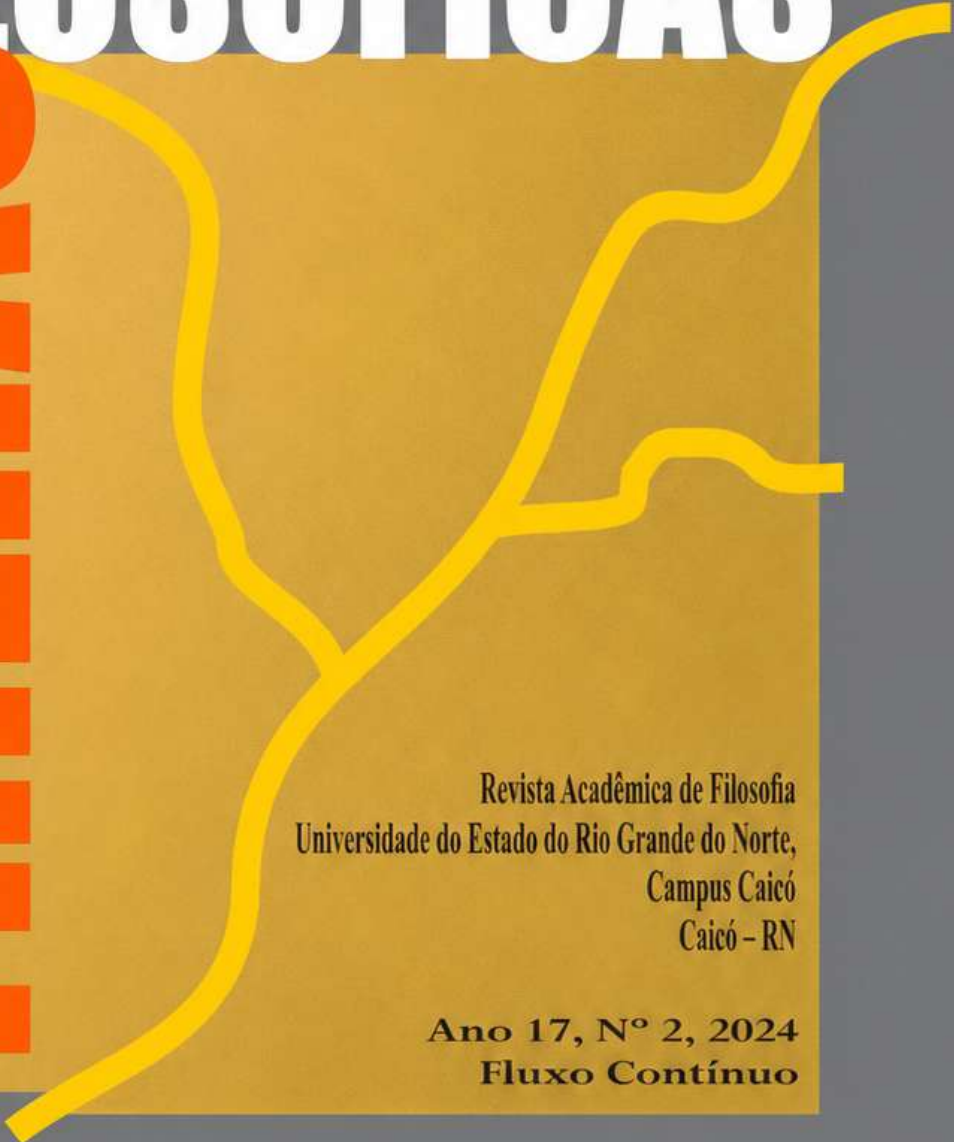


ISSN 1984 - 5561

# FILOSÓFICAS

# TRILHAS



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

Ano 17, Nº 2, 2024  
Fluxo Contínuo

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

# TRILHAS FILOSÓFICAS

ISSN 1984 – 5561

## *FLUXO CONTÍNUO*

ANO 17, NÚMERO 2, 2024

*Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)*  
*Prof. Me. Klédson Tiago Alves de Souza (FLUC-UC/FCT)*  
*Editor-Chefe e Editor Assistente*

DOI: [10.25244/1984-5561.17.2.2024](https://doi.org/10.25244/1984-5561.17.2.2024)

Revista Acadêmica de Filosofia  
Departamento de Filosofia  
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)  
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte  
Campus Caicó  
Caicó – RN



## UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

### **Reitora em exercício**

Profa. Dra. Cecília Raquel Maia Leite

### **Diretor do Campus Caicó**

Profa. Dra. Shirlene Santos Mafra Medeiros

### **Chefe do Departamento do Curso de Filosofia**

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva

### **Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF- FILO/UERN**

Profa. Dra. Maria Reilta Dantas Cirino

### **Capa**

Luli Esteves

### **Revisão**

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

### **Contatos**

[trilhasfilosoficas@uern.br](mailto:trilhasfilosoficas@uern.br)

Curso de Filosofia do Campus Caicó – UERN

Av. Rio Branco, 725. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<https://portal.uern.br/caico/dfi/>

[https://sigaa.uern.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?lc=pt\\_BR&id=1052](https://sigaa.uern.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?lc=pt_BR&id=1052)

### **Como citar este número**

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. *In: Trilhas Filosóficas*: Fluxo Contínuo, v. 17, n. 2, 2024, pp. XX-XX. Disponível em: url completa. Acesso em: dia mês ano.

Publicação do Departamento de Filosofia da UERN/Caicó e do  
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, Núcleo UERN

**Editor-Chefe**

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

**Editor Assistente**

Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)

**Conselho Editorial**

Alberto Leopoldo Batista Neto (UERN)  
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)  
José Teixeira Neto (UERN)  
Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)  
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)  
Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

**Conselho Científico Nacional**

Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ)  
Aldo Dinucci (UFS)  
Alvaro L. M. Valls (UNISINOS)  
Antonio Lisboa (UFCEG)  
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)  
Dax Moraes (UFRN)  
Eduardo da Silveira Campos (UFRJ/IPUB)  
Elisete Medianeira Tomazetti (UFSM)  
Enio Paulo Giachini (UNIFAE)  
Filipe Ceppas (UFRJ)  
Flávio Carvalho (UFCEG)  
Fransmar Costa Lima (UMESP)  
Gilvan Fogel (UFRJ)  
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)  
Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)  
Iraquitã de Oliveira Caminha (UFPB)  
Jorge Miranda de Almeida (UESB)  
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)  
Luciano Silva (UFCEG)

Marcio Gimenes de Paula (UnB)  
Marcos Aurélio Fernandes (UnB)  
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB)  
Mauricio de Albuquerque Rocha (PUC-RIO)  
Miguel Antonio do Nascimento (UFPB)  
Narbal de Marsillac (UFPB)  
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)  
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)  
Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (UEPB)  
Robson Costa Cordeiro (UFPB)  
Rossano Pecoraro (UNIRIO)  
Sílvio Gallo (UNICAMP)  
Thalles Azevedo de Araujo (UEPB)  
Ulysses Pinheiro (UFRJ)  
Walter Omar Kohan (UERJ)

### **Conselho Científico Internacional**

Claudia D'Amico (UBA, CONICET – Buenos Aires, Argentina)  
Hélène Politis (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne – França)  
João Maria André (UC, Coimbra – Portugal)  
María José Binetti (CONICET, Buenos Aires – Argentina)  
Rita Maria Radl-Philipp (Universidad de Santiago de Compostela – Espanha)  
Yésica Rodríguez (UNGS-CONICET, Buenos Aires – Argentina)

## INDEXADORES



*Todos os trabalhos são publicados gratuitamente e com acesso livre sob a licença  
Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.*

**TRILHAS FILOSÓFICAS – ISSN 1984-5561 – DOI: 10.25244/1984-5561.17.3.2024**

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) – Campus de Caicó  
Departamento de Filosofia e Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)

[trilhasfilosoficas@uern.br](mailto:trilhasfilosoficas@uern.br)

## SUMÁRIO

<b>Editorial</b>	7
<i>Marcos Érico de Araújo Silva (UERJ)</i>	
<i>Prof. Me. Klédson Tiago Alves de Souza (FLUC-UC/FCT)</i>	

### *FLUXO CONTÍNUO*

<b><i>Uma tentativa de responder provisoriamente à pergunta “o que é filosofia?” no contexto do ensino médio</i></b>	13
<i>Yure Almeida, Evanildo Costeski</i>	
<b><i>The mythological genesis of the pre-socratic logos conceptual similarities between cosmogonic poetry and natural philosophy</i></b>	29
<i>Jan Clefferson Costa de Freitas</i>	
<b><i>Senso comum: diferentes percepções de uma visão de mundo</i></b>	47
<i>José Carlos Silva de Almeida, Márcia Araújo da Costa</i>	
<b><i>Educação e transformação: o processo de conscientização em Paulo Freire</i></b>	67
<i>João Paulo Araújo Pimentel Lima, Eduardo Chagas</i>	
<b><i>O Pêndulo do trabalho de formação da consciência natural entre o saber e a verdade na certeza sensível</i></b>	81
<i>Cleudio Marques Ferreira, Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto</i>	
<b><i>Ao sonhar entrevi fragmentos do paraíso uma hipótese existencialista sobre a natureza e o sentido da paixão humana</i></b>	95
<i>Vítor Hugo dos Reis Costa</i>	
<b><i>Breves notas acerca de uma análise materialista-dialética e histórico-filosófica do (e sobre o) Direito: com referência em Marx, Engels e Lenin</i></b>	123
<i>Enoque Feitosa</i>	

**FLUXO CONTÍNUO (V. 17 N. 2 (2024))**

No segundo número de 2024, a revista **Trilhas Filosóficas** entrega ao seu público sete artigos com temáticas diversas na área da filosofia. A revista continua prezando por ser um canal de publicação de artigos de docentes e pesquisadores das diversas áreas e multiformes temáticas filosóficas.

O primeiro artigo intitulado: *Uma tentativa de responder provisoriamente à pergunta “o que é filosofia?” no contexto do ensino médio*. Os autores, *Yure Almeida, Evanildo Costeski*, partem da seguinte constatação, muito comum para o estudioso da filosofia: ““Filosofia” é um termo sem uma definição unívoca. Isso tem consequências sensíveis nos cursos de filosofia do ensino médio. Enquanto outras disciplinas podem começar seus cursos com uma definição clara do que tal disciplina é, o mesmo não pode ser feito com a filosofia“. Entretanto, apesar disso, e, por outro lado, na necessidade de se pensar e, mais que isso, de lecionar filosofia no ensino médio, então os autores tentarão estabelecer uma compreensão de uma definição de filosofia.

No segundo artigo encontramos o artigo do Prof. *Jan Clefferson Costa de Freitas*, escrito em língua inglesa: *The mythological genesis of the pre-socratic logos conceptual similarities between cosmogonic poetry and natural philosophy*. Sobre a origem mitológica do logos pré-socrático o autor expressa sua perspectiva interpretativa dos filósofos da natureza. “Neste artigo apresentamos uma análise e descrição das interconexões entre a poesia grega e o surgimento do pensamento pré-socrático, ao destacar as afinidades conceituais que vinculam o imaginário mítico à reflexão racional”. De modo que existe na gênese dos pensadores pré-socráticos não uma ruptura com a cultura anterior, mas uma vinculação essencial a partir da qual se elabora a filosofia pré-socrática.

Em seguida, o leitor (a) encontra o artigo *Senso comum: diferentes percepções de uma visão de mundo* de *José Carlos Silva de Almeida* e *Márcia Araújo da Costa*. Os autores investigam as diversas perspectivas do sentido de “senso comum”. “Nossa hipótese inclina-se pelo

## EDITORIAL

reconhecimento da importância do senso comum enquanto depositário da sabedoria popular e de experiências, bem como de sua relevância para o conhecimento científico”.

No quarto artigo os autores, *João Paulo Araújo Pimentel Lima* e *Eduardo Chagas*, escrevem o artigo: *Educação e transformação: o processo de conscientização em Paulo Freire*. Os autores se espantam diante da atual realidade na qual vivemos e evidenciam a atualidade do pensamento de Paulo Freire. “Por isso, perguntamo-nos sobre o papel da educação na demanda urgente de transformar a dura realidade hodierna em um lugar em que todos possam viver e se desenvolver com dignidade. Essa busca, portanto, é política e exige uma educação que encare o desafio da práxis”.

*Cleudio Marques Ferreira* e *Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto* escrevem o artigo intitulado: *O Pêndulo do trabalho de formação da consciência natural entre o saber e a verdade na certeza sensível*. “Este texto tem como objetivo analisar os três momentos do acervo do trabalho formativo e deformativo da consciência natural na Certeza Sensível”.

O penúltimo artigo do Fluxo Contínuo, deste segundo número da revista *Trilhas Filosóficas*, é de *Vítor Hugo dos Reis Costa*. O artigo tem como título, a saber: *Ao sonhar entrevi fragmentos do paraíso: uma hipótese existencialista sobre a natureza e o sentido da paixão humana*. “Trata-se da exploração da ideia de que o ideal do Em-si-Para-si, apresentado por Sartre como sentido último da paixão humana, pode ser compreendido por meio das figuras do Deus metafísico em estado de sonho e pela ideia de paraíso perdido”.

Por fim, encerrando esta edição, o docente *Enoque Feitosa* escreve o artigo: *Breves notas acerca de uma análise materialista-dialética e histórico-filosófica do (e sobre o) Direito: com referência em Marx, Engels e Lenin*. “O objeto e a finalidade deste artigo são examinar o direito sob uma perspectiva interna. Essa perspectiva examina a forma jurídica como um fenômeno social e histórico, porém dotado de regras próprias de funcionamento”.

Somos muito gratos pela contribuição dada por cada autor (a) em confiar a publicação de sua pesquisa na revista *Trilhas Filosóficas*. Desejamos que cada leitor (a), amante da filosofia, possa encontrar satisfação, ou mesmo uma grande alegria, na leitura deste número da *Trilhas Filosóficas*. Além disso, esperamos que as leituras possam provocar a necessidade de continuar o aprofundamento de temáticas, ou mesmo que alguns leitores (as) possam experimentar a alegria de ver no não-dito um convite para iniciar uma pesquisa e que essa possa frutificar em alguma publicação.

**EDITORIAL**

Caicó, 28 de maio de 2025.

*Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)*  
*Prof. Me. Klédson Tiago Alves de Souza (FLUC-UC/FCT)*  
***Editor-Chefe e Editor Assistente***







**UMA TENTATIVA DE RESPONDER PROVISORIAMENTE À  
PERGUNTA “O QUE É FILOSOFIA?” NO CONTEXTO DO ENSINO  
MÉDIO**

[AN ATTEMPT TO PROVISIONALLY ANSWER TO THE QUESTION “WHAT IS  
PHILOSOPHY?” IN THE CONTEXT OF HIGH SCHOOL]

Evanildo Costeski

[costeski@ufc.br](mailto:costeski@ufc.br)

<https://orcid.org/0000-0001-8713-915X>

*Possui graduação em Filosofia pela Universidade do Sagrado Coração, mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1997) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2004). Pós-doutorado no Centro de História e Cultura da Universidade Nova de Lisboa (2012). Professor Titular da Universidade Federal do Ceará. Membro externo do Instituto Eric Weil (IEW) da Université Charles-de-Gaulle, Lille. Professor do Curso de Mestrado e Doutorado em Filosofia da UFC e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO). Foi coordenador do Curso de Graduação (2006-2008) e de Pós-Graduação (2010-2012) em Filosofia da UFC e coordenador para Programas Profissionais da área de filosofia da Capes (2017-2022). Presidente da Comissão Própria de Avaliação da UFC desde 2023. Tem experiência na área de Filosofia e em meta-avaliação, atuando principalmente nos seguintes temas: Ensino de Filosofia, Avaliação, Meta-avaliação, Filosofia Brasileira, Kierkegaard, Eric Weil, Violência, Religião e Relações Internacionais.*

Yure César de Moura Almeida

[yure.almeida@prof.ce.gov.br](mailto:yure.almeida@prof.ce.gov.br)

<https://orcid.org/0009-0001-7201-5792>

*Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2017) e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2024). Professor da Secretaria de Educação do Estado do Ceará desde 2021.*

**DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6952](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6952)**

Recebido em: 28 de março de 2025. Aprovado em: 7 de maio de 2025

Caicó, ano 17, n. 2, 2024, p. 13-27

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6952](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6952)

Fluxo Contínuo



**Resumo:** “Filosofia” é um termo sem uma definição unívoca. Isso tem consequências sensíveis nos cursos de filosofia do ensino médio. Enquanto outras disciplinas podem começar seus cursos com uma definição clara do que tal disciplina é, o mesmo não pode ser feito com a filosofia. Mas não seria possível lançar uma definição provisória do que seria a disciplina de filosofia (não a filosofia em si), conforme codificada nos documentos oficiais? Utilizando a pista deixada por Russell, segundo a qual a filosofia fica entre a teologia e a ciência, podemos tentar definir a disciplina de filosofia como “aquilo que sobra” no currículo das ciências humanas e sociais aplicadas: o estudo, através de um ou mais métodos, fundados em uma lógica, dos assuntos humanos e sociais não suficientemente contemplados pela história, pela geografia e pela sociologia. Tal definição é consonante com aquilo que o aluno aprende na disciplina de filosofia no ensino médio e poderia seguramente ser usada na abertura do curso, facilitando a compreensão do aluno acerca dos objetos de estudo e dos métodos empregados para estudar tais objetos. Considerações acerca do tempo da aula e das habilidades requeridas do professor são também feitas.

**Palavras-chave:** Filosofia. Educação. Ensino médio. Definição de filosofia. Ciências humanas e sociais aplicadas.

**Abstract:** “Philosophy” is a term that still lacks a unequivocal definition. This has perceptible consequences in high school philosophy courses. While other disciplines can begin their courses with a clear definition of what the discipline is, the same can not be done with philosophy. But would not it be possible to conceive a provisional definition of what the discipline of philosophy (not philosophy itself) would be, as codified in the official documents? Using the clue left by Russell, according to which philosophy lies between theology and science, we can try to define philosophy as a curriculum component about “that which is left over” in the curriculum of the applied human and social sciences: the study, through one or more methods, based on an any given logic, of human and social issues not sufficiently covered by history, geography and sociology. This definition is consistent with what students actually learn in philosophy courses in high school and could safely be used in the introduction of the course, facilitating the understanding of the objects of study and the methods used to study such objects. Considerations regarding class time and the skills required of the teacher are also made.

**Keywords:** Philosophy. Education. High school. Definition of philosophy. Applied human and social sciences.

## 1 INTRODUÇÃO

Definir filosofia é uma tarefa muito difícil. A pergunta “o que é filosofia?” é clássica e permanece em aberto. Não obstante, em todos os cursos no ensino médio, e mesmo na graduação, a prática de começar pela definição do que seria a matéria a ser estudada é o ponto de partida natural. Definir uma matéria do currículo, seu objeto de estudo e os métodos pelos quais tais objetos são estudados, imediatamente deixa o aluno ciente do que ele estudará, como estudará e para que serve tal matéria. Uma definição de filosofia tornaria, talvez, o curso mais fácil de ser lecionado, mas tal definição não existe. Ou melhor: existe uma pluralidade de definições, de forma que os próprios professores de filosofia talvez não estejam de acordo com a definição que se deveria usar no ensino médio. Mesmo neste artigo, somos partidários, embora com reservas, de uma definição específica.

Mas não seria possível definir o que é filosofia olhando para a sua etimologia? É o “amor pela sabedoria”, não é? Não exatamente: há um número de amantes da sabedoria que não podemos chamar de filósofos. Cientistas, professores, artistas, religiosos, eruditos, todas essas pessoas também amam o saber, mas sem seres filósofas. Em que o amor do filósofo difere do amor sentido por essas pessoas? Por essa razão, uma definição etimológica não é suficiente. Ela deve ser etimológica, mas não somente. O filósofo é um amigo do saber, mas um tipo específico de amante do saber, diferente dos outros tipos.

Mas e quanto às definições já apresentadas na história, as definições clássicas? Elas permanecem atuais? Se sim, até que ponto? Essa é uma pergunta pertinente, pois o termo “filosofia” sofreu mudanças de significado ao longo do tempo (Marcondes, 2005, página 150, nos conta sobre como Heidegger escreveu um trabalho sobre isso), algo que pode acontecer com qualquer termo de uso corrente. Talvez valha a pena revisar algumas definições aqui e verificar o que se pode aproveitar delas.

O filósofo é um tipo de “obstetra”, como Sócrates queria ser metaforicamente? Seria a filosofia uma “arte obstétrica espiritual” (Nicola, 2005, p. 58)? Talvez, pois é possível fazer filosofia dialogicamente, mas se o filósofo é apenas um parteiro, fazendo a verdade aparecer dentro dos outros através de perguntas mais ou menos direcionadas, não seria possível filosofar sozinho. Reflexão em geral é algo feito sozinho. Além do mais, Sócrates não propunha nada ele mesmo (Nicola, 2005). Mas a filosofia hoje, e mesmo entre os pré-socráticos e os que logo sucederam Sócrates, como Aristóteles, frequentemente propõe. Sócrates não afirma nada, só pergunta, mas isso não é representativo de todos os filósofos. É verdade que a filosofia é questionadora, mas não somente, nem tampouco seu questionamento é sempre direcionado a um interlocutor direto. Sócrates é um filósofo muito importante, mas, em muitos sentidos, a prática dele não reflete a prática filosófica hoje.

A filosofia é uma ação libertadora que visa afastar as pessoas do mundo das opiniões, guiando-as ao conhecimento seguro, como quer o mito da caverna (Nicola, 2005)? Sim, ela é, mas a ciência também é. Poderíamos utilizar o mito da caverna para ilustrar a importância de se buscar conhecimento e não se contentar com a opinião. Mas ele pode ser melhor compreendido como uma alegoria da ação libertadora proporcionada pela busca do conhecimento em geral, e não somente da filosofia em particular. Em resposta a isso, poderíamos argumentar que o mito da caverna termina com o descobrimento de ideias sólidas e imutáveis, como o Bem (representado pelo sol), as quais não são objeto da ciência. Concedemo-lo e, de fato, essas ideias são objeto da metafísica e, portanto, da filosofia. Mas o mito não responde como essas ideias são estudadas. Há uma consideração sobre os objetos, mas não sobre os métodos. Ademais, a filosofia está interessada também em questões práticas, não somente na metafísica, e tais questões não são explicitamente

tratadas no mito da caverna. Assim, a definição de filosofia como ação libertadora contra a ignorância é demasiado abrangente (por incluir a ciência), ao passo que o foco do mito da caverna nas questões metafísicas a torna demasiado estreita (por reduzir a filosofia à metafísica)...

O mito da caverna e a maiêutica socrática também têm outro problema: eles não deixam claro como a prática filosófica começa. No mito da caverna, o escravo que vislumbra o mundo fora da caverna foi arrastado para lá contra a sua vontade, mas o que teria motivado a pessoa que o arrastou e que estava lá fora antes dele? A maiêutica também depende da existência de uma pessoa que esteja com dúvidas sobre algo e deseje respostas, mas por que a pessoa duvida em primeiro lugar? Aristóteles afirma que o início da atitude filosófica é o espanto diante do mundo (Nicola, 2005). Esse espanto nos provoca curiosidade e a curiosidade nos leva a querer saber mais, nos leva a duvidar do que julgávamos saber. Esse seria o ponto de partida. E o objetivo seria o prazer de saber, não uma utilidade prática (Nicola, 2005, p. 85). Assim, filosofia seria um tipo de amor desinteressado pelo saber. Mas por qual tipo de saber? O saber referente às causas e aos princípios (Marcondes, 2011, p. 50). Mas é possível filosofar para resolver um problema pois bem pode ser que o que nos causa espanto no momento seja um problema. O prazer seria maior se, além de compreender o problema, ele pudesse também ser resolvido. Então, não se pode dizer que a filosofia é sempre desinteressada ou sempre contemplativa (pois as causas e os princípios aos quais Aristóteles se refere são os mais gerais possíveis).

Algo similar foi sustentado por Hegel. Para ele, a filosofia não tem caráter prescritivo, mas apenas interpretativo, se conformando em descrever a realidade, em vez de imaginar como ela deveria ser (Nicola, 2005, p. 354). Mas isso também não reflete a prática filosófica hoje, especialmente depois das *Teses Sobre Feuerbach*. Muitos filósofos hoje tentam tanto explicar a realidade como também oferecer sugestões sobre como agir para resolver nossos problemas. Mas só é possível identificar um problema com base em algum tipo de projeto de como as coisas deveriam ser. Como veremos, a filosofia tem potencial transformador, não apenas interpretativo, e um potencial transformador só faz sentido na existência de um projeto. Logo, a filosofia tem caráter prescritivo.

Bertrand Russell, em sua introdução à História da Filosofia Ocidental, tenta uma definição subtrativa de filosofia, uma definição negativa, em vez de positiva. Em vez de dizer o que a filosofia é, Russell diz o que ela não é pela diferenciação entre seu campo do estudo e os campos de estudo da ciência empírica e da teologia.

Todo conhecimento definido – eu o afirmaria – pertence à ciência; e todo dogma, quanto ao que ultrapassa o conhecimento definido, pertence à teologia. Mas entre a teologia e a ciência existe uma Terra de Ninguém, exposta aos ataques de ambos os campos: essa Terra de Ninguém é a filosofia. Quase tôdas [sic] as questões do máximo interesse [sic] para os espíritos especulativos são de tal índole que a ciência não as pode responder, e as respostas confiantes dos teólogos já não nos parecem tão convincentes como nos séculos passados. [...] O estudo de tais questões, mesmo que não se resolva êsses [sic] problemas, constitui o empenho da filosofia (Russell, 1957, p. XI-XII).

A filosofia tem, então, um campo de estudo definível por eliminação: questões que não podem ser adequadamente respondidas pela religião ou pela ciência. Fica então definido ao menos o campo de estudo da filosofia por eliminação. Se definíssemos seu método ou métodos, teríamos uma definição fechada do que é filosofia, presumindo que Russell esteja certo.

Tal tentativa de definir o que é filosofia pelo que ela não é certamente causa estranheza em

Uma tentativa de responder provisoriamente à pergunta “o que é filosofia?” No contexto do ensino médio  
COSTESKI, E.; ALMEIDA, Y. C. M

muitas pessoas, mas, se olharmos para a história da filosofia, vemos que é adequado defini-la pelo que ela não é: a filosofia grega começa como um meio de responder às questões que o ser humano tem sem recorrer aos mitos. Assim, filosofia não é mito (ou religião). Quando, na idade moderna, o método científico começou a ser aplicado a objetos particulares, o que podia ser estudado dessa nova forma se tornou ciência. O que não, continuou filosofia. Assim, filosofia não é ciência.

Poderíamos aplicar tal método para fecharmos uma definição operacional de filosofia, ao menos para o ensino médio, uma definição limitada, preliminar, que possa agradar, se não a todos os professores dessa disciplina, ao menos a maioria, para que possamos facilitar a prática docente? E até que ponto tal definição pode ser usada fora da escola? Teria ela algum valor acadêmico? Caso consigamos responder tais perguntas, o ensino de filosofia certamente terá uma direção mais clara, favorecendo o entendimento do aluno e também guiando políticas públicas relativas ao ensino de tal matéria, o que teria impacto no material didático e em documentos oficiais. Talvez o impacto fosse até mais longe, se percebermos que tal definição pode ser aplicada fora do ensino médio.

Mas por que a definição de Russell como ponto de partida e não a de um outro? Porque outros filósofos, justamente por tentarem uma definição de filosofia agregando-lhe características, não entram em acordo, pois a forma de filosofar varia de filósofo para filósofo. Além disso, os objetivos também variam: para os filósofos continentais franceses, a filosofia tem por objetivo criar conceitos, mas seu objetivo, para os analíticos britânicos, é explicar o que está pensado ou o que se pensa. Diante de objetivos diferentes, os métodos serão também diferentes e isso terá impacto na definição.

Por outro lado, partindo de dois pressupostos (filosofia é um pensamento racional, assim como a ciência, mas também não é ciência), é lógico que dizer que “filosofia é o conhecimento racional não-científico”, o que exclui a religião e a ciência dessa definição, está necessariamente certo, na medida em que os pressupostos estão. Na verdade, não é apenas certo, como tautológico e, por isso, também inadequado; falta dizer, para completar a definição, em que a filosofia difere da ciência, ou dizer que “filosofia é o que não é ciência nem religião” passa a ser mera substituição de termos. Aplicando tal raciocínio ao que o aluno aprende na disciplina de filosofia, poderíamos com facilidade lograr nosso intento, que é o de ter uma definição operacional que satisfaça o aluno. Só precisaríamos expandir isso nas aulas. Então, se quisermos uma definição que sirva para o curso do ensino médio, precisamos pensar em que a filosofia difere das outras disciplinas do currículo, a ponto de garantir sua existência continuada como disciplina separada.

Alguém poderia levantar a seguinte objeção: até hoje, vivemos muito bem sem uma definição unívoca de filosofia e os cursos de filosofia no ensino médio não sofrem com a pluralidade de definições disponíveis, de forma que a busca pela univocidade é desnecessária. Discordamos. Existe outra razão para discutir tal assunto, além da facilidade que teríamos em ministrar cursos de filosofia se tivéssemos univocidade: a incapacidade de definir o que é filosofia ajuda na sua descredibilização. Se o aluno não conseguir compreender, pelo menos, o que é a disciplina de filosofia, que tipo de coisa ele estudará, para quê e por quais métodos, ele não a dará sua devida importância. E se o aluno não der sua devida importância à filosofia, isso não o aproximaria de discursos a ela contrários? A definição é o ponto de partida natural para a compreensão de um objeto já estabelecido. A filosofia está bem estabelecida a mais de dois mil anos, então como sua definição permanece um problema em aberto? O problema da definição contribui para a manutenção de sua aura de obscuridade e é muito tentador difamar o que se não conhece, especialmente diante de muitos ignorantes que lhe prestam os ouvidos na Internet, na era das notícias falsas.

Por último, é importante compreender que este artigo não busca encontrar uma definição de filosofia que ponha fim ao debate sobre sua definição, mas buscar uma definição simples, correta

e compreensível pelo aluno do ensino médio, isto é, uma definição que contemple o que ele aprende nessa disciplina, como ele estudará e qual é a função daquele aprendizado. Uma investigação sobre o que é a filosofia para além dos muros da escola requereria, no mínimo, uma tese de doutorado, embora entremos nesse assunto sem pretensão de profundidade.

Na primeira parte, tentamos dar uma definição de filosofia com base no currículo escolar, utilizando o raciocínio subtrativo de Russell (ainda que tal raciocínio não seja assim chamado pelo próprio Russell). Isso nos deve dar pistas sobre quais objetos de estudo a filosofia tem, para que ela é útil e qual tipo de sujeito pode ou deve aprendê-la. Tal definição não precisa ser útil em todas as circunstâncias, mas deve ser compatível com aquilo que o aluno de ensino médio de fato aprende na escola, pois nosso escopo é o ensino médio.

Na segunda parte, de posse da definição operacional, podemos pensar em questões mais burocráticas: quem deve lecionar tal disciplina, se ela deve focar em temas ou no ensino linear da história da filosofia e quais autores seriam recomendados ou desencorajados, se é que há algum.

Por último, sabendo dos objetos de estudo e de que tipo de sujeito deve ensinar ou aprender filosofia, resta a discussão sobre qual método deve ser usado para apreciar os objetos que se deseja, por quanto tempo deve tal apreciação ser feita e em qual local. Essas são questões, ainda que burocráticas, mais próximas da própria sala de aula: metodologia de ensino, carga horária e local onde as aulas serão ministradas.

A fim de manter a consonância entre nossa definição e aquilo que o aluno de fato aprende na escola (pois nosso objetivo é uma definição para uso no ensino médio), nosso referencial teórico são os documentos oficiais que norteiam a prática do ensino de filosofia especificamente no Ceará: a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, a Escola Aprendiz, o Documento Curricular Referencial do Ceará e a Matriz de Conhecimentos Básicos.

## 2 O QUE É, POR QUE, QUANDO?

O Documento Curricular Referencial do Ceará traz a seguinte reflexão sobre a filosofia no ensino médio:

Partindo da raiz semântica do termo filosofia, filo (amor ou amizade) e sofia (saber), o filósofo é aquele que, no seu anseio por saber, por amá-lo, deixa clara a importância que a sofia tem na sua vida. Essa busca, presente na relação do homem com o saber, nunca terá um fim. [...] Essa perceptiva, com raízes no pensamento de Sócrates, é a mesma que os professores de Filosofia do estado do Ceará podem cultivar: por amar o saber e ter ciência do seu valor e importância, precisa-se desenvolver nas alunas/os [sic] a capacidade de amar o saber ou o exercitar aquilo que o leva ao “coração do conceito”, dando-os condições de vivenciar a cidadania em sua integralidade, pois esta só se realiza na plenitude quando a participação na vida política é consciente, o que é fomentado pelo trabalho conceitual específico da Filosofia (Ceará, 2021a, p. 241-242).

Há aqui um romantismo muito perigoso. A ênfase na filosofia como atitude, como amor, pode justificar sua existência como estudos e práticas, em vez de disciplina. Se ela não é um estudo rigoroso, com métodos e objetos, mas uma “atitude”, um “estilo de vida”, ela pode bem ser

**Uma tentativa de responder provisoriamente à pergunta “o que é filosofia?” No contexto do ensino médio**  
 COSTESKI, E.; ALMEIDA, Y. C. M

reduzida ao grau de competência ou mesmo de habilidade, o que a tornaria conteúdo transversal, como são transversais todas as habilidades. Logo, uma definição operacional de filosofia para uso no ensino médio precisa enfatizar sua existência como pensamento rigoroso, não como simples “atitude” ou “amor”, ainda que também o seja. é muito bonito e também muito cômodo definir filosofia usando esse tipo de resposta, mas respostas assim não satisfazem e, aliás, confundem.

No currículo do ensino médio, temos treze disciplinas, excluindo os itinerários formativos, divididas em quatro grandes áreas. A filosofia consta na área de ciências humanas e sociais aplicadas. Ao lado da filosofia, compõem tal área a história, a geografia e a sociologia (Ceará, 2021a). Sabemos o que é cada uma dessas disciplinas, o que elas estudam e por quais métodos. é possível lhes dar definições fechadas, como é possível a qualquer ciência.

Queremos uma definição operacional de filosofia para uso no ensino médio e a forma como Russell a define nos dá uma pista. Podemos definir filosofia subtrativamente. Mas a filosofia, no ensino médio, fica na área de humanidades e ciências sociais. Isso limita o campo da disciplina de filosofia aos problemas humanos e sociais. Assim, podemos dizer que, por eliminação, a disciplina de filosofia se ocupa de questões humanas e sociais que não são suficientemente exploradas pela história, pela geografia e pela sociologia. Eis seu objeto de estudo.

É importante enfatizar o “suficientemente” no parágrafo anterior. Se por um lado a filosofia se ocupa de coisas das quais a ciência não se ocupa, por outro existem intersecções:

A compreensão da Filosofia como disciplina reforça, sem paradoxo, sua vocação transdisciplinar, tendo contato natural com toda ciência que envolva descoberta ou exercite demonstrações, solicitando boa lógica ou reflexão epistemológica. Da mesma forma, pela própria valorização do texto filosófico, da palavra e do conceito, verifica-se a possibilidade de estabelecer proveitoso intercâmbio com a área de linguagens [...] Se a Filosofia não é uma ciência (ao menos não no sentido em que se usa essa palavra para designar tradições empíricas de pesquisa voltadas para a construção de modelos abstratos dos fenômenos) e tampouco uma das belas-artes (no sentido poético de ser uma atividade voltada especificamente para a criação de objetos concretos), ela sempre teve conexões íntimas e duradouras com os resultados das ciências e das artes (Secretaria de Educação Básica, 2006, p. 18-22).

Se a filosofia se ocupasse apenas do que a ciência não alcança de maneira nenhuma, não haveria filosofia da mente (pois existe psicologia) ou filosofia da educação (pois existe pedagogia). E, no entanto, tais ramos da filosofia existem. Isso só acontece porque, ainda que a ciência toque certos objetos, existem questões sobre tais objetos que não são adequadamente respondidas pela ciência. é nesse sentido que a ciência sobre um objeto pode ser insuficiente, requerendo que tanto a ciência como a filosofia, em tal caso, se voltem sobre o mesmo objeto, em colaboração e complementaridade.

Assim, haverá pontos de intersecção entre a filosofia e as outras três matérias da área de humanidades e ciências sociais, e tal intersecção se justifica porque existem perguntas sobre tais objetos em comum que não são respondidas pela abordagem científica. O Documento menciona algumas dessas intersecções:

A Filosofia também potencializa o estudo de conceitos mais presentes nas ciências humanas, como abstração, cultura, simbolização, diálogo, método científico (hipóteses e argumentos), dúvida, protagonismo, tempo, espaço, temporalidade,

**Uma tentativa de responder provisoriamente à pergunta “o que é filosofia?” No contexto do ensino médio**  
COSTESKI, E.; ALMEIDA, Y. C. M

espiritualidade, territorialidade, natureza, sociedade, indivíduo, coletividade, dentre outros. Assim, desde o início da atividade humana, em torno dos seus problemas e questões, a Filosofia é um saber basilar para compreender a multiplicidade da vida, visto no fato de que grande número de cientistas, historiadores, geógrafos, sociólogos, matemáticos, linguistas, lançam dela mão para compreender seus problemas (Ceará, 2021a, p. 243).

Poderíamos então fazer nossa primeira tentativa de definição: a filosofia no ensino médio é o estudo das questões humanas ou sociais que são insuficientemente exploradas pela história, pela geografia e pela sociologia. Isso, obviamente, inclui questões que não são exploradas pelas outras disciplinas de jeito nenhum, como todos os problemas da metafísica.

A Matriz de Conhecimentos Básicos lista os seguintes doze objetos de conhecimento para a filosofia: introdução à filosofia, cosmologias e filosofia da natureza, antropologia filosófica e introdução à metafísica, metafísica tradicional, estética, teoria do conhecimento, ética clássica, questões éticas contemporâneas, introdução à política, filosofia social e política, filosofia da cultura, atualidades (Ceará, 2021b, p. 73-79). Nossa definição preliminar talvez não se aplique à metafísica ou a cosmologia, mas é normal que uma determinada disciplina lecionem também suas questões históricas e passe em revista sua evolução. O próprio Documento orienta o uso da história da filosofia como meio de garantir o rigor conceitual da disciplina (Ceará, 2021a, p. 246). Então, precisaremos incluir, como uma manifestação do pensamento humano e, portanto, como uma questão humana, a história da filosofia entre os objetos da disciplina, a fim de refletir isso (ver Secretaria de Educação Básica, 2006, p. 27). Tal inclusão passa a estar implícita em nossa definição preliminar, até porque a evolução do pensamento é uma questão humana.

Mas isso não é suficiente. Toda disciplina que entra no currículo do ensino médio deve servir a um propósito, pois o governo tem um propósito para a juventude, um tipo de cidadão que deseja formar. Isso nos leva a uma outra questão, próxima da questão do que seria filosofia, a saber: para que a filosofia serve? Novamente, Russell, mas, desta vez, em seus Problemas da Filosofia, nos diz que a filosofia e a ciência têm um diferencial crucial em relação a sua utilidade: a ciência é útil a todos, mas a filosofia só é útil a quem a estuda (Russell, 2024). Para concluir isso, Russell explica que todos nos beneficiamos dos produtos da física, da química, da biologia, da matemática, mesmo aqueles que nunca estudaram tais temas, pois os frutos dos avanços científicos nos cercam a todo momento. O computador que usamos para digitar este texto é um produto da física (por causa dos circuitos elétricos em seu interior e sua capacidade de se conectar e comunicar com outros dispositivos semelhantes), da química (por causa dos materiais que o compõem e das técnicas de tratamento desses materiais) e da matemática (todo computador precisa ser programado e, por mais que hoje usemos linguagens de programação de alto nível, o código fonte compilado e montado resulta em um binário executável). E tudo isso sem que jamais tenhamos feito um estudo sério sobre essas áreas.

Mas a filosofia é diferente. A filosofia, segundo Russell, só melhora a vida daqueles que a estudam. Isso já seria uma boa razão para lecioná-la. Se queremos formar cidadãos melhores a cada geração e a filosofia proporciona um tipo de refinamento espiritual ausente no aprendizado escolar de outras disciplinas, sendo que tal refinamento não pode ser aprendido de outra forma, é preciso que a filosofia seja lecionada não somente aos adolescentes, mas até às crianças. Mas que tipo de benefício traz a filosofia ao aluno, especificamente? Pois apenas dizer que ela “refina o espírito” é demasiadamente vago, excessivamente poético para fazer sentido. Ademais, Russell tem mesmo razão neste ponto? Vejamos o que diz a Escola Aprendente e o Documento Curricular Referencial do Ceará:

**Uma tentativa de responder provisoriamente à pergunta “o que é filosofia?” No contexto do ensino médio**  
 COSTESKI, E.; ALMEIDA, Y. C. M

No entanto, [a versão de época da LDBE] não determinou a inclusão da Filosofia como disciplina obrigatória do currículo do ensino médio, embora as discussões acerca da ética e da cidadania e dos fundamentos para a construção de um pensamento crítico estejam intimamente associados ao campo da Filosofia, contribuindo para a formação dos jovens enquanto sujeitos autônomos capazes de atitudes reflexivas e críticas, diante do mundo (Ceará, 2008, p. 51).

Partindo dessas orientações, os objetos de conhecimento da História, Geografia, Filosofia e Sociologia podem transformar comportamento, desenvolver mentalidades e produzir conhecimento, na relação estabelecida entre alunas/os, professore(a)s e comunidade escolar, permitindo ao sujeito da aprendizagem ser capaz de intervir de modo consciente e positivo sobre a realidade social (Ceará, 2021a, p. 219).

A Escola nos diz bem o que é tal refinamento: o desenvolvimento da autonomia, do pensamento crítico e da capacidade de reflexão, esta última essencial ao autoaperfeiçoamento. O Documento, por sua vez, abre uma divergência com Russell: para os autores do Documento, a filosofia tem uso além do simples refinamento espiritual (desenvolver mentalidades, entre outros), pois o sujeito que intervém na sociedade por causa da filosofia faz com que a sociedade sinta, indiretamente, os efeitos da filosofia, tal como sente os das ciências naturais. Realmente, a filosofia refina a pessoa, mas raramente uma pessoa refinada pela filosofia permanece inerte. O próprio Russell não permaneceu. A filosofia muda pensamentos, os quais mudam comportamentos e comportamentos interferem na sociedade. Vê-se então a utilidade, ainda que indireta, da filosofia.

Ademais, segundo as Orientações Curriculares Para o Ensino Médio, existe “uma grande demanda indireta” pela filosofia na sociedade, “representada pela presença constante de preocupações filosóficas de variado teor” (Secretaria de Educação Básica, 2006, p. 15):

Chama a atenção um leque de temas, desde reflexões sobre técnicas e tecnologias até inquirições metodológicas de caráter mais geral concernentes a controvérsias nas pesquisas científicas de ponta, expressas tanto em publicações especializadas como na grande mídia. Também são prementes as inquietações de cunho ético, que são suscitadas por episódios políticos nos cenários nacional e internacional, além dos debates travados em torno dos critérios de utilização das descobertas científicas [...]. Uma prova disso é que mesmo a grande mídia não se furta ao aproveitamento dessas oportunidades para levar a público debates de idéias [sic] no nível filosófico, ainda que freqüentemente [sic] de modo superficial ou unilateral. (Secretaria de Educação Básica, 2006, p. 15).

A filosofia, portanto, não é apenas necessária como desejada. Há interesse da sociedade nela. Em que pese a idade das Orientações, publicadas em 2006, tal interesse ainda pode ser observado hoje em sites de partilha de vídeo, onde conteúdo filosófico é particularmente popular. Em resposta a tais demandas, nossos documentos oficiais, afirmam que a filosofia deve ser usada no ensino médio para promover o bom exercício da democracia.

Também abundam referências em documentos oficiais que afirmam que a filosofia ajuda no refinamento do senso crítico. E de fato é assim, pois faz parte do ensino de filosofia o ensino de lógica. Qualquer pessoa que tenha aprendido filosofia em moldes estruturalistas ou analíticos sabe que a filosofia, através da lógica, proporciona uma melhor capacidade de dizer quando algo é ou não verdade. é verdade que muito da lógica pode ser ensinado pela matemática, mas muitos

elementos da lógica, como o reconhecimento de falácias, argumentos indutivos, confecção e análise de analogias e metáforas, entre outros, são melhor entendidos através da leitura, avaliação e crítica de textos filosóficos, além da leitura filosófica de textos não-filosóficos (ver Secretaria de Educação Básica, 2006, p. 33). O desenvolvimento do senso crítico termina também por melhor equipar o aluno para a participação democrática na era das notícias falsas. Isso, claro, além das respostas dadas pela história da filosofia para problemas que ainda são atuais, como os problemas da ética e da política, além de problemas existenciais com os quais todos lidamos cedo ou tarde.

Para que tais problemas sejam adequadamente tratados assim que surgirem na vida da pessoa, para que o sujeito adquira ferramentas para pensar criticamente o quanto antes, para assegurar a participação democrática na forma da lei a todo cidadão e para que todos possam se beneficiar do estudo da filosofia, é imperativo que tal disciplina seja lecionada a crianças e adolescentes, não apenas a adolescentes. Assim, o público-alvo da disciplina de filosofia são todos os alunos do ensino básico. De muito tempo existem iniciativas para lecionar filosofia às crianças, não apenas na rede particular, mas também na pública de alguns municípios. Mas, como este artigo se foca no ensino médio, o esforço de lecionar filosofia para crianças deve ser matéria de outro artigo.

Com estas observações em mente, podemos emendar nossa definição: a disciplina de filosofia estuda as questões humanas e sociais que não são exploradas suficientemente (ou de todo) pela história, pela geografia ou pela sociologia, estudo esse que visa o refinamento do senso crítico de todos os alunos do ensino médio, tendo impacto positivo na sua participação democrática e na sua formação humana.

### **3 QUEM, DE QUE TIPO, DE QUAL AUTOR?**

De posse dessa definição, precisamos agora pensar no tipo de professor que deveria lecionar tal conteúdo. A pessoa que lecionará filosofia deve conhecer três temas: lógica, história da filosofia e assuntos atuais. A lógica porque todo argumento filosófico é tributário de alguma lógica, ainda que não seja uma lógica tradicional. Isso acontece porque, na filosofia, você deve provar tudo o que diz, se não com uma evidência concreta, ao menos com bons argumentos. A lógica dá a forma das aulas.

Já a história da filosofia é o conteúdo que preencherá tal forma, sua matéria. A aplicação da lógica à história da filosofia permitirá ao aluno dizer, com segurança e com bons argumentos, se ele concorda ou discorda deste ou daquele filósofo. Isso exercita seu senso crítico. A história da filosofia não precisa (aliás, não deve, devido às conclusões mutuamente contraditórias às quais chegaram diferentes filósofos) ser aceita de todo como contendo “a verdade”, como ocorre com as outras disciplinas, as quais ministram como conteúdo apenas aquilo tido por cientificamente válido no presente, exceto quando discutem suas questões históricas. A filosofia leciona sua história para que o aluno, através do exercício do seu senso crítico, leve consigo aquilo que serve para ele.

Os assuntos atuais devem ser dominados porque a filosofia também produz conhecimento novo ao se defrontar com o presente. Cada filósofo de renome estudou os problemas de sua época: o método científico na idade moderna, a natureza de Deus na idade média, a atual crise da democracia, entre outros. A filosofia pode produzir conhecimento novo a partir de sua própria história, combinando elementos de pensamentos passados ou reinterpretando-os, mas isso é apenas metade das fontes de saber. Sem a capacidade de confrontar a história da filosofia com o

presente, a filosofia periga perder grande parte de sua produtividade, originalidade e talvez até relevância.

Lógica e assuntos atuais podem ser aprendidos por qualquer um que se dedique a eles, mesmo fora da academia, mas a história da filosofia é melhor dominada pelo graduado em filosofia. Assim, somente uma pessoa com formação acadêmica em filosofia deve lecionar tal disciplina, ninguém mais, salvo em casos de emergência, nos quais professores graduados em ciências sociais ou história (pois os tais devem ter tido algum contato com a história da filosofia em suas graduações) poderiam lecionar tal tema, ainda que não de maneira tão boa como a pessoa que foi especificamente formada para isso. Assim, quem deve, preferencialmente, lecionar filosofia é o professor graduado em filosofia.

Deve o curso secundarista de filosofia se focar na história da filosofia ou em narrativas filosóficas (metafísica, epistemologia, ética, estética, entre outros)? Tal é uma pergunta superada hoje. Tais abordagens são, na verdade, tão próximas que podem ser unificadas. Observe a Matriz de Conhecimentos Básicos: ela se organiza por temas, mas os temas mais caros à antiguidade (natureza da filosofia, organização do cosmos, natureza do homem, existência de Deus, entre outros) são oferecidos primeiro, enquanto os temas mais relevantes ao homem moderno (política e cultura) ficam por último, com os temas típicos do helenismo (ética), do renascimento (estética) e da idade moderna (teoria do conhecimento) ficando no meio (Ceará, 2021b). Isso é possível porque cada época tem problemas filosóficos característicos do período em análise. Unem-se, então, ambas abordagens. Logo, o curso de disciplina de filosofia pode utilizar ambas as abordagens ao mesmo tempo ou alternadamente sem prejuízo, se não sempre, ao menos na maioria das vezes.

Considerando que a aula de filosofia deve ser, sobretudo, uma aula de exercício do senso crítico, segue-se que o aluno não precisa concordar com nenhum autor específico, mas, pelo exercício do seu julgamento, tomar para si aquilo que ele considerar correto. Daí se percebe que não há necessidade ideológica de excluir autores, na medida em que eles se encaixam no tema que se pretende ensinar e sempre que a exposição deste ou daquele autor não faça a lição exceder o tempo da aula. Aliás, censurar autores seria prejudicial ao senso crítico do aluno, pois o colocaria em contato com um número limitado de filósofos sobre os quais o aluno poderia exercer sua capacidade crítica. É verdade que se deve dar preferência aos mais importantes da história da filosofia, mas não se deve, por exemplo, excluir um autor por causa de seu posicionamento político ou religioso, como poderia acontecer em tempos polarizados como hoje, nos quais o professor talvez se sinta tentado, para evitar perder o controle da turma, a não expor Marx ou Feuerbach, apesar da importância deles.

O aluno não precisa e nem poderia concordar com Nietzsche e Tomás de Aquino ao mesmo tempo em matérias religiosas. Mas apresentar ambos permitirá ao aluno entrar em contato com diferentes pontos de vista sobre tal matéria, permitindo-lhe tomar uma decisão mais evoluída sobre suas próprias crenças ou falta de crenças. A escolha de quais autores tratar faria mais sentido se o objetivo de um curso secundarista de filosofia fosse transmitir verdades ao aluno, mas o objetivo é exercitar sua capacidade de julgar, tornando o contato com o maior número possível de autores desejável, pois o aluno os julgará. Logo, ainda que se deva dar preferência a autores mais importantes, não há necessidade de “censurar” nenhum autor, se o professor conseguir tornar a exposição do pensamento do mesmo efetiva como exercício da capacidade crítica do aluno.

#### 4 COMO, QUANTO, ONDE?

Resta agora nos perguntarmos sobre como tal disciplina deve ser ensinada, por quanto tempo e onde. Em relação ao como, várias pessoas se posicionaram frente a tal problema. Para Silvio Gallo, por exemplo, a filosofia é criação de conceitos (Gallo, 2012, p. 54). Então, a aula de filosofia deveria ter tal criação de conceitos como objetivo. Para lograr tal intento, Gallo propõe um itinerário de quatro passos: sensibilização (o aluno toma o assunto da aula como um problema para ele), problematização (a curiosidade ou assombro que o aluno sente deve ser convertido em uma pergunta filosófica), investigação (começa a pesquisa pelo que a história da filosofia nos ensina sobre tal tema) e conceituação (o aluno deve dar sua resposta à pergunta filosófica) (Gallo, 2012, p. 96-98).

Tal é um método bastante fértil, mas com limitações: ele funciona melhor em aulas geminadas, algo que não acontece no Ceará, onde a carga horária de filosofia é de cinquenta minutos semanais. Ademais, o conceito do aluno, sem amparo da lógica, não é tão bom como poderia ser. Juvenal Savian Filho (2016), em seu livro *Filosofia e Filosofias: existência e sentidos*, dá ao aluno uma introdução à lógica já no capítulo quatro e o que é aprendido nesse capítulo é usado na interpretação de textos filosóficos, os quais serão lidos ao longo do livro e do curso. O passo da investigação filosófica fica muito mais rico assim, pois o aluno, do qual se espera um posicionamento, estará melhor munido de meios para se posicionar, inclusive com mais confiança. Ademais, a lógica ajuda a dissipar o preconceito de que filosofia é opinião, mostrando que a filosofia pode ser tão rigorosa como qualquer outra disciplina. Isso é particularmente verdadeiro quando se fala de lógica simbólica.

Savian Filho (2016, ao longo do capítulo quatro da unidade um) elenca quatro métodos que podemos usar para resolver problemas filosóficos: argumento de autoridade (já incluso no método de Silvio Gallo na investigação filosófica), a analogia (comparação entre o que já conhecemos com aquilo que observamos no objeto em apreço), a indução (generalização de uma regularidade observada em grande número de casos particulares representativos do fenômeno) e a dedução (dividida em silogismo categórico, silogismo hipotético e argumentação dialética). O aluno que domina essas quatro ferramentas poderá passar mais facilmente à conceituação e criar conceitos mais firmes, mais sólidos, os quais ele poderá defender com propriedade.

Assim, poderíamos, como faz Almeida (2024, embora Almeida o faça na tentativa de tornar o NTPPS uma experiência filosófica), alterar o método de Silvio Gallo e incluir nele passos novos, os quais passariam a ser: sensibilização, problematização, investigação (feita não somente na história da filosofia, mas também no que é ensinado em outras disciplinas), momento indutivo (o aluno usa analogias e induções para avaliar se aquilo que foi dito pela tradição é ou não adequado ou se pode ser complementado), momento dedutivo (o aluno, usando as proposições que ele formulou até então, construirá raciocínios com base nelas para tentar resolver o problema filosófico proposto), socialização (os alunos comparam suas conclusões preliminares) e conceituação. Obviamente, não é possível fazer tudo isso numa aula só e tal passa a ser o itinerário do bimestre inteiro, não mais de uma aula, geminada ou não.

Observe, porém, que tal método é oferecido aqui apenas como um exemplo. Há outros métodos filosóficos que podem ser usados ao longo das aulas, pois a filosofia, justamente por causa de sua pluralidade de objetos de estudo, tem uma pluralidade de métodos de estudo. Segundo o Documento:

Partindo do pressuposto de que o exercício da Filosofia está intimamente

**Uma tentativa de responder provisoriamente à pergunta “o que é filosofia?” No contexto do ensino médio**  
 COSTESKI, E.; ALMEIDA, Y. C. M

associado a um determinado método filosófico, é necessário, também, que os jovens possam ter acesso às diversas abordagens construídas pelos filósofos: dialético, fenomenológico, existencialista, racionalista, etc. e, compreendam que cada um corresponde a um determinado modo de pensar, inexistindo, portanto, a Filosofia, mas filosofias (Ceará, 2021a, p. 246).

Logo, uma abordagem como a descrita acima, se inadequada em determinada situação, pode ser substituída, desde que o rigor de raciocínio seja mantido.

A fim de assegurar que o processo seja feito do início ao fim, é de suma importância que a carga horária de filosofia seja maior. Atualmente, é de cinquenta minutos semanais. Nestas circunstâncias, nem o método de Silvio Gallo e nem o método acima proposto podem ser adequadamente aplicados. Segundo o Documento: “a falta de tempo limita o trabalho com as alunas/os [sic], a leitura de textos, a resolução de atividade e, conseqüentemente, sua correção” (Ceará, 2021a, 248). Duas aulas por semana, geminadas, talvez não fosse o ideal, mas já facilitaria grandemente (ver Secretaria de Educação Básica, 2006, p. 18).

Resta-nos uma pergunta, a saber: a filosofia deve ser ensinada na escola ou em outro lugar? Se só se beneficia da filosofia a sociedade em que a filosofia é estudada e se ela é benéfica aos adolescentes (e às crianças), como vimos anteriormente, e se todo cidadão brasileiro passa pela escola, segue-se que a filosofia deve ser ensinada na escola, a fim de melhorar a qualidade do cidadão brasileiro.

