcia Helena Lodi, foram também grandes apoiadores da aprovação. Por fim, na academia, entre tantos amigos e apoiadores, não poderíamos nos esquecer dos nossos três colegas, redatores das Orientações Curriculares Nacionais – OCNs, os colegas Amaury César Moraes, da USP, Elisabeth Fonseca Guimarães, da UFU e Nelson Dácio Tomazi, da UEL (já aposentado).

Em termos de entidades, a vitória não ocorreria sem que a Apeoesp – o Sindicato dos Professores do Ensino Oficial de SP – tivesse assumido a luta. Com a compreensão de

sua diretoria e o apoio material que nos deu nessa luta, a vitória foi possível. O diretor e sociólogo Paulo Neves, do Educacional e o presidente Carlos Ramiro, foram peças chave nessa campanha nacional, bem como o colega e também sociólogo Douglas Izzo, secretário de Organização. Os professores do coletivo estadual de S&F foram fundamentais na mobilização das bases para as várias caravanas que fizemos à Brasília, onde viajavamos quase um dia ida-e-volta.

Também em plano nacional, jogaram papel as duas confederações de professores, a CNTE (da rede pública) e a Contee (da rede privada). A nossa sociedade científica, a SBS, sempre esteve presente nessa trajetória. Os estudantes participaram através da representação da UBES, na figura de seu presidente à época, Thiago Franco e Osvaldo Lemos, diretor bem como da própria UNE pelo seu então presidente Gustavo Petta. Por fim, o apoio que tivemos no passado, da CNPL, deve ser registrado.

Os desafios e perspectivas

A parte mais difícil de nossa vitória será o que ainda virá. A aprovação da obrigatoriedade será visto, em perspectiva, como a parte mais fácil de nossa caminhada, tantos são os desafios que teremos de ora em diante. Assim, enganaram-se os que avaliaram que a luta havia sido difícil até a aprovação da norma nacional. A parte mais difícil vem agora, a implementação nos estados, a luta para não termos uma visão corporativa, de disputa por aulas, mas sim implementar uma educação com um projeto e uma concepção nacional.

Sabemos dos muitos desafios e problemas que teremos. Não conseguimos ainda aquilatar os impactos gerais dessa decisão de retorno da Sociologia e Filosofia em todas as escolas, onde mais de nove milhões de jovens terão acesso a um conhecimento antes negado a grande maioria. Gostaríamos de listar quatro desses grandes desafios:

1º Desafio: A formação (quem pode lecionar?)

Precisaremos formar professores de Sociologia e Filosofia. Especialmente em nossa área, muitos que eram licenciados em CS, portanto professores de Sociologia acabaram por fazer complementações de estudos, virando professores de história ou geografia, prestando concursos públicos dessas disciplinas. Estes devem retornar para a sua área de origem, se assim desejarem, precisando fazer cursos de reciclagens. Existe aqui a necessidade de que novos cursos sejam abertos e devemos fortalecer e prestigiar os que resistiram apesar de toda a crise (somos cerca de 90 cursos de CS no país e de filosofia são cerca de 180). Acreditamos que será necessária a contratação de pelo menos 15 mil professores novos de ambas as disciplinas, num prazo de até três anos, o que fará com que tomemos providências, juntos com as Universidades, para a abertura de novas e boas escolas de CS e de Filosofia. Precisamos assegurar que devem lecionar Sociologia apenas e tão somente os licenciados em Ciências Sociais (da mesma forma, os licenciados em Filosofia devem lecionar essa matéria).

2º Desafio: Os conteúdos (o que lecionar?)

Se fizermos um estudo dos currículos que são ensinados nos 17 estados onde ambas as disciplinas são obrigatórias, veremos que cada um deles adota um conteúdo curricular distinto. Da mesma forma que entendemos que uma nação deve ter uma educação nacional, um conjunto de disciplinas que devem fazer parte do mínimo que nossa juventude deva estudar, sem prejuízo de outras adotadas em cada escola levando-se em conta as especificidades regionais, da mesma forma devemos sugerir um conteúdo curricular mínimo em plano nacional para cada disciplina estudada, levando-se em conta aspectos regionais. Todas as outras dez disciplinas já integrantes do currículo do Ensino Médio já possuem esses programas nacionais. E isso deve valer também para a Sociologia. Nesse sentido, as OCNs nos auxiliam e devem ser tomadas como ponto de partida, mas é preciso ainda avançar mais, com um maior detalhamento, sugestões bibliográficas. Sabemos que a construção dessa proposta ainda demandará algum tempo, mas devemos iniciar desde já esse debate nacional, formar uma comissão, a partir de Encontros Nacionais. Se não fixarmos nacionalmente essa referência para nossos professores nas salas de aula, cada um lecionará o que achar que deva lecionar. Mas, o que seria pior, quem fixará os programas serão as editoras de livros didáticos e os grandes vestibulares das Universidades que adotam S&F.

Existe ainda a discussão sobre os livros didáticos que nos ajudam a ensinar os conteúdos. Em nossa área de Sociologia, ainda são poucos os que existem no mercado editorial. Isso porque os maiores estados, como SP e MG, não são todas as escolas que adotam a nossa disciplina e o número global de escolas no país atinge por volta de metade das 25 mil escolas existentes de EM. Assim, teremos que estimular autores novos e os mais antigos, não só a produzirem material didático apropriado, como devem rever os que já foram publicados. Para isso será preciso apoio governamental e das editoras. Esperamos que já para 2008 o mercado editorial já esteja preparado e que possamos ter um leque maior de opções de livros didáticos e para-didáticos aos professores. Estimamos que existam centenas de títulos de História por exemplo e apenas uns seis de Sociologia.

3º Desafio: A carga horária (quanto tempo para ensinar?)

Teremos que discutir quantas aulas semanais teremos de Sociologia e Filosofia nas redes públicas e privadas do EM no país para ensinar determinados conteúdos. Com a entrada das nossas duas disciplinas, os alunos do EM terão pelo menos 12 disciplinas a serem estudadas ao longo de três anos. Se esses jovens tiverem seis aulas por dia, terão tido, ao longo de uma semana, 30 aulas semanais em cada ano e 90 aulas ao longo de três anos. Sabemos que poderá existir uma disputa corporativa por espaços, mas entendemos que não é possível trabalhar conteúdos em cada ano com menos que duas aulas semanais. Assim, ao longo de três anos, defendemos seis aulas de Sociologia e seis de Filosofia – duas de cada em cada ano (doze no total em três anos). Isso terá significado apenas e tão somente 13% de toda a carga horária. Se acrescermos essa mesma carga horária para História e Geografia, somando quatro disciplinas da área de humanidades (um terço das disciplinas gerais), teremos 26%, ou um quarto da carga total dos alunos nessa área. Perfeitamente defensável (é possível

em alguns estados termos até três aulas de história e geografia, ampliando para 30% a área de humanidades).

4º Desafio: As metodologias (como ensinar?)

Todas as outras disciplinas constantes no currículo do Ensino Médio, algumas centenárias, possuem suas próprias metodologias. Isso significa formas, estilos, métodos de ensinar, com seus respectivos recursos áudio-visuais, mapas, práticas pedagógicas etc. Nós sociólogos e professores de Sociologia não temos esse acúmulo ainda, até porque a implantação da disciplina é muito recente. Por isso, esse será um grande desafio. Nesse sentido, as OCNs nos ajudam muito, por falarem bastante sobre essa temática, com uso de filmes, quadrinhos, poesias, música, teatro e tantos outros recursos mais.

Se pudéssemos, portanto, resumir nossas preocupações e desafios, neste atual momento histórico que vivemos, poderíamos usar uma frase única que dissesse assim: ***“Quem leciona o que, como e com quanto tempo?”*** Ou seja, que profissionais podem lecionar a nossa ciência, qual o conteúdo a ser ensinado, com que metodologia e quanto tempo esse profissional terá para realizar o seu trabalho.

Em função desses desafios, realizamos o 1º Encontro Nacional sobre o Ensino de Sociologia e Filosofia em São Paulo entre os dias 22 a 24 de julho de 2007, no Palácio das Convenções do Anhembi, com a presença de cerca de 600 pessoas de todos os estados, cujas resoluções publicamos abaixo. Uma grande vitória a sua realização, com apoio de 11 entidades nacionais e estaduais, entre elas, a Apeoesp e o sinsesp e mais a CNTE, CONTEE, UBE, UNE, SBS, Anpof e Anfope, do Fórum Sul Brasileiro de Ensino de Filosofia e do CONSED. Conseguimos ter o apoio institucional do MEC e do SESC São Paulo para essa iniciativa, ao qual, de público, agradecemos.

