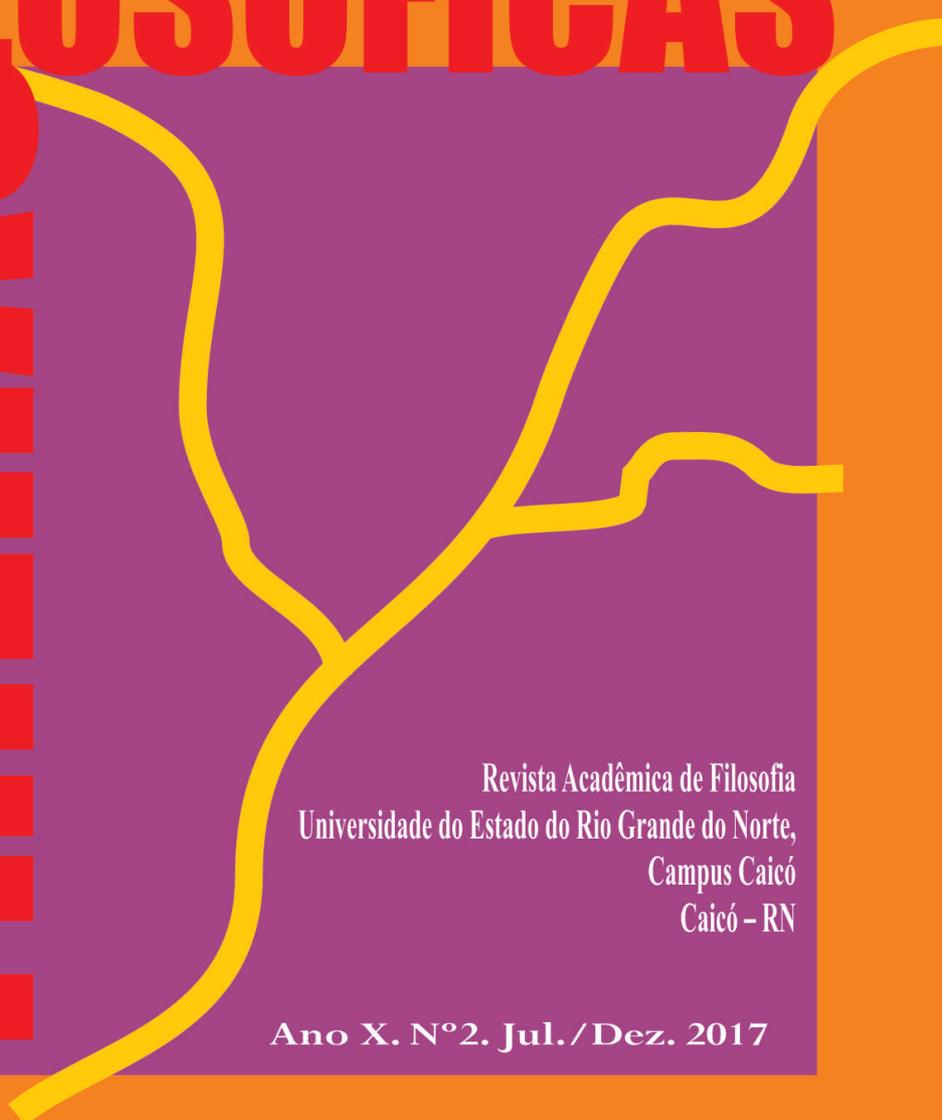


ISSN 1984 - 5561

TRILHAS FILOSÓFICAS



Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,
Campus Caicó
Caicó - RN

Ano X. Nº2. Jul./Dez. 2017

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

TRILHAS FILOSÓFICAS

ANO X, NÚMERO 2, JUL.- DEZ. 2017

**Revista Acadêmica de Filosofia
Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN**

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN

Reitor

Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Vice-reitor

Aldo Gondim Fernandes

Diretor do Campus Caicó

Álvaro Marcos Pereira Lima

Coordenador do Curso de Filosofia

Galileu Galilei Medeiros de Souza

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia

José Teixeira Neto

Capa

Luli Esteves

Revisão

Geane Ferreira de Lima

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, s/n. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas** – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó, ano X, n. 2, páginas do artigo, jul.-dez. 2017. ISSN 1984-5561. Disponível em: < url completa >. Acesso em: dia mês ano.

TRILHAS FILOSÓFICAS
Publicação do Curso de Filosofia do Campus Caicó/UERN
e do Grupo de Pesquisa Filosofia e Educação (UERN)

Editores responsáveis

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)

Conselho editorial

Dax Moraes (UFRN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Klédson Tiago Alves de Souza (UFPB)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)
Telmir de Souza Soares (UERN)

Conselho científico

Antonio Jorge Soares (UFERSA)
Antonio Lisboa (UFCEG)
David G. Santos (UBI, Portugal)
Emmanuel Appel (UFPR)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Gustavo Caponi (UFSC)
Iraquitã de Oliveira Caminha (UFPB)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luis Benedicto Lacerda Orlandi (UNICAMP)
Maurício Rocha (UERJ, PUC-Rio)
Miroslav Milovic (UNB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Roberto Lima (UFRN)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)

SUMÁRIO

Apresentação	7
O saber em Heráclito: <i>homologia</i> e o bom uso da alma e dos sentidos <i>Ana Rafaella Pereira Melo</i>	9
Michel Foucault, Sebastião salgado e os homens infames: Uma antologia de existências <i>Wilne de Souza Fantini</i> <i>Maria Veralucia Pessoa Porto</i>	29
Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade <i>Claudinei Reis Pereira</i>	47
É preferível a angústia da busca à paz da acomodação: Kierkegaard e o exercício da singularidade <i>Kamila Fernanda Barbosa Sampaio</i> <i>Leonardo Silva Sousa</i>	71
Do conhecimento objetivo ao problema corpo-mente <i>Nathalia Gleyce dos Santos Salazar</i>	85

APRESENTAÇÃO

A Revista Trilhas Filosóficas publica nesse seu décimo ano, no segundo número, cinco artigos em fluxo contínuo.

No primeiro artigo *Ana Rafaella Pereira Melo* propõe uma reflexão sobre o “saber” nos antigos, particularmente, em Heráclito de Éfeso, homologando sua interpretação a partir da análise de alguns fragmentos deste pensador. Traz, para o leitor (a), uma compreensão de conceitos fundamentais para a filosofia heraclitiana e, também, para a filosofia antiga, a saber: *Physis, Logos, Cosmos e Psyché*.

Wilne de Souza Fantini e *Maria Veralucia Pessoa Porto*, no segundo artigo, conduzem os (as) leitores (as) para pensarem a partir de Foucault a ontologia do presente situando os homens infames na heterotopia, elaborando uma ressignificação. A partir dessa categoria de análise as pesquisadoras articulam um diálogo muito enriquecedor com o trabalho fotográfico de Sebastião Salgado.

No terceiro artigo *Claudinei Reis Pereira* problematiza a questão sobre o sentido da felicidade na contemporaneidade. O autor elucida a diferença do modo como os contemporâneos pensam e buscam a felicidade em relação ao modo como os antigos e medievais a compreendiam e a perseguiram. Existe na contemporaneidade uma ditadura (*dicta-dura*) que impõe com intransigência um *télos* para a felicidade?

Kamila Fernanda Barbosa Sampaio e *Leonardo Silva Sousa* seguem a intuição de um famoso bispo católico da década de 1930, inspirando-se, pois, numa frase de Dom Resende Costa para o título do artigo. No artigo,

desenvolvendo a questão, os autores dialogam com Kierkegaard mostrando aos leitores (as) um modo de viver a existência como “cavaleiro da fé”, tendo como modelo Abraão, que se singulariza enquanto indivíduo *não apesar da* angústia, sofrimento, dor, mas justamente *por causa de tudo isso*.

E, por fim, encerrando essa nossa publicação, *Nathalia Gleyce dos Santos Salazar*, faz uma reflexão crítica sobre o conhecimento objetivo e o problema corpo-mente. A autora tem a pretensão, dialogando com Popper, de fazer uma abordagem do problema numa perspectiva diferente do modo como a tradição filosófica enfrenta a questão.

Convidamos, portanto, os (as) leitores (as) para fazerem a experiência de uma agradável leitura filosófica.

Os Editores

**O SABER EM HERÁCLITO: *HOMOLOGIA* E O BOM
USO DA ALMA E DOS SENTIDOS**

[THE KNOWLEDGE IN HERACLITUS: *HOMOLOGIA* AND THE
GOOD USE OF THE SOUL AND THE SENSES]

Ana Rafaella Pereira Melo

*Doutora em Filosofia e Professora da Faculdade Faculdade Brasileira de Ensino, Pesquisa e Extensão
- FABEX
(E-mail: rafaella.mian@gmail.com)*

Recebido em: 23 de abril de 2018. Aprovado em: 15/05/2018

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos

MELO, A. R. P.

Resumo: A concepção sobre saber nos gregos antigos só tomou uma forma bem elaborada e tal como hoje compreendemos a partir de Platão. Mas é possível observar noções elementares sobre saber, no que concerne a separação das capacidades cognitivas (sensações e inteligência) e também na possibilidade deste ser adquirido pelo homem, deixando de lado a exclusividade do saber para os deuses ou oráculo no pensamento de Heráclito de Éfeso. Proponho aqui um esclarecimento nesse sentido, analisando alguns dos fragmentos de Heráclito que temos disponíveis nos nossos dias, que fazem referência ao saber, à alma e a condição necessária para adquiri-lo. Elucidaremos a seguir algumas importantes noções heracliteanas sobre conceitos fundamentais de seus aforismos, tais como *Physis*, *Logos*, *Cosmos* e *Psyché*.

Palavras-chave: Heráclito, saber, *logos*, cosmo, fogo, *homologia*.

Abstract: The conception about knowledge in the old Greeks only took a well elaborated form and as today we understand from Plato. But it is possible to observe elementary notions of knowing, as regards the separation of cognitive capacities (sensations and intelligence) and also in the possibility of this being acquired by man, leaving aside the exclusivity of knowledge for the gods or oracle in the thought of Heraclitus from Ephesus. I propose here a clarification in this sense, analyzing some of the fragments of Heraclitus that we have available nowadays, which refer to the knowledge, the soul and the necessary condition to acquire it. We will elucidate some important Heraclitean notions about fundamental concepts of their aphorisms, such as *Physis*, *Logos*, *Cosmos* and *Psyché*.

Keywords: Heraclitus, knowledge, *logos*, *cosmos*, fire, *homologia*.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Havia um entendimento sobre o conhecimento entre os pensadores anteriores a Platão que não fazia distinção de faculdades sensoriais e cognitivas, na medida em que já consideravam as sensações a capacidade suficiente para obter conhecimento. Essa noção era expressa através dos mais variados termos, tais como *íden*, *eidós*, *oíde*, *dókos*, e diferenciados usos correntes do termo *aisthesis*. A concepção dominante sobre *psyché* antes de Heráclito era a concepção de Homero. Para ele, essa palavra tinha um significado estritamente anímico, um sopro, uma força vital que mantém os homens vivos e os diferencia de cadáveres na medida em que é aquilo que deixa o corpo na hora em que chega a sua morte, fazendo disso a condição humana de ser mortal. O significado do termo era basicamente, para a cultura grega antiga, a de “sopro”, “vento”, “alento”, “princípio vital”, pois vinha diretamente do verbo *psýquein* que significava “soprar”, “respirar”. Com Xenófanes, uma diferença foi instituída na maneira de se compreender a possibilidade de conhecimento, posto que alguns intérpretes apontam para o seu fragmento 34 como sendo decisivo para mostrar a impossibilidade do homem conhecer, estabelecendo uma diferença entre aparência das coisas e sua verdadeira natureza. Mesmo que o homem proferisse entendimentos verdadeiros sobre alguma coisa, não poderia estar ciente de que aquilo sobre a qual falou era a verdade, pois não é capaz de distinguir a natureza real de uma coisa da sua aparência. No fragmento 34, Xenófanes se utiliza de palavras como *íden*, *eidós*, *oíde*, todas relacionadas a percepções sensíveis. Para ele, conjecturas feitas para além da observação sensorial não são válidas para o conhecimento. Porém, estas também não são suficientes, uma vez que para se ter conhecimento de algo se faz necessário, segundo ele, ter experimentado todas as possíveis aparições para ver tudo o que dela é relevante. Mas, mesmo assim, se o homem chegasse a esse ponto, não teria consciência disso, já que não há indicador para tal estado nas percepções.

Eis que surge Heráclito para tentar romper com a distinção entre conhecimento divino e conhecimento humano a partir da instituição do *logos* enquanto universalmente presente em tudo, que torna possível a compreensão crucial de cada coisa e da totalidade delas. Não é possível separar uma epistemologia distinta de ontologia e ética em Heráclito devido aos diversos significados atribuídos aos seus fragmentos sobre o uso da palavra *logos* e sua relação com *sophia*. Mas é possível perceber que o Efésio considera possível um

conhecimento sobre as coisas, diferente da noção anterior desenvolvida pelos pensadores e poetas da cultura grega. Para Heráclito, o *logos* e a unidade dos opostos eram os principais responsáveis pelo saber.

1 OS FRAGMENTOS DE HERÁCLITO DE ÉFESO: O MUNDO DE ACORDO COM A LEI DO *LOGOS*

A palavra *logos* originalmente já possui um amplo espectro de significados. A raiz da palavra implica basicamente os sentidos de “colher” e “selecionar”, também como “cálculo”, “medida” e “proporção”. Essas são acepções primárias, tais como “discurso” e “enunciado”. Outro desenvolvimento levaria aos sentidos de “fórmula”, “lei” e “plano”, e no tempo de Heráclito também existia o entendimento do termo enquanto “valor”, “reputação”, “fama”, “causa”, “motivo”, “argumento” e a “verdade sobre uma questão”¹.

Heráclito afirma sobre o *logos* num importante fragmento que é considerado pela maioria dos intérpretes como sendo o fragmento 2² que serviria de proêmio para o seu livro. O fragmento 2 merece ser aqui citado para uma breve introdução ao sentido do termo *logos* em relação ao conhecimento.

Deste *logos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo este *logos*, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nessas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados, como esquecem o que fazem dormindo (HERÁCLITO, 2012, p. 127).

De acordo com Ana Flaksman (FLAKSMAN, 2009), existem duas possibilidades de interpretação para o termo *logos* no fragmento 2, embora ambos tenham o sentido de discurso. Esse discurso tanto pode estar se referindo ao discurso particular do próprio Heráclito como a um discurso comum, mais generalizado que está por entre tudo o que há. *Toû dé lógon* pode ser traduzido também como “este discurso que estou agora iniciando...”,

¹ Cf. Sumário de significados apresentados por G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments. (op. Cit.)*, p. 38. Ainda Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (op. cit.), vol. 1, p. 420 – 424.

² Todos os fragmentos de Heráclito aqui citados seguem a ordem e a tradução de Alexandre Costa. Quando isso não ocorrer, será enunciado anteriormente a citação.

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos
MELO, A. R. P.

uma maneira comum da tradição jônica começar uma obra. Neste começo, *logos* parece estar se referindo ao discurso particular que Heráclito está prestes a proferir. Quando se dá segmento à interpretação, deparamo-nos com a expressão *eóntos aei*, que de acordo com Aristóteles (ARISTÓTELES, 2012, 1407 b) tanto pode referir o advérbio “sempre” (*aei*) ao *logos* como aos homens ignorantes (*axýnetoi*), podendo o *logos* ser sempre ou os homens serem sempre ignorantes. No caso de identificarmos o advérbio com o discurso, como foi usualmente traduzido, a saber, “este *logos* que é sempre”, a particularidade do discurso se dilui numa afirmação a partir da qual entendemos que o *logos* tem um estado permanente de ser, ele é eterno. E, se como mostra a tradução, “todas as coisas vêm a ser segundo este *logos*”, tal *logos* determina o vir a ser de todas as coisas, enfatizando a sua permanência e também a amplitude do discurso. Flaksman também aponta para um fator de temporalidade no fragmento. Se os homens tanto antes de ouvir como depois de ouvirem sobre ele são ignorantes, como poderia ser esse discurso o particular de Heráclito se, na medida em que existe um momento do não ouvir, não seria este momento uma justificativa pela qual os homens ainda seriam ignorantes? O *logos*, para poder ter sido compreendido antes do discurso de Heráclito ser proferido, precisa ter uma existência independente e anterior a este último, apontando uma segunda vez para a eternidade do *logos* sendo sempre³.

Mesmo havendo essas duas possibilidades para o *logos* do fragmento 2, eles não são excludentes, podendo inclusive ser conciliáveis, pois Heráclito parece estar fazendo uma dupla observação. Que sendo o *logos* (eterno) presente em todas as coisas, os homens não são capazes de ouvi-lo. E mesmo Heráclito proferindo esse *logos* por meio de seus ensinamentos, os homens também não parecem capazes de compreendê-lo.

Para uma compreensão mais aprofundada sobre a relação do *logos* com a sabedoria, Alexandre Costa (COSTA, 2012) põe enquanto fragmento anterior a este, fazendo com que ele não seja mais o primeiro que abriria a obra de Heráclito, o que diz que “Ouvindo não a mim, mas ao *logos*, é sábio concordar ser tudo um”, o estabelecendo como sendo o primeiro. Assim, ele compreende que esse *logos* tratado nos dois fragmentos é aquilo através da qual tudo se manifesta, podendo o homem por intermédio da audição, compreendê-lo, sendo

³ Uma pergunta ainda permanece, mas com relação aos homens neste fragmento. Que o homem seja ignorante antes de se tornar capaz de ouvir ao *logos*, isso é evidente (no caso do *logos* eterno). Mas a partir do momento em que ele se torna apto a inclinar-se para ouvir ao *logos* e então compreendê-lo, por que haveria de continuar ignorante? E de que outra maneira o homem ouviria ao *logos* que não estando apto a ouvi-lo? Seria o caso de o homem ouvir ao *logos* sem estar apto? Como seria ouvir equivocadamente ao *logos*? Parece que o homem pode ou ouvir equivocadamente, ou ouvir corretamente mas ainda assim não concordar com ele. Veremos adiante.

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos
MELO, A. R. P.

sabedoria não só ouvi-lo corretamente como também concordar com ele. Aquele que não o faz é o ignorante que apenas ruídos sobre o *logos* escuta, mesmo ele sendo sempre em todas as coisas, podendo manifestar-se a todo tempo em tudo que se apresenta. A natureza do *logos* é uma tensão do uno-múltiplo, uma composição unívoca das antíteses tudo-um. É tanto união quanto separação, abarcando unidade e multiplicidade, é a união de dois momentos, o comum, o todo, o tudo-um. Há aí um parentesco do *logos* com a *physis*, pois a sabedoria consistirá em distinguir “cada coisa segundo a natureza”, “enunciando como se comporta” e isso é saber ouvir o *logos*. Avaliando outros fragmentos de Heráclito, é possível validar a opção de que o “sempre” está se referindo mesmo ao *logos* e não aos homens sempre ignorantes, dado que em tais fragmentos, o efésio exclui a impossibilidade do conhecimento para os homens. Os fragmentos onde essa possibilidade de conhecimento aparece são os 79 e 76. Temos que no 79 “Em todos os homens está o conhecer (*gínóskein*) a si mesmo e bem-pensar (*sophronein*)” e no 76 “O pensar (*phronéin*) é comum a todos.” Embora não desconsiderando que muitos homens não usufruem de tal capacidade adequadamente, o que diz esses dois fragmentos é que tais capacidades, a de bem pensar e conhecer a si mesmo, pertencem a todos, é comum a todos. Há, entretanto, o pensar conforme o modo da ignorância e o pensar do saber, e o segundo não é alcançado por todos, é apenas possível a todos. Vários fragmentos consideram essa condição de que os homens possuem em si a possibilidade de conhecer, mas parece que a maioria se inclina para o modo da ignorância, atendo-se ao discurso particular sem reconhecer o que é comum em tudo.⁴

Heráclito sugere que para conhecer, é necessário além das capacidades sensórias que perceberão o *logos* e a *physis*, o homem precisa apreender e saber ouvir para então dizer o mesmo que o *logos*.⁵

O homem deve dar ouvidos apenas ao *logos xynouí*, não se atendo a pensamentos particulares. Além da necessidade de um encontro sensível do indivíduo com o *logos* ou com as coisas através da qual esse *logos* se manifesta, deve haver também um nível para além da percepção, que é o discernimento, uma capacidade de distinção; mas a sabedoria não é alcançada apenas com essas duas ferramentas. Por mais que os homens sintam e aprendam as coisas, não conseguem compreendê-las, pois muito aprendizado não implica em

⁴ Como o fragmento 18 do livro de Alexandre Costa: “Embora sendo o *logos* comum, a massa vive como se tivesse um pensamento particular”, e fragmento 17 de Diels, “Não pensam tais coisas aqueles que as encontram, nem mesmo quando aprendidas as reconhecem, mas a si mesmos lhe parece”.

⁵ Ver fragmentos 55 e 40.

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos
MELO, A. R. P.

conhecimento, dado que se assim fosse, seriam sábios Hesíodo, Hecateu, Xenófanes e Pitágoras. O homem é ou não é sábio em virtude de sua escuta e de sua disposição após essa escuta, e essa disposição implica na *homología*, na concordância com o *logos*. A palavra *homologia* e a ação de homologar expressam a capacidade do homem em dizer o mesmo que o *logos* comum. Esse ouvir em Heráclito não pode se resumir à audição sensível comum, pois se assim fosse, tal disposição natural processaria em igual a informação para todo homem, quando o que ocorre é que muitos deles ouvem mal, pois escutam a um ruído diferente que os fazem ensurdecer diante da escuta do *logos*. Deve-se saber *ao que* dar ouvidos, um ouvir constituído por uma inclinação atenciosa em direção ao *logos* comum, em oposição ao ouvir meramente sensível e momentâneo da qual não resulta conhecimento algum.

Parece que Heráclito atribui ao *logos* uma característica não física, embora este seja percebido pelos sentidos e manifesto na *physis*. O fato de que o *logos* é sempre e é por meio dele que todas as coisas vêm a ser, indica uma anterioridade dele em relação à *physis*. Ainda podemos apontar para a questão do discernimento entre as duas maneiras de ouvir, sendo uma sensível e momentânea e outra carregada de uma inclinação esclarecida que o dirige ao *logos xynoiú*. Sabedoria é falar em concordância com o *logos* comum, como se fosse imprescindível uma relação entre ambos, unida pelo elemento inteligente, que podíamos dizer ser também não físico. Mas isso é apenas uma hipótese de interpretação.

Não somente o *logos* e sua escuta é importante para que haja saber, mas observaremos também os fragmentos que tratam da *psyché*, natureza dos opostos e natureza ígnea. Partiremos para a análise dos fragmentos que concernem à *psyché* em relação com o fogo e o *logos*.

2 PSYCHÉ, LOGOSE NATUREZA ÍGNEA

No fragmento 102, Heráclito compara o estado de alma de um bêbado como sendo um estado débil, dado que a embriaguez sujeita o homem a ser como que guiado por uma criança impúbere, dando à alma gradações na sua capacidade própria. “O homem, quando bêbado, é levado por uma criança impúbere, trôpego, não notando por onde anda, tendo úmida a alma” (HERÁCLITO, 2012, 159). Também devemos atentar para o detalhe da umidade da alma que, em comparando com o fragmento 101, parece determinar um estado

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos
MELO, A. R. P.

de menor sabedoria em relação à alma seca, que é sábia. Eis o fragmento: “Brilho: alma seca, mais sábia e melhor” (HERÁCLITO, 2012, p. 159). Partindo desses dois fragmentos, podemos aproximar a *psyché* a um estado de sabedoria que sendo a ela atribuída, faz dela também condição determinante para alguém vir a ser sábio. Se ser sábio é saber ouvir adequadamente o *logos*, deve-se ainda ter a alma seca, estado tal que a torna melhor e própria para a sabedoria. No fragmento 76, quando Heráclito fala dos bárbaros, mais uma vez ocorre a alusão a um estado débil da alma, mas agora em consonância com os sentidos. Aparece uma relação entre uma alma que é bárbara como tendo os sentidos enquanto más testemunhas. Até aqui, temos que para que haja alguém sábio, tanto os sentidos e maneiras de sentir como uma condição específica da alma são apontados. Mas qual seria, para Heráclito, a natureza dessa *psyché*?