## 5 CONCLUSÃO

Considerando o que foi até o momento discutido, podemos dizer que uma definição operacional de filosofia para uso no ensino médio é possível, ainda que apenas por eliminação. Isso é desagradável, pois estamos acostumados a tentar definir filosofia pelo que ela é e defini-la por vias negativas é como deixar que a filosofia seja definida pelas outras disciplinas, ainda que de forma indireta. Mas não vemos outra forma de fazer isso sem obter um conceito instável.

Assim, concluímos que a disciplina de filosofia no ensino médio é a disciplina que se volta sobre fenômenos humanos e sociais, quando tais fenômenos não são suficientemente explicados pela história, pela geografia ou pela sociologia. Isso inclui temas próprios da filosofia e que lhe são exclusivos, originando áreas como metafísica, lógica, epistemologia, ética e estética, mas também temas que outras disciplinas também tratam, sempre que tais temas possam ser melhor compreendidos com a filosofia do que sem ela.

Para estudar objetos tão variados entre si, é importante que a filosofia não tenha um método fixo, como têm as outras ciências, e a filosofia tem uma abundância de métodos. Mas todos esses métodos são tributários de uma ou mais lógicas, a fim de que a investigação de tais temas seja feita de maneira consistente e rigorosa.

O objetivo principal da disciplina de filosofia é o refinamento da capacidade crítica do aluno, preparando o sujeito para o exercício da democracia. Mas, na busca de tal objetivo, ela acaba gerando outros efeitos na pessoa que a estuda, melhorando-a em outros aspectos, como o ético e o existencial.

Mas resta agora ponderar se tal definição de filosofia como “estudo, através de métodos

fundados em uma ou mais lógicas, dos objetos insuficientemente estudados por outras formas de conhecimento” serve além dos muros da escola secundária. Uma forma de verificar isso seria avaliar quantos autores produziram filosofias que se encaixam nessa definição. Em tempos nos quais a ideia de que filosofia e ciência estão separadas parece majoritária, isso é mais fácil. Mas é mais difícil fazer tal avaliação quando se examina filosofias produzidas antes do período moderno e, portanto, antes da concepção de métodos padronizados para descrever fenômenos específicos, a menos que se queira usar um critério mais rápido, como “a outra forma de conhecimento é a religião, logo, em um dado período pré-científico, será filosofia o que não for religião”. Em períodos científicos, criar o limite da definição de filosofia passará pela delimitação do que é ciência, a fim de definir o que se pode considerar filosofia por eliminação.

Pensamos, portanto, que uma definição fixa de filosofia para além da escola é possível e eis acima o método para fazê-lo. Mas testar tal hipótese transcende o escopo deste artigo. Ao menos podemos definir a disciplina de filosofia no ensino médio como: estudo, através de uma ou mais lógicas, das questões humanas e sociais insuficientemente tratadas pelas outras disciplinas da área de ciências humanas e sociais aplicadas, visando o refinamento do senso crítico do aluno e melhorando assim sua participação democrática.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Yure César de Moura. **Os efeitos do novo ensino médio sobre o ensino de filosofia em duas escolas da rede pública cearense**. 2024. 88 folhas. Dissertação (Mestrado Profissional em Filosofia) – PROF-FILO, Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2024. Disponível em: <[https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/76765/3/2024\\_dis\\_ycmalmeida.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/76765/3/2024_dis_ycmalmeida.pdf)>. Acesso em: 8 de setembro de 2024.

CEARÁ. **Coleção Escola Aprendente: ciências humanas e suas tecnologias**. Fortaleza: Secretaria da Educação, 2008. Disponível em: <[https://www.seduc.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/37/2010/05/livro\\_escola\\_aprendente\\_ciencias\\_humanas\\_e\\_suas\\_tecnologias.pdf](https://www.seduc.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/37/2010/05/livro_escola_aprendente_ciencias_humanas_e_suas_tecnologias.pdf)>. Acessado em: 14 de agosto de 2024.

CEARÁ. **Documento Curricular Referencial do Ceará**. Fortaleza: Secretaria da Educação, 2021a. Disponível em: <[https://www.seduc.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/37/2022/01/dcrc\\_completo\\_v14\\_09\\_2021.pdf](https://www.seduc.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/37/2022/01/dcrc_completo_v14_09_2021.pdf)>. Acessado em: 11 de agosto de 2024.

CEARÁ. **Matriz de Conhecimentos Básicos**. Fortaleza: Secretaria da Educação, 2021b. Disponível em: <[https://www.seduc.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/37/2021/07/MCB-2021-Versao-0208\\_2021.pdf](https://www.seduc.ce.gov.br/wp-content/uploads/sites/37/2021/07/MCB-2021-Versao-0208_2021.pdf)>. Acessado em: 1º de setembro de 2024.

GALLO, Silvio. **Metodologia do ensino de filosofia: uma didática para o ensino médio**. Campinas: Papirus, 2012.

Uma tentativa de responder provisoriamente à pergunta “o que é filosofia?” No contexto do ensino médio  
COSTESKI, E.; ALMEIDA, Y. C. M

MARCONDES, Danilo. **Textos básicos de filosofia:** dos pré-socráticos a Wittgenstein. Sétima edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

NICOLA, Ubaldo. **Antologia ilustrada de filosofia:** das origens à idade moderna. São Paulo: Globo, 2005.

RUSSELL, Bertrand. **Los problemas de la filosofía.** Disponível em:  
<[https://www.filosofem.cat/IMG/pdf/russell\\_los\\_problemas\\_de\\_la\\_filosofia.pdf](https://www.filosofem.cat/IMG/pdf/russell_los_problemas_de_la_filosofia.pdf)>. Acessado em: 7 de setembro de 2024.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental.** Livro Primeiro. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

SAVIAN FILHO, Juvenal. **Filosofia e filosofias:** existência e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO BÁSICA. **Orientações Curriculares Para o Ensino Médio volume 3:** ciências humanas e suas tecnologias. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2006. Disponível em:  
<[http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/book\\_volume\\_03\\_internet.pdf](http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/book_volume_03_internet.pdf)>. Acessado em: 1º de setembro de 2024.



**THE MYTHOLOGICAL GENESIS OF THE PRE-SOCRATIC LOGOS:  
CONCEPTUAL SIMILARITIES BETWEEN COSMOGONIC POETRY  
AND NATURAL PHILOSOPHY**

[A GÊNESE MITOLÓGICA DO LOGOS PRÉ-SOCRÁTICO: SIMILITUDES  
CONCEITUAIS ENTRE POESIA COSMOGÔNICA E FILOSOFIA NATURAL]

**Jan Clefferson Costa de Freitas**

[jancleffersonphil@gmail.com](mailto:jancleffersonphil@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-9808-0023>

*BA, MA and PhD with Post-Doctorate in Philosophy from the Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Degree in Philosophy and Specialisation in Neurosciences from Faculdade Única. Ongoing specialisation in Medicinal Cannabis at the Faculdade do Leste Mineiro. Adjunct coordinator of the Innovative Extension Project entitled “Multidisciplinary Seminars on Entheogenic Wisdom and Psychedelic Philosophies” at the Universidade Estadual do Ceará. Adjunct Coordinator of the Study Group on Entheogenic Wisdoms and Psychedelic Philosophies at the Universidade Estadual do Ceará. Academic Collaborator of the Sociedad Científica Vía Synapsis [Mexico]. Editor-in-Chief of Polymatheia: Revista de Filosofia. Visiting Professor at the Universidade Estadual do Ceará. Author of the book “Transfigurações Psicodélicas: as Metamorfoses da Arte em Friedrich Nietzsche and Alex Grey” by Editora Dialética.*

**DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6930](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6930)**

Recebido em: 16 de março de 2025. Aprovado em: 7 de maio de 2025

Caicó, ano 17, n. 2, 2024, p. 29-46

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6930](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6930)

Fluxo Contínuo



**Abstract:** In this article we present an analysis and description of the interconnections between Greek poetry and the emergence of pre-Socratic thought, highlighting the conceptual affinities that link mythical imaginary to rational reflection. It is argued that the natural philosophy of the originary thinkers did not emerge in isolation from history, culture and society, but as an innovative interpretation of pre-existing concepts in mythological narratives. Through an analytical-descriptive methodology that combines bibliographical review, hyperfocused reading, comparative studies, hermeneutic proficiency, critical approach and creative writing, this work aims to demonstrate that pre-Socratic rationality did not entirely break with the word of the poets, but was a way of interpreting the world that drew inspiration from the primordial sources of mythology. Thales, Anaximander and Anaximenes will be thought of here from connections with the poetics of Homer and Hesiod, in order to reveal how mythical language was transformed into an instrument for understanding nature and the universe. As a result of this philosophical investigation, we intend to elucidate the extent to which the emergence of Logos is intrinsically linked to Mythos, suggesting that the difference between the two categories is not an opposition, but a dialectical continuity.

**Keywords:** Natural Philosophy. Greek Mythology. Ancient Thought.

**Resumo:** Neste artigo apresentamos uma análise e descrição das interconexões entre a poesia grega e o surgimento do pensamento pré-socrático, ao destacar as afinidades conceituais que vinculam o imaginário mítico à reflexão racional. Argumenta-se que a filosofia natural dos pensadores originários não emergiu em isolamento da história, da cultura e da sociedade, mas como uma interpretação inovadora de conceitos preexistentes nas narrativas mitológicas. Por meio de uma metodologia analítico-descritiva que combina revisão bibliográfica, leitura hiperfocada, estudos comparativos, proficiência hermenêutica, abordagem crítica e escrita criativa, este trabalho idealiza demonstrar que a racionalidade pré-socrática não rompeu inteiramente com a palavra dos poetas, sendo uma forma de interpretar o mundo que obteve inspiração nas fontes primordiais da mitologia. Tales, Anaximandro e Anaxímenes aqui serão pensados a partir de conexões com a poética de Homero e Hesíodo, no sentido de desvelar como a linguagem mítica foi transformada em instrumento para servir à compreensão da natureza e do universo. Enquanto resultado desta investigação filosófica, nós pretendemos evidenciar em que medida a emergência do Logos está intrinsecamente ligada ao Mythos, ao sugerir que a diferença entre as duas categorias não configura uma oposição, mas uma continuidade dialética.

**Palavras-chave:** Filosofia Natural. Mitologia Grega. Pensamento Antigo.

**INTRODUCTION: *MYTHOS* AND *LOGOS* IN THE ORIGINS OF PHILOSOPHY**

The central goal of this article is to present, based on a broad theoretical framework, the continuities between mythical thought and natural philosophy in the context of Archaic Greece (KAHN, 1960; GUTHRIE, 1962). We will endeavour to substantiate and develop the argument that the emergence of the Logos did not represent a radical break with the Mythos, but a manifestation of rationality that re-signified both the themes and the structures of cosmogonic and theologonic narratives (FINLEY, 1981; MURRAY, 1993). By analysing and describing how the central concepts of the pre-Socratics were influenced by the poetry of Homer and Hesiod, we aim to highlight how the first Western thinkers adapted mythical language in order to develop rational explanations of the origin and phenomena of the universe (LUCCHESI, 2019; FREITAS, 2025). In other words, we will mobilise our forces to discuss the dialectical relationship between myth and reason, highlighting that the latter retained traces of the former, even in the search for an analytical understanding of reality.

Jean-Pierre Vernant [1914-2007], in his work *The Origins of Greek Thought*, analyses and describes the transition from the 8th to the 7th century BC in Archaic Greece. According to him, this turning of the key in the world of ideas marks the beginning of the supposed need for a “progressive move away” from the religious mentality and the emergence of rational thought, in other words, the detachment from a belief system based on the mythical worldview, *Mythos*: “in place of the ancient cosmogonies associated with royal rituals and myths of sovereignty, a new thought seeks to establish the order of the world in relations of symmetry, balance and equality between the various elements that make up the cosmos” (VERNANT, 2002, p. 4, our translation). Vernant (2002) emphasises the importance of contextualising this transformation in the Mycenaean scenario, pointing out that Greek society, during the period in question, not only witnessed the approach and influence of Eastern culture, but also began to form the foundations of the City-State regime, to say, the *Polis*.<sup>1</sup> The secularisation of politics in this context is seen as a determining element that paved the way for the advent of philosophy or rational thinking in the West, the *Logos*:

If we want to record the birth of this Greek Reason, follow the path by which it was able to rid itself of a religious mentality, indicate what it owes to myth and how it overcame it, we must compare and contrast with the Mycenaean background this turn from the 8th to the 7th century in which Greece took a new direction and explored the paths that were proper to it: a time of decisive mutation which, at the same moment that the orientalisising style triumphs, lays the foundations of the Polis regime and ensures through this secularisation of political thought the advent of philosophy (VERNANT, 2002, p. 4, our translation).

---

<sup>1</sup> The *Polis* in Archaic Greece [8th-6th centuries BC] emerged as a distinct form of political and social organisation, characterised by its autonomy, self-sufficiency, and civic institutions, with a collective identity deeply rooted in citizen participation. Unlike the centralised, palatial structure of the Mycenaean *Polis*, as described by scholars such as John Chadwick (1976) in *The Mycenaean World* and Moses Finley (1981) in *The World of Odysseus*, the Archaic *Polis* was marked by a gradual democratisation of power, albeit within a socially stratified framework where the aristocracy played a dominant role in political decision-making. The establishment of institutions such as the *Agora* [public space for debate] and the *Boulé* [community council] reflected a transition from monarchic models to less authoritarian forms of governance, such as oligarchy and, later, others of great importance, such as democracy. The *Polis* also functioned as a religious and cultural space, with civic cults and festivals that reinforced social interaction, as noted by Anthony Snodgrass (1980) in *Archaic Greece: The Age of Experiment* and Oswyn Murray (1993) in *Early Greece*. Territorial expansion and the development of alphabetic writing were pivotal factors in consolidating the *Polis* as a fundamental political unit of the Greek world, opening ways for the flourishing of classical civilisation.

The preceding excerpt suggests that the passage from the eighth century to the seventh century was a time of important transformation, during which rationality—which for Vernant (2002) enabled a relationship of equality between the constituent elements of the whole—began to emancipate itself from the domain of religiosity: a phenomenon that allowed a more philosophical perspective on nature and society to flourish. Nevertheless, a critical analysis can be made of the complexity of this transitional phase between *Mythos* and *Logos*.<sup>2</sup> Werner Jaeger [1888-1961] in *Paideia* and Walter Burkert [1931-2015] in *Greek Religion* understand for themselves that the relationship between myth and reason, at the beginning of Western philosophy, has a much broader character than a simple overcoming of paradigms: the two worldviews, however distinct, were still correlated (FRAZER, 1982; CAMPBELL, 1992). For the latter contemporary expert, the discourse of the first thinkers, to the extent that it recognised its own conceptual limits, embraced the words of the poets in order to be able to base itself: “The self-confidence of theoretical knowledge through the alliance between mathematics and philosophy forged a new god. The impetus of religious language with its superlative formulations helped to overcome the many inconsistencies of argument” (BURKERT, 1993, p. 623, our translation). Burkert (1993) and Jaeger (2008) emphasise that Greek philosophy emerged in an intellectual environment rooted in the mythical tradition, as well as suggesting that the logic of thinking did not necessarily detach itself from religious imagery, but evolved from grade to grade, created its own language and re-signified old notions belonging to mythology in the face of immense cultural diversity (LÜDY, 2005; RASCHE, 2021). In this sense, the purpose of this work is to try to answer the following questions: to what point did the secularisation of political thought effectively separate the religious mentality from rational reflection? Furthermore: in what aspects can the ideas of the pre-Socratic philosophers resonate with the conceptions of origin, composition, order and natural phenomena present in the *Cosmogonies* and *Theogonies*? And even more: to what extent are the concepts of *Mythos* and *Logos* distanced or do they go hand in hand, even if in different manners, from their origins to the present?

Jean-Pierre Vernant (2002) marks the apex of the supposed overcoming of the mythical perspective at the beginning of the 6th century BC in the city of Miletus, located in the Ionian archipelago, where thinkers such as Thales, Anaximander and Anaximenes began a new paradigm of investigation into nature. The author emphasises the “systematic” and “disinterested” character of the “new approach”, contrasting it with the allegorical thinking found in the *Cosmogonies* and *Theogonies* attributed to Homer and Hesiod—Olympian poets of the 8th century BC—considered to be the patrons of Greek culture: “relations of force will be tried to be replaced by relations of a “rational” type, establishing in all domains a regulation based on measure and aimed at providing, “equalising” the various types of exchange that form the fabric of social life” (VERNANT, 2002, p. 63). The first Western philosophers, when addressing questions about the “origin of the world, its composition, order and phenomena”, proposed explanations based on observation and logical reasoning, in apparent opposition to the dramatic imagination of mythological narratives. In this

---

<sup>2</sup> The distinction between *Mythos* and *Logos* can be regarded as a fundamental issue for numerous philosophers, such as Edward Craig and Simon Blackburn. From Craig’s (2005) perspective, in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, the term *Mythos* refers to *Cosmogonies* and *Theogonies*—mythological narratives passed down through oral tradition that for centuries formed the cornerstone of education in Greece—while *Logos* pertains to a more rational, systematic approach grounded in empirical evidence and the written word of philosophy as a means of constructing knowledge. According to Blackburn (2008), in *The Oxford Dictionary of Philosophy*, the differentiation between the real and the imaginary is indispensable to understanding the emergence of philosophy in Archaic Greece, a setting in which the earliest thinkers sought explanations for natural phenomena rooted in reason—that is, an understanding of the world distinct from what was conveyed in Homeric and Hesiodic myths. In the views of Robert Audi (1999), Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu (2009), the contrast between *Mythos* and *Logos* not only delineates distinct modes of thought but also establishes a significant milestone in the history of ideas, as it signifies both the reality of a vision shaped by imagination and the birth of an unprecedented way of thinking in the Western world.

line of interpretation, Vernant (2002) emphasises the importance of the Ionians in opening up a rational way of understanding the *Kosmos*. This was the beginning of Western philosophy:

It was at the beginning of the sixth century, in Ionian Miletus, that men like Thales, Anaximander and Anaximenes inaugurated a new way of thinking about nature, which they took as the object of a systematic and disinterested investigation, a history, of which they presented an overall picture, a *theoria*. Of the origin of the world, its composition, its order, meteorological phenomena, they propose explanations free of all the dramatic imagery of ancient theogonies and cosmogonies (VERNANT, 2002, p. 71, our translation).

It is important to note that Vernant's (2002) description may underestimate the complexity of the historical and intellectual context in which these philosophers from Miletus flourished. Although Thales, Anaximander and Anaximenes, all from the 6th century BC, did indeed challenge the mythical traditions with their naturalistic theories, it is nonetheless necessary to consider that they themselves were inextricably integrated into the culture, mentality and society of the time (BURKERT, 1993; JAEGER, 2008). Their explanations of nature still reflected a mixture of empirical observations and theological conceptions, such as *Arché*, *Kosmos* and *Nomos*, which does not represent a complete break with the mythical worldview:<sup>3</sup> “systematic thought endeavours to identify and understand the “absolute principle” of which the cosmogonies speak, to unravel the mystery of the Creation of the World, in short, the mystery of the appearance of Being” (ELIADE, 1972, p. 81, our translation). Furthermore, the very prospect of a “disinterested enquiry” can also be questioned, since the first thinkers were, to a certain extent, motivated by a desire to understand the world and the phenomena around them. However, the concepts used by the Ionian triad to describe reality were undeniably absorbed from the vocabulary of Homer's Cosmogonies and Hesiod's Theogonies (BURCKHARDT, 2002; LÜDY, 2005). Thus, while the contribution of pre-Socratic rationality to the emergence of philosophy can be seen as indispensable, a critical approach to the cultural diversity that gravitates around this supposed rupture between *Mythos* and *Logos* is still relevant for systematic reflection: beyond the dualistic paradigms that often seem to ignore the concepts of unity, coexistence in difference and multiplicity in the conceptual formation of originary thought.

Therefore, as possible answers to the questions posed above, a series of evidences demonstrating the coexistence of pre-Socratic rationality and mythical thought will be correlated (ELIADE, 1972; BURKERT, 1993). The following perspectives are intended to strengthen the hypothesis according to which philosophy, being distinct from the poetry of Homer and Hesiod, did not flourish outside the history and culture that contextualised social life in Archaic Greece, but came to light in a period strongly marked by the influence of religiosity and mythology on education and popular customs (JAERGER, 2008; RASCHE, 2021). Thus, the results of this research seek to elucidate how natural reason, although distinct from the words of the poets and

---

<sup>3</sup> As articulated by Robert Audi (1999), *Arché* refers to the fundamental principle underlying the composition and functioning of the universe. Within the pre-Socratic tradition, philosophers sought to identify *Arché* as the primordial element from which all things originated. From Thales' Water and Anaximenes' Air to Heraclitus' Fire and Xenophanes' Earth, *Arché* represented the essential substance constituting the diversity of the physical world. *Kosmos*, as elucidated by Edward Craig (2005), denotes the harmony and order inherent in the whole, a concept that extends beyond physical structure to encompass moral and aesthetic planning, serving also as a model to explain the reality and organisation of earthly affairs. *Nomos*, according to Simon Blackburn (2008), pertains to the conventions, laws, and norms that govern societal life. Even within myths, as in philosophy, while *Arché* and *Kosmos* are notions that explain the universal principle and order, respectively, *Nomos* fulfils a similar function: it establishes ordinance within the political and social dimensions of human experience, particularly in the *Polis*.

in the sunrise of thinking in the West, was not dissociated from the activities of life in society, nor was it unable to resort to poetic language when necessary.

## THE PHILOSOPHICAL SIGNIFICANCE OF MYTHICAL THOUGHT

In this section we will analyse and describe how Jean-Pierre Vernant (2002) understands the myths of sovereignty in the Greek Cosmogonies and Theogonies, highlighting his interpretation that the cosmic, social and ritual order derive from the triumph of the supreme divinities over the agents that spread the original chaos. The criticism levelled at the perspectives presented by Vernant is based on the argument that his tendency reduces mythology to a narrative of domination, which undervalues and neglects the dialectical complexity of mythical thought. Authors such as Mircea Eliade (1954) and Claude Lévi-Strauss (2023)—who establish a counterpoint to the underappreciation of myths of origin—argue that the latter go beyond the linearity of divine victory, since they involve conflicts, ambiguities, cyclicities and syntheses that reflect a profound understanding of reality. In this sense, Roland Barthes (2001) and Jacob Burckhardt (2002) reinforce the idea that mythology constitutes a complex system of meanings, essential to the development of perception and interpretation of the world. In other words, in the following lines we aim to show that pre-Socratic philosophy emerged not as a radical break with mythical imaginary, but as a conceptual evolution that maintained a profound dialogue with traditional narratives, integrating their symbolic richness into the search for a rational conception of the nature.

Jean-Pierre Vernant (2002) emphasises the importance of the “sovereignty myths” present in the Greek Cosmogonies and Theogonies, insofar as they describe not only the “progressive emergence of an ordered world”, but also exalt the power of sovereign deities, reigning over the entire universe. From his perspective, the totality of the cosmic order was “the product of the triumph of a divinity” over the constant antagonisms of natural reality: “at the end of the battles that the god had to sustain against rivals and monsters, his supremacy appears definitively assured, and nothing can now call it into question” (VERNANT, 2002, p. 75, our translation). Vernant (2002) underlines how mythical narratives are limited only to describing the creation of the *Kosmos*, while at the same time interpreting them as restricted to merely emphasising the role of the sovereign god, in other words, the imposition of a supreme order over all domains of life: which includes understanding nature, society and religion as products derived from epic struggles fought on the battlefield of the imaginary. This vision of domination in mythical thought shows a close relationship between the cosmic structure and divine authority, as well as conceiving universal harmony as the exclusive and unique result of the supreme divinities' victory over primordial chaos:

The Greek theogonies and cosmogonies include, like the cosmologies that followed them, accounts of genesis that show the progressive emergence of an ordered world. But they are also, above all, something else: myths of sovereignty. They exalt the power of a god who reigns over the entire universe: they tell of his birth, his struggles, his triumph. In all domains—natural, social, ritual—order is the product of the sovereign god's victory (VERNANT, 2002, p. 75, our translation).

Vernant's (2002) focus on the triumph of the sovereign god can be interpreted as an anthropomorphic projection of the power and authority structures present in the society of the

time. However, a critical reading of this approach, such as that carried out by Mircea Eliade [1907-1986] in *Myth and Reality* and Lévi-Strauss [1908-2009] in *Myth and Meaning*, presents challenges in interpreting the Cosmogonies and Theogonies exclusively as “sovereignty myths”. In this sense, mythological narratives cannot be reduced to “manifestations of power and order”, because they are often linked to disorder and conflict, which contradicts the one-sided view of victory as a precursor to cosmic ordainment: “The mythical solution of conjugation is very similar in structure to the chords that resolve and end the musical piece, because they too offer a conjugation of extremes that come together for one last time” (LEVI-STRAUSS, 2023, p. 73, our translation). Vernant's interpretation (2002) suggests that, rather than representing an explanation based on observable facts for natural phenomena—a task quite distinct from a symbolic narrative that encompasses all the antagonisms, all the contradictions inherent in the world—myths should be seen as ideological reflections of a socio-political structure in Greek culture, where the figure of the sovereign divinity exemplifies and justifies the hierarchies and ambivalences of human actions. As much as Vernant highlights the role of mythical thought in explaining cosmic organisation, he doesn't question the extent to which mythology can reflect a relevant understanding of the realities of nature and the universe.

By stating that in mythical thought one could not imagine an “autonomous domain of nature” or a “law of organisation immanent to the universe”, Vernant (2002) seems to neglect the diversity of interpretations and symbolisms that myths offer to explain the relationship between humanity, natural phenomena and the cosmic order. As he himself puts it: “The establishment of sovereign power and the foundation of order appear as two inseparable aspects of the same divine drama, the trophy of the same struggle, the fruit of the same victory” (VERNANT, 2002, p. 76, our translation). The author's approach not only fails to recognise the cultural importance of mythological narratives, but also suggests that, for Greek society, the natural sphere is empty of theological and poetic meanings, being a simple arrangement that can be grasped by rationality. In this sense, a well-reasoned reading of Greek myths by contemporary thinkers should not disregard their symbolic richness and the deep layers of meaning they offer for understanding the world of life:

As nature and society remain confused, order, in all its forms and in all domains, is placed under the dependence of the Sovereign. Neither in the human group, nor in the universe, is it still conceived abstractly in and of itself. In order to exist, it needs to be established, and in order to last, it needs to be maintained; it always presupposes an ordering agent, a creative force capable of promoting it. Within the framework of this mythical thinking, one could not imagine an autonomous domain of nature or a law of organisation immanent to the universe (VERNANT, 2002, p. 78, our translation).

On one hand, Jean-Pierre Vernant (2002) seems to adopt a stance that overvalues rationality while devaluing mythical narratives: while he claims that in the latter, nature and society remain inseparable, as if the two were separable—a separability that contradicts the existence of an “order immanent to the universe”. On the other hand, Jacob Burkhardt [1818-1897] and Roland Barthes [1915-1980] offer criticisms of this standpoint, since they recognise the symbolic value of mythology and the fundamental role of myth-thinking poets in the socio-cultural structuring of philosophical reflection.<sup>4</sup> For the last-mentioned author, in his work entitled *Mythologies*,

---

<sup>4</sup> Mythology, as a symbolic system, played a pivotal role in the sociocultural structuring of natural philosophy by constructing narratives that articulated the ordering principles of the *Kosmos*, society, and human existence. Mythopoetic thinkers, such as Homer and Hesiod, not only preserved oral traditions but also erected conceptual frameworks that influenced the consolidation of rational reflection. As observed by Walter Burkert (1993) in *Greek Religion*, myths functioned as a symbolic language that encoded ethical values, social norms, and cosmological explanations, thereby

overvaluing the form to the detriment of the meaning of myths implies a systematic impoverishment of the experience of thinking: “As a form of myth, the proposition reveals almost nothing else of this long history. The meaning contained a whole system of values. [...] Form has removed all this richness: its present poverty requires a meaning to fill it” (BARTHES, 2001, p. 139, our translation). The arguments of Barthes (2001) and Burckardt (2002) follow a line in which mythologies should not be seen as “sets of false stories” or “simplifications of life”, but as “complex systems of meaning” that mould the perception and interpretation of the world in terms of valuation. Vernant (2002) proposes a hierarchical and teleological view of mythical thought, in which the cosmic ordainment is understood as “dependent on a sovereign god”, an agent external to the whole and generator of everything. Such a perspective seems to disregard the autonomy of the mythical conception, established in a historical, geographical, political, literary and natural context, like all human knowledge and creations: a hierarchisation that ends up limiting too much the understanding of the dynamics present in the formation of Greek philosophy.

Jean-Pierre Vernant (2002) discusses the role of myth in creating both a “distinction” and a “distancing” between “temporal and power principles”. He argues that myths not only narrate the “chronological origin of the world”, but also describe the “evolution of divine powers” that preside over its current ordering. According to the author, the distance between temporality and sovereignty is fundamental to the constitution of mythical thought: “The problem of genesis, in the strict sense, is therefore, in theogonies, if not entirely implicit, at least in the background. Myth does not ask itself how an ordered world arose from chaos” (VERNANT, 2002, p. 78, our translation). The series of “divine generations”, as presented in the Greek Cosmogonies and Theogonies, serves to detail the attributes of the sovereign avatars until the emergence of a “definitive supremacy” which, in turn, finalises the drama of the process of domination, or *Dynastheia*.<sup>5</sup> This interpretation of sovereignty emphasises the dynamic and evolutionary nature of mythological narratives, which not only explain origins, but also describe the transformation and consolidation of cosmic forces over time:

The function of myth is to establish a distinction and communicate a distance between what is first from the point of view of time and what is first from the point of view of power; between the principle that is chronologically at the origin of the world and the principle that presides over its present ordering. Myth is constituted in this distance; it makes it the very object of its narrative, describing, through the series of divine generations, the avatars of sovereignty until the moment when a supremacy, this one definitive, puts an end to the dramatic elaboration of the dynasty (VERNANT, 2002, p. 78-79, our translation).

---

laying the groundwork for subsequent philosophical elaboration. Mircea Eliade (1954), in *The Myth of the Eternal Return*, highlights that mythology provided a model of reality integrating the sacred and the profane, enabling early philosophers to question and reinterpret both reality and the imaginary. Furthermore, as Bruno Snell (1953) notes in *The Discovery of the Mind*, mytho-poetic thinkers were indispensable in introducing a “reflective consciousness” that, through narrating the actions of gods and heroes, opened the pathway for conceptual abstraction and the search for the *Arché*. Thus, mythology not only preceded philosophy but also supplied the symbols and narrative structures that enabled the flourishing of an inquiry into the phenomena of nature and humanity’s place within the universe.

<sup>5</sup> Regarding *Dynastheia*, Audi (1999) and Blackburn (2008) examine it through the lens of the exercise of power or dynastic rule, as undertaken by a lineage or family over time. For Craig (2005), Bunnin and Yu (2009), this concept signifies a framework of conditions that constitute a specific social and political context—namely, the mechanisms of governance or the exertion of authority which, in Archaic Greece, were justified through Cosmogonies and Theogonies. These narratives depicted the actions of the gods as determining the order of society, with the achievements of the deities serving as a mirror to reflect the deeds of the rulers of the Greek city-state.

The overlapping perspective implies conceptual complications in the attempt to clearly categorise the temporal and dominion distinction in the mythological context. Jacob Burckhardt (2002) in *The History of Greek Culture* and Levi-Strauss (2023) in *Myth and Meaning*, for example, argue that categorising myths in terms of chronology and sovereign power may be excessively simplistic: in the works in question, these authors highlight the symbolic relationships and multiplicity of meanings present in mythology and suggest that their approach as a mere “narrative of sovereignty” may neglect many relevant aspects.<sup>6</sup> For the first of the aforementioned philosophers, these ideas “surpassed knowledge by assuming its primordial form, containing in itself all of nature, the knowledge of the earth and of history, as well as religion and cosmogony in a marvellously symbolic garb” (BURCKHARDT, 2002, p. 335). Therefore, the idea of a “definitive supremacy that puts an end to the dramatic elaboration of domination” can show unnecessary linearity, while mythologies often present ambivalences, cyclicalities and problems that contradict a one-dimensional interpretation. In this way, although Vernant's (2002) reading of the origins of thinking in the West provides a valuable insight as an explanation of the distinction between *Mythos* and *Logos*, it is nonetheless essential to consider the multiple layers of meaning present in the Cosmogonies and Theogonies—in order to understand in a little more depth the emergence of philosophy in Greek society.

## THE MYTHICAL LANGUAGE IN NATURAL PHILOSOPHY

In this section we will try to analyse and describe the correspondence between mythical language and the emergence of the philosophy of the physical world. In contrast to what Jean-Pierre Vernant (2002) postulates—for whom the detachment from the mytho-poetic vision constituted the fundamental movement of a rational approach to the origin and structuring of the universe in pre-Socratic thought—we intend to highlight the perspectives that emphasise the continuity between Mythos and Logos in the context of Archaic Greece, such as those presented by James Frazer (1982) and Joseph Campbell (1992), who consider mythology to be a complex system of meanings that are indispensable for understanding reality. In other words, we intend to conduct a critical analysis of the supposed transition between myth and reason, evidencing both the contributions and limitations of Vernant's standpoint. By integrating the perspectives of authors such as Doods (1951), Rudhardt (1981), Nietzsche (2008), Jaeger (2008), among others, we will bring a more nuanced interpretation of the origins of philosophy in the West, by emphasising the relevance of Cosmogonies and Theogonies as a cultural and intellectual substrate for the development of a natural rationality.

---

<sup>6</sup> An approach to mythical thought as a narrative of sovereignty tends to overlook fundamental philosophical aspects that extend beyond the simplistic legitimisation of power. Mary Beard (1992), in *The Invention of the Past: The Uses of Greek Mythology*, and Geoffrey Kirk (1970), in *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, for instance, argue that Greek mythology is not confined to a political or hierarchical function but also operates as a complex system of symbolic meaning that encompasses paradoxes, contradictions, and the pluralistic nature of the human condition. From this perspective, Cosmogonies and Theogonies do not merely justify the established order but also question and subvert norms, as evidenced in the myths of Prometheus and Pandora, which problematise the relationship between humans, gods, and the *Kosmos*. Furthermore, as highlighted by Luc Brisson (1996) in *Introduction à la Philosophie du Mythe*, mythology serves as a repository of ontological and epistemological questions that precede and influence philosophy, such as the origin of the universe, the constitution of time, and the connections between the divine and the mortal. By reducing Homeric and Hesiodic verses to a discourse of domination, one loses sight of their dialectical dimension and their capacity to articulate ethical and metaphysical dilemmas that continue to resonate in contemporary ideas.

Jean-Pierre Vernant (2002) posits that, within the intellectual framework of the earliest Western thinkers, all that exists is nature, with every phenomenon sharing the same vital forces and energies, thereby forming a “coherent and homogeneous system”. This new worldview, which, according to the author, transcends the mytho-poetic language and incorporates the myriad exchanges of the social tissue, immediately and paradoxically excludes “supernatural agents whose adventures, struggles, and achievements constituted the narrative of genesis myths that recounted the emergence of the world and the establishment of order” (VERNANT, 2002, p. 70, our translation). Vernant (2002) regards the central conception of *Physis* as the “unifying principle” that permeates the entire universe in pre-Socratic thought: this includes human beings, the natural sphere, and even deities as integral components of the physical world.<sup>7</sup> The immanent character of this philosophical shift underscores the interconnectedness and underlying unity amidst the apparent diversity of reality, while simultaneously affirming the human intellect's capacity to “perfectly comprehend” the pathways through which the organization of natural elements emerged and solidified:

Among the Ionian “physicists”, the positive character abruptly encompassed the totality of being. Nothing exists that is not nature, *physis*. Humans, deities, and the world constitute a unified, homogeneous universe, all on the same plane: they are parts or aspects of a single *physis* that mobilises the same forces and manifests the same life force throughout. The pathways through which this physis originated, diversified, and organised itself are entirely accessible to human intelligence (VERNANT, 2002, p. 70, our translation).

A hyperfocused reading of the passage above reveals certain conceptual limitations and issues. While the idea of unifying *Physis* may open a pertinent and integrative horizon for understanding the universe, it may also excessively downplay the variety and complexity of both natural and human experience. As suggested by Friedrich Nietzsche [1844-1900] in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* and Werner Jaeger in *Paideia*, the assertion that the pathways through which nature developed are “perfectly” accessible to human understanding can be considered exceptionally reductive. From a nietzschean perspective: “Whenever someone sought to withdraw and erect a barrier of self-sufficiency around themselves, philosophy was ready to isolate them further and destroy them through that very isolation” (NIETZSCHE, 2008, I, p. 5). Comprehending *Physis* as self-caused, with its evolutionary, organisational, and multidimensional processes, demands not only a high level of intelligence but also meticulous observation, rigorous experimentation, verifiable results, critical interpretation of data, among other criteria—and even then, it cannot be deemed perfect. For, as Nietzsche (2008) and Jaeger (2008) observe, both rationality and all that stems from human knowledge carry with them a broad spectrum of imperfections. For this reason, while the conception of a unifying principle of natural forces has its merits in forming a totalising worldview, it remains advantageous to acknowledge the variables and challenges inherent in any rational analysis and description of cosmic phenomena.

---

<sup>7</sup> On one hand, Edward Craig (2005) defines *Physis*, or nature, as a central element in the thought of the pre-Socratic thinkers. This concept was not confined solely to the tangible realm but also encompassed the principle from which all things originated, thereby contrasting the mythical view of Greek cosmology and enabling the development of a rational reflection on the origin of the universe. On the other hand, Simon Blackburn (2008) regards *Physis*, or the natural order, as a dynamic force that permeated the world, driving development and transformation: a notion that contrasted with the static and hierarchical conception of reality found in a few mythical narratives, while also introducing the possibility of innovative, critical, and systematic thought about the natural world. Drawing on the definitions provided by Audi (1999), Bunnin and Yu (2009), *Physis* can be understood as a cornerstone in the evolution of ideas, for it was upon this concept that Western philosophy was founded.

In the cosmovision of the Ionian thinkers, as articulated by Jean-Pierre Vernant (2002), the “primordial events” that gave rise to the *Kosmos* are conceived in the “image of observable phenomena” within the daily order, the *Nomos*. The social occurrences unfolding in the everyday life of the *Polis* thus become the keys to understanding origins and nature, as these, from the author’s perspective, can provide models capable of explaining how the world was “constituted and ordered”: “In Ionian lands, logos would have abruptly detached itself from myth, like scales falling from the eyes of the blind. And the light of this reason, once revealed, would never cease to illuminate the progress of the human spirit” (VERNANT, 2002, p. 71, our translation). In the preceding excerpt, Vernant (2002) hints at a significant “reversal” in the approach to mythical thought compared to the emerging Ionian perspective in Archaic Greece. The author argues that, in the *Cosmogonies* and *Theogonies* predating pre-Socratic philosophy, “everyday experience” found “meaning and clarity” only through the “exemplary acts” performed “by the gods in the beginning”:

For mythical thought, everyday experience was clarified and acquired meaning in relation to the exemplary acts performed by the gods “at the origin”. The terms of comparison are inverted among the Ionians. The primitive events, the forces that produced the cosmos, are conceived in the image of the facts observed today and depend on an analogous explanation. It is no longer the original that illuminates and transfigures the everyday; rather, it is the everyday that makes the original intelligible, providing models to understand how the world was formed and ordered (VERNANT, 2002, p. 71, our translation).

A critical analysis of the aforementioned contrast reveals a profound divergence in the relationship of correspondence between *Mythos* and *Logos*. While Vernant (2002) emphasises the “paradigmatic shift” whereby the “everyday renders myth intelligible”, taking into account the complexities inherent in this transformation is crucial to understanding the birth of Greek philosophy. Consequently, as suggested by James Frazer [1854-1951] in *The Golden Bough* and Joseph Campbell [1904-1987] in *The Masks of God*, the hierarchical distancing between mythical and logical perspectives—as if one excluded or surpassed the other—may lead to the loss of the sacredness, theological significance, and the inseparable social, cultural, and sapiential value of “origin myths”. In other words: “Not that everything the poets said about it was true in every detail, but the basic idea must be taken very seriously. Myth, logos, and nomos thus form an alliance” (BURKERT, 1997, p. 627, our translation). The emphasis on rationalising the world through ordinary models, as proposed by Vernant (2002), may suggest an excessive reduction of the symbolic richness of mythological narratives. Understanding the extraordinary through the lens of the everyday can, at times, as conceived by Frazer (1982) and Campbell (1992), hinder the overcoming of the boundaries of ordinary experience and lead to a categorically reductive interpretation of the universe. Thus, while the paradigm shift presented in Vernant’s (2002) work conceals a contentious aspect of the evolution of Western thought, it also raises doubts about the philosophical and cultural implications of this “transitional phase” in the understanding of the whole, as well as provoking a series of questions about the natural significance of mythology for the originary thinkers.

Jean-Pierre Vernant (2002) underscores the profound “intellectual rupture” initiated by the “Milesians”, that is, the thinkers of Miletus, particularly in their approach to the origin and order of the universe as problems to be resolved through reason, rather than as matters belonging to the realm of mystery and religion. In the words of the author: “The philosopher is not content to repeat in terms of physis what the theologian had expressed in terms of divine Power. The shift in register, the use of a secular vocabulary, corresponds to a new attitude of mind” (VERNANT,

2002, p. 73, our translation). Vernant (2002) observes that the pre-Socratic philosophers, in their dedication to investigating nature, assumed a role of knowledge “detached from the ritual and religious concerns” that characterised mythical thought. The paradigm shift defended by the author represented a significant step towards the “dissociation of philosophy” from myths of sovereignty, thereby creating space to contemplate a “overcoming” of narratives that depicted the “triumph of the gods” as the initial stage of natural order—an event that marked the advent of a new interpretation of reality:

With the Milesians, for the first time, the origin and order of the world take the form of an explicitly posed problem to which an answer must be given without mystery, at the level of human intelligence, before the assembly of citizens, like other questions of daily life. Thus, a function of knowledge is affirmed, free from all ritual concerns. The “physicists” deliberately ignore the world of religion. Their research no longer has anything to do with those processes of worship to which myth, despite its relative autonomy, always remained more or less tied (VERNANT, 2002, p. 73-74, our translation).

A careful reading of the aforementioned excerpt immediately reveals issues concerning the radical demarcation between philosophical ideas and the religious sphere. Although the Ionians indeed introduced a more rational and distinct approach to interpreting the world, it remains valid to acknowledge that a complete detachment from mythical concerns may present an oversimplified portrait of the interplay between the real and the imaginary in Archaic Greece.<sup>8</sup> Certain interpretations, such as those offered by Héctor Lüdy in *The Rationality of Mythical Discourse* and Michael Rasche in *The Mythical Foundation of Logos*, suggest that, despite the apparent separation between mythology and rationality, the cosmological and theological questions raised by the pre-Socratics remained connected to the vocabulary of religion.<sup>9</sup> Expressed differently: “On the one hand, the Greek philosophical genius accepted the essence of mythical thought—the eternal return of things, the cyclical vision of cosmic and human life [...] On the other hand, the Greek spirit did not believe that History could become an object of knowledge” (ELIADE, 1972, p. 82, our

---

<sup>8</sup> The complete distancing from mythical paradigms represents an excessive simplification of the relationship between the real and the imaginary in the context of Archaic Greece, as it overlooks the profound interconnection between myth and reason that characterised pre-Socratic philosophy. As Eric Dodds (1951) argues in *The Greeks and the Irrational*, myth was not merely a collection of fantastical tales but a mode of understanding the world that articulated fundamental human experiences, such as fear, hope, love, life, death, and the search for meaning. Mythology provided a symbolic framework that enabled the interpretation of reality and existence, serving as a foundation for subsequent philosophical reflection. Furthermore, as highlighted by Jean Rudhardt (1981) in *Du Mythe, de la Religion Grecque et de la Compréhension d'Autrui*, the categories of *Mythos* and *Logos* were not mutually exclusive but coexisted in a continuous dialogue, where poetic elements were reinterpreted and integrated into rational thought. In this sense, the rationality of the pre-Socratics, while seeking natural explanations for phenomena, maintained an intrinsic connection with the themes and narrative structures of mythology, such as the idea of an ordering principle that echoes traditional Cosmogonies and Theogonies. Therefore, to reduce the birth of philosophy to a radical break with myth is to turn a blind eye to the complexity of a culture that saw in the imaginary a wellspring of wisdom and a bridge to the comprehension of reality.

<sup>9</sup> The presence of cosmological and theological vocabulary in the questions posed by the pre-Socratics is undeniable, revealing a conceptual continuity between mythical narratives and philosophical reflection. As observed by William Guthrie (1962) in *A History of Greek Philosophy*, the thinkers of Archaic Greece, while seeking rational explanations for physical phenomena, maintained a profound connection with the themes of mythical tradition. For instance, the notion of *Arché*, central to the Milesians, directly echoes the Cosmogonies that describe the emergence of the whole from a structuring principle. Furthermore, as highlighted by Charles Kahn (1960) in *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, the language used by the Ionian philosophers to describe natural processes, such as the coexistence of opposites and cosmic justice or *Dike*, reflects the terminology found in Theogonies, where gods personify natural, moral, and ethical forces. Thus, far from completely breaking away with religiosity and the imaginary, the pre-Socratics reinterpreted mythological conceptions, integrating them into a rational method of inquiry that preserved traces of their sacred origins.

translation). In the sense proposed by Lüdy (2005) and Rasche (2021), the very definition of knowledge as disconnected from ritual order, as conceived by Vernant (2002), becomes contestable: since the process of philosophical inquiry may have been influenced by cultural traditions and conceptual assumptions that were not entirely separate from the ritualistic domain or from natural history. From this perspective, while the distinction between *Mythos* and *Logos* proposed by Jean-Pierre Vernant (2002) holds notable importance for understanding the evolution of Western thought, recognising the ambivalences of this relationship—as well as the need to avoid imposing a mechanically simplified dichotomy between the realms of fable and reason—continues indispensable to a historical comprehension of the birth, development, and contemporary relevance of philosophy.

## CONCLUSION: THE MYTHOLOGICAL GENESIS OF THE PRE-SOCRATIC LOGOS

A critical analysis of the texts selected to underpin this study reveals a complex interplay—far more than a mere rupture—between myth and reason in the context of the origins of Greek thought. As is also well-known, the issues formulated by the Ionian physicists were not opposed to religion or mythology *per se*, but rather diverged from the education propagated by the poets who shaped Mycenaean culture and society: “The polemics against Homer and Hesiod were far more significant than those against traditional religion, for these poets were the foundational premise of all Greek life and culture” (BURCKHARDT, 2002, p. 348). Jean-Pierre Vernant (2002) suggests a transposition of religious mentality by rational thought, while also highlighting the emergence of philosophy through a distancing from mythical paradigms. In contrast, Mircea Eliade (1972) emphasises a correlation of forces between *Mythos* and *Logos*, offering a more nuanced perspective on the formation of archaic rationality. In his words:

Greek physics and metaphysics develop certain constitutive themes of mythical thought: the importance of origin, of the *arché*; the essence that precedes human existence; the decisive role of memory, and so on. This does not mean, of course, that there is no discontinuity between Greek myth and philosophy. But it is perfectly understandable that philosophical thought could utilise and extend the mythical vision of cosmic reality and human existence (ELIADE, 1972, p. 82. our translation).

Eliade’s (1972) citation demonstrates that there was no clean break between myth and reason at the dawn of Western philosophy. From his standpoint, what exists are two distinct ways of interpreting reality, which nevertheless coexist within the historical and cultural context of Archaic Greece. Along this same interpretive path, which acknowledges coexistence amidst difference between *Mythos* and *Logos*, follow authors such as Walter Burkert (1993) and Werner Jaeger (2008). According to the first, within a line of reflection rooted in rationality yet not entirely detached from mythology: “The order, which reality seemed to begin to call into question, is to be restored through a comprehensive intellectual project. The form of myth, the narrative about the past, is also assimilated by tradition with naturalness, to be used in describing the genesis of the world” (BURKERT, 1993, p. 583, our translation). Vernant (2002) underscores the significance of the Ionians in opening a more rational path to understanding the *Kosmos*, while also emphasising the systematisation and disinterested nature of the philosophical approach in contrast to mythical narrative. However, in doing so, his perspective ultimately diminishes the complexity of the

historical and intellectual context in which pre-Socratic reason flourished: for it not only overlooks the early thinkers' genuine interest in comprehending the world but also disregards the fragmentary nature of original thought and neglects the enduring influence of mythical narratives in shaping the fundamental horizons of philosophical ideary.

The role of myth in establishing a distinction between temporal and power principles is highlighted by Vernant (2002), who posits that everyday life renders myth intelligible, rather than the reverse, as was the case prior to the Ionians under the influence of Homeric and Hesiodic poetry. As observed by Joseph Campbell (1992) and Walter Burkert (1993), the thought of the philosophers, insofar as it continues to seek the principle of all things—an *Arché* for the *Kosmos* or a *Nomos* for the *Polis*—remains aimed at understanding what was once framed within Cosmogonies and Theogonies, which privileged the problem of the origin of the universe and social order. Thus, it is indeed challenging to identify a real, even if gradual, rupture between mythical and rational thought: “it is difficult to conceive of a radical surpassing of mythical thought while the prestige of 'origins' remains intact and while the forgetting of what happened *in illo tempore*—or in a transcendental world—is considered the principal obstacle to knowledge” (ELIADE, 1972, p. 81, our translation). However legitimate the birth of a new way of thinking about reality in Archaic Greece may be—now grounded in observable everyday phenomena and rationalised by human understanding—the perspective that reduces Homeric and Hesiodic verses to discourses of formality and sovereignty, for Eliade (1972) and Lévi-Strauss (2023), also limits the comprehension of the symbolic breadth and sapiential significance of mythological narratives. Expressed differently, an exclusive critique of the form of myths ultimately impoverishes the meaning inherent in their content:

But the crucial point in all this is that form does not suppress meaning; it merely impoverishes it, distances it, while keeping it at its disposal. We believe that meaning is dying, but it is a suspended death: meaning loses its value but retains its life, which will nourish the form of the myth. Meaning becomes for form like an instant reserve of history, a submissive wealth that can be drawn near or pushed away in a kind of rapid alternation: it is necessary that at every moment form can find roots in meaning and draw nourishment from it; and, above all, it is necessary that form can hide within it. It is this intriguing game of hide-and-seek between meaning and form that defines myth (BARTHES, 2001, p. 140, our translation).

From the perspective presented by Barthes (2001), mythical thought should not be reduced to a mere explanation of power and order but rather considered as a complex system of signification that delineates the intelligibility and perception of the world in terms of value. Regarding the multifaceted and polysemic nature of mythical narratives, Vernant (2002) appears to understand myths solely from the standpoint of the victory of the sovereign god, as if this supremacy constituted the central element in the creation of the *Kosmos* and the establishment of social order or *Nomos*. In contrast, Rasche (2021) and Lévi-Strauss (2023) also consider the defeat of the gods as a process as necessary as their triumph in the organisation of reality. For the latter: “the solution or climax of this conflict arises from the conjunction of the two principles that had opposed each other throughout the myth. It may be a conflict between the powers above and the powers below, the sky and the earth, or the sun and the subterranean powers, and so on” (LÉVI-STRAUSS, 2023, p. 73, our translation). In other words, however endowed with suprahuman powers the deities of mythology may have been, they were subject to downfall in the face of the titanic forces of their equally divine antagonists: yet even destruction could serve as a pretext for the emergence of something new, even a new divine being. Concerning natural reason, Vernant (2002) sustains a paradigm shift regarding primordial events, which cease to be conceived in the

light of Cosmogonies and Theogonies from the 8th century BC and instead are understood based on a presumed perfection of the intellect, arising from a disinterested observation of everyday phenomena beginning in the 6th century BC. The supposed surpassing of mythology by rationality, as proposed by Vernant (2002), underscores the dissociation of philosophy from the sovereignty of the ancient gods, raising pertinent issues and decisive questions about the limits of human intelligence in understanding the totality of nature.

In the endeavour to comprehend *Physis* through *Logos*, as observed by Rodolfo Mondolfo [1877-1976] in *Ancient Thought*, the pre-Socratic thinkers of Ionia were confronted with a three-dimensional problem: namely, identifying the generative substance of all things, which remains in constant flux while simultaneously unifying multiplicity. In the words of the thinker: “This triple demand was already met, in religious thought and in the Theogonies predating the emergence of philosophy, by the conception of the divine principle (*to theíon*), which contained within itself and generated from *per se* the entire universe” (MONDOLFO, 1976, p. 35, our translation). Attempting to understand the extraordinary through the ordinary, as Vernant (2002) suggests, not only diminishes the monumental nature of philosophical ideas by situating them among the mundane but may also imply a denial of the exceptionality of thought: as if conceiving being from non-being or the growth of an ornamental plant without proper botanical care were consistent with the principle of non-contradiction in aristotelian analytics. To overvalue a newly fabricated reasoning, still in the process of establishing its first concepts, at the expense of a tradition previously constituted with solidity, is to divert attention from the ideas absorbed since mythical thought by philosophy itself in its nascent phase:

Thus, the favoured objects of these explanations begin with the “things in the heavens”, *metéora*, the “things beneath the earth”, and the “beginning”, *arché*, from which everything became what it is. The fact that the world must be conceived as a unity originating from a “beginning”, that there exists a 'becoming,' *physis*—translated into Latin as *natura*—with its own laws that humans cannot influence, and that the existing world is, ultimately, 'order,' *κόσμος*, are all postulates assimilated from tradition without reflection but which are to be explained through new concepts (BURKERT, 1993, p. 583, our translation).

A critical reading of the *Mythos-Logos* dichotomy by Walter Burkert (1993) reveals that the relationship between the two terms is far more encompassing than a mere paradigmatic surpassing. Greek philosophy, as can be observed from perspectives beyond Vernant (2002)—such as those of Jaeger (2008) and Rasche (2021)—flourished in an environment that could not suppress mythological narratives, and the logical reasoning of the earliest thinkers was not entirely detached from religious thought but developed in parallel and gradually alongside the wisdom traditions that preceded it. In related terms: “With all its independence from the bonds of traditional religion, philosophy first introduced monotheism, not atheism, and ultimately converged with religion in Neoplatonism” (BURCKHARDT, 2002, p. 348). In alignment with the ideas of Mircea Eliade (1972) and Héctor Lüdy (2005), the icons of ancient thought developed an innovative approach to understanding nature, humanity, and society, yet they did not thereby erase the influences of their mythical predecessors: for the fundamental concepts of the pre-Socratics, such as *Arché*, *Kosmos*, and *Nomos*, were already present in the Cosmogonies and Theogonies of Homer and Hesiod. From this standpoint, in contrast to that conceived by Jean-Pierre Vernant (2002), to understand rationality as superior to mythology or to suggest a rupture between the two is to assume that the philosophers, though distinct from poets and theologians, existed in a world divorced from the history, culture, and religiosity that were integral to the landscape of Archaic Greece.

The unilateral interpretation of myth as an empty form devoid of symbolic content, as proposed by Vernant (2002), undoubtedly risks significantly undervaluing the narratives in question: for in such an approach, the multiplicity of meanings inherent in mythology is cast aside in favour of a rationality stripped of imagination, as though the discourse of the earliest thinkers were not grounded in an intuition of a unifying principle common to all of nature (BARTHES, 2001; BURCKHARDT, 2002). In Classical Greece, following the historical period of the pre-Socratics, in the absence of a rational explanation for natural phenomena, Plato [428/427-348/347 BC], in his philosophical dialogues, turned to Cosmogonies and Theogonies as a source of reference for reason (CAMPBELL, 1992; ONFRAY, 2008). This is why the *Republic* features the myth of the cave, which describes the journey towards knowledge; the narrative of Atlantis in the *Timaeus*, which explains the decline of societies as a consequence of political corruption; and Eros in the *Symposium*, which represents the driving force behind the pursuit of truth and beauty, among others (FRAZER, 1982; REALE, 2011). Even Friedrich Nietzsche, in modernity, in *The Birth of Tragedy*, returns to the study of ecstatic and dreamlike states, describing them through the myths of Apollo and Dionysus: the cosmic forces that, for him, when acting together, give life to the supreme form of art (FINK, 2003; FREITAS, 2021). In this sense, concerning the origins of Western philosophy, based on the evidence previously outlined and what it suggests to posterity, it is clear that there may never have been a complete surpassing, let alone a radical separation, between the concepts of *Mythos* and *Logos* (LUCCHESI, 2019; RASCHE, 2021). However distinct these two ways of interpreting the world may be, their uniqueness does not establish a hierarchy in which rationality supersedes the imaginary or vice versa. Broadly speaking, it seems reasonable to conclude, from the assessment conducted here, that while the particularities of mythical narratives and philosophical ideas are acknowledged, they continue to coexist horizontally within the differences that define them, as well as within the pluralistic constitution of the universe of reflection.