Temos a convicção de que passaremos por uma mudança profunda na estrutura educacional de nosso país, tornando acessível à nossa juventude um conjunto de informações que propiciará a que essa mesma juventude possa conseguir, minimamente, fazer uma reflexão e uma análise da sociedade em que ela mesma esta inserida. Talvez seja exatamente por esses motivos que enfrentamos e enfrentaremos ainda tantas resistências. Mas, venceremos a todas elas.

Indicações do 1º Encontro Nacional sobre Ensino de S&F São Paulo, 22 a 24 de Julho de 2007 Palácio das Convenções do Anhembi – Auditório “Elis Regina”

- Considerando a implementação de Sociologia & Filosofia no Ensino Médio em todas as escolas do país a partir do ano letivo de 2008 a partir da decisão unânime da Câmara do Ensino Básico do Conselho Nacional de Educação – CNE em 7 de julho de 2006, com o Parecer nº 38 e a Resolução 4/06;
- Considerando os impactos que isso irá causar na rede pública e privada do país;

- Considerando que é preciso que cuidemos da formação de profissionais licenciados em Ciências Sociais e em Filosofia, de forma que temos que ter a preocupação de quem pode lecionar Sociologia e Filosofia nas escolas médias do país;
- Considerando que dezenas de escolas tanto de Ciências Sociais como de Filosofia serão abertas em todo o país, causando impactos na formação de futuros profissionais sejam eles bacharéis e licenciados e que devemos zelar pela qualidade de ensino;
- Considerando que vai ocorrer um amplo debate nas secretarias estaduais e municipais de ensino sobre qual a carga horária que recomendamos a ser implementada para essas duas disciplinas;
- Considerando que Sociologia e Filosofia ficaram praticamente banidas dos currículos escolares nos últimos 40 anos, sendo imensa a defasagem entre as condições de oferecimento de ambas comparativamente com outras disciplinas constantes dos currículos desde o império;
- Considerando ainda que Sociologia e Filosofia, juntamente com História e Geografia devem compor a parte humanística dos currículos escolares e
- Considerando finalmente a questão da discussão sobre conteúdos e metodologias, a Plenária Final de Representantes das Entidades Organizadoras do 1º Encontro Nacional sobre Ensino de S&F decide indicar para o debate nos Estados as seguintes propostas:

Sobre a Formação e o Ensino

1. Defendemos que apenas os *licenciados em Ciências Sociais e em Filosofia* possam lecionar Sociologia & Filosofia nas escolas de Ensino Médio no país, sendo que tais cursos de licenciatura devam ser de pelo menos seis semestres letivos e devidamente reconhecidos pelo MEC;
2. Apenas licenciados em Ciências Sociais e em Filosofia poderão prestar concursos públicos para provimento de cargos públicos de professor de Sociologia & Filosofia nas escolas públicas do país;
3. Em caráter excepcional, quando da falta de licenciados em ambas as áreas, a disciplina poderá ser ministrada dentro das seguintes condições:
 - 3.1. Por bacharéis em Ciências Sociais e em Filosofia devidamente habilitados por escolas aprovadas pelo MEC;
 - 3.2. Por estudantes de licenciatura em ambas as áreas estando matriculados pelo menos no 5º semestre;
 - 3.3. Licenciados em Ciências Sociais (para Filosofia) e licenciados em Filosofia (para Sociologia) ou ainda Pedagogia e licenciatura em História, cujo histórico escolar comprove que tenham cursado pelo menos 120 (cento e vinte) horas de Sociologia Geral e/ou Sociologia da Educação ou outras modalidades de Sociologia ou ainda Filosofia Geral, Filosofia da Educação ou outras modalidades de Filosofia;
4. Defendemos a formação de licenciados em Ciências Sociais e em Filosofia, aos bacha-

réis que já possuam bacharelado em Ciências Sociais e em Filosofia, desde que estes curse disciplinas didático-pedagógica, entre elas pelo menos as seguintes: *História da Educação; Psicologia da Educação; Sociologia da Educação; Didática Geral e Especial; Política Educacional e Filosofia da Educação*, todas essas seis disciplinas com carga horária mínima semestral de pelo menos trinta horas/aula cada uma delas. Além dessas disciplinas, deve ser exigido estágio em Prática de Ensino em Sociologia e em Filosofia com pelo menos uma carga horária semestral de 210 horas/aula, o que totalizaria 360 horas que poderiam ser feitas em um semestre (cinco cadeiras em cinco dias da semana em turno noturno, matutino ou vespertino e mais as aulas práticas);

5. Defendemos o imediato estabelecimento de um convênio em que participem os Sindicatos de Sociólogos e/ou Associações de Sociólogos nos Estados, os Sindicatos de Professores das redes públicas e privadas dos estados e as respectivas secretarias da educação estadual, em conjunto com escolas e cursos de Ciências Sociais e Filosofia existentes nos estados, para que possamos iniciar logo a formação de professores, desde que cumpram as exigências da Resolução nº 02/97 do Conselho Nacional de Educação, com pelo menos 540 horas de curso e oferecidas exclusivamente aos portadores de diplomas de bacharelado em Ciências Sociais e em Filosofia (cursos de complementação pedagógica com pelo menos dois semestres letivos com aulas presenciais). Na hipótese da complementação pedagógica em Ciências Sociais ou Filosofia for oferecida a pedagogos, historiadores ou geógrafos, exigimos que tais cursos que oferecerem diplomas de licenciaturas devam ter pelo menos quatro semestres letivos em ambas as áreas;
6. Que todos os vestibulares existentes de Universidades públicas e privadas discutam a exigência de conhecimentos de Sociologia e Filosofia em 2009 e que esse anúncio seja feita o mais breve possível para que os estudantes possam se preparar para o exame, com programas adotados nas escolas de ensino médio do estado;
7. Todos os cursos de Ciências Sociais e Filosofia do país, em seus vestibulares específicos devem ter entrada única de bacharelado e licenciatura, que não devem ser dois cursos distintos, mas apenas um só, de bacharelado, com opção aos que quiserem cursar disciplinas pedagógicas, com a opção de receberem o diploma a mais de licenciados. Caso a opção venha a ser de cursar apenas a licenciatura, sem o bacharelado, os cursos devem ser de no mínimo seis semestres;
8. As disciplinas de Sociologia da Educação e Metodologia e Prática de Ensino em Sociologia devem ser ministradas por Sociólogos e devem ser alocadas nos cursos de Ciências Sociais e respectivos departamentos de Sociologia, bem como os cursos de Filosofia da Educação e Prática de Ensino em Filosofia devam ser lecionados especificamente por professores de Filosofia e devem ser alocadas respectivamente nos cursos de Filosofia e não nas Faculdades de Educação das Universidades;
9. Devemos incentivar a criação de laboratórios de ensino em Sociologia e em Filosofia juntos aos cursos de Ciências Sociais e Filosofia do país, bem como o seu respectivo financiamento para que possam efetivamente desenvolver o seu trabalho;

10. Aos professores formados em Ciências Sociais e em Filosofia, que fizeram complementações pedagógicas em outras áreas (como História e Geografia), devem receber incentivos e cursos de capacitação para que estejam atualizados e possam, se assim desejarem, voltar a ministrar aulas nas áreas de sua formação original;
11. Defendemos a existência de cursos com predominância de aulas presenciais e que o MEC realize auditorias nos cursos à distância ou semipresenciais que envolvem as disciplinas de S&F para que cumpram os requisitos da graduação tradicional.

Carga Horária

12. Defendemos que a disciplina de Sociologia & Filosofia sejam lecionadas nas três séries do Ensino Médio com pelo menos duas horas/aula de pelo menos 45 minutos (escolas matutinas e noturnas) nas escolas públicas, privadas, confessionais, filantrópicas e comunitárias e que a carga horária semanal de aulas deva ser pelo menos seis horas/aula/dia e trinta horas/aula semanais em todas as séries do Ensino Médio;
13. Defendemos que o Ensino Médio no Brasil deva ser de quatro anos, assegurando uma formação sólida geral, humanística, científica, cultural e artística para a nossa juventude e garantindo o seu preparo para o trabalho e para o exercício da cidadania;

Programas e Metodologias

14. Devemos caminhar para o estabelecimento de um programa *mínimo* de caráter nacional, que seja referência para todas as escolas e professores de Ensino Médio no país, tal qual todas as outras dez disciplinas possuem para as aulas de Sociologia & Filosofia;
15. Defendemos que existam espaço e carga horária para que sejam contemplados temas regionais no conteúdo do ensino de Sociologia, com assuntos específicos de cada região geográfica ou estadual no país, bem como a incorporação do pensamento e da cultura latino-americano;
16. Devemos ainda sugerir diversas metodologias e abordagens, exercícios escolares, como o faz as nossas Orientações Curriculares Nacionais, para nortear inclusive a futura elaboração dos livros didáticos e trabalhos na área de Sociologia e Filosofia do mercado editorial em 2008;
17. Devemos proceder de imediato ao levantamento de todos os livros e trabalhos acadêmicos existentes no mercado editorial nas áreas de Sociologia & Filosofia e participar dos processos avaliatórios para os futuros lançamentos editoriais, que devem envolver as entidades dos professores e as sociedades de Sociologia e de Filosofia.