Podemos partir de um ponto acima mencionado, de que a alma, para ser melhor, deve ser seca, observando também o fragmento 54, onde Heráclito deixa claro que, para a alma, tornar-se água é morte. Alguns intérpretes ainda procuram estabelecer uma relação entre os fragmentos 28 e 54, a partir da qual se observa que a alma ocupa exatamente o mesmo lugar que fogo nos fragmentos comparados, sendo ainda que tais fragmentos tratam de um mesmo tipo de transformação. O fragmento 28 diz: “Transformações do fogo: primeiro mar; do mar, metade terra, metade ardência. O mar distende-se e mede-se no mesmo *logos*, tal como era antes de se tornar terra”. O fragmento 54 diz “Para as almas, tornar-se água é morte; para água, tornar-se terra é morte; mas da terra nasce água, da água, alma” (COSTA, 2012). Dado que já fora observado que a alma deve ser seca para ser melhor, e que a água e umidade parecem destruir a condição boa dela, o fogo, sendo contrário à água enquanto seco e quente, parece se colocar bem numa comparação utilizando os dois fragmentos acima mencionados. Não há referência explícita, atribuindo o fogo à alma, em nenhum fragmento; apenas essas indicações de que a secura e o fogo ocupam lugares importantes na compreensão do que vem a ser essa alma e como deve ser seu estado. Quando se trata de entender a função do fogo, vemos uma caracterização importante dele em relação à formação das coisas que se apresentam no cosmo, e se pudermos afirmar a identidade deste com a alma, ainda mais coisa pode ser dita sobre ela. Vejamos se é possível manter essa natureza ígnea pertinente à alma.

O cosmo é identificado com o fogo, de maneira que, sendo o cosmo igual para todos, este é, foi e sempre será fogo, apagando-se e acendendo-se segundo medidas. Aparece aí uma

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos
MELO, A. R. P.

unidade constituinte do cosmo, que é o fogo, elemento primordial, e, também, há uma medida a partir da qual haverá transformações nas coisas. Essa unidade sendo fogo se destaca por ser este (e assim, o cosmo) sempre, não tendo sido nunca criado por algum deus ou homem, pois sempre foi, é eterno. Por isso, unidade que, mesmo se apagando, que dá a ideia de que acaba e não é eterno, a unidade por ele representada é essa própria capacidade de ser um processo de transformações, cujo apagar-se é apenas um modificar-se de algo de um estado para outro, continuando o fogo sendo sempre um e mesmo processo. Eis o fragmento 29: “O cosmo, o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo sempre vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se”. Vemos ainda o fragmento 28 acima já citado, onde as transformações do fogo mostram que um apagar-se de algo não constitui um fim efetivo, mas uma mudança conforme condições e necessidade, como uma lei ordenadora operante para manutenção do cosmo. A diversidade dos constituintes do cosmo não é nada mais do que fruto das transformações do fogo. Porém, não me parece possível estabelecer uma relação estreita entre fogo e alma, pois ao que parece, as coisas que estão no cosmo transformam-se segundo medidas e, se essa medida é o fogo, sendo o estado de *secura* da alma, um estado melhor e mais sábio, podemos ampliar esse estado de melhor também pelas coisas, cuja natureza é o fogo. Assim, tudo que há no cosmo é conforme o melhor, pois o estado seco ou ígneo é o melhor, e as coisas por essa lei do fogo são regidas. Há uma diferença entre a condição natural das coisas no cosmo que são através do fogo, sendo assim da melhor maneira, e a condição da alma que não é por natureza seca, logo, não é por natureza em seu melhor estado, mas precisa busca-lo. Sem contar que no fragmento 54, a alma nasce da água. Como ela nasce da água e ao mesmo tempo tem uma natureza ígnea? Isso não parece coerente. O que podemos afirmar é que a alma deve buscar uma condição diversa de sua natureza úmida, dado que a umidade é debilidade e o retorno para a água mesma é morte para a alma. A *secura* ou qualquer semelhança com o fogo deve ser buscada pela alma enquanto estado de melhora e sabedoria. Então, dado o seu estado natural ser úmido, a alma deve buscar ser tal como ela não é por natureza? A alma aqui parece ter e não ter semelhança com o funcionamento do cosmo, pois deve sim transformar-se como o faz o cosmo, mas não é regida pela mesma natureza, mas apenas é uma parte dela. Qual seria então, o princípio que rege a alma? Estaria a alma no cosmo, dado que surgiu de transformações próprias de sua natureza ígnea? Dado que fogo é a manifestação do *logos* no cosmo, e existe uma relação íntima da alma com o *logos*,

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos

MELO, A. R. P.

podemos avaliar essa relação a fim de que possamos chegar a um entendimento sobre a lei que a rege, se assim for possível. Porém, de antemão, se faz necessário salientar que parece que isso não é definido nos aforismos de Heráclito, nem o princípio que rege a *psyché* nem sua posição no cosmo. Qualquer coisa que tentarmos pressupor será mera inferência.

Vejamos qual é a relação entre alma e *logos*, que se mostra mais evidente nos dizeres de Heráclito, para que possamos finalmente chegar à noção de conhecimento atribuída a ela. Para Costa,

O cosmo constitui-se então como o lugar, o único lugar, em que o *logos* se manifesta, sendo, portanto, lógico e talvez mesmo necessário que o elemento a protagonizar o papel principal nas transformações cosmológicas seja justo aquele que mais bem traduz o *logos* – o fogo (COSTA, 2012, p.179).

O *logos*, o fogo, a *physis* e o cosmo parecem estar intimamente ligados numa relação de aparição e compreensão. O homem escuta o *logos* por intermédio do cosmo, cuja *physis* inaparente deve ser reconhecida. O cosmo é o lugar de aparição para a escuta do *logos* que reflete seu comportamento no elemento constituinte do cosmo, que é o fogo. Devemos analisar se realmente pode-se afirmar que o *logos* se manifesta na alma da mesma maneira que se manifesta no cosmo, pois sendo assim, a alma teria dentro de si ou compondo sua natureza a mesma medida que rege o cosmo.

No fragmento 54, Alexandre opta pela tradução do termo *psyché* por vapor, dado a ocasião em que se apresenta, sendo mudança de estado de água para vapor. Alexandre argumenta essa equiparação e conjunção em tal contexto devido à semelhança do assunto da transformação. Ele conserva a semelhança entre alma e vapor, dado que nos fragmentos 53 e 74, Heráclito está falando da modificação de elementos. Alexandre considera que a alma deve ser seca, pois vindo da água é o vapor, a água que secou. A semelhança entre esses dois fragmentos e o 54 possibilita o enquadramento. A alma enquanto sopro deve ser mais seca, pois assim será mais semelhante ao que é própria de si mesma. Quanto mais seca, mais integralmente vaporosa, mais alma. Alma úmida seria uma alma embriagada, ignorante, sem noção do caminho a percorrer ou até mesmo percorrido. Mas essa análise sobre a alma e sua identidade com o sopro ou vapor não elimina o fato dela ter sido originada da água, dado que é vapor. Permanece então, a disputa entre as interpretações dos fragmentos 97 e 96, em que aparece a relação entre *logos* e *psyché*. Alexandre traduz o termo *psyché* do fragmento 54

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos
MELO, A. R. P.

como vapor, como se Heráclito remetesse à noção de alma anterior, a noção homérica em que a alma era vapor, sopro. Se confrontarmos as duas possíveis traduções do termo no fragmento mencionado, teremos um impasse: a natureza da alma é mesmo a água ou Heráclito estava ali apenas falando sobre processos metamórficos de elementos na natureza? Considerando essa ambiguidade no fragmento, é possível associar o estado de piora da alma como sendo úmido e natural? Se desconsiderarmos a tradução desse termo no referido fragmento como sendo mesmo alma, mas sendo vapor, então não é necessário eliminar a possibilidade de referência entre o estado natural da alma sendo também seca, podendo ser ígnea. Mas essa questão também decorre do acordo entre determinadas traduções do fragmento, dado que essa equivalência é apenas inferência, não estando explícita nos fragmentos do efésio.

Parece que, para Flaksman, essa relação estabelece uma evidência especial para o fato de a alma estar ligada ao saber. Já para Alexandre, que só considera esse *logos* profundo na alma enquanto a amplitude de possibilidades de discursos homologantes ou não proferidos pelos homens, o conhecimento não está relacionado com a alma, pois se o *logos* não for homologante, não haverá sabedoria.

De acordo com Flaksman, bem como para Alexandre, *logos* é a lei do cosmo ígneo, é ele mesmo intimamente associado ao fogo, é a ordem através da qual o fogo se acende e se apaga. O fogo é a extensão física do *logos*. Já vimos que é um tanto contraditório assumir que a natureza da alma é ígnea, como pretendeu Flaksman, dado que seu estado natural é considerado aqui como sendo um vapor, e este vem da água. Mas se a alma possui *logos*, e *logos* é a lei do cosmo que é fogo que se acende e se apaga, não teria a alma um certo fogo por ter *logos*? Talvez tenha sido desse raciocínio que Flaksman concluiu a semelhança de natureza entre *psyché* e fogo. Se a lei que rege o cosmo-fogo é o *logos*, e a alma possui *logos*, então a alma ou possui fogo em sua natureza, dado a semelhança deste com o *logos*, ou a mesma lei que rege o cosmo-fogo, rege a alma, podendo ser definida como pretendíamos. A maneira como Heráclito descreve o *logos* é muito parecida com a descrição do fogo. Como já foi dito acima, esse *logos* tratado nos dois primeiros fragmentos é aquilo através da qual tudo se manifesta, podendo o homem por intermédio da audição, compreendê-lo, sendo sabedoria não só ouvi-lo corretamente como também concordar com ele. Aquele que não o faz é o ignorante que apenas ruídos sobre o *logos* escuta, mesmo ele sendo sempre em todas as coisas, podendo manifestar-se a todo tempo em tudo que se apresenta. A natureza do *logos* é uma

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos
MELO, A. R. P.

tensão do uno-múltiplo, uma composição unívoca das antíteses tudo-um. É tanto união quanto separação, abarcando unidade e multiplicidade, é a união de dois momentos, o comum, o todo, o tudo-um. Assim também é descrito o fogo, quando as transformações do fogo mostram que um apagar-se de algo não constitui um fim efetivo, mas uma mudança conforme condições e necessidade, como uma lei ordenadora operante para manutenção do cosmo. A diversidade dos constituintes do cosmo não é nada mais do que fruto das transformações do fogo. A tensão uno-múltiplo, a unidade dos opostos também se manifesta no cosmo-fogo. O fogo, bem como o *logos* dos fragmentos 1 e 2, reúne e separa, atinge todas as coisas, mantém coeso o jogo entre as antíteses. Porém, sendo o *logos* a lei que rege o fogo, determinando quando ele deve acender e apagar, de tal maneira que define a forma de apresentação do cosmo, esse *logos* pode agir de mesma forma ou de forma diferente com relação à alma. Sendo o *logos* a lei, não é o próprio fogo, não é ígneo, mas determinante de um comportamento do fogo. A amplitude do *logos* permite que ele assuma variadas maneiras de determinar o comportamento das coisas no cosmo, e assim também a alma. Dessa forma, a alma não tem ligação direta com o fogo por ter *logos* nela, embora acender-se e apagar-se seja uma característica de todas as coisas no cosmo, dado a descrição da natureza aparente e inaparente.

Qual seria a melhor opção, atribuir ao *logos* na alma apenas o caráter de discurso ou assemelhar *logos* na alma com o cosmo-fogo?

Há uma semelhança na maneira como Heráclito descreve o fogo e o *logos*, mas não podemos identifica-los como sendo uma e mesma coisa. Claro e evidente é a paridade entre cosmo e fogo. Cosmo é um fogo sempre vivo e sempre foi, é e será. Se há relação da alma com algum desses elementos, esse elemento é o *logos*. Todas as coisas estão no cosmo e o homem, partindo desse princípio, também está. A alma está no cosmo na medida em que o homem a possui dentro de si e nele está. A relação entre alma e cosmo termina aí. A relação entre alma e fogo não pode ser dada indiretamente por meio de sua relação com o cosmo, se essa relação se afigura apenas enquanto uma ocupação num lugar no cosmo.

Então, a alma possui *logos* e este não é o mesmo que fogo, é apenas de semelhante descrição. Ficamos apenas com a hipótese de que o *logos* está na alma e no cosmo enquanto lei que rege ambos, aproximando a alma do cosmo-fogo por meio do *logos* neles, mas não há identidade, apenas semelhança. A natureza da *psyché* se afigura indefinida nos fragmentos de Heráclito, não nos possibilitando chegar a uma conclusão que remeta à sabedoria. Partiremos

agora para uma análise mais centrada no que concerne à *psyché* e a sabedoria nos fragmentos já citados.

3 LOGOS, ALMA E COGNIÇÃO

Para conceber que a alma é dotada de capacidade cognitiva e dela depende o bem ouvir e o bem ver, Flaksman parte dos fragmentos 96 e 97. O fragmento 97 diz “Da alma é um *logos* que a si mesmo aumenta.” O 96 fala sobre a falta de limites da alma e da profundidade do *logos* nela, “Não encontrarias os limites da alma, mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo *logos* possui” (HERÁCLITO, 2012, p. 157). As conclusões que Flaksman mostra na sua tese não partem de interpretações próprias acuradas sobre o que Heráclito quis dizer com essas duas sentenças, mas parte da interpretação de terceiros que apontam para o *logos* na alma como sendo uma racionalidade que aumenta a si mesma pela aquisição de conhecimento, ou como sendo uma espécie de supremacia da alma que, independente dos deuses, aumenta a si mesmo por meio da aquisição do conhecimento. Mas onde nós podemos compreender que o aumento da alma está ligado à aquisição do conhecimento quando analisamos os fragmentos 96 e 97? Nos dois fragmentos há um ponto em comum: a alma possui em si mesma *logos*. Este é profundo, e indica a falta de limites dela e *logos* que, a compondo, faz com que ela aumente a si mesma. Podemos dizer que a alma possui uma estrutura semelhante àquela que a engloba, dado que o *logos* em tudo se manifesta. Mas essa manifestação do *logos* na *psyché* não parece ser da mesma maneira que o *logos* no cosmo que para o homem aparece. O *logos* apresenta apenas duas características no que se refere a sua ligação com a alma, e a principal característica associada ao *logos* mesmo em sua descrição e mais comumente referida a ele não aparece quando posto em relação com ela, que é a escuta dele. O *logos* da alma é por quem escutado? De que maneira esse *logos* faz a alma crescer e nela se aprofunda? Como deduzir daí que isso quer dizer que a alma possui capacidade de obter conhecimento e o aumento deste nela é o que faz com que ela cresça? “Da alma é um *logos* que a si mesmo aumenta.” Observo que o que faz conhecimento, se aqui couber alguma referência a isso, não é a alma, nem enquanto capacidade cognitiva nem enquanto estrutura no homem, mas o fato de nela haver *logos*. Relacionando o fato de que é ouvindo ao *logos* de maneira correta e homologando que o homem conhece, o aumento do

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos

MELO, A. R. P.

logos na alma poderia ser relacionado à produção de conhecimento nela, mas somente porque por natureza o *logos* está nela e não por uma atividade própria de si mesma, causada por si mesma. Por meio deste fragmento não há como afirmar que a alma é (ou tem) uma capacidade cognitiva que em conjunto com os sentidos, opera para a produção deste no homem. O *logos* continua sendo responsável pelo conhecimento, só que Heráclito o fixa na alma do homem. “[...] que a si mesmo aumenta” não indica autonomia da alma, mas apenas que nela aumenta o *logos*, que pode ser através do reconhecimento deste no cosmo, que se faz por meio dos sentidos bem conduzidos por uma estrutura na alma.⁶

Poderíamos supor que ouvindo o *logos* e com ele homologando, o homem aumenta seu conhecimento. Mas parece que esse aumento de conhecimento e até mesmo por tabela, o aumento do *logos* na alma do homem se dá por meio externo, pois é escutando ao *logos* por meio do cosmo e acertando como sua natureza se comporta é que o homem adquire conhecimento. Esse *logos* que no homem aumenta de tal maneira externa é o mesmo *logos* que aumenta na alma no fragmento 97? Se assim for, podemos considerar a ideia de que esse *logos* na alma aumenta em virtude do conhecimento, na medida em que o adquire, ficando maior. Mas não creio ser viável falar em “racionalidade” enquanto elemento da alma que cresce, pois esse termo ou semelhante não foi utilizado por Heráclito em nenhuma circunstância, e ainda porque o saber não foi atribuído à alma, mas ao aumento de *logos* que nela há. Isso é bem diferente de dizer que a alma conhece ou ela é responsável por uma faculdade cognitiva. O que ocorre é que o homem escuta o *logos* e por meio dessa escuta, sendo executada corretamente, aumenta o *logos* que possui dentro de si ou na própria alma.

Já para o fragmento 96, propomos outra maneira de compreender o termo *logos* que na alma é profundo. Parece-me que este *logos* nem está relacionado ao conhecimento, nem relacionado ao fragmento 97. O fragmento 97, que diz “Não encontrarias os limites da alma, mesmo todo o caminho percorrendo, tão profundo *logos* possui?”. Que caminho a ser percorrido é esse? Seria o caminho que leva ao conhecimento das coisas e, sendo assim, aqui está sendo feita uma tentativa de também conhecer a alma? Tendo o homem percorrido todo o caminho da escuta do *logos* que leva ao conhecimento, mesmo assim, não poderia conhecer de todo a alma, dado que sua natureza e o *logos* que nela há são diferentes e profundos em

⁶ Devido à imprecisão dos sentidos das palavras gregas para os dias atuais, devido a carência dos textos inteiros dos pensadores pré-socráticos, supomos que haja interpretações múltiplas. Não seria coerente afirmar que apenas uma é a verdadeira.

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos

MELO, A. R. P.

demasia. Parece-me que este fragmento sugere uma análise da alma em sua estrutura, sendo que não há como definir a extensão da alma, mesmo tendo percorrido todo o caminho no que concerne a percorrer o caminho do conhecimento das coisas, pois o *logos* que ela possui, aquele do fragmento 2, que se apresenta em tudo que está no cosmo, é muito profundo, pois complexo, logo, inatingível. É como se a natureza da alma fosse incognoscível. Não se pode simplesmente atribuir aqui o sentido de *logos* enquanto racionalidade ou conhecimento obtido pelo homem, dado que não há uma relação com os fragmentos que o circundam, nem semelhança com o que é dito no fragmento 97. A alma possui um *logos*, assim como todas as coisas no cosmo, mas esse *logos* nela é profundo e inalcançável para a compreensão de quem a tenta entender. Sendo assim, mais uma vez, não há evidência de que a alma seja precursora ou responsável pelo conhecimento, tal como Flaksman pretendeu mostrar.

Ainda nos resta o fragmento 76 para analisar: “Para os homens que têm almas bárbaras, olhos e ouvidos são más testemunhas”. Aqui parece que a alma apresenta uma condição que faz com o que o homem bem utilize seus sentidos, de maneira que podemos assim conectá-la ao conhecimento, não enquanto capacitada para adquiri-lo, mas enquanto fornecedora de uma condição que habilita o homem a ouvir o *logos* para obter conhecimento. Mesmo assim, há uma condição para que se possa obter essa conclusão: a de que aqui, Heráclito não esteja simplesmente querendo fazer uma crítica aos bárbaros em especial, mas sim tocar na questão da alma em si mesma também. Sabe-se que havia um julgamento hostil com relação aos bárbaros na Grécia antiga. A palavra “bárbaro” vem do grego *bárbaros* que significa “não grego”, que podia estar se referindo a qualquer estrangeiro que não falasse a língua grega. Mas como devemos entender o uso do termo *psyché* neste fragmento? Notando a maneira de sua tradução, a alma parece anteceder a condição dos sentidos em bem exercerem suas funções, promovendo em nós a ideia de que a alma molda ou condiciona a maneira do homem saber ouvir e ver. Mas levando em consideração que Heráclito tinha enquanto intenção central apontar a ignorância dos bárbaros, a condição que podemos captar aqui sobre a alma é que existem almas que são bárbaras e existem almas que não são bárbaras, sendo essas últimas melhores em dirigir e empregar seus sentidos. Estaria Heráclito ampliando o conceito de bárbaros também para aqueles que ele chama de ignorantes no fragmento 4? Estaria aqui já aparecendo a ideia de que o bárbaro é o rude, o ignorante, o inculto, sendo assim, todo aquele que se mostra incapaz de homologar, ou melhor, de saber ouvir o *logos*? Se assim pudermos considerar, se o termo aqui estiver abrangendo também os

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos

MELO, A. R. P.

ignorantes que não sabem ouvir o *logos*, então a alma pode ser concebida de maneira tal que molda, condiciona o homem a utilizar bem seus sentidos, que são as ferramentas através da qual ele adquire o conhecimento. Mas essa estrutura condicionante da alma é assim por natureza? A alma bárbara se torna bárbara ou o é em sua natureza? O que promove essa estrutura?

De toda forma, isso não retira de Heráclito sua condição naturalista, a partir da qual o homem conhece quando observa as coisas e entende o comportamento, sua *physis*, e só o faz por meio dos sentidos. A mudança significativa com relação ao conhecimento em Heráclito está no fato dele apresentar a ideia de que o homem pode adquirir conhecimento e tem faculdades suficientes para isso. O *logos* em tudo está e ouvindo a ele, compreende-se o comportamento da *physis* e assim conhece, se torna sábio. A *psyché* ganha outro sentido, a de bem condicionar o homem em relação ao conhecer por meio dos sentidos. E ainda: que a alma possui um *logos* mais profundo do que as demais coisas que também o possui. Acredito, portanto, que nem é possível estabelecer que o *logos* que está na alma pode ser o mesmo que um discurso e é profundo porque amplo, nem que esse *logos* nela seja indicativo de responsabilidade ou ferramenta de conhecimento. Ao que parece, a alma é um centro no homem que possui *logos* enquanto lei que a define, e que sua condição bárbara ou não bárbara direciona adequadamente para o bom uso dos sentidos, sem que essa estrutura seja devidamente definida em sua natureza condicionante. O *logos* é comum e diz apenas uma coisa, não podendo ser confundido com discursos particulares, pois nas coisas há um conhecimento universal, consonante com uma ordem por meio da qual tudo o mais é.

Agora que estamos de posse do que o efésio entendia sobre a *psyché*, *logos*, fogo, vejamos o que ele entendia por *physis*, um dos conceitos centrais estudados pelos filósofos pré-socráticos.

4 COSMO, *PHÝSIS*, *LOGOS* E UNIDADE DOS OPOSTOS

Há um dinamismo no fragmento 8, onde “A natureza ama ocultar-se”. Parece que está sendo referido ao processo que existe entre uma coisa que aparece e o que ela realmente é, sendo este último o que se oculta. Parece que a natureza de uma coisa contém movimento. Esse dinamismo constituinte da *physis* promove a harmonia aparente e inaparente; é essa a

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos

MELO, A. R. P.

dinâmica entre o ser e o aparecer que faz parte da totalidade de uma coisa. É a *physis* que promove, a partir de sua natureza dinâmica, a medida de sua aparição no cosmo, pois é dito que o cosmo é a harmonia aparente e a *physis* é a harmonia inaparente, já que a natureza ama ocultar-se, e conhecimento é sobre o comportamento da *physis*, que nem todos se apercebem. De acordo com essa hipótese, a *physis* é responsável pelo seu fenômeno no cosmo, mas seu fenômeno não constitui a apresentação do que a coisa verdadeiramente é. Há aqui uma diferença óbvia em Heráclito entre a *physis* e o cosmo. A dinâmica está sendo reconhecida aqui enquanto própria da *physis* devido ao processo que ocorre entre ser e aparecer.

Harmonia é comparada com a tensão entre os opostos e remetida diretamente à harmonia inaparente, que é a *physis*. O fragmento 5 diz: “Ignoram como o divergente consigo mesmo concorda: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira”. Se ignoram a harmonia dos movimentos contrários, significa que essa harmonia não está evidente, parecendo estar ele remetendo aqui à questão da escuta da *physis*.