## REFERENCES

- AUDI, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Shaftesbury: Cambridge University Press, 1999.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BEARD, Mary. **The Invention of the Past: The Uses of Greek Mythology**. London: Routledge, 1992.
- BLACKBURN, Simon. **The Oxford Dictionary of Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2008.
- BRISSON, Luc. **Introduction à la Philosophie du Mythe**. Paris: Vrin, 1996.
- BUNNIN, Nicholas; YU, Jiyuan. **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2009.

BURCKHARDT, Jacob. **History of Greek Culture**. Translation by Palmer Hilty. New York: Dover Books, 2002.

BURKERT, Walter. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus**. Tradução de Carmen Fischer. São Paulo: Palas Athenas, 1992.

CRAIG, Edward. **The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy**. New York: Routledge Press, 2005.

CHADWICK, John. **The Mycenaean World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

DODDS, Eric R. **The Greeks and the Irrational**. Berkeley: University of California Press, 1951.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. **The Myth of the Eternal Return**. Princeton: Princeton University Press, 1954.

FINK, Eugen. **Nietzsche's Philosophy**. Translation by Goetz Richter. London/New York: Continuum Press, 2003.

FINLEY, Moses. **The World of Odysseus**. 2nd ed. London: Chatto & Windus, 1981.

FRAZER, James George. **O Ramo de Ouro**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FREITAS, Jan Clefferson Costa de. Mythos e Logos: Diferença, Coexistência e Continuidade desde as Origens da Filosofia. **Polymatheia - Revista de Filosofia**, v. 18, n. 1, e25001, (2025), p. 1-23. Available in: <https://revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/14830>

FREITAS, Jan Clefferson Costa de. **Transfigurações Visionárias: as Metamorfoses Estéticas em Friedrich Nietzsche e Alex Grey**. Tese de Doutorado. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 439p. 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/36718>

GUTHRIE, William Keith Chambers. **A History of Greek Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

JAEGER, Werner. **Paideia: los Ideales da la Cultura Grega**. Traducción de Joaquin Xirau y Venceslau Rocés. Madrid: Fondo de Cultura Económica de Espanha, 2008.

KAHN, Charles. **Anaximander and the Origins of Greek Cosmology**. New York: Columbia University Press, 1960.

KIRK, Geoffrey Stephen. **Myth: its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures**. Berkeley: University of California Press, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Tradução de Antônio Marques Bessa. Ponte de Lima: Coletivo Sabotagem, 2023.

LUCCHESI, Filippo Del. **Monstrosity and Philosophy: Radical Otherness in Greek and Latin Culture**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

LÜDY, José Héctor. Racionalidad del Discurso Mítico: Necesidad de una Hermenéutica Adecuada para la Comprensión de las Narraciones Míticas en su propio Mundo Discursivo y Expresivo. **Mitológicas**, v. XX, (2005), pp. 71-84. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/146/14611721005.pdf>

MONDOLFO, Rodolfo. **O Pensamento Antigo: História da Filosofia Greco-Romana I**. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1976.

MURRAY, Oswyn. **Early Greece**. 2nd ed. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Nascimento da Tragédia**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ONFRAY, Michel. **Contra-História da Filosofia I: as Sabedorias Antigas**. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução de Sampaio Bruno. Lisboa: Editora Europa-América, 1977.

PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Edições Piaget, 2003.

RASCHE, Michael. Der mythische Grund des Logos. In: WERBIK, Hans; WOLFRADT, Uwe (Hg.). **Historische Entwicklung und aktuelle Perspektiven des Verhältnisses von Philosophie und Psychologie**. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2021.

REALE, Giovanni. **Platón: en Búsqueda de la Sabiduría Secreta**. Traducción de Roberto Heraldo Bernet. Barcelona: Herder, 2001.

RUDHARDT, Jean. **Du Mythe, de la Religion Grecque et de la Compréhension d'Autrui**. Genève: Librairie Droz, 1981.

SNELL, Bruno. **The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought**. Oxford: Blackwell, 1953.

SNODGRASS, Anthony. **Archaic Greece: The Age of Experiment**. London: J.M. Dent & Sons, 1980.

VERNANT, Jean-Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Tradução de Ísis da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2002.

**SENSO COMUM: DIFERENTES PERCEPÇÕES DE UMA VISÃO DE MUNDO**

[COMMON SENSE: DIFFERENT PERCEPTIONS OF A WORLDVIEW]

**José Carlos Silva de Almeida**  
[jcdafilosofia@ufc.br](mailto:jcdafilosofia@ufc.br)

*Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Antonianum (Roma). Pós-Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Associado IV do curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará.*

**Márcia Araújo da Costa**  
[marcia.juarez@gmail.com](mailto:marcia.juarez@gmail.com)

*Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Mestre em Filosofia pelo Mestrado Profissional em Filosofia (núcleo UFC). Professora de Filosofia da Educação Básica do Estado do Ceará.*

**DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6215](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6215)**

Recebido em: 31 de maio de 2024. Aprovado em: 10 de janeiro de 2025

Caicó, ano 17, n. 2, 2024, p. 47-65  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6215](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6215)

Fluxo Contínuo



**Resumo:** O presente artigo tem como objeto refletir acerca do senso comum, indagando enquanto problema de pesquisa as diferentes percepções que se tem a respeito deste. Trata-se de observar inicialmente a origem da expressão “senso comum” para, em seguida, tecer considerações acerca das percepções positivas e negativas de uma visão comum de mundo. Nossa hipótese inclina-se pelo reconhecimento da importância do senso comum enquanto depositário da sabedoria popular e de experiências, bem como de sua relevância para o conhecimento científico. No tocante ao método, como decorre do exposto, trata-se de uma pesquisa puramente bibliográfica.

**Palavras-chave:** Senso Comum. Percepções. Ciência. Visão de Mundo.

**Abstract:** The purpose of this article is to reflect on common sense, asking as a research problem the different perceptions we have regarding it. It is about initially observing the origin of the expression “common sense” and then making considerations about the positive and negative perceptions of a common world view. Our hypothesis leans towards recognizing the importance of common sense as a repository of popular wisdom and experiences, as well as its relevance to scientific knowledge. Regarding the method, as follows from the above, this is purely bibliographical research.

**Keywords:** Common Sense. Perceptions. Science. World Vision.

## INTRODUÇÃO

O senso comum pode ser descrito enquanto uma visão geral de mundo. É um tipo de olhar do ser humano ao mundo que permite nortear suas ações e lograr êxito na solução de situações problemáticas de sua vida. É a garantia, para citar um exemplo, de que uma pessoa, mesmo sem uma formação específica na área de Economia, conseguirá obter êxito no gerenciamento de recursos financeiros visando obter determinados bens e serviços em seu cotidiano. Obviamente, este “obter êxito” não é algo dado e pronto, mas uma conquista, assim como igualmente o é ao economista.

Em um primeiro momento, iremos tematizar acerca da origem do termo “senso comum”. Em breves linhas, pretendemos analisar pontos de vista divergentes, mas que ao final se complementam, fornecendo ângulos diferentes de compreensão. Iniciaremos com as considerações de Alves (1981), que prefere não definir o senso comum, mas indicá-lo enquanto base fundamental para a *práxis* científica. Seguiremos com Maciel (2013), que apresenta uma origem histórica do senso comum fortemente baseada no desejo burguês de ascensão político-econômica. Finalizaremos este passo com Silva *et al* (2016) que aponta, em consonância com Alves (1981), a origem do termo senso comum em torno de um projeto de diferenciação entre os cientistas, os agentes da ciência formal, e as pessoas do vulgo, assim como outras formas de pensar a realidade (a religião, por exemplo), que utilizam do senso comum ou formas semelhantes de pensamento para viver. Inicialmente, tal projeto é apresentado por Silva *et al* (2016) como situado no Iluminismo e, posteriormente, no Positivismo. O objetivo fundamental, ao estabelecer esta diferenciação entre senso comum e ciência, seria o de alcançar credibilidade, por parte desta última, frente a uma forma de conhecimento que não prima por práticas metodológicas científicas rigorosas, a saber, o senso comum.

Em um segundo momento, seguiremos mostrando pontos divergentes acerca da ideia de senso comum. Confrontar autores que defendem o senso comum com autores que o consideram um entrave ao progresso científico é fundamental para termos ângulos de visão diferenciados e, portanto, um enriquecimento nas reflexões sobre tal expressão.

## 1 ORIGENS DA EXPRESSÃO “SENSO COMUM”

Como surgiu a ideia de senso comum? Há uma origem para esta expressão?

Em *Filosofia da Ciência: introdução ao jogo e suas regras* (1981, p. 9-10), Rubem Alves não oferece uma resposta direta sobre o que é o senso comum, pois ele prefere não definir, mas afirma que a referida expressão não foi inventada pelas pessoas de senso comum; aliás, acredita que estas pessoas nunca se preocuparam em definir o senso comum.

O que é senso comum? Esta expressão não foi inventada pelas pessoas de senso comum. Creio que elas nunca se preocuparam em se definir. Um negro, em sua pátria de origem, não se definiria como pessoa “de cor”. Evidentemente. Esta expressão foi criada para os negros pelos brancos. Da mesma forma a expressão “senso comum” foi criada por pessoas que se julgam acima do senso comum, como uma forma de se diferenciarem das pessoas que, segundo seu critério, são intelectualmente inferiores. Quando um cientista se refere ao senso comum, ele

está, obviamente, pensando nas pessoas que não passaram por um treinamento científico.

Pode-se perceber que, segundo esta consideração de Alves, a origem da expressão “senso comum” não se dá em um momento específico da História, mas está ligada a uma diferenciação epistemológica entre dois grupos, ou seja, aqueles que julgam conhecer de um jeito (pela ciência) em contraposição àqueles que, segundo os cientistas, pensam de outra forma (pelo senso comum). O senso comum, neste sentido, é algo percebido no cotidiano das pessoas enquanto uma visão de mundo e não uma criação conceitual. O cientista, ao dizer que alguém pensa em termos de senso comum, está apenas querendo afirmar que esta pessoa não age segundo alguma metodologia científica ou um paradigma.

Em *A desvalorização do senso comum* (2013), Raquel Maciel reflete acerca de possíveis causas para o menosprezo sofrido pelo senso comum como sendo oriundas de um momento histórico específico, aquele em que tal expressão surgira. Ao longo do artigo, ela nos apresenta o senso comum como algo importante, porém sem caracterizá-lo como ciência, mas como uma forma de conhecimento sobre a qual se deve refletir para encontrar o seu adequado lugar epistemológico. Para tanto, faz considerações em termos de causas e de momento histórico em que tal expressão se estabelece. Conforme ela nos esclarece, o senso comum foi valorizado, inicialmente, em razão de um projeto político de ascensão da burguesia, que descartou o conceito tão logo chegou ao poder. As ciências naturais seguiram deixando de lado qualquer consideração ao senso comum. O conhecimento do senso comum foi importante até o momento em que foi libertário para a burguesia. Consideremos sua fala para melhor explicar este ponto:

A valorização filosófica do senso comum esteve ligada ao projeto político de ascensão da burguesia, que ao chegar ao poder descartou o conceito filosófico do conhecimento vulgar, fazendo com que as ciências naturais seguintes fossem produzidas sem levá-lo em consideração. Tal conhecimento serviu somente enquanto fora libertário, sendo então descartado (por exemplo, a questão da igualdade foi um grande senso comum, mas depois que mudou o mundo passou a não valer mais). (MACIEL, 2013, p. 2).

Percebe-se que o surgimento da expressão “senso comum” tem uma origem e causas definidas. Surge, segundo ela, em decorrência da necessidade de ascensão político-econômica de uma classe específica, ou seja, a burguesia. Este grupo, no entanto, descarta sua vinculação ao senso comum tão logo conquista o poder. Sua vinculação com a ciência posterior atesta uma continuidade da ruptura ocasionada, inicialmente, pela burguesia com o senso comum.

Em *Ciência e Senso Comum: Boaventura e as críticas à visão bachelardiana* (2017), Silva *et al* consideram que o senso comum possui também um momento específico de surgimento histórico, como se verá um pouco mais adiante. Eles se preocupam também em dar uma definição para a expressão “senso comum” estabelecendo-a como conhecimento fundamentado na experiência, ou na experiência que nos é transmitida. Tal definição estabelece o senso comum enquanto uma visão de mundo profundamente enraizada não somente na experiência cotidiana, mas também na sua transmissão pela cultura.

Ao contrário de Maciel (2013), Silva *et al.* (2016) estabelecem a origem do termo senso comum não na vinculação político-ideológica da ascensão burguesa, mas sim na contraposição realizada a partir do Iluminismo que busca, para se estabelecer enquanto movimento

epistemológico dominante, um viés de superioridade racional. Destacam também que, posteriormente, o Positivismo apresenta a ciência enquanto a via, por excelência, pela qual a humanidade deveria seguir. Neste sentido relega ao senso comum um lugar de inferioridade epistêmica. A esse respeito, observe-se a seguinte passagem:

Os defensores da oposição entre a ciência e senso comum destacam a ciência como conhecimento imparcial e racional, enquanto o senso comum é visto como olhar parcial e irracional sobre a realidade. Essa concepção tem origem no Iluminismo, movimento intelectual e político que ao longo do século XVIII, defendeu a ciência como o caminho para a superação do chamado Antigo Regime. A defesa da ciência como único conhecimento válido e aceito e a crítica aos outros meios de explicação do mundo, principalmente o religioso, serviram de fundamento para que, no século XIX, se desenvolvesse uma corrente de pensamento conhecida como o Positivismo. Nela, a ciência é o único conhecimento útil a ser perseguido pela humanidade, a única maneira de investigar e conhecer a realidade e a única forma legítima de resolver os problemas que a impediriam de atingir sua plenitude. (SILVA *et al*, 2016, p. 23)

Observa-se que Silva *et al* (2016) articulam, para além de uma definição de senso comum, uma origem do termo em dois momentos históricos, a saber, o Iluminismo e o Positivismo, que enaltecem as características científicas em detrimento de posturas político-ideológicas. Em Maciel (2013) verifica-se o contrário. Nesta linha de raciocínio entende-se que as ideias de Silva *et al*. se aproximam mais das de Alves (1981), que nos mostra, conforme anteriormente mencionado, que os cientistas se referem à noção de senso comum enquanto objetivando diferenciar sua prática metodológica da visão de mundo daquela que é expressa pelo senso comum, que segundo seu ponto de vista é não-científica.

## 2 PERCEPÇÕES POSITIVAS ACERCA DO SENSO COMUM

A valorização do senso comum não é consenso no mundo filosófico ou entre os teóricos da educação. Alguns autores o defendem enquanto necessário ao processo epistêmico e/ou cognitivo, enquanto outros o rechaçam por alegar que diante de sua falta de método ou rigor de pensamento não alcança lograr êxito em desvendar as características mais fundamentais de um objeto a ser esclarecido, seja ele qual for.

Neste passo levamos em consideração as ideias de dois autores que tomam o senso comum como necessário ao processo de conhecimento e à educação humana. São eles Alves (1981) e Santos *apud* Maciel (2013). Ambos colocam o senso comum enquanto fundamental para a educação, como uma base necessária ao conhecimento e à vida.

Alves (1981) nos indica, nos capítulos iniciais de sua obra dedicada à filosofia da ciência, variadas considerações acerca do senso comum que nos fazem enxergar este de uma forma diferente do usual. Normalmente, percebe-se o senso comum como fruto da falta de conhecimento formal. Não é incomum se pensar nas pessoas de senso comum enquanto agentes de uma ação acrítica ou mesmo em práticas de vida movidas por ignorância.

Ao contrário, Alves (1981) nos mostra que a ciência virou um mito e por isto se torna

potencialmente perigosa por inibir o pensamento humano. Passa-se a obedecer aos cientistas de forma acrítica. Sua intenção original não é desmerecer a figura do cientista ou da ciência formal, mas estabelecer um problema filosófico em torno da obediência aos ditames da ciência, enquanto, na verdade, deveríamos passar a refletir acerca disto. Tome-se, a título de contextualização, alguém que vai a um médico e se sente constrangido ou nem chega a refletir sobre a possibilidade de solicitar uma receita médica apenas com o princípio ativo da medicação necessária, mas de outro laboratório. Afinal, foi o médico que receitou e indicou o fabricante. Deve ser a melhor escolha, mas se percebe muitas vezes que se consegue adquirir um medicamento com o mesmo princípio ativo, por um preço mais acessível, em outro fornecedor, como é o caso dos genéricos.

Alves ainda nos fala do erro de pensarmos que o cientista e a ciência são a forma mais elevada do pensamento. Isto, para ele, é um mito. Pelo contrário, a especialização do cientista é comparada, por este autor, com um pianista que só domina uma técnica. Como ele nos diz:

A especialização pode transformar-se numa perigosa fraqueza. Um animal que só desenvolvesse e especializasse os olhos se tornaria um gênio no mundo das cores e das formas, mas se tornaria incapaz de perceber o mundo dos sons e dos odores. E isto pode ser fatal para a sobrevivência. (1981, p. 8).

Com isto avalia-se que o cientista está delimitando, a partir de certas contradições observadas na ciência formal, um espaço para recolocar um elemento menosprezado no processo epistêmico humano. Tal “peça” desvalorizada é o senso comum. Isto fica bem claro quando ele nos indica que a ciência é um refinamento de potenciais comuns aos seres humanos. Um telescópio é um instrumento fantástico, mas que não teria função nenhuma, caso não tivéssemos olhos ou a capacidade de ver a olho nu os objetos sensíveis. Ou, como ele nos fala “[...] da mesma forma como telescópios e microscópios são inúteis para cegos, e pianos e violinos são inúteis para surdos.” (IDEM, p. 9). Sua indicação se torna mais clara quando nos diz que a ciência é uma hipertrofia do senso comum. Ou seja, pode-se pensar na figura de alguém que olha para a lua numa determinada noite, assim como alguém, o cientista, que olha para a mesma lua a partir de um telescópio. Ambos possuem a mesma intenção e capacidades de olhar, mas no segundo caso, o do cientista, tal processo está mais refinado e disciplinado por certos instrumentos e cânones científicos.

Alves (1981) defende a noção de que o senso comum e a ciência não são inseparáveis, e tal ideia se torna clara quando ele nos diz: “A aprendizagem da ciência é um processo de desenvolvimento progressivo do senso comum.” (IBIDEM, p. 9). Ou seja, conforme tal concepção, não existiria ciência se antes não houvesse senso comum. Este é o ponto de partida, a base do conhecimento. O senso comum seria o alicerce de uma capacidade já possuída pela pessoa.

Alves (1981) prefere não definir o senso comum, mas indicar que este não foi criado por pessoas de senso comum, mas por aqueles que querem se distanciar desta forma de enxergar o mundo. Este grupo, de forma geral, considera o senso comum intelectualmente inferior.

Tome-se um panorama destas pessoas que utilizam, estritamente, o senso comum em seu cotidiano. Nem todos possuem uma formação acadêmica. Boa parte da população brasileira nem mesmo concluiu o ensino fundamental, e, infelizmente, ainda há uma multidão de brasileiros semi ou totalmente analfabetos. O termo “analfabetismo funcional” ainda traz o problema adicional de uma vasta faixa da população do nosso país, que mesmo alfabetizada, diariamente lê notícias, mas não consegue extrair informações básicas daquilo que está sendo publicado e interpretá-las. Estamos falando de milhares de pessoas e não somente de um grupo restrito. São grandes massas populacionais que, lamentavelmente, estão muito distantes de ler um artigo científico, uma

monografia acadêmica ou conseguir entender notícias de telejornais de cunho mais científico ou compreender textos por mais simples que se apresentem.

Aqueles que se valem do senso comum em suas atividades e tarefas cotidianas são muito mais numerosos do que os que utilizam conhecimentos acadêmicos. Deste modo, nota-se a importância de tematizar o senso comum enquanto uma visão de mundo que faculta ao povo conduzir suas vidas. As pessoas, mesmo sem formação acadêmica ou científica, lidam com assuntos diversos, seja quando fazem compras, pagam contas, tratam de problemas familiares de complexa ordem psicológica, criam seus filhos e preparam seus alimentos. Some-se a isto pessoas que constroem casas, mesmo sem serem engenheiros ou aprendem de forma autodidata inúmeras profissões, que aparentemente seriam prerrogativas de pessoas advindas da academia. Isto nos mostra, empiricamente, que o senso comum nos possibilita a realização satisfatória de uma ação, mesmo sem ser ciência.

Ao se considerar a posição de Rubem Alves, segundo a qual a ciência é uma hipertrofia do senso comum, pode-se trabalhar com os estudantes da educação básica a noção de que os seus saberes herdados e suas experiências constituem um solo fecundo para o desenvolvimento do saber científico. Trata-se de romper com uma visão que observa de forma preconceituosa os saberes populares, sem conferir-lhes o teor da crítica.

Maciel (2013), por sua vez, nos diz que podemos encontrar no pensamento de Santos<sup>1</sup> a ideia de que o senso comum está baseado nas experiências vivenciais das pessoas. É um denominador comum acerca do que um povo acredita de forma coletiva, sendo cheio de solidariedade e de um certo sentido de resistência, em termos de conflitos entre classes, que resulta numa experiência forte e nunca acomodada.

Maciel (2013) ainda nos fala que Santos propõe um reencontro da ciência com o senso comum de forma a efetivar os valores positivos presentes no cotidiano das pessoas, gerando emancipação cultural e até mesmo socioeconômica.

Consoante tais ideias, pode-se pensar na prática científica que proporciona o encontro da ciência farmacológica com os saberes comuns sobre a ação benéfica de certas plantas sobre moléstias diversas. Este encontro entre o saber acadêmico com o popular pode gerar, inclusive em termos econômicos, maior acessibilidade a terapêuticas que, de outra forma, seriam inacessíveis às classes menos privilegiadas, que não teriam como comprar medicamentos mais caros, pois no momento em que a ciência formal, no caso a farmacológica, dá o seu parecer positivo sobre práticas populares, entende-se que está fornecendo credibilidade para tais ações, e com isso fomentando sua utilização por diversas pessoas, sobretudo as mais carentes. Este é um exemplo, conforme as ideias que Santos nos traz, citado por Maciel (2013), de que pode haver uma positividade no encontro da ciência com o senso comum e que resulta em prática social solidária.

Pode-se pensar, também à luz destas ideias, na situação prática da classe trabalhadora, que mesmo sem oportunidades escolares ou financeiras, consegue adquirir mecanismos de resistência em seu contato com as classes dominantes. Observemos, a título de exemplo, a possível situação de um cozinheiro que trabalha em um restaurante refinado que, posteriormente, utiliza seu conhecimento na arte culinária para ensinar outras pessoas na sua comunidade o ofício da alta cozinha. Isto gera uma modificação positiva e solidária no sentido de melhorias de técnicas e comercialização, adaptadas ao universo de uma dada comunidade financeiramente mais empobrecida, que aprende um ofício e passa por uma positividade na distribuição comercial de um produto alimentício.

---

<sup>1</sup> Pensamento identificado na obra *Introdução a uma ciência pós-moderna*, disponível em <http://www.boaventuradesousasantos.pt/pages/pt/livros/introducao-a-uma-ciencia-pos-moderna.php>.

Acompanhemos a consideração conferida por Maciel (2013, p. 8) acerca destas ideias:

Boaventura dos Santos ensina que não podemos opor diametralmente o conceito do senso comum ao da ciência, propondo o reencontro da ciência com o senso comum, sugerindo uma visão alternativa que resgata os aspectos positivos dos saberes cotidianos, sobretudo o seu potencial para os projetos de emancipação social e cultural.

Santos, no entender de Maciel (2013), não colocaria o senso comum e a ciência em lados opostos, mas, de uma forma crítica, proporia que se leve em consideração os aspectos positivos existentes nos saberes cotidianos, superando preconceitos e fomentando processos emancipatórios.

Porém, não se deve ter a impressão, em Santos, de que o senso comum emerge de forma espontânea e que de forma natural gera o processo emancipatório em uma dada população. Ao contrário, o autor, que enxerga pontos positivos na noção de senso comum, também esclarece que tal noção é de difícil concretização prática justamente por ter que se defrontar com inúmeros entraves. Isto será melhor explicitado nos parágrafos subsequentes.

Para Santos, em *A Crítica da Razão Indolente* (2002), o senso comum, a partir de um entendimento geral, é algo que favorece a emancipação e a liberdade humana. Porém, a emergência deste termo na *práxis* histórica nem sempre é de fácil aparecimento. Em seu contexto promotor da dignidade humana há de se avaliar alguns entraves para a sua efetivação em uma dada comunidade. O autor elabora a noção de que esta própria emancipação, inicialmente advinda do senso comum, tende, historicamente, a ser englobada pela noção de regulação.

Avaliando em torno das três instâncias mais fundamentais de uma nação - o Estado, o comércio e a comunidade - Santos indica que, por determinados fatores históricos, a ciência, em sua dimensão de tecnologia, estaria fortemente conectada aos interesses mercantis. Como ele nos diz: "[...]assistimos geralmente ao desenvolvimento excessivo do princípio do mercado em detrimento do princípio da comunidade." (2002, p. 36).

O princípio de emancipação de uma comunidade passa a ser submetido aos ditames dos horizontes de sentido fornecidos pela ciência. Esta, passa a ser entendida como a grande instância de liberdade do ser humano. Suas promessas de dignificação da vida humana acabam por reorientar a forma como as comunidades passam a viver e a se enxergar. O famoso dito "mas, isto é científico!", passa a ser quase um dogma de alguém que pretenda dar alguma legitimidade e autoridade a algum argumento em detrimento de outro. A própria capacidade de uma dada coletividade resolver algum problema passa a ser considerada ineficaz somente pelo fato de "não ser científica". Dizendo de outra forma: o senso comum é relegado ao campo da ignorância, justamente por não ser científico.

Já as instâncias de regulação oficiais, que deveriam, para Santos (2002), estar em amplo debate dialético com o campo da emancipação, a fim de promover a dignificação da vida humana, também padece com o fato de perder sua autonomia, no sentido de que fica submetida às leis do mercado. O senso comum de uma dada coletividade se vê, então, submetido a uma visão de mundo (da ciência) que se pretende mais coerente e eficaz e por outro lado não pode contar mais (o senso comum) com as dimensões institucionais oficiais que deveriam estar a serviço da promoção da paz social.

É o que Santos nos diz quando explana que:

Absorção da emancipação pela regulação - fruto da hipercientificização da emancipação combinada com a hipermercadorização da regulação - neutralizou eficazmente os receios outrora associados à perspectiva de uma transformação social profunda e de futuros alternativos. Todavia, produziu ao mesmo tempo uma nova sensação de insegurança, motivada pelo receio de desenvolvimentos incontroláveis, que pudessem ocorrer aqui e agora precisamente como resultado da contingência e da convencionalidade generalizadas de práticas sociais setoriais. A própria regulação desacreditou-se ideologicamente enquanto pilar da modernidade devido às suas contradições internas. Por outras palavras, a contingência global e a convencionalidade minaram a regulação sem promover a emancipação: enquanto a regulação se torna impossível, a emancipação torna-se impensável. (2002, p. 37)

Apesar do tom pessimista e que recai, em última análise, na noção de senso comum de uma coletividade, deve-se ressaltar que o tom negativo de Santos (2002) se deve à percepção das dificuldades iminentes trazidas pelos grandes interesses capitalistas, notadamente a partir da categoria “comércio”, contrapostos ao interesse emancipatório das populações. A emancipação, via regulação, sobremodo radicada nas instituições oficiais regidas pelo Estado, se tornam “impossíveis” e “impensáveis” dentro deste quadro instituído. Assim como em outros autores tratados neste texto, tais como Gramsci e Bachelard, Santos (2002) vê a necessidade de um processo histórico de emancipação dialética que impeça que, em último grau, o senso comum deixe de ser aquilo que ele é, ou seja, o denominador comum que deve levar a uma *práxis* social libertadora e dignificadora da vida humana.

### 3 PERCEPÇÕES NEGATIVAS ACERCA DO SENSO COMUM

Nesta seção, ao contrário da anterior, o foco será encontrar as ideias fundamentais de autores que desqualificam o senso comum enquanto contribuinte para um processo satisfatório de conhecimento. Salientamos, no entanto, que os dois autores a serem tratados, Bachelard e Gramsci, desqualificam uma certa apresentação do termo senso comum. Para eles, o senso comum pode ser modificado com vistas a uma melhor adequação do ser humano à realidade.

Em termos gerais, pode-se dizer que ambos os autores entendem ser um grave problema a característica de acriticidade e falta de rigor metodológico, para não se falar em ausência total deste, existente no senso comum. Com isto, o senso comum seria um entrave metodológico (Bachelard) e um mecanismo de alienação das classes populares (Gramsci). Ou, em outro sentido, o senso comum necessitaria passar por uma ruptura epistemológica (Bachelard), assim como seria preciso que viesse a se transmutar em “bom senso” (Gramsci). Em assim sendo, o senso comum estaria em equilíbrio com a ciência (Bachelard) e seria um mecanismo de resistência da classe trabalhadora (Gramsci).

Maciel (2013) dedica uma parte significativa do seu artigo na elucidação da forma como Bachelard<sup>2</sup> entende o senso comum e a relação deste termo com a ciência. Em linhas gerais, Maciel, nos explica que Bachelard busca encontrar no senso comum um aliado para a ciência, mas este não

<sup>2</sup> Trata-se aqui do pensamento de Gaston Bachelard observado em *A formação do espírito científico*: contribuição para uma psicanálise do conhecimento, publicado pela editora Contraponto do Rio de Janeiro em 1996.

é um processo dado de antemão. Ao contrário, o filósofo entende que o senso comum, da forma como está posto, é um entrave metodológico para a ciência. O senso comum tem, para ele, as características obscuras de possuir tamanha acriticidade e ausência de um rigor de pensamento que bloqueiam a emergência de uma forma mais robusta de ser da ciência. É como se fosse considerado que o senso comum funciona como um entrave para que a ciência possa se desenvolver. Propõe que o senso comum seja ultrapassado e “redimido” por um tipo de ciência que se enriqueceria tanto no seu afastamento do senso comum quanto, posteriormente, em sua volta a este senso comum, transformando-o em um tipo de conhecimento mais equilibrado com a *práxis* científica.

Ao se afastar do senso comum, a ciência operaria uma ruptura epistemológica que resultaria em uma reavaliação desta no sentido de encontrar os limites paradigmáticos a que se propõe na sua prática metodológica cotidiana. Ao rever seus próprios problemas e limites, a ciência estaria apta a evoluir, e ao se voltar para o senso comum o transformaria em uma forma mais significativa de pensamento e vivência. Tal senso comum transformado estaria em melhores condições de dialogar com a ciência, e este binômio ciência e senso comum melhorado, contribuiria para uma sociedade mais sabedora de suas potencialidades e limites.

Tais ideias se tronam mais claras quando Maciel afirma que:

Bachelard declara guerra ao senso comum por considerá-lo um dos maiores obstáculos ao desenvolvimento da ciência, devendo ser superado. De fato, o exitoso desenvolvimento das ciências naturais entre os séculos XIX e XX acabou por transformar os saberes populares em obstáculos a uma visão científica do ser humano. (2013, p. 9).

Em outro momento a autora nos diz que:

Para que haja a separação do senso comum e ascensão da ciência é necessária a ruptura epistemológica. Ao questionar-se sobre a possibilidade de avanço do conhecimento científico, Bachelard acaba por criar o termo “obstáculo epistemológico” com o qual a ciência deverá romper para que haja progresso científico. O senso comum seria, pois, um obstáculo epistemológico. [...] Através da ruptura, a observação científica abandona os conhecimentos do senso comum, rompendo com o conhecimento anterior, rejeitando a zona de conforto proporcionada pelas ideias vulgares. Eis o que torna árduo o trabalho do cientista que através do novo construirá contra um objeto anterior já conhecido. A dinâmica para se pensar a ciência Bachelardiana supõe sempre uma novidade implicando em ruptura, pois o novo sempre supõe uma condição a ser superada após uma definição de obstáculo epistemológico. A ruptura caminha junto ao obstáculo epistemológico, que consiste na resistência intelectual capaz de bloquear a produção de conhecimento científico. Bachelard afirma que os obstáculos são produtos da relação entre a imaginação e a prática do cientista, sendo experiências que nos colocam em contato com certa realidade nos permitindo falar delas como uma forma de resistência. As experiências primeiras geram uma certeza que é impeditiva de um conhecimento novo, renovável, e por isso são obstáculos. Todo conhecimento se faz contra conhecimentos não surgindo a partir do nada. [...] A ruptura epistemológica Bachelardiana só pode ser compreendida dentro do paradigma da ciência moderna constituída contra o senso comum, pressupondo o conhecimento científico como única fonte de conhecimento válido posto que objetivo, desconfiando das aparências e fachadas, e procurando a verdade nas costas dos objetos. [...] A importância da

epistemologia bachelardiana é entender que há diferença e que a ciência também é resultante do conhecimento que se vive podendo haver senso comum dentro da ciência. (IDEM, p. 5-8).

E citando o próprio Bachelard, podemos vislumbrar o momento em que a ciência, apartada do senso comum vulgar, sabedora após isto dos seus limites epistêmicos, volta-se sobre o senso comum transformando-o.

Vejamos como ele nos explica isto:

Uma vez feita a ruptura epistemológica com o senso comum, o ato epistemológico mais importante é a ruptura com a ruptura epistemológica [...]. Enquanto a primeira ruptura é imprescindível para construir a ciência, mas deixa o senso comum tal como estava antes dela, a segunda ruptura **transforma o senso comum com base na ciência**. Com essa dupla transformação **pretende-se um senso comum esclarecido** e uma ciência prudente. (1996, p. 41. Grifos nossos).

Resumindo, Bachelard, conforme explicações de Maciel (2013), acredita em dois momentos para o senso comum. No primeiro, tem-se um senso comum vulgar, que é impeditivo do agir científico justamente por conta de suas inúmeras obviedades. A ciência, ao contrário, para além de tais obviedades deve procurar um conhecimento que esteja apartado das aparências e mais vinculado com a objetividade da verdade científica. Esse senso comum deve ser negado, porém resgatado quando a ciência, de forma mais prudente, em torno de uma autocrítica de seus paradigmas se volta ao senso comum tornando-o, como afirmado por Bachelard anteriormente, um senso comum cuja característica é ser esclarecido.

Contextualizando as ideias de Bachelard, pode-se pensar em várias situações práticas que mostram que de fato o senso comum vulgar ainda predomina em detrimento de um senso comum esclarecido.

Para tanto, tome-se o exemplo do que ocorreu durante o período pandêmico. À luz do que foi supracitado se pode pensar em dois tipos de pessoas: uma, que lidou com os problemas da Covid-19 de acordo com um senso comum vulgar e outra, que de forma esclarecida, mesmo sem uma formação técnica ou profissional no assunto, lidou de forma completamente diferente.

Ressalta-se que o que será explicado, a partir daqui, não leva em conta a ação de deliberada má-fé que surgiu a partir da ação de pessoas que propagaram *fake news* por interesses escusos. Nem de profissionais da área da saúde, que mesmo conhecendo os princípios mais elementares de virologia ou infectologia, advogaram por medicamentos alternativos, ou tratamentos precoces, sem comprovação ou evidência científica, e que, ao final, contribuíram mais ainda para a mortandade ocasionada por este terrível flagelo que atingiu a humanidade no início de 2020.

O que poderia, nesta situação, ser considerado um senso comum vulgar à luz do pensamento de Bachelard?

Entende-se que emergiu um senso comum vulgar em pessoas que, mesmo de forma honesta, porém ineficaz, buscaram tratar a pandemia do coronavírus enquanto uma gripe a ser tratada com medicamentos caseiros, por exemplo. Ou, minimizaram ao máximo a importância do uso de máscaras e álcool em gel por caírem nos mais variados “achismos” de como lidar com tal vírus. Insistimos que não se está nem mesmo tratando-se aqui de negacionismos ou posturas

ideológico-políticas em torno da doença, mas de pessoas que advogaram por certos comportamentos tradicionais no enfrentamento do coronavírus, que, neste caso, se demonstraram completamente ineficazes.

E isto é justamente o que Bachelard nos fala. Neste caso o senso comum não é positivo, mas extremamente pernicioso para o avanço da ciência. Utilizando o termo proposto por Bachelard, o senso comum nada mais seria do que um entrave epistemológico a ser superado, pois suas obviedades e acriticidades estabeleceriam uma barreira para o desenvolvimento tanto da ciência quanto do esclarecimento populacional.

Como pensar num senso comum esclarecido, nesta situação, e à luz das ideias de Bachelard?

Entende-se que o senso comum esclarecido pode vir a surgir quando a ciência, sabedora de seus limites e potencialidades paradigmáticas, se comporta no sentido de se aproximar deste senso comum, ao qual reconhece em si mesma, conforme já colocado em momentos anteriores, e, então, faculty a este senso comum um esclarecimento. Compreende-se que Bachelard não quer tornar o senso comum científico, mas, que, ao se separar de um senso comum vulgar, a ciência passa a se tornar mais amadurecida quando percebe em si mesma um certo tipo de senso comum, assim como suas limitações paradigmáticas. Esta ciência, “madura”, pode então dialogar com o senso comum e neste diálogo enriquecer, em termos de esclarecimento, o senso comum.

Em termos práticos, percebeu-se isso em várias situações presentes na pandemia. Pode-se pensar em pessoas que mesmo sem formação profissional científica ou médica procuraram se informar e esclarecer sobre o assunto em mídias sociais que prezaram por um elogio da ciência, em torno de profissionais da área de virologia, ou afins, que repassaram informações sérias e responsáveis. Pode-se pensar, por exemplo, em pessoas com algum letramento, mas que buscaram assistir a canais científicos que primaram pela verdade dos fatos da ciência. Amplamente notabilizado, por exemplo, o canal do Youtube “*Olá, ciência!*” de Lucas Anandrez e colaboradores, que procurou transmitir, em nosso entender, informações responsáveis a um tipo de público que, embora menos numeroso, mostrou ter um senso comum já mais esclarecido. O referido canal focou em transmitir conhecimentos que contribuiram para um combate à desinformação e ao negacionismo.

Entende-se que esta faixa da população, à luz das ideias bachelardianas, já não “funciona” por um senso comum vulgar, mais esclarecida ao longo das últimas décadas em torno de vivências escolares ou telecomunicativas. Infelizmente, com pesar, se percebe que não constituem a parcela significativa da população, que de uma forma geral tratou a pandemia como uma “gripezinha” ou preferiu usar os chamados “tratamentos precoces”. De fato, percebeu-se que houve uma grande adesão ao processo vacinal, mas, como amplamente veiculado pelas grandes mídias, este processo iniciou de forma atrasada devido à demora na aquisição das vacinas. Este atraso, entende-se, foi motivado por inter-relação entre faixas mandatárias oficiais e um tipo de mentalidade, que em 2020, ainda prezava pela negação da vacina. Entende-se, também, que isto gerou mortes que poderiam ter sido evitadas caso a parte contratual com os grandes distribuidores e laboratórios de vacinas tivesse sido contratada a tempo, o que ocasionaria um início mais rápido e mais eficaz do processo de vacinação, assim como teria protegido a população de nosso país de, insiste-se, mortes que poderiam ser evitadas.

Já Natiely Quevedo dos Santos, em sua dissertação de mestrado intitulada *Obstáculos epistemológicos de Bachelard: análise do tema água em livros didáticos de ciências do sexto ano do ensino fundamental*, enfatiza aspectos que corroboram as ideias trazidas por Maciel (2013) no tocante ao pensamento bachelardiano. Fundamentalmente, são as mesmas noções elencadas por Maciel (2013), ou seja, a importância do senso comum, porém seguida por um olhar de desconfiança pela ciência de acordo com uma certa apresentação social do termo senso comum, que ao fim, se notabiliza por ser um

obstáculo para o desenvolvimento da ciência. Esta deve romper com o senso comum, pelo menos em sua apresentação mais obscura, para somente então, posteriormente, vir a se autodeterminar pela via da autocritica de seus paradigmas e, em último termo, dialogar com o senso comum, transformando-o e ampliando-o.

É o que a autora nos fala em três momentos específicos em que tematiza o pensamento bachelardiano acerca da relação do senso comum com a ciência. Acompanhe-se:

[...]professores na construção dos conceitos a serem adquiridos pelos alunos, partindo sempre daquilo que os alunos já sabem sobre determinado assunto para então construir o conhecimento necessário à sua formação (LOPES, 1996). Todo o conhecimento já adquirido pelo aluno deve ser levado em consideração, não menosprezando qualquer ideia ou impressão primeira que o educando tenha sobre determinado assunto. Trata-se, pois, de desenvolver esse conhecimento de maneira a acrescentar algo ou, então, criando uma nova possibilidade para o que ele já sabe sobre o assunto. (SANTOS, 2019, p. 27).

Ainda sobre a importância do senso comum para a aprendizagem discente, pode-se dizer que Santos (2019) nos esclarece que a construção de conceitos, segundo Bachelard, deve levar em conta o papel ativo do professor em fornecer um ponto de partida que leve em conta o conhecimento prévio que os alunos possuem, ou seja, o seu senso comum. Este não deve ser menosprezado, segundo a autora, que relacionando ao pensamento de Bachelard, nos mostra que tais informações primeiras dos aprendizes devem ser trabalhadas de forma a serem transformadas ou ampliadas, mas nunca preteridas no processo de ensino-aprendizagem.

Porém, Santos (2019) também nos explicita a necessidade bachelardiana de romper com este senso comum, pois que sua forma primeira vem mesclada com certos vícios de linguagem adquiridos pelo mau uso de metáforas, analogias, vivências cotidianas diversas em que certas palavras ou termos explicativos adquirem um poder de atração, um magnetismo linguístico, mas que devido à falta de rigor e criticidade, próprias do senso comum, podem se tornar um entrave metodológico às ciências. Este é o momento em que deve haver a ruptura para que a ciência possa rever seus próprios paradigmas e só assim, posteriormente, voltar a ter um contato mais próximo com o senso comum vindo a alterar o que necessita ser alterado nele.

É o que a autora nos esclarece quando diz:

Além do conceito de obstáculo epistemológico, Bachelard também ressalta o conceito de "ruptura", sendo este entendido como uma descontinuidade entre o conhecimento do senso comum e o conhecimento científico. Essas rupturas são importantes na medida em que contribuem para progredir na construção do conhecimento sobre algo e que estão ocorrendo a todo instante a partir do momento em que novas informações são adquiridas ou refutadas. (2019, p. 29).

Percebe-se, em resumo, que Bachelard faz, inicialmente, uma crítica a uma certa apresentação do senso comum, vê a necessidade de uma ruptura com este obstáculo (senso comum primeiro), atenta para a necessidade, pós-ruptura, de uma reavaliação da ciência em torno de uma autocrítica de seus fundamentos, história e paradigmas e, finalmente, esta “nova” ciência, amadurecida, volta-se sobre o antigo senso comum e com ele dialoga no sentido de transformá-lo

e ampliá-lo.<sup>3</sup>

Passa-se agora a um outro tipo de abordagem de características negativas de um tipo de senso comum vulgar. Atente-se que se fala de um “tipo de senso comum”, pois estes autores, Bachelard e Gramsci, jamais pretenderam aniquilar o conceito de senso comum, mas apenas avaliar possíveis autocontradições presentes nestes termos e que podem ser mais bem avaliados para que a noção de senso comum se torne meio primordial para a emancipação humana, maximizando a liberdade e felicidade entre os seres humanos.

Observe-se que Maciel (2013, p. 9) nos fala que Gramsci entende o senso comum, inicialmente, enquanto tendo uma certa ligação com a reprodução da ideologia da classe dominante e que, como tal, o termo senso comum, deve ser refinado por intelectuais orgânicos, que estarão engajados em conscientizar as classes populares acerca de possibilidades emancipatórias. Eles deverão ter sua origem assim como estar ligados às classes populares para que se possa recuperar o caráter de bom senso presente no senso comum vulgar.

Para Gramsci<sup>4</sup>, conforme nos explica Maciel (2013), há, como em Bachelard, um senso comum do tipo vulgar e que deve ser mais bem desenvolvido. Porém, Gramsci entende esta superação de um senso comum vulgar de forma diferente daquela defendida por Bachelard. Para Gramsci, dentro do contexto de luta de classes marxista, a classe trabalhadora, quando ainda não teve uma conscientização de sua condição expropriada relativamente aos meios de produção e do capital, manifesta um tipo de senso comum vulgar que, para Gramsci, condiz, em parte, com uma forma alienada de enfrentamento da realidade. Tal alienação é fruto de um certo entendimento de conduta de senso comum, que quando não trabalhado por intelectuais orgânicos gramscistas,

---

<sup>3</sup> Recorreu-se ao *Dicionário de Filosofia* de Hilton Japiassú e Danilo Marcondes (2006) com a finalidade de compreender melhor os termos “ruptura epistemológica”, “corte epistemológico” e “obstáculo epistemológico”, que são os conceitos básicos de Bachelard sobre a relação entre ciência e senso comum. O termo obstáculo epistemológico está mais fortemente associado à noção de senso comum, mas os outros dois também dizem respeito, em maior ou menor grau, a uma crítica a uma forma primeira e obscura de senso comum que se torna um empecilho para um processo de maturação da ciência e instaura a necessidade de um rompimento para que a própria ciência possa se constituir enquanto realmente científica. Atente-se que estes autores nos falam sobre o obstáculo epistemológico como: “Retardos ou perturbações que se incrustam no próprio ato de conhecer, apresentando-se como um instinto de conservação do pensamento, como uma preferência dada mais às respostas do que às perguntas e impondo-se como causas de inércia. Os principais obstáculos, detectados por Bachelard, são: a experiência primeira do senso comum, o conhecimento geral e o substancialismo.” (p. 146). Ainda sobre a crítica bachelardiana acerca do senso comum, Japiassú e Marcondes afirmam que: “O “novo racionalismo” se constrói instaurando uma ruptura entre o conhecimento comum e o conhecimento científico. A ciência não é o aprofundamento do saber já presente ou da ilusão do saber, mas perpétua recusa. “Não há verdades primeiras, o que há são erros primeiros.” Eis o novo espírito científico: “quando se apresenta à cultura científica, o espírito nunca é jovem. Ele é mesmo muito velho, pois tem a idade de seus preconceitos. Aceder à ciência é rejuvenescer espiritualmente, é aceitar uma mutação brusca que deve contradizer um passado.” (p. 27). Sobre a noção de “corte epistemológico” vê-se a ideia de Bachelard, segundo Japiassú e Marcondes, de que rompida a relação com uma primeira forma de apresentação do senso comum caberá à ciência sua própria autocrítica. Dizem-nos os autores: “Corte epistemológico é a noção introduzida por Gaston Bachelard na história das ciências para designar o fato de que nos conhecimentos científicos do passado, devemos distinguir os conhecimentos que já foram superados, e não podem mais servir para o progresso das ciências, e os conhecimentos sancionados ou atuais, e que devem ser utilizados para o avanço das ciências.” Ao considerar as ciências através de uma história repensada, Bachelard chama de “corte epistemológico” o ponto de não-retorno, o momento a partir do qual uma ciência começa, a partir do qual ela assume sua história e já não é mais possível uma retomada de noções pertencentes a momentos anteriores. Essa noção de “corte” foi adaptada por certos teóricos marxistas, notadamente Louis Althusser, para definir uma “mutação” no pensamento de Marx entre suas obras de juventude (não científicas) e suas obras de maturidade (que estabeleceram o materialismo histórico e “científico”). (p. 48). A partir dessa autocrítica paradigmática, para Bachelard, é que se torna possível o retorno da ciência ao senso comum visando um debate que irá, segundo este autor, ampliar e modificar a noção primeira, obscura, de senso comum.

<sup>4</sup> Maciel se refere aqui, de modo especial, à obra *Os intelectuais e a organização da cultura* de Gramsci, publicada pela editora Civilização Brasileira do Rio de Janeiro em 1979.

reproduz o que as classes dominantes ditam. Dizendo de outra forma: o senso comum, do tipo vulgar, quando não esclarecido, seria apenas a reprodução do que aqueles que são detentores dos meios de produção colocam como verdade para que possam, assim, perpetuar sua condição de classe dominante, burguesa.

Gramsci nos dá a entender que o senso comum, de forma não esclarecida, não gera uma situação de liberdade, mas de aprisionamento, característico da condição alienada da classe trabalhadora<sup>5</sup>. Tal liberdade e esclarecimento, para Gramsci, só são possíveis quando a classe trabalhadora compreende a sua situação e é educada para lutar e resistir contra o poderio que o grande capital lhe opõe e este processo emancipatório advém da interação do povo com intelectuais orgânicos provenientes do próprio povo.

Esta necessidade educativa deve partir de intelectuais oriundos das frentes marxistas, que ao se colocarem “na linha de frente” do enfrentamento deste problema, virão a capacitar a classe trabalhadora educando-a.

Maciel (2013, p. 10) resume de forma bastante clara tais ideias quando nos diz que:

Gramsci não vê o senso comum como algo estático e acabado, mas como um processo contínuo que, em contato com os intelectuais, pode ser enriquecido com noções científicas e filosóficas que gradativamente penetram nos costumes [...] Caberia a Filosofia a práxis de superar a ideia equivocada de que o senso comum é uma filosofia original e autônoma dos grupos populares, desmascarando a sua realidade contraditória e alienada.

Para Gramsci, o senso comum é uma visão de mundo que garante o pensar médio de uma sociedade. Mantém sua unidade (de senso comum), porém, alterando-se gradualmente ao longo de sucessivas gerações e tempos históricos, de uma forma que mantém o mesmo em uma multiplicidade de circunstâncias sociais que variam ao longo dos séculos. Tal variação ocorre de forma sucessiva e progressiva e, sobretudo, em processos muito lentos de combinações e inter-relações. Neste sentido, o senso comum acompanha tais mudanças, porém, permanecendo o mesmo. São nestes termos, dialéticos, que o senso comum pode ser entendido, para Gramsci, enquanto visão de mundo, que, contudo, não é estática, mas que progride em lentas combinações históricas.

Para Gramsci, a cultura e com ela o senso comum são estruturas extremamente arraigadas enquanto unidades fundamentais da vida social e histórica do ser humano médio, porém ao mesmo

---

<sup>5</sup> Deve-se atentar, conforme relatado por Maciel (2013), que o senso comum é, para Gramsci, uma visão de mundo a qual deve-se ter cautela quando utilizado, mas que nunca se deva esquecer que é uma base fundamental para a ação das classes populares e como tal o alicerce de seu próprio processo de emancipação e liberdade. Gramsci reconhece que é a partir do conhecimento vulgar das pessoas que a própria vida flui. São conhecimentos repassados por gerações e que estão permeados por noções de justiça e civilidade, porém de uma forma acrítica, mas, nem por isto, menos eficiente. Contudo, Gramsci atenta para um cuidado com este termo, pois, sem uma devida orientação de intelectuais orgânicos provenientes do interior do marxismo a noção de senso comum tende a perder a sua essência emancipatória humana e a se transformar em mais um mecanismo alienante das classes populares a partir da ação expropriadora das classes detentoras dos meios de produção e capital. Deve-se entender, conforme esta contextualização, e seguindo, as ideias de Maciel (2013), que o “bom senso” gramscista não é a aniquilação do termo senso comum e nem a sua superação, mas um núcleo, uma “semente”, que se não for adequadamente trabalhada por intelectuais provenientes do povo e para a conscientização do próprio povo não tenderá (o senso comum) a servir como meio de emancipação da classe trabalhadora. Entende-se, então, que Maciel (2013) chama a atenção para a necessidade de aproveitar o melhor que há no senso comum, ou seja, o “bom senso”. Para isto, é preciso a educação intelectual de pensadores do povo e a serviço do próprio povo para seu processo de dignidade e emancipação.

tempo que mantém sua coerência interna abre espaço, lenta e gradualmente, para mudanças que ocorrem quase que de maneira imperceptível. Gramsci, ao fazer uma análise sobre o afã desmedido de alguns escritores que pelas vias livrescas querem modificar as bases culturais mais sólidas, de maneira apressada, taxará tal empreendimento enquanto “forçado” e “artificial” (GRAMSCI, 2001, p. 208).

Ao contrário, é no senso comum e nos seus “usuários”, ou seja, o ser humano médio, que está a lenta, porém real modificação dos costumes. Isto não quer dizer que a atividade intelectual também não influencie na modificação lenta e gradual do senso comum. Apenas diz que o afã de rápida modificação dos costumes e da cultura, tão típicos dos “novos tempos modernos” gera, para Gramsci, algo forçado e artificial.

Fazendo um elogio ao senso comum e seu núcleo principal (o bom senso), Gramsci (2001, p. 208) nos dirá:

O tipo geral, pode-se dizer, pertence à esfera do “senso comum” ou “bom senso”, já que sua finalidade é modificar a opinião média de uma determinada sociedade, criticando, sugerindo, ironizando, corrigindo, renovando e, em última instância, introduzindo “novos lugares-comuns”. Se bem escritas, com vivacidade, com um certo sentido de distanciamento (de modo a não assumir tons de pregador), mas com cordial interesse pela opinião média, as revistas deste tipo podem ter grande difusão e exercer uma profunda influência. Não devem ter nenhuma “carranca”, nem científica nem moralizante; não devem ser “filisteias” e acadêmicas, nem se revelar fanáticas ou predominantemente partidárias: devem colocar-se no próprio campo do “senso comum”, distanciando-se dele o suficiente para permitir o sorriso de burla, mas não de desprezo ou de altiva superioridade.<sup>6</sup>

Ou seja, não é o intelectual quem, pela via exclusiva do “mundo livresco” vai modificar a cultura, e por isto Gramsci utilizou as palavras “forçoso” e “artificial”. É muito mais o ser humano comum, que se utiliza do senso comum, que sabe extrair deste seu núcleo (o bom senso), que lenta, paciente e gradualmente modifica estruturas sociais e culturais. Como dito antes, porém, isso não é uma crítica ao intelectualismo e nem se recai em um irracionalismo. Não é uma crítica ao mundo livresco, mas uma observação a um tipo específico de intelectuais que apressadamente tentam mudar algo rígido, de forma rápida e apressada. As mudanças são lentas e aos intelectuais caberia a ação pedagógica dos pensadores orgânicos gramscistas, ou seja, aqueles que emergiram do próprio povo, com seu senso comum popular, com seu bom senso, e que conscientes de sua situação de classe, expropriada e alienada do grande capital, retornam até o povo para justamente educá-lo e conscientizá-lo de sua condição e assim, desta forma, pela via do intelecto e dos livros, conseguem, ainda sob uma forma lenta e gradual, uma mudança que, para Gramsci, redundará em emancipação e dignidade humanas.

O intelectual orgânico gramscista atua, pela educação de base popular, com a conscientização de classe do povo no sentido de que após este processo restará uma sedimentação

---

<sup>6</sup> As revistas citadas por Gramsci dizem respeito aos periódicos que num contexto intermediário pretendem ser mediadoras de uma crítica à religião e um acesso aos “novos tempos modernos”. Cita, por exemplo, a “*Frustra Letteraria*”, de Baretto, que contém um conteúdo de crítica moralizante e que tem seu foco, exclusivamente, na crítica dos costumes. Gramsci critica estes textos por não partirem da vida e dos costumes diários, mas de conteúdos puramente livrescos. Ele nomeia obras deste estilo como “artificiais”, por quererem pressionar mudanças no contexto cultural em um curto espaço de tempo e com isso tornam-se “forçadas”, nas palavras dele, porque não conseguem atingir a compreensão do senso comum e de seu núcleo, cerne (bom senso).

dos aspectos filosóficos que avançarão lentamente sobre o senso comum e gerarão, gradualmente, a extração do núcleo deste que é o bom senso. Este é um processo lento, mas que o intelectual marxista levará a cabo e perceberá, processualmente, a geração de um sedimento que vai se fixando sobre a cultura e gerando senso comum e bom senso. A este respeito nos diz Gramsci:

Todo estrato social tem seu “senso comum” e seu “bom senso”, que são, no fundo, a concepção da vida e do homem mais difundida. Toda corrente filosófica deixa uma sedimentação de “senso comum”: é este o documento de sua efetividade histórica. O senso comum não é algo rígido e imóvel, mas se transforma continuamente, enriquecendo-se com noções científicas e com opiniões filosóficas que penetraram no costume. (2001, p. 209).