Propostas de Caráter Geral

18. Propomos a imediata criação de dois Grupos de Trabalho – GTs em nível ministerial a ser formado a partir de portaria do ministro da Educação, com prazos curtos de

cumprimento para que subsidiem os debates nos estados sobre a implantação de ambas as disciplinas, que sejam assim compostos: GT de Sociologia: representantes da Confederação Nacional dos Trabalhadores em Estabelecimentos de Ensino – CONTEE e da Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação – CNTE; representantes da União Nacional dos estudantes – UNE e da União Brasileira de Estudantes Secundaristas – UBES; representante da Sociedade Brasileira de Sociologia – SBS; das entidades representativas dos sociólogos brasileiros e dos cursos de Ciências Sociais; um representante do Conselho Nacional dos Secretários Estaduais de Educação – CONSED e um representante do CNE e GT de Filosofia: representantes da Confederação Nacional dos Trabalhadores em Estabelecimentos de Ensino – CONTEE e da Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação – CNTE; representantes da União Nacional dos Estudantes – UNE e da União Brasileira de Estudantes Secundaristas – UBES; representantes da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF e do Fórum Sul Brasileiro de Filosofia e Ensino e dos cursos de Filosofia; um representante do Conselho Nacional dos Secretários Estaduais de Educação – CONSED e um representante do Conselho Nacional de Educação – CNE, para que possam formular:

- 18.1. Propostas mínimas nacionais de programas a serem adotadas em todas as escolas de ambas as disciplinas;
 - 18.2. Estudem, desenvolvam e proponham metodologias apropriadas a serem utilizadas nas escolas;
 - 18.3. Que emitam normas e orientações sobre procedimentos sobre quem pode lecionar ambas as disciplinas e em que condições, bem como quem poderá prestar os futuros concursos públicos que serão abertos em todos os estados;
19. Propomos da mesma forma que em âmbito estadual, sejam criados em nível de Secretaria de Estado da Educação, por nomeação através de portaria, com prazos determinados para o seu funcionamento, Grupos de Trabalhos, GTs, que procurem responder às indagações: *Quem pode lecionar Sociologia e Filosofia; Como lecionar; o que lecionar e com que carga horária se deve lecionar*. Tais GTs devem ser compostos por representantes dos sindicatos de professores das redes públicas e privadas; por representantes estudantis secundaristas e universitários indicados pelas suas entidades; por representantes dos cursos de Ciências Sociais e de Filosofia existentes, coordenados por representantes dos secretários estaduais de educação;
20. Todas as escolas técnicas federais, estaduais ou particulares, bem como as faculdade de tecnologias devem ter Sociologia e Filosofia em todos os seus cursos;
21. Defendemos que Sociologia e Filosofia devam figurar nos currículos mínimos e básicos de todos os cursos superiores do país em todas as áreas da ciência, para uma sólida formação humanística dos futuros profissionais e para o exercício da cidadania e que sejam ministradas efetivamente por sociólogos e professores formados em filosofia;
22. Recomendamos e incentivamos a leitura das publicações “*Sociologia*” e “*Filosofia*”, da Editora Escala, por serem publicações de boa qualidade e que tem aberto espaços tanto para a cobertura de eventos de interesses dos professores de S&F bem como para

- publicações de artigos produzidos por nossos colegas. Para isso sugerimos convênios com as entidades de professores, estudantes e sociólogos para que nossos profissionais possam gozar de descontos especiais nas assinaturas de ambas as publicações;
23. Que cada professor de Sociologia e Filosofia em todo o país receba uma cópia das OCNs dessas disciplinas para estudo, debate e aplicação;
 24. Defendemos que as disciplinas de Sociologia e Filosofia devam figurar nos currículos escolares de todas as escolas de ensino fundamental do país, públicas e privadas;
 25. Defendemos que sejam realizados nos estados, patrocinados pelas secretarias estaduais e municipais de educação, seminários e simpósios onde participem os professores de Sociologia e Filosofia, que possam elaborar artigos e textos, para posterior publicação na forma de livros didáticos. Defendemos que os estudantes secundaristas também possam participar desses debates;
 26. Todo apoio à aprovação do Projeto de Lei nº 1.641/03 de autoria do deputado Ribamar Alves, do PSB/MA, que modifica o artigo 36 da LDB e obriga, por lei, o ensino de Sociologia e Filosofia;
 27. Indicamos a realização de Encontros Estaduais de Ensino de Sociologia e Filosofia em todos os estados, envolvendo sindicatos de professores das redes públicas e privadas, entidades de estudantes secundaristas e universitários e sindicatos e associações de sociólogos e, onde houver, fóruns e sociedades de ensino de filosofia;
 28. Onde for possível, devemos incentivar a criação de sindicatos de sociólogos e associações e, no caso dos professores de filosofia, organizar fóruns estaduais de ensino dessa disciplina, que atuem e trabalhem em conjunto com os sindicatos de professores das redes públicas e privadas de ensino. Indicamos ainda a criação, dentro dos sindicatos de professores das redes públicas e privadas dos estados, os coletivos estaduais de professores de S&F nos moldes do que vem funcionando, há mais de dez anos em São Paulo na Apeoesp, sob coordenação dos seus respectivos departamentos educacionais;
 29. Defendemos que sejam editados livros didáticos, para-didáticos ou mesmo antologias de clássicos de Ciências Sociais e Filosofia e garanta a entrega desses exemplares a todos os milhões de estudantes de nível médio no país de forma gratuita, incentivando inclusive a produção coletiva dos professores das disciplinas de Sociologia e Filosofia;
 30. Indicar a realização do 2º Encontro Nacional sobre Ensino de S&F na região Nordeste, sendo proposto a cidade de São Luis do Maranhão, com as entidades nacionais e estaduais que organizaram o 1º Encontro, mas com formato onde haja uma maior participação de professores diretamente envolvidos em sala de aula, que possam relatar as suas experiências docentes;
 31. Apoiamos o movimento dos estudantes de Ciências Sociais e de Filosofia nos estados em defesa de que as disciplinas de S&F recebam tratamento disciplinar.

São Paulo, 24 de julho de 2007.

A Plenária Final de Participantes do
1º Encontro Nacional sobre Ensino de Sociologia & Filosofia

Discurso em homenagem aos formandos do Curso de Licenciatura Plena em Filosofia UERN / Caicó – 28/07/2005

Prof. João Batista Xavier¹

1. Reflexão sobre a relação entre o Homem e o Mundo

Com a consolidação do capitalismo no século XIX e sua fase monopolista no início do século XX, os estudiosos analisaram as relações entre pessoas, tribos e civilizações chegando à conclusão de que cada pessoa humana e cada produto humano ainda tinham uma origem cultural óbvia. Tudo e todos pertenciam a algum lugar – isto é, tinham antecedentes ou contexto nos quais poderiam ser enquadrados. Os estudiosos eram capazes de identificar rapidamente, com uma margem mínima de erro, quase tudo que lhes fossem apresentados. Neste contexto, observe que identificar alguma coisa significa dar o seu endereço, lugar e data de origem, dentro de alguma tradição cultural que evoluiu historicamente desde o neolítico até as principais décadas do século passado. Cada período em desenvolvimento era visto com uma totalidade coerente e cada povo via o resto do mundo profundamente como Outro (alienígena, estranho, exótico, externo, estrangeiro), a tal ponto que muitos povos consideraram o contato com o Outro como causador de profanação (CUPITT, 1999, p. 100).