Mas o que dizer sobre o uso do mesmo termo “harmonia” para a aparente, que foi tida como o cosmo, e harmonia referente à maneira como aparece uma coisa conforme dita a sua *physis*? Essa tensão entre os opostos está apenas na harmonia inaparente ou podemos percebê-la de alguma maneira do cosmo, dado que em ambas pode-se aplicar o mesmo termo? Heráclito não deixa isso claro. Mas encontramos em seus fragmentos noções suficientes que determinam duas maneiras distintas de aperceber-se do mundo, uma que leva ao conhecimento e outra que leva à ignorância. A percepção é má testemunha se uma alma for ignorante. O ignorante tem pensamentos particulares, não condizentes com o *logos* comum. Deve-se, assim, bem ouvir o *logos*, para distinguir cada coisa segundo a natureza e enunciar corretamente como se comporta, por meio do bem pensar. Isso é comum a todos, mas os homens, mesmo experimentando e ouvindo o *logos* que a eles a todo momento se apresenta, parecem preferir a ignorância. Distinguir cada coisa segundo sua natureza é se tornar ciente da harmonia inaparente que apresenta a unidade dos opostos. Nessa unidade se dá a harmonia entre o uno e o múltiplo, o divergente e o convergente. O *logos* mantém essa relação em equilíbrio, de maneira que o múltiplo se torne um e o um seja a convergência dos divergentes. Existe, portanto, essa dinâmica na relação entre os opostos que se harmonizam, fazendo com que a natureza seja essa a cada dia, uma e mesma (HERÁCLITO, 2012, p. 159), mas natureza está sujeita a um dinamismo incorporado, constituinte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alma está relacionada com sabedoria nos fragmentos 101 e talvez nos 97 e 76. Parece que é nela que se constrói o saber, mas não por meio dela enquanto atividade. Como a alma pode estabelecer uma condição que proporciona bom funcionamento aos sentidos com relação ao conhecimento se é por meio deles que se faz possível o aumento do *logos* na alma? O que torna o homem apto a bem utilizar as suas faculdades cognitivas para assim aumentar seu *logos* na alma? Parece que Heráclito observou esse fato entre os homens, descrevendo dessa maneira o que ocorria na relação do homem consigo mesmo e com o conhecimento. A sabedoria antes era apenas divina, homens mortais não poderiam ter acesso ao saber, ou pelo menos só o tinham se por intermédio de uma permissão, que inspirava o homem a conhecer aquilo que os deuses deixavam. Colocar a possibilidade de conhecimento para o homem é uma inauguração no pensamento ático e como todo início, é rodeado de erros e desconjunturas, bem como insuficiências. Uma alma seca é mais sábia e melhor, e o que faz dela sábia é a amplitude nela do *logos*. Mas o *logos* é aumentado por meio dos sentidos que são bem utilizados por ter o homem a alma não bárbara/ignorante. Não dá para definir o que Heráclito queria dizer com essa relação entre alma sábia, *logos*, sentidos e escuta do *logos*. Talvez posteriormente Platão tenha visto essa confusão e emergência de possibilidades, tendo desenvolvido tais ideias em suas obras.

De acordo com alguns intérpretes de Heráclito, eles sugerem que o efésio propôs uma sutil separação entre uma atividade perceptiva e uma atividade cognitiva, assimilando conhecimento à alma, necessariamente também atribuindo a ela certa racionalidade. Mas essa é uma interpretação bastante ousada, dado que além de obscuro, o pensamento de Heráclito é fragmentado e composto por aforismos. É muito semelhante a Platão a interpretação de que Heráclito separa sensação e inteligência, admitindo conhecimento apenas naquilo que é de acordo com o *logos*, e isso se dá por meio da capacidade intelectiva. Mas o ateniense vai além, mostrando o erro, na medida em que a unidade dos opostos não pode ser considerada enquanto passível de ser conhecida. Que a *phýsis* sendo múltipla, nada diz. Ou melhor, diz tanta coisa que não é, de fato, algo. Para Heráclito, o *logos* mostra a *phýsis*, como ela se comporta. Para Platão, a *phýsis* é movimento e o conhecimento não está nela. Parece que Platão reconheceu o racionalismo elementar que permeava o pensamento de Heráclito, assim como a possibilidade de capacidades cognitivas diferentes necessárias para a obtenção do

O saber em Heráclito: *homologia* e o bom uso da alma e dos sentidos
MELO, A. R. P.

conhecimento e também o fato de, além de ser conhecimento possível para os homens, este deve ser universal.

Os pontos centrais destacados na análise dos fragmentos de Heráclito foram sobre a sabedoria (a possibilidade e a aquisição dela) e o fluxo tal como foi dito pelo efésio. A ênfase na sabedoria se afigurou importante porque, ao ler Heráclito, percebi que este já tentava descobrir como ela aparecia para o homem, pois o *logos* e o homologar diziam respeito não somente à natureza das coisas postas no cosmo como também a forma que ela afetava o homem e este poderia interpretá-la. Heráclito também levou a alma para além de um sopro ou um órgão humano, colocando-a como centro de atividade no homem, embora essa atividade não tenha clara e unicamente o caráter cognitivo. Já o *logos* aparece como sendo um conceito central para o saber, pois bem ouvindo o *logos* e com ele homologando, se aproxima do saber. Sem dúvida alguma, podemos concluir que o saber e a alma ganharam um novo olhar e uma nova dimensão com o pensamento do efésio.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto, e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- BERGE, Damião. **O Logos Heraclítico**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1969.
- COSTA, Alexandre. **Heráclito: Fragmentos Contextualizados**. São Paulo: Odysseus, 2012.
- FLAKSMAN, Ana. **Aspectos da recepção de Heráclito por Platão**. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009. (Tese de Doutorado)
- _____. **A Questão do Conhecimento em Heráclito**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2001. (Dissertação de Mestrado).
- LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Brasília: Ed. UnB, 1988.

**MICHEL FOUCAULT, SEBASTIÃO SALGADO E OS
HOMENS INFAMES: UMA ANTOLOGIA DE
EXISTÊNCIAS**

[MICHEL FOUCAULT, SEBASTIÃO SALGADO AND INFAMOUS
MEN: AN ANTHOLOGY OF EXISTENCE]

Wilne de Souza Fantini

*Pós-doutora em Filosofia pela UFPB
(E-mail: wilnesfantini@yahoo.com.br)*

Maria Veralucia Pessoa Porto

*Doutora em Filosofia e Professora do Departamento de Filosofia da UERN, Campus Central
(E-mail: veraluciapessoaporto@gmail.com)*

Recebido em: 11 de abril de 2018. Aprovado em: 15/05/2018

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

Resumo: O presente artigo visa mostrar algumas reflexões existentes no pensamento do filósofo francês Michel Foucault concernente à ontologia do presente, às relações de poder e à heterotopia. A atualidade analisada por Foucault está vinculada ao aspecto vital de cada época, nas formas de vivência dos indivíduos, principalmente, aqueles considerados pela normatividade e normalidade das relações de poder como sendo marginais, anormais, resíduos, infames. Assim, Foucault aproxima-se do trabalho desenvolvido por Sebastião Salgado ao relatar e denunciar os homens infames, habitantes dos espaços heterótopos.

Palavras-chave: Michel Foucault. Ontologia do presente. Heterotopia. Homens infames. Sebastião Salgado.

Abstract: This paper aims to show some reflections about the thoughts of the French philosopher Michel Foucault concerning the ontology of the present, power relations and heterotopia. actuality analyzed by Foucault is linked to the vital aspect of each age, in the ways of individuals living, especially, those considered by the power relations of normativity and normality as marginal, abnormal, waste, infamous. Therefore, Foucault approach his work to the work developed by Sebastião Salgado reporting and denouncing the infamous men, inhabitants of heterotopical spaces.

Keywords: Michel Foucault. Ontology of the present. Heterotopia. Infamous men. Sebastião Salgado.

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

INTRODUÇÃO

Foucault e atualidade. Será que ainda é possível encontrar atualidade em Foucault? Uma pergunta que paira no ar, mas que será, talvez, não respondida, mas pensada a partir das próprias estratégias filosóficas elaboradas pelo filósofo francês. Ele nos ofereceu algumas ferramentas, alguns utensílios que podem auxiliar-nos a pensarmos o presente e o hoje.

Por que se torna tão importante pensar sobre essa atualidade? Quiçá porque, como afirmou Gilles Deleuze (2013, p. 113), “O atual ou o novo, talvez seja a *energeia*, próxima de Aristóteles, mas ainda mais de Nietzsche (embora Nietzsche o tenha chamado de inatual)”. Ou seja, essa atualidade (ou presente) seria uma espécie de força que é capaz de promover profundas transformações; apta, também, a provocar críticas a partir desse mesmo momento, desse mesmo instante do qual ela é parte integrante.

Percebemos que essas reflexões sobre o presente e a atualidade estão vinculadas à concepção de ontologia do presente pensada e desenvolvida pelo filósofo francês. Quando Foucault expôs essa noção estava interessado em saber: o que é esse “lugar”, esse “agora” o qual pertencemos? O que é esse “presente”, afinal?

Vale ressaltar que essa atualidade e esse presente estão intrinsecamente relacionados ao *éthos*. Isso significa dizer que Foucault levava em consideração o empírico, isto é, as experiências vividas pelos indivíduos em seu cotidiano. Indivíduos que muitas vezes possuíam uma existência marginal, limítrofe chegando a ocupar outro lugar – espaços heterótopos – dentro da própria normatividade estabelecida no âmbito social e histórico das relações de poder.

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

É neste sentido que encontramos uma aproximação, uma confluência-antológica entre o pensamento do filósofo francês Michel Foucault, as fotografias-denúncia do fotógrafo brasileiro Sebastião Salgado e os homens infames. O âmbito de convergência entre Michel Foucault e Sebastião Salgado se revela quando ambos procuraram resgatar, cada um ao seu modo, o protagonismo de certos seres humanos, homens relegados, em muitos momentos da História, à margem, sendo considerados, por isso, infames.

O presente artigo visa, portanto, promover um diálogo entre o pensamento de Michel Foucault, a fotografia social de Sebastião Salgado e a existência esquecida dos homens infames.

ATUALIDADE: ONTOLOGIA DO PRESENTE

A partir do modo singular de construir suas reflexões, Foucault nos fez perceber que os mecanismos de poder e as formas de saber podem possuir um viés negativo, a saber, podem vir a fundamentar práticas coercitivas de controle dos corpos, normatização de comportamentos e de subjetivação. Mas o próprio Foucault nos mostra uma pista, uma outra perspectiva quando, ao apresentar a noção de **ontologia do presente**, procurou realizar uma crítica dessas práticas, abrindo a via de uma possível transformação (FURTADO, 2015, p. 145).

O termo “ontologia do presente” aparece na análise que Foucault realiza sobre o opúsculo *Resposta à pergunta: que é Iluminismo?*, escrito pelo filósofo alemão Immanuel Kant tanto na obra *O governo de si e dos outros* (aula

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

de 05 de janeiro de 1983) quanto no texto *O que são as Luções?*, de 1984, contido nos *Ditos e Escritos* volume II da Edição francesa.

No olhar de Foucault, o que Kant fez foi reconstituir o sistema geral do pensamento, articulando-o na história efetiva com a rede de relações tecidas entre os indivíduos. Em *As palavras e as coisas*, propõe:

[...] Se se quiser empreender uma análise arqueológica do próprio saber, então não são esses debates célebres que devem servir de fio condutor e articular o propósito. É preciso reconstituir o sistema geral de pensamento, cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É essa rede que define as condições de possibilidade de um debate ou de um problema, é ela a portadora da historicidade do saber (FOUCAULT, 1999, p. 103).

Contudo, a questão que persiste é: como entender o momento presente em relação à memória das representações já solidificadas na mente do indivíduo? Seja a consciência se manifestando na relação consigo ou com o outro, o poder e o fazer estão estreitamente ligados com o que se vive nesse momento presente. Assim sendo, Foucault chama a nossa atenção para o fato de que o estudo do passado não pode perder de vista o presente.

Esse modo de ser se constitui como uma condição ontológica do indivíduo em seu momento presente, visto que viver, experienciar, diagnosticar o real, relacionar-se com o outro, elaborar discursos, criar estratégias e modificar seu presente só é possível na medida em que se entra no jogo das verdades estabelecidas e se “recria”. Nisso temos o fazer-se criativamente. É essa a opinião de Judith Revel, em *Foucault, une pensée du discontinu*.

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

[...] uma vez que a produção de subjetividade é uma reação que possui o privilégio extraordinário de poder ser também - e sempre - uma invenção, uma inauguração: uma criação. No primeiro caso, temos, então, na melhor das hipóteses, relação com uma lógica que, qualquer que seja o refinamento do qual ela faz prova, ela é essencialmente gestonária: trata-se de gerar (quer dizer, de conter, de ajustar, de organizar, de disciplinar, de canalizar, de explorar, de influenciar, etc.) para seu próprio proveito o existente. No segundo, trata-se, ao contrário, de inventar formas de vida, de experimentar modalidades expressivas, maneiras de ser em conjunto, de tentar relações inéditas à si e aos outros. Há aí que levar a sério o tema da invenção: isso significa, ao pé da letra, a criação de novas formas de ser que, em sendo imanentes e materiais, não representam nada de menos que um desenvolvimento daquilo que é; e é nessa medida que alguns não hesitaram em as utilizar, na perspectiva do uso que Foucault o fez ele mesmo, o termo ontologia (REVEL, 2010, p. 276)¹.

É nesse aspecto que a vida filosófica é uma “ontologia do presente”, e esta só pode ser entendida como uma história do pensamento quando o indivíduo volta o olhar para si mesmo em seu presente. Foucault nos aponta esse caminho da invenção, da criação, que ele mesmo elaborou e percorreu

¹ “[...] alors que la production de subjectivité est une réaction qui possède le privilège extraordinaire de pouvoir être aussi - et toujours - une invention, une inauguration: une création. Dans le premier cas, on a donc, au mieux, affaire à une logique qui, quel que soit le raffinement dont elle fait preuve, est essentiellement gestionnaire : il s’agit de gérer (c’est-à-dire de contenir, d’infléchir, d’organiser, de discipliner, de canaliser, d’exploiter, d’influencer, etc.) à son propre profit l’existant. Dans le second, il s’agit au contraire d’inventer des formes de vie, d’expérimenter des modalités expressives, des manières d’être ensemble, de tenter des rapports à soi et aux autres inédits. Il y a là à prendre au sérieux le thème de l’invention: c’est, à la lettre, la création de formes d’être nouvelles qui, si elles sont immanentes et matérielles, n’en représentent pas moins un accroissement de ce qui est; et c’est dans cette mesure que certains n’ont pas hésité à utiliser, dans le sillage de l’usage qu’en fait Foucault lui-même, le terme d’ontologie” (REVEL, 2010, p. 276).

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

na medida em que busca, nas formas efetivas da vivência dos filósofos, não somente a exemplaridade do que se vive, mas aquilo em que é presente, ontologicamente, no viver próprio do indivíduo em seu tempo, em seu presente, o jogo próprio da existência e, neste, o indivíduo a subjetivar-se.

Nessa perspectiva, essa ontologia proposta por Foucault, diferentemente da ontologia clássica tradicional, está muito mais próxima à ideia de atitude e de *éthos* significando uma maneira de pensar, sentir e agir a atualidade e o presente.

FOUCAULT, SEBASTIÃO SALGADO E OS HOMENS INFAMES

Foucault pensou o presente, a atualidade, partindo de experiências de indivíduos que revelavam o *éthos*, a atitude, a atualidade, o aspecto vital de cada respectiva época estudada por ele como afirmou em uma carta dirigida a Paul Thibaud, este, mencionou que os escritos de Foucault, seu pensamento e suas reflexões vieram justamente das experiências nos hospitais psiquiátricos ou no Grupo de Informação sobre as Prisões, por exemplo, e não o contrário.

Do mesmo modo, Sebastião Salgado registrou, pelas lentes de sua câmera, um pouco da problemática dos sem-terra, no álbum *Terra*; a difícil realidade dos trabalhadores braçais em vários países, no álbum *Trabalhadores*; e no álbum *Exodus*, a história da humanidade em trânsito, a história daqueles que abandonam suas terras, sua pátria por motivos de pobreza, repressão e guerras (ZENDRON, 2002, p. 88).

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

Nesse sentido, guardadas as devidas proporções e diferenças, ambos relatam (ou denunciam) a existência de personagens obscuras, daqueles que não tiveram voz para falar por si próprios. Tratou-se de uma antologia das existências. São “[...] Vidas de algumas linhas ou de algumas páginas, desventuras e aventuras sem nome [...]. Vidas breves, encontradas por acaso [...]”. (FOUCAULT, 2001b, p. 237)². São as “[...] milhares de existências destinadas a passar sem deixar rastro [...]” (FOUCAULT, 2001b, p. 240)³. A pergunta que Foucault (2001b, p. 241) lança é: “Essas vidas, por que não ir escutá-las lá onde, por elas próprias, elas falam?”⁴

Para poder dar voz a essas vidas, a esses homens infames é preciso saber o lugar que eles ocupam. E para compreendermos que « lugar » seria esse iremos abordar, primeiramente, o tema do poder.

Poder, segundo Foucault, se insere em um nível capilar, numa trama reticular tornando-se difuso por toda a sociedade. A partir da época Clássica (séculos XVII-XVIII), podemos perceber a iminência de um poder denominado disciplinar que se refere a um poder de sujeição e de dominação. A disciplina é polimorfa, obscura e muda; ela trabalha em profundidade, na sombra, e constitui o subsolo silencioso da grande mecânica do poder (FOUCAULT, 1997, p. 45-46). A disciplina centra-se no corpo considerado como uma máquina, no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, na utilidade e na

² “Des vies de quelques lignes ou de quelques pages, des malheurs et des aventures sans nombre [...]. Vies brèves, rencontrées au hasard [...]” (FOUCAULT, 2001b, p. 237).

³ “[...] ces milliards d’existences qui sont destinées à passer sans trace [...]” (FOUCAULT, 2001b, p. 240).

⁴ “Pourquoi, ces vies, ne pas aller les écouter là où, d’elles-mêmes, elles parlent?” (FOUCAULT, 2001b, p. 241).

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

docilidade. Há também outro tipo de poder que se desenvolveu nesse mesmo período (mais especificamente no século XVIII) chamado de biopoder que não se exerce nos corpos, mas nas populações. Trata-se de um poder centrado, não mais no corpo-máquina, mas no corpo-espécie visando à proliferação, aos nascimentos, à mortalidade e à longevidade.

Podemos perceber, então, que na ótica do filósofo francês, foram esses tipos de poderes que silenciaram os discursos das vidas infames, interditando-os e invalidando-os. Todavia, concomitantemente a esse silêncio, interdição e controle, justamente pelo fato, de o poder ter entrado em contato com essas vidas, foi esse mesmo poder que possibilitou essas vidas infames a terem uma existência:

[...] sem esse choque [com o poder], nenhuma palavra, sem dúvida, estaria mais ali para lembrar seu fugidivo trajeto. O poder que espreitava essas vidas, que as perseguiu, que prestou atenção, ainda que por um instante, em suas queixas e em seu pequeno tumulto, e que as marcou com suas garras, foi ele que suscitou as poucas palavras que disso nos restam [...]. Todas essas vidas destinadas a passar por baixo de qualquer discurso e a desaparecer sem nunca terem sido faladas só puderam deixar rastros – breves, incisivos, com frequência enigmáticos – a partir do momento de seu contato instantâneo com o poder (FOUCAULT, 2001b, p. 240-241)⁵.

⁵ “[...] sans ce heurt, aucun mot sans doute ne serait plus là pour rappeler leur fugitif trajet. Le pouvoir qui a guetté ces vies, qui les a poursuivies, qui a porté, ne serait-ce qu’un instant, attention à leurs plaintes et à leur petit vacarme et qui les a marquées d’un coup de grife, c’est lui qui a suscité les quelques mots qui nous en restent [...]. Toutes ces vies qui étaient destinées à passer au-dessous de tout discours et à disparaître sans avoir jamais été dites n’ont pu laisser des traces – brèves, incisives, énigmatiques souvent – qu’au point de leur contact instantané avec le pouvoir” (FOUCAULT, 2001b, p. 240-241).

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

Apesar de haver todo esse controle e dominação por parte do poder, há outra perspectiva encontrada nesse caráter relacional do poder que são as lutas contra seu exercício que emergem do próprio poder. Isso significa dizer que não existe poder sem resistência e vice-versa, já que nada está isento de poder. Assim sendo, as resistências são tão múltiplas quanto às relações de poder.

OUTROS ESPAÇOS: ISOTOPIA, DISTOPIA E HETEROTOPIA

Devemos entender, contudo, que não obstante essas características anteriormente citadas, toda relação de poder possui um vínculo intrínseco e mútuo com a resistência estabelecendo, dessa forma, uma agonística, ou seja, uma tensão dentro dessas mesmas relações de poder. As resistências, portanto, também fazem parte dessas relações de poder. Qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede do poder. Assim,

[...] não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável. [...] As relações de poder suscitam [...] a cada instante [...] a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência. De modo que é mais a luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estática de um aparelho uniformizante. (FOUCAULT, 2003, p. 232).

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

Nessa agonística, surge um sistema de hierarquia em que cada indivíduo terá um lugar determinado a ocupar. A essa característica, Foucault (2006a) chamou de *isotopia*. É nesta perspectiva que todas as informações catalogadas sobre a história da loucura na Idade Clássica ou sobre a sexualidade e, mesmo no tocante às prisões, seja na França, na Inglaterra, na Alemanha, nos Estados Unidos, etc., não somente apresentam uma verdade a ser demonstrada, mas, ao final da investigação, apontam para uma espécie de oposição entre a verdade demonstrada historicamente, espécie de utopia, e os sujeitos que vivenciam tal verdade, muito mais próximo de uma *distopia*. A partir do momento em que ocorre, no poder disciplinar, a hierarquização, a distribuição e a classificação, haverá concomitante e necessariamente o surgimento daquilo ou daqueles que Foucault denominou *resíduo*. O resíduo é, pois, tudo aquilo ou todos aqueles que são inclassificáveis; são aqueles que escapam à vigilância, não podendo entrar no sistema de distribuição.

Foucault (2006b) faz uma interessante reflexão ao mencionar que, em todas as sociedades, sempre há aqueles que são excluídos por possuírem um comportamento diferente do das outras pessoas, e que escapam às regras comumente definidas em certos domínios da sociedade, que ele dividiu em quatro categorias, a saber: produção econômica (trabalho), reprodução da sociedade (sexualidade), linguagem e atividades lúdicas. Nesse caso, alguns indivíduos são excluídos em relação a um domínio ou a outro.

Essa categoria dos resíduos ou dos “anormais incorrigíveis” apareceu concomitantemente ao estabelecimento das técnicas de disciplina, durante os séculos XVII e XVIII, nas forças armadas, nas escolas, nos

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

ateliês e, depois, um pouco mais tarde, nas famílias. Como afirmou Foucault (2001a, p. 1692): “Os novos procedimentos de adestramento do corpo, do comportamento, das atitudes abrem o problema desses que escapam a essa normatividade que não é mais a soberania da lei⁶.”

Assim sendo, percebemos que dentro desses espaços normativos, normalizados e padronizados, os resíduos, os anormais, os infames ocupam outros espaços que Foucault denominou de espaços heterótopos. O que seriam, então, esses espaços heterótopos? Nos elementos que estão na história tem-se em suas problemáticas, o limite, quando este é estabelecido, também surge a possibilidade de aprender a trabalhar esse limite e a si próprio. Deste modo, esta história, quando movida, pelas forças nela inseridas, gerando uma luta em que o sujeito que antes não se reconhecia nos elementos históricos percebe que, nestes mesmos elementos, está o pensamento forçando, nas relações de poder e de força, o embate. Eis o que Foucault apresentará na analítica do poder como *heterotopias* e “práticas de liberdade”. É aí que aparece a possibilidade de ir além do poder da demonstração, atingindo, por assim dizer, as forças que lhes foram ativadas no processo de subjetivação.

A agonística do poder-resistência, esse conjunto de relações definem lugares irreduzíveis uns aos outros e não superponíveis uns aos outros. Foucault afirmou que não há uma só cultura, uma só civilização que não possua além dos espaços normativos, normalizados e padronizados, espaços diferentes, desviantes, *outros lugares* “[...] uma espécie

⁶ “Les nouvelles procédures de dressage du corps, du comportement, des aptitudes ouvrent le problème de ceux qui échappent à cette normativité qui n’est plus la souveraineté de la loi” (FOUCAULT, 2001a, p. 1692).