A respeito da extração do núcleo central do senso comum, ou seja, o “bom senso”, pela via educativa realizada pela ação de intelectuais, oriundos das próprias camadas populares, e que se voltam, posteriormente, a favor destas mesmas camadas educando-as para a conscientização de sua condição de classe alienada dos meios de produção é que se percebe, em Saviani (1996, p. 3), considerações muito pertinentes e semelhantes ao pensamento de Gramsci.

A educação, para Saviani, se constitui em meio fundamental para a emancipação e formatação da dignidade humana. É necessária uma elevação cultural do nível das massas populares, via processo educativo, para que a situação de hegemonia da ideologia burguesa seja solapada e haja uma inversão, em termos sociais e econômicos, para que uma nova ordem, elaborada a partir de uma nova hegemonia, ou seja, da classe proletária, venha a se estabelecer.

Neste sentido, para Saviani, educação é luta e luta no sentido de resistência a formas ideológicas que alienam as massas trabalhadoras.

Acompanhe-se, a seguir, o seu raciocínio acerca destes pontos:

Considerando-se que “toda relação de hegemonia é necessariamente uma relação pedagógica”, cabe entender a educação como um instrumento de luta. Luta para estabelecer uma nova relação hegemônica que permita constituir um novo bloco histórico sob a direção da classe fundamental dominada da sociedade capitalista- o proletariado. Mas o proletariado não pode se erigir em força hegemônica sem a elevação do nível cultural das massas. Destaca-se aqui a importância fundamental da educação. A forma de inserção da educação na luta hegemônica configura dois momentos simultâneos e organicamente articulados entre si: um momento negativo que consiste na crítica da concepção dominante (a ideologia burguesa); e um momento positivo que significa: trabalhar o senso comum de modo a extrair o seu núcleo válido (o bom senso) e dar-lhe expressão elaborada com vistas à formulação de uma concepção de mundo adequada aos interesses populares. (1996, p. 3).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo procuramos elencar as vias de entendimento acerca da expressão “senso comum” que muitas vezes sofre tamanho desmerecimento intelectual, mas que, mesmo assim,

torna-se objeto de reflexão de muitos autores.

Escolhemos trabalhar a compreensão do termo “senso comum” a partir de quatro autores: Rubem Alves, Natiely Santos, Gaston Bachelard e Antonio Gramsci. O contato com a obra de Rubem Alves foi direto. Em relação aos outros três, a via foi indireta, ou seja, através da mediação do excelente artigo de Raquel Maciel.

Em todos os autores pudemos perceber pontos positivos e pontos negativos. Passamos, agora, nos parágrafos subsequentes a elencar tais considerações.

Analisando o texto de Alves (1981), ressaltamos que ele nos instigou a ver o senso comum em uma perspectiva diversa da costumeira postura de desvalorização, pois este segue muitas vezes sendo entendido como contrário ao pensamento racional, rigoroso, filosófico ou científico. Rubem Alves mostrou-nos que a base de todo conhecimento científico reside no senso comum e que a ciência nada mais é do que o senso comum refinado.

Santos (2002) também apresenta uma visão positiva acerca do senso comum. Ele seria o denominador comum de um povo e que por isto tem alto potencial de gerar emancipação cultural e socioeconômica para as pessoas, desde que o senso comum venha a dialogar com a ciência em um processo, que ela nos dá a entender, ser benéfico para ambos os lados, pois potencializaria suas próprias virtudes. Enfim, para Santos, o senso comum é independente da ciência, mas deve ser influenciado por esta a partir de amplo diálogo, assim como a ciência se verá, enquanto ciência, enriquecida por este debate com o senso comum.

Em Bachelard (1996), ao contrário, o senso comum não é independente da ciência, mas subordinado e até mesmo pode ser excluído, pelo menos é o que ele dá a entender acerca de uma forma vulgar do senso comum. Para ele, o senso comum quando não subordinado à ciência constitui-se em senso comum vulgar e é, conforme suas palavras, um “obstáculo epistemológico”, devendo sofrer posteriormente uma “ruptura epistemológica” em relação à ciência. Contudo, o pensamento de Bachelard nos mostra a necessidade de se ter o cuidado em perceber que há certas “obscuridades” no senso comum que, de fato, temos que reconhecer que devem ser modificadas pela ciência para que possam se constituir em formas mais aprimoradas de se relacionar com a realidade.

Finalizando com Gramsci (2001), destacamos que seu foco no viés marxista da questão aponta, a nosso ver, uma redução da complexidade do termo “senso comum”, que pode ser compreendido sob inúmeros outros pontos de vista. Associar o senso comum ao bom senso, a partir do processo materialista histórico-dialético transmitido às classes populares, nos parece constituir uma certa confusão de termos, pois transmutar “senso comum” em “bom senso” pode indicar a eliminação do termo “senso comum” em detrimento do termo “bom senso”.

Todavia, não podemos deixar de perceber que Gramsci, mesmo criticando de forma contundente um tipo de senso comum vulgar, representação cotidiana da alienação da classe popular, traz também o fato de que as bases do senso comum já possuem potencialmente o resultado que é o bom senso a ser constituído nas pessoas, enquanto futura classe consciente de sua situação histórica e, por isto, capaz de resistir às forças contrárias que se lhe opõe.

**REFERÊNCIAS**

- ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência**: introdução ao jogo e suas regras. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- ALVES, Rubem. O que é científico (1)? *In: Revista Psychiatry online Brasil (4)*, Santa Catarina, v.4, n.1, p.1-2, Jan 1999.
- BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1996.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere** - Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo- volume II. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- JAPIASSÚ, Hilton.; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MACIEL, Raquel Elena Rinaldi. A desvalorização do senso comum. *In: Revista Quaestio Iuris*, v.6, n.02, p.1- 11, 2013.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Crítica da Razão Indolente**- contra o desperdício da experiência. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- SANTOS, Natiely Quevedo dos. **Obstáculos epistemológicos de Bachelard: análise do tema água em livros didáticos de ciências do sexto ano do ensino fundamental**. 2019. 117 f. Dissertação (Mestrado em Educação em Ciências e Educação Matemática). Universidade Estadual do Oeste do Paraná/UNIOESTE – Campus de Cascavel. Cascavel- PR, 2019.
- SAVIANI, Dermeval. **Educação**- do senso comum à consciência filosófica. 12ª ed. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 1996. (Coleção Educação Contemporânea)
- SILVA, Lília Santos da *et al.* Ciência e senso comum: Boaventura e as críticas a visão bachelardiana. *In: Kínesis*, vol. IX, nº 21, Dezembro 2017, p.95-104.
- SILVA, Neusiene Medeiros da *et al.* ‘Profetas da chuva’ do Seridó potiguar, Brasil. *In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 9, n. 3, p. 773-795, set.-dez. 2014.
- SIQUEIRA, Luiza Figueira de *et al.* Sabedoria popular, senso comum e ciência: articulando saberes através das plantas medicinais na educação de jovens e adultos. *In: Revista Scientia Naturalis*, v. 3, n.2, p. 782-798, 2021.



**EDUCAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO: O PROCESSO DE  
CONSCIENTIZAÇÃO EM PAULO FREIRE**

[EDUCATION AND TRANSFORMATION: THE PROCESS OF CONSCIENTIZAÇÃO IN  
PAULO FREIRE]

**João Paulo Araújo Pimentel Lima**  
[pimentel-jp@hotmail.com](mailto:pimentel-jp@hotmail.com)

*Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2011) e Pedagogia pela Unicesumar (2022). Especialização em Ciência Política pela Unicesumar (2023). Mestrado em Ética e Filosofia Política pelo Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (2017). Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Ceará (2023). Professor efetivo da Secretaria de Educação de Fortaleza.*

**Eduardo Ferreira Chagas**  
[ef.chagas@uol.com.br](mailto:ef.chagas@uol.com.br)

*Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (1989). Mestrado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (1993). Doutorado em Filosofia pela Universität Kassel – Alemanha (2002). Pós-Doutorado em Filosofia pela Universität Munster – Alemanha (2018-2019). Professor efetivo (Associado 4) do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Professor do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará. Atualmente, é Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (PQ nível 2).*

**DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6182](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6182)**

Recebido em: 22 de maio de 2024. Aprovado em: 20 de maio de 2025

Caicó, ano 17, n. 2, 2024, p. 67-79  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6182](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6182)

Fluxo Contínuo



**Resumo:** A atualidade da obra de Paulo Freire salta aos olhos quando nos deparamos com um mundo ainda brutalmente desigual, dividido entre uma minoria rica e a grande maioria pobre. O abismo que separa as classes antagônicas não é mero fruto do acaso ou dos desígnios divinos, mas resultado da marcha humana através dos séculos. Por isso, perguntamo-nos sobre o papel da educação na demanda urgente de transformar a dura realidade hodierna em um lugar em que todos possam viver e se desenvolver com dignidade. Essa busca, portanto, é política e exige uma educação que encare o desafio da práxis. Por isso, para esse estudo, adentraremos na reflexão de Freire sobre a conscientização e a importância dessa categoria para uma educação transformadora.

**Palavras-chave:** Educação. Transformação. Conscientização.

**Abstract:** The relevance of Paulo Freire's work is evident when we observe a world that is still brutally unequal, divided between a rich minority and a large poor majority. The abyss that separates the antagonistic classes is not mere luck or divine design, but the result of human progress through the centuries. Therefore, we ask ourselves about the role of education in the urgent demand to transform the modern world into a place where everyone can live and develop with dignity. This search, therefore, is political and requires an education that faces the challenge of praxis. Therefore, for this study, we will delve into Freire's reflection on conscientização and the importance of this category for transformative education.

**Keywords:** Education. Transformation. Conscientização.

## INTRODUÇÃO

“A educação não transforma o mundo, a educação muda as pessoas, as pessoas transformam o mundo”. Essa pequena frase atribuída a Paulo Freire consegue resumir muito do seu pensamento<sup>1</sup>. O que é importante destacar aqui é a recusa de soluções mágicas compreendidas a partir da dinâmica educacional, como se a execução de políticas educacionais exitosas obrigatoriamente repercutiria em mudanças significativas nas variadas áreas da sociedade e na vida privada de cada um. Não é a educação, enquanto atividade de instrução e formação, que automaticamente irá mover as transformações sociais, ou imprimir nos corações humanos um desejo irresistível para participar ativamente da vida pública. Quem opera as transformações são os homens e as mulheres conscientes de sua condição no mundo. É a atividade humana que transforma a natureza e a dinâmica sociopolítica.

Mas o mesmo Freire complementa o que recortamos no parágrafo anterior: “se a educação sozinha não transforma a sociedade, sem ela tampouco a sociedade muda” (2000, p.31). Ou seja, a educação não funciona como uma varinha mágica resolvedora de problemas, mas, para se resolver os problemas, ela tem uma contribuição a oferecer. Sem a prática educativa adequada, o horizonte da transformação fica cada vez mais distante. Isso quer dizer que, apesar de não poder resolver todos os problemas por conta própria, a educação pode alguma coisa. E é exatamente essa “alguma coisa” que desejamos discutir aqui.

Se estamos falando em mudança e transformação, partimos do pressuposto que algo precisa ser mudado, seja no nosso país ou no mundo. O pensador brasileiro Leonardo Boff afirma que vivenciamos três crises que colocam nossa existência em risco: “a crise social, a crise do sistema de trabalho e a crise ecológica” (2009, p. 13). Estamos num mundo de desigualdades, onde uma minoria que maneja as engrenagens do sistema financeiro vive na opulência, enquanto a esmagadora maioria luta para sobreviver. Além disso, o modo como nos relacionamos com a natureza torna nossos dias potencialmente aniquiladores de qualquer futuro para a nossa espécie nesse planeta. Essa visão de Boff é compartilhada por outros pensadores da ética contemporânea. Enrique Dussel defende que o atual processo de globalização é, simultaneamente, um processo de exclusão, que produz vítimas em diversos níveis (2012, p. 17). Zygmunt Bauman, aproximando-se da posição de Dussel, fala na obra *Tempos líquidos* de uma globalização negativa (2007, p. 13).

De fato, essas análises podem ser corroboradas por diversas pesquisas estatísticas. Tomemos como exemplo os dados divulgados num relatório recente da Oxfam:

O 1% mais rico do mundo ficou com quase 2/3 de toda riqueza gerada desde 2020 – cerca de US\$ 42 trilhões -, seis vezes mais dinheiro que 90% da população global (7 bilhões de pessoas) conseguiu no mesmo período. E na última década, esse mesmo 1% ficou com cerca de metade de toda riqueza criada. Pela primeira vez em 30 anos, a riqueza extrema e a pobreza extrema cresceram simultaneamente (LUHBY, 2023).

Essa espantosa desigualdade se reflete no acesso aos bens mínimos para uma vida digna que todo ser humano deveria possuir. No Brasil, por exemplo, a cada dez habitantes, três vivem abaixo da linha da pobreza e um em condição de extrema pobreza. A extrema pobreza, então,

<sup>1</sup> Embora tenha ficado bem conhecida, a frase que abre o texto não se encontra nas obras de Freire; mas existem formulações com sentido análogo, como no texto *Algumas notas sobre conscientização* presente na obra *Ação cultural*, onde ele critica a ideia superficial de pensar a “educação como alavanca da transformação da realidade” (2015, p. 247).

alcança 17,9 milhões de brasileiros (SILVEIRA, 2022). Até mesmo o acesso à água potável, um bem essencial para a vida, ainda não foi universalizado. No nosso país, ele não chega a 33 milhões de habitantes (VELASCO, 2023). O problema, no entanto, não é falta de recurso, mas como ele é repartido. No mundo capitalista globalizado, aquela diminuta parcela mais abastada concentra a maior parte da riqueza, deixando as maiorias com proporcionalmente uma fatia ínfima.

Temos, sem dúvida, um cenário preocupante, onde milhões vivem em estado de privação e padecem de inúmeras formas de sofrimento. A educação, como dissemos, não é uma ferramenta reparadora que vai alterar subitamente essa realidade, mas pode impulsionar o processo de conscientização e, por consequência, a participação crítica dos cidadãos na resolução dos problemas de suas comunidades. Conforme nos ensina Karl Marx, é a humanidade que molda sua história e plasma sua realidade (MARX, 2011). Por isso, precisamos discutir que tipo de educação pode cooperar nesse processo.

Os primeiros teóricos da educação na modernidade tinham uma visão otimista e ingênua em relação à formação humana. A educação era pensada como um processo redentor do indivíduo em relação a sua condição social. Nessa abordagem, as limitações da sociedade de classe, a diversidade cultural e as privações materiais que afetavam as camadas mais pobres não eram levadas em conta. Uma boa educação, nessa perspectiva, levaria aos poucos ao desenvolvimento individual e social. Não notavam que a dinâmica de exploração da classe trabalhadora e os privilégios reservados aos mais abastados, inseridos num modo de produção que estimula a acumulação enquanto os direitos aos mais necessitados são sufocados, inviabilizava qualquer possibilidade de uma ascensão por igual por meio do mais bem elaborado sistema educativo que fosse. Uma educação redentora não era possível no capitalismo.

Os pensadores que vieram após esse primeiro grupo de pedagogos e filósofos da educação, não só irão negar esse potencial emancipador por meio da educação como indicarão o inverso: o caráter alienante da educação na sociedade de classe. Avaliando essa diferença, Saviani (1999) classifica o primeiro grupo como teóricos “não-críticos” - por ignorarem as dinâmicas da sociedade capitalista - e o segundo como “crítico-reprodutivistas” - por descobrirem o lugar da educação na mecânica dessa sociedade. Vejamos como Luckesi diferencia a tendência redentora dessa segunda abordagem (reprodutora):

A diferença fundamental entre a tendência anterior e esta é que a educação *redentora* atua *sobre* a sociedade como uma instância corretora dos seus desvios, tornando-a melhor e mais próxima do modelo de perfeição social harmônica idealizada. A interpretação da educação como *reprodutora* da sociedade implica entendê-la como um elemento da própria sociedade, determinada por seus *condicionantes* econômicos, sociais e políticos — portanto, a serviço dessa mesma sociedade e de seus condicionantes (1994, p.41).

Os sociólogos do século XX que se debruçaram sobre a análise da sociedade capitalista não deixaram de assinalar a função da educação na sustentação desse sistema. Bourdieu e Passeron chamaram atenção ao caráter ideológico dos sistemas educativos ao se estruturarem em vista da reprodução dos interesses da sociedade de classes. Ou seja, a educação cumpre um papel bem definido para que esse modelo social e econômico possa se perpetuar (BOURDIEU; PASSERON, 1975.). Nas palavras de Bárbara Freitag:

O sistema educacional é visto como uma instituição que preenche duas funções estratégicas para a sociedade capitalista: a reprodução da cultura [...] e a

reprodução da estrutura de classes. Uma das funções se manifesta no mundo das “representações simbólicas” (Bourdieu) ou ideologia, a outra atua na própria realidade social. Ambas as funções estão intimamente interligadas, já que a função global do sistema educacional é garantir a reprodução das relações sociais de produção. Para que essa reprodução esteja totalmente assegurada, não basta que sejam reproduzidas as relações factuais que os homens estabelecem entre si (relações de trabalho e relações de classe), precisam também ser reproduzidas as representações simbólicas, isto é, as ideias que os homens se fazem dessas relações. Durkheim, Parsons, Dewey e Mannheim praticamente reduziram a função das instituições escolares a essa última, ou seja, a reprodução de cultura, deixando de lado o que Bourdieu chama de reprodução social, isto é, a função de perpetuar a própria estrutura social hierarquizada, imposta por uma classe social a outra. (2005, p. 48).

Essa linha de raciocínio é enriquecida com a contribuição de Louis Althusser e seu conceito de “aparelho ideológico de Estado” (AIE), no qual englobaria, além de outras esferas da sociedade, a educação. Para ele, a educação cumpre um papel alienante de submissão do educando àquela realidade específica, justificando e, ao mesmo tempo, disfarçando as estruturas de classe. A educação é vista como braço do Estado para fazer valer a vontade de quem o controla, legitimado a estrutura social vigente:

A escola atua no interesse da estrutura de dominação estatal e, em última instância, no interesse da dominação de classe. Essa dominação não se dá por via direta, através da aplicação explícita da violência, mas de maneira disfarçada, com o consentimento dos indivíduos que sofrem a violência da “ação pedagógica”. A escola tem, pois, uma função básica de reprodução das relações de produção (FREITAG, 2005, p. 60)

Diante desse cenário pessimista desenhado pelos pensadores franceses, seria possível dizer que se o objetivo de certo Estado for garantir, numa sociedade de classes, o domínio de uma classe sobre a outra, a ideologia difundida pelos seus aparelhos estará a serviço da manutenção desse sistema e jamais da real transformação. Assim, como poderíamos reafirmar que os homens e as mulheres moldam verdadeiramente e livremente a realidade se suas ações estão condicionadas aos ditames do Estado? E, se o Estado usou dos sistemas educativos, midiáticos ou até mesmo religiosos, para inculcar nos cidadãos certa visão de mundo, como essa mesma educação – na forma como expusemos antes – pode impulsionar homens e mulheres ao horizonte da transformação? Bem, pensando assim seria impossível. Mas a realidade não funciona dessa forma mecânica. Não é porque recebemos certos conteúdos (científicos ou simbólicos) por parte da educação formal que isso nos impede de vivenciar outras experiências e outros saberes por meio de diferentes situações. Não somos animais que, depois de adestrados, perdem totalmente a disposição para fazer algo diferente. Nem tampouco robôs capazes de reproduzir somente aquilo que nos foi depositado no momento de nossa construção. Temos a possibilidade de pensar livremente e, motivados pela nossa experiência diária, podemos a qualquer momento nos admirar e questionar o que acontece, como acontece e por que acontece. E podemos exprimir isso de modo coletivo, através do diálogo crítico, até mesmo no contexto educacional. A não ser numa situação de extrema repressão, como numa ditadura, o Estado não pode controlar todas as possibilidades dialógicas e as ideologias que circulam na sociedade. Gramsci destaca que o Estado, mesmo na tentativa de garantir sua hegemonia, não pode sufocar totalmente as massas, sob o risco de atizar o enfretamento:

O fato da hegemonia pressupõe indubitavelmente que sejam levados em conta os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais a hegemonia será exercida, que se forme um certo equilíbrio de compromisso, isto é, que o grupo dirigente faça sacrifícios de ordem econômico-corporativa; mas também é indubitável que tais sacrifícios e tal compromisso não podem envolver o essencial, dado que, se a hegemonia é ético-política, não pode deixar de ser também econômica, não pode deixar de ter seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica. (2007, p. 480)

Dessa forma, a escola, a igreja, a mídia independente, todos os elementos que fazem parte do que Gramsci chama de sociedade civil, possuem uma certa liberdade de pensamento e, por isso, podem manifestar-se com um ponto de resistência e desgaste da estrutura vigente: “as superestruturas da sociedade civil são como o sistema das trincheiras na guerra moderna” (GRAMSCI, 2007, p. 24). Para Freitag:

Gramsci vai ser o autor que atribui à escola e a outras instituições da *sociedade civil* (ou seja, aos AIE de Althusser) essa dupla função estratégica (ou seja, a função dialética) de conservar e minar as estruturas capitalistas (2005, p. 67).

Levando em conta, portanto, a dinâmica dialética da sociedade civil, especialmente da educação, podemos retornar agora ao exposto nos primeiros parágrafos dessa introdução: qual o papel da educação no processo de transformação do mundo?

Freire irá afirmar que educadores críticos podem demonstrar junto aos seus educandos que a transformação é possível, que a realidade não é estática, mas que é possível compreendê-la e criticá-la (2020a, p. 110). Que também é possível a organização e luta coletiva. E que essa ação, coletiva e refletida, é a práxis que transforma o mundo e quem a exerce.

Para essa pesquisa, portanto, buscaremos investigar o papel da educação para essa práxis educativa transformadora. Iremos trabalhar a questão desde o quadro teórico proposto por Paulo Freire, investigando o processo de conscientização a partir de suas obras.

## 1 CONSCIENTIZAÇÃO

A preocupação de Paulo Freire com o processo de conscientização de homens e mulheres não é mero capricho teórico de sua pedagogia ou algo injustificado e sem fundamentação. Também não se configura como recurso ideológico ou puramente político, como seus críticos costumam dizer. Há pelo menos dois grandes fatores que sustentam a composição teórica de Freire que une educação e política. Primeiramente, é preciso buscar as razões para uma educação conscientizadora (ou libertadora) na própria natureza humana; aqui temos uma abordagem filosófica que se debruça sobre reflexões de caráter ontológico e antropológico. Em segundo lugar, as próprias condições histórico-sociais dos países periféricos demandam um modelo pedagógico crítico, que possa estimular a superação das contradições materiais em consonância com a vocação ontológica da humanidade: ser mais! Vejamos em partes.

Inspirado em autores existencialistas (cristãos e ateus), como Gabriel Marcel, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Mounier, Eric Fromm e, especialmente, nos trabalhos do

professor Álvaro Vieira Pinto – constantemente citado em suas obras - Paulo Freire alicerça sua teoria educacional partindo de uma concepção específica de ser humano. Para ele, homens e mulheres são seres incompletos, inconclusos e inacabados. Nas palavras de José Eustáquio Romão: “[...] todos os seres são incompletos, porque necessitam uns dos outros; são inconclusos, porque estão em evolução; e são inacabados, porque são imperfeitos” (2010, p. 292). Tais características diferenciam os homens dos demais animais, que agem instintivamente segundo sua biologia. Os homens, ao contrário dos animais irracionais, experienciam um forte sentimento de insatisfação, derivado de suas determinações ontológicas, o que os leva a busca do *ser mais*.

Isso significa que não podemos definir a história humana e a história de cada homem e de cada mulher de forma estática ou fatalista. A natureza humana impele homens e mulheres a se construírem coletivamente com o mundo, em busca do *ser mais*. Temos aqui, portanto, o que autor chama de vocação ontológica do ser humano. Essa vocação nada mais é que a constante procura pela humanização do mundo. Humanização e desumanização são duas possibilidades históricas da humanidade. Enquanto a humanização é percebida como uma vocação ontológica, dada a incompletude da existência humana; a desumanização é o resultado das relações de opressão, quando homens e mulheres se tornam “ser para o outro”, são coisificados (FREIRE, 1969, p. 127). Resumindo: a vocação ontológica de homens e mulheres consiste em sua vocação para o *ser mais*, para a humanização, isto é, a permanente procura pelo conhecimento de si e do mundo e pela conquista da libertação (ZITKOSKI, 2010, p. 369).

A conscientização, portanto, manifesta-se como um desdobramento natural da vocação para humanização, para a compreensão e transformação do mundo. Como somos seres inacabados, realizamo-nos no mundo e com o mundo, entendendo-o e transformando-o em comunhão com a humanidade. A história, portanto, faz-se na práxis transformadora, não é dada ou pré-determinada, mas fruto da ação e reflexão humana. Mas, para que isso seja alcançável – para que homens e mulheres se reconheçam e se realizem coletivamente no processo de desvelamento e transformação do mundo - é necessária uma educação que estimule essa inserção crítica na realidade. Por isso o processo de conscientização é uma exigência da vocação humana para o *ser mais*, e mais, é também uma necessidade do tempo histórico de Paulo Freire e do nosso próprio tempo.

Não só o Brasil, mas a América Latina e, por analogia, os países africanos e asiáticos, ou seja, a periferia do mundo ocidental, moldaram sua história sob a intervenção de nações estrangeiras. Nossa condição de país colonizado não foi simplesmente revogada com a independência política (DUSSEL, 1982). Isso significa que ainda estamos presos em estruturas coloniais, que geram dependência estrangeira, minam nossa soberania e ajudam a produzir os mais variados problemas sociais, como a desigualdade e a negação de direitos básicos. A educação enquanto sistema nacional, colabora com esse processo. Freire denominou de *educação bancária* o modelo acrítico que incute ao educando a mecânica da reprodução do mundo, que transforma o processo educativo simplesmente no ato de depositar conteúdos, buscando manter o educando desumanizado, adaptando-o ao mundo e embaçando qualquer horizonte de transformação (FREIRE, 1969, p. 128). Como hoje, nossos modelos educacionais, atualizados pela BNCC e as contrarreformas educacionais promovidas na administração do presidente Michel Temer, acentuaram ainda mais o caráter reprodutor do modelo neoliberal, uma proposta pedagógica conscientizadora ainda se apresenta útil e necessária para romper com esse ciclo alienante de reprodução do *mesmo*, oportunizando a homens e mulheres sua verdadeira vocação ontológica.

Conscientização, portanto, é uma categoria central do pensamento freiriano por estar imbricada ao processo de educação crítica e libertadora. Não podemos falar em *ser mais* sem a consciência de si e do mundo, sem a compreensão mínima dos nexos causais que permeiam a estrutura (política, econômica, social e cultural) da sociedade moderna, sem a desocultação da realidade. Do mesmo modo, não é possível atuar em favor da transformação do mundo sem

transformar o meio formador de subjetividades e promotor dos valores – a educação. Logo, o processo de conscientização foi pensado por Freire como elemento indispensável para a vocação ontológica do ser humano e como parâmetro pedagógico sem o qual a educação se limita a ingênua reprodução e repetição da realidade vigente. Vejamos, então, como o autor define o termo em sua obra.

Antes de qualquer coisa, é preciso esclarecer que o termo “conscientização” não foi criado por Paulo Freire. Na obra *Conscientização* ele dá o crédito aos pesquisadores do ISEB, em especial a Álvaro Vieira Pinto e Alberto Guerreiro Ramos. Já a difusão do termo foi obra de Dom Helder Câmara (2016, p. 55). Não obstante, a forma como Freire encara o conceito é diversa. Para ele, a conscientização se configura como um processo contínuo e dialético que envolve teoria e prática. Por mais que a apreensão teórica das causas de dominação e opressão nesse emaranhado de relações que engendram a sociedade hodierna já seja suficientemente complexa e demande certo esforço intelectual, essa “tomada de consciência” ainda não é conscientização. Faz-se necessário que essa compreensão da realidade se volte como ação na própria realidade. O processo de conscientização se encontra na inserção crítica na realidade, é um aprofundamento da tomada de consciência (FREIRE, 1987, p. 102). Numa palavra, a conscientização em Freire significa a articulação crítica entre o conhecimento e a ação, entre a compreensão e a transformação do mundo. Essa unidade dialética é fundamental, pois somente a tomada de consciência não é capaz de transcender o sujeito e transformar magicamente o meio, nem impele naturalmente, como uma força moral irresistível, homens e mulheres a essa missão. É preciso que o processo se complete já na prática, na ação organizada e coletiva. E, da mesma forma que a teoria isolada não muda o mundo, a ação não refletida, não precedida pela compreensão crítica da realidade, também não se manifesta com conscientização, mas como mero ativismo. Por isso, a verdadeira percepção crítica da realidade só pode ocorrer quando o ser se lança à realidade munido dos instrumentos teóricos que a descodifica, e esse ato não é solipsista. É em comunhão que os homens se educam e se conscientizam.

Para melhor compreender o termo, vejamos como o autor o desenvolveu no decorrer de sua obra, começando pela *Educação como Prática da Liberdade*, de 1967. Nela, Freire ainda não reconhece a dialética imprescindível entre teoria e prática, como admite anos depois (FREIRE, 2020b, p.142)<sup>2</sup>, e chega a afirmar, logo nas palavras iniciais da obra, que a promoção da conscientização das massas - entendida como um movimento de autorreflexão e tomada de consciência - levaria diretamente à inserção crítica na história (1967, p. 36)<sup>3</sup>. Essa formulação teórica seria aperfeiçoada pouco tempo depois, na *Pedagogia do Oprimido* e no ensaio *Extensão ou comunicação?*. Nelas, Freire apresenta sua teoria da ação dialógica, cujas categorias estão obrigatoriamente inseridas numa perspectiva de práxis, ou seja, de ação e reflexão sobre o mundo afim de transformá-lo (1987, p. 171). Neste sentido, qualquer entendimento que o desvelamento do mundo ou a tomada de consciência das causas de opressão funcionariam como motivadores naturais para a ação transformadora é superado; na *Pedagogia do Oprimido* ação e reflexão caminham juntas, num movimento dialético, pois são complementares: a reflexão se completa na ação transformadora<sup>4</sup>, que, por sua vez, só configura práxis se fundamentada teoricamente (1987, p. 78). Em outras palavras, a conscientização é a consciência histórica, é a ação refletida sobre a realidade que se

<sup>2</sup> Mesmo assim a categoria de *conscientização* será constantemente mal interpretada, levando Freire a até mesmo deixar de usá-la (GERHARDT, 1996, p. 152.). Podemos dizer que Dussel irá reabilitá-la no final da década de 1990, depois da morte de Freire, em sua *Ética da Libertação*.

<sup>3</sup> Posição explicitada também na seguinte passagem ao final da obra: “Acontece, porém, que a toda compreensão de algo corresponde, cedo ou tarde, uma ação. Captado um desafio, compreendido, admitidas as hipóteses de resposta, o homem age” (FREIRE, 1967, p. 105).

<sup>4</sup> Nas palavras de Freire: “práxis que, sendo reflexão e ação verdadeiramente transformadora da realidade, é fonte de conhecimento e ação” (FREIRE, 1987, p. 92).

desvela a partir do momento que buscamos apreendê-la, “daí que seja a conscientização o aprofundamento da tomada de consciência” (1987, p. 102).

Complementando as teses apresentadas na *Pedagogia do Oprimido*, na obra *Conscientização*, Freire define de forma bastante clara essa relação dialética entre teoria e prática: “[...] a conscientização não consiste num ‘estar diante da realidade’ assumindo uma posição falsamente intelectual. Ela não pode existir fora da práxis, ou seja, fora do ato ‘ação-reflexão’” (2016, p. 56). A conscientização, portanto, não se resume a apreensão teórica das causas da opressão (“tomada de consciência”)<sup>5</sup>. Ela é o desenvolvimento crítico desta “tomada de consciência”, é “engajamento histórico”: “[...] por ser inserção crítica na história, ela implica que os homens assumam o papel de sujeitos que fazem e refazem o mundo” (2016, p. 57). Há, por conseguinte, a superação de uma postura meramente intelectual de compreender a realidade afastada da ação: “conhecer e transformar a realidade são exigências recíprocas” (FREIRE, 2015, p. 151).

A obra *Ação cultural para a liberdade e outros escritos* reúne textos escritos por Paulo Freire entre 1968 e 1974, e traz reflexões importantes para a questão da conscientização. Em *Ação cultural e conscientização*, ele aprimora sua teoria sobre os níveis de consciência, já mencionada em sua primeira obra (*Educação como prática de liberdade*), estabelecendo três patamares de entendimento e percepção da realidade e suas condições materiais. Tais níveis, é preciso frisar, não são pensados por Freire como formas hierárquicas e cristalizadas por onde os sujeitos “evoluem” paulatinamente em sua caminhada histórica de aquisição e produção da cultura e do saber. Entre as três modalidades de consciência não há um limite intransponível, pois podem muito bem coexistirem, em certo grau, de forma conjunta nas subjetividades. A primeira delas, chamada *consciência semi-intransitiva*, refere-se a um estado de quase imersão na realidade, onde torna-se praticamente impossível uma análise estrutural dos fatos, pois o que essa consciência capta, na verdade, são apenas recortes da realidade; trata-se, portanto, de uma percepção distorcida, característica das sociedades dependentes (FREIRE, 2015, p. 119). Nessa condição nunca se alcança uma explicação natural para os problemas sociais, abre-se margem para fatalismos e concepções mágicas acerca da realidade. Quando o nível de percepção se amplia e a consciência começa a dar conta da condição de classes que marca a sociedade, com suas contradições e dimensões variadas, chega-se num nível de *transitividade-ingênua*. Aqui “as massas populares se fazem ansiosas por liberdade, por superar o silêncio em que sempre estiveram” (FREIRE, 2015, p. 125). Tal situação também põe em alerta as classes dominantes, que dependendo da pressão recebida, podem mover certas reformas que não irão mexer no sistema em sua essência. Essa ambiguidade é manifesta como dupla revelação, onde as classes se percebem, mas ainda sem profundidade teórica que permita desvelar as entranhas do sistema.

É no terceiro nível – a *consciência crítica* – que o processo de conscientização encontra seu lugar. Esse nível exigirá o conhecimento técnico para o entendimento das causas de opressão e exclusão, a crítica a esse modelo e a projeção de alternativas para uma nova realidade: “a mudança do mundo implica a dialetização entre a denúncia da situação desumanizante e o anúncio de sua superação” (FREIRE, 2020a, p. 77). As categorias de *denúncia* e *anúncio* estão intimamente ligadas à conscientização: “não há conscientização popular sem uma radical denúncia das estruturas de dominação e sem o anúncio de uma nova realidade a ser criada” (FREIRE, 2015, p. 132). Na leitura de Ofélia Marcondes:

<sup>5</sup> Sobre a necessidade da práxis, escreve Freire: “a simples superação da percepção ingênua da realidade por uma crítica não é bastante para que as classes oprimidas se libertem. Para tal, elas necessitam organizar-se revolucionariamente e revolucionariamente transformar a realidade” (FREIRE, 2015, p. 155).

A denúncia é a comunicação que expõe as relações de opressão, de reificação, colocando a nu como a sociedade capitalista oprime as pessoas que, sem a tomada de consciência, se tornam incapazes de denunciar essas relações de opressão. O anúncio somente é possível mediante a libertação das relações de opressão pela conscientização e este anúncio é o de novo modo de produção da existência já sem as amarras da opressão (2022, p.20).

A construção desses momentos é - e sempre será – coletiva, dialógica; não se denuncia ou anuncia sozinho, nem se realiza esse movimento de cima pra baixo, isto é, não se faz com *vanguardismo*, mas se realiza com e pelas massas.

O horizonte do processo de conscientização é a ação cultural e, em seguida, a revolução cultural (FREIRE, 2015, p. 138). Enquanto o primeiro momento consiste no movimento que após criticar a realidade de opressão vigente volta-se agora pela realização do anúncio, o segundo se concretiza com a revolução já no poder. Não há dúvida do espírito político que permeia a educação freiriana. E esse caráter político é essencial, ou melhor, não só essencial, mas diríamos até mesmo que é obrigatório. Educação e política caminham juntas. Isso porque Freire situa sua reflexão a partir dos oprimidos. E para eles tudo é política. A educação precisa ser conscientizadora, fomentar a libertação, desvelar as engrenagens do sistema e mover os sujeitos no horizonte da transformação, da inserção crítica na história.

## 2 MÉTODO PARA UMA EDUCAÇÃO TRANSFORMADORA

Na obra *Educação como prática da liberdade*, Freire conta que atuando pelo Movimento de Cultura Popular do Recife, coordenava um projeto voltado a educação de adultos em que buscava superar o esquema da escola tradicional, valorizando uma perspectiva dialógica:

De acordo com as teses centrais que vimos desenvolvendo, pareceu-nos fundamental fazermos algumas superações, na experiência que iniciávamos. Assim, em lugar de escola, que nos parece um conceito, entre nós, demasiado carregado de passividade, em face de nossa própria formação (mesmo quando se lhe dá o atributo de ativa), contradizendo a dinâmica fase de transição, lançamos o Círculo de Cultura. Em lugar de professor, com tradições fortemente “doadoras”, o *Coordenador de Debates*. Em lugar de aula discursiva, o *diálogo*. Em lugar de aluno, com tradições passivas, o *participante de grupo*. Em lugar dos “pontos” e de programas alienados, *programação compacta*, “reduzida” e “codificada” em unidades de aprendizado (1967, p. 103).

O Círculo de Cultura trazia mudanças significativas na metodologia de sala de aula como alternativas ao ensino tradicional, sendo seu alvo favorecer o diálogo crítico entre educador e educandos. O objetivo do processo educativo, logo, não poderia ser compreendido como uma transmissão mecânica de conteúdos, os debates visavam o esclarecimento de situações específicas, caras ao mundo de sentidos do educando, e à ação em vista dessas situações. Freire, ainda na mesma obra, relata que busca, então, pensar esse modelo do Círculo de Cultura para a alfabetização de adultos. Daí, seremos apresentados, nessa e em várias obras seguintes (como na *Pedagogia do oprimido*), as fases do seu método: levantamento do universo vocabular, escolha das palavras

geradoras, criação de situações existenciais de interesse do grupo, elaboração das ficha-roteiro e o momento da descodificação. Queremos, contudo, salientar que esse método não representa um esquema rigoroso e universal que deverá basear a experiência pedagógica da alfabetização, e que também não é algo restrito ao processo de alfabetização. Consideramos que os momentos centrais do Círculo de Cultura funcionam como diretrizes adequadas a uma ação pedagógica libertadora, independentemente do nível ou modalidade de ensino em que esteja sendo aplicada. Primeiramente, pela mudança da disposição da sala de aula que passa do esquema verticalizado para um cenário horizontal, onde o educador deixa de ser a figura central e detentora do saber. Em segundo lugar, temos a valorização dos saberes que os educandos carregam e do próprio senso comum (FREIRE, 2020b, p. 118). A partir daí, as fases propostas por Freire se inserem na ação pedagógica libertadora como etapas imprescindíveis. O levantamento do universo vocabular implica a “entrada” do educador no mundo dos seus educandos, é a etapa da investigação. É preciso compreender o “universo” no qual os educandos vivem: seus hábitos, modos de ser, modos de se comunicar e suas adversidades. Com isso, é possível levantar temas geradores que façam sentido àquele grupo específico, pois foram extraídos do seu mundo de sentidos. A etapa seguinte, da problematização, deverá construir através do diálogo, do debate e da descodificação das situações sociológicas, a compreensão da realidade, desvelando aos poucos as causas de opressão. Assim, é finalmente possível, no encontro dialógico entre a ciência crítica do educador e a sabedoria popular dos educandos, produzir novos saberes que sustentarão a denúncia radical das relações de opressão e o anúncio do “novo”, o “inédito viável”. Freire denomina “inédito viável” o resultado da práxis de libertação que rompe as situações-limite, isto é, as barreiras que impedem homens e mulheres de exercerem sua liberdade (2020b, p. 277). O objetivo final do método é, portanto, a conscientização.

## CONCLUSÃO

Paulo Freire deixou em suas obras os caminhos para uma educação libertadora (ou transformadora). Como vimos, esses caminhos não são cristalizados. O método em Freire não é algo pronto e fechado em si mesmo. Ao contrário, a metodologia proposta em sua obra abre horizontes para o encontro com o outro, para, daí, criar-se o *novo* – o inédito viável.

As etapas pensadas para o círculo de cultura permitem imbuir o processo educativo – seja ela formal ou não-formal – com um ímpeto dialógico e libertador. Balizada pela denúncia das redes de opressão, uma educação conscientizadora pode ajudar a construir o anúncio de uma nova realidade e, assim, enfatizando a relação entre educação e política, impulsionar a transformação do mundo. Em tempos de avanço de ideologias extremistas, crescimento do fundamentalismo religioso e de disseminação organizada de desinformação nas mídias digitais, a inserção da pedagogia freiriana na educação brasileira funcionaria como um escudo para preservar a democracia e o Estado laico, além de promover o desvelamento crítico da realidade. Apesar das décadas passadas, a obra de Paulo Freire ainda é atual e imprescindível ao futuro do país.

**REFERÊNCIAS**

- BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BOFF, Leonardo. **Ethos mundial**: um consenso mínimo entre os humanos. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean Claude. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.
- DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. 4 ed. Petrópolis, Vozes: 2012.
- DUSSEL, Enrique. **Para uma Ética da Libertação Latino-Americana**: erótica e pedagógica. Tradução de Luiz João Gaio. Tomo III. São Paulo, Edições Loyola-UNIMEP: 1982.
- FREIRE, Paulo. **Ação cultural**: para a liberdade e outros escritos. 15. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- FREIRE, Paulo. **Conscientização**. Trad. De Tiago Leme. São Paulo: Cortez, 2016.
- FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- FREIRE, Paulo. Papel da Educação na Humanização. **Revista Paz e Terra**, São Paulo, n. 9, p. 123-132, out. 1969.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 63. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020a.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. 27. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020b.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: UNESP, 2000.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FREITAG, Barbara. **Escola, Estado e Sociedade**. 7. ed. São Paulo: Centauro, 2005.
- GERHARDT, Heiz Peter. Uma voz europeia: arqueologia de um pensamento. In: GADOTTI, Moacir (org.). **Paulo Freire**: uma biobibliografia. São Paulo: Cortez, 1996.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Trad. De Carlos Nelson Coutinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007. 3v.
- LUCKESI, Cipriano. **Filosofia da educação**. São Paulo: Cortez, 1994.

LUHBY, Tamy. 1% mais rico acumulou duas vezes mais riqueza do que resto do mundo em 2 anos. **CNN Brasil**. Nova York, 16 Jan. 2023. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/economia/1-mais-rico-acumulou-duas-vezes-mais-riqueza-do-que-resto-do-mundo-em-2-anos/>. Acesso em: 18 set. 23.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Tradução de Nelio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARCONDES, Ofélia. Paulo Freire: um panorama histórico-filosófico. **Revista Cactácea**. v.02, n.05, jul. 2022.

ROMÃO, Jose Eustáquio. Ontologia. *In*: STRECK, Danilo; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime (org.). **Dicionário Paulo Freire**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SAVIANI, Dermeval. **Escola e democracia**. 32. ed. Campinas: Autores associados, 1999.

SILVEIRA, Daniel. Extrema pobreza bate recorde no Brasil em dois anos de pandemia, diz IBGE. **G1**. Rio de Janeiro, 2 Dez. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2022/12/02/extrema-pobreza-bate-recorde-no-brasil-em-dois-anos-de-pandemia-diz-ibge.ghtml> Acesso em: 18 Set. 2023.

VELASCO, Clara. Marco do Saneamento: investimento no setor precisa mais que dobrar para cumprir metas de universalização, aponta estudo. **G1**. Rio de Janeiro, 12 Jul. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2023/07/12/marco-do-saneamento-investimento-no-setor-precisa-mais-que-dobrar-para-cumprir-metas-de-universalizacao-aponta-estudo.ghtml> Acesso em: 18 Set. 2023.

ZITKOSKI, Jaime. Ser Mais. *In*: STRECK, Danilo; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime (org.). **Dicionário Paulo Freire**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.



**O PÊNDULO DO TRABALHO DE FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA NATURAL ENTRE O SABER E A VERDADE NA CERTEZA SENSÍVEL**

[THE PENDULUM OF FORMING ACTIVITY OF NATURAL CONSCIOUSNESS BETWEEN THE KNOWLEDGE AND THE TRUTH IN THE SENSE-CERTAINTY]

**Cleudio Marques Ferreira**

[cleudioz@hotmail.com](mailto:cleudioz@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-5567-9477>

*Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) (1990), Mestrado em Filosofia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) (2003) e Doutorado em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) (2016). É professor assistente da Universidade Federal de Catalão (UFCat), possuindo experiência nas áreas de Filosofia e Filosofia da Educação, com ênfase em Ética, Formação, Hegel, filosofia clássica e Rousseau.*

**Pedro Adalberto Gomes de Oliveira Neto**

[phegel50@gmail.com](mailto:phegel50@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-2776-0144>

*Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (1987), Mestrado em Filosofia na Área de Concentração em Filosofia Social e Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (1998) e doutorado em Filosofia na Área de Concentração em Ética e Filosofia Política pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2008). Atualmente é Professor Associado IV da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética e Filosofia Política, Filosofia e Educação, Filosofia e Psicologia, atuando principalmente nos seguintes temas: Fenomenologia do Ethos e da Politeia, Filosofia da Educação, Filosofia Alemã, com especificidade na Filosofia Hegeliana e Epistemologia da Psicologia Analítica.*

**DOI: [10.25244/1984-5561.2024.5663](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.5663)**

Recebido em: 29 de dezembro de 2023. Aprovado em: 27 de maio de 2025

Caicó, ano 17, n. 2, 2024, p. 81-94

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2024.5663](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.5663)

Fluxo Contínuo



**Resumo:** Este texto tem como objetivo analisar os três momentos do acerbo do trabalho formativo e deformativo da consciência natural na Certeza Sensível. Nesse sentido, analisamos o objeto como essência e o eu como inessencial, deixando clara a diferença entre os momentos do formar da consciência natural em relação ao saber do Filósofo. Posteriormente, inverte-se esse processo; ou seja, o eu passa a ser o essencial e o objeto, o inessencial. Finalmente, apresenta-se a última experiência do trabalho deformativo e formativo da consciência natural em relação do eu com a Certeza Sensível. Tratamos, também, da incongruência da linguagem da consciência natural, pois, ao falar sobre o objeto, pensa dizer o Singular enquanto, na verdade, diz o Universal.

**Palavras-chave:** Consciência. (De)formação. Trabalho. Experiência. Desespero.

**Abstract:** This article aims to analyze the three moments of the acerbic of formative and deformative activity of natural consciousness in the Sense-Certainty. In doing so, we analyze the object as essence and the self as inessential, making clear the difference between the moments of formation of natural consciousness in relation to the Philosopher's knowledge. Subsequently, this process is reversed; that is, the self becomes the essential and the object, the inessential. Lastly, the last experience of the deformative and formative activity of natural consciousness in the relationship between the self and the Sense-Certainty is presented. We also discuss the incongruity of the natural consciousness language, because, when talking about the object, it thinks it is saying the Singular while, in fact, it says the Universal.

**Keywords:** Consciousness. (De)formation. Activity. Experience. Despair.

## INTRODUÇÃO

Esse artigo tem como propósito abordar o trabalho da formação da consciência natural, que se movimentava como um pêndulo entre saber e verdade, realiza as experiências, as negações<sup>1</sup> e se desequilibra quando dá início à efetivação<sup>2</sup> do seu formar<sup>3</sup>. Em primeiro lugar, analisa-se como esse trabalho ocorre na *Certeza Sensível*. Sendo a certeza sensível a primeira figura da obra *Fenomenologia do Espírito de Hegel de 1807* – início da formação (*Bildung/Formierung*) –, nela a consciência visa a conhecer o objeto imediatamente por meio do fenômeno, apresentado nessa relação, sujeito e objeto ou saber e verdade sem interferência de instrumento<sup>4</sup> e meio para conhecer o objeto; porque é ele que, no primeiro momento, aparece para ela como essencial, enquanto o **eu** torna-se crucial no segundo. Na consciência natural da certeza sensível, o saber imediato é tomado como o verdadeiro, uma vez que o fenômeno surge para ela como o mais rico dessa relação entre saber e verdade. Conforme assinala Hegel, “o saber que, de início ou imediatamente, é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senso o saber que é também imediato: – *saber do imediato* ou *receptivo*, nada mudando assim na maneira como ele se oferece e afastando de nosso apreender o conceituar” (HEGEL, 2002, p. 85, grifos no original).

Esse alicerce de formação, no primeiro momento, parece ser o mais rico saber, a simples afirmação do ser da coisa – sem se preocupar se há ou não movimento do pensamento mediante diversos fenômenos que se apresentam no processo de formação através do trabalho do conhecimento das múltiplas formas da coisa. É o apontar imediato e geral: a coisa *é*, sem nenhum atributo. Isso é para a consciência natural o que ela arroga ser o saber essencial, em que, por sua imediatez, o próprio objeto é caracterizado como o mais verdadeiro. Nessa visão, não só o **objeto** e o **eu** são imediatos, mas também a própria relação sujeito e objeto. Dessa maneira, o trabalho de formação, à qual vai ser lançada a consciência natural, irá confirmar ou não esse princípio, quando ela mesma efetivar a experiência do trabalho educativo. Nessa figura da Certeza Sensível, o trabalho da consciência natural parte do pressuposto inicial de que os três momentos da análise de seu formar – o objeto, o eu (sujeito) e a relação sujeito e objeto – são imediatos. Ademais, nesse trabalho, nota-se que a linguagem da própria consciência natural denuncia a sua inverdade quando

<sup>1</sup> O substantivo Negação, aqui e na passagem que se referirá a seguir, é no sentido de *Negativ*, e não *Verneinung*. *Negativ* é, antes, afirmação. Ao se negar alguma coisa, antes de mais nada, afirma-se que há uma determinação e outra distinta dela, diferente do emprego do termo *Verneinung*, o qual, também negação, mas no sentido valorativo. De forma que no processo formativo (*Bildung/Formierung*) em nível da Certeza sensível, a consciência filosófica se esforça para que a consciência natural, ingênua, disposta ao saber e à verdade, esteja certa da negação dela mesma.

<sup>2</sup> A categoria Efetividade é exposta por Hegel na teoria das modalidades (contingência, possibilidade e necessidade) na obra *Ciência da lógica*, terceira seção da Lógica da essência, na qual a efetividade, pelas modalidades, é explicitada de na determinação formal, real e absoluta, as quais, segundo Bavaresco e Iber (2016), possibilitam tanto uma leitura ontológica quanto epistemológica, as quais se completam reciprocamente. De forma que o emprego desta terminologia no âmbito da figura Certeza sensível ainda se encontra no nível formal.

<sup>3</sup> O verbo formar é elucidado por Hegel no último parágrafo da Dialética da dominação e servidão, na figuração Consciência-de-si ou Autoconsciência. Hegel emprega dois termos ao se referir ao formar, *bilden* e *formieren*. Ambos os termos, por vezes, vêm substantivados, indicando que, para o filósofo, e mais adiante – na seção Espírito –, a efetividade consiste na reunião do externo com o interno, de forma objetiva (Razão) e efetiva (Espírito) ou, de outra forma, efetividade acrescenta o Si na relação, a qual aponta que à possibilidade real e necessidade relativa. *Bildung* e *Formierung* significam formação, mas a primeira em sentido cultural, e a segunda envolvendo matéria, em outros termos, o formar se dá fora e dentro da consciência. A certeza sensível ou a consciência natural encontra-se imersa nesse processo formativo, mas sem se dar conta efetiva dele.

<sup>4</sup> Salienta-se que “instrumento” e “meio”, exposto por Hegel no primeiro parágrafo da Introdução da obra *Fenomenologia do espírito*, é referência a René Descartes (1596-1650) e a Immanuel Kant (1724-1804), mas principalmente – ao que se refere à formação, propósito deste texto – crítica ao princípio egóico, estabelecido na modernidade moderna, o qual impacta diretamente na formação. Crítica que permanece atual no campo da Educação, em sentido geral, e à formação, em termos específicos.

indica o objeto. Pensa falar do imediato quando, na verdade, diz o mediatizado; ou seja, sem perceber, fala do universal mediatizado pensando ser o imediato, e o que para ela é simples se revelará universal.

## O TRABALHO DA CONSCIÊNCIA NATURAL NO (DE)FORMAR NA IMEDIATEZ DA CERTEZA SENSÍVEL

Entende-se que a consciência natural seja um puro **eu**, isto é, sem nenhuma propriedade e mediação de um saber para outro; o saber é uma relação (ou, então, depende de uma relação) para ela identificá-lo: se ele olha o computador, ela dirá que ele é o olhar o computador, enquanto estiver a olhar. Dessa forma, há também a identificação do puro **este** com o **eu** e do puro **isto** com o **objeto**. Para ela, isso é o bastante. Com isso, o pêndulo do trabalho da consciência entre saber e verdade vai transitar da experiência que a consciência natural faz com o objeto e com o eu, e daí para a relação entre o objeto e o eu, confirmando a oposição ou não do saber imediato da consciência natural.

Se, segundo a lógica do **para-ela**, a consciência natural indica o imediato como sua verdade, para a lógica do filósofo, o **para-nós**, nem o eu nem o objeto são imediatos; eles são, ao contrário, imediatos mediatizados. Uma vez que o filósofo já passou por essas experiências, detém em si o saber do movimento da consciência. Desse modo, no início da experiência do trabalho<sup>5</sup> da formação, há uma relação conflituosa entre o seu saber, que a consciência assume ser o mais rico, por ser o imediato, e o saber do filósofo, para quem este é o mais pobre. Para Hegel, o objeto não é visto somente como o imediato, mas também como mediatizado.

*Para nós*, refletindo sobre essa diferença, resulta que tanto um quanto o outro não estão na certeza sensível apenas de *modo imediato*, mas estão, ao mesmo tempo, *mediatizados*. Eu tenho a certeza por meio de um outro, a saber: da Coisa, e essa está igualmente na certeza *mediante* um outro, a saber mediante o Eu. (HEGEL, 2002, p. 86, grifo no original).

Poder-se-ia encerrar, por aqui, o trabalho da formação da consciência natural, visto que o seu saber não corresponde ao do filósofo e, sendo este o educador, poderia simplesmente repassar o seu saber para a consciência que está no processo de formação. No entanto, isso seria quebrar a estrutura do critério de formação proposto pela dialética, segundo os pressupostos hegelianos, que é o exercício inicial do trabalho de reflexão que a consciência natural realiza sua experiência educativa tanto em si quanto no modo de conhecer o seu objeto.

O formar, nessa perspectiva, não acolhe um saber já elaborado e externo ao ser em formação. Aqui, não basta apontar as falhas de uma formação; o formando só apreende exercitando o trabalho da experiência em seu formar, tal como ocorre com o nadador que aprende a nadar por meio do próprio ato de nadar. Não basta o tutor explicar toda a teoria de natação se o aprendiz não se puser a nadar. Algo semelhante ocorre também com o trabalho de formação da consciência.

<sup>5</sup> Salienta-se que a categoria trabalho é explicada por Hegel no décimo oitavo parágrafo da Dialética dominação e servidão, no âmbito da figuração Consciência-de-si ou Autoconsciência, mas a sua utilização ao se referir ao processo formativo ainda na figura Certeza sensível é possível porque o próprio Hegel afirma que o espírito já se manifesta naquela figura sem que a consciência saiba dele.

Ela mesma deve fazer as suas experiências para se certificar de que aquilo que ela afirma como verdade corresponde ao seu critério de averiguação com o seu saber.

Se, de um lado, o filósofo aponta ser o objeto imediato e mediatizado, de outro, a consciência natural o toma como imediato, preferindo o seu saber e, enredado nele e relutante em deixá-lo, não vai aceitar facilmente uma outra verdade, mesmo que essa seja do mestre/senhor. Assim, **o seu trabalho de formar é o seu próprio deformar**. É o realizar-se no desequilíbrio no percurso de seu formar para alcançar por meio do trabalho fatigante o seu objetivo; ou seja, a sua educação.