Dentro desta visão de mundo, o estado normal e feliz de coisas no mundo humano é aquele em que a tribo, o grupo linguístico, o Estado – Nação estão eternamente em paz, unidos em adoração ao seu próprio Deus e, externamente, sempre preparados militarmente para se defender dos Outros a sua vontade. Esse estado mais feliz de coisas é o estado de guerra declarada. As pessoas estão unidas voltando todo o seu ódio e agressão externamente para o outro, no entanto, sentem-se profundamente em paz com o seu grupo e consigo mesmo (CUPITT, 1999, p. 101).

No final do século XX, em plena fase de globalização econômica e informacional, constata-se que o progresso promovido pela sociedade capitalista não resolveu a problemática do homem, gerando um abismo que separa ricos e pobres, onde milhões de pessoas vivem com fome, sobrevivendo, muitas vezes, com dificuldades, atrofiadas por deficiências cerebrais em consequência da desnutrição. Isto ocorre num mundo que tem a capacidade técnica de alimentar toda a sua população, porém tem suas amarras fincadas em um modelo sociopolítico e econômico, impotente para avançar na superação de tais problemas.

Ao longo da história do capitalismo o socialismo real se apresentou como alternativa mas não conseguiu se consolidar como sistema por força das contradições geradas pela luta

¹ Diretor do Campus Avançado do Seridó e professor de filosofia.

de classe internacional. Apesar das dificuldades enfrentadas pelo socialismo real o modelo não se enganou em sua visão de uma sociedade em que se garantiria o necessário para a vida de todos (PIXLEY, 2003, p. 07).

Contra os frutos desumanos que o capitalismo produz estamos convencidos de que um mundo diferente é possível, se as vítimas excluídas desse mundo tiverem consciência de sua exclusão e se organizarem como frente de resistência e produção de alternativa. Os movimentos sociais, políticos e religiosos, no mundo inteiro, apontam saídas do reino da cultura da morte para o mundo de paz e justiça social procurando construir um novo projeto civilizatório de globalização includente, cujas práticas políticas estão em geração em todo o mundo (SUNG, 1997, p. 157).

Nesta perspectiva de construção de um novo projeto civilizatório de globalização includente, gestado a partir da crise da civilização ocidental, percebemos que com o processo rápido de globalização cultural em andamento tem-se gerado um profundo desafio a todas as nossas maneiras ancestrais de pensar, sentir e construir os vários mundos. Todas as grandes sínteses filosóficas e teológicas que contribuíram para sustentar a dominação e a exploração dos povos reforçando os velhos tribalismos, os velhos etnonacionalismos e as velhas religiões, estão em vias de superação, isto porque estas concepções ao longo dos séculos contribuíram para fomentar o ódio e a violência contra o outro demonizado.

O herege, o apóstata, o pagão, o infiel, o inimigo de Deus, o estrangeiro sujo – são termos de um vocábulo que não podemos mais aceitar. O mundo ficou muito pequeno e povoado para permitir o uso de tal linguagem. A nova cultura globalizada rompe as barreiras do espaço e do tempo. O velho estilo de vida enraizada no lugar e no tempo, na terra e no parentesco, e em alianças exclusivas nacionais e religiosas já está perdendo espaço. Já sabemos muito e nos tornamos demasiadamente plurais. (CUPITT, 1999, p. 102.104).

Portanto, os grandes sistemas filosóficos e as grandes narrativas religiosas que sustentaram os vários tipos de etnonacionalismo e fundamentalismos religiosos estão em via de superação ou são obrigados a reverem os seus pressupostos para se adequarem às exigências dos novos tempos. No mundo fragmentado e plural perde a razão de existir os sistemas filosóficos ideologizados e petrificados, tais como as concepções cientificistas dogmatizadas, o positivismo, os marxismos que pretendem se apresentar como verdades absolutas e eternas, como também as doutrinas retas que sustentam as instituições religiosas monoteístas que excluem a experiência religiosa do Outro. No Ocidente a Igreja Católica Romana expressou muito bem, a partir da Idade Média, sua visão de mundo em que colocava Deus como centro e criador de todas as coisas e que a igreja representava Deus na terra e fora dela não havia salvação. Postura esta que determinava uma única forma de religião como sendo salvífica, contribuindo, no decorrer dos séculos para o afastamento de outras experiências cristãs, sobretudo o Cisma do Oriente no século XI e a Reforma Protestante no século XVI.

Frente a esta realidade de um mundo em crise, sem fundamento, vazio e sem um sentido claro, onde reina a pobreza e o crescimento da miséria, temos de revirar a sociedade pelo avesso na busca da invenção de novas formas de convivência, de novos modos e de relações de produção e de partilha em que a desigualdade, a hierarquia e o consenso passivo sejam

substituídos pela ênfase na responsabilidade, na diferença, na solidariedade, na afirmação da vida (LINHARES E GARCIA, 1996, p. 18).

2. As limitações da UERN frente às possibilidades de avanços para um mundo humanizado

Na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, ao longo de sua história, tem predominado esta cultura política autoritária, senso comum na mentalidade das elites políticas regionais, refletindo nas relações de poder do interior da instituição universitária. Esta mesma cultura está interiorizada na mentalidade de grande parte da esquerda, principalmente desta Universidade, impedindo que o novo aconteça a partir do aprofundamento das relações democráticas, perpetrando assim relações que tem como base a lógica da política partidária, expressa na luta do poder pelo poder, com a pretensão de usar a máquina administrativa e o jogo de influências dos grupos políticos locais que estejam em sintonia com o Governador de plantão no Palácio Potengi. Assim a Universidade fica exposta à ingerência política nas suas grandes decisões.

O professor José Walter da Fonseca, na sua primeira eleição para Reitor da UERN (década de 90), expressou que não tinha incluído no seu programa de campanha (Agenda 21) a mudança da legislação que regulamentava o processo eleitoral para que o pleito se tornasse mais democrático, porque “não era de interesse do governo Garibaldi Alves Filho entregar a UERN ao PT”.

Hoje, está no Palácio Potengi a Governadora Prof^a. Wilma de Faria do Partido Socialista Brasileiro – PSB, agremiação de centro-esquerda, que chegou ao poder por força de alianças com a direita e com uma parcela do centro esquerda. Após a eleição municipal de Natal, em 2004, grande parte da esquerda passou a apoiar o governo Estadual, principalmente o PT, com a expectativa de apoio futuro da Governadora à reeleição de Luís Inácio Lula da Silva para Presidência da República. Portanto, dentro da nova realidade política do Estado, as relações dos dirigentes da UERN com o poder político estadual tem se pautado apenas no que diz respeito às questões administrativas e tais relações ao logo desses últimos quatro anos, conforme revelaram os jornais e as informações de bastidores foram muito traumáticas, comprovando as ingerências políticas e o adiamento das discussões das políticas universitária, reforçando assim a tese do esvaziamento do discurso de autonomia e democracia, utilizadas pelos dirigentes da UERN e pelas lideranças do movimento docente. Estas relações entre UERN e Governo do Estado, não acontecem em torno de uma disputa entre projetos de Universidade, mas em torno de interesses políticos partidários com a intenção de manter o controle da instituição universitária, tendo por objetivo fortalecer projetos pessoais, de grupos e de partidos políticos.

Hoje se torna urgente que os segmentos organizados da UERN, principalmente a associação dos Docentes da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, incentivem o debate e a mobilização da comunidade acadêmica, com a finalidade de elaborar uma proposta alternativa de Universidade, que contemple os princípios de Autonomia Financeira,

Política, Administrativa e Didático-Pedagógica, salvaguardando a Democratização e fazendo com que estes princípios na prática, deixem de servir de slogan em períodos de campanha de Reitor e de diretores de universidades.

Os setores democráticos e de esquerda na UERN, se desejam realmente mudanças no interior da academia, o momento é propício, isto porque as forças democráticas e de esquerda estão no poder no Estado do Rio Grande do Norte. Caso contrário continuarei afirmando a tese que sempre defendi no interior da universidade, muito antes da Prof^a. Wilma de Faria ser eleita Governadora do Estado: a médio e em longo prazo não tenho perspectivas de mudanças na legislação da UERN que contribua para a gestão de um novo projeto de universidade, que respeite a autonomia e a democracia, mesmo chegando ao Palácio Potengi Governadores de esquerda ou centro-esquerda. Isto porque, à esquerda e o centro-esquerda, com pequenas exceções, fazem parte da mesma formação cultural autoritária, com tendências a usarem e a instrumentalizarem as instituições universitárias, pondo-as a serviço dos interesses político-partidários, utilizando as mesmas práticas dos grupos tradicionais que tem predominado na história da UERN (UERN: DEMOCRATIZAR É PRECISO. Mossoró/RN, 03/10-2002. p.03).