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

de contestação ao mesmo tempo mítica e real do espaço onde nós vivemos [...]” (FOUCAULT, 2001b, p. 1575)⁷. São espaços reais, efetivos, lugares desenhados nas próprias instituições da sociedade; são contra-lugares que podemos encontrar no interior da cultura e que são simultaneamente representados, contestados e invertidos; são lugares fora de todos os lugares, mesmo que localizáveis. Foucault, abordou essa temática da *heterotopia*, no texto denominado *Outros espaços (Des espaces autres)*. Nesse escrito, o filósofo francês procurou mostrar que, embora esses espaços heterótopos estejam presentes nas culturas e sociedades, eles foram marginalizados pela razão ocidental, pela normatização e normalização que afastaram esse outro, essa diferença, essa multiplicidade. Logo, são esses os lugares - lugares fora dos limites - que comportam os indivíduos excluídos “[...] do mundo compartilhado pelo resto da humanidade” (BAUMAN; LYON, 2013, p. 67). São “sujeitos-heterótopos”, se assim os podemos denominar: desviantes, infames, anormais. Daí, a dedicação tanto de Foucault em estudar temas considerados marginais, dentro de uma tradição filosófica, como as prisões, a loucura, a sexualidade, quanto o empreendimento de Sebastião Salgado em fotografar as migrações, os refugiados, a fome, a violência, as guerras.

Michel Foucault e Sebastião Salgado ao trabalharem dessa forma, buscavam abordar a temática do presente a partir das histórias vividas pelos indivíduos infames, excluídos, esquecidos. Ambos, o filósofo e o fotógrafo, de certo modo, se importaram com as pessoas, “afinal, as pessoas são o sal da terra” (WENDERS, 2014). Eles efetuaram uma crítica do tempo

⁷ “[...] une espèce de contestation à la fois mythique et réelle de l’espace où nous vivons [...]” (FOUCAULT, 2001b, p. 1575).

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

presente; fizeram um diagnóstico desse presente na tentativa de estabelecer o que constitui nosso presente, de responder à provocação do instante histórico. Esse diagnóstico do presente, essa ontologia crítica de nós mesmos constitui “uma maneira de escrever e reescrever o mundo com luzes e sombras” (WENDERS, 2014), trata-se, portanto, de um potente mecanismo de ação transformadora (CASTRO, 2009, p. 107; JAQUET, 2014, p. 10).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando uma antologia de existências na abordagem acerca de Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames, mostramos algumas reflexões existentes no pensamento do filósofo francês, Michel Foucault, concernentes à ontologia do presente, às relações de poder e à heterotopia. Seja a consciência se manifestando na relação consigo ou com o outro, o poder e o fazer estão estreitamente ligados com o que se vive nesse momento presente. Assim sendo, Foucault chama a nossa atenção para o fato de que o estudo do passado não pode perder de vista o presente.

A questão que persistiu na nossa abordagem foi como entender o momento presente em relação à memória das representações já solidificadas na mente do indivíduo. Vimos que, a atualidade, analisada por Foucault, está vinculada ao aspecto vital de cada época, nas formas de vivência dos indivíduos, principalmente, àqueles considerados pela normatividade das relações de poder como sendo marginais, anormais, residuais ou infames.

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

Foi nesse aspecto que foi considerada a aproximação de Foucault com o trabalho desenvolvido por Sebastião Salgado. Foucault denuncia os homens infames nas abordagens da vida social, como a prisão e mesmo naquilo que se pode considerar como vida íntima: a sexualidade. Por força destes modos de vida insurge aquilo que a sociedade irá denominar de loucura ou anormalidade. Da mesma maneira, Sebastião Salgado registrou, pelas lentes de sua câmera, um pouco da problemática dos sem-terra, no álbum *Terra*; a difícil realidade dos trabalhadores braçais em vários países, no álbum *Trabalhadores*; e no álbum *Exodus*, a história da humanidade em trânsito, a história daqueles que abandonam suas terras, sua pátria por motivos de pobreza, repressão e guerras.

Assim, o relato e a denuncia os homens infames, habitantes dos espaços heterótopos se constitui como uma condição ontológica do indivíduo em seu momento presente, visto que viver, experienciar, diagnosticar o real, relacionar-se com o outro, elaborar discursos, criar estratégias e modificar seu presente só é possível na medida em que se entra no jogo das verdades estabelecidas e se “recria”.

Nisso temos o fazer-se criativamente. Os novos procedimentos de adestramento do corpo, do comportamento, das atitudes abrem o problema desses que escapam a essa normatividade que não é mais a soberania da lei. Deste modo, foi que Foucault afirmou que não há uma só cultura, uma só civilização que não possua além dos espaços normativos e padronizados, os espaços heterótopos. Destarte, nestes espaços diferentes temos *outros lugares* onde se é possível contestar ao mesmo tempo de forma mítica e real o espaço onde nós vivemos. Michel Foucault e Sebastião Salgado, um sendo filósofo e o outro, fotógrafo, cada um ao seu modo, buscaram mostrar que,

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

nestes espaços que são reais e efetivos, que são lugares desenhados nas próprias instituições da sociedade e da cultura, podemos encontrar as utopias e as distopias que se desvelam em espaços heterótopos.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt; LYON, David. A vigilância líquida como pós-pan-óptico. In: _____. **Vigilância líquida**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p. 55-74.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução de Ingrid Müller. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DELEUZE, Gilles. Michel Foucault: rachar as coisas, rachar as palavras. In: **Conversações (1972-1990)**. 3. ed. Tradução de Peter Pál Perlbart. São Paulo : 34, 2013.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas (1966). 8. ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Des espaces autres (1984). In : _____. **Dits et écrits II (1976-1988)**. Paris: Gallimard, 2001b, p. 1571-1581.

_____. **Em defesa da sociedade**. Curso no *Collège de France* (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Coleção: tópicos).

_____. La vie des hommes infâmes (1977). In: _____. **Dits et écrits II (1976-1988)**. Paris: Gallimard, 2001b, p. 237-253.

_____. Les anormaux (1975). In: _____. **Dits et écrits I (1954-1975)**. Paris: Gallimard, 2001a, p. 1690-1696.

Michel Foucault, Sebastião Salgado e os homens infames: uma antologia de existências

FANTINI, Wilne de Souza; PORTO, M. V. P.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 22 ed. Rio de Janeiro, Graal, 2006a.

_____. **O poder psiquiátrico**. São Paulo, Martins Fontes, 2006b.

_____. Poder e saber (1977). In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). **Estratégia, poder-saber**. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 223-240. (Col. Ditos & Escritos IV).

FURTADO, Rafael Nogueira. A atualidade como questão: ontologia do presente em Michel Foucault. In: **Natureza humana**, vol.17, n.1, São Paulo (2015), p. 144-156. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302015000100007> (acessado em: 16.08.2016).

JAQUET, Gabriela. É preciso questionar o presente: Foucault, o diagnóstico, a *Aufklärung*, **Anais da XIII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS**, Porto Alegre, RS (2014).

Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/XIII/9.pdf>> (acessado em: 16.08.2016).

REVEL, Judith. **Foucault, une pensée du discontinu**. Paris: Mille et une nuits, 2010.

WENDERS, Wim. **O sal da terra** [documentário]. Autoria: Juliano Ribeiro Salgado, Wim Wenders, David Rosier. Produção: Decia Films. Co-produção: Amazonas Images, Fondazione Solares dele Arti com apoio de La région Île-de-France, Les Amis de la Maison Européenne de la Photographie (2014), 1 DVD (115 min).

ZENDRON, Rute Coelho. O fotógrafo, Dossiê migrações, Esboços. In: **Revista do programa de pós-graduação em História da UFSC**, v.10, n.10, Florianópolis (2002), p. 83-95. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/389/9854>> (acessado em: 16.08.2016).

**PELO DIREITO DE NÃO SER FELIZ: UMA BREVE
ANÁLISE FILOSÓFICA, SOCIOLÓGICA E
EXISTENCIAL SOBRE A DITADURA DA
FELICIDADE**

[FOR THE RIGHT TO NOT BE HAPPY: A BRIEF
PHILOSOPHICAL, SOCIOLOGICAL AND EXISTENTIAL
ANALYSIS OF THE DICTATORSHIP OF HAPPINESS]

Claudinei Reis Pereira

*Mestre em Filosofia e Professor substituto, UFPI e UFMA
(E-mail: claudnei_2012@hotmail.com)*

Recebido em: 02 de maio de 2018. Aprovado em: 28/05/2018

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

Resumo: Este artigo tem como objetivo levantar uma discussão sobre a concepção de felicidade na era contemporânea. Felicidade muitas vezes fragmentada, rompendo com a relação alteridade, fundamentando-se em um subjetivismo e materialismo. Como metodologia, trabalharemos com autores como Aristóteles, Agostinho, Pascal Bruckner, Zugmunt Bauman, entre outros. Por fim, conclui-se que a felicidade fora tomada no mundo contemporâneo diferentemente do período clássico e medieval, vista em uma postura materialista e subjetivista de esvaziamento do *Eu* e do “real” significado da vida feliz, contudo, se sabe que este “real” significado é amplamente problematizado ao ponto de nos depararmos com a seguinte questão: qual é verdadeira matéria do contentamento da felicidade? Esta, por sua vez, mais que algum tipo de *telos* a ser alcançado, parece-nos que se trata de uma postura existencial do indivíduo diante da própria existência.

Palavras-chave: Materialismo. Subjetivismo. Felicidade. Existência.

Abstract: This article aims to lift a discussion on the conception of happiness in the contemporary era. Happiness often fragmented, breaking with the relationship otherness, basing on a subjectivism and materialism. As a methodology, we will work with authors such as Aristotle, Augustine, Pascal Bruckner, Zugmunt Bauman, among others. Finally, it is concluded that happiness was taken in the contemporary world unlike classic and medieval period, seen in a materialistic attitude and emptying of the subjectivist I and the "real" meaning of happy life, however, if you know that this "real" meaning is largely problematic that we faced with the following question: What's true the contentment of happiness? This, for your time, more than some kind of *telos* to be achieved, it seems to us that this is an existential stance of the individual on his own existence.

Keywords: Materialism. Subjectivism. Happiness. Existence.

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

INTRODUÇÃO

O que há de errado com a felicidade? A pergunta não comum deste artigo soa estranha quando o assunto parece ser aquilo que é comum a todos: o desejo universal pela felicidade. Porém, se por acaso, percebermos que ao nosso redor, ao invés de se perceber felicidade demais, percebêssemos felicidade de menos? A pergunta sobre a matéria do contentamento da felicidade fora uma das questões mais trabalhada e instigante em boa parte da história do pensamento humano. Se por um lado, o drama da morte nos apavora, por outro, o sentimento psicológico e a sensação de afeto que nasce da felicidade parece que nos traz algum tipo de sentimento de eternidade.

A busca pela matéria do contentamento é uma das questões mais problematizadas por pesquisadores e intelectuais, em áreas diversas como: teologia, filosofia, sociologia, literatura, religião, ciência e literaturas de autoajuda. Conquanto, aquilo que deveria aumentar o nosso grau de certezas e convicções sobre a matéria do contentamento, parece que só nos afogam ainda mais em mar de incertezas e de falta de realização e de sentido existencial.

Para este breve artigo, selecionamos alguns momentos para se discutir ou rememorar as concepções sobre o conceito de felicidade.

A partir de tais evidências, este artigo tem como intenção apresentar ao leitor de modo conciso os grandes ideais de felicidade ao longo da história, destacando alguns pensadores como Aristóteles, Santo Agostinho, Zygmunt Bauman, entre outros. Como proposta e objetivo metodológico pretendemos apresentar uma breve passagem pelo pensamento clássico,

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

passando pelo pensamento medieval até chegamos ao pensamento moderno-contemporâneo e compreender como tais autores apresentam seus argumentos e conceituações sobre o problema da felicidade. Por fim, não queremos aqui maximizar toda a discussão, até porque dentro de um artigo tal problemática se mostra insuficiente, mas pelo menos apresentar algumas questões, provocações e instigações aos leitores.

1 A CONCEPÇÃO ARISTOTÉLICA DE FELICIDADE

Para desenvolver essa discussão, a primeira parte do texto traz a concepção aristotélica sobre felicidade (eudaimonia). Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles nos afirma que existe um desejo teleológico existencial que aponta para um fim último de todas as coisas: a realização humana. A afirmação seria que todas as coisas concorrem para uma teleologia que é própria, que tem um fim em si mesmo. Exemplo: “O fim da arte médica é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória, da economia a riqueza.” (ARISTÓTELES, 1991, p. 6). Consequentemente tais fins têm uma única finalidade para Aristóteles: “O sumo bem.” (ARISTÓTELES, 1991, p. 7)

Avançando um pouco mais em sua investigação sobre a natureza da felicidade, especificamente no livro X de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles percebe primeiramente que a felicidade parece estar ligado à ideia do prazer, pois se sabe que contrariamente à experiência da dor e do desconforto, o prazer se apresenta como caminho possível e indispensável ao *sumo bem*, contudo, em um segundo momento, Aristóteles afirma que esta experiência

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

não equivale para todos os caminhos mais seguros para se alcançar a felicidade, pois a experiência do prazer não equivale a uma experiência positiva para todos os prazeres. Ou seja, parece claro que para Aristóteles nem todos os prazeres são desejáveis, logo, o caminho do prazer não pode ser o caminho mais viável para o alcance do bem supremo.

Para Aristóteles então, o caminho para se alcançar a felicidade têm que existir necessariamente alguns elementos, entre eles a amizade, saúde, dinheiro, a beleza entre outras coisas. Para este autor, existe uma espécie de hierarquia de valores para se chegar à felicidade suprema. O que seria então? Aristóteles destaca que o caminho seria o de maior grau entre as práticas das virtudes, isto é, aquilo que “será o que de existe de melhor em nós,” (ARISTÓTELES, 1991, p. 233) que para ele, nada mais é que exercer aquilo que é próprio e específico da condição humana: a vida contemplativa ou atividade racional. Para Aristóteles, a capacidade racional é aquilo que existe de mais divino no homem. Se “a razão é divina em comparação ao homem, a vida conforme a razão é divina em comparação a vida divina.” (ARISTÓTELES, 1991, p. 235) Assim, neste primeiro ponto apresenta-se o seguinte argumento:

O que é próprio de cada coisa é, por natureza, o que há de melhor e aprazível para ela; e assim, para o homem a vida conforme a razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão mais que qualquer coisa é o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz (ARISTÓTELES, 1991, p. 235).

Na concepção aristotélica, além de trazer a importância da vida racional como critério para vida feliz, em sua filosofia esta racionalidade só

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

é possível sua realização no espaço público, ou seja, na vida comunitária, na *polis* grega. Ou seja, é na relação com o outro que segundo Aristóteles a felicidade se manifesta. A política, por sua vez, é o lugar de exclusividade e o espaço de realização humana. Não é por acaso que em sua obra *A política* afirmara: “Não é somente para viver, mas para viver felizes, que os homens estabelecem entre si a sociedade civil. [...] O espoco do Estado é felicidade na vida. Todas essas instituições têm por fim a felicidade” (ARISTÓTELES, 2009, p. 95-1280b e p.96-1281a).

Tal concepção se sustentou por um bom tempo. Somos de certo modo herdeiros de duas concepções clássicas de mundo: a platônica e a aristotélica. Em Platão, por sua ideia idealista de mundo, e em Aristóteles, por sua concepção realista de mundo. Só que esta concepção de mundo e consequentemente de felicidade é concebida de modo diferente em suas determinadas épocas, e esta não seria diferente para o mundo medieval. É o que seguirá adiante.

2 A VERTICALIZAÇÃO DIVINA DA FELICIDADE.

Se para Aristóteles o lugar digno para emancipação da felicidade se dava na atividade por excelência do homem, isto é, no exercício racional, por outro lado, a teologia medieval a concebia na relação por excelência entre o divino e o humano. Para os medievais, e aqui, me detenho à concepção específica agostiniana de felicidade, só é possível no voltar-se do próprio homem para o destino de sua criação: Deus. Em sua obra *Sobre a vida Feliz* o autor de Hipona destaca que a vida por excelência consiste

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

radicalmente no perfeito conhecimento de Deus. Em novembro de 386 da era cristã, por ocasião da comemoração dos 33 anos de Agostinho, ele, em um pequeno grupo heterogêneo formado por seu filho Adeodato, sua mãe Mônica, seu irmão Návio, seus discípulos Licêncio e Trígésio, além de seus primos Latidiano e Rústico e um jovem chamado Alípio, demonstram uma discussão filosófica sobre a verdadeira felicidade.

Entre os primeiros diálogos, eles concordam que todos sem exceção desejam a felicidade. Contudo, ressalta Agostinho: “o que deve conseguir alcançar o homem para ser feliz?” (AGOSTINHO, 2014, p.16). Para Agostinho, se perguntar o que se deve fazer para se alcançar a felicidade significa chegar a conclusão evidente que quem busca Deus vive feliz. Entretanto, diante dos presentes, Agostinho levanta a seguinte questão: “Será que Deus quer que o homem o busque?” (AGOSTINHO, 2014, p.23). Sua resposta é uma orientação positiva: “Quem busca a Deus, disse eu, faz aquilo que Deus quer, vive bem e está livre do espírito imundo” (AGOSTINHO, 2014, p.23). Sua conclusão se encaminha para a declaração que por mais que chegássemos a possuir a Deus, isso não corresponde a vida feliz, pois para Agostinho, a vida feliz seria ter Deus enquanto princípio e fundamento, do contrário, se cairá na experiência do vício e do pecado. Em seu diálogo com sua mãe Mônica Lê-se:

A mim, disse ela, parece-me que não há ninguém que não tenha a Deus, todavia, quem vive bem o tempo como propício, e quem vive mal, o tem como hostil. Então, eu disse: fizemos mal em concordar, ontem, que é feliz quem possui a Deus; porquanto todo homem possui a Deus, mas nem por isso todo homem é feliz. [...] O que é melhor, possuir a Deus ou não estar sem Deus? O quanto me é dado compreender, disse ela,

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

minha opinião é de que quem vive bem possui a Deus, mas como propício; quem vive mal possui a Deus, mas como hostil. [...] Essa será, portanto, disse eu, a classificação das questões: aquele que encontra encontrou a Deus e o tem como propício é feliz; todo aquele que procura a Deus tem a Deus como propício, mas ainda não é feliz; todavia todo aquele que se afasta de Deus por causa dos vícios e pecados não só não é feliz, mas nem sequer Deus é propício a seu viver. (AGOSTINHO, 2014, p. 24-26).

A conclusão se encerra na afirmação evidente: “Todo aquele que é feliz, portanto, tem a Deus.” (AGOSTINHO, 2014, p.36). A Dialética agostiniana sobre a felicidade corresponde que a conquista da verdade que se encontra na interioridade corresponde ao alcance da verdade que é o próprio Deus. Para este autor, a verdade não está fora do sujeito, mas dentro do próprio sujeito.

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz (AGOSTINHO, 2015, p. 295).

De igual modo, Agostinho em outro momento reafirma tal entendimento a apresentar a felicidade como a própria experiência do princípio divino no humano, isto é, só em Deus encontra-se a felicidade

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

verdadeira. Ressalta o autor: “E esta é a felicidade: alegrar-nos em ti, de ti e por ti. É esta a felicidade, e não outra. Quem acredita que exista outra felicidade persegue uma alegria que não é verdadeira.” (AGOSTINHO, 2015, p. 291).

Em contrapartida, essa concepção de felicidade não corresponde ao entendimento que a mesma pode ser adquirida necessariamente e plenamente nesta realidade. Para o pensamento cristão, a felicidade plena do indivíduo só será possível na integração plena com o divino que, a saber, só será possível para além deste mundo. Um reino sem lágrimas e sem dor como proclama o apocalipse de João: “Vi então um céu novo e uma nova terra [...] Nisto ouvi uma voz forte que, no trono, dizia: Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos, pois nunca mais haverá morte, nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais. Sim! As coisas antigas se foram!” (Cf. Apo 21, 1-5).

Ao que se percebe, para a concepção cristã, o amor ao divino tem que está para além do amor ao terreno. Isso afirma-se também em Agostinho em sua obra *Cidade de Deus*. Diz o autor:

Dois amores fizeram duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus – a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si – a celeste. Aquela glorifica-se em si própria – esta no Senhor; aquela solicita dos homens a glória – a maior glória desta consiste em ter Deus como testemunho da sua consciência (AGOSTINHO, 1993, p. 1319).

A partir desse traquejo se quisermos ter a experiência da plenitude, não a esperemos neste mundo, diluído pelo vício, pelo pecado, pela dor, pelo sofrimento e pela morte. Mas esperemos a plenitude da experiência de

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

Deus em um reino para além da finitude deste mundo, pois para além da efemeridade da finitude, existe uma promessa de plenitude. “O que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram, e o coração do homem não percebeu, tudo o que Deus preparou para os que o amam.” (Cf. 1 Cor 2,9).

3 O NOVO IMPERATIVO INCONSCIENTE MODERNO-CONTEMPORÂNEO: *O DEVER DA FELICIDADE*.

Entre os valores positivos encontrados na ética e na concepção de felicidade, destacada por Aristóteles a partir da filosofia clássica e a concepção medieval cristã, mesmo diante de suas ressalvas, diferentemente do mundo moderno-contemporâneo, de seu caráter materialista, subjetivista e ao mesmo tempo idealista, apostando sem reservas em um futuro seguro pela ciência, a concepção grega de mundo e medieval podem ressaltar algo de positivo: eles pelo menos definiram de certa maneira sua matéria do contentamento. Por outro lado, o que podemos esperar com os avanços e fracasso da ciência moderna, do mundo globalizado e dos novos paradigmas do mundo contemporâneo? A felicidade se identifica mais especificamente na relatividade ou ainda existe algum tipo de caráter de universalidade, como pensara o pensamento clássico aristotélico? A pergunta inicial deste trabalho se apresenta novamente: o que há de errado com a felicidade? Onde está o projeto de realização humana advindo do projeto Idealista do século XVIII e pela evolução da ciência e tecnológica?

A compreensão da realidade a partir do se entende por modernidade, segundo o literário Christoph Helferich (2006) nos afirma

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

que a “Idade Moderna” nos traz um questionamento pertinente: o que significa adotarmos para essa época o conceito de “Idade Moderna”, estabelecido na história da filosofia? De acordo com o literário alemão significa uma convicção básica que oriente todo filósofo, sobre a qual, segundo ele, reflete e opina em detalhes. Ou seja, trata-se da convicção básica do princípio da razão. Isto é, a filosofia moderna, o pensamento moderno não é nem interpretação das autoridades (como a escolástica) nem desvendamento das semelhanças entre o micro e o macrocosmo (como no Renascimento), mas sim é a correta dedução com base no saber confiável.

Essa breve informação nos remete a outros pesquisadores, ao se referirem especificamente ao caráter moderno, primeiramente Giovanni Semeraro em sua sucinta obra *O pensamento moderno*. Na citação seguinte, Semeraro caracteriza o pensamento moderno que teve como momento auge entre os séculos XV e XVI:

Uma sucessão surpreendente de descobertas científicas e de transformações econômicas e políticas suplanta não apenas a concepção feudal baseada em instituições fechadas, hierárquicas e religiosas, mas também muitos pressupostos da tradição filosófica existente até então. O desenvolvimento das ciências e de novas tecnologias, que ocorre nesse período, impulsiona enormemente a produção, a navegação e a expansão do comércio para novas terras, promovendo um acúmulo extraordinário de riquezas. Profundas mudanças na política, nas artes, na cultura, nos costumes, na filosofia e na religião assumem um ritmo crescente, deixando claro que na Europa havia chegado ao fim de uma época e sinalizando o início de um novo ciclo histórico (SEMERARO, 2011, p. 11).

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

Fica claro que a modernidade inaugura uma nova condição existencial diferentemente do período medieval. Mudamos do irreal para o real, ou seja, da fé abstrata para a razão pragmática, calculista que necessita de provas. O homem esperava que tais “progressos” o levariam a um novo horizonte existencial, não mais de obscuridade como no período medieval, mas de realização.