A sua formação, em busca dos fenômenos apresentados em seu percurso que possam iluminar as suas ilusões e as suas opiniões dogmáticas para demoli-las, desdobram-se em itinerário acerbo, porque ela tem que esboroar para se formar através de seu trabalho esfalfante. Ou seja, vai ter que se desagarrar de seu paradigma de conhecimento para assumir um outro. Isso a leva quase a romper totalmente com a sua tradição formativa. Entende-se que essa atitude educadora não é fácil nem para quem está de fora, como espectador do seu drama. Mas quem diz que se formar é fácil. Entretanto, nada se pode inventar a não ser provocá-la a penetrar ainda mais em seu deformar para se formar, embora isso cause-lhe o seu desespero, pois ela está no mundo e com o mundo e, para superá-lo, tem com seu trabalho desocultar aquilo que ele oculta para ser um outro dela mesma e suprassumi-lo, mesmo que isso lhe provoque o desassossego.

Nesse ínterim da passagem de um saber ao outro, que lhe aparece pelo trabalho da experiência com o objeto, é que se gera o seu desespero<sup>6</sup> e se vê competida a recorrer à estratégia pendular de passar de uma experiência à outra, com o propósito de não querer ceder facilmente a um novo saber. No entanto, a própria experiência com o objeto surge um novo fenômeno e impõe a aceitação de um novo saber diferente daquele no qual ela desejaria permanecer.

O movimento pendular da consciência, nesta etapa, é o transitar de uma experiência a outra, impelida pela própria negação do visar (*Meinen*), em relação à verdade encontrada no objeto, no eu e na relação entre ambos. A consciência natural não admite essa verdade, porque ela ufana possuir o conhecimento mais rico, tanto percorrendo o espaço e o tempo quanto se aprofundando cada vez mais em seu interior. A consciência, nesse percurso de seu trabalho de formação, mesmo inicialmente não querendo mudar seu princípio cultural de verdade, concretiza a experiência com o objeto.

Para iniciar esse itinerário, na Certeza Sensível, do trabalho de educação mediante a experiência, a consciência elege em primeiro lugar o objeto como o imediato e o essencial, justificando que, sem ele, não haveria conhecimento, pois ele existe independente do saber. Mesmo não havendo saber, o objeto existe.

Privilegia-se, desse modo, a essencialidade do objeto e a inessentialidade do eu, confirmando-se a existência dos dois, um como o **eu** e o outro como o objeto. Hegel, didaticamente, coloca o **eu** como puro **este** e o objeto como puro **isto**. Agora, só resta à consciência em seu trabalho de formação investigar se aquilo que ela aponta como verdade na Certeza Sensível corresponde, ou não, à sua indicação. Caso não haja consonância entre o saber da consciência natural com a verdade que ela assinala no objeto, deve-se demonstrar como ocorre a deformação da consciência natural e a sua formação no processo do trabalho de aprendizagem.

Se a consciência natural inicialmente desafina da posição do **para-nós**, que toma o objeto como imediato mediatizado, ou mediatizado imediato, basta a ela, então, começar o processo

---

<sup>6</sup> A consciência, em seu processo formativo, mais do que em dúvida, encontra-se em desespero porque ao perder a garantia da sua certeza ela se perde enquanto verdade. Mas precisa que a certeza sensível se enriqueça a esse ponto, o que não é o caso da certeza sensível.

formativo para averiguar se ela tem razão ou não. Ao filósofo cabem a maturidade e a paciência de ver a rebeldia salutar da consciência em querer, com seu capricho, garantir a essencialidade da imediatidade do objeto. Assim, a consciência toma como o primeiro trabalho da experiência em seu aprendizado na relação com o objeto.

Querendo conhecer o objeto, a consciência logo pergunta: **o que é o isto?** E essa investigação requer um desdobramento do objeto tanto no **aqui** como no **agora**. Se se produz a mesma pergunta – **o que é o agora?** – ela afirma ser o dia. Para garantir esta verdade, anota-a e volta-se de novo ao agora e nota que ele não é dia, mas sim noite.

Nessa primeira experiência, percebe-se que o **agora** não corresponde mais ao dia nem à noite. No entanto, ele é sem ser um ou o outro. Tem-se no agora tanto o dia quanto a noite, ele é o não-isto de ambos, tendo em vista que ruiu a formação na imediatez de indicar a verdade.

A deformação da formação para uma nova formação ocorre por meio da **negação** (*Negation*) interna ao objeto, no processo de desocultamento das diferenças que eram ocultadas quando era indicado o imediato. Há no objeto, portanto, um outro de si mesmo, pois ele é o mediatizado, ou seja, um **universal simples**. Desse modo, o que foi visado não é a verdade demonstrada neste primeiro momento da experiência da consciência na Certeza Sensível.

O objeto é tanto imediato como mediatizado. Aí aparece a questão dessa primeira figura: ela opina algo singular e imediato; agora é noite. E ela quer se manter nessa posição porque sua verdade é algo singular e imediato. Mas o que a experiência mostra à consciência natural é justamente o contrário. O que ela opina como singular e imediato, na verdade, nesse agora, é universal e mediatizado, porque ele não é dia nem noite e, também, pode ser dia e noite.

Portanto, esse agora que se mantém não é um imediato, mas um mediatizado, por ser determinado como o que permanece e se mantém *porque* outro – ou seja, o dia e a noite – não é. Com isso, o agora é tão simples ainda como antes: *agora*; e nessa simplicidade é indiferente aquilo que se joga em torno dele. Como o dia e a noite não são o seu ser, assim também ele não é o dia e a noite, não é afetado por esse seu ser-Outro. (HEGEL, 2002, p. 87, grifo no original).

Nota-se uma diferença ocorrida no itinerário da formação da consciência, mesmo que ela não queira aceitar de imediato essa oposição. No entanto, não pode negá-la, uma vez que, na primeira experiência, realizada com o objeto, encontra-se uma assimetria entre a verdade que era apontada no início, como imediata, com a alcançada no seu final, que é o imediato mediatizado. Esta consonância quebrada pelo resultado efetivo trabalho da experiência da consciência natural gera o ruído da incongruência entre o imediato visado e o mediatizado encontrado. Esse resultado impele a consciência a outro momento da experiência, mesmo discordando do resultado final desse momento e querendo sustentar o seu formar. O pêndulo que estava na experiência do agora passa para o aqui.

Toma-se o **isto** em relação ao **aqui** para exemplificar esse novo momento da experiência de formação da consciência. Neste novo momento de formação, a consciência continua presa ao objeto, mas no **aqui**, e não no **agora**. Um esclarecimento destes dois elementos pode auxiliar a desenvolver melhor o trabalho de formação da consciência a partir dos pressupostos de Hegel.

A primeira experiência foi realizada no agora, compreendido como o tempo, e não houve consonância entre o que a consciência afirmava e o resultado da experiência formadora. Ela continua no aqui, ou melhor, no espaço. Esse procedimento vai desocultando a fragilidade do saber imediato, que a consciência ingênua toma como o mais rico. Em um segundo momento, a

consciência toma o aqui como árvore, e quer garantir a simplicidade imediata desse apontamento, justificando o aqui como imediato, mas isso não se poderia dizer.

Se em um primeiro momento ela diz “o aqui é árvore” e, depois, “o aqui é casa”, “o aqui é mesa”, diz-se o imediato; pode-se dizer outras coisas do aqui. Ele é cadeira, livro e carro. Ele não deixa de ser aqui. Todavia, há uma negação no próprio aqui. Por isso, ele é um outro dele mesmo ao apontar ou indicar cada coisa. Mas também ele não é nada disso. A sua existência é independente de ser isso ou aquilo. Vê-se, então, que a consciência visa à essencialidade imediata do aqui. No entanto, no momento em que testa o critério de sua verdade com o seu saber, encontra novamente uma verdade diferente daquela que ela afirmava ser, semelhante à experiência do agora.

Chega-se, então, a uma verdade cuja essência não é imediata, mas imediata mediatizada. Constata-se, de fato, pela experiência da consciência, que o aqui é indiferente à mudança ocorrida ao afirmar “aqui é árvore”, posteriormente é uma mesa. Por isso, a imediatez não deu sustentação ao seu indicar; aponta uma coisa, em seguida, nota-se outra.

O aqui é, portanto, um imediato mediatizado pelo processo da negação (*Negation*) interna a ele mesmo. Ou seja, uma universalidade simples indiferente se o objeto seja X ou Y. A única coisa que se pode afirmar é a continuidade do aqui, com o vir a ser-outro do objeto.

Portanto, o *puro ser* permanece como essência dessa certeza sensível, enquanto ela mostra *em si* mesma o universal como a verdade do seu objeto; mas não como imediato, e sim como algo a que a negação e a mediação são essenciais. Por isso, não é o que *'visamos'* como ser, mas é o ser com a determinação de ser a abstração ou o puro universal. *Nosso 'visar'*, para o qual o verdadeiro da certeza sensível não é o universal, é tudo quanto resta frente a esses *aqui* e *agora* vazios e indiferentes. (HEGEL, 2002, p. 88).

Nesses dois momentos da experiência<sup>7</sup> realizada pela consciência, tem-se a não verdade da verdade visada. Ou seja, a experiência tanto do **agora** quanto do **aqui** da consciência natural realizada na Certeza Sensível não confirmou a essencialidade da imediatez da verdade, enunciada por aquele que opinava, antes de efetivar a experiência. A consciência ingênua, ainda entrelaçada à sua formação, vê que esta desmorona e, com isso, entra em dúvida e desespero porque aquilo que ela havia afirmado como verdade não o é mais. Mesmo assim, ela não quer aceitar a negação ocorrida internamente no objeto, que deixa de ser o essencial e imediato, passando a ser o imediato mediatizado. No primeiro momento, quando o objeto é considerado como imediato e essencial, a consciência realiza nele a sua primeira experiência, independente do saber, que é visto, no início da experiência, como mediatizado e inessencial. Agora, no final de sua experiência com o objeto, ela esgota a possibilidade de garantir a verdade de sua formação imediata, que antes havia opinado; ou seja, o primeiro critério de verdade da consciência na Certeza Sensível é a imediatidade do objeto, por isso o toma como essencial. Não sendo confirmada essa verdade pela experiência, vê-se ela obrigada a mudar de estratégia para assegurar seu modelo de formação.

Poder-se-ia pensar que ela fosse desistir de sua verdade pela própria evidência que a experiência mostra, mas não. E com o seu pertinaz esforço e intuito de garantir o seu modelo de verdade, muda o referencial do pêndulo de sua formação. Se antes o objeto era o essencial para iniciar a formação, agora, é o inessencial, e o que era inessencial, o saber, passa a ser o essencial; deslocando o pêndulo da experiência do objeto para o eu. Agora, o imediato e o essencial estão no

<sup>7</sup> “Esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge um novo objeto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*” (HEGEL, 2002, p. 77, grifo no original).

eu. Essa é a estratégia que a consciência ingênua encontra com o propósito de garantir o seu saber e negar o oculto que lhe aparece mediante a experiência. No entanto, como ela visou a imediatidade no objeto, não tendo sido possível comprová-la, talvez possa conseguir encontrá-la no saber e comprovar que tanto o saber é imediato quanto o objeto.

O objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível; isso porque o universal, no qual o objeto se tornou, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para a certeza sensível; pois ela agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era o inessencial. Sua verdade está no objeto como *meu* objeto, ou seja, no '*visar*' [*meinem/Meinen*]: o objeto é porque Eu sei dele. Assim, a certeza sensível foi desalojada do objeto, sem dúvida, mas nem por isso foi ainda supressumida, se não apenas recambiada ao Eu. (HEGEL, 2002, p. 88, grifo no original).

Se o pêndulo conduz a experiência para o **eu** é porque a verdade imediata está assegurada no seu ver e ouvir. Desse modo, a consciência natural, na Certeza Sensível, imediatiza a verdade através do eu. O objeto, que antes era uma verdade independente do saber, agora existe porque o eu o vê, tal qual ocorre com a noite. Aqui é uma árvore porque o eu a vê. Um outro eu vê a casa. Assim, um eu tem a experiência imediata de ver a casa, e outro, a árvore, um outro poderia ter a experiência com o livro. Desse modo, nota-se a repetição da experiência anterior realizada tanto no agora quanto no aqui.

Há, então, uma universalidade do eu e as verdades são confirmadas em um outro dele, ou seja, o anterior foi mediado da sua singularidade para sua universalidade, e que, agora, existe uma universalidade no eu como ocorre, também, no aqui e no agora. Ou seja, a formação do eu possibilita que um eu veja a casa, o outro veja a árvore: essas são experiências imediatas, diretas, mas ao mesmo tempo não o são, visto que o eu tem tanto a experiência da casa quanto a da árvore e pode ter outras experiências além dessas.

Nesse sentido, o trabalho de sua educação proporciona o transitar em si mesmo pela sua negação interna. Assim, a sua existência não confirma a imediatez do ver, mas na medida em que ele é um outro dele mesmo cuja caracterização está no eu que vê o livro, outro, o avião, outro, a casa; e o próprio eu não desaparece nessas experiências imediatas, logo ele é o imediato mediatizado. Ele é justamente isso porque faz a relação de mediação com diferentes objetos. Consequentemente, ele não é algo imediato. O eu é indiferente em ver casa, bicicleta, carro etc. Ele é o ver tanto dessas coisas, como o não ver nada delas. Ele pode ver tudo isso, como pode também não ver nada disso. Assim, ele é o universal mediatizado, tal qual o agora e o aqui, e não algo singular como visa a consciência ingênua. Por conseguinte, essa segunda experiência da consciência ingênua confirma aquilo que ela não queria. Ou seja, ela opinava a imediatez do saber, no entanto chega-se a um imediato mediatizado, opondo-se ao modelo de formação dela, caracterizando, cada vez mais e sem a sua vontade, o deformar e o formar da consciência nela mesma e no objeto.

O que nessa experiência não desvanece é o *Eu* como *universal*: seu ver, nem é um ver da árvore nem o dessa casa; mas é um ver simples que, embora mediatizado pela negação dessa casa etc., se mantém simples e indiferente diante do que está em jogo: a casa, a árvore. O Eu é só universal, como *agora, aqui, ou isto*, em geral. 'Viso', de certo, um *Eu singular*, mas como não posso dizer o que 'Viso' no agora, no aqui, também não o posso no Eu. Quando digo: *este aqui, este agora*, ou um *singular*, estou dizendo *todo este, todo aqui, todo agora, todo singular*. Igualmente quando

digo: *Eu, este Eu singular*, digo *todo Eu* em geral; cada um é o que digo: *Eu, este Eu singular*. (HEGEL, 2002, p. 89, grifos no original).

Nesse processo do trabalho de formação do saber da consciência por meio da negação da verdade do objeto por uma outra, assim como também a passagem de um eu para **outro**, vê-se a mudança da verdade da casa para as árvores e o desvanecer da imediatez no eu tal como ocorre no objeto. Alcança o eu uma outra verdade contrária àquela que foi visada pela consciência, o imediato mediatizado ou a universalidade simples.

A consciência, querendo ficar presa ao imediato tanto no agora quanto no eu – e não aceitando a universalidade do objeto –, faz a mudança pendular da experiência do objeto para o eu com o propósito de fugir da negação existente nele. Entrementes, com essa atitude tosca de querer negar a verdade que aparece de seu formar, ela mesma acaba construindo o cadafalso de sua opinião.

Por não possuir mais meios que garantam a sua afirmação, tendo em vista que todas as experiências realizadas até o momento assinalam negativamente a verdade que a consciência natural procura assumir, esse seu formar sinuoso a conduz ao desespero. A ela, nesse contexto de formação, fica a inessencialidade tanto do eu quanto do objeto, uma vez que ela tinha a essencialidade imediata como a verdade de cada experiência. Porém, o seu processo formativo mostrou o oposto da verdade que ela visava: o imediato mediatizado. Isso não era o que ela afirmava.

A certeza sensível experimenta, assim, que sua essência nem está no objeto, nem no Eu, e que a imediatez nem é imediatez de um nem de outro, pois o que ‘viso’ em ambos é, antes, um inessencial. Ora, o objeto e o Eu são universais: neles o agora, o aqui, e o Eu – que ‘viso’ – não se sustêm, ou *não são*. (HEGEL, 2002, p. 89, grifos no original).

Todavia, embora chegue a esse resultado, a consciência não se sente convencida de uma outra verdade que não seja o seu visar. Resta-lhe, então, uma outra alternativa, que é o **todo** da Certeza Sensível. Não é tomar em primeiro lugar o objeto oposto ao eu e, depois, o eu separadamente, senão a **relação entre o objeto e o eu**.

É esta a última tentativa do trabalho da experiência da consciência ingênua na Certeza Sensível, na qual ela tem a intenção de manter a sua posição. Em virtude disso, ela tenta impedir o fluxo do movimento, mantendo estático o seu indicar. Ou melhor, mantém-se na relação, o agora é dia; não vira nem para esquerda nem para direita, nem para cima nem para baixo. É como se ela quisesse, de repente, parar o fluir do aqui e do agora. Com esse intuito, a relação é o elemento imediato, tendo em vista que ela, mediante isso, procura deter o fluxo do aqui e do agora na simples relação imediata que o agora tem com o **aqui**. Prende-se na imediatez dessa relação.

Eu, este, afirmo assim o aqui como árvore, e não me viro de modo que o aqui se tornaria para mim uma não-árvore. Também não tomo conhecimento de que um outro Eu veja o aqui como não-árvore, ou que Eu mesmo em outra ocasião tomasse o aqui como não-árvore, e o agora como não-dia. Eu, porém, sou um puro intuir; eu, quanto a mim, fico nisto: o agora é dia; ou então neste outro: o aqui é árvore. Também não comparo o aqui e o agora um com o outro, mas me atenho firme a uma relação imediata: o agora é dia. (HEGEL, 2002, p. 90).

Vê-se, com isso, que a consciência pretende estancar o trabalho de seu formar, uma vez que, segurada à imediatez da relação, não aceita nada que esteja fora dela. Nesta, o **aqui** e o **agora** são imediatos. Isso para ela, a consciência, é o suficiente. Parece até que, com esse princípio, ela encontrou a resposta àquilo que ela se propunha: o opinar da essencialidade do imediato, pois ela intui a imediatez da verdade da relação e toma isso como pronto e acabado. Em virtude disso, o seu formar se encerrou. Mas como ficam as outras experiências anteriores? Elas estão erradas?

Para examinar se a consciência tem razão de sua verdade, ou não, precisa-se ir até a Certeza Sensível e pedir-lhe que mostre a sua verdade, uma vez que aquela decidiu não aluir um passo fora de sua relação. Tem-se aqui o adágio popular sendo realizado: se Maomé não vai à montanha, a montanha vai a Maomé.

Visto que ela, consciência ingênua, ao tomar o agora é dia, assume esta posição eternamente, não aceitando o imediato mediatizado dessa relação. E como não pode vir nada de fora para mostrar a falha da própria consciência, concebe-se que ela esteja “certa”. Diante dessa experiência, o pêndulo sai da consciência e passa ao para-nós, com o propósito de que este examine, com sua prudência pedagógica, se a verdade assumida pela Certeza Sensível está correta. Isto só é possível se se mergulha na própria experiência da consciência natural.

Já que essa certeza sensível não quer mais dar um passo em nossa direção - quando lhe fazemos notar um agora que é noite ou um Eu para quem é noite -, vamos a seu encontro e fazer que nos *indique* o agora que é afirmado. Temos de fazer que nos indique, pois a verdade dessa relação imediata é a verdade desse Eu, que se restringe a um *agora* ou a um *aqui*. A verdade desse Eu não teria a mínima significação se a captássemos *posteriormente* ou se ficássemos *distante* dela; pois lhe teríamos suprasumido a imediato que lhe é essencial. Devemos, portanto, penetrar no mesmo ponto do tempo ou do espaço, mostrá-los a nós, isto é, fazer de nós [um só e] o mesmo com esse Eu que sabe com certeza. (HEGEL, 2002, p. 90).

Tem-se, aqui, o problema do trabalho do formar; de um lado, há a afirmação da relação da verdade imediata da consciência natural, de outro, o **para-nós** que sabe da não-verdade dessa verdade, contudo ele não pode simplesmente dizer: “isso não é verdade”. Então, esta sinuosidade da mudança do pêndulo ligando a experiência da consciência natural ao objeto, ao eu e à relação entre o objeto e o eu, agora, passa ao **para-nós**. Este vê o imediato e o mediatizado, aquilo que a consciência não consegue ver, que é uma verdade diferente daquela que ela encontrou na relação, tanto no **agora** quanto no **aqui**. Se for preciso averiguar a própria formação da consciência que afirma ter chegado à verdade imediata por meio da relação entre o **objeto** e o **eu**, começa-se com o **agora**.

Portanto, o formar da consciência no **agora** ocorre quando ela indica o agora que é tomado como verdade, porém ele se desvanece na afirmação deste agora. Ou seja, quando ele é, ele não é; e quando ele não é, ele é. O trabalho de se formar percebe o devir, uma vez que a fixidez flui no movimento do indicar, ele é e já não o é mais, com a indicação de um outro que possui os momentos anteriores. Ou seja, o que é não é mais, com o surgimento de um **outro** agora dele mesmo<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Podem ilustrar a compreensão do movimento dialético da formação estes trechos das canções “Como uma onda”, composta por Nelson Motta e interpretada por Lulu Santos – “Nada do que foi será de novo do jeito que já foi um dia. Tudo passa, tudo sempre passará” (COMO..., 1983) – e “Drão”, de Giberto Gil – “Quem poderá fazer aquele amor morrer? Se o amor é como um grão. Morre, nasce trigo. Vive, morre pão” (DRÃO, 1982).

E este **outro** dele também já não é o mesmo. Em primeiro lugar, o **agora** é mostrado; posteriormente, esse **agora** que é mostrado é negado. Ele já não é mais o agora inicial. Se se diz: “agora são dez horas”, neste exato momento olha-se de novo o relógio, e o agora já não é mais; ele, o agora universal, é dez horas e um segundo. Assim, o **agora** já não é mais o mesmo agora, ele já foi. Tem-se, no segundo momento, a negação daquela primeira indicação. No entanto, o agora não desapareceu, ele suprassume o que estava dentro do próprio agora.

A experiência do trabalho de formação com o **agora** está desocultando o que ele é. Não é alguém de fora que está dizendo: “olha, o **agora** é assim e desse modo”. Não é nada disso, ninguém de fora está forçando um modo de ser do agora. Esse é o modo de ele ser desocultado no próprio ato de sua experiência, o **agora** não é sempre o mesmo. Tem-se um outro **agora**.

Desse modo, o ser **outro** dele o mantém, tendo em vista que o segundo **agora** é a negação do primeiro, que é a negação de si mesmo, pois este segundo **agora** das dez horas e um segundo é o ser-outro do próprio **agora**. Ele é agora enquanto dez horas e, também, enquanto dez horas e um segundo. Só que o **agora** é ele mesmo em momentos diferentes. Em virtude disso, o segundo momento significa a negação do primeiro **agora**. Afirma-se esse segundo agora e, ao mesmo tempo, nega-se o primeiro. Todavia, ao olhar novamente o relógio, são dez horas e cinco minutos: o **Agora** congrega os vários **agoras**.

Vê-se que a experiência do **agora**, na Certeza Sensível, apontada pelo **para-nós**, está despertando para a quebra da abstração<sup>9</sup> do indicar o **Agora**. Anuncia-se o primeiro agora. Na segunda indicação, o **agora** que foi já não é. Tem-se, então, a negação do primeiro. E, no terceiro momento, tem-se a negação da negação. Ou seja, a negação do segundo indicado em relação ao primeiro, tendo, assim, a negação que foi negada. Por isso, tem-se a negação da negação, mas esta negação da negação é afirmação de uma posição. Volta-se, de fato, ao **agora**. Só que este retorno não é ao **agora** imediato, abstrato, da primeira indicação, mas, sim, ao **agora concreto** que tem nele mesmo tanto as dez horas e as dez horas e um segundo quanto as dez horas e cinco minutos.

<sup>9</sup> O ensaio “Quem Pensa Abstratamente?”, de Hegel, publicado pela Revista Síntese Nova Fase, v. 22, n. 69 (1995), traz elementos relevantes para entender os fundamentos de sua crítica a esse modelo de pensar. Ilustra ele: “Quem pensa abstratamente? O homem sem instrução, não o instruído. A boa sociedade não pensa abstratamente, portanto, pois é muito simples, muito baixo, e baixo não segundo o status exterior nem a partir de uma nobreza vazia que se coloca acima daquilo que ela não é capaz, mas sim por causa da inferioridade interior à coisa mesma. O Preconceito e o respeito pelo pensamento abstrato são tão grandes, que os mais perspicazes vão farejar de saída uma sátira ou uma ironia nesse ensaio. Uma vez que eles também são leitores do *Morgenblatt*, eles sabem que foi oferecido um prêmio para uma sátira e que, portanto, eu preferiria acreditar merecer receber o prêmio e concorrer para esse do que desgastar-me aqui para nada. Eu necessito somente acrescentar alguns exemplos à minha proposição, com os quais todos concordarão que esses a confirmam. Um assassino é conduzido ao local de execução. Para o povo em geral trata-se somente de um criminoso e nada mais. Algumas damas comentam talvez que ele é um homem forte, belo e interessante. O povo reage com repulsa: ‘o quê?’ ‘um assassino belo?’ ‘Como se pode pensar tão equivocadamente a ponto de chamar um assassino de belo?’ ‘você não são melhores do que ele!’ O padre, que conhece bem a razão das coisas e os corações, acrescenta talvez, que isto é um sinal da corrupção dos costumes que permeia as classes superiores. Uma pessoa que realmente conheça o ser humano (*Menschkennner*) traça o cominho de formação do criminoso: ele encontrará na história do criminoso uma educação deficiente; péssimas relações familiares entre seu pai e sua mãe; algumas punições monstruosas (*ungeheure Harte*) após um leve delito, que deixa esse homem amargurado com a ordem civil; uma primeira reação dessa ordem contra ele, excluindo-o da sociedade e possibilitando-lhe a partir daí a sobrevivência somente através do crime. Provavelmente existem pessoas que ao ouvirem tais coisas dirão: este que isentar o criminoso de sua culpa! Eu me lembro em ter ouvido, quando era jovem, um prefeito reclamando que os escritores estavam passando dos limites, pois procuravam destruir totalmente o cristianismo e a honradez (*Rechtschaffenheit*). Segundo o prefeito, um deles teria escrito uma apologia do suicídio; horrível, horrível demais! Algumas perguntas mais e descobriu-se que se tratava dos *Sofrimentos de Werther*. Pensar abstratamente significa isto: ver o assassino somente o fato abstrato que ele é um assassino e através desta simples qualidade anular (*Vertilgen*) toda essência humana ainda remanescente nele.” (HEGEL, 1995, p. 237, grifos no original).

Consequentemente, esse terceiro momento do agora inclui os momentos precedentes, tendo nele o imediato mediatizado e a negação da negação.

A consciência natural, não querendo aceitar esse movimento, queria permanecer na primeira indicação das horas, mantendo ali sua fixidez e negando, com isso, o fluxo do agora. Se isso fosse garantido, seria a confirmação do empobrecimento do saber, porque estagnaria o fluir deste agora na opinião da Certeza Sensível. E não perceberia o momento do trabalho da deformação e da formação da consciência natural, tendo em vista que a negação da negação, do imediato mediatizado e do mediato immediatizado, conserva os outros momentos do agora, não em seu caráter abstrato, mas em seu caráter **concreto**. Hegel está resolvendo a questão da formação, dividida entre o pensamento abstrato e o concreto.

O primeiro possui a etimologia do latim, do verbo *abstrahere* (*abs* = para fora, *trahere* = trazer). Com isso, tem-se um saber separado do objeto. Abstrai-se do objeto a essência da verdade já pronta e acabada. Nesse processo de formação há, então, a separação entre o conhecer e a verdade. Por isso, a crítica ao conhecimento da consciência natural, na Certeza Sensível, no início da figura, quando Hegel (2002, p. 85) diz que: “a certeza sensível aparece como a mais verdadeira, pois do objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda sua plenitude, diante de si. Mas, de fato, essa certeza se faz passar a si mesma pela verdade mais abstrata e mais pobre”.

Quanto ao pensamento concreto, a etimologia vem também do latim, do verbo *concrecere* (com = junto, *crecere* = formar). Eis aí a diferença entre uma formação e outra. A desenvolvida nesse processo formativo é a segunda, pois é a que se vê já no início da formação da consciência, sendo despertada para a experiência em que mostra o ser e o vir-a-ser do **Agora**, no próprio agora<sup>10</sup>.

O agora e o indicar do agora são assim constituídos que nem o agora nem o indicar do agora são um Simples imediato, e sim um movimento que contém momentos diversos. Põe-se *este*, mas é *um Outro* que é posto, ou seja, o este é suprassumido. Esse *ser-Outro*, ou suprassumir do primeiro, é, por sua vez, *suprassumido de novo*, e assim retoma ao primeiro. No entanto, esse primeiro refletido em si mesmo não é exatamente o mesmo que era de início, a saber, um *imediatizado*; ao contrário, é propriamente *algo em si refletido* ou um *simples*, que permanece no ser-Outro o que ele é: um agora que é absolutamente muitos agoras; e esse é o verdadeiro agora, o agora como simples dia que tem em si muitos agoras [ou] horas. (HEGEL, 2002, p. 91, grifo no original).

<sup>10</sup> Para um melhor entendimento desse conteúdo desenvolvido por Hegel, recorre-se aqui ao livro “Hegel: os primeiros Embates Dialéticos”, de Oliveira Neto (2003, p. 75, grifo no original): “[...] ao interrogar a Certeza sensível e ao fazê-la indicar o agora que ela visa viesse ato de indicar ocorre uma distância no tempo entre o ato presente e o ato de indicar o agora, pois o agora indicado já não é agora, mas um agora que se foi. O agora é, portanto, essa fuga constante, permanente. Essa é justamente a posição de Heráclito. Estar-se tentando encontrar um ponto parmenídico no fluxo heraclítico. Difícil tarefa, pois ao tentar encontrar o ser parmenídico pronto para ser agarrado pelo pensamento, encontra-se em verdade o fluir heraclítico. [...] Mas, Hegel quer, tal e qual tentou Platão, mesmo que em sua forma peculiar, conceber o movimento. Para isso, tem que admitir o não-ser. Mas se se tem o movimento puro, não se tem estabilidade. A dificuldade, aqui, é justamente a proposição de Parmênides de que o ser é e o não-ser não é e que, portanto, só o ser pode ser pensado já que o não-ser não é. Hegel, tal como Platão - respeitando a distância conceitual e teórica entre essas duas filosofias - quer defender a tese de que o ser, de certa forma, não é, e o não-ser, de certa forma, é. E este *de certa forma* torna-se importante, porque se trata de pensar o ser no não-ser e o não-ser no ser, que dá como resultado o *devenir* (*Werden*), o movimento”. Nesta explicação, Oliveira Neto (2003), com bastante prudência, traz Hegel em sua dialética do agora, contextualizando as divergências teóricas no modo de interpretar o movimento do ser desde o início da filosofia, na qual Hegel toma partido assumindo o devir no interior do ser, em que o saber deste é indicado, negado e acrescentado nele mesmo, ocorrendo a suprassunção (*Aufheben*) de um saber para outro. Só assim se realiza a concretude da formação.

Em virtude disso, quando se indica o **agora**, há nele o dia, que, por sua vez, possui suas horas, minutos e segundos; no apontar o **singular**, tem-se também o **universal**, tal qual ocorre com o processo do trabalho do formativo do aqui. Ao indicá-lo, tem-se o imediato e, também, o mediatizado, uma vez que não se pode se deter somente no aqui visado, por ele ter um outro dele mesmo em sua negação interna. Ou seja, quando se diz o **aqui**, pode-se estar indicando o embaixo, o em cima, à direita, à esquerda, à frente e atrás. Isso demonstra que, na formação do aqui, no apontar o imediato, há também o mediatizado. Existe nele mesmo um movimento que conduz da unidade à universalidade, passando por todas as multiplicidades do aqui.

Consequentemente, tem-se todos os **aqui**, como ocorria com o **agora**, que ao afirmar um agora há nele todos os **agora**. Essa formação da singularidade e da universalidade, realizada através da experiência na própria Certeza Sensível, faz a consciência natural não querer aceitá-la porque disso decorreria o seu deformar. No entanto, o **para-nós**, no início da experiência, já indicava a falha do saber que a consciência natural dizia ser o mais rico.

Como não poderia interferir no processo formativo da consciência, deixou que ela mesma descobrisse suas falhas. O pêndulo muda da experiência do objeto para o **eu** e deste para a relação entre o objeto e o **eu**. Agarrada a seu saber abstrato, a consciência não quis aceitar o imediato mediatizado em cada experiência que fez. Entrementes, após ter realizado tais experiências, o **para-nós**, sem interferir nelas, aponta a nebulosidade da consciência natural, quando mostra no agora aquilo que ela não quer ver – o imediato mediatizado – por meio da experiência na Certeza Sensível. Além dessa experiência, o **para-nós** ratifica a falha da consciência ingênua quando recorre ao uso da linguagem.

A consciência, para dar sustentação à sua verdade imediata, não poderia falar. Ela deveria ficar muda como uma pedra, pois o ato de falar já denuncia a oposição daquilo que ela visa. Ela, consciência ingênua, pensa afirmar o imediato ou o singular de uma coisa, quando, na verdade, está afirmando o imediato e o mediatizado, o universal e o singular. Desse modo, ratifica-se o (de)formar com o trabalho da experiência da consciência entre o sujeito e o objeto; ou seja, a consciência natural não é a mesma, nem o objeto. Há um outro dela mesma e do objeto, o imediato mediatizado, o singular e o universal, o saber e a verdade transitam de uma figura cultural em sua outra no seu processo de formação haurido da experiência da consciência com o objeto. Tem-se agora a apresentação de um fenômeno que provocará uma nova experiência, desequilibrando a formação anterior e impulsionando no saber a necessidade de continuar a sua educação dialeticamente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vê-se que o itinerário da formação do trabalho da consciência a conduz ao desespero à medida que a linguagem não confirma a verdade afirmada por ela com toda a convicção. O ser-áí, singular e exterior, torna-se indizível porque, ao visá-lo ou opinar sobre ele, a consciência não percebe o ser visado e o opinado, mas, sim, a universalidade. O objeto possui a multiplicidade em si e a unidade da consciência. Daí decorre que a consciência, ao querer dizer a imediatez, mesmo na Certeza Sensível, diz ambos: o imediato e o mediatizado.

A formação da verdade inicial faz a trans-versão de si mesma quando vê o raiar de uma outra verdade: o agora que tem vários agora, tal como acontece com o aqui e, também, com a linguagem. Se se visa somente este pedaço de papel e o toma como se fosse o verdadeiro, isso seria o inefável do falar, tendo em vista que ao dizê-lo não se diz apenas “este pedaço de papel”, mas

também o papel enquanto universal. A consciência ingênua quer dizer somente um ser sensível, imediato e singular. Há, então, a negação do opinar da consciência e a confirmação da reviravolta do formar com a linguagem. “Quando digo: uma coisa singular, eu a enuncio antes como de todo universal [...]. O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o '*visar*', de torná-lo algo diverso, não o deixando assim aceder à palavra” (HEGEL, 2002, p. 94, grifo no original).

O para-nós não aceita o puramente imediato. Existe, para ele, o imediato mediatizado. Em virtude disso, a Certeza Sensível incorre em uma total unilateralidade. Daí advém a sua parcialidade e sua falsidade, levando à sua destruição. Por agarrar-se demasiadamente ao seu imediatismo, não entende a estrutura do ser em seu modo geral nem do sensível que é o seu objeto, decorrendo um questionamento do saber da consciência natural no agora e na linguagem. Com isso, o itinerário da formação da consciência natural mostrou para esta a oposição entre a verdade que ela visava e a verdade surgida do fenômeno da experiência dela com o objeto. Tinha-se uma verdade imediata, entretantes chega-se a uma verdade imediata mediatizada ou a um singular universalizado. Ou seja, quando se aponta o imediato, tem-se o imediato, mas, também, o mediatizado no próprio objeto.

A consciência ingênua negou isso em todos os momentos do seu formar, o que causou dor e desespero, em razão de ela afirmar uma verdade e chegar à outra. Por último, não sabia que o seu próprio falar a desmentia. Ocorrendo o esgotamento da justificativa da verdade da consciência na Certeza Sensível, passa-se para uma outra figura que possa dar conta da contradição interna ao objeto e ao saber. E, assim, tem continuidade o itinerário da formação do trabalho da consciência.

## REFERÊNCIAS

BAVARESCO, Agemir; IBER, Christian. Determinações modais da efetividade na lógica da essência hegeliana. **Dissertatio de Filosofia**, v. 44, p. 1–15, 2016. Disponível em:

<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/9812>. Acesso em: 7 nov. 2023.

COMO uma onda. Intérprete: Lulu Santos. Compositores: Lulu Santos e Nelson Motta. *In*: O RITMO do momento. Intérprete: Lulu Santos. [S. l.]: WEA, 1983. 1 disco vinil, faixa 4 (3 min).

DRÃO. Intérprete e compositor: Gilberto Gil. *In*: UM BANDA um. Intérprete: Gilberto Gil. Rio de Janeiro: WM Brazil, 1982. 1 disco vinil, faixa 7 (3 min).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efen. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Quem pensa abstratamente? **Síntese Nova Fase**, tradução de Charles Feitosa, v. 22, n. 69, p. 235-240, 1995. Disponível em:

[http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/02\\_babel/textos/hegel-quem-pensa-abstratamente.pdf](http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/02_babel/textos/hegel-quem-pensa-abstratamente.pdf). Acesso em: 7 nov. 2023.

OLIVEIRA NETO, Pedro A. Gomes de. **Hegel**: os primeiros embates dialéticos. Goiânia, GO: Descubra, 2003.

**AO SONHAR ENTREVI FRAGMENTOS DO PARAÍSO: UMA HIPÓTESE EXISTENCIALISTA SOBRE A NATUREZA E O SENTIDO DA PAIXÃO HUMANA**

[IN DREAMING I GLIMPSED FRAGMENTS OF PARADISE: AN EXISTENTIALIST HYPOTHESIS ON THE NATURE AND MEANING OF HUMAN PASSION]

Vítor Hugo dos Reis Costa  
[costavhr@gmail.com](mailto:costavhr@gmail.com)

*Doutor e mestre em filosofia pelo PPG-Fil da Universidade Federal de Santa Maria. Graduação (licenciatura plena) pelo departamento de filosofia da mesma instituição. Realiza pós-doutorado, sob supervisão do prof. Tito Marques Palmeiro, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil, e da FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, processo SEI 151059/2023-3. É membro da Rede Brasil-Ricoeur desde sua fundação (2022). Participa dos grupos de pesquisa "Subjetividade, Filosofia e Psicanálise" (UFMS), liderado pelo prof. Dr. Weiny César Freitas Pinto, "Da fenomenologia à fenomenologia hermenêutica: o caminho da linguagem", liderado pelo prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casa Nova (UERJ) do "Grupo de Estudo e Pesquisa em hermenêutica de Paul Ricoeur (UFPI)", liderado pelo prof. Dr. José Vanderlei Carneiro.*

**DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6905](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6905)**

Recebido em: 4 de março de 2025. Aprovado em: 9 de julho de 2025

Caicó, ano 17, n. 2, 2024, p. 95-121  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2024.6905](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.6905)

Fluxo Contínuo



**Resumo:** Trata-se da exploração da ideia de que o ideal do Em-si-Para-si, apresentado por Sartre como sentido último da paixão humana, pode ser compreendido por meio das figuras do Deus metafísico em estado de sonho e pela ideia de paraíso perdido. Assim, em um primeiro momento, o pensamento de Sartre será aproximado da história da metafísica para fins de enriquecimento da noção do Deus que sonha. Em um segundo momento, a aproximação será feita na direção da noção de paraíso perdido, em cotejo com pensadores que tematizam o assunto. Por fim, para mostrar que sonhar com o paraíso não é necessariamente uma tarefa à qual a existência está condenada a realizar solitariamente, será realizada uma interpretação do tema do amor romântico por um viés filosófico, mas, também, romanesco.

**Palavras-chave:** Deus. Existencialismo. Paraíso perdido. Sonho.

**Abstract:** This is an exploration of the idea that the ideal of the In-itself-For-itself, presented by Sartre as the ultimate meaning of human passion, can be understood through the figures of the metaphysical God in a dream state and through the idea of paradise lost. Thus, in a first moment, Sartre's thought will be brought closer to the history of metaphysics in order to enrich the notion of the God who dreams. In a second moment, the approach will be made towards the notion of paradise lost, in comparison with thinkers who address the subject. Finally, in order to show that dreaming of paradise is not necessarily a task that existence is condemned to carry out alone, an interpretation of the theme of romantic love will be made from a philosophical but also a novelistic perspective.

**Keywords:** God. Existentialism. Paradise lost. Dream.

## CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Em *O ser e o nada*, no início da seção sobre a *ontologia da temporalidade*, especialmente sobre a “virtude separadora do tempo” – isto é, que “todo ‘agora’ está destinado a se tornar um ‘outrora’”, que o mesmo tempo que “escava, separa, foge” também “cura”, Sartre apresenta a seguinte ideia:

Com efeito, é certo que o tempo me separa, por exemplo, da realização de meus desejos. Se estou obrigado a esperar sua realização, é porque esta se acha situada *depois* de outros acontecimentos. Sem a sucessão dos “depois”, eu seria *imediatamente* o que quero ser, não haveria distância entre mim e mim mesmo, nem separação entre a ação e o sonho. (Sartre, 2008, p. 185).

Muitas páginas depois, no contexto da elucidação do corpo próprio enquanto expediente da facticidade ontológica do existente, Sartre declara que

Se os fins que persigo pudessem ser alcançados por desejo puramente arbitrário, se fosse suficiente desejar para obter, e se as regras definidas não determinassem o uso dos utensílios, eu jamais poderia distinguir em mim mesmo o desejo da vontade, nem o sonho do ato, nem o possível do real. Nenhum projeto de mim mesmo seria possível, posto que bastaria conceber para realizar; por conseguinte, meu ser-Para-si iria aniquilar-se na indistinção entre presente e futuro. (Sartre, 2008, p. 413).

Adiante, no início da elucidação da noção de *situação* enquanto entrelaçamento ontológico das instâncias da *liberdade radical* e, novamente, da *facticidade*, Sartre diz que

Se bastasse conceber para realizar, estaria eu mergulhado em um mundo semelhante ao do sonho, no qual o possível não se distingue de forma alguma do real. Ficaria condenado, então, a ver o mundo se modificar segundo os caprichos das alterações de minha consciência, e não poderia praticar, em relação à minha concepção, a “colocação entre parênteses” e a suspensão de juízo que irão distinguir uma simples ficção de uma escolha real. Aparecendo desde o momento em que é simplesmente concebido, o objeto não seria nem escolhido nem desejado. Abolida a distinção entre o simples desejo, a representação que posso escolher e a escolha, a liberdade desapareceria com ela. (Sartre, 2008, p. 594).

Se saímos das páginas de seu ensaio de ontologia fenomenológica e voltamos para o 24 de novembro de 1939 – isto é, quase quatro anos antes de publicar *O ser e o nada* –, descobrimos que Sartre registrou em seu *Diário*... uma reflexão sobre a vontade humana que culminaria na ideia de que “só existe vontade finita, e num ente finito”, reflexão precedida pela seguinte ponderação:

Somente a resistência do real permite que se possa distinguir o que é possível do que é o projetar para além o que é o possível. Aqui, como em toda a parte, o real é anterior ao possível. O mundo de sonho, que é imaginário, não permite essa

distinção, pois, no sonho, o que é conhecido recebe, em sua própria concepção, uma espécie de existência sonhada. Desejar beber, em sonho, não se distingue de modo algum de sonhar que se está bebendo. Assim, o espírito, vítima de seu poder absoluto, não *pode* querer. Não pode sequer querer acordar. Sonhará apenas que está acordado. [...] O homem que sonha está preso por seu poder absoluto. Se quisermos ir ao limite máximo, vale o mesmo para um espírito divino que procedesse por intuições criadoras. Se, a esse respeito, a simples concepção basta para produzir intuitivamente o objeto, se ele não encontra nenhuma resistência da inércia, se não há uma defasagem temporal entre a concepção e a realização, Deus sonha. Suas criações não se distinguem de suas afeições. É cativo de si mesmo e nada pode querer. (Sartre, 2005a, p. 238-9).

Com a reunião das passagens acima, pretendo não oferecer evidências anedóticas, mas *indicações emblemáticas* de um tema ontológico mas também *metafísico e teológico* que perpassa as páginas de muitos textos de Sartre, a saber, o tema do sonho enquanto o excepcional estado no qual a consciência deseja estar de modo permanente e definitivo. Na hipótese de que esse estado onírico seja uma experiência de qualidade *paradisíaca*, examinarei, primeiramente, a hipótese de que o *desejo de ser Deus*, estipulado em *O ser e o nada* como razão última de toda paixão humana, é o desejo de passagem definitiva a um estado de satisfação contínua, como a da experiência onírica. Em seguida, examinarei o tema do paraíso perdido no intento de mostrar como o tema ontológico e fenomenológico do sonho de Deus tem ressonâncias teológicas e metafísicas que se tornam patentes em *O ser e o nada*. Por fim, para explorar ao menos um caso em que a existência Para-si não esteja sendo tomada em sua solidão ontológica, examinarei as teses de Sartre sobre o amor romântico enquanto expediente da tentativa humana de criação de paraísos artificiais. A presente reflexão não será amparada apenas em textos de Sartre e de seus intérpretes, mas também em outros que, não tratando ou dialogando diretamente com Sartre, podem ajudar a iluminar a reflexão.

## 1 O DESEJO DE SER UM DEUS QUE SONHA

O lugar de Sartre na história da filosofia parece, mesmo quase meio século depois de sua morte, um pouco difuso: de certo modo, como apontam alguns intérpretes de sua trajetória intelectual (Noudelmann, 2018; Lévy, 2001; Winock, 2000), a figura de Sartre é emblemática e paradigmática no século XX no que concerne à própria definição do que seja um intelectual. Acompanhando algumas intuições de Pierre Bourdieu (1996), é possível dizer que Sartre não foi tão *filósofo* quanto Merleau-Ponty, que não foi tão *romancista* quanto Camus, que não foi um dramaturgo da mesma estatura de Beckett nem reformulou um campo inteiro como Lacan mas, diferentemente de todos estes pensadores tomados separadamente, Sartre era o único *intelectual total*, capaz de se mover com naturalidade nos campos da filosofia, do romance, do teatro e da psicanálise *ao mesmo tempo*. No que concerne à história da filosofia, acompanhando um comentário recente de João Carlos Brum Torres<sup>1</sup>, é possível enquadrar a obra de Sartre sob um ângulo em que, de certo modo, *O ser e o nada* não é nada menos do que o *desfecho* de uma longa tradição iniciada

<sup>1</sup> A fala do professor Torres, em homenagem e lembrança dos 20 anos de falecimento de Gerd Bornheim, completados em 2022, pode ser encontrada no seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=kOQIA7dRp00> (acessado em 2 de março de 2025, 9h35).

pelos antigos gregos e que encontraria seus pontos de culminância entre o fim do pensamento estritamente moderno e o início daquele que se convencionou chamar de contemporâneo, especialmente nas figuras de Hegel e de Nietzsche. Essa posição privilegiadíssima de Sartre pode ser encontrada na obra de Gerd Bornheim, especialmente na segunda parte de seu *Sartre: metafísica e existencialismo*, intitulada *A destruição da metafísica*. Nas palavras do autor,

a nostalgia do Deus metafísico é – metafisicamente – a causa última do pensamento de Sartre; é porque Deus se revela impossível que o real permanece cindido e a separação não pode ser vencida. [...] Com efeito, a Metafísica, em seu momento conclusivo, não consegue superar a nostalgia do panteísmo. [...] Nisso, Sartre permanece fiel à índole mais profunda da tradição metafísica; de Platão ao existencialismo, a separação sempre é compreendida basicamente da mesma maneira, como aquilo que motiva o pensamento e como aquilo que deve ser superado; trata-se sempre da mesma recusa da finitude do finito, e sempre da reiterada tentativa de divinizar o real e especialmente o homem. (Bornheim, 2000, p. 215).

Para Bornheim (2000, p. 182), “Heidegger tem plena razão quando afirma que Metafísica, idealismo e platonismo são palavras que dizem no fundo a mesma coisa”, na medida em que “a finitude do finito é esquecida, e a Metafísica passa a ser onto-teo-logia; o pensamento do real se faz através do ser, isto é, de Deus, e o teor ontológico do mundo permanece suspenso numa teodiceia”. No pensamento de Sartre, conforme Bornheim (2000, p. 185), a “caída no plano físico” é “totalmente condicionada pela evolução da Metafísica” e “esse ‘físico’ é tão somente o em-si, convertido naquilo que a Metafísica fez da *physis*”, de modo que “o existencialismo pode ser interpretado como o desespero de Deus, coisa que, de resto, o próprio Sartre reconhece; o seu pensamento nunca deixa de ser basicamente teológico, ou melhor, recebe sua seiva da impossibilidade da teologia”. Na mesma direção vão as observações de Kate Kirkpatrick, em *Sartre on sin*. Segundo Kate Kirkpatrick (2017, p. 10, tradução minha) “a fenomenologia de Sartre pode ser lida enquanto anti-teodicéia e enquanto hermenêutica do desespero”. Acompanhando Stefanos Geroulanos, Kirkpatrick (2017, p. 11, tradução minha) observa que “a obra inicial de Sartre não era humanista”. Depois de traçar um caminho por meio do qual tenta mostrar influxos das filosofias de Agostinho, Descartes e Pascal em Sartre, Kirkpatrick (2017, p. 60, tradução minha) alega que “*O ser e o nada* pode ser lido como uma continuação das francesas explorações teológicas, filosóficas e místicas da condição humana enquanto decaída”. Essa também é a perspectiva de Joseph Fell (1979, p. 230, tradução minha) que vê em Sartre a continuação do “tema da ascensão espiritual” presente em “Parmênides, Pitágoras, Platão, Plotino, Agostinho, Petrarca, na literatura bíblica”. Se, conforme Fell (1979, p. 92; 230, tradução minha), a aventura do Para-si é um “drama cósmico” de “tendências plotinianas”, Bornheim (2000, p. 158; 184) fala em termos de uma aventura de “subida ao fundamento” em busca de uma “participação ascensional”. Em certo sentido, portanto, a importância histórica – no contexto da história da metafísica – do pensamento de Sartre está atrelada àquilo que dele se depreende em termos de oferecimento do tratamento dos temas mais épicos, isto é, metafísicos e teológicos, que iluminam o âmbito prosaico da existência.

Se Bornheim tem razão ao dizer que a filosofia de Sartre *se alimenta* de uma nostalgia, talvez, então, uma frase do romancista Milan Kundera – do qual, advirto, me servirei amplamente neste texto – nos ajude a vislumbrar o lugar dessa nostalgia na ontologia fenomenológica de Sartre. Em *A insustentável leveza do ser*, Kundera (1995, p. 298) declara que “a nostalgia do Paraíso é o desejo do homem de não ser homem”. Não é outro, para Sartre, o mais profundo desejo humano: “o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus”, declara Sartre (2008, p. 693), em *O ser e o nada*.

Compreender esse desejo exige uma breve elucidação dos *modos de ser dos entes* estipulados pelo tipo de fenomenologia que Sartre radicaliza enquanto ontologia<sup>2</sup>.

Em certo sentido, é possível ver *O ser e o nada* como um mergulho microscópico na tese fenomenológica husserliana da intencionalidade da consciência. Do fato de que *consciência é sempre consciência de algo*, Sartre conclui que a consciência *é* e que seu correlato também *é*. Com base nesse binômio – que, conforme Bornheim (2000), não é outro do que o binômio “sujeito e objeto” –, Sartre explora as estruturas desses dois distintos modos de ser. Enquanto o modo de ser dos correlatos da experiência consciente só permite que dele se diga, para Sartre (2008, p. 40), que ele *é*, que *é o que é* e que *é Em-si*, sobre o modo de ser da consciência, Sartre discorrerá por centenas de páginas. Designado enquanto Para-si, o modo de ser da consciência é caracterizado por suas estruturas imediatas, por sua relação interna com a alteridade e por seu entrelaçamento com o âmbito da facticidade, elucidado pela noção de *situação*. De extrema importância para meu argumento, a noção de facticidade – que é a única estrutura imediata do Para-si que, de certo modo, merece toda uma seção inteira para sua adequada elucidação na noção de situação – é aquela por meio da qual Sartre indica a contingência radical da *derrelição singular* de cada existência, isto é, o caráter absolutamente contingente das circunstâncias nas quais uma existência se manifesta e desenrola. Em suma, a noção de facticidade é aquela por meio da qual Sartre explora o fato de que nenhuma existência jamais escolhe previamente o momento histórico, o ambiente geográfico, o grupo social ou mesmo o corpo que lhes serão próprios. De certo modo, como pretendo mostrar, a facticidade é, por excelência, o *fardo* do modo de ser que, mais do que tudo, deseja ser Deus, isto é, que deseja ser não apenas personagem e espectador do próprio drama, mas *autor* do roteiro – e, conseqüentemente, do *final feliz* – desse drama.

---

<sup>2</sup> Tomo de empréstimo a expressão “modos de ser” da investigação apresentada em *Aspectos da modalidade*, por Róbson Ramos dos Reis (2014, p. 45). Conforme o autor, em *Ser e tempo* e obras cronologicamente próximas a esta, Heidegger reconhece ao menos cinco modos de ser dos entes, a saber, *existência*, *subsistência*, *disponibilidade*, *vida* e *consistência*. No caso de Sartre, tudo se passaria como se os modos de ser reconhecidos fossem apenas dois, a saber, o Para-si – intencionalmente coincidente com o que Heidegger reconhece enquanto “existência” – e o Em-si, sob o qual cairiam todos os outros modos de ser. Além da constrangedora pobreza, em *O ser e o nada*, do tratamento do modo de ser da *vida* – isto é, de animais, plantas e outros entes vivos que não os existentes humanos –, também o ente disponível e o ente subsistente aparecem significativamente confundidos em Sartre. O problema é de primeira importância, conforme observa Joseph Fell (1979), em suas análises e comparações entre as filosofias de Heidegger e Sartre. Para o autor, tudo se passa como se, imbuído de influxos da epistemologia moderna, Sartre considerasse certa precedência da subsistência sobre a disponibilidade. Sartre teria compreendido *Ser e tempo* como se a experiência da angústia revelasse que um ente – Em-si, conforme seu vocabulário – fosse primeiramente e sobretudo uma instância material dotada de qualidades meramente físicas e, em estrato ontológico posterior, revestido com uma aura virtual de sentido, de semblante humano. Conforme Fell (1989; 1979) há pelo menos *quatro* sentidos de subsistência na filosofia heideggeriana, sendo um deles um sentido *inautêntico*, a saber, precisamente o sentido coordenado pela visão de mundo moderna, cientificista e fiscalista, na qual os entes são compreendidos primeiramente e sobretudo enquanto instâncias materiais dotadas de qualidades meramente físicas. Embora não seja possível detalhar essa problemática aqui, Fell (1979) identifica passagens de *O ser e o nada* nas quais seria possível reconhecer em Sartre uma inesperada comunhão com essa visão de mundo. Para os fins da economia do argumento aqui desenvolvido, mantereí certo vocabulário mobilizado por Reis (2014) em seu tratamento do pensamento heideggeriano, no qual a realidade humana pode ser intensionalmente designada enquanto âmbito da *existência* e, conseqüentemente – conforme os limites conceituais da filosofia sartreana –, pode ser designada enquanto um *modo de ser* dos entes. Se a perspectiva de Róbson Reis, bem como a de Gabriel Dietrich (2023), sustenta um *pluralismo ontológico* em Heidegger, talvez seja possível dizer que o dualismo que parece se deprender do existencialismo de Sartre (2008, p. 753), no qual há “dois modos de ser radicalmente distintos: o do Para-si, que tem-de-ser o que é, ou seja, que é o que não é e não é o que é, e o do Em-si, que é o que é”, seja um *pluralismo ontológico mínimo*. E se, conforme Bornheim (2000, p. 183), “a Metafísica tende a se resolver em termos de participação absoluta, em termos de monismo ou de panteísmo”, o pluralismo ontológico mínimo de Sartre, ainda preso ao esquema onto-teo-lógico que caracteriza a metafísica – afinal, Deus, mesmo ausente, é o *motor* da nostálgica filosofia sartreana –, parece ser menos expediente de riqueza do que da agonia característica da má finitude.