3. Papel do Filósofo para Construção de um Novo Projeto Civilizatório

Dentro da crise da civilização ocidental, no meu olhar de professor, de aprendiz, de cidadão, de simpatizante da filosofia, considero que os filósofos têm sete competências que lhe são próprias no processo de investigação da complexa realidade humana:

1 – Rever através dos seus métodos, os pressupostos metafísicos que sustentam a Civilização Ocidental atingindo **os fundamentos das convicções estabelecidas, das culturas, das regiões, dos valores, das políticas** que fazem parte desta cultura autoritária, obrigando as instituições a reverem os seus princípios e dogmas que sustentam as relações de dominação e de exploração no interior das sociedades de classe, detectando assim, os sinais de um novo projeto civilizatório;

2 – Conhecer **as experiências originárias fundantes das grandes sabedorias e profetismos religiosos do mundo**, procurando saber o que elas têm de importância para fundamentação desse novo projeto. Isto porque, o diálogo com as grandes civilizações contribuirá para detectarmos seus pontos comuns, com a finalidade de unir os povos em favor da paz e da justiça social;

3 – Manter o diálogo e analisar criticamente os **fundamentos da razão iluminista, base das diferentes correntes do pensamento filosófico e científico da modernidade**, tais como: o positivismo, a fenomenologia, o liberalismo, o existencialismo e o marxismo, buscando elementos para a elaboração de um novo paradigma de interpretação da sociedade alternativa;

4 – Ter conhecimento do que acontece no mundo detectando **os sinais dos tempos que apontem para o mundo que há de vir**;

5 – Lutar contra o pensamento e a cultura política autoritária excludente enraizada no interior das instituições da sociedade civil, principalmente nas Universidades, instrumentalizadas pelas elites econômicas, políticas e até mesmo religiosas, para propagarem a cultura da morte em detrimento da vida. Cultura política esta que impede o homem de transcender esta realidade caótica buscando alternativas viáveis para solucionar os problemas do homem, que o capitalismo em suas diversas fases não deu respostas;

6 – Combater a cultura da morte construindo espaços democráticos para discussão da problemática vigente com o intuito de aprofundar a democracia, pois não teremos uma democracia verdadeira em termos políticos, econômicos e sociais, se não aprofundarmos a democracia no interior das instituições da sociedade civil.

7 – Exercitar as práticas democráticas e fomentar o diálogo, respeitando todas as tendências filosóficas, políticas e ideológicas afugentando assim, o corporativismo e as igrejinhas no interior das instâncias da universidade que exclui o Outro que pensa diferente, gerando conflitos que não ajudam a construir uma alternativa de universidade numa perspectiva de um novo projeto de sociedade.

Para por em prática as idéias de um novo projeto de Universidade que venha a fortalecer o poder acadêmico, temos de democratizar as nossas relações e práticas no interior da Instituição, em detrimento dos interesses e da lógica da política partidária. Caso contrário, os discursos de autonomia e de democracia daqueles que pregam mudanças servirá apenas de verniz para escamotear os interesses daqueles que desejam chegar ao poder burocrático universitário, continuando com as mesmas práticas autoritárias e excludentes, impedindo assim as mudanças que venham fortalecer o Ensino, a Pesquisa e a Extensão numa perspectiva de transformação da sociedade, recuperando assim a credibilidade da UERN, o que é uma tarefa difícil e exige tempo. Exige que se penetre na instituição e se examine concretamente quais são as saídas, em face das dificuldades e dos problemas existentes. Exige que se questione de forma conseqüente, e não apenas em termos de discurso, sua função de produção e disseminação do conhecimento e a sua competência para formar profissionais, procurando-se alternativas, estabelecendo-se prioridades, numa política de ensino, pesquisa e extensão, voltados para realidade nacional e regional (FÁVERO, 1986, p.701).

Para concluir quero estender esta homenagem a todos aqueles que contribuíram para consolidação deste convênio assinado pelo Governo do Estado, a Diocese de Caicó e a Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

Agradeço a Dom Jaime Vieira Rocha, Mons. Ausônio Tércio de Araújo, Reitor José Walter Fonseca, Vice Reitora Olga Oliveira, Padre Francisco de Assis Costa, Padre José Tadeu, aos meus colegas professores do departamento de filosofia que confiaram a minha pessoa tamanha responsabilidade para que enquadrasse o curso de filosofia eclesástica da Diocese de Caicó às normas da UERN, e em seguida nomeado coordenador pedagógico com a incumbência de realizar o processo de incorporação. Gostaria de ressaltar que em nenhum momento os dirigentes da Igreja e da Universidade colocaram qualquer obstáculo ao desenvolvimento desta

tarefa. Trabalhei livremente em sintonia com meus colegas professores e funcionários e com a equipe zelosa do Departamento de Admissão e Registro Escolar – DARE.

Nossos agradecimentos de coração a Pró-Reitora de Recursos Humanos Professora Sirleyde Dias, ao Pró-Reitor de Administração Professor Francisco Hélio, e a Pró-Reitora de Ensino e Graduação professora Elizabeth Silva e toda a equipe do DARE, que não mediram esforços para atender na medida do possível os pleitos do Curso de Filosofia de Caicó.

Meu reconhecimento ao trabalho abnegado dos professores associados, José Tadeu, hoje Coordenador Administrativo; Everaldo de Araújo, Emerson Azevedo, José Teixeira Neto, meu substituto na coordenação pedagógica, hoje pertencendo aos quadros da UERN, Fátima Gomes; Graça Leal; Ivanaldo Oliveira, pertencendo hoje aos quadros da UERN; José Francisco (Deda), José Eudo, Francisco Borges, Alexandro Araújo de Medeiros, que contribuíram substancialmente para consolidar a primeira etapa deste projeto.

Um abraço fraterno de agradecimento aos ex-funcionários, Nauber Anderson, Francisco Marconde, Aldo Batista, João Diniz e aos funcionários atuais Sandra Santos, Wendel Carlos, Francineuma de Medeiros que foram pessoas fundamentais para o êxito deste convenio.

Minha gratidão ao Ex-Reitor Padre Francisco de Assis Costa e ao Reitor Padre Lucena e aos Seminaristas do Seminário Santo Cura D'Arc a acolhida carinhosa durante o período de quatro anos.

Não posso deixar de mencionar aqui o apoio a mim concedido através de todo o alunado do Curso de Filosofia, que durante cinco anos me agüentaram como professor e coordenador pedagógico, mas sempre me trataram com muito carinho e respeito.

Por último, um agradecimento especial a esta turma concluinte do antigo Curso de Filosofia Eclesiástico, que me escolheu como Parainfo Geral. Espero que este curso de filosofia tenha transmitido os instrumentos adequados para o desenvolvimento de suas potencialidades no futuro profissional, como também tenham ajudado a compreender que na vida profissional não somos professores para nós mesmos, mas para servimos melhor aos outros.

MUITO OBRIGADO!

Referências bibliográficas

- CUPITT, D. *Depois de Deus: O futuro da religião*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- PIXLEY, J. (Coord.). *Por um Mundo Diferente: Alternativas para um mercado global*. Petrópolis/RJ.: Vozes, 2003.
- SUNG, J. M. Exclusão Social: *Um tema teológico?* In: Revista de Estudo de Religião. Ano XI n. 13, dez, 1997.
- LINHARES, C. F. e GARCIA, R. L. (Coord.). *Dilemas de Um Final de Século: O que pensam os intelectuais*. São Paulo: Cortez Editora, 1996.
- FÁVERO, M. de L. *A Universidade em Questão. Como resgatar suas relações*. In.: Anais da Conferência Brasileira de Educação, v. 2 – CBE, 4., 1986, Goiânia. São Paulo: Cortez, 1986.

Solenidade de Colação de Grau da primeira turma de formandos de Filosofia – Licenciatura Plena 2002.2

LIBERVI SPIRITUS (Liberdade por força do Espírito)

+JaimeVieira Rocha

Bispo Diocesano e Paraninfo da Turma

1. Saudação Inicial

Sob a divisa e o lema da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, nos encontramos aqui, formando essa Assembléia Universitária para vivermos o significado e a importância desta noite da Colação de Grau da 1ª Turma Concluinte do Curso de Filosofia da UERN em Caicó. Solenidade marcante não só para a Diocese de Caicó, mas também para todo o Seridó e o Rio Grande do Norte.