Tais promessas e mudanças radicais no convívio humano trouxeram vários problemas juntamente com seu desenvolvimento. Podemos elencar, por exemplo, guerras mundiais, a globalização, que mesmo tendo como proposta a unidade dos povos e das relações, nos parece que trouxe o distanciamento, mesmo podendo está presentes apenas por um “clique.” Ademais, os ideais do sistema de produção, que trouxeram indubitavelmente riqueza, mas ao mesmo tempo a reprodução mecânica e pragmática do conhecimento e o descartabilidade das relações humanas, entre outros aspectos.

Além do mais, alguns desses aspectos da modernidade são destacados pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman que em sua obra conhecida como *Modernidade Líquida* (2001) afirma que a modernidade começa quando o espaço e o tempo são separados da prática da vida e entre si, e assim podem ser teorizados como categorias distintas e mutuamente independentes da estratégia e da ação; quando deixam de ser, como eram ao longo dos séculos pré-modernos, aspectos entrelaçados e dificilmente distinguíveis da experiência vivida, ou seja, presos numa estável e aparentemente invulnerável correspondência biunívoca. Aliás, entre seus vários títulos Bauman acentua em *A arte da vida* que “poderíamos dizer que

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

nossa era moderna começou verdadeiramente com a proclamação do direito humano universal à busca da felicidade.” (BAUMAN, 2009, p.11). Todavia, para Bauman os valores espirituais e os valores existências foram desconsiderados na modernidade, especificamente no mundo do consumo. Por exemplo: a relação que antes se estabelecia por uma simpatia, pelo desejo, pela atração de estar com o outro pelo que é, agora, pode ser descrita pelo interesse. Não nos aproximamos do outro pelo que ele é, mas pelo o que ele tem ou pode nos proporcionar a ter. Neste sentido, Bauman adverte para o cuidado que temos com a relação de consumo e, afirma que:

Qualquer que seja a sua condição em matéria de dinheiro e crédito, você não vai encontrar num *shopping* o amor e a amizade, os prazeres da vida doméstica, a satisfação que vem do cuidar dos entes queridos ou de ajudar um vizinho em dificuldade, a auto-estima proveniente do trabalho bem-feito, a satisfação do ‘instinto de artífice’ comum a todos nós, o reconhecimento, a simpatia e o respeito dos colegas de trabalho e outras pessoas a quem nos associamos (BAUMAN, 2009, p. 12, grifo do autor).

Há de se observar que assim como é problemático afirmar que a felicidade estaria na atividade racional ou diante da pura relação do homem com Deus, do mesmo modo se torna problemático pensarmos em uma felicidade que está resumida nos bens de consumo ou nas relações de troca. O mundo moderno-contemporâneo nos provoca repensar a ideia de *bem-estar* e, quem sabe, significando-a para a ideia de um *bem-viver*. A ideia de *bem-estar* seria a concepção de que a felicidade se encontra no caráter materialista, nas relações pragmáticas e objetivas. Já a segunda concepção, a ideia de *bem-viver* seria a ideia de que a felicidade estaria ou está atrelada a

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

noção de valor, não do valor do mercado, mas do valor existencial, da significação, da admiração, da espiritualidade, de transcendência, mesmo inserido na imanência.

Todavia, mesmo reconhecendo a importância desses valores, como poderíamos pensar em felicidade se a própria concepção da existência encontra-se movida pelo fracasso, pela dor, pelo sofrimento, pela angústia e pela mais radical talvez de todas as experiências: a morte? Como ressignificar o que parece irressignificável? Freud parece que entendeu cedo que a vida parte de um impulso incontrolável de agressão e de combate e de busca de controle de si mesmo. A vida para ele, “tal como nos é imposta, é muito árdua para nós, nos traz muitas dores, decepções e tarefas insolúveis.” (FREUD, 2014, p. 60). Como se não bastasse, para escandalo do pensamento cristão, Freud em sua obra *O mal-estar na cultura* de 1929 questiona-se:

O que os próprios seres humanos, através de seu comportamento, revelam ser a finalidade e o propósito de suas vidas? O que exigem da vida, o que nela querem alcançar? É difícil errar a resposta: eles aspiram à felicidade, querem se tornar felizes e assim permanecer. Essa aspiração tem dois lados, uma meta positiva e outra negativa: por um lado, a ausência de dor e desprazer, por outro, a vivência de sensações intensas de prazer. [...] Como se percebe, o que estabelece a finalidade da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer. Esse princípio comanda o funcionamento do aparelho psíquico desde o início; não cabem dúvidas quanto à sua conveniência e, no entanto, seu programa está em conflito com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo quanto com microcosmo. Ele é absolutamente irrealizável, todas as disposições do universo o contraíram; *seria possível dizer*

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

que o propósito de que o homem seja 'feliz' não faz parte do plano da 'Criação' (FREUD, 2014, p. 62-63).

Fica claro que para Freud o caminho para a felicidade parece irrealizável frente ao drama da própria condição humana. Ele destaca três fontes que limitam o caminho para a felicidade: o poder superior da natureza, a fragilidade de nosso próprio corpo e a deficiência das disposições que regulam os relacionamentos dos seres humanos, na família, no Estado e na sociedade. São limites que aparentam ser indiscutíveis diante da realização de um projeto feliz. Além desses problemas, Freud ainda destaca o (se isto for de fato um problema) nível de relatividade existente ao que diz respeito à felicidade. Diz ele: “não há conselho que sirva para todos; cada um precisa experimentar por si próprio a maneira particular pela qual pode se tornar feliz.” (FREUD, 2014, p. 76). Nicholas White parece concordar com Freud ao afirmar que de fato,

O que entra na constituição da felicidade de uma sociedade em relação com a condição das suas partes é muito diferente do que entra na constituição da felicidade de um indivíduo. É verdade que, na compreensão da felicidade de um grupo, temos algumas das mesmas dificuldades que encontramos na compreensão da felicidade de uma pessoa. [...] Certo tipo de relativismo a respeito da felicidade é válido, por exemplo, no fato de que não há uma única medida de felicidade adequada para todos (WHITE, 2009, p. 30).

Ao que se parece, se antes (entre os antigos) existia um paradigma para a felicidade, hoje a marca e o paradigma da felicidade nos parece ser o seu grau de relatividade. Isso pelo aspecto transitório do moderno para o

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

contemporâneo que aprofundou ainda mais os problemas nascidos na modernidade. Tivemos não simplesmente um processo de um novo surgimento, mas de um processo de aceleração em todos os campos da vida, como adverte Martha D'Angelo: “Sem dúvida, o século XIX é o século das ciências e também da revolução industrial, das revoluções burguesas, das grandes transformações urbanas e de profundas mudanças no mundo do trabalho.” (D'ANGELO, 2011, p. 11). Com o processo de desenvolvimento da industrialização, da burguesia, das transformações urbanas e do mundo do trabalho, o moderno-contemporâneo traz juntamente aquilo que Jürgen Habermas declara em *O discurso filosófico da modernidade*: “A modernidade afirma-se como aquilo que um dia será *clássico*; ‘clássico’, de agora em diante, é o ‘clarão’ da aurora de um novo mundo, que decerto não terá permanência, mas, ao contrário, sua primeira entrada em cena selará também a sua destruição” (HABERMAS, 2002, p. 15, grifos do autor).

É diante desse contexto apocalíptico, em que se sobrepõe o mundo contemporâneo diferentemente talvez de todas as épocas seja o estabelecimento de um novo imperativo: *o culto entorpecente da felicidade*. Sejam felizes! Questionável imperativo, como o assim comparado imperativo do sucesso, que, a saber, ter sucesso no mundo contemporâneo quase corresponde literalmente com realização concreta da felicidade. Ter necessidades de terapias, seja de ordem cristã ou de ordem não cristã, como o budismo (prática de yoga), de buscarmos sempre estar e ao mesmo tempo nos vemos presentes freneticamente nas novas catedrais do consumo (*Shopping Center*), são entre tantas alternativas, possibilidades contemporâneas para o sucesso e o *bem-estar*.

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

Contrariamente, não é mais permitida a instabilidade, o fracasso, a melancolia, a dor, a angústia ou mesmo a radicalidade da morte para condições reais da existência. A angústia vista de modo positiva ao pensamento kierkegaardiano, seu aspecto de restituição *nadificante* do indivíduo, parece ser altamente desprezível e sem o menor sentido para o homem contemporâneo. Esse modo de lidar com a felicidade, para Pascal Bruckner o define como *dever da felicidade*. Outra definição que traz a mesma ordem é do filósofo francês Roger-Pol Droit, autor do livro *Se só me restasse Uma Hora de vida* em uma entrevista concedida no dia 16 de fevereiro de 2015 pelo *Instituto Francês de Madri* afirmou que:

Há uma espécie de imperativo de ser feliz, em todos os lugares, o tempo todo. Aconselham-nos isso de manhã até a noite. É algo suspeito: quando lhe repetem isso tantas vezes é que algo não funciona. [...] Na obsessão atual pela felicidade há um sintoma do desejo de eliminar o negativo. Mas não há vida sem aspectos positivos e negativos. A ideia de uma felicidade sustentada, perfeita, sem estresse, sem preocupações, sem angústia, não me parece muito humana, nem interessante. É algo com que se sonha em uma época que é, efetivamente, angustiada e fragmentada. É preciso ser feliz em casa, com a companhia, no trabalho, na cama, nas férias... Esse imperativo permanente me parece um imperativo de controle social (DROIT, 2016, p. 4).

Nesta mesma compreensão, em seu livro *A euforia perpétua: ensaio sobre o dever de felicidade*, Pascal Bruckner ressalta que este imperativo sobre a felicidade tem como marco o século das luzes. Como destaca o autor: “o ideal de um aristocrata do Século das Luzes transformou-se em penitência.

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

A partir de agora temos todos os direitos, salvo o de não ser bem-aventurados.” (BRUCKNER, 2002, p. 15). Destaca ainda o autor:

O iluminismo e a Revolução Francesa não somente proclamaram o esvanecimento do pecado original, como também entraram para a História como uma promessa de felicidade endereçada à humanidade inteira. Esta não é mais uma químera metafísica, uma improvável esperança a ser buscada por intermédio dos arcanos complexos da salvação, a felicidade é aqui e agora, é agora ou nunca (BRUCKNER, 2002, p. 40).

Inaugura-se neste novo mundo uma concepção que a “infelicidade não é mais somente infelicidade: é pior ainda, o fracasso da felicidade.” (BRUCKNER, 2002, p. 16). O entorpecente vital do mundo contemporâneo em seu imperativo do *dever da felicidade*, me parece que necessita ser repensado a partir dos valores estabelecidos como regra para a felicidade. Defender a ideia *pelo direito de não ser feliz*, não se trata de não desejar a felicidade ou de não querer a felicidade dos indivíduos ou da sociedade como um todo, mas significa desbanalizar o banal; de ir “contra a transformação deste sentimento frágil em verdadeiro entorpecente coletivo ao qual todos devem se entregar, em suas modalidades químicas, espirituais, psicológica, informáticas, religiosas” (BRUCKNER, 2002, p. 17). *Pelo direito de não ser feliz*, significa de acordo com Bruckner ter a liberdade de dizer a si mesmo que “eu amo demais a vida para querer apenas ser feliz” (BRUCKNER, 2002, p. 18).

Como um novo paradigma do mundo contemporâneo, a felicidade não é mais uma aparente realidade do acaso ou uma condição existencial assim como tantas outras, mas passar a ser nossa obrigatoriedade, nosso

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

destino. Pascal Bruckner ressalta que “não se trata de saber se somos mais ou menos felizes que nossos ancestrais: nossa concepção do assunto variou, e mudar de utopias é mudar de exigências. Mas *nós constituímos provavelmente as primeiras sociedades da história a tonar as pessoas infelizes por não ser felizes*” (BRUCKNER, 2002, p. 77).

Dentro de esse alvorecer de imperativos, me parece que se faz necessário que diante de alguns momentos “é preciso que haja na vida dias em que nada acontece.” (BRUCKNER, 2002, p. 128). Dias em que acordamos desatentos de tudo e não prestando atenção em nada. Com esse novo alvorecer, parece que “nós aprendemos o mundo como cegos, não sabemos mais nele discernir as riquezas escondidas. Debaxo do vulgar é preciso distinguir a beleza assombrosa. Nunca é o real, é meu olhar que está adulterado, e devo desinfetá-lo, livrá-lo de suas impurezas.” (BRUCKNER, 2002, p. 128).

Nossa conclusão para este artigo é afirmar que não existe uma regra, um método, um sinal, uma luz, um caminho ou um guia para isso que chamamos de felicidade. Nosso objetivo aqui não se tratou de fornecer elementos para que eu ou você nos tornemos um pouco mais ou um pouco menos felizes, mas diante do questionamento sobre qual é verdadeira matéria do contentamento da felicidade, possamos refletir um pouco mais sobre o entendimento contemporâneo da felicidade. Ademais, a felicidade parece como podemos perceber, que não se trata de alguma coisa ser alcançada, mas se trata de uma postura existencial do indivíduo diante da própria existência. Para aqueles que desejam a felicidade a todo custo, cabe uma alerta: se desejam realmente serem felizes diante de um mundo fragmentado, marcado pelo materialismo e individualismos, tem-se que

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

deixar a obsessão pela felicidade, dizendo “não a felicidade” tendo em vista a “eliminação da culpa, tornar mais leve a carga: *que cada um tenha a liberdade de não ser feliz.*”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve como objetivo levantar algumas considerações sobre o conceito de felicidade, sendo analisado a partir de uma concepção histórica, por uma breve passagem que vai desde a era clássica até a era contemporânea. Esta por sua vez, parti de uma análise filosófica, sociológica, e existencial do conceito de felicidade. Em tal análise, destacam-se alguns nomes de pensadores que trabalharam ou problematizaram o conceito de felicidade, a conhecer: primeiramente o entendimento aristotélico de felicidade; em seu segundo momento a perspectiva de uma verticalização da felicidade, isto é, a ideia agostiniana de felicidade, e por fim, reflexões de cunho mais críticas deste conceito destacadas por Sigmund Freud; Pascal Bruckner; Zigmunt Bauman; Nicholas White e Roger-Pol Droit.

Poderíamos ter trazido outros autores desde estrangeiros, tais como Sêneca em *Da felicidade*; Nietzsche, tanto em *Crepúsculo dos Ídolos* a *Zaratustra* ou até outros textos mais contemporâneos, como *O caminho da felicidade* de Huberto Rohden; *A história da (in) felicidade: três mil anos de busca de uma vida melhor* de Richard Schoch, até brasileiros como Frei Betto, Leonardo Boff e Mario Sergio Cortella em sua obra conjunta intitulada *Felicidade foi-se embora?* Entretanto, poderão ser incluídos em pesquisas futuras sobre o tema.

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

Diante dessa análise, o objetivo fora provocar aos leitores um olhar diferenciado perante o problema da felicidade, em especial a concepção deste conceito formado pela modernidade. Percebera-se então que a consideração de felicidade se aproxima, como afirmara Nicholas White, tanto de um grau de relatividade como de universalidade. A questão é saber até que ponto essa esfera do relativo e do universal podem fazer parte de um universo divergente. Por outro lado, a felicidade a partir da modernidade, se emaranha como um grau de objetividade, isto é, sua condição teleológica se condiciona ao material, à brusca expressão de um subjetivismo radical, ou seja, se estávamos presos a uma verticalização espiritual da felicidade num período medievo, agora, parece que mesmo desvencilhados do reino teológico, nos apropriamos deste mesmo princípio, só que com um novo paradigma: a horizontalidade da felicidade. Porém, não com os mesmos princípios de uma ética virtuosa e de uma participação coletiva como pensara Aristóteles, mas uma horizontalidade de um puro subjetivismo: a relação radical teleológica do eu consigo mesmo, dito de outra maneira, de um eu que se afasta do coletivo para viver e buscar realizações pessoais, mesmo na permanência de um espaço social coletivo.

Além disso, um texto que serviu de base para tais questões fora *A euforia perpétua: ensaio sobre o dever da felicidade* de Pascal Bruckner. Neste ensaio o romancista e ensaísta alerta sobre os perigosos deste conceito, deste novo entorpecente coletivo que invade as sociedades ocidentais, isto é, o culto da felicidade. Imperativos como: Sejam felizes! Busquem a todo custo a felicidade! Não desistam dela! Se antes vivíamos uma busca pela virtude e coragem, hoje necessitamos de terapias, como ele mesmo nomenclatura

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

com *terapias do bem-estar*. Não se trata mais de uma grande virtude, mas de uma grande ideologia imperativa: Sejam felizes! Infelicidade, sofrimento, tédio, angústia são condições fora-da-lei. Não basta mais buscar a felicidade, mas de demonstrar esta felicidade.

Por fim, o título irônico e provocativo *Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade* não tem como objetivo deixar e negligenciar talvez um dos mais fascinantes conceitos (felicidade) da história do pensamento humano, mas alertar aos leitores que este imperativo que negligencia a própria condição humana e sua existência, pode ter se tornado umas das maiores “esquizofrenia” das sociedades contemporâneas.

REFERÊNCIAS

ARISTOTÉLES. **Ética a nicômaco**. 4. ed. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultura, 1991. (Coleção os Pensadores).

_____. **A política**. 2. ed. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Bauru: Edipro, 2009. (Clássicos Edipro).

AGOSTINHO, Santo. **Sobre a vida feliz**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 16 (Coleção Textos Seleccionados).

_____. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984).

AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus**. Vol II. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

BAUMAN, Zygmunt. **A arte da vida**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Pelo direito de não ser feliz: uma breve análise filosófica, sociológica e existencial sobre a ditadura da felicidade

PEREIRA, C. R.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRUCKNER, Pascal. **A euforia perpétua: ensaio sobre o dever de felicidade**. 2. ed. Tradução de Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DROIT, Roger-Pol. **Há um imperativo de ser feliz, em todos os lugares, o tempo todo**. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/02/13/cultura/1423830518_127946.html> (Acessado em: 29.06.2016).

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2014.

HELFERICH, Christoph. **História da filosofia**. Tradução de Luiz Sérgio Repa, Maria Estela Heider Cavalheiro e Rodnei do Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WHITE, Nicholas. **Breve história da felicidade**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Loyola: 2009.

SEMERARO, Giovanni. **Saber-filosofia: o pensamento moderno**. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.

**É PREFERÍVEL A ANGÚSTIA DA BUSCA À PAZ DA
ACOMODAÇÃO: KIERKEGAARD E O EXERCÍCIO DA
SINGULARIDADE**

[IT IS PREFERABLE THE ANXIETY OF THE SEARCH FOR
PEACE OF ACCOMMODATION: KIERKEGAARD AND THE
EXERCISE OF SINGULARITY]

Kamila Fernanda Barbosa Sampaio

*Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade, UFMA
(E-mail: kamilasampaio92@outlook.com)*

Leonardo Silva Sousa

*Mestre em Cultura e Sociedade (Mestrado Interdisciplinar), pela UFMA
(E-mail: leonnardo.sousa@botmail.com)*

Recebido em: 27 de abril de 2018. Aprovado em: 13/05/2018

É preferível a angústia da busca à paz da acomodação: Kierkegaard e o exercício da singularidade

SAMPAIO, B. F. K.; SOUSA, S. L.

Resumo: O objetivo do artigo é analisar o exercício da singularidade a partir de Abraão, o “cavaleiro da fé” de *Temor e Tremor*. Ao aceitar o sacrifício como prova de fé, Abraão encontra a angústia, o desespero e o paradoxo. No entanto, o cavaleiro da fé, mantém-se perseverante em sua caminhada, estabelecendo uma relação absoluta com o Absoluto. O objetivo deste trabalho consiste em compreender a jornada de Abraão como um exercício do ser humano pela busca por uma existência singular e autêntica, capaz de desafiar a angústia, o sofrimento e a dor, situações que não podem ser ignoradas pelo homem.

Palavras-chave: Søren Kierkegaard. Cavaleiro da fé. Angústia. Dor.

Abstract: This paper aims to analyze the exercise of the singularity from Abraham, the "knight of faith" of fear and trembling. By accepting the sacrifice as proof of faith, Abraham finds the anguish, the despair and the paradox. However, the knight of faith, stands firm in his walk, establishing an absolute relationship with God. The objective of this study is to understand Abraham's journey as an exercise of the human being in search of a unique and authentic existence, capable of defying anguish, suffering and pain, situations that cannot be ignored by man.

Key-words: Søren Kierkegaard. Knight of faith. Anxiety. Pain

INTRODUÇÃO

Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) é um dos grandes filósofos da segunda metade do século XIX. O problema da existência está entre uma das diversas questões filosóficas que pensadores como Heráclito, Platão e o medieval Santo Agostinho ousaram meditar. Em Kierkegaard, esta questão surge com enorme vivacidade nas linhas de seus livros provocantes, caracterizados pelo tom de ironia que o filósofo da cidade de Copenhague só poderia ter herdado daquele que vivia sob a companhia de um gênio maligno, o parceiro de alma Sócrates. Kierkegaard não nega a importância desse homem para o ocidente, ao lado de Cristo.

Kierkegaard incita os leitores de suas obras – contemporâneos ou homens da posteridade – a um diálogo radical com a existência. A obra do filósofo surge como um convite para aqueles que desejam pensar a fundo sobre a angústia, a solidão, o desespero e a fé, questões tão importantes para o ser humano e que não podem ser ignoradas.

Por ser um existente, o homem não deve viver uma vida ordinária, mas responsabilizar-se com ela, entendendo que ela é caracterizada pelo devir e, portanto, aberta para transformações e escolhas decisivas. O homem deve atingir sua singularidade. A travessia para a autenticidade acompanha o sofrimento, a angústia e a coragem do próprio existente em aceitar a vida como uma jornada na procura por autoconhecimento e pela possibilidade de transformação de si mesmo, em uma prática efetiva e apaixonada. Esta parece ser a situação de Abraão, tratada por Johannes de Silentio, pseudônimo de Kierkegaard no escrito estético de *Temor e Tremor* (1843). Abraão aceita a missão na qual deve provar sua fé e obediência ao Absoluto, responsabilizando-se por ela na busca pela relação com a fonte originária de toda vida que é Deus. O propósito deste trabalho consiste em compreender a jornada de Abraão como um exercício do indivíduo na busca por uma existência singular e autêntica, capaz de desafiar a angústia, o desespero e a dor. Partiremos para uma análise crítica e existencial de Abraão e sua situação diante do sacrifício. Em seguida, refletiremos sobre a angústia e o desespero, refletidas pelo filósofo dinamarquês como experiências que podem servir de aprendizado para que o indivíduo atinja o si mesmo, tornando-se um existente singular.

2 O ELÓGIO DE SILENTIO AO PATRIARCA

O *Temor e Tremor* de 1843 é uma obra estética de Kierkegaard, onde há a predominância de uma escrita de caráter literário-filosófico. Afinal, o seu autor, se denomina como um poeta e aquele que não está escrevendo um tratado ou uma promessa de sistema filosófico. Johannes de Silentio, o poeta amadurecido, quer tratar da experiência da fé, resgatando uma das histórias mais fantásticas das escrituras sagradas. A história é a de Abraão, o homem designado para uma tarefa especial, uma prova de fé e obediência ao Divino. O poeta, maravilhado com esta personagem chega a perguntar em seu *Temor e Tremor*: “gerações sem número souberam de cor, palavra por palavra, a história de Abraão, mas quantas tiveram insônia por sua causa?” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 123). Silentio quer saber quantos indivíduos – contemporâneos ou póstumos a Abraão – se inclinaram a tentar se colocar na situação do patriarca, uma condição limite entre uma escolha que poderia ser decisiva para a sua existência.

Embora admita que não possua fé, Silentio se propõe a tentar expor algumas reflexões sobre esta experiência e a crença no absurdo que Abraão conserva o que lhe parece ser um passatempo agradável e laborioso. Abraão crê no absurdo, que no momento do sacrifício de seu primogênito ao Ser Eterno, este, em sua justiça soberana, o devolveria novamente. Qual homem, em sã consciência do dever paterno teria a coragem de fazer o mesmo de Abraão? Mas Abraão se tornou grande, como afirma Silentio: “Abraão foi o maior de todos: grande pela energia cuja a força é fraqueza, grande pelo saber cujo o segredo é loucura, pela esperança cuja a forma é demência, pelo amor que é ódio a si próprio” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 118)³, e assim o patriarca lutou, não para salvar um povo ou um homem, mas para salvar a si mesmo, pois além de tentar provar sua obediência e confiança no Absoluto, há também em Abraão, o desejo por uma transformação existencial. O que motiva este indivíduo é a possibilidade de estabelecer uma relação absoluta com o Absoluto através de um salto ao infinito.