Se o modo de ser Para-si é marcado por uma contingência radical, o modo de ser Em-si não é menos marcado por contingência e, de certo modo, o *fato absoluto* da existência de entes – isto é, de correlatos da experiência – é aquilo que Heidegger (1973, p. 247) chama de “a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é”. Enigmático e misterioso, esse fato também é *inexplicável* fora de esquemas metafísicos: como poderia a fenomenologia – mesmo radicalizada enquanto ontologia –, comprometida com a *descrição* do aparente, *explicar* o fato da manifestação? Todavia, diferentemente do modo de ser do Para-si, o modo de ser do Em-si goza de um atributo que, de certo modo, o modo de ser do Para-si inveja, a saber, a posse de *essências* estáveis e definitivamente estabelecidas. Enquanto a existência se define pelo fazer, o Em-si se define pelo ser. É esse ser, estável e definitivo, que a existência deseja com ontológica inveja. Todavia, a existência não deseja apenas a estabilidade inconsciente e a paz muda das coisas, mas um tipo muito especial de estabilidade consciente. Em outros termos, a existência deseja ser existência e *essência* ao mesmo tempo. O modo de ser Para-si não desejaria suprimir seu caráter autoconsciente, isto é, o expediente da experiência de correlatos. A profunda nostalgia que impregna o Para-si é nostalgia de uma condição na qual seria possível ser Em-si-Para-si, fórmula que designa, para Sartre, o modo de ser de Deus.

Contudo, “o Em-si-Para-si não é uma possibilidade própria do Para-si” (Sartre, 2008, p. 259), por mais que o *possível* – isto é, aquilo que o Para-si tenta realizar concretamente na prosa de sua existência – seja precisamente “aquilo que falta ao Para-si para converter-se em Em-si-Para-si” (Sartre, 2008, p. 693). É nessa distância, ao mesmo tempo mínima e infinita, entre um Para-si e seu ideal de ser Em-si-Para-si que irrompem e emergem o humano, o mundo e sua ligação na qual, segundo Sartre (2008, p. 759), “tudo se passa como se o mundo, o homem e o homem-no-mundo não chegassem a realizar mais do que um Deus faltado”.

Nas passagens de *O ser e o nada* citadas nas considerações preliminares deste texto, temos diversas e distintas pistas sobre o que falta – e *como* falta o que falta – ao Para-si. Primeiro, Sartre observa que o *tempo* separa o desejo da realização. Depois, Sartre indica que não basta conceber para realizar, ou a realidade seria indistinguível do sonho. Por fim, na passagem do *Diário...*, Sartre fala da *resistência do real*, que Deus não poderia conhecer ou experimentar, o que faria com que a experiência de Deus – a expressão, podemos admitir, é extremamente problemática – seria como a do sonho. Um silogismo simples já nos sugeriria que *se* o ser humano é desejo de ser Deus e Deus sonha, *então* o ser humano seria, *fundamentalmente*, desejo de existir em um estado de sonho. O que interdita esse estado permanente – que, a rigor, constituiria uma outra condição, diferente da humana e da qual, acompanhando Kundera, temos nostalgia – é a *resistência do real*. Essa ideia aparecerá, em *O ser e o nada*, na ideia de *coeficiente de adversidade*, isto é, da medida de dificuldade da realização de um determinado fim. Considerando a singularidade radical de cada Para-si – isto é, da singularidade de cada projeto existencial, da singularidade de cada realidade humana individual em ser uma tentativa *vã* de resolver o problema da falta de ser do existente humano –, o coeficiente de adversidade será sempre relativo aos interesses e fins estipulados no interior de um projeto singular. É também por isso que, segundo Sartre (2008, p. 593), “o coeficiente de adversidade das coisas [...] não pode constituir um argumento contra nossa liberdade, porque é por nós, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade”. É constitutivo de uma vontade que ela seja *finita*, conforme mencionado no *Diário...* É constitutivo da liberdade que ela experimente, pois, a resistência do real. Todavia, o Para-si *deseja com nostalgia* um estado no qual a resistência do real seja nula, no qual o coeficiente de adversidade seja zero. Um estado, pois, ao mesmo tempo *divino* e *onírico*<sup>3</sup>, no qual o desejar e o realizar se confundam a tal ponto que os

<sup>3</sup> Considerando que a experiência normal dos sonhos não é a de um estado de animação suspensa em cenários nos quais seríamos Demiurgos, parece caber uma palavra sobre os sonhos lúcidos: não seria necessário que o sonho, enquanto estado almejado pela consciência, fosse um sonho *lúcido*, isto é, um sonho no qual decidiríamos

próprios termos, desprovidos de sua relação interna com a finitude, perderiam seu sentido apropriado. Tal estado parece exigir que a existência não fosse lançada na facticidade, mas – eis minha hipótese – no *paraíso*. E que, portanto, não fosse existência, mas que fosse ao modo de ser de Deus.

Segundo Joseph Fell (1979, p. 142, tradução minha), “o ser humano é o Demiurgo enquanto imaginação que simula necessidade”. Se Fell tem razão e *O ser e o nada* é mais *interpretação metafísica* do que *descrição fenomenológica* da realidade humana, então fica mais clara a alegação de Sartre (2008, p. 111), de que “permanece simplesmente no Para-si como uma lembrança do ser, como sua injustificável *presença ao mundo*”. Contudo, lembrança do quê? Estamos, com Sartre, muito longe de alguma doutrina da metempsicose. Talvez possamos dizer que estamos em uma *doutrina da facticidade*. “Sem a facticidade”, declara Sartre (2008, p. 133) “a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma como, na República de Platão, as almas escolhem sua condição: eu poderia me determinar a ‘nascer operário’ ou ‘nascer burguês’”. Indo além de Sartre, parece mesmo possível pensar que em uma doutrina da metempsicose, as almas que conscientemente escolhem sua condição estariam sujeitas à uma forma muito especial de facticidade. Tudo se passa, pois, como se a filosofia sartreana gozasse de uma descendência bizarra da metafísica iniciada por Platão: no lugar de razões suficientes, pura contingência; no lugar de metempsicose, existência contingente e *finita*. No lugar da bela e boa luz, a noite escura da náusea motivada pela constatação do caráter injustificável do ser.

Embora essa metafísica sombria de *O ser e o nada* seja, conforme Bento Prado Júnior (2006, p. 33), de certo modo *negativa* como aquela da *Crítica da razão pura*, ela ainda regula e coordena as descrições fenomenológicas de Sartre. Isso parece ficar evidente quando observamos o uso, por parte de Sartre, da expressão “tudo se passa como se” e de sua importância enquanto expediente de demarcação dos limites dessa ontologia.

A ontologia, portanto, limitar-se-á a declarar que tudo se passa como se o Em-si em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si. Compete à metafísica formar as hipóteses que irão permitir conceber esse processo como o acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual

---

voluntariamente quais seriam os conteúdos dos cenários? A rigor, em *O imaginário*, Sartre (1996) nega a existência do fenômeno do sonho lúcido. Sua estratégia, contudo, é de certo modo dependente da ideia de que é sempre possível constatar a diferença qualitativa entre um ente dado e um ente meramente constituído pela consciência, e que a intervenção da reflexão revelaria sempre essa diferença qualitativa. A reflexão, portanto, por mais que seja frequentemente recapturada pela força gravitacional do estado onírico, não *revelaria*, mas *alteraria* o próprio estatuto do sonho, dependente de uma imersão confiante na realidade de seus conteúdos. Embora as análises de Sartre não pareçam incorretas ou inconsistentes, contudo, parecem demasiado sujeitas ao *espírito* de sua filosofia existencial e eminentemente moralista, na qual os estados alterados de consciência são fenômenos da ordem das *fugas*, típicas da má-fé. Fábio Caprio Leite de Castro (2005, p. 132ss), em seu magnífico recenseamento das *condutas* e dos *paradigmas* da má-fé, observa que o sonho e a imaginação são, para Sartre, condutas de má-fé. Penso que já não se trata de argumentar em defesa da possibilidade da experiência dos sonhos lúcidos, já suficientemente documentada e investigada, especialmente desde os estudos seminais de Stephen LaBerge. Embora, contudo, os sonhos lúcidos tenham a qualidade de ser escolhidos em um sentido bastante específico, isto é, da estipulação consciente dos cenários, de fato, parece possível dar certa razão ao argumento de Sartre e concordar que o excesso de lucidez reflexiva descaracterizaria o aspecto mais interessante da experiência onírica, a saber, sua força gravitacional, por meio da qual permanecemos imersos na crença pré-reflexiva da realidade das experiências sonhadas. No sonho lúcido, dependendo do grau de lucidez da consciência que sonha, é possível supor que tudo se passe mais ou menos como na mentira cínica que, sem a imersão típica da má-fé, não pode persuadir, convencer ou enganar quem a emite ou a sustenta, restando insatisfatória como uma mentira que, capaz de convencer outras pessoas, sabemos ser mentira. Diferentemente de Deus, que estaria preso ao sonho graças à sua onipotência – nesse caso, paradoxal –, o existente humano, sabendo que sonha e produzindo os cenários voluntariamente, ainda estaria no paradigma da vontade, finita por definição.

que é a existência do ser. É evidente que tais hipóteses permanecerão como hipóteses, pois não poderíamos alcançar nem a sua confirmação nem a sua invalidação ulterior. O que constituirá sua validade é somente a possibilidade que venham a nos conceder de unificar os dados da ontologia. (Sartre, 2008, p. 757).

Portanto, embora não seja possível asserir peremptoriamente que o Para-si brota do Em-si para que este se fundamente por meio das virtudes daquele (o pensamento, a *reflexão pura* por meio da qual se constitui uma ontologia fenomenologicamente orientada, a capacidade especulativa por meio da qual se constituem as metafísicas e teodicéias, etc), *tudo se passa como se* esse fosse o caso – e eis o limite radical da ontologia metafisicamente inspirada. Imbuído de um desejo pleno de nostálgica lembrança de uma plenitude perdida, o Para-si *tenta* se persuadir e redimir tanto a contingência de seu surgimento na superfície do Em-si quanto a injustificável contingência do próprio Em-si. Tudo se passa como se, portanto, *O ser e o nada* fosse um espólio tardio da tradição filosófica tal como apresentada na narrativa de Arthur Lovejoy (2005), em *A grande cadeia do ser*, isto é, como mais um capítulo de uma história marcada pelas respostas filosóficas para questões como as sobre a natureza da plenitude e das razões suficientes para que as coisas não apenas sejam, mas para que sejam como são. Todavia, quando Lovejoy (2005, p. 325) afirmou, dez anos antes da publicação de *O ser e o nada*, que a história dos princípios de plenitude, de continuidade e da razão suficiente que integram, estruturam e sustentam a grande cadeia do ser era “a história de um fiasco” já visível na obra de Schelling – porque Schelling transformara em *evolução* tudo aquilo que era *Criação* ou *emanação* desde o fundamento, o que faz com que Deus seja concebido como estando em movimento e, portanto, perpetuamente inacabado, apenas tendendo, como todos os entes, à plenitude inalcançável –, não tinha como imaginar o que logo viria de Paris: no lugar da plenitude, má finitude – isto é, uma finitude mensurada pela comparação com Deus, pois “se, de saída, tomamos a precaução de confundir subjetividade e finitude, a subjetividade se desvanece quando o entendimento se torna infinito” (Sartre, 2008, p. 149); no lugar da continuidade, separação radical; no lugar da razão suficiente, *nenhuma razão* para que o que quer que seja... Seja.

Vejamos, agora, uma outra figura da plenitude que, se estou correto, guarda um parentesco com o conceito de Em-si-Para-si, a saber, a figura do paraíso perdido.

## 2 O PARAÍSO PERDIDO

Em estudo recente, intitulado *Le paradis perdu, un mystère sartrien*, Alexis Chabot (2019) explora a presença do tema do paraíso perdido na obra de Sartre, especialmente em seus textos sobre Baudelaire, Genet e Flaubert. Do estudo de Chabot se depreende uma questão, a saber, se o drama do paraíso perdido é um tipo de drama específico de um tipo social e histórico de existências ou se, pelo contrário, é o Para-si em geral que, a despeito de sua situação histórica, social ou hermenêutica, padece de nostalgia do paraíso. Se fui claro até este momento da exposição, penso que seja natural concluir que minha hipótese – com ressalvas que farei ao final do texto – é a *segunda*, isto é, que o desejo de ser um Deus ou Demiurgo preso em um sonho e sem coeficiente de adversidade é precisamente a nostalgia do paraíso e que, portanto, esse é o drama humano em geral. “Nascemos sem ter pedido, presos a um corpo que nunca escolhemos e destinados a morrer”, conforme observa Milan Kundera (1988, p. 30). Esse corpo que nunca escolhemos, contingência fundamental da existência, será o elemento primordial do entrelaçamento do modo de ser Para-si na situação que, conforme Sartre (2008, p. 593ss), é constituída pelo *lugar*, pelo *passado*, pelos

*arredores*, pelo *próximo* e pela *morte* de um existente singular. Essa situação contingente – e, eventualmente, esse corpo contingente –, com seu coeficiente de adversidade sempre diferente de zero, é o *dado* que o modo de ser Para-si tenta transcender ao se lançar em possíveis e estipular fins próprios. Nas palavras de Sartre,

Sendo a intenção escolha do fim e revelando-se o mundo através de nossas condutas, é a escolha intencional do fim que revela o mundo, e o mundo revela-se dessa ou daquela maneira (em tal ou qual ordem), segundo o fim escolhido. O fim, iluminando o mundo, é um estado do mundo a ser obtido e ainda não existente. A intenção é consciência tética do fim. Mas só pode sê-lo fazendo-se consciência não-tética de sua possibilidade própria. [...] Assim, por um surgimento duplo, mas unitário, a intenção ilumina o mundo a partir de um fim ainda não existente e define-se pela escolha de seu possível. Meu fim é certo estado objetivo do mundo, meu possível é certa estrutura de minha subjetividade; um se revela à consciência tética, o outro reflui sobre a consciência não-tética para caracterizá-la. (Sartre, 2008, p. 588).

Na raiz de cada anseio concreto, pois, pulsa o profundo desejo nostálgico, caracterizado singularmente por uma possibilidade própria, por uma outra condição, diferente da humana, na qual a *derrelição* à que somos condenados seria cancelada, redimida, revertida, anulada. No próprio paraíso pessoal – *estado objetivo do mundo* o mais assemelhado possível com aquele que seria obtido por uma consciência absoluta e que criasse seus correlatos ao concebê-los ou representá-los –, portanto, tudo se passaria como se tivéssemos nascido mediante a melhor e mais própria escolha possível, em um corpo igualmente escolhido e livres da morte como destino. Em suma, o paraíso é a abolição da facticidade. É na facticidade que o ser humano é *decaído*, é da facticidade que a existência, por meio do desejo de ser Deus, se ressent e quer se redimir por meio do desejo ascensional de subir ao fundamento – e, se estou certo, lá sonhar com os cenários que redimiriam essa condição decaída.

Para tentar mostrar como o tema do paraíso perdido permeia de modo geral o desejo nostálgico do Para-si por um outro modo de ser, diferente da existência, quero sugerir que a noção de paraíso perdido é da mesma natureza das ideias-unidade tal como propostas por Arthur Lovejoy (2005), na introdução de *A grande cadeia do ser*. Nesse sentido, a ideia de paraíso perdido guardaria semelhanças com as ideias de *paraíso terrestre* e *idade de ouro*. Conforme George Minois (2011, p. 3), o paraíso terrestre é o arquétipo da felicidade plena na cultura cristã, enquanto a idade de ouro seria o arquétipo pagão da mesma ideia. Enquanto o paraíso terrestre aponta para um *lugar* idílico a ser encontrado e no qual o mal e o sofrimento seriam extintos e redimidos, a idade de ouro aponta para uma *época* na qual o ser humano existiu livre do mal e do sofrimento. Ambas as ideias preservam um aspecto importante de uma ideia de paraíso compatível com a ontologia sartreana, a saber, a de que ela tem de ser *experimentada*: o ideal da síntese entre Para-si e Em-si é um ideal de síntese entre dois modos de ser, entre existência e essência. Portanto, não se trata de *suprimir* a experiência típica da existência, mas de concebê-la em síntese com a estabilidade ontológica característica dos entes Em-si, o que é, nos termos da ontologia sartreana, uma contradição em termos. De nada valeria o paraíso – isto é, o ambiente sem coeficiente de adversidade, em que os desejos se realizariam tão logo fossem concebidos – se não pudesse ser conscientemente experimentado. A rigor, um paraíso que não fosse experimentado enquanto seria sem sentido.

Para tentar mostrar como o sonho do Para-si com seu paraíso particular pode ser concebido como uma ideia-unidade em sentido lovejoyano, me amparo nas análises apresentadas em *Pós-Deus*,

por Peter Sloterdijk (2019), sobre o gnosticismo enquanto *religião mundial da ausência do mundo*. Se minha hipótese tem consistência, o tipo de *mundo* que emerge no circuito da ipseidade tal como concebida em *O ser e o nada* é um notório exemplar dessa ausência de mundo enquanto lar genuíno da existência. Dado que a existência almeja mais do que tudo – ou melhor, *somente* – se transformar em outro modo de ser, a rigor, não haveria para ela qualquer lar genuíno e apropriado. Nesse sentido, o gnosticismo seria sobretudo um *temperamento* por meio do qual o mundo não pode aparecer senão enquanto uma sombria mistura de *prisão* e *tumba*. Algumas palavras de Albert Camus podem nos ajudar a visualizar o que seria um temperamento gnóstico porque existencialista:

Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. [...] Em todos os dias de uma vida sem brilho, o tempo nos leva. Mas sempre chega uma hora em que temos de levá-lo. Vivemos no futuro: “amanhã”, “mais tarde”, “quando você conseguir uma posição”, “com o tempo vai entender”. Estas inconsequências são admiráveis, porque afinal trata-se de morrer. Chega o dia em que o homem constata ou diz que tem trinta anos. Afirma assim a sua juventude. Mas, no mesmo movimento, situa-se em relação ao tempo. Ocupa nele o seu lugar. Reconhece que está num certo momento de uma curva que, admite, precisa percorrer. Pertence ao tempo e reconhece seu pior inimigo nesse horror que o invade. O amanhã, ele ansiava o amanhã, quando tudo em si deveria rejeitá-lo. (Camus, 2004, p. 27).

A existência moderna, conforme Camus – que, para Volpi (1999, p. 103), não cessa de exibir sua familiaridade com o gnosticismo nos títulos de seus textos, como *O estrangeiro*, *A queda*, *O exílio e o reino* –, se dá em um cotidiano com aspectos de purgatório, inferno, prisão, tumba, do qual só se pode esperar sair – mas só se pode *esperar*, com inútil paixão, uma saída impossível, como em *O homem sem qualidades*, de Robert Musil (1989, p. 256), quando este fala da *passividade ativa*, isto é, da atitude de “espera de um prisioneiro, pela oportunidade de fugir”<sup>4</sup>. Conforme Sloterdijk (2019, p. 69), a noção hodierna de gnosticismo, muito mais do que relações com a velha escola espiritual gnóstica, é debitária de “autointerpretações filosóficas da Modernidade”, de modo que “a gnose é compreendida a partir do centro ardente da ipseidade atual”. Para Sloterdijk (2019, p. 71), “nas mais graves crises do mundo, gnosés de todo tipo protegem a vida da tentação de se adaptar àquilo que já não seria mais vida”. Nessa modernidade, é “cada *self* pneumático” que é “chamado para se tornar herói de seu próprio romance de salvação” (Sloterdijk, 2019, p. 72), pois “é o pneuma que consegue se ver ‘no mundo’ como algo vindo de fora – como algo diferente, que não pertence ao mundo e é capaz de se retirar dele”, operando assim sob “imagem do hóspede” (Sloterdijk, 2019, p. 74). Embora não mencione Lovejoy, Sloterdijk parece operar em uma direção muito assemelhada àquela da história das ideias, na medida em que segundo Lovejoy (2005, p. 20), as “susceptibilidades a diversas espécies de *pathos* metafísico” são um elemento central na história das ideias e de sua eficácia. É desse tipo de susceptibilidade que Sloterdijk (2019, p. 75) quando fala de uma “diferença gnóstica” – a saber, a convicção de que se está *no mundo*, radicalmente distinta daquela que se compreende enquanto sendo *do mundo* – que “gera uma nova língua de insatisfação

<sup>4</sup> A psicanalista Maria Rita Kehl narra, em *O tempo e o cão* e em uma palestra sobre aceleração e depressão, o caso de um paciente parcialmente lúcido do caráter vão de suas esperas, e que na clínica, chegou a verbalizar algo como “vamos andar logo com isso para acabar logo, para ir para a casa logo, para dormir logo, para acordar logo, pra começar a trabalhar logo, para viver logo e para morrer logo!”. (disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=kwxYt5n6E9o>, acessado em 1º de março de 2025, 22h30).

com o mundo”. Em palavras claríssimas, Sloterdijk demarca o *pathos* gnóstico da existência que não se compreende como *sendo do mundo* mas, pelo contrário, como apenas *estando no mundo*:

Desde que a alma se compreende como uma entidade contraposta ao mundo – mais exatamente, como uma entidade cercada de mundo, mas que não pode ser remetida a ele – o “mundo” como superobjeto pode ser afastado como um todo. O anticosmismo gnóstico é primeiramente a consequência de uma conquista gramatical. Na expressão “este mundo” do gnosticismo e do cristianismo primitivo, a novidade lógica se manifesta abertamente. “Mundo” se transforma em objeto de uma *deixis* universal – de repente, é possível apontar, pelo menos verbalmente, para ele com o dedo: olhe para ele, para “este” mundo. A partir de agora, o que ainda poderá surpreendê-lo? A gnose se desenvolve com o desdobramento sistemático desse efeito: ela articula uma mudança estrutural da maravilha do filosofar para o pavor, do pavor para a paródia. Ela vive de sua distância virtual do todo obscurecido, do qual não existe distância. Seu modo de ser é a autodestruição consciente diante da realidade, sua paixão é a queima dos navios terrenos, seu etos é a responsabilidade da ascensão. Seu lugar de reflexão é um estar dentro como se não estivesse dentro. O *ut non* paulino já pertence ao campo dessa *epoché*, desse distanciamento daquilo do qual ninguém pode se distanciar; possuir como se nada possuísse; estar aqui como se estivesse longe; ter mulheres como se não tivesse nenhuma; estar neste mundo estranho como já se estivesse em casa. A gnose é uma filosofia do “como que não”. (Sloterdijk, 2019, p. 76-7).

Páginas depois dessa passagem emblemática, Sloterdijk (2019, p. 82) afirma que “a alma gnóstica não quer saber da *charis*, que é oferecida como perdão a um criminoso. O que lhe dá asas é a lembrança carismática de um direito pré-primordial à perfeição” – o que nos reaproxima, pois, da ideia de que o modo de ser Para-si existe com uma *lembrança do ser* ou, para tentar ser ainda mais preciso ao *espírito* do que à *letra* sartreana, com uma lembrança do modo de ser Em-si-Para-si, modo que seria prévio à *desordem* que dá origem ao mundo fenomenologicamente considerado. Segundo Sartre,

Conhecemos esta divertida ficção com a qual certos divulgadores costumam ilustrar o princípio de conservação de energia: dizem eles que, se ocorresse de um único dos átomos que constituem o universo ser aniquilado, resultaria uma catástrofe que iria se estender-se ao universo inteiro, e seria, em particular, o fim da Terra e do sistema solar. Tal imagem pode nos servir aqui: o Para-si aparece como uma diminuta nadificação que se origina no cerne do Ser; e basta esta nadificação para que *ocorra* ao Em-si uma desordem total. Essa desordem é o mundo. (Sartre, 2008, p. 753).

Embora a alma imortal das doutrinas da metempsicose típicas do gnosticismo antigo seja significativamente distinta do modo de ser Para-si, essa desordem – ou “descompressão de ser” (Sartre, 2008, p. 122) que caracteriza a consciência em seu modo de ser Para-si – instaura, imediatamente, o desejo nostálgico pelo retorno ao fundamento, ao lar originário, ao paraíso em que o desejo seria automaticamente satisfeito ao desejar. A alma ou o pneuma – a *ipseidade*, para ficar no jargão sartreano – deseja mais do que tudo e em certo sentido *somente* uma travessia pelo

exílio que resulte em um retorno ao reino originário, ao estado em que concepção e realização não se distinguem. Conforme Franco Volpi,

simplificando, a trama do romance gnóstico se articula nos seguintes episódios: 1) antes de mais nada, há a Unidade originária; 2) dela se separam hipóstases em busca de independência – aí surgem o pecado e a culpa – e caem no mundo, onde, esquecidas da própria origem e propensas à *curiositas*, se perdem [...]; 3) pelo conhecimento (*gnose*), algumas existências conseguem superar o esquecimento e recuperam a lembrança de sua origem, retornando a ela. (Volpi, 1999, p. 100).

Uma vez estipulado o caráter eminentemente negativo da metafísica em *O ser e o nada*, só podemos afirmar que *tudo se passa como se* houvesse uma unidade originária, *tudo se passa como se* o modo de ser Para-si se separasse dessa unidade em busca de independência e, por fim, *tudo se passa como se* a psicanálise existencial, para a qual convergem *todas* as análises de *O ser e o nada*, fosse uma quase-gnose, capaz de produzir um “quase-saber” (Sartre, 2008, p. 699) da ipseidade sobre si mesma. Ao contrário da gnose tradicional, contudo, que assegura a participação ascensional e promove a subida ao fundamento, a psicanálise existencial, pelo contrário, ao familiarizar a existência com o caráter inútil de sua paixão, pode ser considerada um caso do que Sloterdijk (2019, p. 94) chama de “gnoses’ sombrias modernas”, cujos representantes “admitem que caíram no cosmo” mas cuja “centelha de autoconsciência incandesce na insistência do direito de permanecer magoado”. O caráter autocontraditório do modo de ser Em-si-Para-si interdita a possibilidade de que o modo de ser Para-si possa ser uma travessia para um outro modo de ser, e a gnose sombria e moderna proporcionada por Sartre só pode ser, para usar uma expressão que intitula uma obra de Romano Guardini (1987), *a aceitação de si-mesmo*. A aceitação do modo de ser Para-si promove uma aceitação de si mesmo em um nível pessoal marcado pela negatividade: se o ideal da existência é a passagem para o modo de ser Em-si-Para-si, seu possível mais próprio é a familiarização com sua própria condição inultrapassável. Estamos, pois, condenados ao exílio de um reino desconhecido, indemonstrável desde a perda de credibilidade do pensamento metafísico, um reino que só pode ser suposto e que, ao ser suposto, parece inconcebível porque contraditório. No nível da identidade pessoal, essa possibilidade, proporcionada pela purificação da reflexão por meio da qual se constitui um ego, é a possibilidade da *pura ipseidade*. Se, conforme Sloterdijk (2019, p. 86) “o fim da filosofia, do qual Heidegger fala, começou quase dois mil anos atrás no existencialismo catártico da travessia gnóstica do mundo”, nesse momento final representado por Sartre parece fatal concluir que “após sacudir a poeira das qualidades adquiridas, a alma se compreende – ao mesmo tempo pela primeira vez e novamente – em ausência original de qualidades” (Sloterdijk, 2019, p. 88-9). Constituído pela síntese das qualidades duráveis, dos estados frequentemente experimentados e das ações pelas quais alguém responde, o ego tem algo de fantasma e miragem que depende da sustentação de uma reflexão impura e comprometida com a tese – incompatível com a ontologia fenomenológica – de que os aspectos do ego subsistem *per se*. Se lemos em *A náusea* que “o passado é um luxo de proprietários” (Sartre, 2005b, p. 98), parece plausível dizer que a ideia de posse de um ego tem algo de teimosia e capricho. Todavia, diferentemente dos místicos cristãos, que tentavam aniquilar o ego para que suas almas fossem preenchidas por Deus, Sartre, com sua ontologia em que Deus é contraditório e na qual não há caminho genuíno de subida ao fundamento ou travessia para o paraíso, só poderia ser um místico *do nada*.

A hipótese de um Sartre místico foi recentemente explorada por Noeli Rossatto (2017, 2013, 2008). Passando em revista o que o filósofo francês diz em suas obras sobre Santa Tereza D’Ávila, São João da Cruz, Santo Inácio de Loyola e Mestre Eckhart, Rossatto elucida a presença de temas

místicos nos textos de Sartre e, mais do que isso, realça os contornos das fronteiras entre a mística cristã e o existencialismo. Conforme Rossatto (2017, p. 249), uma via mística sartreana “é uma via que abandona qualquer tipo de universal para, em troca, imergir na plena experiência do singular que se cria livremente como uma autêntica singularidade”, isto é, “uma livre recriação ou uma livre produção de si próprio que resulta de um continuado e irrevogável processo de destruição sistemática do que em si mesmo ainda é resquício do ser, ou seja, da singularidade inautêntica”, uma legítima “*convertio ao nada* – e uma *avertio* a todo e qualquer ser –, na qual a singularidade se recria constantemente *ex nihilo*, e não mais encontra as mãos estendidas de um criador ou redentor”. Ainda segundo Rossatto:

Em conformidade com esse quadro sartreano, cabem as mais variadas tendências do neoplatonismo, da gnose e das variantes da mística judaica, árabe e cristã, em que há um nítido esquema em que o singular busca purificar-se daqueles elementos adquiridos no processo em que a alma ingressa neste mundo. Ao entrar no mundo (*editus*), a alma se encarna, isto é, é envolvida por uma carne ou um corpo formado pelos quatro elementos: a terra, o fogo, a água e o ar. A ascese, por sua vez, almeja enfraquecer esses elementos mundanos, carnis, corporais, assimilados no processo de descida, a fim de que a mesma venha a ter novamente acesso ao lugar de onde saiu, isto é, que ela volte a ter ligação com a plenitude ou totalidade divina. Em suma, para essas correntes, mediante diferentes práticas de mortificação (jejuns, penitência, abstinência), ou ainda por meio dos mais variados tratos com os textos sagrados (hermenêutica da *sacra pagina*), conseguir-se-à esvaziar a alma e escalar o sempre árduo caminho de volta (*reditus*). (Rossatto, 2008, p. 15).

Se a mística tradicional é uma busca de subida ao fundamento e, assim, de retorno ao reino, uma mística sartreana seria qualquer coisa como um pedido de cidadania no exílio, de instalação definitiva – isto é, de reinstalação contínua – na finitude e na contingência, de assunção da separação radical. Como observa Rossatto (2017, p. 238), já em *A transcendência do ego* – publicado quase uma década antes de *O ser e o nada* – Sartre concebe a consciência como “um *campo transcendental sem eu*, uma espécie de impessoal desprovido de qualquer conteúdo egológico”. De certo modo, é possível ver o modo de ser Em-si como o modo de ser do que Sloterdijk (2019) designa por *superobjeto*. Somando a isso esse ideal existencialista de purificação da ipseidade, tudo se passa como se os irreconciliáveis modos de ser Em-si e Para-si devessem, justamente pela impossibilidade de sua reconciliação, ser mantidos o mais radicalmente afastados, enquanto dois polos de impessoalidade, a saber, a impessoalidade do *superobjeto* composto pelo ajuntamento de entes assignificativos e a impessoalidade do purificado campo da consciência. De certo modo, pois, se trata de enfraquecer o fenômeno do mundo. “Sem mundo não há ipseidade nem pessoa; sem a ipseidade, sem a pessoa, não há mundo”, declara Sartre (2008, p. 156), mostrando a relação interna entre a singularidade pessoal e seu mundo particular. *Mundo* – e, portanto, pessoalidade, egoidade, caráter –, lembremos, é uma *desordem* no ser. Conforme Fell (1979, p. 89), esse mundo que se constitui enquanto devolutiva da projeções do modo de ser Para-si em suas possibilidades é um mundo “virtual”. Nessa direção, tudo se passa como se a fenomenologia, nas mãos de Sartre, se transformasse em um expediente de aproximação da *virtualidade*, isto é, da *matéria que compõe os sonhos* mas também a realidade humana ordinária, na qual “*fazemo-nos* de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha”. O temperamento existencialista de Sartre, contudo, aprofunda essa vocação suavemente antirrealista da fenomenologia e, como declara Bornheim (2000, p. 21), “tudo se passa como se o gênio maligno de Descartes se tivesse tornado, enfim, uma realidade”. As análises de Bornheim (2000) e Rossatto (2013), nessa direção, se complementam: se Bornheim

(2000) já dissera que Roquentin *encarna o método*, Rossatto (2013, p. 96ss) mostra como Roquentin encarna uma via mística negativa dado que a náusea faz desmoronar, sucessivamente, todos os estratos da normalidade – meramente “virtual”, mas também as qualidades “reais” dos entes (Fell, 1979, p. 89) –, restando ao esvaziado Roquentin a experiência pura da pura ipseidade nauseada com a bruta “atualidade” (Fell, 1979, p. 89) do puro modo de ser Em-si<sup>5</sup>. Contudo, se Roquentin prefigura uma existência libertada do ideal do Em-si-Para-si, da nostalgia do paraíso perdido, enfim, uma existência *purificada* da poeira da pessoalidade, o romance também nos apresenta uma outra personagem que, em certo sentido, representa mais e melhor o drama do modo de ser Para-si em geral, a saber, Anny, ex-amante de Roquentin.

Conforme Rossatto (2013, p. 93), “sabemos que os *Exercícios espirituais* de Loyola estão à raiz das *Meditações* de René Descartes e, conseqüentemente, das próprias *Meditações cartesianas* de Edmund Husserl”. Portanto, se o existencialismo guarda semelhanças com a via negativa da mística, contudo, ele tem na via mística positiva de Loyola uma espécie de ancestral. Os *Exercícios...* de Loyola aparecem textualmente em *A náusea* quando Anny fala daquilo que considera *situações privilegiadas e momentos perfeitos*. Conforme Rossatto,

as situações privilegiadas são aquelas situações que, na vida, assim como no teatro ou na história, os personagens desempenham os papéis de tal modo que realizam uma cena excepcional em que as qualidades exteriores e interiores se harmonizam perfeitamente. As situações privilegiadas, tais como o nascimento e a morte, e ainda aquelas motivadas por fortes sentimentos, tais como o ódio ou o ato de fazer amor, se constituem em paradigmas de perfeição a serem imitados na vida.

---

<sup>5</sup> É interessante observar que nem Fell (1979), nem Bornheim (2000), nem Rossatto (2017; 2013) atentam para algo observado por Irene McMullin (2024, p. 321), a saber, que a experiência da náusea só parece se completar quanto Roquentin, saindo do jardim público, se defronta com o que poderíamos chamar de *sorriso cúmplice das coisas*. Essa experiência pode ser constatada na seguinte passagem: “Levantei-me, saí. Chegando ao portão de ferro, voltei-me. Então o jardim sorriu para mim. Apoiei-me na grade e fitei-o longamente. O sorriso das árvores, da moita de loureiros, *queria dizer* alguma coisa; era isso o verdadeiro segredo da existência. Lembrei-me que num domingo, não há mais de três semanas, eu já percebera uma espécie de ar de cumplicidade nas coisas. Era a mim que se dirigia? Sentia, aborrecido, que não tinha nenhum meio de compreender. Nenhum meio. No entanto aquilo estava ali, à espera, parecia um olhar. Estava ali, no tronco do castanheiro... era o castanheiro. Parecia que as coisas eram pensamentos que paravam no caminho, que se esqueciam o que tinham querido pensar e que permaneciam assim, balouçantes, com um sentidozinho estranho que os ultrapassava. Esse sentidozinho me irritava: *não podia* compreendê-lo, ainda que permanecesse cento e sete anos apoiado na grade; ficara sabendo sobre a existência tudo o que podia saber. Fui embora, voltei para o hotel, e escrevi.” (Sartre, 2005b, p. 193-4). Que Roquentin não tenha sido capaz de apreender o sorriso cúmplice das coisas e optado pela escrita de sua experiência faz lembrar o início do texto de Alexis Chabot sobre o mistério sartreano da obsessão com o paraíso perdido. Falando da relação entre o paraíso perdido e sua composição literária, diz Chabot (2019, *italicos meus*): “O paraíso proustiano resulta assim desta feliz confusão do hoje e do passado que sem dúvida só a escrita autoriza: assim, o tempo encontrado, conclusão da busca, é uma epifania literária tardia que pode finalmente responder ao sentimento de paraíso perdido, e superá-lo. *A escrita é assim o espaço de um paraíso reconstituído*: onde só o regresso aos tempos originais pode gerar a pureza ideal, ali também onde *o paraíso e a perda se tornam um só*, num aparente e fértil paradoxo cuja literatura é inteiramente constituída, o que trai a ausência do paraíso pelo próprio gesto de representá-lo. Também o homem proustiano não consegue distinguir o presente de um passado soberano: para este homem inteiramente dominado pela exigência de uma regressão feliz, e que se revela em última instância como toda a felicidade possível (*pela e na literatura*), o acesso ao paraíso começa com a consciência e aceitação do carácter essencialmente passado da felicidade, carácter do qual deriva todo o ato de escrever, que é sobretudo um movimento não em direção ao futuro, mas em direção a uma anterioridade radical; o paraíso proustiano é, portanto, o lugar sonhado (mas dado como mais ‘verdadeiro’ que o Real) em que a extinção, a dissolução, a perda se tornam, através de uma inversão que podemos chamar de ‘religiosa’, esta experiência positiva de ‘um paraíso encontrado’. Literatura: onde, no seio do presente, reina o vazio sem fundo, mas *preenchido com o que já não existe*.”

Assim, a vida imita as narrativas edificantes e, como em um palco, encena os papéis dos protagonistas no passado. (Rossatto, 2013, p. 90).

Os momentos perfeitos seriam qualquer coisa como o ápice e o êxtase da situação privilegiada, isto é, o segmento de tempo – a cena – em que o arranjo prévio da situação é tal que tudo se passa como se a facticidade e a contingência da existência fossem redimidadas, canceladas, *invertidas* em necessidade. Naturalmente, é Roquentin, e não Anny, que representa o que seria mais próximo de uma figura do herói existencialista. Contudo, aqui me interessa precisamente a personagem Anny, em sua prática dos *Exercícios...*, compostos por “*composição (composición)* do cenário”, por “*recomposição de fatos admiráveis (mirabilia)*”, em “*reflexão*”, “*contemplação*”, em que o exercício mental é suspenso para que Deus se manifeste; e no *compromisso prático*, em que o praticante assume a tarefa da mudança pessoal” (Rossatto, 2013, p. 94).

Penso que uma categoria análoga à de momento perfeito – e que nos permite uma conexão com o tema dos paraísos perdidos – é aquela indicada pela expressão “*fragmento de paraíso*” (*fragment of paradise*), utilizada pelo cineasta Jonas Mekas (2013, p. 10), em *Ao caminhar entrevi lampejos de beleza*. De certo modo, o filme de Mekas compartilha de certo aspecto formal dos diários de Roquentin: não há qualquer ordem narrativa nas quase cinco horas de filme, de modo que este é totalmente composto por momentos e situações filmadas ao longo de 30 anos, reunidos de modo aleatório. Contudo, enquanto Roquentin experimenta o desmoronamento do sentido, Mekas apresenta o que pode muito bem ser visto como uma coleção de momentos perfeitos. Se falta ao filme de Mekas a ordem narrativa que emoldura previamente situações privilegiadas e momentos perfeitos, o texto do filme (a narração do próprio diretor), contudo, sugere que esse foi o único critério de escolha das cenas.

Estávamos bem aqui nesta Terra. Mas estávamos no Paraíso... Aqueles breves momentos, aqueles momentos... E talvez seja disso que se trata... Esqueça a eternidade, aproveite. Sim, nós gostamos desses momentos. Aqueles breves momentos, aquelas noites. E houve muitas noites assim, muitas noites assim, meus amigos. Nunca vou esquecê-los, meus amigos... (Mekas, 2013, p. 10, tradução minha).

Os fragmentos de paraíso são, portanto, *momentos*. Embora a ontologia fenomenológica de *O ser e o nada* dependa do caráter contraditório do modo de ser Em-si-Para-si e, nesse sentido, *proíba* a satisfação plena do desejo, Anny e Mekas parecem apontar na direção de uma possibilidade positiva de tais experiências. Comentando a filosofia sartreana, Rossatto (2008) observa que tais momentos excepcionais podem ser associados àquilo que Paul Ricoeur (2010, p. 14) chamara de “*intensificação da experiência do tempo*”. Acrescendo que também Milan Kundera (2006, p. 25) tem uma expressão que faz eco a esse tipo de experiência privilegiada, a saber, “*a beleza de uma súbita densidade da vida*” – diferente, pois, da experiência angustiante da *insustentável leveza* e da experiência opressiva do *peso insustentável*. Embora a coincidência da ipseidade consigo mesma seja impossível por definição, contudo, tudo se passa como se, enfim, essa coincidência acontecesse durante intervalos de tempo que, embora eventualmente curtos do ponto de vista cronológico, são singularmente densos do ponto de vista existencial. Todavia, em *A náusea*, lemos Anny confessar que “*acabaram-se os momentos perfeitos*” (Sartre, 2005b, p. 204). Ainda que de modo mais suave e demorado do que o que ocorrera a Roquentin, também Anny parece passar por um desencantamento suave e paulatino. No filme de Mekas, pelo contrário, encontramos um narrador-

diretor absolutamente arrebatado pelo encantamento com seus momentos perfeitos, com os fragmentos de paraíso nos quais reconhece uma vida feliz:

Não entendo, nunca entendi realmente, nunca vivi realmente no chamado mundo real. Eu vivi... Vivo no meu próprio mundo imaginário, que é tão real quanto qualquer outro mundo, tão real quanto os mundos reais de todas as outras pessoas ao meu redor. Você também vive em seus próprios mundos imaginários. O que você está vendo é meu mundo imaginário, que para mim não é nada imaginário. É real. É tão real quanto qualquer outra coisa sob o sol. (Mekas, 2013, p. 15, tradução minha).

A consideração de Mekas sobre a *confusão* entre realidade e imaginação é especialmente interessante aqui. Em uma passagem de *Saint Genet* em que elucida a via mística negativa do poeta maldito, Sartre (2002, p. 212) declara que nessa mística, “trata-se de percorrer, ao contrário, o caminho que levou dos protozoários ao homem”, mas “estar embaixo não é nada: é preciso *ter chegado ali*”. É um tema metafísico, dialético e, conforme Rossatto (2008), também encontrado no neoplatonismo e no gnosticismo, a saber, o tema da *ascensão espiritual* também identificado por Fell (1979) no espírito do pensamento sartreano. Como nos lembra Bornheim (2000, p. 153), “o discurso filosófico permanece como que suspenso entre dois silêncios: deriva de um fundamento que lhe é anterior e se encaminha para o seu próprio sacrifício”. Assim foi até – e especialmente – em Hegel, e a *história de um fiasco* narrada por Lovejoy (2005) não é senão a história da *dificuldade* – senão da *impossibilidade* – de explicar metafisicamente qual era a necessidade da plenitude, em seu silêncio primordial, se fazer palavra para, então, se fazer novamente silêncio. Acrescentada à essa história enquanto capítulo tardio e inesperado, a ontologia sartreana, na qual tudo apenas se passa *como se*, demarca o limite da possibilidade dessa explicação metafísica. Nessa perspectiva, o pluralismo de mundos imaginários enunciado por Mekas, que encontra respaldo no conceito sartreano de *circuito da ipseidade*, aponta para um cenário metafísico: cada mundo pessoal, com seus propósitos, valores, desejos, crenças e narrativas é uma tentativa de retornar ao silêncio no qual *tudo se passa como se* o modo de ser Para-si estivesse antes da desordem e da descompressão que instaura mundo, isto é, em síntese com o modo de ser Em-si. Mas, não custa repetir – agora nas palavras do próprio Sartre (2008, p. 750) – “a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil”.

Mesmo contraditória, contudo, a ideia de Deus é a instância que regula e coordena os esforços da inútil paixão do modo de ser Para-si. Nesse sentido, a importância dos mundos imaginários que se instauram nos circuitos das ipseidades fica elucidada: é diferente ascender ao paraíso e ter sido lançado nele, afinal, em um suposto cenário prévio ao da queda da consciência na facticidade, isto é, da constituição do modo de ser da existência, a nulidade do coeficiente de adversidade não permitiria a concepção das imagens e dos fragmentos de paraíso que a existência perseguirá. Em outras palavras, é no *atrito* entre consciência e realidade que surgem, residualmente, os fragmentos de paraíso que alguém carregará consigo enquanto pedaços do mapa de uma terra prometida. Concebidas de modo abstrato, vivamente imaginadas, eventualmente vividas e então nostalgicamente lembradas ou, enfim, até mesmo *sonhadas*, as condições ou imagens de paraísos particulares dependem da situação finita e da resistência do dado que, diferentemente do desejado, possui uma textura áspera insuperável para o modo de ser Para-si. Somente Deus não conheceria essa aspereza. A consciência, em sua finitude, é a ela condenada.

Mesmo que seja uma ideia contraditória para os termos de uma ontologia fenomenologicamente orientada, Deus também comparece no texto de Sartre como uma espécie

de consciência absoluta e absolutamente presa aos correlatos que produz ao conceber. As próprias noções de *concepção* e de *representação*, isto é, de *atividades da consciência*, presume uma participação em uma temporalidade que é totalmente estranha ao Deus da metafísica. Se o ideal do modo de ser Para-si é ser Em-si-Para-si, contudo, essa configuração ôntica e histórica – e, por ser histórica, no caso de Sartre, eminentemente *moderna* – do modo de ser Para-si, isto é, o *humano*, parece poder ser exemplarmente compreendido pela imagem do Deus que sonha, isto é, da consciência que atravessa um calvário de adversidades para, enfim, se reunir consigo mesma em um paraíso pessoal. O sentido muito especial de *mundo* que se constituiria na experiência dessa consciência absolutamente presa aos correlatos que produz é um mundo “no qual”, para usar palavras de Lovejoy (2005, p. 35), “nenhum desejo deveria carecer de satisfação” e o “apetite” da consciência “pelas coisas fosse permanentemente revitalizado”. Não se trata, portanto, de uma *abolição* do desejo – que, em última instância, é desejo de ser Deus, de ser Em-si-Para-si –, mas de um cenário no qual a sustentação desse desejo permanentemente revitalizado se daria na experiência de sua permanente satisfação. Uma experiência, pois, como a do êxtase místico, embora absolutamente singularizada em um circuito da ipseidade tão especial quanto impossível.

### 3 O PARAÍSO ARTIFICIAL DO AMOR

*O ser e o nada* é uma obra que já completou mais de 80 anos. Se, conforme assinalado por muitos comentários (Gadamer, 2012; Colette, 2009), boa parte do valor da obra de Sartre é menos *filosófico* do que *literário* – isto é, que Sartre era um escritor muito melhor do que era filósofo –, cabe se perguntar, por exemplo, acerca da validade de algumas teses que seu ensaio de ontologia fenomenológica sustenta. Se Kirkpatrick (2017) vê na ontologia sartreana *uma* hermenêutica do desespero – bem como Fell (1979, p. 169), para quem *O ser e o nada* “não é descrição fenomenológica, mas interpretação metafísica” –, porém, é só de modo *incidental* que a obra de Sartre pode ser associada com uma hermenêutica filosófica. Muito mais orientada para a elucidação de estruturas trans-históricas, a ontologia de Sartre pretende lastrear as descrições fenomenológicas de tudo aquilo que interessava esse homem de classe média da França dos anos 40 do XX. Nesse sentido, pretendo explorar brevemente um campo de fenômenos no qual, em nossa cultura, é comum que as pessoas nele se lancem em busca de seus paraísos, a saber, o campo do amor romântico e do desejo sexual. Se nos dois tópicos anteriores pode ter ficado a impressão de que a ascensão ao paraíso é uma jornada eminentemente solitária, pretendo mostrar como é possível mostrar que o campo dos relacionamentos amorosos e eróticos é um território fértil para o exame das buscas pelo paraíso. Nesse tópico, mais do que a filosofia, será o romance que nos auxiliará a pensar. Portanto, as análises fenomenológicas e teses ontológicas de Sartre serão cotejadas com passagens, narrativas e digressivas, dos romances de Milan Kundera.

Em *A insustentável leveza do ser*, Kundera nos oferece fragmentos de teologia muito compatíveis com a metafísica que subjaz ao texto sartreano. Segundo Kundera,

nós, que fomos educados na mitologia do Antigo Testamento, poderíamos dizer que o idílio é uma imagem que ficou conosco como uma lembrança do Paraíso. A vida no Paraíso não era semelhante ao caminho em linha reta que nos leva ao desconhecido, não era uma aventura. Ela se deslocava em círculos, entre coisas conhecidas. Sua monotonia não era feita de tédios, mas de felicidade. [...] No Paraíso, quando se debruçava na fonte, Adão não sabia que aquele que via era ele

próprio. [...] No Paraíso o homem ainda não era o homem. Mais exatamente: o homem não tinha ainda se lançado na trajetória do homem. Nós outros já nos lançamos nela há muito tempo e estamos voando no vazio de um tempo que segue em linha reta. Mas existe em nós um fino cordão umbilical que nos liga a um distante e nebuloso Paraíso. (Kundera, 1995, p. 297).

Embora não esteja fazendo ontologia, mas se servindo de um expediente cultural e histórico, Kundera diz coisas que fazem eco às teses de *O ser e o nada*: se o Para-si tem uma *lembrança do ser*, o homem, historicamente considerado e educado na mitologia do Antigo Testamento, é ligado por um fino cordão umbilical ao paraíso do qual remotamente parece se lembrar. Como em Sartre, a condição humana propriamente dita guarda, em Kundera, relações internas com *estar fora* do paraíso e para ele querer retornar. O ser humano *está* nesse mundo, mas não *é* desse mundo: pertence à outro lugar – *A vida está em outro lugar*, conforme o título de outro romance de Kundera (1991) –, no qual estaria em casa de modo tão genuíno que nem sequer preservaria sua condição humana, se metamorfoseando em outro modo de ser. A existência humana não pode ser senão essa “longa espera [...] pela realização de nossos fins [...]”; sobretudo, espera por nós mesmos”, essas “esperas de esperas que, por sua vez, esperam esperas” que são “a própria estrutura da ipseidade” e que “comportam evidentemente uma referência a um último termo que seja esperado sem nada mais esperar. Um repouso que seja ser e não mais espera de ser”, um “último termo, o qual, por princípio, jamais é dado e constitui o valor de nosso ser, ou seja, evidentemente, uma plenitude do tipo ‘Em-si-Para-si’” (Sartre, 2008, p. 659). A existência humana é, portanto, nostalgia do paraíso e espera pelo retorno a ele – a passividade ativa musiliana, portanto, isto é, a espera de um prisioneiro pela oportunidade de fugir, mesmo que esta, a rigor, nunca se dê. Enquanto espera com nostalgia e em ativa passividade, como observou Camus, resta acordar, bonde, (bem mais do que) quatro horas no escritório ou na fábrica, etc. Eventualmente – e é disso que quero tratar nesse tópico –, a existência tenta instaurar esse idílio de plenitude no seio da prisão-tumba, no campo da má finitude, por meio do amor romântico, isto é, por meio de um jogo em que amados e amantes tentam oferecer uma para o outro um idílio do qual o outro deverá fruir, bem como esperam obter do outro o idílio cujos fragmentos, na forma de imagens do paraíso, trazem consigo. Todavia, será possível esse idílio, no qual seria possível serenar essa espera nostálgica e aliviar o fardo da existência? Aliás...

Será que ele me ama? Será que gosta mais de mim do que eu dele? Terá gostado de alguém mais do que de mim? Todas essas perguntas que interrogam o amor, o avaliam, o investigam, o examinam, será que não ameaçam destruí-lo no próprio embrião? Se somos incapazes de amar, talvez seja porque desejamos ser amados, quer dizer, queremos alguma coisa do outro (o amor), em vez de chegar a ele sem reivindicações, desejando apenas sua simples presença. [...] Nenhum ser humano pode oferecer a outro o idílio. (Kundera, 1995, p. 298-9).

O que Kundera alega de modo digressivo e mostra de modo narrativo, Sartre explicita de modo filosófico. As análises que Sartre faz do amor romântico apontam para um panorama no qual cada existente singular – que carrega, de forma difusa, imagens de um paraíso singular – se aproxima de outro existente singular com duplo propósito, a saber, *ser* a razão suficiente do mundo que emerge no circuito da outra ipseidade e fazer da outra ipseidade a razão suficiente do seu próprio mundo. Grosso modo, assim como os sonhos íntimos e pessoais representam uma tentativa de cancelamento e abolição da contingência que impregna tanto o modo de ser Em-si

quanto o modo de ser Para-si, os sonhos com o amor romântico também simbolizam um caminho de tentativa de abolição da contingência. Kundera (1995, p. 40) declara que acreditamos que “é impensável que o amor de nossa vida possa ser uma coisa leve, uma coisa imponderável; achamos que nosso amor é o que devia ser; que sem ele nossa vida não seria nossa vida” e gostaríamos que “Beethoven em pessoa” tocasse “seu *‘Es muss sein!’* para nosso grande amor”. Em Sartre, encontramos precisamente a mesma ideia:

Na terminologia corrente do amor, o amado é designado com o termo *o eleito*. Mas essa escolha não deve ser relativa e contingente: o amante exaspera-se e julga-se desvalorizado quando pensa que o amado o escolheu *entre outros*. “Então, se eu não tivesse vindo a esta cidade, se não houvesse frequentado a casa de fulano, você não teria me conhecido, não teria me amado?” Tal pensamento aflige o amante: seu amor torna-se em amor entre outros, limitado pela facticidade do amado e por sua própria facticidade. [...] O que o amante exige é que o amado dele faça a escolha absoluta. [...] E, como o outro é fundamento de meu ser-objeto, dele exijo que o livre surgimento de seu ser tenha por fim único e absoluto a sua escolha de *mim*, ou seja, que tenha escolhido ser para fundamentar minha objetividade e minha facticidade. (Sartre, 2008, p. 462).

Esse é precisamente o drama de Tomas, no último capítulo da primeira parte de *A insustentável leveza do ser*, quando este se lembra que sua companheira – que conhecera por “seis acasos” – lhe disse, certa feita, sobre um amigo de Tomas: “se não tivesse encontrado você, teria certamente me apaixonado por ele” (Kundera, 1995, p. 40-1). A contingência radical do encontro amoroso e do amor sustentado desde esse encontro tem de desaparecer sob um semblante platônico de destino e encontro com o necessário. Para Sartre (2008, p. 463) “o fundo da alegria do amor, quando existe” se dá porque “sentimos que nossa existência é justificada” de tal modo que “se pudéssemos interiorizar todo o sistema, seríamos nosso próprio fundamento”. O expediente da sedução não é senão um esforço por meio do qual o existente tenta se constituir como um objeto fascinante, pleno de ser, e ser “*reconhecido como tal*” (Sartre, 2008, p. 464), em um jogo de espelhos no qual a outra parte tende a tentar precisamente a mesma coisa. Porém, a estrutura desse jogo de espelhos é lamentavelmente instável. O projeto do amor exige que o existente se oriente como uma “perpétua recusa de colocar-se como pura ipseidade, porque essa afirmação de si como si mesmo envolveria o desmoronar do outro como olhar e o surgimento do outro como objeto” (Sartre, 2008, p. 468):

Exijo que o outro me ame e faço todo o possível para realizar meu projeto: mas se o outro me ama, decepçiona-me radicalmente pelo seu próprio amor; eu exigia que ele fundamentasse meu ser como objeto privilegiado, mantendo-se como pura subjetividade frente a mim; e assim que ele me ama, experimenta-me como sujeito e submerge em sua objetividade frente à minha subjetividade. (Sartre, 2008, p. 468-9).

“Basta que os amantes sejam *vistos* juntos por um terceiro para que cada qual experimente a objetivação, não apenas de si, mas também do outro”, o que é “a verdadeira razão pela qual os amantes buscam a solidão” (Sartre, 2008, p. 469), atestando uma “compreensão pré-ontológica” (Sartre, 2008, p. 470) das ciladas do amor. Se “sempre posso me captar, em presença ou na ausência

de terceiros, como pura ipseidade ou como integrado a um nós” (Sartre, 2008, p. 520), contudo, na posição de pura ipseidade, o existente está em uma posição em que há compreensão, ainda que tácita, de sua posição de sujeito que não pode ser objeto. A impossibilidade de ser objeto, isto é, de ser um ente com a estável condição de um substrato de qualidades, inviabiliza *a priori* a possibilidade de permanência na mera posição de *amado*. Ao se posicionar como pura ipseidade, o existente retoma a posição de amante e constrange a outra parte a se posicionar enquanto amada. A outra consciência fará o mesmo e, na melhor das hipóteses, essa dança se mantém com certa sintonia frágil. O mais provável, contudo, é que o projeto do amor enquanto paraíso artificial desabe: para Sartre (2008, p. 523), “o amor desenganado leva ao masoquismo”. Em outras palavras, o desejo de *ser amado* – portanto, o desejo de *ser* amado, de ter por meio do amor sustentado por outra existência, uma identidade estável – pode me levar até uma posição em que “em vez de projetar absorver o outro preservando a sua alteridade, irei projetar ser absorvido pelo outro e perder-me em sua subjetividade para desembaraçar-me da minha” (Sartre, 2008, p. 470). O masoquismo, segundo Sartre (2008, p. 472), “é um perpétuo esforço para nadificar a subjetividade do sujeito fazendo com que seja reabsorvida pelo outro”, um esforço “acompanhado pela fatigante e deliciosa consciência do fracasso, a ponto de ser o próprio fracasso aquilo que o sujeito acaba buscando como sua meta principal”.