Das muitas ciências humanas que originam e possibilitam a existência, o desenvolvimento e o aperfeiçoamento dos mais diversos cursos superiores do mundo, permanece e brilha como sendo a mais antiga, mais profunda, mais completa das ciências, a Filosofia. Ela é e continua sendo a mãe de todas as Ciências e pelo significado etimológico do termo de origem grega – Filo + Sofia – amigos da sabedoria. Portanto a Filosofia, na concepção de Heráclito, é o amante da sabedoria.

Aqui nos encontramos, neste recinto, que, na cidade de Caicó se torna o espaço acadêmico no qual, pela emoção e pela força imaginária de nossas mentes nos transporta ao clássico e imponente pórtico da Escola de Atenas, referencial do apogeu da filosofia grega, imaginado e eternizado pela obra de Rafael. O tom solene do cerimonial, a dignidade da beca e a superioridade do capelo, nos revestem do manto do saber, o distintivo mais importante do ser humano perante todas as suas relações e realidades. Cada um de nós protagonistas deste momento, certamente pressentiu um ar, um clima de sacralidade, que nos eleva para a condição mais profunda de nossa existência humana que é a capacidade de pensar, resumo e certeza do nosso ser, como nos proclamou o filósofo francês René Descartes: - “Penso, logo existo”. No convite que vocês, caríssimos formandos, expediram para a sociedade caicoense e seridoense, partilhando a alegria da vitória alcançada e querendo celebrá-la com todos os que aqui estão, podemos encontrar um fruto eficaz e oportuno do seu filosofar: “O pensamento tem um poder tão magnífico que é capaz de afirmar o que é o homem”.

De Atenas, berço da filosofia e do pensamento humano, para Caicó, sertão do seridó, semi-árido nordestino. Quem diria, podemos hoje em Caicó abrir uma janela a mais para a formação universitária e estabelecemos uma base de estudos e reflexões filosóficas a nos deparar com os conceitos mais abstratos e elevados de metafísica, realidade, ser, substância,

causa primeira, razão, materialismo histórico, lógica de predicados etc. Vivemos, portanto, a alegria de uma conquista, de uma vitória, nesta noite acadêmica de colação de grau da primeira turma de formandos do Curso de Licenciatura Plena em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. Por isso, podemos até fazer presente e atual a pergunta de Tertuliano, filósofo cristão da antiguidade, século III, e contida agora mais recentemente no capítulo IV da Carta Encíclica *Fides et Ratio* de João Paulo II: “Que têm em comum Atenas e Jerusalém?”. Ou ainda de minha parte: Faculdade de Filosofia e a Diocese de Caicó?

2. História do Ensino Superior em Caicó e no Seridó

A Fundação Educacional Dom José Delgado

A resposta se dá quando verificamos e elencamos as notas para a história do ensino superior em Caicó e no Seridó, conforme o relato do Pe. João Medeiros, a mim muito gentilmente fornecido: “O dia 16 de dezembro de 1968 é um marco no ensino superior em Caicó e em todo o Seridó. O Prefeito Municipal, Bacharel Francisco de Assis Medeiros, sancionou uma lei municipal, criando a Fundação Educacional Dom José Delgado, que deveria ser a mantenedora da futura Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caicó. O nome era uma homenagem ao primeiro bispo de Caicó e à Diocese do mesmo nome pela participação no desenvolvimento educacional da região. Dom José fundou o primeiro Educandário-internato masculino, o então Ginásio Diocesano Seridoense, credenciado a ministrar o ensino fundamental e que posteriormente acolheria no início da década de 60 o ensino médio em suas instalações. Vale salientar que, antes mesmo do envio da mensagem à Câmara de Vereadores de Caicó, o Prefeito Municipal, Frâncico de Assis Medeiros, o Vice Prefeito, Dr. Vicente Macedo, e o Presidente da Câmara, Homero Alves de Medeiros, procuraram o Bispo Diocesano, Dom Manuel Tavares de Araújo, solicitando que a Diocese fosse a mantenedora e a patrocinadora da futura Faculdade. Diante da grande dificuldade econômica que passava a Diocese, Dom Tavares respondeu que, apesar da hora e da deferência para a diocese, pioneira do ensino e da educação da juventude seridoense, seria impossível o bispado assumir ingente tarefa. Prometeu, no entanto, ao Prefeito, ao seu Vice e ao Presidente da Câmara colaborar no projeto de implantação da futura faculdade.

A Fundação Educacional Dom Delgado, entidade vinculada à Secretaria Municipal de Educação e Cultura, tinha como presidente nato, o titular desta pasta. O primeiro presidente foi a professora Maria das Neves de Medeiros, bacharel e licenciada em letras pela Universidade Santa Úrsula do Rio de Janeiro. O prefeito designou dois vice-presidentes, o engenheiro Fernando de Faria, capitão do Exército e secretário municipal de obras públicas, e o padre João Medeiros Filho. A comissão Executiva, encarregada de agilizar os trabalhos, sob a presidência do Pe. João Medeiros elaborou o anteprojeto da eventual faculdade, depôs enviando à Capital da República para apreciação do Conselho Federal de Educação. Este, por força das alterações na lei que normalizava o ensino superior, demorou 14 meses para

responder. O Conselho Federal de Educação, considerando-se incompetente, deu a resposta nos termos da legislação vigente, devolvendo o processo para o Conselho Estadual, pois a entidade interessada era órgão vinculado ao governo municipal e, por conseguinte, pertencia ao sistema estadual de ensino e não ao federal.

Com essas démarches, a equipe original, encarregada do processo em Caicó, praticamente desapareceu. O capitão Fernando de Faria foi transferido para outra guarnição militar e o Pe. João Medeiros voltou para a Bélgica para cursar Ciências Sociais. Estamos no ano de 1970. Os trabalhos foram confiados ao Cônego José Galvão, que não permaneceu muito tempo à frente dos mesmos, em virtude de ter sido secularizado e resolveu morar em Natal. A tarefa foi confiada ao Pe. José Maria de Medeiros, recém chegado da Bélgica, que encontrou dificuldades para retomar o assunto. Neste interstício, de 1968 a 1971, houve uma mudança significativa da direção da Fundação Educacional Dom José Delgado com a saída da professora Maria das Neves de Medeiros e o seu retorno para o Rio de Janeiro. Chega-se então ao ano de 1972 com uma das campanhas políticas mais acirradas da história da política de Caicó. Durante esse ano o assunto da Faculdade foi delegado a um segundo plano e, mais tarde, completamente abandonado. Os cursos que integravam o anteprojeto da faculdade eram: Letras, Geografia, História e Filosofia. Vê-se, portanto, que desde 1968, Caicó acalentava o sonho de ter um Curso de Filosofia.

3. Núcleo Avançado de Caicó

Passada a disputa eleitoral de 1972, onde os protagonistas eram o médico Vivaldo Costa e o industrial Manoel Torres, com o retorno do Pe. João Medeiros Filho ao Seridó, o sonho da faculdade foi reacendido na população. Estávamos em 1973. Houve um momento histórico político, uma coincidência que teve a mão da Providência. Somos pessoas de fé! Era reitor da UFRN, Genário Alves Fonseca, cujo mandato terminaria em 1974. Ele acalentava o sonho e desejo de tornar seu sucessor o professor Domingos Gomes de Lima (ex-colega de turma e de seminário do Pe. João Medeiros). O professor necessitava do apoio político em Brasília do então ministro da Educação Jarbas Passarinho. Diante da amizade do Senador Dinarte Mariz com o ministro, o Reitor Genário pediu apoio ao Senador Caicoense. A resposta foi positiva com uma única condição: que a UFRN levasse para Caicó alguns cursos de nível superior. O ministro liberaria verbas necessárias para a implantação. Dinarte procurou recuperar o prestígio político em Caicó e no Seridó por conta do último desgaste no último pleito municipal. O acordo acadêmico-político foi celebrado. O senador Dinarte Mariz impôs mais uma segunda condição: que os trabalhos fossem entregues à direção da diocese (e fossem retirados das mãos dos políticos). Domingos Gomes de Lima, ainda Pró-Reitor de Administração, pediu ao bispo Diocesano de Caicó que liberasse o Pe. João Medeiros para coordenar os trabalhos pelos seguintes motivos: era seu amigo desde os tempos do seminário, tinha participado da primeira tentativa da implantação de uma faculdade e era professor universitário da Faculdade de Jornalismo Elói de Souza e da UFRN. Era um dos sacerdotes cujo nome tinha livre trânsito entre a classe política. Assim em 1973 o conselho universitário da UFRN criou o núcleo avançado de Caicó e o conselho de Ensino e Pesquisa – o CONSEPE – criou o ciclo básico da área humanista para

funcionar em Caicó a partir de março de 1974. As obras da futura sede do núcleo começaram. O concurso para docentes foi realizado, tendo sido aprovados: Pe. Ausônio Tércio de Araújo, Pe. João Agripino Dantas, Ir. Paulina (da Comunidade Religiosa de Jardim de Piranhas), Nildo João Matias Alff e Levi Higino Jales, ambos juizes de direito em Caicó e, posteriormente, Pe. José Mário de Medeiros, liberado para ser o primeiro diretor.