Johannes de Silentio declama seu louvor ao patriarca, batizando-o de o cavaleiro da fé. O cavaleiro da fé é aquele que se resigna infinitamente, e que ao realizar a tomada de

³ Ricardo Quadros Gouvêa argumenta que Kierkegaard, sob a posse de Johannes de Silentio quer falar da experiência de Abraão como uma experiência de fé e o patriarca, por sua vez, seria um paradigma e exemplo de fé para o cristão: “Kierkegaard define a fé como este poder, esta sabedoria, esta esperança este amor. Fé é auto-abnegação, é loucura, é demência e fraqueza” (GOUVÊA, 2009, p. 168).

É preferível a angústia da busca à paz da acomodação: Kierkegaard e o exercício da singularidade
SAMPAIO, B. F. K.; SOUSA, S. L.

consciência do seu valor enquanto criatura eterna – movimento que também pode ser realizado por qualquer outro homem - também está se esforçando em efetuar o movimento da fé, e nisto reside sua diferença em relação ao cavaleiro da resignação, pois este não alcança a fé. Abraão tem consciência que a sua situação é a de um existente experimentando uma situação limite, onde a única coisa que pode lhe salvar é a fé. Por isso crê no absurdo, na possibilidade de reaver o jovem Isaac, não em tempos vindouros, mas ainda em sua temporalidade.

A fé de Abraão faz com que este permaneça perseverante em sua caminhada, firme em sua peregrinação. E a peregrinação de um cavaleiro da fé, é uma peregrinação solitária, pois nem uma pilha ou centenas de homens podem lhe socorrer. Entender-lhe já é um exaustivo sacrifício e prestar-lhe socorro um labor destinado ao fracasso, pois um cavaleiro da fé não admite o auxílio de ninguém, a não ser Deus em seu específico designio. Este interessante indivíduo é capaz de “converter em resignação infinita a profunda melancolia da vida; conhecer a felicidade do infinito; experimentar a dor da total renúncia **àquilo que mais ama no mundo** – e, no entanto, saborear o finito com tão pleno prazer” (KIERKEGAARD, 1979, p. 132a, grifo nosso). Tratando-se de Abraão, “àquilo que mais ama no mundo” é justamente o primogênito que tanto pediu a Deus. Abraão quer alcançar o infinito, mas também não quer perder o seu filho. Apenas pelo absurdo, isto pode ser possível. A fé o encoraja a se arriscar e a permanecer confiante que por meio de sua ação, há de recuperar ou reaver Isaac na temporalidade. Uma temporalidade carregada da experiência da eternidade, uma temporalidade ao lado do filho que tanta ama.

Para que a história de Abraão ganhe uma dimensão filosófica e existencial, Silentio desenvolve três *problemas* a fim de meditar sobre a situação vivenciada pelo patriarca e a relação de seu ato com a ética, o dever para com Deus e com seus familiares. O que interessa nesse trabalho é refletir sobre os dois primeiros problemas: I – *Se há uma suspensão teleológica da moralidade?* e II – *Se há um dever absoluto para com Deus?* No primeiro problema, Silentio assinala que “tomado como ser imediato, sensível e psíquico, o Indivíduo é o Indivíduo que tem o seu *telos* no geral; a sua tarefa moral consiste em despojar-se do seu caráter individual para alcançar a generalidade” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 142). O indivíduo relaciona-se com o coletivo humano no qual está inserido. O seu *telos* é determinado pelo geral e assim deve abdicar de sua individualidade, para representar a generalidade. Abraão contraria esta ideia, já que o caráter de sua ação é individual e por isso, não se assemelha à Jefte, Agamenom

É preferível a angústia da busca à paz da acomodação: Kierkegaard e o exercício da singularidade
SAMPAIO, B. F. K.; SOUSA, S. L.

e Brutus⁴, heróis trágicos mencionados por Silentio que ignoram com muita dor e sofrimento, seus sentimentos e desejos individuais, optando pela obediência e subserviência ao dever ético.

O dever ético que toma o universal como ponto de partida não interessa ao cavaleiro da fé Abraão. O patriarca está sob o signo do paradoxo, um paradoxo que envolve uma elevação do Indivíduo que agora se encontra acima do geral. O Indivíduo eleva-se a tal ponto que chega a divergir-se dos seus contemporâneos. Mas, a sua maior aspiração é superar sua condição terrena, superar-se a si mesmo e relacionar-se absolutamente com o Absoluto. Abraão percorre o movimento do absurdo, como expõe Silentio: “move-se em nome do absurdo; porque o absurdo consiste em que está como Indivíduo acima do geral” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 142). Sua ação, por não apresentar nenhuma manifestação na ética acaba por ser contestada pelo geral, mas tomada como sacrifício e prova de fé pelo Ser Eterno.

Silentio afirma que em sua ação, o cavaleiro da fé suspende de maneira teleológica a ética. Entra em uma relação absoluta com Deus por meio do salto. Para Saltar em direção ao infinito, a fé é necessária, pois ela dá suporte a crença no absurdo e a retomada da temporalidade. O herói trágico, depois de oferecer o maior bem que possui em sacrifício, encontrará uma paz e um reconhecimento que só o geral há de lhe proporcionar. Mas e o cavaleiro da fé? Silentio afirma: “àquele que se segue a senda da fé, ninguém o pode ajudar, ninguém o pode compreender” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 149). Portanto, penosa é a trajetória deste existente. Mas, ao invés de reclinar-se no geral, persiste na tribulação e na sua angustiante jornada, sem recuar. Assim como Maria, a mulher escolhida para gerar Cristo, Abraão se torna grande por ter suportado como enfatiza Silentio, a tribulação, a angústia e o paradoxo de maneira solitária, pois assim como a mãe do escolhido, ninguém poderia lhe acolher diante de sua situação.

No segundo problema, refletido por Silentio, o poeta afirma que “a moralidade é o geral e, como tal, também o divino. Por conseguinte, há razão em dizer que todo dever é, no fundo, dever para com Deus” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 150). Será esta, uma verdadeira

⁴ É comum Kierkegaard utilizar personagens – sejam elas históricas ou mitológicas – a fim de ilustrar problemas que envolvem a dimensão ética, existencial e religiosa do existente. Os heróis trágicos Agamenom, Brutus e Jefté são personalidades que desempenham o papel de heróis éticos, que sacrificam os seus filhos em prol do universal, do coletivo humano. Como recorda Gouvêa: “o herói trágico é a figura ética por excelência. As ações de Agamenom, Brutus e Jefté são ações éticas por excelência. Seus casos envolveram um conflito entre seus deveres como pais e seus deveres como cidadãos” (2009, p. 230).

É preferível a angústia da busca à paz da acomodação: Kierkegaard e o exercício da singularidade
SAMPAIO, B. F. K.; SOUSA, S. L.

sentença? Na relação com o dever, o indivíduo pode até tomar o absoluto como a figura e a ponte para o exercício do dever moral. Mas, Silentio adverte que nem por isso o indivíduo está a par de uma relação com Absoluto: “assim sucede com o dever de amar ao próximo: é dever, na medida em que este amor está referido a Deus; no entanto, no dever não entro em relação com ele, mas com o próximo que amo” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 150). Deus funciona como uma imagem ilustrada na consciência do existente sem que ocorra uma relação de dever absoluto para com ele.

O problema reside na complicada tentativa de ilustração da Divindade através do geral. A exterioridade, isto é, a generalidade humana ganha a suposta expressão do Divino o que representa um enorme equívoco. Se o dever se torna um dever universal, onde o geral é a expressão direta do Absoluto, o existente poderia se ocupar de uma vida de caráter ético, sem qualquer esforço para se aprofundar em sua interioridade. O autor-poeta está falando da possibilidade de uma “nova interioridade”⁵ que só pode ser adquirida pelo existente através da fé e que o qualifica como ser humano singular divergindo-se do universal, representado pelos homens inseridos no coletivo ético.

Envolvido pelo paradoxo da fé, o Indivíduo singular determina a sua relação com Deus, tomando como indicador o próprio Ser Eterno ao invés do geral. O Indivíduo não ignora o poder e a contribuição da ética para a vida humana, embora acabe constatando os limites desta ciência no que concerne o dever absoluto com a Divindade. A relação do Absoluto com este existente não deriva para um individualismo que ignora o outro, pois como afirma Silentio “o amor para com Deus pode levar o cavaleiro da fé a dar o seu amor para com o próximo a expressão contrária do que, do ponto de vista moral, é o dever” (KIERKEGAARD, 1979, p. 151) e esta é a situação de Abraão, onde o sacrifício de Isaac não anula o amor que o pai sente pelo filho. A fé é a garantia absurda que faz com que o patriarca conserve a confiança de que poderá retornar para casa com o seu filho, de que pelo fato de amar tanto o seu menino, é capaz de oferecê-lo em holocausto, acreditando na esperança de reavê-lo. A fé é a experiência que encaminha o Indivíduo para o

⁵ Aqui se fala de uma nova interioridade, muito bem enfatizada por Silentio no *Temor e Tremor*: “o paradoxo da fé consiste em que há uma nova interioridade incomensurável em relação à exterioridade, e esta interioridade, importa notá-lo não é idêntica à precedente, mas uma nova interioridade” (KIERKEGAARD, 1979, p. 151). O poeta está direcionando esta passagem para as filosofias de sistemas que tratavam de interpretar a fé como uma experiência de caráter imediato, onde a Filosofia se apresentaria como um conhecimento superior. A “nova interioridade”, como menciona Gouvêa, baseia-se em uma “segunda imediatez, uma interioridade duplamente refletida, acima e além do ético-universal” (2009, p. 247).

É preferível a angústia da busca à paz da acomodação: Kierkegaard e o exercício da singularidade
SAMPAIO, B. F. K.; SOUSA, S. L.

desenvolvimento de uma relação absoluta com o Absoluto determinada primordialmente pelo existente e não pelo geral.

3 É PREFERÍVEL A ANGÚSTIA DA BUSCA À PAZ DA ACOMODACÃO – O EXISTENTE EM BUSCA DE SUA SINGULARIDADE E AUTENTICIDADE

A atenção que Silentio dá a Abraão ganha enorme sentido quando somos convidados a ler algumas das páginas de *Temor e Tremor*. Curioso é que este velho homem não era um erudito, alguém que possuía grandes riquezas na terra, mas um existente assim como nós. Só que o patriarca atinge um grau elevado de existência, experimenta o sabor da Eternidade por meio de uma ação aterrorizante para aqueles que não conhecem o quanto pode ser absurda a experiência da fé e os designios de Deus. Abraão causa admiração em Silentio por ter retornado da experiência com o infinito retomando a temporalidade. Na verdade, o patriarca retorna transformado e o conteúdo dessa experiência é capaz de estimulá-lo ainda mais para o estabelecimento de uma relação com Deus.

A eternidade entra no tempo, pela experiência de fé. Guiomar de Grammont argumenta que “o que faz do valor do ato de Abraão, o que o torna um “cavaleiro da fé” é que ele permanece um homem, um ser que tem que se libertar das suas limitações e, ao mesmo tempo, as conserva para alcançar o infinito” (2003, p. 88). Ora, Abraão está neste limiar, entre a experiência e o contato com o infinito – a mediação com o Absoluto - e aquilo que conserva grande parte de seu ser na finitude – o filho Isaac. Ele alcança o infinito, mas não se esquece da temporalidade e nisto reside sua grandeza. Assim, Abraão, após a experiência no monte de Moriça pode retornar para sua humilde casa com o seu filho, pode enfrentar as turbulências que podem aparecer em sua vida, assim como as crises que assolam qualquer existente, que podem ser derivadas da experiência da angústia e do estado de desespero.

A experiência da angústia e do desespero são condições experimentadas por nós, situações que não podemos deixar passar em branco, pois para Kierkegaard elas podem ser decisivas para a existência. A angústia advém, como nota France Farago, “do fato de Deus deixa[r] o homem livre, à sua imagem, para operar, por seus atos concretos, as escolhas em que se projeta a fim de construir-se, “edificar-se”” (2006, p. 96, trecho modificado). O

É preferível a angústia da busca à paz da acomodação: Kierkegaard e o exercício da singularidade
SAMPAIO, B. F. K.; SOUSA, S. L.

homem angustia-se, pois como um existente, deve arcar com o peso das escolhas e dos atos por ele efetuados. Ele deve ser responsável por construir sua história e no curso dessa caminhada, a angústia não pode ser ignorada, pois ela vale como expressão da condição de um movimento que antevê o ressoar da liberdade. Diante da angústia, o homem salta rompendo com sua imediatez, sendo capaz de progredir qualitativamente na existência.

Ignorando-a, o existente anula-se enquanto Espírito (Eu), o terceiro termo da síntese que é indivíduo, síntese de psíquico e de corpóreo, como pronuncia o Vigia de Copenhague de *O conceito de angústia* (1844). O espírito deseja a experiência da liberdade que aparece como vertigem. Ignorando a angústia, o homem ignora a possibilidade de desenvolver o Espírito e experimentar o possível da liberdade. E só no possível, como categoria existencial que nos constitui, o existente poderá alcançar esta singularidade de que estamos falando, desenvolvendo o Espírito e maior consciência de si mesmo. A angústia é fundamental para o homem.

O desespero é uma enfermidade mortal. O existente sofre desta condição quando negligencia a possibilidade de se tornar um Eu concreto. O estado do existente que se encontra na doença mortal é como o estado de uma flor com suas pétalas a murchar lentamente. As pétalas podem ser simbolicamente interpretadas como os termos que caracterizam um indivíduo, dado que para Kierkegaard, na voz de Anti-Climacus, o homem constitui-se como “uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 195). Nesse ponto, o Eu só pode surgir quando o existente relaciona-se com os termos que o caracterizam. Termos estes, que estão em discordância.

Para Anti-Climacus, o ato de desesperar já prefigura que o homem é uma criatura diferenciada das demais. Para o autor religioso, “todos nós somos uma síntese com uma finalidade espiritual” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 217), mas muitos indivíduos não se colocam na tarefa de realizar este empreendimento. Quando resiste a esta atividade, ignorando-a, o existente é consumido pela doença mortal em suas diversas apropriações⁴: ora desespera-se diante dos termos que o constituem, ora desespera-se quanto aos níveis de consciência da doença mortal.

⁴ Anti-Climacus em sua *Enfermidade Mortal* de 1849 apresenta as diversas formas de desespero que podem tomar o homem. A intensidade e a forma de desespero revelam o grau de consciência do homem diante de sua instabilidade existencial e da consciência que possui sobre si próprio enquanto um ente que não é apenas imediato, mas que deve desenvolver o seu Espírito.

É preferível a angústia da busca à paz da acomodação: Kierkegaard e o exercício da singularidade
SAMPAIO, B. F. K.; SOUSA, S. L.

Se a angústia e o desespero são experiências que uma hora ou outra aparecerão na vida do existente, o homem necessita enfrentá-las. Abraão passa pela experiência da angústia, mas o patriarca possui fé, “a certeza interior que antecipa a infinitude” (KIERKEGAARD, 2010, p. 165) como atesta O vigia de Copenhague, curiosamente, baseando-se naquilo que Hegel havia conceituado como fé. O existente está lançado na possibilidade e pela angústia constata que é um *ser-capaz-de*. Mas para não se perder num afã de possibilidades, relacionando-se negativamente com a angústia, a fé é o suporte necessário para o indivíduo: “com o auxílio da fé, a angústia ensina a individualidade a repousar na providência” (KIERKEGAARD, 2010, p. 170). Auxiliado por esta que é a mais alta paixão que um homem pode alcançar, Abraão repousa seguro na providência, confiando que Deus tem um propósito especial para ele.

Em se tratando da doença mortal, Anti-Climacus afirma com enorme convicção: “o cristão é o único que conhece a doença mortal. [...] A lição horrível do cristão está em ter aprendido a conhecer a doença mortal” (KIERKEGAARD, 1979b, p. 192). Diferente do homem natural, caracterizado por sua natureza imediata, o cristão reconhece sua condição, admitindo que no íntimo de sua existência, reside um desconforto que precisa ser tratado, os termos da síntese estão em tensão, na necessidade de uma âncora capaz de firmar as categorias do possível e do necessário, do temporal e do eterno, do finito e do infinito. Esta âncora é Deus. Abraão pode até não saber falar com a propriedade do autor Anti-Climacus a respeito da doença mortal, mas sabe que em seu interior reside um desconforto e paralelo isso, uma vontade de transformação existencial, um desejo em tornar-se um si mesmo. Cabe destacar que para Anti-Climacus, a intensidade do desespero é muito maior naqueles que possuem consciência de sua manifestação. E como o cristão é aquele grande consciência do enfermo, é provável que este sofra muito mais do que um esteta que se dedica a uma existência hedonista e poética ou um homem vivendo em equilíbrio com o dever, consciente de suas responsabilidades no local onde trabalha, assim como no seio familiar. Para enfrentar a enfermidade mortal, o combatente precisa estar alicerçado com munição e mantimentos que apenas o Absoluto é capaz de proporcionar como atesta Farago: “a solução acessível a este ser problemático, que é por essência o homem, é a fé paradoxal. Noutras, palavras, é o relacionamento de toda relação com a força que o pôs: Deus, ali onde se faz a junção do incondicionado e da condição” (2006, p. 99). Enfrentar o desespero implica na correta relação com Deus, àquele que proporcionou a cada existente, a possibilidade de se tornar um

É preferível a angústia da busca à paz da acomodação: Kierkegaard e o exercício da singularidade
SAMPAIO, B. F. K.; SOUSA, S. L.

Espírito. Mas, esta empresa também depende do esforço do indivíduo. A existência não é algo dado, ela necessita ser exercitada e o existente deve responsabilizar-se por ela, escolhendo, arriscando-se e afirmando-a com paixão. No desespero, o existente deve digladiar com a doença mortal, buscando tornando-se um eu concreto.

Abraão, em toda sua caminhada está buscando realizar o movimento da fé e nela, o cavaleiro da fé encontra o alicerce necessário para que possa realizar a tarefa. Abraão acredita e por acreditar em Deus, a força que lhe concedeu a possibilidade de tornar-se um Eu, não vivencia o desespero que para o verdadeiro cristão aparece na condição de não-verdade (pecado). No esforço em tentar alcançar a relação absoluta com o absoluto, Abraão realiza a tarefa de tornar-se um si mesmo, distanciando-se da doença do Espírito.

O título desse trabalho deriva de uma interessante frase proferida por Dom Resende Costa, famoso bispo brasileiro dos anos de 1930. Este homem religioso teria afirmado que “*É preferível a angústia da busca à paz da acomodação*”. O homem é potencialmente caracterizado por ser um ente que escolhe, executando ações determinantes para sua vida. O que muitos indivíduos buscam em suas estadas existenciais são a paz e conforto que podem ser encontrados no ambiente familiar, em um bom emprego, assim como na presença de amigos. Diante desse agradável cenário, será que muitos desses existentes se perguntam sobre o sentido ou finalidade de suas vidas? Afinal, chegam a perguntar se estão vivendo uma existência com consciência e singularidade ou estão na verdade, tratando-a como um vagão abandonado, sem qualquer conteúdo? Anti-Climacus, em *O desespero Humano*, fala de uma casa que contém uma cave, rés-do-chão e um primeiro andar, comparando a vida aos compartimentos dessa casa. Para o autor religioso, muitos homens, vivendo uma existência ordinária preferem ao invés do primeiro-andar, residir na cave. Embora esteja tratando da cave como uma metáfora a representar a existência daqueles que habitam as categorias da sensualidade, é possível pensar a cave como a moradia de homens que não se arriscam no dever da existência. Que se lançam na segurança da multidão, buscando conforto e tranquilidade. O indivíduo, deste modo anula-se no coletivo humano, tornando-se um existente objetivo, mediado pela história e pelas convenções sociais.

As escolhas, os dramas existenciais, a angústia e o desespero não podem passar ao lado do indivíduo ao tal ponto que ele mantenha uma relação frívola com estas experiências que remetem a sua condição existencial. Aceitar a existência como um contínuo dever

É preferível a angústia da busca à paz da acomodação: Kierkegaard e o exercício da singularidade
SAMPAIO, B. F. K.; SOUSA, S. L.

desafiando as tribulações que aparecem na vida caracteriza o existente que anseia pelo desejo de adquirir, autenticidade, singularidade e consciência de si.

A jornada de Abraão - que vem a se tornar pelo seu esforço individual, um cavaleiro da fé – é a caminhada silenciosa de um homem que confia na providência, na ansiedade de alcançar uma relação absoluta com Deus. Abraão alcança o estágio de graça por meio de sua fé, mas também atinge singularidade e autenticidade eternizando o seu nome na escritura sagrada. O patriarca alcança esse feito porque decide suportar toda a dor e o sofrimento de sua caminhada sem a ninguém comunicar. Porque se contrapõe de maneira radical a multidão de seu tempo já que não busca as respostas para suas inquietudes no geral. É ele que deve se responsabilizar por sua situação, é ele que deve encontrar as respostas para suas perguntas. Abraão torna-se autêntico para si e diante de um espelho não enxerga a imagem de um eu qualquer, mas um Eu que se tornou Indivíduo, comprometido com a existência, que aceita a solidão, o sofrimento, a angústia e o desespero a fim de alcançar o primeiro-andar de que fala Anti-Climacus, ao invés de residir em uma escura cave. O que lhe parece motivar é uma *angústia da busca à uma paz da acomodação* onde ousamos arriscar que Kierkegaard concordaria com esta frase de Dom Resende Costa. Afinal, a experiência da angústia deriva do possível da liberdade, onde o espírito deseja se manifestar. O que o espírito busca afinal é a liberdade que aparece como vertigem. Através da angústia, o homem pode lançar-se na existência, saindo de sua zona de conforto e experimentando as possibilidades que assim lhe aparecem, conhecendo os riscos que a experiência da angústia comporta, mas sempre que possível, buscando por meio dessa experiência, um conteúdo ou conhecimento capaz de somar para a sua vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um século onde o trabalho filosófico se caracterizava pelo estabelecimento de sistemas racionais, Kierkegaard surgiu como um pensador apontando para um novo horizonte. A proposta de sua filosofia é tratar de pensar a existência concreta, partindo de situações e experiências pessoais enfrentadas pelo existente. Kierkegaard parece desenvolver uma interdisciplinaridade ao construir a sua obra: tornar-se psicólogo quando necessário, utiliza seus conhecimentos sobre teologia para tratar de temáticas cristãs como é o caso do

É preferível a angústia da busca à paz da acomodação: Kierkegaard e o exercício da singularidade
SAMPAIO, B. F. K.; SOUSA, S. L.

livro *O conceito de Angústia* sem deixar de desenvolver uma filosofia existencial que não economiza na utilização de elementos literários e poéticos para tocar a consciência do atento leitor.

Em seu *Ponto de Vista Explicativo* (1848) o filósofo dánes confessou que o principal objetivo de sua obra, organizada entre escritos de natureza heterônima e homônima, foi tentar tratar de uma questão decisiva para os homens e mulheres de seu tempo: *o tornar-se Indivíduo*. O filósofo observava nas ruas de Copenhague o fenômeno da multidão que era a cristandade onde todos se consideravam cristãos, do sapateiro ao comerciante, do bancário ao homem sensual. Sua obra surgiu diante de “uma irresistível necessidade interior” (KIERKEGAARD, 1986, p. 25), onde o filósofo dinamarquês encarregou-se da tarefa de estimular os seus contemporâneos dinamarqueses a despertarem da grande ilusão que viviam. As obras estéticas e edificantes possuíam um papel decisivo para estes existentes, visto que poderiam insuflar ideias e questionamentos na consciência desses indivíduos.