Ideal limítrofe do amor, o masoquismo também pode nascer do fracasso do desejo. Conforme Sartre (2008, p. 494), pode ocorrer que no fracasso do desejo pelo outro, “a consciência, captando-se em sua facticidade, exija ser captada e transcendida como corpo-Para-outro pela consciência do Outro”, mas “nesse caso, o Outro-objeto desmorona, o Outro-olhar aparece, e minha consciência é consciência desfalecida em sua carne ante o olhar do Outro”. Se “o masoquista arrasta-se de joelhos, mostra-se em posturas ridículas, faz-se utilizar como simples instrumento inanimado” (Sartre, 2008, p. 471), isso pode se dar tanto na direção radicalização da tentativa de realização de si enquanto *puro objeto* de amor quanto na de *puro objeto* de fruição dos desejos, interesses e propósitos do outro. Se esse encolhimento da ipseidade até a posição de puro objeto amável ou corpo desejável parece o próprio paradigma da humilhação e da perda da dignidade da dimensão pessoal em um horizonte humanista, parece pertinente ressaltar o valor filosófico das análises sartreanas, especialmente em comparação com outras noções, mais ou menos contemporâneas ao pensamento sartreano, do que seja uma pessoa. Em *Indivíduos*, Peter Strawson (2019) oferece um conceito de pessoa enquanto *corpo com propriedades psíquicas*. É precisamente uma concepção de pessoa dessa natureza – um corpo qualquer com propriedades psíquicas quaisquer – que atormentava Tereza, em *A insustentável leveza do ser*. Eis a narração de Tereza, para seu companheiro, de um pesadelo que tivera:

Era uma grande piscina coberta. Éramos umas vinte. Somente mulheres. Estávamos todas completamente nuas e tínhamos de andar em torno de um tanque. Havia uma cesta suspensa do teto, com um homem dentro. Ele usava chapéu de abas largas que lhe escondia o rosto, mas eu sabia que era você. Você nos dava ordens. Você gritava. Tínhamos de cantar e flexionar os joelhos enquanto desfilamos. Quando uma mulher não conseguia dobrar os joelhos, você dava-lhe um tiro de revólver e ela caía morta dentro do tanque. Nesse momento, todas as outras se punham a rir e cantavam com mais força. E você não tirava os olhos de nós: se alguém fazia um movimento para o lado, você atirava. O tanque estava cheio de cadáveres que boiavam na água. E eu sabia que não teria mais forças para minha próxima flexão e que você iria me matar! (Kundera, 1995, p. 24).

A mera indistinção corporal, portanto, é o prenúncio da condição de cadáver. Em outras palavras, ser sobretudo e antes que tudo um corpo é, de certo modo, ser o esboço de um cadáver. Humilhada pelas traições do companheiro, que lhe faziam sentir como que lançada na vala comum dos meros corpos femininos, Tereza experimentava a vertigem, isto é, “a voz do vazio embaixo de nós, que nos atrai e nos envolve, é o desejo da queda do qual logo nos defendemos aterrorizados” (Kundera, 1995, p. 65). Para Sartre (2008, p. 73), “a vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele”. Ainda segundo Sartre (2008, p. 471), “o masoquismo caracteriza-se como uma espécie de vertigem: não a vertigem ante o precipício de rocha e terra, mas frente ao abismo da subjetividade do outro”. Se o masoquismo é onde podem desaguar o amor e o desejo – isto é, o projeto de *ser amado* ou *desejado* –, isto se dá pelo caráter privilegiado e radical que o masoquismo possui, enquanto caminho ou estratégia, de aniquilação da ipseidade. Reencontramos, nesse masoquismo radical, a *via negativa* por meio da qual uma ipseidade sacode a poeira de suas qualidades pessoais. Contudo, essa mística masoquista não se orienta pela busca de uma exceção pura e inefável. Pelo contrário, é na direção daqueles modos de ser que Heidegger chamara de subsistência (*Vorhandenheit*) e disponibilidade (*Zuhandenheit*), e que se reúnem, no pensamento de Sartre, no modo de ser Em-si, que a ipseidade se lança: ser ente meramente ou puramente subsistente, apreciado por suas qualidades materiais, e usado enquanto coisa, enquanto utensílio, por outra existência. Se o pensamento filosófico contemporâneo pode ser caracterizado por uma retomada da atenção para a corporeidade, contudo, o pensamento existencialmente orientado permanece um lembrete que o ideal da identificação da existência com o corpo pode, de maneira insuspeita, mascarar o que pode ser uma legítima *via negativa*, por meio da qual alguém abdica de ser um *alguém* para ser apenas *algo*, um algo indistinto e substituível por outro algo de mesmo tipo, em coordenadas meramente espaciais e temporais. No limite, tudo se passa como se a sartreana *hermenêutica do desespero* mostrasse que o fracasso do amor e do desejo, quando estes desaguam no masoquismo, podem produzir um cenário de *radicalização da derrelição*: decididamente *magoada* com a resistência da realidade e a impossibilidade de existir em outro modo – em cenários em que os desejos se realizassem tão logo fossem experimentados –, a existência pode aprofundar a derrelição e se identificar com o expediente mais privilegiado de sua facticidade, a saber, a mera corporeidade que denuncia a condição de cadáver.

Como observei anteriormente, as eras douradas e paraísos perdidos podem ser concebidos de modo abstrato, vivamente imaginados, eventualmente vividas e então nostalgicamente rememoradas ou, enfim, até mesmo *sonhados*. Se *O ser e o nada* oferece as abstratas armações formais e ontológicas do contraditório modo de ser Em-si-Para-si e George Minois nos oferece uma galeria narrativa de imagens do idílio constituídas ao longo dos séculos, em *A insustentável leveza do ser*, encontramos exemplos dessas duas últimas possibilidades.

No último capítulo da quinta parte do romance, Kundera (1995, p. 238-41) narra um sonho do personagem Tomas, no qual este encontrava uma mulher que lhe parecia familiar mas que não conseguia lembrar de onde conhecia, compreendendo apenas que era “ela a quem sempre desejara” e que “se um dia encontrasse seu paraíso pessoal, se por acaso ele existisse, nele deveria viver ao lado dessa moça”, pois “a moça de seu sonho era o ‘*es muss sein!*’ de seu amor”. Kundera menciona que Tomas se lembra de *O banquete*, de Platão, no qual “o amor é o desejo dessa metade perdida de nós mesmos”. O sonho de Tomas, portanto, é exemplar do tipo de paraíso pessoal que se desprende da própria estrutura da projeção em possibilidades. Sua amante *mais própria*, porém, nunca foi encontrada em sua vida suavemente libertina, lhe aparecendo apenas na forma de uma mulher desconhecida que lhe aparecera em um sonho.

No último capítulo da terceira parte, o personagem Franz, que deixara a esposa para ficar com Sabina, sua amante e com a qual “passara [...] o mais belo ano de sua vida” (Kundera, 1995, p. 130) antes de ser por ela abandonado, transforma sua ex-amante em uma espécie de musa para

a qual prestará “um culto” que “era mais como uma religião do que como amor” (Kundera, 1995, p. 131), pelo resto de seus dias. Kundera (1995, p. 131) nos diz que “tudo” o que Franz faz “é para Sabina, e como ela gostaria que fosse feito”, isto é, “quando publicava um artigo numa revista estrangeira [...] só conseguia pensar no que Sabina diria sobre o texto”. Franz passará seus dias frequentando reuniões de exilados da República Tcheca, só porque estes lhe lembram sua amante.

No dia do aniversário da invasão, uma associação tcheca de Genebra organiza uma cerimônia comemorativa. Há poucas pessoas na sala. O orador tem cabelos grisalhos artificialmente ondulados. Está lendo um longo discurso e consegue aborrecer esse punhado de entusiastas que vieram ouvi-lo. [...] Mas Franz sorri com um ar devoto. Tem os olhos fixos no sujeito de cabelos grisalhos. [...] Fica imaginando que esse homem é um mensageiro secreto, um anjo que mantém a comunicação secreta entre ele e sua deusa. Fecha os olhos e sonha. Fecha os olhos como os fechara sobre o corpo de Sabina em quinze hotéis da Europa e num hotel da América. (Kundera, 1995, p. 132).

Tomas e Franz parecem corresponder, pois, aos arquétipos do conquistador épico e do conquistador lírico, apresentados pelo romancista em *A arte do romance*. Segundo Kundera (2016, p. 136), os conquistadores épicos “procuram nas mulheres a diversidade infinita do mundo feminino” e os conquistadores líricos “em cada mulher procuram seu próprio ideal”. Pensando essa tipologia mínima nos termos da ontologia sartreana, é necessário reconhecer que ambas as atitudes amorosas são, por razões internas ao modo de ser Para-si, coordenadas estruturalmente pela relação com um ideal formal do amor. No primeiro caso, contudo, a relação com esse ideal formal parece menos opressiva e mais aberta às experiências em sua diversidade, enquanto no segundo caso, a relação com esse ideal pode ser preenchida por imagens mais concretas, com as quais as experiências amorosas serão mensuradas e comparadas, ficando sempre aquém do ideal estabelecido. Tomas, em sua atitude amorosa épica, sonha com uma desconhecida em uma noite intranquila, na qual concordara em se mudar para o interior com sua companheira, o que “significava o fim de suas aventuras eróticas”, da “busca de mulheres” que, concluiu o personagem, era “um imperativo que o reduzia à escravidão” (Kundera, 1995, p. 234). Sua metade platônica “irradiava calma”, “os movimentos de sua mão eram leves e fluídos”, era uma “calma feminina que lhe faltara a vida inteira” (Kundera, 1995, p. 239). Franz, em sua atitude amorosa lírica, viverá com outra mulher e “de acordo com a teologia” de sua religião pessoal, “fora Sabina que lhe enviara essa jovem amante”, com a qual viverá em “uma infidelidade muito inocente”, já que “entre seu amor terreno” pela nova companheira “e seu amor supraterrâneo” por Sabina reinaria “uma perfeita harmonia” (Kundera, 1995, 131). Para concluir, indo um pouco além das atitudes dos personagens citados no campo dos relacionamentos amorosos, vale dizer que enquanto Franz é a personificação daquilo que Kundera (1995, p. 243ss) chamará de *Grande Marcha* – isto é, do conjunto de imagens e valores éticos, estéticos e políticos legados pela modernidade progressista ao mundo contemporâneo –, Tomas, ao longo da narrativa, parece se afinizar com a figura da pura ipseidade que sacode a poeira das qualidades pessoais: no final do romance, depois de abandonar sua carreira de médico e suas aventuras eróticas, o personagem conclui que “é um alívio imenso perceber que somos livres, que não temos missão” (Kundera, 1995, p. 314). Em termos sartreanos, enfim, tudo se passa como se nossos sonhos com estados beatíficos de satisfação contínua de um apetite sempre vivo, se nossos esforços que não são senão tentativas nostálgicas de transcender nossa própria condição, se nossa inútil paixão que nos leva a construir paraísos artificiais não decorrem, afinal, “de um defeito contingente da ‘natureza’ humana, de uma nervosidade que nos impediria de limitar-nos ao presente e poderia ser corrigida pela prática, mas sim da própria natureza do Para-si”, esse modo

de ser no qual tudo se passa como se a vida estivesse em outro lugar. Se, conforme Bornheim (2000, p. 20), as experiências existenciais privilegiadas tem de ser negativas porque o modo de ser Para-si é negatividade, o *alívio* de Tomas retém essa negatividade em uma afinação afetiva distinta daquelas da angústia, da náusea, em suma, do mal-estar. Se sonhar com a plenitude do paraíso é parte da “natureza” do modo de ser Para-si e isso nos condena a frustrações e privações, a experiência da pura ipseidade e da ausência de missão parece, pois, um alívio – bastante distinto do sentimento de posse de um direito de permanecer magoado, conforme Sloterdijk (2019, p. 94) – do fardo que a derrelição nos impõe enquanto lançados na facticidade. Uma aceitação de si-mesmo, tanto no nível irredutivelmente singular da existência, quanto no nível da condição humana em geral.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas páginas finais de *O ser e o nada*, Sartre (2008) diz que a psicanálise existencial deve oportunizar que a existência *se familiarize com sua paixão e renuncie ao espírito de seriedade*. Essa familiarização, penso, pode ser compreendida como renúncia ao ideal de ser um Deus que sonha, uma consciência suspensa em um cenário no qual o coeficiente de adversidade é zero, no qual os desejos se realizam imediatamente para um apetite permanentemente vivo. Penso que essa familiarização com a paixão humana não se confunde, pois, com a via mística negativa que deságua na humilhação masoquista. Se o drama gnóstico do existencialismo é um drama no qual a alma existe em um exílio de nenhum reino e estamos condenados ao bonde e às horas de escritório das quais só podemos *esperar* fugir sem poder jamais realizar essa fuga, Róbson Reis (2014, p. 283-4), comentando sobre a presença de um certo elemento místico na fenomenologia – de Heidegger, é verdade –, observa que “se ‘mística’ designa uma preparação para o encontro com algo que em geral se ausenta e, caso se dê, opera uma transformação na própria vida”, não haveria “nada de ofensivo ou profundamente inconsistente em identificar um complexo elemento místico na estrutura justificacional da fenomenologia hermenêutica”, dado que “a consciência, e não tanto a experiência, desse elemento que pode chegar a ser presente, abrange maneiras distintas de saber, e também de amar, em que a presença não é a de um objeto, mas como um centro que transforma a vida de alguém”. Todavia, se parece que dependemos da instituição social de uma psicanálise existencial para aliviar a nostalgia da espera humana, penso que outros expedientes culturais podem proporcionar, por outras vias, uma familiarização da existência com sua paixão. Conforme Kundera (2006, p. 86), a arte do romance pode proporcionar uma *conversão antilírica*, por meio da qual alguém se vê “de repente à distância, surpreso de não ser aquele por quem se tomava”, experiência desde a qual então “saberá que nenhum homem é quem acha que é, que esse mal-entendido é geral, elementar, e projeta sobre as pessoas [...] a doce iluminação do cômico”. Embora Sartre não tenha encerrado sua ontologia com uma ponderação sobre a existência docemente iluminada pelo cômico, essa imagem não parece incompatível com o ideal de renúncia do espírito de seriedade, espírito no qual todo bonde, escritório ou outro expediente de adversidade é liricamente superdimensionado.

Por fim, quero encerrar essa reflexão com um exercício de humildade hermenêutica.

Meu encontro com o texto de Alexis Chabot (2019) reacendeu uma velha suspeita que, para fins de sustentação de certa *leveza* destas considerações finais, vou chamar de hipótese de que *existem (ao menos) dois tipos de pessoas*. Se – para ficar em outros exemplos em que essa hipótese me pareceu interessante –, por exemplo, Ricoeur nos ajuda a pensar que identidade pessoal *é* identidade

narrativa, Galen Strawson (2004), em *Against narrativity*, oferece um legítimo manifesto de reivindicação dos direitos da *identidades episódicas*, que *não* se identificam narrativamente. Do mesmo modo, se para Heidegger a existência *é* jogada, em derrelição na facticidade, Peter Sloterdijk – especialmente do modo que é interpretado por Juliano Garcia Pessanha (2017) – nos lembraria que *nem sempre* a existência é assim, digamos, tão “jogada”, mas frequentemente é o contrário: o bebê humano só se desenvolve quando cuidado, acolhido, etc, e portanto *nem todas* as pessoas se reconciliariam com a existência ao reaver a consciência de sua derrelição. Em suma, muitos podem ser os exemplos de pensadores cujas teses principais, por mais belas e inspiradoras que sejam, produzem imagens restritivas da condição humana. No presente estudo, explorei a possibilidade de que o drama do paraíso perdido, vinculado ao paradigma do Deus que sonha enquanto objeto do mais íntimo desejo ontológico da existência, seja o drama humano *em geral*. Todavia, parece saudável para o pensamento mantê-lo aberto e sustentar a hipótese de que este não seja o caso. Faço essa observação no espírito de Kant (1994, p. 264 – CRP, A 247, B 303) quando este fala da disciplina que tem o “orgulhoso nome de ontologia” e “que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si”. Contra o perigo de uma ontologia contaminada de orgulho e espírito de seriedade, cabe manter uma humildade hermenêutica como aquela que podemos aprender com os romancistas como Milan Kundera (2016, p. 158-9), em seu elogio do provérbio judaico que diz “*o homem pensa, Deus ri*”, ri do fato de que “o homem pensa e a verdade lhe escapa”, e este “nunca é aquilo que pensa ser”. Neste estudo, portanto, *tudo se passou como se*.

## REFERÊNCIAS

- BORNHEIM, Gerd. **Sartre: Metafísica e Existencialismo**. 3ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário**. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch São Paulo: Record, 2004.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. **Consequências morais de conceito de má-fé em Jean-Paul Sartre**. Porto Alegre, 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, 2005.
- COLETTE, Jacques. **Existencialismo**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- DIETRICH, Gabriel Henrique. **O pluralismo ontológico à luz da fenomenologia hermenêutica**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2024.
- FELL, Joseph P. The Familiar and the Strange: On the limits of Praxis in the early Heidegger. **Southern Journal of Philosophy** 28 (S1): 23-41, 1989.
- FELL, Joseph. **Heidegger and Sartre: an essay on Being and Place**. New York: Columbia University Press, 1979.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

GUARDINI, Romano. **A aceitação de si mesmo**. Tradução do alemão: João Câmara Neiva. São Paulo: Palas Athena, 1987.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KIRKPATRICK, Kate. **Sartre on sin: between being and nothingness**. Oxford, [England] : Oxford University Press, 2017.

KUNDERA, Milan. **A arte do romance** (ensaio). Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KUNDERA, Milan. **A cortina: ensaio em sete partes**. Tradução Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca. Direitos de edição da obra em Língua Portuguesa da Ed. Nova Fronteira, cedidos à Ed. Record de Serviços de Imprensa S.A. Rio de Janeiro: Record, 1995.

KUNDERA, Milan. **A vida está em outro lugar**. Tradução de Denise Rangé Barreto. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

LÉVY, Bernard-Henri. **O século de Sartre: inquérito filosófico**. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

LOVEJOY, Arthur. **A grande cadeia do ser: estudo da história de uma ideia**. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Palíndromo, 2005.

MCMULLIN, Irene. “Ideal value and exemplary experience”. *In*: AHO, Kevin; ALTMAN, Megan; PEDERSEN, Hans. **The Routledge handbook of contemporary existentialism**. Abingdon, Oxon. Routledge, 2024.

MUSIL, Robert. **O homem sem qualidades**. Tradução de Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

NOUDEMANN, François. **Un tout autre Sartre**. Paris, Gallimard, 2018.

PESSANHA, Juliano Garcia. **Peter Sloterdijk: virada imunológica e analítica do lugar**. 2016. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

PRADO JÚNIOR, Bento. “O circuito da ipseidade e seu lugar em *O ser e o nada*”. *In*: **Dois Pontos: Sartre**, Curitiba, UFPR, v. 3, n. 2, 2006.

- REIS, Róbson Ramos dos. **Aspectos da modalidade:** a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa.** (Tomo I) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010.
- ROSSATTO, Noeli. “Mística, linguagem e filosofia”. *In: Humanidades em Revista.* Editora Unijuí • Ano 5 • n° 7 • Jul./Dez. • 2008 (p. 11-24).
- ROSSATTO, Noeli Dutra. “O nada em Sartre e Eckhart”. *In: SÍNTESE - REVISTA DE FILOSOFIA*, v. 44, p. 237-250, 2017.
- ROSSATTO, Noeli. “Sartre místico: existência e liberdade em *A Náusea*. *In: Existência e liberdade:* diálogos filosóficos e pedagógicos em Jean-Paul Sartre / organizadores Diego Ecker, Ézio Francisco Salvetti; Cecília Pires... [et al.] – Passo Fundo: IFIBE, 2013.
- SARTRE, Jean-Paul. **Diário de uma guerra estranha:** setembro de 1939–março de 1940. Tradução Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. **O imaginário:** psicologia fenomenológica da imaginação. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.
- SARTRE, Jean-Paul. **A náusea.** Tradução e Rita Braga. 12.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. **As palavras.** Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- SARTRE, Jean-Paul. **Saint Genet:** ator e mártir. Tradução de Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes 2002.
- SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada:** ensaio de ontologia fenomenológica. 16 ed., tradução de Paulo Perdigão. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- SLOTERDIJK, Peter. **Pós-Deus.** Tradução de Markus Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019.
- STRAWSON, Galen. “Against narrativity”. *In: Ratio* 17 (2004): 428-52.
- STRAWSON, Peter. **Indivíduos:** um ensaio de metafísica descritiva. São Paulo: UNESP, 2019.
- VOLPI, Franco. **O niilismo.** Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- WINOCK, Michel. **O século dos intelectuais.** Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.



**BREVES NOTAS ACERCA DE UMA ANÁLISE MATERIALISTA-DIALÉTICA E HISTÓRICO-FILOSÓFICA DO (E SOBRE O) DIREITO: COM REFERÊNCIA EM MARX, ENGELS E LENIN**

[BRIEF NOTES ON A MATERIALIST-DIALECTICAL AND HISTORICAL-PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF (AND ABOUT) LAW: WITH REFERENCE TO MARX, ENGELS, AND LENIN]

**Enoque Feitosa**  
[enoque.feitosa@academico.ufpb.br](mailto:enoque.feitosa@academico.ufpb.br)

*Graduado, Mestre e Doutor em Direito (todos na FDR/UFPE). Doutor em Filosofia (UFPB). Pós-doutorado em direito na UFSC. Advogado licenciado em razão do regime de trabalho com dedicação exclusiva ao ensino e pesquisa. Professor Titular na UFPB com a tese “O direito e a tensão entre o que é e o que deve ser (Álvaro Vieira Pinto, o direito e a filosofia em um pensador nacional-desenvolvimentista), tese essa aprovada por unanimidade e nota máxima da banca examinadora. Leciona na Graduação em Direito e nas pós-graduações (Mestrado e Doutorado) em Direito e em Filosofia.*

**DOI: [10.25244/1984-5561.2024.7367](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.7367)**

Recebido em: 25 de julho de 2025. Aprovado em: 20 de agosto de 2025

Caicó, ano 17, n. 2, 2024, p. 123-149  
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2024.7367](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2024.7367)

Fluxo Contínuo



**Resumo:** O objeto e a finalidade deste artigo são o de examinar o direito enquanto expressão da correlação de forças numa dada sociedade e o fazendo sob uma perspectiva interna, isto é, de um olhar científico dos que operam a forma jurídica. Essa perspectiva examina o fenômeno jurídico como fenômeno social e histórico, porém dotado de regras próprias de funcionamento. Portanto, sua tarefa, também metodológica, é descrever a forma jurídica no contexto das lutas e da vida humana e situar seu surgimento como expressão da luta de classes. Assim, aborda o direito (em sua exteriorização numa sociabilidade do capital, especificamente) de modo a verificar o porquê da tensão permanente, que nele se dá, entre promessas formais e demandas sociais por sua concretização, vistas como problema de pesquisa. Nossa hipótese é que se Direito e Estado nem sempre existiram e, portanto, não existirão, pois são fenômenos sociais e históricos e pela constatação de que o surgimento do direito não foi jurídico, visto que tal modo de regulação social, cujo núcleo essencial não é a sanção, mas a coerção, nada mais é do que o reconhecimento oficial dos fatos, o que exsurge como proposta de resposta para dar conta do problema aqui levantado acerca dessa aludida tensão entre promessas formais e a demanda social pela concretização dos textos que regulam tais fatores (produção, distribuição e controle social da riqueza produzida pela atividade social) é que a aludida tensão é típica do direito moderno, na sua conformação de ordem do capital e é seu fator limitante, portanto, do direito burguês enquanto tal. Qualquer que seja o regime social, ele deve confrontar e, a depender do lugar dos sujeitos, superar ou manter essa contradição - a qual, diga-se, não é apenas lógica, mas também social. Para dar conta dessa tentativa de exame realista/concreto dessa questão, partindo da perspectiva de um arcabouço marxista, empregamos, como iter metódico, uma abordagem materialista, histórica e filosoficamente dialética na medida em que ela não se furta a analisar seu objeto em suas múltiplas determinações, conexões íntimas e em seu movimento real, não apenas na "ideia", mas também na história.

**Palavras-chave:** Marx, Engels, Lenin e o direito. Direito e crítica marxista. Marx, o marxismo e as questões materiais no direito. Teoria e filosofia do/sobre o direito em Marx e no marxismo.

**Abstract:** The object and purpose of this article are to examine the law from an internal perspective. This perspective examines the legal form as a social and historical phenomenon, with its own rules of operation. Therefore, its task, also methodological, is to describe the legal form in the context of human struggles and life and situate its emergence as an expression of class struggle. Thus, we examine law here in its form of capital's sociability, in the form of a permanent tension between formal promises and social demands for implementation, examined as a research problem. Our hypothesis is that Law and the State have not always existed and, therefore, will not exist, as they are social and historical phenomena. The emergence of law, that is, of the legal form, was not legal, since this form of social regulation, whose essential core is not sanction but coercion, is nothing more than the official recognition of facts. Thus, this hypothesis is the answer to the problem raised here: this tension, typical of modern law, between formal promises and the social demand for the concretization of the texts that regulate such factors (production, distribution, and social control of the wealth produced by social activity). To address this attempt at a realistic/concrete examination of this issue, based on a Marxist framework, we methodically employ a materialist, historical, and philosophically dialectical approach, as it does not shy away from analyzing its object in its multiple determinations, intimate connections, and its real movement, not only in the "idea" but also in history.

**Keywords:** Marx, Engels, Lenin and Law. Law and Marxist critique. Marx, Marxism, and material questions in law. Theory and philosophy of/on law in Marx and Marxism.

As relações jurídicas bem como as formas de Estado não podem ser compreendidas nem por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas antes têm suas raízes nas condições materiais de existência (MARX; ENGELS, **Ideologia alemã**).

Toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente. O conhecimento aparente sente-se tanto mais à vontade quanto mais tal relação lhe pareça óbvia. (MARX. **O capital**)

## INTRODUÇÃO

Nosso ponto de partida para encetar um estudo da forma jurídica de modo materialista e histórico consiste na afirmação central pela qual esse tipo de abordagem ao propor tratar o direito com uma teoria própria e aplicável a qualquer ordenamento estatal implica que se o vai examinar a partir de conceitos e categorias gerais de natureza formal, visto que - como se sabe - é pelo conteúdo que se especifica uma determinada ordem jurídica no tempo e no espaço, o que não elide que “toda forma é forma de um determinado conteúdo”<sup>1</sup>.

E, portanto, como toda teoria geral, pretende apontar o que é e como formalmente funciona o seu objeto naquilo que ele tem de conceitos aplicáveis em qualquer que seja a ordem jurídica dado que - quanto ao conteúdo de tais relações jurídicas burguesas - se a ela nos limitarmos e por elas formos dirigidos, o fato de esse seu conteúdo ser essencialmente privatista e voltado ao indivíduo egoísta, cidadão proprietário, se a ela quisermos nos cingir, a aludida cosmovisão jurídica, desde os séculos XVIII-XIX, já nos é subministrada, pela concepção filosófica clássica da burguesia<sup>2</sup>.

De modo que em havendo qualquer pretensão a uma análise científica do direito como forma jurídica e técnica social específica de resolução de conflitos centrada na coerção e não na sanção, como imagina o senso comum sobre o / do direito, sendo forma de um dado conteúdo pelo qual, e segundo a qual, o Direito (do mesmo modo que o Estado) não existiram (e nem existirão) sempre.

Portanto, é de se considerar *ab initio* e dada como não-científica e historicamente superada aquelas concepções ideológicas, politicamente ingênuas ou interessadas, pouco importa, que vêm o direito como algo eterno, sagrado e imutável ou perdido na história do tempo.

Como alertavam Marx e Engels, na ‘Ideologia alemã’, “não se pode esquecer que o direito, tal como a religião, não tem uma história própria”<sup>3</sup>, isto é, autônoma e independente da vida social.

<sup>1</sup> MARX, Karl. **Debates on the law on thefts of wood**. In: Marx & Engels Collected works. v. 1 (Marx, 1835-43). London: Lawrence & Wishart, 2010: “toda forma é sempre forma de conteúdo, visto que a imparcialidade é só exteriorização e nunca o conteúdo da sentença. O conteúdo é antecipado pela lei. Se

<sup>2</sup> ENGELS, F.; KAUTSKY, K. Socialismo de juristas. Publicado originalmente, como extrato, no periódico *Neue Zeit*, ano 5, 1887, referente ao n.º 2, de novembro-dezembro/1886 do periódico, pp. 49-51. Há uma boa tradução portuguesa, completa, sob título: *Socialismo jurídico*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 17-48, traduzida por Márcio Naves e Lívia Cotrim.

<sup>3</sup> MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). São Paulo: Boitempo, 2007, p. 76. Na edição inglesa da MECW. London (UK), 2010: Lawrence and Wishart, v. 5 (1845-47), p. 91: “It must not be forgotten that law has just as little an independent history as religion”. Seja de se notar que os jusnaturalistas de todos os matizes só destacam dessa passagem a parte que menciona que “o direito não tem história” – como se isso

E, para sustentarmos tal análise nos valeremos centralmente - mas não unicamente - de aportes de três pensadores vistos, no direito, com reservas muito pouco científicas, derivadas de preconceitos políticos e ideológicos, preconceitos esses que ignoram que dois deles (Marx e Lenin) tinham sólida formação jurídica e o terceiro, ainda que não fosse jurista, era dotado de uma gigantesca formação filosófica, humanista e enciclopédica (refiro-me a Engels) o que lhes permitia pensar o direito enquanto expressão de poder.

Mas se - como assinala Marx, nos “Manuscritos econômico-filosóficos”, especificamente naquele referente ao “Trabalho Estranhado e Propriedade Privada” - os economistas políticos usam como pressuposto, ao invés de deduzirem o que deveriam provar, qual seja, a existência eterna e desde sempre da propriedade privada, é esse pressuposto acrítico, autêntico fato consumado, que constitui exatamente o que deveria ser explicado enquanto se constitui num estranho modo de raciocinar e que ignora que os pressupostos também devem ser provados<sup>4</sup>.

Tal modo apriorístico de proceder é adotado pelos juristas e por uma ciência do direito dominada pela ideologia burguesa quando pretendem explicar a existência da forma jurídica não como uma necessidade histórica e a partir de um momento dado da luta de classes, mas como fenômeno cuja existência se perde no tempo, ou seja, como fenômeno eterno, sagrado, imutável e supostamente inerente a uma (também pressuposta) natureza humana, atitude típica dos apologistas de um suposto (e pressuposto) “direito natural”, o que quer que essa expressão signifique.

Ao contrário disso, qualquer cultura que interprete o direito como fenômeno social e histórico, tem o dever de descrever a forma jurídica no contexto das lutas e da vida humana e situar o seu surgimento como expressão da luta de classes, o que fundamenta a nossa afirmação inicial pela qual e segundo a qual Direito e Estado não existiram (e, portanto, não existirão) sempre, eis que fenômeno social e histórico.

Serão dessas questões o que aqui se tratará ao longo deste texto.

Inicialmente, seja de se destacar que dados históricos e antropológicos evidenciam que na sociedade comunal primitiva as formas de regulação social não contavam com qualquer coisa que, tecnicamente, pudesse ser igualizado ao direito, nem as instituições comunais das sociedades originárias, gentílicas, pequenas, coletivas e de deliberação direta tivessem sequer formas embrionárias do que veio, posteriormente, a dar origem a forma jurídica e ao Estado.

Note-se que no seu processo de desenvolvimento e maturação social, a forma jurídica manteve um viés que desenvolve e se consolida mediante característica peculiar central, característica essa que se encontra, desde suas formas nascentes e até hoje, na capacidade coercitiva, isto é, na possibilidade de uma conduta ser exigida, se preciso, pelo uso da força. Isso pelo fato de que não é na sanção que se localiza a essência do que seja o direito (como pensa, de forma errônea, não apenas o senso comum plebeu, mas também o chamado senso comum jurídico)<sup>5</sup>.

---

justificasse suas crenças (imanescentes ou transcendentais, pouco importa) no direito. Eles esquecem o complemento: “não tem história própria, isto é, independente da vida social”.

<sup>4</sup> MARX, K. **Manuscritos econômicos-filosóficos** (terceiro manuscrito). São Paulo: Boitempo, 1982, p. 79.

<sup>5</sup> Categoria analítica proposta por Luis Alberto Warat no sentido de “que se possa contar com um conceito operacional que sirva para mencionar a dimensão ideológica das verdades jurídicas”. *In*: WARAT, L. A. **Introdução geral ao direito** (vol. 1). Porto Alegre: SAF, 1994, p. 13. Tal categoria, segundo ele, “permite o emprego estratégico dos conceitos na *práxis* jurídica ou, dito de outra forma, a utilização dos resultados do trabalho epistemológico como uma nova instância da *doxa*” (Ver: **Saber crítico e senso comum teórico dos juristas**. *In*: Sequência – Revista PPGD/UFSC <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/download/17121/15692/52785>>, p. 5. Quanto ao uso que faço da mesma: FEITOSA, Enoque. **O discurso jurídico como justificação**: uma análise marxista do direito (Tese doutoral). Recife: UFPE, 2008, pp. 21n19, 31, 105-109.

O fim estratégico de transformar o temor da sanção em obediência não nos pode conduzir ao erro de ignorar/desconhecer/esquecer o fato elementar de que a garantia de eficácia da forma jurídica situa-se no núcleo da coerção, isto é, na possibilidade de uma conduta jurídica ser exigida pela força estatalmente reconhecida e autorizada, o que permite diferir a ordem juridicamente garantida daquela ordenação de um bando de salteadores, como destaca Hart em “*The concept of law*”<sup>6</sup>, sua obra principal.

Nessa obra, Hart insiste na importância de se distinguir os comandos de uma ordem jurídica daqueles outros emanados de um bando de salteadores e situa a diferença no fato de que qualquer sociedade moderna juridicizada é dotada de uma regra (posta ou pressuposta) que define licitude e juridicidade de um comando, inclusive no sentido de permitir ou ordenar o uso da força, se preciso for.

Aqui vale lembrar, ainda que de forma incidental, que a arte, a teoria e a cultura filosófica ensinam, esclarecem e explicam muito sobre o direito: A **primeira**, a arte, pelo seu aspecto criativo, comovendo (isto é, movendo-nos, tirando-nos das “zonas de conforto”) pelo talento, pelo **pathos** - aquilo que nos afeta, que são patologias/doenças/afecções da alma, mas pode ser também empatia porque o argumento correto também nos afeta/move/comove e é afecção, mas também afeição; o **segundo**, a teoria, que somada ao talento estético, evidencia, a um só tempo, no discurso jurídico: o **ethos** (este, aqui entendido não no sentido vulgar de “ética” e “agir correto”) mas simplesmente como modo de ser, como confiança no caráter de quem emite o discurso vez que essa atividade pressupõe eficácia, conseqüentemente confiança em que diz e no que é dito<sup>7</sup>. E, por fim, a filosofia, o **logos**, por que a razão pressupõe conhecimento.

A expressão do que aqui é afirmado, notadamente no primeiro item, foi a arte do artista comunista (e comunista-artista) Bertolt Brecht, o qual - em tom jocoso e ignorando qualquer distinção jurídica - nos indaga, mostrando que o critério de diferenciação entre ordem jurídica e o bando de salteadores não responde às reflexões acerca do pior crime: “fundar um banco ou assaltá-lo?”<sup>8</sup>

Nós, pequenos artesãos burgueses, que trabalhamos com o bom e velho pé-de-cabra, as modestas caixas dos pequenos comerciantes, estamos sendo engolidos pelos grandes empresários, atrás dos quais estão os bancos. O que é uma gazua comparada a uma ação ao portador? O que é o assalto a um banco comparado à fundação de um banco? O que é o assassinato de um ser humano, comparado com a contratação de um homem?<sup>9</sup>

<sup>6</sup> HART, Herbert L. **The concept of law**. 2nd edition. Oxford/Great Britain: Oxford University Press/Clarendon, 1994, especialmente os capítulos II (sobre leis, comandos e ordens), VI (sobre os fundamentos de um sistema jurídico) e o VIII.2 (sobre a distinção entre obrigações morais e jurídicas). Há excelente tradução portuguesa, publicada pela Calouste Gulbenkian.

<sup>7</sup> “Forçoso, pois, é reconhecer que aquele que aparenta possuir qualidades, inspire confiança [*ethos*] nos que o ouvem”. ARISTÓTELES. **Retórica** (Livro II, parte 1 (A emoção/*pathos*, 1378a20-1, p. 160). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2005).

<sup>8</sup> Obras como “A ópera dos três vinténs”, “O julgamento de Galileu”, “Antígona” e outras, fazem muitos pensar que Brecht tinha formação jurídica. Ele estudou Medicina e Filosofia em Munique, na segunda metade da segunda década do século XX e até 1921. Ver: BOLLE, W. **Introdução a poesia de Brecht** (In: Brecht no Brasil. VVAA). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987; KONDER, L. **A poesia de Brecht e a história**. São Paulo: IEA-USP, s/d.

<sup>9</sup> BRECHT, Bertolt. **A Ópera dos Três Vinténs** (Die Dreigroschenoper), 1928. O texto brechtiano é uma adaptação da peça musical “The Beggar's Opera”, de John Gay, e inspirou a brasileira “Ópera do Malandro” - o filme, dirigido por Ruy Guerra, bem como a peça, com música de Chico Buarque. In: BRECHT – Teatro completo, vol. 3. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 1003-4.

Marx também percebeu, com agudeza, que a distinção entre fundar um banco ou roubá-lo não era tão imensa assim ao lembrar que:

Desde seu nascimento, os grandes bancos, condecorados com títulos nacionais, não eram mais do que sociedades de especuladores privados, que se colocavam sob a guarda dos governos e, graças aos privilégios recebidos, estavam em condições de emprestar-lhes dinheiro. Por isso, a acumulação da dívida pública não tem indicador mais infalível do que a alta sucessiva das ações desses bancos, cujo desenvolvimento pleno data da fundação do Banco da Inglaterra (1694). Esse banco começou emprestando seu dinheiro ao governo a um juro de 8%, ao mesmo tempo que o Parlamento o autorizava a cunhar dinheiro com o mesmo capital, voltando a emprestá-lo ao público sob a forma de notas bancárias. Com essas notas, ele podia descontar letras, conceder empréstimos sobre mercadorias e adquirir metais preciosos. Não demorou muito para que esse dinheiro de crédito, fabricado pelo próprio banco, se convertesse na moeda com a qual o Banco da Inglaterra tomava empréstimos ao Estado e, por conta deste último, pagava os juros da dívida pública.<sup>10</sup>

Por isso que Kelsen, atento leitor de Marx (mas que optou por criticar esse pensador pelos seus acertos), faz uso de um critério formal para definir o código binário lícito-ilícito a fim de que fosse operativo independentemente da ordem jurídica. Em Kelsen o critério de definir o que é jurídico e não jurídico ou mesmo antijurídico é a chamada “norma fundamental”, a qual não é uma regra empírica e sim, tão somente, um pressuposto lógico proposto por esse magistral teórico do direito, que dá coerência ao sistema<sup>11</sup> separando o jurídico do não-jurídico, o lícito do ilícito, legal do ilegal, com finalidade lógica de evitar a regressão ao infinito de saber qual o “fundamento do fundamento” de uma ordem jurídica concreta.

Já por sua vez em Hart, herdeiro da tradição empirista inglesa, o que Kelsen chama de norma fundamental ele chama de “regra de reconhecimento” a qual, ao invés de pressuposta, é uma regra dotada de existência efetiva e ele a define como regra de reconhecimento, e da qual se vale uma sociedade para, dado o código binário lícito-ilícito, jurídico *versus* o não-jurídico, será - tal regra de reconhecimento – na tradição britânica, aquilo que, em última instância, o poder real disser,

<sup>10</sup> MARX, K. O Capital, Lv 1: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013 (Gênese do capitalista industrial), p. 1003-4.

<sup>11</sup> KELSEN, H. Pure theory of law. Berkeley (USA): University of California Press, 1967, especialmente, p. 348-56 e seus parágrafos 45 (sobre a natureza da interpretação) e 46 (interpretação como ato de conhecimento ou poder). É de se registrar, especialmente no âmbito da nossa UFPB, a magnífica tradução da “Teoria geral das normas” (**Allgemeine Theorie der Normen**), diretamente do alemão, pelo Professor da casa, José Florentino Duarte, mestre em direito pela UFPE e doutor pela Universidade de Berlim. A obra foi publicada no Brasil em 1986, pela SAFE/RS. Lamentavelmente o tradutor José Florentino Duarte é - com raríssimas exceções, na qual honrosamente me incluo, e sempre o faço em sala de aula - raramente lembrado na nossa Universidade e, mais grave, no Curso de Direito. Sobre a trajetória dele, ver: SCOCUGLIA, Afonso C. **Ditadura militar no Brasil: a voz e a vez dos perseguidos**. João Pessoa: EDUFPB: João Pessoa, 2019, pp. 19 e 67-8: “Era professor da UFPB e estava na Alemanha terminando o Doutorado, quando foi demitido da Universidade, a qual ingressara como Professor Catedrático. Em 22/01/1964, afastou-se do magistério por dez meses, a fim de defender tese de Doutorado em Berlim, Alemanha, sem ônus para a UFPB. No final de março de 1964 e, quando se encontrava de licença, ocorreu o Golpe, pelo qual, dias depois, teve seu contrato rescindido, tendo o Reitor de então tomado por base o fato de que sobre ele recaíam “suspeitas de vinculação ideológica”, conforme apurado em Comissão Inquisitória. Só tomou conhecimento da rescisão após o período de licença, ou seja, ao regressar para assumir suas funções. Várias vezes fez concursos para cátedra na UFPB e, aprovado, não conseguia aproveitamento porque o SNI impedia a sua contratação. Após vários anos retornou ao serviço público.

perante o parlamento, que é o direito e, com isso, dirimir em última instância um conflito acerca do qual fosse instado a dizer o que é o “direito”.

Nessa altura de nosso *iter*, diga-se também que essa forma de difusão de valores de uma dada cultura jurídica (quer como norma posta ou pressuposta) cumpre fins estratégicos ao traduzir um saber (*episteme*) em algo que aparecesse “como se fosse” (*als ob*) do senso comum (*doxa*) e incluí-la num suposto/pressuposto consenso, uma vez que em tais agrupamentos, a existência de sanção não autoriza a se afirmar a existência, sequer embrionária, do direito, vez que não é (e nunca foi) a sanção elemento caracterizador do direito antigo, medieval ou moderno pois (como é básico lembrar) qualquer regra de conduta sanciona (normas morais, religiosas, jurídicas, técnicas, de etiqueta etc., etc.), mas só o direito pode obrigar.

Portanto, o que confere especificidade ao direito é a possibilidade de a regra ser exigida mediante o uso (ou ameaça de uso) da força para garantir seu cumprimento, ou seja, por coerção ou coação. E, diga-se, de logo, que esta afirmação não confunde o código binário lícito (condução coercitiva, p. ex.) daquilo que é ilícito, *verbi gratia*, da ordem de um salteador. Note-se, para tanto, que a forma jurídica, quer moderna, medieval ou antiga só pode ser caracterizada **essencialmente** e diferenciada de qualquer outra forma de regulação (destaco o termo essencial no sentido de que o que é essencial difere do acessório na medida em que, se for retirado do objeto a sua essência, o mesmo deixa de ser o que é) a partir da possibilidade de a conduta a que se é obrigado juridicamente ser exigida, se preciso, mediante o uso da força aberta (coação, no caso, lícita juridicamente) ou pela coerção (ameaça, também juridicamente autorizada, de uso da força).

Repito para não restar a menor dúvida: define e distingue-se a forma jurídica das outras formas de regulação, desde o seu nascedouro (e até hoje), não apenas: a) pela existência de um poder distinto, centralizado, (aparentemente) neutro e acima do grupo social, mas, b) fundamentalmente, pela possibilidade e autorização do uso aberto da força, quando o Estado assim reconhecer como necessário.

E o uso da força surge somente em determinada etapa histórica do desenvolvimento social, etapa essa caracterizada pelo surgimento de classes sociais e, por consequência, a necessidade de um poder separado, distinto, diferenciado, o qual como já dito e se deve insistir, caracterizado não pela sanção (que sempre existiu e existe na convivência humana) mas sim e fundamentalmente pela coerção, isto é, capacidade de uma determinada conduta poder ser exigida, se preciso - e também reitere-se - pelo uso da força aberta, a qual em seu processo de evolução e maturação e com o paralelo surgimento do Estado, distingue aquilo que chamamos ordenação jurídica daquela outra que, Hart menciona, como mais acima visto, das “ordens de um bando de salteadores”.

Diga-se também, que a inexistência de direito e Estado nas comunidades primitivas não é sinônimo de se dizer que a vida social naqueles grupos gentílicos carecia de ordenação, com o que se afasta a errônea ideia de se equalizar sanção e coação, as quais ainda que legitimamente exercidas são, por definição, absolutamente distintas.

Havia nas comunidades primitivas - e em todo grupo social houve e sempre haverá, inclusive numa sociedade comunista - regras de condutas. O que as caracterizavam, naquela etapa histórica, era o fato das mesmas não possuírem natureza coercitiva (isto é, se tivessem tal natureza, poderiam ser exigidas pela força e por meio de representantes autorizados para o uso do que, em direito, chamamos de violência legítima).

Tal cautela metodológica nos alerta para o rigor teórico de não poder se confundir a existência de sanções (punição pelo descumprimento de uma regra) num grupo social com a possibilidade efetiva de o cumprimento da mesma ser exigida, se preciso, pelo uso da força ou daquilo que em direito chamamos de violência autorizada.

Após a presente introdução e para dar conta do que se trata no presente texto, a abordagem será dividida metodologicamente, nas seguintes secções:

Na **primeira parte** do artigo, logo após a presente introdução, se examina como tanto Marx quanto Engels, especialmente o primeiro trataram **a forma jurídica no que diz respeito aos problemas materiais**, os quais consideramos essenciais serem tratados e como tal abordagem incidiu mais adiante no exame o leninista das questões concernentes ao direito e ao Estado, valendo lembrar que - especialmente para Marx - no que concerne a gênese do direito, o destaque ao fato de que o nascimento da forma jurídica nunca foi jurídico, vez que para ele o direito nada mais é do que “o reconhecimento oficial dos fatos”.<sup>12</sup>

Na **segunda parte**, do presente artigo, e muito destacadamente, o nosso foco se volta para o exame da tensão, no direito, entre promessas formais e as demandas sociais por concretização, mas enfatizando-as em seus aspectos materiais, algo que temos tratado no conjunto de nossa produção teórica e muito particularmente, reiteramos, naquilo que diz respeito às questões de efetividade material (ou da falta dela) atinentes ao direito sob o capitalismo.

A relevância disso concerne ao que, na ‘Ideologia Alemã’, os fundadores desse campo de pensamento chamam de ‘ilusão jurídica’ a qual não apenas alimenta crenças infundadas em supostas (e pressupostas) virtualidades emancipatórias do direito, retroalimentando as tensões que chamamos em outros pontos de nossa produção teórica de ‘promessas formais’ em confronto com as ‘demandas sociais por sua concretização’, que se aborda na terceira e última parte.

Na abordagem desses **três aspectos cruciais da forma jurídica** não abdicamos das contribuições que consideramos relevantes de outros estudos e estudiosos, incluindo Lenin (esse também com formação jurídica, como já dito) e várias outras fontes da tradição herdeira da cultura marxista e que dela fizeram uso criativo e construtivo de alternativas ao direito burguês.

Após essas secções do presente artigo passamos as conclusões das questões propostas, dos problemas e hipóteses vislumbradas no conjunto do texto, ao qual passamos a desenvolver.

## 1 MARX, ENGELS E AS QUESTÕES MATERIAIS NO (DO) DIREITO

Marx chamou atenção, num dado momento de sua trajetória, que a “imparcialidade é só a forma, nunca o conteúdo do direito” e que “se o processo for nada mais que forma carente de conteúdo, tais formalidades seriam destituídas de valor visto que toda forma é sempre forma de um determinado conteúdo”.<sup>13</sup>

É por isso que, em cada formação jurídica concreta, o seu direito processual (forma) é uma expressão e reflexo de seu direito material (conteúdo). Por isso, muitas vezes, ou na grande maioria das vezes, o modo como percebemos o direito moderno, obscurece o *iter* que tal forma percorreu na história para chegar a sua expressão atual, inclusive reconhecendo as suas diversas formas classistas de manifestação. E para compreender isso em profundidade, sequer é necessário ter formação marxista. Basta ter um mínimo de mentalidade científica, senão vejamos:

Esse direito, em homenagem a segurança jurídica e ao princípio da legalidade, é

<sup>12</sup> MARK, K. **The Poverty of philosophy** (English edition) Moscow: Progress publishers, 1975, p. 117.

<sup>13</sup> Em “O julgamento sobre o furto de lenha caída” (1842). *In*: MARX, K. **Escritos de juventud** (Org.: Wecelao Roces). Madrid: Gedisa, 1973, p. 103.

tecnicamente afirmado como “direito moderno dogmaticamente organizado” o que quer dizer, e de forma mais simples e direta, não obstante a antipatia que a palavra dogmática causa (não sabemos o porquê de tal antipatia contra o que não se conhece, vez que como nos ensinou Espinosa, “ignorância não é argumento”) que em sua conformação moderna, o direito tem pontos de partida pré-fixados, que não estão disponíveis para serem desconsiderados, quais sejam: **O princípio da legalidade** (ou império da lei) através da prefixação (ou **inegabilidade**) de seus pontos de partida; bem como pela **Vedação do ‘non liquet’** [o ‘decido não decidir’], o que implica na obrigatoriedade de o agente público competente decidir todo e qualquer conflito que seja levando à apreciação do Estado.

Ambos os requisitos supra, tidos enquanto marcos jurídicos de rigoroso cumprimento, qualquer que seja a natureza de classe do Estado.

Se, na sua conformação original, isto é, quando surge enquanto forma de controle social, esse direito não era (e nem poderia ser) moderno, democrático e dogmaticamente organizado, há que se reconhecer, independentemente de sua natureza de classe, um dado de fato, percebido por Engels, qual seja: as formas coletivas de vivência, produção, consumo, proteção e todos demais requisitos da vida social, exigiu de cada um dos membros da comuna primitiva (tribo ou *gens*) observações de normas de conduta, mas seu objeto e objetivo era que “o indivíduo se integrasse e respeitasse de forma socialmente consensual as condições grupais de produção, reprodução e intercâmbio, isto é, de sobrevivência dele e do grupo social”.<sup>14</sup>

Ou seja, isso significa que numa determinada etapa, mesmo que primitiva, do desenvolvimento da sociedade - como percebeu Engels - se fez premente a necessidade de abarcar com regras gerais os atos, que se repetiam cotidianamente, da produção, distribuição e da troca de produtos, bem como surgiu a necessidade de cuidar para que “cada pessoa se submetesse às condições gerais de vida social, da produção e do intercâmbio, reprimindo em si mesmo e no âmbito do grupo as manifestações de individualismo selvagem”, pelo que:

Estas regras, costumeiras ao princípio, se converteram prontamente em lei. Com a lei, surgiram, necessariamente, organismos encarregados de sua aplicação: os poderes públicos, o Estado e logo, com o desenvolvimento progressivo da sociedade, a lei se transformaria em uma legislação mais ou menos extensa a qual, quanto mais complexa se tornava tal legislação, sua forma de expressão mais se alheava do modo com os quais se expressavam as habituais condições de vida da sociedade (Engels, *in*: MECW, vol. 23, p. 380-1, **The housing question**, 1872).<sup>15</sup>

A questão, portanto, é a de saber como e por que essa forma inicial de regulação, similar a uma moralidade social e, por isso mesmo, não-coercitiva (isto é, ainda não passível de ser exigida, se preciso, pela força e, portanto, ainda não sendo direito) transmutou-se no que hoje chamamos de forma jurídica, ou seja, como se deu o passo no sentido de agregar a sanção o elemento coativo,

<sup>14</sup> ENGELS, F. **Contribución al problema de la vivienda** (maio 1872/janeiro 1873), 3ª parte (“Suplemento sobre Proudhon e o problema da habitação”), seção II, p. 95. *In*: MARX, K.; ENGELS, F. **Obras escogidas**, Tomo II. Moscú: Progreso, 1987.

<sup>15</sup> Adiante, no mesmo texto, Engels nos dá um fundamento científico do surgimento do direito, da ciência que o estuda (a Jurisprudência, no sentido europeu do termo) e a casta dos *juristas ex professo*: “with the development of the legal system into an intricate, comprehensive whole a new social division of labour becomes necessary; an order of professional jurists develops and with these legal science comes into being” [traduzo de forma livre: “Com o desenvolvimento do sistema jurídico em um todo intrincado e abrangente, uma nova divisão social do trabalho se torna necessária e uma corporação de juristas por profissão se desenvolve e com eles surge a chamada ciência jurídica”].

o que fez com que o que era apenas moral social se transmudasse em direito e com o surgimento de um poder social distinto e acima do grupo, munido de poder coercitivo e capacidade de obrigar, se preciso pelo uso da força ou de punir os refratários ao controle social que antes era difuso e a partir de então tornou-se centralizado.

Aqui, vale destacar que no regime de “comunidade primitiva” a sanção não tinha caráter jurídico e por isso nunca é demais lembrar (e repetiremos isso à exaustão) ao leitor não-jurista (mas também ao de formação jurídica) que o direito não se distingue pela sanção e sim pela capacidade de obrigar, se preciso pela força, o que implica desde o controle social quanto ao uso da coerção até o surgimento da chamada “coação juridicamente permitida e autorizada” pela coletividade através de suas instituições (de democracia direta ou de representação) e, **em princípio**, (fazemos questão de destacar tal expressão, dado o fato de boa parte das vezes não é isso que se dá no “vale de lágrimas”) no interesse social e não no certo grupo de pessoas.

Essa relação de igualdade material (que é uma igualdade real e efetiva) não pode ser confundida com a igualdade formal (que é igualdade perante a lei ou “paridade de armas” a qual diga-se, aliás, que não é tão paritária assim). E, assim, essa igualdade (formal, ressalte-se) é condição necessária, **mas não suficiente**, para se ter igualdade concreta, efetiva e de autogestão (poder social/coletivo/difuso). Ou seja, o fator determinante do caráter da ordem social de então se situava e se efetivava numa:

Admirável constituição da *gens* primitiva [tribo] em toda sua ingênua simplicidade! Sem soldados, sem policiais, sem aparato coativo, sem nobreza, sem reis, governadores, alcaides ou juizes. Sem prisões e nem processos, tudo caminhando com regularidade. **Todas querelas e todos os conflitos os resolvem a coletividade, a quem concerne, as diversas *gens* e tribos, isoladas, se o conflito é interno, ou entre si** - como último recurso e em última instância e raramente tal recurso sendo empregado - a vingança (a qual não é mais do que uma forma civilizada a nossa atual pena de morte), com todas as vantagens e todos os inconvenientes da civilização.<sup>16</sup>

É de se notar que, nesse contexto, pode se fazer um paralelo esse incipiente, primitivo e o nascente “mundo de normas” do qual, no terreno da regulação social, falava Bobbio<sup>17</sup> com aquilo que Marx aludia na cultura grega como “infância da humanidade”, numa bela e sagaz observação sobre a arte, observação essa que vale também para o direito que se tinha então e que vale para a forma jurídica que temos hoje:

A arte e o modo de ser [*ethos*] gregos estão ligados a certas formas de

<sup>16</sup> ENGELS, F. (1820-1895). **El origen de la familia, la propiedad privada y el estado**. Moscú: Progreso, 1984, p. 46 (obra escrita entre março/maio, 1884, publicada em outubro daquele mesmo ano em Zürich com título original: *Der Ursprung der Familie, des Privatigentums und des Staats*). Também na aludida obra se confere um magnífico trato sobre a organização social, a família e os bens na sociedade primitiva. Aludida obra disponível em inglês: **Marx & Engels collected Works**. London (UK): Lawrence & Wishart, 2009, v. 21. Os destaques na passagem acima citada são do autor do presente artigo.