4. Participação da Diocese

Muita coisa não teria sido feita sem a colaboração e, sobretudo, compreensão da Diocese. O prédio do antigo Seminário dói cedido sem ônus à Universidade para ali funcionar até a construção da futura sede, o núcleo e a casa do professor itinerante. A universidade e as prefeituras da Diocese liberaram recursos para a recuperação do prédio. Outra participação importante da Diocese foi um convenio assinado para manter o pessoal técnico e de apoio. É importante frisar que o MEC não abria concurso para o pessoal administrativo, mas liberava recursos para a prestação de serviço por pessoas jurídicas. Foi celebrado um convênio assinado entre a Universidade e o DDAS (Departamento Diocesano de Ação Social) para pagamento do pessoal técnico e de apoio. A Universidade fazia o repasse dos salários e das obrigações sociais. Foi à única solução e Salvação, pois o DDAS, sendo instituição de utilidade pública, dispensava a licitação e era órgão apolítico.

Outro grande gesto de participação e grandeza da Diocese foi a liberação do Pe. José Mário para substituir o Pe. João Medeiros que adoeceu e tivera que se transferir para o Rio de Janeiro. Caberia ao Pe. José Mário e a seus sucessores a expansão do núcleo, que se transformou em Centro de Estudos Autônomo, com dotação orçamentária própria e acento nos Conselhos Superiores da Universidade. Pe. José Mário teve papel decisivo para a implantação de outro Campus no Seridó, em Currais Novos. Procurou aquele sacerdote revitalizar o Campus do Seridó quando o reitor Diógenes da Cunha Lima, seu amigo, o nomeou Diretor Geral do Campus, cargo que em outras universidades é chamado Pró-Reitor de Interiorização.

5. Cursos do ciclo básico em Caicó

Inicialmente, pelo primeiro vestibular, foram oferecidas vagas para os seguintes cursos: Letras, História, Geografia, Secretário Executivo, Economia, Administração, Ciências Contábeis, Ciências Sociais, Pedagogia e Serviço Social. É evidente que o leque era muito grande e dispendioso para manter todos os cursos, com os professores vindos de Natal, a partir do segundo ano de funcionamento. Em 1975, os cursos foram reduzidos a cinco e houve remanejamento de vagas.

6. Faculdades particulares

Atenta à sua vocação educacional e às condições favoráveis do clero diocesano pelo crescimento das votações sacerdotais, bem como a demanda da cidade de Caicó e da re-

gião do Seridó para cursos de nível superior, a diocese de Caicó deu um passo adiante na direção do ensino de terceiro grau, marcando uma nova época com a criação do Instituto de Teologia Pastoral Cardeal Eugênio Sales e nele abrigando os cursos superiores (apesar de livres) de Filosofia e Teologia.

Tal iniciativa se fez realidade no dia 1º de fevereiro de 1999 com a Aula Inaugural, no auditório do Centro Pastoral Dom Wagner, proferida pelo ilustre e venerável monge Beneditino do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, Dom Estevão Bitencurt.

No Decreto de criação do referido Instituto, entre outras normas, encontramos as seguintes: 1. “Os cursos de Filosofia e Teologia serão ministrados em nível superior, mesmo ainda não reconhecidos pelos órgãos do Ministério da Educação, na qualidade de cursos chamados seminarísticos ou cursos livres”. 2. “A diocese envidará todos os esforços a fim de solicitar oportunamente credenciamento e autorização para ministrar cursos oficiais em Filosofia e Teologia ou ciências afins, de acordo com a legislação em vigor.”

Em 1999, com o advento do parecer 291/99, em virtude do qual o MEC credencia os cursos de Teologia, a diocese, contando com a assessoria incansável do Pe. João Medeiros procurou elaborar o projeto que foi submetido ao MEC, cujas providências e resultados nos proporcionam a grande conquista de podermos contar hoje em Caicó com a faculdade de Teologia credenciada e autorizada pela MEC por força da portaria 1616/2002.

Quanto ao curso de filosofia, tendo em vista algumas dificuldades de ordem acadêmica e estrutural, foi recomendado conveniar com a UERN. Vale salientar que esse passo dado pela diocese de Caicó em vista da formação permanente do clero e do laicato, contando com os recursos humanos disponíveis, se constitui um avanço e crescimento para a entidade pioneira de ensino, o Colégio Diocesano Seridoense que participou de todo o processo na condição de entidade mantenedora. Tanto para o curso de Teologia como para o curso de Filosofia, não se pode esquecer o esforço de tantos, desde os primeiros passos do Instituto, assumidos pelo Pe. Nixon, a colaboração e acompanhamento atento do Pe. Tércio, até o esforço constante e doado do Professor João Batista Xavier e do Pe. Francisco Costa para concretizar o convênio com a UERN e implantar o curso de Filosofia, sonho dos seridoenses desde 1968 e agora consolidado pela importância e significado desta colação de grau para a diocese e para o Rio Grande do Norte.

Temos, portanto uma faculdade de Filosofia no Seridó. Qual o seu papel e a sua importância para o desenvolvimento sócio-cultural, político e econômico de nossa Região?

Qual o papel da Filosofia e do filósofo hoje? Só especular? Só pensar? Não teria nenhum sentido se os que a estudam, se os que se aprofundam no saber filosófico, se os que fazem qualquer ciência ou qualquer curso, não o fizerem para melhorar a vida, para tornar a existência humana mais feliz. Os estudos filosóficos nos asseguram que, “a filosofia é, por conseguinte um saber em proveito do homem”. “O filósofo é um homem engajado na realidade, mergulhado na dinâmica profunda da vida. A filosofia não é um saber desligado da vida”. Quais as contribuições mais importantes da filosofia para melhorar a condição humana? Pois constatamos que desde os filósofos gregos, desde os primórdios da filosofia, o sentido do pensar e do filosofar era para melhorar a vida na Polis e, como na Roma Antiga, para se viver melhor pela construção de uma cultura mais elevada.

Por outro lado todo o esforço e avanço da ciência se direcionam para o estudo, a descoberta da vida até o seu âmago mais profundo e misterioso, o genoma, seu código genético. O QUE É A VIDA? Só faz sentido essa pergunta se for para melhorá-la, se for para o viver melhor. Caso contrário, continuaremos aumentando as fileiras de doutores, engenheiros, cientistas, técnicos, filósofos e tudo o mais, mas sem, no entanto, estarem decisiva e conscientemente, comprometidas em favor da vida, da dignidade humana e da construção de um mundo melhor. Jamais se poderia imaginar que a raça humana chegaria ao século XXI, ao terceiro milênio da era cristã carregando sobre seus ombros uma dívida tão grave e imoral para com a humanidade possuidora de bens e de toda ordem, conhecimentos, riquezas, tecnologias mais avançadas e ao mesmo tempo acabrunhada, envergonhada e dilacerada pelo vilipêndio da dignidade humana, esmagada pelas desigualdades mais injustas, causadoras da miséria e da fome que atualmente subjagam 800 milhões de pessoas em todo o mundo. Jamais poderíamos imaginar que ainda hoje chefes de nações poderosas recorram à loucura e estupidez da Guerra para solucionar conflitos e divergências entre povos.

Estimados formandos, o que vós, filósofos, podeis fazer para melhorar a vida dos seridoenses, a vossa própria vida, a nossa vida, a nossa região? Como poderemos disponibilizar os nossos conhecimentos para formação de uma mentalidade para o desenvolvimento, para a superação da fome e da miséria, para a preservação do meio ambiente, para promoção dos valores éticos e da cidadania, comprometidos com o novo país que ainda alenta a esperança de ser melhor e onde todos os seus filhos tenham mais vida?