A existência não é um passatempo, embora muitos existentes possam tratá-la assim. Kierkegaard invoca o olhar do indivíduo para sua interioridade e a capacidade de decisão por uma vida com consciência, responsabilidade e determinação. A travessia para autenticidade e singularidade pode ser acompanhada da dor e sofrimento, mas nem por isso não deixa de ser uma atividade enriquecedora para o existente, passível de descobertas e transformações. Abraão aceita este desafio e sua caminhada ao monte de Moriija não seria apenas - se assim quisermos arriscar – para expressar sua fé e devoção a Deus. Abraão também deseja uma transformação em sua vida que acontece justamente, quando numa experiência absurda, o patriarca consegue saltar em direção ao infinito e recuperar a temporalidade. Abraão escolhe e se responsabiliza pela sua escolha. Toda a dor, a angústia e o sofrimento somam-se a esta escolha, mas ele não desiste. E no retorno para sua casa, o patriarca atinge uma singularidade sem igual, tornando-se autêntico para si e para Deus e tudo isso acontece porque Abraão decide pela “*angústia da busca à paz da acomodação*”, enfrentando um espinhoso caminho a fim de alcançar o seu objetivo.

REFERÊNCIAS

FARAGO, France. **Comprender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

É preferível a angústia da busca à paz da acomodação: Kierkegaard e o exercício da singularidade
SAMPAIO, B. F. K.; SOUSA, S. L.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre razão e fé.** São Paulo: Fonte editorial, 2009.

GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard.** Petrópolis: Catedral das Letras, 2003.

KIERKEGAARD, Søren-Aabye. Temor e Tremor. In: **Os pensadores.** Tradução de Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

_____. O desespero Humano (Doença até a morte). In: **Os pensadores.** Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

_____. **O conceito de angústia.** Tradução de Álvaro Luiz de Montenegro Valls. 2º ed. Petrópolis: Vozes, 2010. (Pensamento Humano).

_____. **Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor.** Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

**DO CONHECIMENTO OBJETIVO AO PROBLEMA
CORPO-MENTE**

[FROM OBJECTIVE KNOWLEDGE TO THE BODY-MIND
PROBLEM]

Nathalia Gleyce dos Santos Salazar

*Mestra em Filosofia na linha de pesquisa em Ética e Epistemologia pela UFPI
(E-mail: nathalia.salazar32@gmail.com)*

Recebido em: 02 de maio de 2018. Aprovado em: 28/05/2018

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

Resumo: Apresenta-se uma discussão sobre o conhecimento e a tese dos três mundos no qual a interação entre estes nos aproxima da verdade do problema corpo-mente, tendo em vista, uma nova proposta de solução. O *terceiro mundo* é uma peça importante neste trabalho; sendo assim, analisaremos o que Popper designa como Mundo 3, em que ele consiste e o papel da linguagem como diferencial do ser humano. Apresentamos as críticas popperianas às correntes monistas e dualistas, ousando fazer uma crítica a Teoria do Conhecimento tradicional. Desta forma, a proposta apresentada por este filósofo da ciência diferencia-se de tudo que estava sendo feito até então, por isso, o interesse de apresentar essa abordagem pouco trabalhada de Popper.

Palavras-chave: Conhecimento. Corpo-Mente. Mundo 3.

Abstract: In this work, we present a discussion about knowledge and the theory of the three worlds in which the interaction between them approaches to the truth of the mind-body problem, in view of a proposed solution. The third world is an important piece in this work. Therefore, we will analyze what Popper describes as World 3, what it is and the role of language as a differential of human beings. We present Popper's criticisms to the monistic and dualistic currents, daring to criticize the theory of traditional knowledge. Thus, the proposal of science presented by this philosopher differs from everything that was being done until then. This explains the interest in presenting this unusual approach to Popper.

Keywords: Knowledge. Body-Mind. World 3.

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

INTRODUÇÃO

Na contemporaneidade o problema mente-corpo ou corpo-mente ganha entusiasmo e novas possibilidades de solução; os estudos sobre filosofia da mente vêm ganhando relevância e destaque não somente no meio filosófico, mas científico. O objetivo deste trabalho é apresentar a conjectura (solução) oferecida por Karl Raimund Popper para a problemática, que divide pesquisadores da mente – filósofos e cientistas – em duas correntes: materialismo/ fisicalismo (monismo) e dualismo. O materialismo, em sua visão geral, afirma que estados mentais e estados neuronais são idênticos, o homem como uma máquina orgânica¹. Por outro lado, temos o dualismo que acredita na distinção entre os dois estados; o cérebro e a mente são entidades diferentes. Os dualistas tentam encontrar respostas para explicar a conexão entre o estado físico e psíquico. Assim, explanaremos a solução denominada de *pluralismo interacionista* como alguns pesquisadores costumam intitular, proposta do filósofo Karl Popper, que não acredita ter resolvido o problema por completo – até porque seria contra a sua visão de ciência como veremos no tópico seguinte – mas, que sustenta que tal solução apresenta o entendimento parcial sobre este assunto, aproximando-se da verdade.

Pretende-se apresentar o pensamento de Popper sobre o problema cérebro-mente relacionando-o à sua teoria dos Três Mundos, que destaca a autonomia do Mundo 3 como fundamental para seu pluralismo

¹ Esse materialismo Popper denomina de radical, o qual nega a existência dos estados mentais. Cita-se Berkeley para mostrar um caso oposto onde há um idealismo radical, ou seja, só há estados mentais. No livro *Eu e seu Cérebro* nota-se quatro tipos de materialismo/fisicalismo, onde os outros três há existência dos estados mentais, porém apresenta mundo físico como um sistema fechado, como exemplo Popper apresenta o *panpsiquismo, epifenomenalismo e Teoria da identidade*.

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

interacionista ou, o qual reivindica a teoria da seleção natural como a única capaz de explicar os processos mentais em sua história evolutiva e funcional.

Há uma linha de pensamentos que deve ser respeitada para que possamos compreender o trabalho desenvolvido pelo filósofo para o problema cérebro-mente. Dentre as ideias que devem ser alinhadas, temos: sua visão de ciência (racionalismo crítico), a ascendência à teoria da evolução e o problema do conhecimento (distinção entre conhecimento objetivo e conhecimento subjetivo). Temos como propósito apresentar estes três pontos.

1 CRÍTICA AO MATERIALISMO

Entende-se por materialismo a concepção que considera o mundo causalmente fechado e regido pelas leis da física, da química ou da biologia – tudo que pertence a esse mundo se inscreve no âmbito das ciências. Logo, o ser humano não passa de matéria e seu comportamento obedece às leis das ciências da matéria. Popper se situa na contramão do materialismo e defende uma concepção pluralista, relacionando a alma ao corpo. Se não há mais que um mundo e se tal mundo é material e causalmente fechado, logo, único, esse mundo é ou determinista ou indeterminista. Nesse sentido, o problema do materialismo associa-se ao do determinismo (ou indeterminismo).

Para Popper o materialismo não dá conta de explicar todas as reações humanas, principalmente aquelas que elucidam nossas escolhas. Para ele não é possível que leis causais que regem o mundo físico esclareçam

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

o comportamento humano. Por conseguinte, argumentar a favor do materialismo torna-se inexplicável. Como o materialismo não é capaz de explicar nem a racionalidade ou a lógica e nem a natureza da experiência subjetiva, isso implica, segundo Popper, em sua impossibilidade de uma resposta ontológica adequada para uma possível resolução do problema cérebro-mente.

Ressalte-se que o conjunto de críticas sobre o materialismo, exposto no capítulo “De nuvens e relógios”, em *Conhecimento objetivo*, considera-o incompatível com o racionalismo, pois se o mundo é composto por matéria não há espaço para um mundo objetivo, com argumentos e características da racionalidade. Popper tem como objetivo mostrar que o materialismo não se constitui em uma filosofia adequada porque ignora a dimensão humana e que tal visão determinista é insuficiente.

Isso conduz a sua adesão a uma ontologia pluralista de uma tríplice distinção entre o físico, o psicológico e o lógico. A distinção física e psicológica, baseada tanto na ideia de irredutibilidade dos fatos subjetivos e rejeição do pan-psiquismo.

1.1 INTERAÇÃO ENTRE OS 3 MUNDOS E O PROBLEMA CORPO – MENTE

Feita uma apresentação concisa da epistemologia de Popper, discorreremos sobre o Mundo 1, Mundo 2 e por último o Mundo 3 (este é a pedra de toque do *pluralismo interacionista* defendido por Popper). E a obra

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

principal para esta problemática cérebro - mente² é seu livro *O Eu e Seu Cérebro* em parceria com John C. Eccles.

De acordo com Popper recomenda-se uma postura crítica diante de uma solução, pois para ele apenas conjecturamos³ sobre as coisas do mundo. Sendo assim, temos que nos manter críticos e abertos a debates, pois só assim poderemos ficar alertas a problemas/erros sobre os quais talvez não nos déssemos conta se nos mantivéssemos dogmáticos. E é esta postura que Popper assume ao expor a teoria dos três mundos como a melhor resposta para o problema cérebro- mente e conhecimento.

Popper inicia a discussão sobre o problema cérebro-mente afirmando que tal questão está relacionada à sua teoria dos Três Mundos e à interação entre tais mundos. O Mundo 1, constituído pelos objetos e estados físicos, é composto pela matéria, a energia, os seres vivos e todos os artefatos construídos pelo homem. O Mundo 2 é constituído pelos estados mentais subjetivos, experiências subjetivas e conhecimento subjetivo – os estados de consciência, percepções, emoções, sonhos, disposições psicológicas, crenças e os estados inconscientes. O Mundo 3 é constituído pelos conteúdos de pensamento ou pelo conhecimento objetivo, ou seja, todo produto cultural da mente humana – teorias, argumentos, problemas, soluções, críticas, etc. O Mundo 1 interage com o

² Explicação do Popper porque preferiu cérebro ao invés de corpo (como toda tradição): *Uma das soluções concebíveis para este problema é o interacionismo – a teoria de que os estados físicos e mentais interagem. Isso leva, mais precisamente, a uma descrição do problema corpo-mente como problema cérebro-mente, já que a interação é arguida como estando localizada no cérebro, o que levou alguns interacionistas (notadamente Eccles) a formular o problema corpo-mente como a questão de descrever, o mais detalhadamente possível, a ligação entre o cérebro e a mente (“a ligação cérebro-mente”).* (Popper, 1991, p.60)

³ Seria Popper um cético? Ao apresentar a verdade como um ideal regulador e ao afirmar que, em ciência estamos sempre diante de conjecturas, faz com que sua própria proposta aqui apresentada não seja mais que isso, uma conjectura.

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

Mundo 2 e a relação entre o Mundo 2 e o Mundo 1 está intimamente ligada com a relação entre o Mundo 2 e o Mundo 3.

Pode-se dizer que a adoção do interacionismo constitui uma solução para o problema cérebro-mente. Sem dúvida, tal solução teria que ser sustentada por uma discussão crítica de pontos de vista alternativos, e de várias críticas ao interacionismo. O interacionismo pode ser descrito como um tipo de programa de pesquisa: abre muitas questões detalhadas, e respostas a elas vão requerer muitas teorias detalhadas (POPPER, 1991, p.60).

Dessa maneira, com uma *atitude crítica* Popper estabelece um diálogo racional entre correntes monistas e dualistas para sua proposta do problema cérebro-mente. Reconhece a importância do trabalho que vem sendo desenvolvido pelos fisicalistas/materialistas. Todavia, não acredita que o homem seja máquina orgânica previsível (determinado). Para ele, o ser humano transcende a si mesmo. Cada homem carrega consigo todo um universo e quando este morre, o universo falece junto, por isso cada homem é insubstituível, diferente das máquinas. A mente humana, a linguagem, as histórias, as obras de artes e o desenvolvimento científico são provas contra a teoria fisicalista/materialista que aponta o homem como supermáquina.

Há um vínculo entre corpos materiais e as leis físicas, mas isso não quer dizer que a biologia seja redutível à física. Existe um corpo material que é constituído de moléculas que tem interação com o meio ambiente que pertence ao Mundo 1. Assim também temos os estados mentais que são tão reais quanto as entidades físicas, pelo fato da possibilidade de interagirem como o nosso corpo. Segundo Popper (1991, p. 59) “Além dos objetos e estados físicos, eu suponho que existam *estados mentais*, e que eles são reais, já que interagem com nosso corpo.” A relação feita é exatamente sob a

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

problemática corpo-mente que corresponde a interação entre o Mundo 1 e o Mundo 2.

O Mundo 3 é uma das conjecturas centrais da proposta de Popper para a solução do problema cérebro-mente e a interação entre os três Mundos é importante – base – para esclarecer, solucionar, tal problemática. Os objetos do Mundo 3 não são sempre materializados no Mundo 1 para que sejam percebidos pelo homem, há objetos incorpóreos no Mundo 3. Esse termo usado por Popper é para designar os objetos do Mundo 3 que ainda não foram descobertos pelo homem, não sendo objeto do conhecimento subjetivo (Mundo 2) e nem materializado (Mundo 1). Os objetos do Mundo 3 existem por si mesmos, após sua criação pelo homem.

Esses objetos incorpóreos, como chama Popper, tem a pretensão de apresentar ainda mais a autonomia do Mundo 3, as novidades científicas e matemáticas, por exemplo, não são encaradas sempre como invenções e sim como descobertas; isto porque os problemas e as conjecturas já habitam o Mundo 3 prontos para serem descobertos, é um processo ativo, uma relação entre o Mundo 2 e Mundo 3.

Para Popper existe um método direto ou indireto que auxilia a mente humana a perceber tais objetos, mesmo aqueles não materializados no Mundo 1. Essa percepção, segundo ele, acontece quando assumimos os problemas, as argumentações, as teorias e outros objetos do Mundo 3, em processo de criação e recriação, ou seja, um processo de reconstrução em nossa mente a fim de entender tais objetos – fazendo parte do processo ativo. O processo de aprendizagem do Mundo 3 é cultural e social; a capacidade de recriação, reconstrução e demonstração nos habilita a contribuir com o Mundo 3. Vimos a interação entre os Mundos 2 e 3; a linguagem desempenha um importante papel nesta interação, pois por

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

intermédio dela temos contato com o Mundo 3. Sendo assim, aprender uma linguagem é fundamental no processo de entendimento do Mundo 3.

A preocupação em explicar a realidade dos objetos do Mundo 3 tem como objetivo apresentar os argumentos popperianos que dão luz ao problema cérebro-mente. Nesse sentido, Popper apresenta três argumentos que auxiliam na conjectura de que o Mundo 3 pode proporcionar uma solução para o problema (1991, p.72):

(1) Os objetos do Mundo 3 são abstratos (ainda mais abstratos que as formas físicas), mas não menos reais, pois eles são instrumentos poderosos para mudarem o mundo 1[...];

(2) Os objetos do Mundo 3 têm um efeito sobre o Mundo 1 somente através da intervenção humana, a intervenção dos seus criadores; especialmente, enquanto estão sendo percebidos, o que é um processo do Mundo 2, um processo mental ou, mais precisamente, um processo no qual os Mundos 2 e 3 interagem;

(3) Temos portanto que admitir que são reais tanto os objetos do Mundo 3 quanto os procedimentos do Mundo 2 – mesmo que possamos não gostar disso, por justiça à grande tradição do materialismo.

Popper insiste que o Mundo 3 não é um aspecto do Mundo 1, ele é parcialmente autônomo em relação tanto ao Mundo 2 quanto ao Mundo 1 e contém, dentre outros, objetos incorpóreos. Como são criados os objetos do Mundo 3 e como eles interagem com o Mundo 1? Ou seja, que consiste na afirmação da existência de três submundos ontologicamente distintos – o mundo 1 (M 1) que é constituído pelos objetos físicos, composto pela matéria, a energia, seres vivos e todos artefatos construídos pelo homem. O mundo 2 (M 2) composto pelos estados mentais subjetivos, experiência e conhecimento subjetivos, isto é, estados de consciência ou estados

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

inconscientes, emoções, sonhos, percepções, emoções, disposições psicológicas, crenças. Por último, o mundo 3 formado pelos produtos da mente humana nele encontram-se as teorias científicas, construções matemáticas, literatura, bem como todo produto cultural da mente humana (teorias, argumentos, problemas, soluções, críticas, etc), que ele também designa como o mundo do conhecimento objetivo. Assim, são os pensamentos que criam o Mundo 3 e é pelo Mundo 2 que o Mundo 3 interage com o Mundo 1.

Com isso, pretende provar a existência do Mundo 2 pelo fato da interação do Mundo 1 com o Mundo 3. Pois os objetos do Mundo 3, que são criações humanas, só interagem com o Mundo 1 através dos seres humanos e, para isso acontecer, o ser humano tem que perceber o objeto do Mundo 3 que é um ato típico do mundo 2, em que este interage com o *terceiro mundo*.

Tendo como base a teoria dos três mundos, Popper e Eccles abordam o problema cérebro-mente defendendo a existência da mente autoconsciente como uma emergência do corpo e que, por isso, não pode ser reduzida aos mecanismos neurofisiológicos, físico-químicos do mesmo. Com isso, formularam a hipótese dualista interacionista, ou seja, existem duas dimensões, um material e outra imaterial que interagem, corpo-mente ou cérebro-mente.

A mente autoconsciente é um produto da evolução biológica; ela emerge em um dado momento da história evolutiva e traz um novo valor de sobrevivência para o homem. Todos os seres vivos estão constantemente resolvendo problemas mesmo que inconscientemente (os mais prementes são os da sobrevivência); a mente, com seus poderes de concentração, imaginação, criatividade, é um órgão capaz de propor

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

soluções conscientemente e examiná-las criticamente. As soluções erradas são capazes de perecer através da crítica, enquanto o homem que as formulou sobreviverá.

Em defesa dessa argumentação, Popper vai além de um dualismo e apresenta um *terceiro mundo objetivo*. Como ele afirma (1996) “faço melhor que Descartes: sou pluralista, pois também admito a realidade de um *mundo terceiro* ao qual chamarei de <<mundo 3>>”. Os objetos do Mundo 3, como vimos, podem estar incorporados no Mundo 1 ou na forma de conhecimento subjetivo no Mundo 2 – o que os críticos podem usar para argumentar pela não realidade do Mundo 3. Seu argumento é mostrar que o Mundo 3, produto da mente humana é tão real quanto são reais os mundos 1 e 2. Os objetos do Mundo 3 são reais apesar de imateriais. Eles podem até ser materializados ou incorporados; uma teoria científica pode estar materializada em um livro e as suas aplicações tecnológicas em ferramentas, máquinas, etc. Entretanto, não é apenas a materialização que confere realidade aos objetos do Mundo 3. Eles também são reais porque podem induzir as pessoas a produzirem outros objetos, inclusive no Mundo 1 (um escultor, ao produzir uma nova obra de arte, pode animar escultores a produzir obras semelhantes; uma teoria científica pode levar a que os cientistas explorem suas consequências, a discutam criticamente, criem aplicações práticas). Os objetos do Mundo 3 são reais porque podem agir sobre o Mundo 1; em especial as teorias científicas agem sobre o Mundo 1, alterando, para bem ou para mal, a face da Terra. Assim, no processo de compreensão, os Mundos 3 e 1 não interagem entre eles, sem que haja o Mundo 2 para mediar essa interação.

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente
SALAZAR, N. G. S.

1.1.1 A Função da Linguagem para Formação do Mundo 3

Uma das funções mais importantes da mente é a produção dos objetos do Mundo 3 com os quais ela interage. A linguagem humana, para a qual todos nós temos aptidões inatas, desempenha um papel importante na formação da consciência plena.

Enfatiza Popper que a capacidade de um ser humano aprender uma língua é parte da constituição genética humana, mas a língua específica que se aprende é um processo cultural, logo, do Mundo 3. Uma criança, por exemplo, ouve e depois compreende uma palavra nova. A palavra pertence ao Mundo 3, mas a experiência subjetiva de ouvir uma palavra e de compreendê-la pertence ao Mundo 2.

O papel da linguagem é fundamental, pois, para Popper, o Mundo 3 é o resultado da evolução da linguagem humana e funções avançadas de linguagem, como a descrição e argumentação, desempenham um papel central na teoria dos três mundos, tanto para permitir o conhecimento crítico do Mundo 3 como para facilitar as interligações entre os mundos. Por isso, o aparecimento das funções descritiva e argumentativa da linguagem em uma determinada etapa da evolução é a raiz do poder humano de produzir os objetos do Mundo 3 e discuti-los criticamente. Para Popper a nossa função argumentativa da linguagem é que permitiu o surgimento do Mundo 3, e esta criação se deu tanto pela evolução da linguagem humana como também por adaptações.

Essa função argumentativa nos permite criar objetos para o Mundo 3. Aliás para Popper recebemos mais do que contribuímos, o processo de recriação nos coloca em contato com o *terceiro mundo*. A realimentação do Mundo 3 sobre o Mundo 2 é a essência da formação do eu. Ao ter contato

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

com objetos do Mundo 1 e 3 criamos e recriamos os objetos em nossa mente, desta forma, descobrimos novos problemas, conjecturas e argumentos que antes não haviam sido publicados e nem pensados pelo homem. Assim, contribuímos para o crescimento do conhecimento objetivo. O Mundo 2 cria o Mundo 3, cria as teorias e sofre a influência destas mesmas teorias. Nós somos, ao mesmo tempo, não apenas sujeitos, mas também objeto do nosso pensamento, do nosso juízo crítico. O caráter social da linguagem permite que falemos sobre nós a outras pessoas e possibilita compreendê-las quando falam sobre si mesmas.

Popper defende a interação cérebro-mente com sua teoria do Mundo 3, adotando o ponto de vista darwiniano para a compreensão dos processos mentais (2010, p. 270):

Para formular a questão em termos biológicos, nos organismos superiores há diversos sistemas de controle estreitamente relacionados: o sistema imunológico, o sistema endócrino, o sistema nervoso central e o que chamamos de 'sistema mental'. Os dois últimos, sem dúvida têm uma estreita ligação. Mas o mesmo acontece com os outros, embora a relação seja menos próxima. É claro que o sistema mental tem uma história evolutiva e funcional: suas funções aumentaram com a evolução dos organismos inferiores para os superiores. Portanto, ela precisa ter relação com o ponto de vista darwiniano[...].

A partir disso, considera que sua teoria da mente é a única capaz de explicar o surgimento dos processos mentais e a evolução de formas superiores conforme a seleção natural; como veremos na próxima seção.

2 AUTONOMIA DO MUNDO 3 E SUA IMPORTÂNCIA PARA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO

O Mundo 3 assim denominado por Popper, é apenas uma expressão, uma metáfora para designar os produtos da mente humana. O filósofo austríaco (1996, p. 48) teve receio em divulgar sua teoria, pois, ainda não encontrara argumentos satisfatórios e passou muito tempo para que noticiasse sobre esta teoria do *terceiro mundo*. Ainda não reconhecia – adotava – o Mundo 3 como produto da nossa mente, apenas como um espaço de argumentos, teorias, discussões críticas (debates).

Na seção anterior tivemos como finalidade mostrar a tarefa do *terceiro mundo* frente ao problema cérebro-mente e as interações entre os Mundos, o que chamamos de pluralismo *interacionista*. Popper faz uma crítica à teoria do conhecimento tradicional – teoria da mente como recipiente⁴ - refere-se principalmente a epistemologia de Locke, Berkeley e Hume. Segundo Popper, estes filósofos do conhecimento ficaram apenas no âmbito do conhecimento subjetivo, ou seja, nas disposições para aprendizagem, na tendência para aprender, o que para Popper é inato. Por exemplo, todos seres humanos tem disposições inatas para aprender uma linguagem, seja ela qual for e não apenas uma língua específica que seja predeterminada.

A linguagem é uma chave de acesso ao Mundo 3 e este estabelece interação com o Mundo 1, onde o Mundo 2 faz a mediação entre eles. O homem ao entrar em contato com os produtos do Mundo 3 (teorias, as

⁴ Ver POPPER,2006, p.28. Nesta “teoria da mente como recipiente” Popper apresenta uma figura de um balde no qual tem o desenho dos cinco órgãos sensoriais, para representar a maneira como observava a Teoria do Conhecimento tradicional,fazendo uma analogia com a *tabula rasa* de John Locke.

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

argumentações, os problemas, a arte, a música) e produzir elementos neste Mundo, afasta-se do Mundo 2, pois, outros podem ter acesso a sua criação e elaborarem outros problemas que não faziam parte da intenção do criador – autonomia do Mundo 3. Os problemas são descobertos pelos homens e não produzidos pelo Mundo 2, os problemas existem antes mesmo de serem desvelados. Desse modo, esses problemas não pertencem ao Mundo 2, como acreditava a tradição.

O próprio Popper ao falar que o Mundo 3 é resultado da mente humana faz uma ressalva, este *terceiro mundo* transcende o próprio homem. O que queremos dizer é que as nossas criações podem gerar consequências inesperadas e estes problemas não são criados pelo sujeito – o Mundo 3 tornou-se independente do sujeito conhecedor – são apenas descobertos.

Sendo assim, tendo o homem criado varias áreas do conhecimento como a geometria, aritmética entre outras, os problemas decorrentes destas áreas existem antes que alguém possa vir a descobri-los, tendo em vista que suas teorias já foram criadas (publicadas), ou seja, pertencem ao Mundo 3, após isto, podem ser apresentados vários problemas. Ao colocar o Mundo 3 como parcialmente autônomo e o conhecimento independente de um sujeito conhecedor (após sua criação), Popper constrói seu argumento para melhor explicar sua ideia.

Esta autonomia do conhecimento objetivo não quer dizer que tal conhecimento existiria sem o sujeito, Popper reconhece que o homem é o impulsionador e iniciador do *terceiro mundo*. Todavia, o Mundo 3 ganhou liberdade e mais recebemos do que contribuimos com este Mundo. Há uma relação de troca entre o homem e o Mundo 3. Precisa do impulso humano para formular a matemática, física e geometria, porém estes ganham

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

autonomia e descobrimos problemas que não foram planejados e nem esperados por aqueles que iniciaram.

Popper é realista e acredita que os Mundos apresentados por ele são reais. Popper (1975, p.49) propõe “que se aceite o realismo como a única hipótese sensata”, pois não é possível uma demonstração e nem refutação. Cabe a cada um a partir de *uma postura crítica* acolher ou não o Realismo. Ao lançar sua proposta do *terceiro mundo* já menciona possíveis indagações contra a realidade deste, com o propósito de afastar as possíveis objeções que para ele são infundadas. Um desses argumentos é afirmar que os objetos pertencentes ao *terceiro mundo* são apenas expressões linguísticas e símbolos dos estados mentais subjetivos (Mundo 2) ou de disposições de comportamento para agir.

Para contrapor a crítica sobre a realidade do Mundo 3, ele dera um exemplo, veremos em suas obras uso constante de exemplos para melhor apresentar estes Mundos, pois notaremos no exemplo a seguir uma mesma palavra cabe tanto no Mundo 2 como para o Mundo 3, porém terão sentidos diferentes. Isso para mostrar que essa concepção – de que os objetos do Mundo 3 são apenas expressão e símbolos do Mundo 2 – é errônea (faremos o mesmo neste trabalho. Popper não acredita ser relevante – não para epistemologia – um estudo sobre significados ou essencialismo sobre coisas ou palavras).

Deste modo, conhecimento subjetivo está ligado as disposições inatas, de agir e estado da consciência. Segundo Popper (1975, p.111), “Neste sentido objetivo, o conhecimento é totalmente independente de qualquer alegação de conhecer que alguém faça; e também independente da crença ou disposições de qualquer pessoa para concordar; ou para afirmar,

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

ou para agir”. Sendo assim, conhecimento sem um sujeito conhecedor. Para que fique mais claro vamos ao exemplo (2010, p. 60):

- (1) O pensamento de Brouwer foi influenciado por Kant.
- (2) O pensamento de Brouwer difere vastamente do de Kant.

No exemplo (1) a palavra pensamento refere-se ao conhecimento subjetivo, no (2) ao conhecimento objetivo. Ora, nota-se nos exemplos (1975, p. 112) “a linguagem comum não tem, infelizmente, termos separados para “pensamento” no sentido do segundo mundo e no sentido do terceiro mundo, também não tem termos separados para os dois sentidos correspondentes de “eu sei” e de conhecimento”. O que queremos mostrar com esses exemplos é que uma mesma palavra, “pensamento”, pode indicar coisas diferentes. Na frase (1), processos mentais; na outra (2) conteúdo.

A segunda tese que Popper apresenta em *Conhecimento Objetivo* nada mais é que a ideia já vista aqui de que a epistemologia volta-se aos argumentos críticos, problemas, discussões e conjecturas científicas, estes por sua vez, pertencem ao Mundo 3.

A terceira tese afirma que o estudo do Mundo 3 ajudará a compreender o Mundo 2, pois ao estudar as entidades do *terceiro mundo* chegaríamos por exemplo, a questão, o que influenciou Brouwer a chegar a esse pensamento? Essa indagação pertence ao conhecimento subjetivo, fazendo o processo oposto do que sugere a psicologia.

Para melhor apresentar essa interação entre os Mundos 2 e 3, Popper adiciona a sua tese que ao estudarmos objetos do Mundo 3

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

entenderíamos melhor sobre conhecimento subjetivo. Ao estudar a teia de uma aranha, o biólogo chegaria aos modos de comportamento da aranha, o processo oposto não funciona segundo Popper. Assim, também com o conhecimento objetivo e subjetivo. “[...]Podemos aprender mais a respeito do comportamento de produção estudando os próprios produtos do que podemos aprender a respeito dos produtos estudando o comportamento de produção” (1975 p. 115).

Um livro não se torna um livro apenas se for entendido, dependente do leitor, mas sim quando este apresenta possibilidade de ser compreendido. Popper fará uma analogia da autonomia do Mundo 3 com o reino animal. As produções feitas pelos animais como teia de aranha, ninhos de pássaros entre outros, não deixam de ser tais coisas se tais animais deixarem de existir. Um ninho não deixa de ser ninho caso o pássaro decida não o habitar mais ou venha a falecer. O ninho continuará sendo ninho independentemente dos pássaros. Assim também é o Mundo 3, apesar de ser produzido pelos seres humanos, esses produtos do *terceiro mundo* são autônomos, ou seja, um livro – seus argumentos e problemas - não deixará de ser livro mesmo se toda raça humana for extinguida.

Ao contrário do neopositivismo, Popper resgata a metafísica, nesse sentido. Pode-se fazer referência a Platão, onde o mundo das Ideias e o Mundo 3 tem algo em comum⁵, onde existem os livros em si, os problemas em si, teorias em si, em suma, as coisas presentes neste mundo em si. Todavia, essa similaridade fica somente neste ponto, pois enquanto Popper

⁵Todavia esses pontos em comum terminam no momento em que notamos que o filósofo grego busca uma verdade absoluta e que o homem, ao contrário do Mundo 3, não tem participação nenhuma na produção desse mundo das Ideias. Platão busca conceitos e Popper conjecturas.

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

considera os produtos do Mundo 3 como sendo do homem, Platão via o mundo das Ideias como algo absoluto e divino. Ao criar algo no Mundo 3 inicia-se ali um leque de possibilidades, de problemas que vão além do projeto inicial e às vezes inesperados. O conhecimento – objetivo – transcende o próprio criador, porquanto, às vezes as consequências do produto realizado por ele são imprevistas. Por exemplo, uma vez criados os números, estes trouxeram seus próprios problemas, que até hoje surgem em decorrência da criação dos números, quem os criou não previa todos estes problemas que surgiram e que irão surgir. A ideia de número primo, raiz quadrada, números ímpares e pares entre outros foram descobertos, pois ao criarem os números estes problemas já estavam ali, apenas precisavam de uma mente criativa para fazer esta descoberta.

A autonomia do Mundo 3 está entrelaçada com a evolução emergente do conhecimento, em outras palavras “a emergência do homem, penso que a criatividade do universo tornou-se óbvia, pois o homem criou um novo mundo objetivo, o produto dos produtos da mente humana”(1991, p.34). Essa parcial autonomia e objetividade do Mundo 3 é importante em nosso processo criativo que contribui para o crescimento do conhecimento objetivo. Falamos de uma autonomia parcial, pois requer uma relação entre o homem e o *terceiro mundo* para que este último possa evoluir, onde as descobertas acrescentam novos objetos ao Mundo 3. A esse retorno do Mundo 3 sobre o Mundo 2 – descobrindo os problemas – propiciamos novas criações que pertenceram ao *terceiro mundo*.

O que torna o Mundo 3 real é justamente sua interação com os Mundos, este interfere no Mundo 1. O realismo para Popper é essencial ao senso comum, e ele distingue uma realidade superficial (aparências) e uma profunda. Afirma que não existe uma prova válida do realismo e que este

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

não é demonstrável, mas os argumentos utilizados a favor desta corrente filosófica são sólidos e *racionais* e a escolha do realismo é a atitude mais sensata.

Lembremos que a linguagem desempenha um papel muito importante na epistemologia popperiana, as consequências da formação da linguagem e suas funções promovem a interação entre os Mundos, e um efeito sobre os homens, sendo essas funções, segundo ele “as mais importantes criações humanas”(2010, p.69). Entre essas funções Popper destaca a *função descritiva* e *argumentativa* que nos diferenciam dos animais. O desenvolvimento das funções da linguagem elabora um *terceiro mundo* linguístico e só através dessa etapa pode-se desenvolver problemas e formar críticas característica do conhecimento objetivo. A ciência passa a ser desse Mundo 3. Neste ponto, retomamos a questão da evolução do Mundo 3 que está relacionada com esquema quádruplo que vamos apresentar na próxima seção, nele Popper representou que a partir de uma *crítica racional* e da eliminação de erros (EE) ocorreria o crescimento do conhecimento.

3 CONHECIMENTO OBJETIVO

Vimos a distinção entre o conhecimento subjetivo e conhecimento objetivo, para fazer uma crítica à tradição filosófica. Popper deixa claro que não acredita em um conhecimento subjetivo puro, como René Descartes, onde o sujeito conhecedor passa a ser detentor do conhecimento, o famoso *cogito*.

No seu livro *O conhecimento e o Problema Corpo-Mente*, Popper retoma a problemática de Descartes, onde o filósofo francês apresenta corpo e alma

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

como coisas bem diferentes. Sendo assim, como ocorreria essa conexão entre corpo e alma? O que Descartes chama de alma, chamaremos de mente e, seguindo a nomenclatura popperiana, esta relação corpo-mente passará a ser chamada de relação entre: Mundo 1 e Mundo 2. Popper apontava para o fato de Descartes não aludir sobre realidade de um mundo objetivo e autônomo. Esta crítica não é direcionada apenas a ele, mas a toda uma tradição da história da epistemologia que para Popper apenas trabalharam com o conhecimento subjetivo.

Conhecimento objetivo e Mundo 3 estão inteiramente ligados, pois no Mundo 3 encontra-se tal conhecimento. Há uma linha tênue entre o Mundo 1 e 3, no qual o próprio Popper reconhece a dificuldade de entender a distinção em um primeiro momento. Devido a esta dificuldade, pode haver alguma crítica que conteste a realidade deste *terceiro mundo*.

O conhecimento objetivo refere-se à produção, ao conteúdo lógico das teorias, hipóteses e suposições; tais características pertencem ao *Mundo 3*. Já o conhecimento subjetivo está ligado ao organismo do sujeito, ou seja, estados (processos) mentais.

Apresentada a distinção, vamos à tese principal (POPPER, 1996, p.19, grifo do autor):

Não é possível compreender o mundo 2, isto é, o mundo povoado pelos nossos próprios estados mentais, sem que se entenda que a sua principal função é *produzir os objectos do mundo 3 e ser influenciado* pelos objectos desde último. Com efeito, o mundo 2 interage não só com o mundo 1, como Descartes pensava, mas também com o mundo 3; e os objectos deste exercem influência sobre o mundo 1 apenas através do mundo 2, que actua como intermediário.

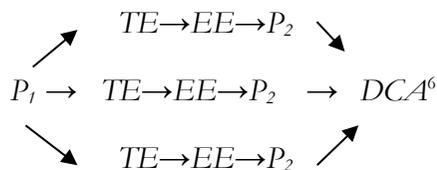
Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

Outra característica da epistemologia popperiana é seu caráter evolucionário. A teoria da evolução e a busca pela sobrevivência não estará ligada somente a seres biológicos, mas ao conhecimento objetivo.

$$P_1 \rightarrow TE \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

O esquema acima apresenta justamente esse processo. Temos o problema inicial (P_1), em seguida teremos a proposta para resolução do problema inicial (TE) depois o processo de eliminação dos erros (EE) e por último caímos em outro problema (P_2) que é resultado do processo anterior (EE). A luta pela sobrevivência encontra-se justamente porque haverá teorias concorrentes para resolução do mesmo problema.



A busca pela sobrevivência de tais teorias é responsável pelo crescimento do Mundo 3 e conseqüentemente há um crescimento do conhecimento objetivo. Lembremos que muitas vezes o Mundo 3 estará vinculado ao Mundo 1, através de revistas, jornais, palestra entre outros. E este (Mundo 3) evoluiu “devido seu enorme valor para a sobrevivência” (POPPER, 1996, p. 23).

⁶ Cf. Temos aqui várias teorias concorrentes, cada uma delas dando origem a novas experiências – a tentativa de fazer fracassar as teorias – e a novos problemas. DCA significa << debate crítico apreciativo >>, por meio do qual procuramos decidir qual das teorias rivais será suficientemente forte para sobreviver e qual deverá ser inteiramente eliminada (POPPER, 1996, p. 24-25).

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

A tese dos três mundos explica muitas das questões epistemológicas ligadas à metafísica oferecida por Popper. Em sua metafísica propõe uma nova maneira de compreender a realidade como não-física e não-psíquica; seus problemas fundamentais são a relação cérebro-mente e a existência e realidade dos objetos matemáticos. Para Popper a metafísica tem muito a contribuir com a ciência. Cita como exemplo (Popper, 2007, p.40) a ideia de atomismo, o que antes era uma ideia metafísica, agora é conteúdo científico. Por vezes as ideias metafísicas aquecem as discussões, o que estimula um progresso na ciência. Diante do cenário científico no qual encontra-se Popper, podemos dizer que ele reestrutura o papel da metafísica no conhecimento, enquanto muitos a viam como ideias destituídas de sentido. A metafísica estimula o progresso da ciência, através de debates racionais.

No Mundo 3 está o conhecimento objetivo e a partir dele compreende-se o *pluralismo interacionista* e o realismo científico de Popper. Notaremos nos escritos de Popper que o realismo não é demonstrável, mas é a única hipótese aceitável; como toda questão metafísica apenas podemos discutir, mas nunca afirmar sobre ela (realidade).

As relações entre os Mundos é *interacionista*. O Mundo 2 media a relação entre os Mundos 1 e 3 que não têm relação direta entre eles. Contudo, o Mundo 3 interfere no Mundo 1. Os Mundos mantêm relações causais, o sujeito percebe o Mundo 1 através dos efeitos das coisas materiais, o que constitui a realidade do Mundo 2. A partir desta tese, Popper acredita ter resolvido uns dos grandes problemas da filosofia, o problema cérebro-mente.

No pluralismo interacionista de Popper, o sujeito conhecedor tem participação decisiva na constituição das teorias do Mundo 3, que por sua

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

vez estas são aplicadas em possibilidades tecnológicas no Mundo 1 que só é possível com a participação do sujeito do Mundo 2.

Assim, como o Mundo 1 e 2, Popper defenderá a realidade do Mundo 3. Uma realidade que não se aplica somente em reproduções do conteúdo do Mundo 3 no Mundo 1, mas de uma produção no próprio Mundo 3. Criada uma teoria, as problemáticas que podem ocorrer em volta dela não dependem mais do autor. Podendo incidir em novas descobertas que já estavam no Mundo 3 de forma não intencional após a criação da teoria, que mentes criativas conseguem apreender.

A mente humana é possuidora de uma criatividade que move o mundo, tornando o homem imprevisível e criador do Mundo 3 – que se torna autônomo – seu desenvolvimento depende da mente e de sua interferência no Mundo 1. Essa criação chama-se evolução criativa ou evolução emergente.

Os objetos do Mundo 3 não são sempre incorporados no Mundo 1 para que sejam percebidos pelo homem, há objetos incorpóreos no Mundo 3. Os argumentos são vistos pelos críticos como redutíveis ao Mundo 1. Porém, a todo momento Popper expõe explicações que estabelecem a realidade do Mundo 3 e dos objetos deste Mundo. Ele remete-se a Platão (1991, p. 67-68) como o primeiro a perceber algo similar ao que ele apresenta em sua tese dos três mundos, mas com outra denominação – mundo sensível, as ‘afecções da alma’ e o mundo inteligível.

A interação entre os Mundos 2 e 3 é a chave de compreensão para a relação entre o Mundo 2 e 1, qual constitui o problema cérebro-mente. Popper discute que a formação da linguagem e suas diversas formas de representação são criação da mente humana, em outras palavras, pertencem ao Mundo 3.

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

O *pluralismo interacionista* defendido por Popper é apenas uma aproximação da verdade do problema cérebro-mente e, está aberto para uma discussão racional. Sabe-se que tal problemática ainda está longe de ser resolvida. Entretanto, a solução oferecida por Popper abre novas discussões para chegarmos ao entendimento sobre o assunto.

Em suma o *pluralismo interacionista* defende:

- (1) O mental e o físico são completamente diferentes.
- (2) Tudo que é real é de natureza física ou mental.
- (3) Entre o físico e o mental existe uma interação causal bidirecional.

Nota-se que Popper apresenta o *terceiro mundo* – seus objetos – como real e objetivo, defendendo uma perspectiva realista e antipsicologista, influência que recebeu de Gottlob Frege⁷.

Como Popper concilia essa ideia de teorias científicas ou até mesmo teorias matemáticas, obras de artes, uma sinfonia como objetos abstratos reais e objetivo cuja existência não depende do sujeito cognitivo e ao mesmo tempo afirmar que tais objetos são produtos da mente humana? Vimos que Popper compartilhar dessa ideia – que apenas descobrimos e atribuímos nomes a algo – mas diferentemente de Frege, considera que o homem criou varias áreas do conhecimento. Com a tese dos três mundos ele apresenta uma relação entre a objetividade dos “objetos” – “habitantes”

⁷ Frege (prólogo às *Leis básicas da Aritmética*) ao afirmar a objetividade dos números sustenta a concepção de que estes não se reduzem “aos seus símbolos, nem objetos físicos do mundo empíricos e muito menos a itens mentais do mundo subjetivo de quem os pensa”. Para o filósofo alemão não podemos “criar nada propriamente mediante suas definições e o que fazemos é delimitar e atribuir um nome a algo já existente”.

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

do Mundo 3 (das teorias científicas, sinfonia, obra literaria) – e o comportamento contingente *mundo*.

Atualmente o filósofo norte-americano Jonh Searle ao responder questões como essas – a relação entre mente e corpo, a realidade social, produtos da mente humana – apresenta uma concepção no qual a consciência é um fenômeno biológico (Popper também apresenta a mente autoconciente como produto da evolução biológica) e que podemos conhecer de forma epistemologicamente objetiva objetos que são ontologicamente subjetivos. Em seu livro *The construction of social reality* é apresentado uma distinção entre objetivo e subjetivo que leva em consideração o aspecto ontológico e epistemológico.

Buena parte de nuestra visión del mundo depende de nuestro concepto de objetividad y de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. Como es harto sabido, la distinción es una cuestión de grado, pero menos frecuentemente se dice que tanto « objetivo » como « subjetivo » tienen varios sentidos diferentes. Para nuestra presente discusión, dos sentidos resultan cruciales: un sentido *epistémico* de la distinción objetivo-subjetivo y un sentido *ontológico*[...] En este sentido epistémico, no sólo podemos hablar de *juicios objetivos*, sino de *hechos objetivos*[...] En el sentido ontológico, « objetivo » y « subjetivo » son predicados de entidades y tipos de entidades, e imputan modos de existencia (SEARLE, 1995, p.27).

Essa divisão feita por Searle, a primeira vista, oferece uma explicação para as indagações popperiana, tais como: se os “habitantes” do mundo três são reais? Em outras palavras, as teorias científicas existem? Ou a grandiosidade de uma obra de arte é imponente por si só? Ou apenas suas formas de realizações que são reais. Searle retoma alguns conceitos da

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

ontologia fundamental, mas também apresenta uma visão contemporânea de objetividade.

Essa relação entre as filosofias da mente de Popper e Searle no presente artigo não tem a pretensão de um estudo completo e definitivo, apresenta apenas um caráter reflexivo para futuros trabalhos de pesquisa, visto que tal problemática ainda se encontra nos contextos atual da filosofia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao trabalharmos com Mundo 3 em uma perspectiva popperiana, tivemos o propósito de apresentar uma “visão” distinta sobre duas temáticas importantes no âmbito filosófico e científico, a saber: o conhecimento e a relação corpo-mente. A elaboração deste trabalho tornou possível uma reflexão acerca da Teoria do Conhecimento, sobretudo, na epistemologia tradicional. Como vimos, Popper classifica o conhecimento em subjetivo e objetivo. Mediante essa distinção, filósofos clássicos da epistemologia como Hume, Berkeley, Descartes, Kant e até mesmo Russell passam a ser denominados filósofos de crença, pois centravam seus estudos, ao que ele designou, no conhecimento subjetivo, preocupando-se com questões psicológicas do tipo “eu sei” ou “eu estou pensando”. De acordo com o filósofo austríaco, não tem nenhuma relevância para ciência, ou seja, não são de interesse epistemológico, embora eles tivessem o intuito de estudar conhecimento objetivo ou até mesmo científico.

Popper apresentou uma proposta *pluralista* e *interacionista* para o problema do conhecimento e para o problema corpo-mente que consiste na realidade de três mundos ontologicamente distintos, denominados

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente

SALAZAR, N. G. S.

(enumeração) de Mundo 1, Mundo 2 e Mundo 3. Com esta divisão Popper esclarece melhor o que determinou como conhecimento no sentido objetivo. Além disso, caso sua tese do *terceiro mundo objetivo* esteja certa, essa contribuiria para o problema corpo-mente. Apresenta assim uma interação entre os Mundos, no qual o Mundo 1 e Mundo 3 interagem com mediação do Mundo 2.

Essa tese dos três mundos, segundo o filósofo austríaco, dará uma “luz” ao problema corpo-mente, por meio da adoção do interacionismo entre estes mundos. Sendo assim, o principal problema de Popper passa a ser o de explicar como o mundo abstrato pode interagir com causas mecânicas; posto que, para o interacionismo uma explicação completa do corpo humano não pode ser sustentada em termos puramente físicos.

Uma característica importante do Mundo 3 é o papel que a linguagem desempenha para o crescimento deste e a interação que ela promove entre o terceiro mundo e o primeiro. A linguagem é o primeiro produto da mente humana e a transição deste produto para forma linguística ajudou Popper a provar a realidade dos objetos do Mundo 3; o fato é que no Mundo 3 pode haver objetos incorpóreos e tais objetos não precisam da materialização e nem do homem conhecedor desses objetos para serem reais. Assim notamos que Popper oferece uma epistemologia sem sujeito conhecedor e uma teoria da mente objetiva.

Não temos nenhuma pretensão de apresentar uma solução absoluta sobre essas problemáticas, apenas apresentamos uma proposta, uma conjectura sobre o assunto. Assim como Popper, o presente trabalho não visa uma defesa absoluta do *pluralismo interacionista*, mas de proporcionar uma análise a sua proposta.

Do conhecimento objetivo ao problema corpo - mente
SALAZAR, N. G. S.

REFERÊNCIAS

LEAL-TOLEDO, Gustavo . **Popper e seu Cérebro**. Revista da Faculdade de Letras. Série Filosofia, v. XXIII, p. 59-68, 2007.

POPPER, Karl Raimund. **A Lógica da Pesquisa Científica**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira de Mota. São Paulo: editora Cultrix. 2007.

POPPER, Karl Raimund. **Conhecimento Objetivo: uma abordagem evolucionária**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia Ilimitada. São Paulo, Ed. Da Universidade São Paulo, 1975.

_____. **O Conhecimento e o Problema Corpo –Mente**. Tradução Joaquim Alberto Ferreira Gomes. Lisboa, Ed. 70. 1996.

_____. **Conjecturas e Refutações: o desenvolvimento do conhecimento científico**. Trad. Benedita Bettencourt. Ed. Livraria Almedina, 2006.

_____. **O Eu e Seu Cérebro**. Karl Popper, Jonh C. Eccles; Tradução Silvio Meneses Garcia, Helena Cristina F. Arantes e Aurélio Osmar C. de Oliveira. – Campinas, SP: Papirus; Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília. 1991.

_____. **O Racionalismo Crítico na Política**. Tradução de Maria da Conceição Côrte – Real. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2ª edição, 1994, 74p.

SEARLE, John R. **La construcción de la realidad social**. Trad. Antoni Domènech. Barcelona: Paidós Ibérico, 1995.