Valorosos formandos, até agora o saldo da nossa luta tem sido positivo. Constatamos com alegria e nos sentimos gratificados pelos bons resultados do nosso curso de filosofia. Os nossos alunos já submetidos a exames em centros urbanos e universitários como Belo Horizonte, onde atualmente está o melhor centro de estudos teológicos do Brasil, fizeram bonito, obtendo nota máxima nos exames de acesso aos cursos de teologia. Alunos nossos já estão aprovados para o curso de mestrado da UFRN. De novo, faço minha as vossas palavras do convite de formatura: “Agradecemos aos que participaram desse processo de despertar e tornaram possível esse sonho”. Mais uma vez, sejamos reconhecidos e agradecidos a todos que contribuíram com o seu trabalho e dedicação, desde a decisiva contribuição e interesse do Pe. João Medeiros e dos que hoje estão mais a frente dessa obra, o magnífico reitor da UERN, prof. José Walter da Fonseca, pelo seu interesse e apoio para concretização desse convênio, os abnegados e dedicados professores do Departamento de Filosofia que tantas vezes se deslocaram para Caicó em vista desse projeto já exitoso. O zelo e dedicação incansável do Prof. João Batista Xavier e a colaboração constante do Pe. Tadeu; em fim, a nossa gratidão a todos os professores, alunos e funcionários que pelo empenho emprestaram alma e esperança para o fruto que agora colhemos.

Agradecendo a honrosa homenagem com que fui distinguido pela querida turma concluinte e na certeza de que a fé e a razão não se opõem, de que teologia e filosofia se completam, concluo minhas palavras conclamando a todos para “em tudo elevar a condição humana” para a glória de Deus. Muito obrigado!

Discurso da 1ª turma concluinte de Filosofia

Campus do Seridó, Governadora Wilma Maria de Faria

Márcio Pacheco

Orador

Professora Olga de Oliveira Freire, vice-reitora no exercício da reitoria da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, excelentíssimo e reverendíssimo Dom Jaime Vieira Rocha nosso paraninfo, em nome das duas autoridades saúdo às demais que compõe a mesa diretora.

Magnífico Reitor da Universidade Estadual do Rio Grande do Norte: Sr. Walter da Fonseca. Senhor, Wilson Bezerra, Professor Diretor da Fafic.

Senhor, João Batista Xavier, Coordenador pedagógico do Núcleo avançado de Educação Superior de Caicó.

Reverendíssimo Pe. José Tadeu, Coordenador Administrativo do núcleo avançado de Educação Superior de Caicó.

Excelência Reverendíssima, Dom Jaime Vieira Rocha, Bispo da Diocese de Caicó.

Vossa senhoria, Roberto Germano, Prefeito de Caicó.

Autoridades

Nossos Familiares

Caros amigos de turma

Senhoras e senhores

Permitam-nos expressar-lhes a alegria de estarmos concluindo o curso de licenciatura em filosofia. Esta que é considerada sob o ponto de vista do são entendimento humano, nas palavras de Hegel, um “mundo avessas”.

Partindo de tão longe quando pode o nosso espírito rever a extensão do passado e evocar as mais remotas lembranças desses estudos, em uma reviviscência seguida, verificamos que: tanto a Diocese de Caicó como a Universidade do Estado do Rio Grande do Norte têm tradição e um compromisso com o estado do Rio Grande do Norte. A primeira, com a ajuda de devotados homens como o Pe. João Medeiros e o Mons. Tércio, sentindo a necessidade de formar seu clero e seus leigos, criou um curso de filosofia eclesiástico nestas terras tão áridas, mas não improdutivas de saber. Em um segundo momento, Excelentíssimo Reverendíssimo Dom Jaime Vieira Rocha e o Reverendíssimo Pe. Costa tentaram lançar as redes do sabe mais longe, entraram em contato com a Universidade Estadual do Rio Grande do Norte. E esta acolhendo, benevolmente, indexou o curso Eclesiástico. Com a ajuda de uma equipe pedagógica que não mediu esforços nem tempo. Queríamos fazer as devidas memórias e agradecimentos ao Pe. Nixon Bezerra, ao

Pe. Francisco Costa que não mediram esforços para que passo a passo pudéssemos hoje estar celebrando esse dia.

Mostramo-nos gratos, ainda, ao nosso Magnífico Reitor Sr. Walter da Fonseca e a toda equipe da Universidade Estadual, que devotou seu valoroso tempo para que se concretizasse a indexação do curso eclesiástico outrora existente. E ao professor João Batista pelo seu empenho para com a educação.

Aos inúmeros professores que passaram em nossas vidas, em especial o Pe. José Dantas Cortez que se encontra entre os servos de Deus, pois ele foi uma dessas exceções que raramente encontramos em um mundo onde nem todo homem dispõe da iniciativa e energia para valorizar devidamente seus talentos na condição de criado de outrem conforme nos fala o livro sagrado, a Bíblia.

E aos incontáveis amigos que tivemos nessa caminhada. E qual será a nossa missão como filósofo? Não seja mais, nem menos que a descrita no livro VII da república de Platão que é a de descer a caverna e compartilhar com as almas, ainda envoltas na escuridão, a luz da sabedoria que conseguimos ver. Mesmo que tenhamos que sofrer penas capitais. Pois, *Animo imperabit sapiens, stultus serviet.*

Nesses anos quão numerosos perfis em relevo na filosofia conhecemos e nos deixaram escritos que não apenas devemos contemplar mais imitar. Deve-se amoldar em nossos corações e em nossa mente na evocação desses perfis de homens egrégios.

A filosofia é uma arma forte contra as falácias que envolvem o mundo. Pois, toda sociedade vive em uma situação de crise, onde uma falsa segurança é buscada com sacrifício seja na guerra que está as portas, seja na degradação própria do homem. Nesse momento em que se elabora um projeto refreado dentro de uma visão tecnológica, nada melhor que a serena meditação filosófica sobre o que se passa, pois esta é a missão do Filósofo, daquele que ama a sabedoria. A filosofia nos ensina a paciência diante da história e a coragem para apostar nas possibilidades que se escondem no risco de uma tecnologia mal aplicada. Ela nos mostrará principalmente o verdadeiro lugar da ciência e da técnica na construção da história humana.

Sem dúvida, se nossa alma nada pressentisse no porvir e confinasse todas as suas cogitações às raias que lidam a duração da vida, não dilaceraria em tão grandes canseiras, não se angustiaria em tantos cuidados e vigílias, nem se arriscaria tantas vezes à vida. Reside, porém, em todo homem de escolha certa força que dia e noite espicaça a vontade com o aguilhão da glória, advertindo que a memória de nosso nome não deve acabar-se com a guerra ou com a morte, e sim se igualar em duração com a posteridade.

Somos privilegiados em uma sociedade que nem todas as pessoas têm direito a educação por diversos fatores, sejam monetários, sociais ou outros quaisquer que as impede de se aplicarem a essa causa tão nobre que é a do estudo.

Por isso, devemos ter o grande desejo de aprender. Pois que ardor julgaremos existir em Arquimedes, que, enquanto desenhava muito atentamente na areia algumas figuras geométricas, nem sequer percebeu que a pátria tinha sido tomada? Quão grande talento de Aristoxeno não vemos consagrando a música? Com que aplicação julgamos que Aristófanes passou a sua vida nas letras? Que poderemos dizer de Platão ou de Demócrito, pelos quais,

pelo desejo de aprender, vemos que foram percorridas as mais longínquas regiões como muitos de nós que deixaram muitas vezes suas famílias e seus afazeres para se aplicar aos estudos nestes quatro anos, que não se restringirá a esses, mas que durará por toda a nossa vida? Aqueles que não compreendem a força deste amor pela sabedoria nada em tempo algum amaram de grande e digno de estudo.

É necessário saber que nas próprias coisas que se aprendem e se conhece, acham-se os estímulos pelos quais somos arrastados a aprender e a conhecer.

Cícero, filósofo grego, já dizia, em relação à filosofia e que deve ser a nossa prece elevada à sabedoria no fim desta oratória. Ó filosofia guia da vida, ó descobridora da virtude e expulsadora dos vícios! Não somente nós, mas a vida toda do homem o que teria podido ser sem ti? Tu deste a vida as cidades, tu congregastes em comunidade os homens antes espalhados; tu, em primeiro lugar, os uniste entre si por meio das habitações, em seguida pelos casamentos, finalmente pela comunidade de escrituras e de linguagem, tu foste a inventora das leis, tu as mestras dos costumes e da disciplina. Refuljamos-nos junto de ti, a ti pedimos auxílio, e como outrora em grande parte, assim agora entregamo-nos penitus totos a ti d'outra parte deve-se preferir a uma vida imortal, mas passada na culpa que um só dia passado bem e de conformidade com os teus preceitos.