<sup>17</sup> BOBBIO, N. **Teoria della norma giuridica**. Torino: Giapichelli, 1988, p. 23. Com seu estilo a um só tempo elegante e didático de escrita (aliado a beleza do italiano), Bobbio, já no segundo parágrafo desse livro fundamental, começa afirmando: “*la nostra vita svolge in un mondo di norme*”. Esse livro, seja me permitido a evocação, remete a minha entrada no mestrado em direito na “Casa de Tobias”, minha *alma mater*, na UFPE. Eu havia optado por italiano como língua estrangeira e caiu uma parte desse magistral capítulo – por coincidência, um dos livros que eu havia escolhido para me preparar para a prova teórica.

desenvolvimento social (...) que ainda nos proporcionam prazer artístico e, em certo sentido, valem como norma e modelo inalcançável. Um ser humano adulto não pode voltar a ser criança sem tornar-se infantil.

Mas lhe causa prazer a ingenuidade da criança e não tem ele próprio que aspirar a reproduzir essa verdade em um nível superior?

Não se revive em cada época, na natureza infantil, o seu próprio caráter em sua verdade natural? Por que a infância histórica da humanidade, ali onde revela-se de modo mais belo, não deveria exercer um eterno encanto como um estágio que não voltará jamais?

Há crianças mal-educadas e crianças precoces. Muitos dos povos antigos pertencem a esta categoria. Os gregos foram crianças normais.

O encanto de sua arte, para nós, não está em contradição com o estágio social não desenvolvido em que essa arte essa cresceu. Ao contrário, é seu resultado e está indissolúvelmente ligado ao fato de que as condições sociais imaturas sob as quais nasceu, e somente das quais poderia nascer, não podem retornar”.<sup>18</sup>

Ao tempo, em que - como destacou Marx - essa “ingênua simplicidade” remetia para a cultura grega da antiguidade enquanto infância da humanidade, também já ressoava na mentalidade científica quer dele quanto de Engels a necessidade de, na análise e crítica histórica, social e filosófica se distinguir claramente, como temos defendido ao longo de nossa atividade científica, a atitude de **descrever** fatos daquela outra que implica na sua **valoração** (prescrição) e diferenciando **o que é** (os fatos), daquilo que é **dever ser** (a previsão normativa) ou previsão simples do que razoavelmente poderá/deverá acontecer caso se viole uma regra. Tal distinção comparece claramente ao se afirmar, ainda que implicitamente e no que concerne as relações entre a forma jurídica, o Estado, a ação humana, sua finalidade e as consequências jurídicas dela decorrente, a necessidade premente de distinguir aquilo que é (mundo dos fatos) daquilo que deve ser (mundos da previsão normativa ou das expectativas do que deve/pode acontecer) enquanto resultado possível da ação humana.

Isto significa dizer que a filosofia da práxis também pode ser vista como uma teoria da predição<sup>19</sup> no sentido estrito de que, na forma jurídica, temos uma previsão normativa acerca das consequências de uma dada conduta, quer como ação humana *hic et nunc*, quer como se espera que algo, razoavelmente deva acontecer, diferenciando natureza (que é) e sociedade (o que deve) ou seja, a descrição (do que é) e a prescrição (o que deve ser); o ser como algo distinto do dever, isso por que:

A história do desenvolvimento da sociedade difere substancialmente, em um ponto, da história do desenvolvimento da natureza: nesta, se prescindimos da reação exercida pelos seres humanos sobre a natureza - fatores que atuam uns sobre outros e em cuja ação mútua se impõe as leis gerais (...) e o mesmo com inumeráveis fenômenos aparentemente fortuitos que afloram à superfície, que os resultados finais pelos quais se comprova que essas aparentes casualidades se regem por suas lógicas internas (...).

Em troca, na história da sociedade, **os agentes são todos os seres dotados de consciência e que atuam movidos ou pela reflexão, ou pela paixão, perseguindo determinados fins.** Aqui, nada acontece sem uma intenção consciente, sem um fim desejado. Mas, essa distinção, por muito importante que

<sup>18</sup> MARX. *Grundrisse* (Manuscritos econômicos de 1857-1858: Esboços da crítica da economia política. Rio de Janeiro: EDUF RJ, 2011, p. 92.

<sup>19</sup> Aliás, algo presente na tradição judaico-cristã quando seu mais proeminente filósofo, Paulo de Tarso, na primeira das suas epístolas aos Coríntios (cap. 13, vers. 14) destacava que, em parte intuímos e em parte prevemos: “agora conheço parcialmente; depois conhecerei plenamente”. Paul’s 1st letter to the Corinthians. In: **Holy Bible**. London (UK): Encyclopædia Britannica, 1979.

ela seja para a investigação histórica, sobre todo a de épocas e acontecimentos isolados, não alterando em nada o fato de que o curso da história seja regido por leis geniais de caráter interno.<sup>20</sup>

Essa longa citação evidencia a dependência do direito enquanto fenômeno também superestrutural, com rebatimentos na vida social e na infraestrutura economia e social.

E, na medida em que isso se dá, pelo fato de que, em sendo parâmetro social, o direito só pode consistir, por sua própria natureza, na aplicação de um igual critério de medida. Mas como enfrentar tal problema se o que ocorre no mundo dos fatos é que as pessoas são diferentes (e não seriam distintas no mundo dos fatos se não o fossem no mundo das normas), o que significa que só podem as pessoas serem medidas pela mesma medida se e quando sejam colocadas sob um mesmo ponto de vista e quando sejam olhadas somente por um aspecto determinado.

E, em sendo seres sociais inseridas no mundo da vida e/ou no mundo do trabalho, enquanto pessoas que vivem, laboram e/ou que gozam das proteções sociais previstas em lei e que não se excepcione delas nenhuma qualidade ou prerrogativa que prejudique quaisquer dos demais aspectos, o que mostra o liame evidente entre a concepção material (e não apenas formal - a qual é necessária, mas não suficiente) que Marx herda da tradição grega, especialmente de Aristóteles.

E qual o porquê de a ideia de justiça como equidade ser aqui resgatada? O próprio Marx o responde nos comentários críticos (ou glosas) que anota a margem das folhas impressas do texto programático resultante de um pretendido congresso de unificação das organizações operárias realizado na cidade homônima, ao final de maio de 1875, mostrando que o direito é um reflexo (ainda que não mera cópia invertida, mas um reflexo mediado) da estrutura econômica e que nem a ela e nem ao estágio de desenvolvimento social pode ser superior, porque dele, como já se disse, é reflexo, como se aprofundará, após a citação e já como parte da próxima secção.

Um operário está casado e outro operário é solteiro. Um tem mais filhos que outro. A igual trabalho e, por conseguinte, a igual participação no fundo, social de consumo, um deles obtém, de fato, mais que o outro, um é mais rico que outro etc. Para evitar todos estes inconvenientes, o direito não teria que ser igual, mas desigual. Mas esses defeitos são inevitáveis na primeira fase da sociedade comunista (isto é, no socialismo ‘inferior’ – esclarecimento meu), tal como brota da sociedade capitalista depois de um largo e doloroso alumbamento. **O direito não pode nunca ser superior à estrutura econômica nem ao desenvolvimento cultural da sociedade por ela condicionado.**<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Sobre direito, Estado, ação e finalidade, ver: ENGELS, F. **Ludwig Feuerbach and the end of classical german philosophy**. In: Marx and Engels Collected Works, v. 21. London (UK). Lawrence & Wishart, 2009, p. 305. Destaquei em negrito.

<sup>21</sup> MARX, K. **Crítique to Götha’ Program**. In: Marx and Engels Collected Works, tomo 19. London (UK): Lawrence & Wishart, 2007, p. 191. O destaque na citação é de minha autoria (E.F.)

## 2 MARX, OS FUNDADORES DO MARXISMO E A FORMA JURÍDICA BURGUESA ANTE A TENSÃO ENTRE PROMESSAS FORMAIS E A SUA (NÃO) CONCRETIZAÇÃO NA SOCIABILIDADE DO CAPITAL

### 2.1 Direito e lei como medidas políticas

Do relativismo absoluto instaurado pelo domínio do capital imperialista após a crise do socialismo então existente ao final do século XX, sobrelevou - como em todo período de crise social aguda - tendências niilistas, irracionalistas e relativistas, expressão no terreno da teoria do esgarçamento econômico, social, político e ideológico que retroalimentaram aquele momento e cujos reflexos se estendem até hoje.

Termos esdrúxulos como pós-verdades, identidades supraclassistas, fim do mundo do trabalho regulado, fim da história - autênticas “contradições penduradas em pernas-de-pau”, como nos lembra Jeremy Bentham, em suas “Falácias”<sup>22</sup> - tomaram conta da academia e não mais apenas na forma de “livre pensar é só pensar”, mas reivindicado para si foros de verdades incontestáveis.

Ainda que vivendo uma crise intensa, o movimento comunista que se reivindicava marxista-leninista, mesmo nesse período de duro combate político, econômico e social, não abdicou - pelo contrário - de travar intensa luta ideológica e com base em obras científicas em defesa da verdade e do papel da ciência e da reflexão e que para desvelar a verdade, como soe ser em tempos de obscurantismo, cumpriram relevante papel<sup>23</sup>, inclusive na luta de ideias, que assumem o papel de reflexo e mediação da luta política e ideológica e nas relações econômicas e sociais.

Assim também o foi no terreno do direito na medida em que a forma jurídica em sua conformação moderna, além da obrigatoriedade de decidir todo e qualquer conflito que seja levado a sua apreciação (em termos técnicos, vedação do *non liquet*) e tenha o princípio da legalidade (inegabilidade dos pontos de partida ou império da lei) como características da atividade jurídica no direito moderno, há que ser adicionada, aqui, de uma terceira característica a lhe ser atribuída. E que característica seria essa?

Ao nosso ver, e como **todo** direito, o direito moderno expressa e referenda não só as relações econômicas, mas também as relações políticas, as quais, como qualquer relação social se refletem na produção de normas jurídicas por mediação da atividade estatal sendo, dessa forma e nela expressando, tudo aquilo que o Estado produz, reconhece e autoriza (normas, costumes e atividade negocial das partes), o que tecnicamente chamamos de direito objetivo e pelo que, em síntese perfeita, posta por um dirigente revolucionário do século XX com sólida formação jurídica, decorre e concorre para se manifestar estatal e politicamente em normas, porque **“a lei é uma medida política. A lei é política”**<sup>24</sup>. Com isso, a forma jurídica acaba por se exteriorizar na sua empiria enquanto exercício da vontade, esta não significando mera vontade subjetiva (como se

<sup>22</sup> BENTHAM, Jeremy . **Anarchical fallacies**: an examination the declaration of rights, p. 501. 501 (“nonsense upon stilts”). London (UK), s/d

<sup>23</sup> Por todas, citaria duas obras que cumpriram uma função não apenas de resistência, mas, fundamentalmente, de esclarecimento: a primeira, de autoria de Alan Sokal e Jean Bricmont, “Imposturas intelectuais: a falsificação da ciência pelos filósofos pós-modernos” e, a segunda, do filósofo francês falecido alguns anos atrás, Jacques Bouverese, com sua obra de elevada ciência e de qualificado combate filosófico, político e ideológico, cujo título é “Prodígios e vertigens da analogia”.

<sup>24</sup> ULIANOV, V. I. **Sobre la caricatura del marxismo y el “economismo” imperialista**. *In*: Lenin: obras completas, vol. 30. Moscou: Progreso, 1985, p. 104. E, na edição portuguesa: Lenin: **Obras Escolhidas**, tomo 3, Lisboa: Avante, 1986, p. 10-56 (texto escrito entre agosto e outubro de 1916).

alguém pudesse, por si só e de moto-próprio, criar direito), mas vontade entendida socialmente, como querer e poder ou, nos termos mais racionalistas de Stammler, o direito como: a) um **querer vinculatório**, voltado para a regulação social, imperativo; b) **autárquico**, inseparável da coação e, portanto, obrigatório e c) não tolerando a desobediência, portanto, **inviolável**<sup>25</sup>. Ou mesmo num viés mais cru e irracionalista (em Nietzsche) como “vontade de poder”.

E ainda a isso se acrescentando a forma posta por Windscheid, numa das teorias explicativas e justificadoras dos direitos subjetivos (como *voluntas legis* ou *facultas agendi*) e, nos Estados socialistas, de forma concentrada e precisa, na célebre síntese retirada do “Manifesto” por Andrej Vichinski – “direito como a vontade da classe dominante erigida na forma de lei”, e que dá conta da relação de dependência entre Estado e direito pela qual não há Estado sem direito e não há direito sem Estado.

E, quanto a esta definição de Vichinski, seja dito que apoia tanto na autoridade de Marx e de Engels, quanto na de Lenin: nos dois primeiros, a afirmação pela qual “o direito é vontade da classe dominante erigida em lei”, está já presente no *Manifesto Comunista*:

As vossas próprias ideias são produtos das relações de produção e propriedade burguesas, tal como o vosso direito é apenas a vontade da vossa classe elevada a lei, uma vontade cujo conteúdo está dado nas condições materiais de vida da vossa classe<sup>26</sup>.

E a mesma concepção de direito como vontade/poder da classe dominante comparece em um escrito pouco conhecido de Lenin, intitulado “Uma posição contraditória”, publicado no ‘*Pravda*’, nº 81, 27/06/1917. No aludido texto, o então líder da revolução bolchevique, que seria deflagrada três meses depois, lembra que “para se proibir ou decretar algo há que se estar investido de poder estatal (...). A vontade, se é vontade do Estado, deve ser expressa na forma de lei sancionada por esse Estado”<sup>27</sup>.

Não deve ter sido alheio a Marx, Lenin e Vichinski, todos os três juristas de formação, no acento dado ao elemento volitivo na abordagem do direito pela teorização de B. Windscheid (1817-1892) que definia o ‘direito subjetivo’ como exercício do poder da vontade, com o que:

A vontade é definitiva para a realização do preceito contido no ordenamento e decisiva para o direito no sentido indicado para a extinção ou alteração do estabelecido. Ao interessado se confere uma vontade. As duas acepções segundo a qual “o Direito é um poder da vontade outorgado pelo ordenamento jurídico”<sup>28</sup>

O próprio Windscheid, na obra aludida, abre uma nota relevante na qual comenta seu

<sup>25</sup> STAMMLER, Rudolph. **Economía y derecho según la concepción materialista de la historia**: una investigación filosófico social. Madrid: Reus, 1929 [Recurso eletrônico – México: UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016]: Libro quinto: El derecho del derecho, cap. 1º (Derecho y poder arbitrario), §86, p. 455-60. - <<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/1/441/10.pdf>>

<sup>26</sup> MARX, K; ENGELS, F. “Manifesto comunista”, p. 73, in: **Obras Escolhidas**, tomo 3. P. 77- 91. Lisboa: Avantel, 2003.

<sup>27</sup> LENIN, V. I. **Una posición contradictoria**, p. 362-4. In: Obras completas, vol. 32. Moscu: Progreso, 1985, p. 362-4 (agosto-outubro 1916) e também em: LENINE, V. I. Obras escolhidas.

<sup>28</sup> WINDSCHEID, Bernard. **Tratado de derecho civil aleman** (Derecho de Pandectas), tomo 1, volumen 1. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1976, p. 134-5

desacordo com Jhering<sup>29</sup> acerca da natureza jurídica dos direitos subjetivos. A nota segue transcrita aqui, por mim, ao final<sup>30</sup> e mostra a profundidade do debate entre esses dois gigantes da cultura jurídica alemã e contemporâneos de Marx.

O cerne da polêmica destaca as opções que resultam do embate entre três soluções teóricas (cuja sinonímia sob denominação de “doutrina”, mostra a influência teológica no direito vez que seu ensino, estudo e reprodução começou nas instituições religiosas). Tais soluções para a ultrapassagem da ideia romana de *‘facultas agendi’* como protoforma da concepção moderna de direito subjetivo podemos agrupar como: Direito subjetivo como exercício do poder da vontade, formulada por Windscheid; Direito subjetivo como interesse juridicamente protegido, formulada por Jhering; Uma solução eclética, algo muito comum no direito como caminho de “conciliar” soluções conflitantes - espécie de terceira via doutrinal - que fazia junção entre interesse e vontade, dado o caráter subjetivo de ambos e como toda solução “conciliatória” dotada de pouca expressão acadêmica; Uma posição mais claramente normativista pela qual a natureza do direito subjetivo situa-se nas garantias conferidas pela própria ordem jurídica, teorização esta formulada por August Thon<sup>31</sup>; E, por fim, a que deslinda o problema mais corretamente, adotando uma posição próxima tanto do normativismo kelseniano<sup>32</sup> quanto das críticas de Villey<sup>33</sup> e defendendo a inexistência dos mesmos, vez que se toda ordem jurídica é objetiva, desnecessária seria justificar os direitos subjetivos.

No caso de Marx, aluno de Savigny, contemporâneo de Jhering e de geração próxima a Windscheid, a ideia de direito como manifestação da vontade, aparece explicitamente no “Manifesto”, sendo amplamente usada nas menções de Lenin sobre o direito e, posteriormente, incorporada na principal obra de Vichinski acerca das questões sobre direito e Estado em Marx.<sup>34</sup> Já a especificidade do direito enquanto capacidade de obrigar, implica em diferenciá-lo, em termos dogmáticos, da possibilidade de sancionar (vez que qualquer regra de conduta sanciona) daquela outra ligada a exigibilidade da conduta (que pode no direito - ou contra ele - exigir uma conduta

<sup>29</sup> JHERING, Rudolf von (1818-92). *El espíritu del derecho romano en las diversas fases de su desarrollo* (Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung). Madrid: Gedisa, 1993 (4vv).

<sup>30</sup> Segue a transcrição integral da nota de Windscheid, que traduzi: “Mantenho, a definição de direito subjetivo sustentada nas edições anteriores do presente tratado. Se ela corresponde ainda a opinião predominante, com o sucedia antes, certo é que pode dar conta das numerosas críticas que se lhe foram formuladas nos últimos tempos. Tais ataques se dirigem ora contra a categoria de poder ou senhorio, ora contra a categoria de vontade. Com respeito desta última se pronuncia JHERING, com a maior energia, considerando que a definição do direito deve ter como base não a vontade e sim o interesse. E a sua definição preconiza: “Direito é um interesse juridicamente protegido mediante a ação. É de se notar (e prescindindo de outros reparos) que a substância do direito não consiste no interesse e sim nas pretensões outorgadas pelo ordenamento jurídico para a tutela desse aludido interesse. É certo que o ordenamento concede o direito até o limite garantido e para a satisfação dos interesses daquele em cujo favor se lhe outorga; mas a definição de tal direito não importa ao fim para quem se concede. Sobre este ponto tem havido manifestações, em parte concordando com JHERING, em parte contrariamente a ele, em parte modificando-o”. WINDSCHEID, Bernard. *Tratado de derecho civil aleman* (Derecho de Pandectas), tomo 1, volumen 1. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1976, p. 135, nota 3

<sup>31</sup> THON, August (1839-1912) em contraposição a distinção entre *facultas e norma agendi* como fundantes da distinção entre direito objetivo e subjetivo, bem como a ideia de direito subjetivo vinculada ou a vontade, ou ao interesse, a formula enquanto garantias dadas pela ordem jurídica, com o que adota uma orientação protecionista, assumindo o direito subjetivo como uma fonte de pretensões individuais que se traduz na tutela normativa dos interesses de um particular em relação a outros particulares, o que faz em sua obra principal “*Estudios sobre la doctrina jurídica general*”. E, por isso, é considerado por muitos, dentre os quais Bobbio (n’O positivismo jurídico) como o principal teórico de uma concepção imperativista dos direitos subjetivos. Na sua obra supramencionada ele afirma que em toda proposição jurídica há um imperativo, ou seja, uma norma.

<sup>32</sup> KELSEN, H. *Teoria geral das normas*. Porto Alegre: SAFE, 2003 (Tradução: José Florentino Duarte), *passim*.

<sup>33</sup> VILLEY, M. *Le droit et le droits de l’homme*. Paris: PUF, 2007, especialmente o capítulo 6 sobre direito subjetivo e a jurisprudência romana.

<sup>34</sup> VICHINSKY, Andrei Januarevitch. *Problemi del diritto e dello Stato in Marx*. In: *Teorie sovietiche del diritto* (a cura di Umberto Cerroni). Turim: Giapichelli, 1976.

pela força), o que significa, repita-se, que **não é a sanção que caracteriza o direito** e sim a possibilidade de ele ser exigido - no limite - pela força, isto é, a coação e em sua forma mais “suavizada”, como coerção.

Ou seja, para o Lenin, que se apoia na autoridade de Marx (e assim, ao fim e ao cabo, para o próprio Marx): O direito não pode nunca ser superior à estrutura econômica e nem ao desenvolvimento cultural da sociedade por ela (a cultura) condicionada<sup>35</sup>, Marx caracteriza a forma jurídica - e com isso distinguindo-a de todas as demais formas de regulação da conduta - essencialmente como capacidade de obrigar, ou seja, pelo núcleo da coerção e não da sanção, por isso e para ele: “o direito não é nada sem um aparato capaz de obrigar a que sejam cumpridas as suas normas”<sup>36</sup>.

E, com isso, volto a insistir, porque tal erro é cometido não só pelo senso comum, mas até por juristas *ex professo*: não é o elemento sanção que caracteriza a forma jurídica e sim a possibilidade de ela ser exigida mediante o uso da força e sem isso olvidar a distinção do uso da força por parte de quem, ao fazê-lo, fere a ordem jurídica daquela outra pessoa ou instituição legalmente autorizada a dela fazer uso que, no fundamental, acolhe a distinção de Hart entre uma ordem jurídica daquela outra de um bando de salteadores.

## 2.2 A compreensão do direito como fenômeno social e de classe.

À certa altura de ‘O capital’, Marx chama atenção para o fato de, na sociedade de classes, as normas sociais estão vinculadas com a realização dos assuntos comuns que se derivam de determinados aspectos essenciais de um dado agrupamento, ou nos termos postos pelo nosso autor:

Do mesmo modo que nos Estados despóticos, o trabalho de alta vigilância e de total ingerência do governo engloba tanto a realização dos assuntos comuns que derivam do caráter de qualquer comunidade, como também aquelas funções específicas que correspondem ao antagonismo entre o governo e a massa do povo.<sup>37</sup>

E, com isso, garantido, precipuamente, a ordenação e a estabilidade das relações sociais necessárias para a própria classe que for dominante num dado momento histórico<sup>38</sup>.

Tal percepção acerca da função de regulação e controle das normas permite perceber um seu aspecto funcional: elas asseguram, perante toda comunidade, que haja não apenas ordenação,

<sup>35</sup> MARX, K. *Critique to Gotha's Program*. MECW, v. 19, p. 96.

<sup>36</sup> Aqui, ainda que seja o Lenin teorizando, ele o faz se referenciando completamente no Marx da “Crítica ao Programa de Gotha, cujas seções 3 e 4, do quinto são em torno desse texto de Marx. Ver: LENIN, V. I. *El Estado y la revolucion*, Obras completas, vol. 33, p. 99 (Na edição brasileira dessa obra de Lenin, ver: capítulo V, especialmente a seção 4, a qual trata da fase superior da sociedade comunista. Cito: “o direito não é nada sem um aparelho capaz de impor a observação de suas normas”. LENIN. *O Estado e a revolução*. Campinas (SP): F.E./UNICAMP, 2011, p. 149.

<sup>37</sup> MARX, K. *El capital* (Libro terceiro: El proceso global de la producción capitalista – com prólogo de Engels, de 04/10/1894), sección quinta, **capítulo XXIII: El interés y la ganancia empresarial**, parte 1, p. 491. México: Grijalbo, 1989, Libro terceiro.

<sup>38</sup> MARX, K. *idem, idem*, p. 48.

mas essencialmente estabilidade das relações sociais necessárias para a própria classe dominante<sup>39</sup>, qualquer que seja ela - burguesia, proletariado, campesinato etc.

Um filósofo da estatura de Hegel já percebe esses problemas e não conseguiu ir mais longe quer pela sua posição idealista em filosofia a qual, no fundamental, contaminava seus pontos de partida para a análise dos problemas históricos e econômicos, em razão dos limites de seu horizonte de classe, os quais - ainda assim - não o impediu de perceber as questões essenciais concernentes a alienação do trabalho capitalista que começava a emergir, senão vejamos:

Posso vender a outro, por um tempo limitado, minhas aptidões corporais e mentais e minhas possibilidades de atividade, pois estas, em consequência dessa restrição, conservam-se numa relação de externalidade com minha totalidade e universalidade. Mas se vendesse a totalidade de meu tempo concreto de trabalho e de minha produção, eu converteria em propriedade de outrem aquilo mesmo que é substancial, isto é, minha atividade e efetividade universais, minha personalidade<sup>40</sup>.

Por isso que, ao atuar em busca dessa estabilização das relações sociais, até naquilo que não é juridicamente regulado - qualquer que seja a natureza de classe da forma jurídica: antiga, medieval, moderna, burguesa, proletária, de bloco de classes etc. - o direito, para garantir seu papel objetivo de chamar para si o monopólio da produção normativa, centraliza-a mediante a concepção de que é direito tudo aquilo que o Estado produz, reconhece e autoriza.

Para tanto, e para evitar o *non liquet* constrói duas estratégias para a práxis jurídica na modernidade: Vedando-o, como já dito, o *non liquet*, mediante o primado da obrigatoriedade, no direito moderno, de se decidir todo e qualquer conflito e sempre com base em normas jurídicas e, Ao mesmo tempo que define as questões cobertas pelo princípio da rigorosa legalidade, constrói as chamadas possibilidades de integração normativa para aquelas questões não cobertas pelo princípio da estrita legalidade, via de regra as enquadradas juridicamente pelo princípio da autonomia privada as quais, na nossa ordem jurídica, são previstas pelo artigo quatro da LINDB.

Com o que, por essa via, permitiu - no nosso direito - a figura da equidade, cuja lógica e funcionalidade Marx, como jurista de formação, percebeu quando, em ‘O capital’, livro III, p. 435, começa criticando o absurdo de se falar no que seria “justo por natureza”:

A equidade das transações que ocorrem entre os agentes da produção se baseia em que estas transações surgiriam das relações de produção como se fosse uma consequência natural e as formas jurídicas nas quais se apresentam tais transações como atos volitivos dos participantes, como manifestações de sua vontade comum e como contratos a cujo cumprimento se pode obrigar a uma das partes mediante intervenção do Estado, não podem determinar esse próprio conteúdo como meras formas do mesmo senão que somente os expressam. Tal conteúdo é justo na medida em que corresponde ao modo de produção e se é adequado a ele. E é injusto na medida em que o contradiga. A escravidão [realizada] sobre a base do modo capitalista de produção é injusta. Igualmente o é a fraude quanto

<sup>39</sup> MARX. *El capital*. In: Marx y Engels, Obras completas. Moscú: Ediciones en Leinguas Estrangeras, 1981, vol. 25, 2ª parte, p. 356.

<sup>40</sup> HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito* (1ª parte: O direito abstrato; 1ª secção: A propriedade; item C – Alienação de propriedade, §67). São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 65

a qualidade das mercadorias.<sup>41</sup>

Assim, e ainda sobre aquelas obras nas quais Lenin aborda questões relativas quer ao Estado, quer ao direito, há que se ter em alta conta a observação do jurista e fundador do primeiro Estado soviético pela qual “todo direito significa aplicar um critério igual a pessoas distintas”<sup>42</sup> ou de modo direto, consiste na aplicação de uma regra única a diferentes pessoas.

Daí a crítica de Lenin ao direito burguês tratar igualmente pessoas diferentes, o que resulta em injustiça, vez que ignora o critério da equidade. O que juristas reacionários (e neófitos autodenominados marxistas) querem retirar, em nome de seu limitado horizonte de classe, da afirmação de Marx que em sendo “todo direito, direito da desigualdade”<sup>43</sup> a conclusão, que não decorre da premissa e que incorre num erro lógico gritante é a de que “todo direito é direito burguês”.

Essa afirmação de Marx, supramencionada, é citada por Lenin, em “Estado e a revolução”, na secção que trata da transição do capitalismo ao comunismo”. Diz Lenin:

Aqui - afirma Marx - nos encontramos, com efeito, ante um "direito igual", mas que é, todavia, “um direito burguês” e que, como **todo** direito, pressupõe a desigualdade. [Isso por que] **Todo direito significa aplicar um mesmo critério para pessoas distintas**, que — de fato — não são iguais entre si e, por isso, o “direito igual” é uma infração contra a igualdade e é uma injustiça. Na realidade, cada qual recebe, se executa uma parte do trabalho social, igual [valor] que o outro, quer dizer, uma parte de trabalho social igual que o outro, a mesma parte do produto social e depois de feitas as deduções determinadas [o destaque é de Lenin, quando cita Marx].

Já Engels, em uma carta dirigida para Konrad Schmidt (Londres, 27/10/1890) trata acerca da influência da codificação napoleônica, a qual, nas mãos da burguesia revolucionária francesa, cumpriu papel decisivo na luta contra o feudalismo. Transcrevo o trecho, da aludida carta, que nos interessa no debate da origem, papel, significado e funções da forma jurídica:

O conceito do Direito - depurado e conseqüente - da burguesia revolucionária de 1792–1796 já está falsificado sob muitos aspectos, no *Code Napoléon* e, na medida em que aí está corporizado, tem diariamente que experimentar toda a espécie de atenuações para poder enfrentar a força crescente do proletariado. Mas isto não impede o *Code Napoléon* de ser a legislação que, em todas as partes do mundo, serve de base a todas as codificações. Assim, o curso do desenvolvimento do Direito só consiste, em grande parte, que, primeiro, procura eliminar as contradições que se produzem a partir da tradução imediata das relações econômicas em princípios jurídicos e, segundo, estabelecer um sistema jurídico harmonioso e no qual, depois, a influência e o constrangimento do ulterior desenvolvimento econômico rompa sempre de novo este sistema e coloque-o perante novas contradições. De momento, falo aqui apenas do Direito Civil<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> MARX, K. *El capital* (L. III). Madrid: Siglo Veinteuno, 1987.

<sup>42</sup> LENIN, V. I. *O Estado e a revolução*. Campinas (SP): F.E./UNICAMP/ Brasil 2011p. 141

<sup>43</sup> MARX, K. *Crítica ao Programa de Gotha*. Lisboa: Caminho, 1987, p. 19.

<sup>44</sup> ENGELS, Friedrich. *Carta para Konrad Schmidt (Londres, 27/10/1890)*. In: Marx e Engels - *Obras Escolhidas em três tomos*. Lisboa: Avantel, 2003, volume III, p. 549-556.

Engels, nessa carta intui (e como indivíduo de seu tempo não poderia perceber de forma plena) um fenômeno que, ao longo da modernidade e, de certa forma, permanece até nossos dias, qual seja: da mesma forma que no terreno da dominação política e ideológica (por que como dito acima, o direito procura neutralizar as contradições que se expressam na vida econômica), na esfera ideológica e na política, essas contradições, tensionadas ao limite, ou: a) ou organizam novos arranjos dentro da ordem ou, b) se resolvam na direção de processos emancipatórios ou retrocessos, ambos derivados da luta de classes que ante nossos olhos se processa, quer de forma interclassista, quer como contradições entre nação e imperialismo e até em questões regionais.

Exatamente como a circunstância de que, na idade média, a Igreja Católica formara sua hierarquia sem levar em conta as demais hierarquias, sem ter em conta os estamentos, berço ou riqueza, recorrendo as mentes melhor dotadas do povo, constituiu um dos meios principais para consolidar a dominação clerical e a subjugação do estado laico. Assim, quanto mais capaz seja uma classe dominante de incorporar as pessoas mais destacadas das classes dominadas, tanto mais sólida e perigosa será sua dominação. (MARX, *Capital*, livro III, p. 774).

Essa incorporação de pessoas das classes dominadas pode se dar através do exercício da hegemonia política e da dominação ideológica, cooptação e variados outros mecanismos no âmbito dos aparelhos ideológicos do Estado, liderança e mesmo, no limite, violência e/ou as formas de dominação política que equilibram coerção e consentimento etc.

De qualquer modo, como destaca Marx em ‘O capital’, no que se refere ao trabalho fabril, mas aplicável aqui aos modos de exercício do poder de comando, se “por um lado, em todas aquelas atividades nas quais cooperam muitos indivíduos, a coesão e a unidade do processo se personificam, necessariamente, em uma vontade de mando e em funções que não afetam as atividades parciais, mas o conjunto pleno das atividades, como ocorre – por exemplo – com a direção de uma orquestra.

E esse - completa Marx - é um trabalho produtivo cuja necessidade se coloca em qualquer regime combinando de produção. Por outro lado, prossegue Marx, ainda que prescindindo em absoluto da parte comercial, este trabalho de alta vigilância e controle sobre quem trabalha ocorre necessariamente em todo e qualquer sistema de produção baseado no antagonismo entre o trabalhador enquanto produtor direto e o proprietário dos meios de produção.<sup>45</sup>

A supracitada e relevante observação de Marx, para além de seu aspecto econômico, social e político, implicou em toda a construção jurídica de meios de controle e coerção no mundo do trabalho capitalista.

E é por isso que, para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e que agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. E complementa Marx, numa caracterização que segue atual em qualquer forma jurídica capitalista na qual a atividade humana expressa no trabalho é alienada e, portanto, explorada como mercadoria, na relação entre proprietários e trabalhadores:

---

<sup>45</sup> Na edição brasileira: MARX. **O Capital**: crítica da economia política (Livro 3: O processo geral de produção capitalista). São Paulo: Boitempo, 2017, p. 374 e também: MARX. **El capital**, tomo 3, pag. 254. *Ir*: Marx y Engels. **Obras**, tomo 25. Moscú: Progreso, 1987, cap. XXIII: Interés y ganacia del empresário.

Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica (MARX, O Capital, Livro 1, Capítulo 2: O processo de troca, p. 219).

### 3 A CRÍTICA AO DIREITO EM MARX E ENGELS (A PARTIR DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA)

A condição de possuir rigorosa mentalidade científica, típica das pessoas cultas do século XIX, período que Hegel mencionava como aquele em que o ser humano descobriu que “entre as duas orelhas havia um cérebro”, permitiu a Marx - jurista em formação- e já adentrando aos estudos da economia política - começar a construir uma percepção peculiar e de matriz realista sobre as relações jurídicas enquanto reflexo superestrutural dos conflitos humanos e para os quais as soluções jusnaturalistas de quaisquer dos matizes então postos - direito natural teológico, racional, de conteúdo variável, direito natural como modelo regulativo e padrão acerca de como o “bom direito” (o que quer que isso signifique) deveria/poderia ser, se constituíam, todas elas, em formulações inaptas e que não ofereciam respostas para os problemas imediatos da forma jurídica.

Assim é que nosso jurista e filósofo, como primeiro passo, tenta compreender o real a partir da crítica as ideias então predominantes na Prússia de então e enceta não apenas a crítica a ideologia alemã, como dá os primeiros passos na crítica da economia política e, na filosofia e na política, põe sob as lentes da ciência e da reflexão, a teoria justificadora do poder e da dominação – o direito e sua justificação política, filosófica, teórica e ideológica, que é do que se passa a tratar na presente secção.

#### 3.1 Sobre as relações jurídicas como reflexo superestrutural dos conflitos

As relações jurídicas - uma das modalidades do reflexo superestrutural de conflitos infra estruturais, isto é, materiais, concretos, que ocorrem na sociedade cindida em classes - são uma das espécies do gênero relações sociais e estas a sua vez são permeadas de fatores ideológicos, emocionais, inconscientes, recalcados ou não, mas que expressam sempre relações de natureza histórica as quais, a sua vez, para serem alteradas pela ação humana dependerão da consciência e da vontade dos próprios seres humanos, formando-se sob influência das demandas estruturais, materiais e/ou espirituais de uma dada sociedade e sendo determinadas pela interação entre fatores materiais e seu rebatimento bidirecional com a consciência (e também com os elementos inconscientes)<sup>46</sup>, mas que, ao fim e ao cabo, têm forte determinação pelos fatores econômicos e estruturais.

Acerca disso, Marx chamava atenção para a situação de que:

As relações jurídicas não podem ser compreendidas por si e em si mesmas e tampouco pela – assim chamada – evolução geral do espírito humano, mas tão

<sup>46</sup> FEITOSA, Enoque. **O marxismo e o problema da escolha moral** (Tese de Doutorado em Filosofia). João Pessoa: UFPB, 2010.

somente pelo fato de que, ao contrário do que se imagina, radicam nas condições materiais da vida dos seres humanos [MARX, Prefácio da ‘Contribuição à crítica da economia política’. (*In*: MARX y ENGELS. **Obras**, vol. 13. Moscou: Ediciones en Lenguas Extranjeras, s/d).<sup>47</sup>

A forma e em que medida as relações jurídicas refletem e são reflexos, o que não quer dizer que seja um mero espelhamento, mas relações multicausais e multidirecionais e seu caráter específico, porque ainda que regule condutas difere-se das outras formas de regulação da conduta (que podem se dar por normas técnicas, por regras éticas, de moral individual, religiosas, moral social, de regras de etiqueta etc.) se dá pela possibilidade de cumprimento, se assim se fizer necessário, pelo uso aberto da violência estatal uma vez que, como já expomos mais acima, a nota que distingue a norma jurídica das demais não tem seu núcleo essencial de distinção a sanção e sim a coação/coerção.

Por isso, e para entender que na sociabilidade do capital as causas mais profundas dos chamados “excessos sociais” e/ou das infrações as regras não podem ser destacadas (isto é, separadas) dos processos de exploração, de desumanização e da relação alienada dos produtores com o produto do seu trabalho, bem como não se tem como deixar de levar em conta que as causas daqueles mencionados excessos, das infrações das regras de convivência estabelecidas socialmente têm como *leitmotiv* a exploração das massas trabalhadoras e a degradação ideológica que tais condições de pobreza material e seu reflexo na deterioração da vida espiritual acarretam classes e camadas exploradas, levando-as a penúria e a miséria.<sup>48</sup>

Ou seja, “leis que têm como critério fundamental, não os atos em quanto tais, mas tão-só a intenção de quem os realiza, são simplesmente a sanção positiva, (isto é, empírica, fática) da ilegalidade”<sup>49</sup>.

Ademais, trata-se também de se considerar, aqui, relevante crítica feita por Marx numa glosa a margem de um texto do jusfilósofo inglês Austin, pela qual a sanção caracterizaria o direito. Marx comenta que “todas essas trivialidades são pueris”. E prossegue: a suprema autoridade é a que tem o poder de impor-se. As leis positivas são ordens da autoridade a seus súditos e, com isso, impõe a estes súditos obrigações e isto é um dever e ameaça com castigos a desobediência as ordens. O direito é o poder que transfere à autoridade e a certos membros da sociedade o poder/atribuição para atuarem contra o descumprimento do dever. Esta puerilidade - é muito maior tanto que não foi possível de ser deduzida/percebida, nem por mesmo por Hobbes, da mera teoria do poder soberano.<sup>50</sup>

Em épocas de crise aguda (como a atual) e em sua fase imperialista a grande burguesia e seus aliados buscam liberar-se de todo e qualquer resquício ou aparência de legalidade, se preciso, para manter seu poder e dominação, ainda que essa legalidade tenha sido posta por ela e que se apresenta como intolerável ao exercício de sua própria dominação.

Ocorre que tal modo de proceder ignora que leis que tomam como critério fundamental, não os atos enquanto tais, senão a intenção de quem os realiza são, simplesmente, a sanção

<sup>47</sup> E também, em português: MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 45-50.

<sup>48</sup> LENIN, V. I. **El Estado y la revolución**. *In*: Obras completas, tomo 33, Moscú: Progreso, 1986, p. 93.

<sup>49</sup> MARX, K. **Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana de censura**: por un renano. *In*: Escritos de juventud de Carlos Marx. México: FCE, 1982, p. 159.

<sup>50</sup> MARX, K. **Escritos sobre la comunidad ancestral**, PARTE III: Extractos de Marx, tomados de Henry Sumner Maine (Lectures on the early history of institutions), La Paz (BOL): Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, p. 664-5, 2015.

positiva<sup>51</sup> da arbitrariedade<sup>52</sup>.

Nos países que o imperialismo tenta sufocar a fim de que voltem a ser economias dependentes que sustentem o déficit e a degradação do grande capital, especialmente dos EUA, o setor imperialista da burguesia local “quer se ver livre de qualquer legalidade”, até daquelas com as quais em algum momento conviveu e foi coparticipante e que a partir do momento de acirramento da crise “para ela se tornou intolerável” (LENIN, V. I. Dois mundos. Obras completas em espanhol, tomo 20, p. 16).<sup>53</sup>

### 3.2 A essência da forma jurídica, sua origem, significado e funções: como a grande burguesia dependente e o imperialismo tratam a própria legalidade burguesa

Ou seja, a sua natureza (essência) não foi jurídica e tal forma de controle social não surgiu “como Minerva da cabeça de Júpiter” e nem é disso que se trata, uma vez que se regula por direito aquilo que já é direito, de fato, vez que, como corretamente assinalado na ‘Miséria da filosofia’, “o direito nada mais é do que o reconhecimento oficial do fato” e algo existe em direito por que antes o existe de fato.<sup>54</sup>

Entretanto, no que concerne à forma jurídica em sua conformação moderna, é de se considerar que mesmo podendo ser preservado o seu caráter democrático na sociabilidade capitalista, são visíveis a tensão entre “promessas formais e as demandas por sua concretização” como temos defendido – no que concerne ao funcionamento da forma jurídica. E por que isso se dá?

É de ser destacado que a classe operária, o povo, o campesinato pobre, ou seja, o mundo do trabalho não pode exprimir com plenitude a sua condição de vida, a necessidade de mudá-la e nem a sua vanguarda conseguiria apontar para esse conjunto a plenitude da condição de vida a ser vivida num novo horizonte social se pretender exprimi-lo na estreita tacinha do direito burguês e, ainda que em sua luta, se valha tática e estrategicamente do aludido direito burguês se enxergar a realidade a ser superada sem as “lentes coloridas das ilusões jurídicas e da fé atávica e estratégica no direito, ao invés de compreendê-lo como instrumento de uma certa etapa da luta social.

É uma concepção de matriz materialista / realista da história que pode dar a chave hermenêutica - para os setores da nação em contradição fundamental com o imperialismo, a classe operária da cidade

<sup>51</sup> Aqui, destacamos o termo “positivo” em seu sentido substancial, isto é, aquilo posto, que é empírico, que tem existência efetiva na realidade. Faço questão de esclarecer algo tão trivial por que as expressões “positivismo jurídico” e “direito positivo” são maltratadas por profissionais do direito carentes de formação em filosofia do direito, algo que seria resolvido já nas classes iniciais da graduação com a mera leitura de “O positivismo jurídico” de Bobbio, um livro sofisticado, mas que “introduz” ao direito.

<sup>52</sup> MARX, K. Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana de censura: por un renano. In: Escritos de juventud de Carlos Marx. México: FCE, 1982, p. 159. Vale a pena ler, também, acerca do mesmo artigo, supramencionado de Marx a coletânea: “Marx: En defensa de la libertad (los artículos de la ‘Gaceta Renana’ de 1842-43. Valencia (ES): FT Editor, 1983, que além do artigo citado do pensador de Trièr, contém qualificada introdução escrita por Juan Luis Vermal e Manuel Atienza e cujos argumentos centrais se repetem em: ATIENZA, M. Marx y los derechos humanos. Madrid: Mezquita, 1997, *passim*. Sobre Atienza, ilustre professor na Universidad de Alicante (ES), discutimos, em troca de e-mails e coparticipação em eventos recentes na UnB, problemas da teoria da argumentação jurídica e sobre Marx e o direito.

<sup>53</sup> Essa mesma ideia exposta por Lenin, num artigo de 16/11/1910 já se encontrava em Engels, quando da apresentação de “As lutas de classes na França de 1848-50”, texto escrito por Marx (ver: Marx y Engels. Obras, t. 22, p. 547ss).

<sup>54</sup> MARX, K. **Miséria da filosofia**, p. 86, capítulo 1 (Uma descoberta científica), §3 (Aplicação da Lei das proporcionalidades do valor), secção A: a moeda. São Paulo: Global, 1985, p. 86: “ouro e prata só são aceitáveis em direito por que antes são aceitáveis de fato.

e do campo, o campesinato pobre e o povo, para seus setores anti-imperialistas - visando não apenas interpretar, mas também transformar a realidade, no sentido de forjar e aprofundar a compreensão pela qual, e segundo a qual: Suas condições de vida e suas representações - jurídicas, políticas, filosóficas, religiosas, etc., derivam, em última instância, das suas condições de vida, do modo de produzir e intercambiar riquezas; Que a sua concepção e interpretação do mundo, para ser correta, deve decorrer das condições de vida e luta, do regime social e jurídico de produção, distribuição e apropriação das riquezas que a forma jurídica os regula, sempre conforme a correlação de forças e o faz *ex post factum*; Que a superação de uma condição que precisa de ilusão (qual seja, a condição de privação da propriedade e das riquezas) só pode decorrer da superação de ilusões na mente dos que sobrevivem com o esforço do próprio trabalho; Perceber que a classe trabalhadora (...) não pode exprimir plenamente a sua própria condição de vida e seus interesses estratégicos se estiver submetida aos estreitos horizontes da ilusão jurídica burguesa; E, por fim, considerar que, só um bloco histórico cuja tarefa seja não apenas conhecer e criticar de forma plena e profunda tal condição, em suas diversas expressões (dependência a países imperialistas, existência do latifúndio, degradação da vida, saúde e educação, enfim, obstáculos a mudança da realidade) mas, exatamente, ultrapassar a mera crítica do real, modificando-o e para tanto ver as coisas sem as coloridas lentes e a suavização dos duros fatos pela ilusão teológica ou pela ilusão jurídica, mas transformá-la<sup>55</sup>, o que se evidencia na fala de um personagem brechtiano na peça teatral “*Die Massnahme*” (A decisão): “Abraze o facínora, mas modifique o mundo: ele precisa ser transformado”.

Isso por que a concepção materialista da história de Marx ajuda a classe trabalhadora a compreender essa condição de vida, demonstrando que todas as representações humanas – jurídicas, políticas, filosóficas, religiosas, etc. – derivam em última instância, das condições de vida do próprio ser humano e do modo de produzir e trocar os produtos. Está posta com ela a concepção de mundo decorrente das condições de vida e luta do povo, os caminhos para sua superação da privação da propriedade, as quais só podiam decorrer a ausência de ilusões na mente dos trabalhadores (ENGELS, F.; KAUTSKY, K.).

Termino a presente secção do artigo afirmando que não custa aqui lembrar que entre perder desde simples anéis (e até os próprios dedos), as classes dominantes que no capitalismo dependente optam pela submissão ao imperialismo ou o próprio imperialismo sem intermediários internos, sempre estão a repetir (pois têm em conta) aquela situação descrita por Marx, a certa altura de “O capital”, segundo a qual para praticar a exploração do mundo do trabalho e a espoliação dos outros países o imperialismo só pode realizar seus intentos se violar um gigantesco compêndio de direitos e para isso se valerá da legislação para submeter o mundo do trabalho, como o fez no período revolucionário na França, quando não hesitou em criminalizar os direitos para os do “andar de baixo”, conforme nosso pensador lembra, a certa altura de sua obra magna:

Já no início da tormenta revolucionária, a burguesia francesa ousou despojar novamente os trabalhadores de seu recém--conquistado **direito de associação**. **O decreto de 14 de junho de 1791 declarou toda coalizão de trabalhadores como um “atentado à liberdade e à Declaração dos Direitos Humanos”**, punível com uma multa de 500 libras e privação, por um ano, dos direitos de cidadania ativa. Essa lei, que por meio da polícia estatal impôs à luta concorrencial entre capital e trabalho obstáculos convenientes ao capital e sobreviveu a

<sup>55</sup> ENGELS, F. (compilado por Kautsky). O socialismo dos juristas. Lisboa: Caminho, 1997, p. 23

revoluções e mudanças dinásticas.<sup>56</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seja-me permitido nestas considerações finais, ainda que não seja de bom hábito acadêmico, vez que como se convencionou (ao inferno com certas convenções!) na conclusão de um texto não se deveria se valer de argumentos que não sejam autorais.

Mas o farei para: Mencionar duas citações relevantes, que convergem com - portanto, reforçam - nossas próprias conclusões e, b) fazer conclusões pontuadas e correspondentes ao desenvolvimento do presente texto: A **primeira**, de Engels, num escrito de 1891 no qual expressara que:

Aproxima-se o tempo em que esta fase de meio século da história alemã deve, em razão de causas objetivas, ceder lugar a uma fase distinta. Virá sucedê-la à época de utilização da legalidade criada pela burguesia na época das grandiosas batalhas revolucionárias, o que, em sua essência, significará a destruição de toda legalidade burguesa, de todo o regime burguês o qual, por sua forma deverá iniciar (e já está iniciando) - e com **os desorientados esforços da burguesia - a tentativa de se ver livre dessa legalidade que a própria classe burguesa criou e que, para ela própria, se tornou intolerável**. Nós conseguiremos remover primeiro vós, senhores burgueses!<sup>57</sup>

A **segunda**, de Lenin, comentando essa passagem acima aludida, de Engels:

Com estas palavras, Engels expressou a peculiaridade da situação vivida pela classe operária, em particular, e pela classe trabalhadora, em geral, e a necessidade não contornável, isto é, a de sempre se ter de levar em conta as tarefas táticas do proletariado revolucionário.<sup>58</sup>

Faço as duas menções pelo fato de que, por limitações de sua autoconsciência acerca do próprio papel na divisão de trabalho na sociabilidade burguesa, qual seja, justificar o poder e a dominação e reproduzir a ideologia pela qual, ao fim e ao cabo, tudo se resolverá “nos estreitos horizontes do direito, terminam por deixar de considerar - deliberadamente ou por ignorância (não o sabem, mas fazem) o fato elementar de que juristas, além de juristas e antes de o serem são seres políticos e, portanto, com convicções políticas ou de defenderem *o status quo* ou pugnam por outro mundo possível - porque é possível!

Mas, para tanto, trata-se de saber o “que fazer” conforme o horizonte de cada pessoa, historicamente situada de forma classista, o “que fazer”. Para isso é inafastável (se quisermos

<sup>56</sup> MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção no capital. Tradução de Rubens Enderle. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 812

<sup>57</sup> A citação acima é de Engels. Ver: **El socialismo en Alemania**. In: MEW, t. 22, pág. 247=54. A mesma ideia é repetida por Engels na introdução ao escrito de Marx “As lutas de classes na França entre 1848- 50” (In: Marx y Engels. Obras, t. 22, pág. 547). Note quem nos lê que esse escrito Elgelsiano foi feito no curto prazo entre 13 e 21/10/1891, em francês e publicado originalmente no final de 1891/início de 1892, no “*Almanach du Parti Ouvrier*”, tendo, só posteriormente, sido traduzido para o idioma alemão e tornando público pelo “*Neue Zeit*”. Engels destacou, então, que o artigo foi escrito “a pedido de nossos amigos de Paris”. Na citação supra os destaques em negrito, como todos os demais ao longo do presente artigo, - salvo ressalva expressa - são meus.

<sup>58</sup> LENIN, V. I. **Dos mundos**. In: Obras completas. Tomo 20 (jun. 1909-oct. de 1910). Moscú: Progresso, 1983, *idem*.

ultrapassar o mero desejo ou a boa vontade de querer mudar o mundo) se estar munido de lentes adequadas para compreender e intervir na realidade, qual seja, um exame científico da forma jurídica eis que saber se o direito é uma tecnologia social ou uma ciência ou técnica não é o problema decisivo. O que para um jurista que pense – histórica e cientificamente – o seu ofício é o de ter sempre em alta conta que uma técnica social pode (e também deve) ser examinada cientificamente. E não nos resta dúvida que é isso que falta no direito e em quem o opera, a fim de que esse instrumento de controle social seja, de decisão vinculada de conflitos sempre que necessário e a ser usado no campo da luta de classes que perante nossos olhos ocorre.

Ele pode ser usado de forma eficaz e supletiva para combater, no terreno tático (eis que não é o direito que as supere, em definitivo), as mazelas da sociabilidade do capital, até por que resolvê-las em definitivo não é tarefa da forma da jurídica, mas que, no entanto, cumpre papel, como outras ferramentas sociais o podem em prol dos interesses da soberania nacional, de uma ampla democracia nacional-popular e do socialismo, o que demanda, precipuamente, em conhecer de forma materialista e dialética, isto é, científica, a forma jurídica, sua origem, significado, funções e seu manejo como tecnologia social vez que até a extinção da mesma há um longo e tormentoso caminho da luta de classes para a qual as ilusões jurídicas pouco servirão, mas tampouco servirão nem o louvor servil a um suposto “direito eterno, sagrado, imutável”, típico das crenças jusnaturalistas (especialmente as de viés teológico) e também inservível o deblaterar niilista pela qual, e segundo a qual **todo** direito seria direito burguês, eis que, sendo fenômeno classista, o direito em cada sociedade corresponde ao daquela classe que hegemoniza o processo de sua produção e, afinal, como nos ensinou Espinosa, o “polidor de lentes”, “ignorância não é argumento”.

## REFERÊNCIAS

- ATIENZA, M. **Marx y los derechos humanos**. Madrid: Mezquita, 1997
- BENTHAM, Jeremy . **Anarchical fallacies: an examination the declaration of rights**, p. 501. 501 (“nonsense upon stilts”). London (UK), s/d
- BOLLE, W. **Introdução a poesia de Brecht** (*In: Brecht no Brasil*. VVAA). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987
- BRECHT, Bertolt. **A Ópera dos Três Vinténs** (*Die Dreigroschenoper*), 1988.
- BRECHT, B. **Teatro completo**, vol. 3. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992
- ENGELS, F.; KAUTSKY, K. **Socialismo de juristas**. São Paulo: Boitempo, 2012
- ENGELS, F. **The origin of the family, private property and the State** *In: Marx & Engels collected Works*. v. 21. London (UK): Lawrence & Wishart, 2009
- ENGELS, F. **Ludwig Fuerbach and the end of classical german philosophy**. *In: Marx and Engels Collected Works*, v. 21. London (UK). Lawrence & Wishart, 2009
- ENGELS, F. **Contribución al problema de la vivienda** (maio 1872/janeiro 1873). *In: MARX, K.; ENGELS, F. Obras escogidas*, Tomo II. Moscú: Progreso, 1987.
- ENGELS, F. (1820—1895). **El origen de la familia, la propiedad privada y el estado**.

Moscú: Progreso, 1984

FEITOSA, E. **O marxismo e o problema da escolha moral** (Tese de Doutorado em Filosofia). João Pessoa: UFPB, 2010

FEITOSA, E. **O discurso jurídico como justificação**: uma análise marxista do direito (Tese doutoral). Recife: UFPE, 2008

HART, H. L. **The concept of law**. 2nd edition. Oxford/Great Britain: Oxford University Press/Clarendon, 1994

JHERING, R. (1818—92). **El espíritu del derecho romano en las diversas fases de su desarrollo** (Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung), (4vv). Madrid: Gedisa, 1993 (4vv)

LENIN, V. I. **O Estado e a revolução**. Campinas (SP): F.E./UNICAM, Brasil 2011

LENIN, V. I. **Una posición contradictoria**, p. 362—4. *In*: Obras completas, vol. 32. Moscú: Progreso, 1985

LENIN, V. I. **El Estado y la revolucion**, Obras completas, vol. 33. Moscú: Ediciones en lenguas estrangeiras, 1979.

LENIN, V. I. **O Estado e a revolução**. Campinas (SP): F.E./UNICAM, Brasil 2011

LENIN, V. I. **Una posición contradictoria**, p. 362—4. *In*: Obras completas, vol. 32. Moscú: Progreso, 1985.

LENIN, V. I. **El Estado y la revolucion**, Obras completas, vol. 33. Moscú: Ediciones en lenguas estrangeiras, 1979.

MARX, K. **Manuscritos econômicos—filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 1992

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845—1846). São Paulo: Boitempo, 2007

MARX, K. **Debates on the law on thefts of wood**. *In*: Marx & Engels Collected works. v. 1 (Marx 1835—43). London: Lawrence & Wishart, 2010.

MARX, K. **Crítique to Götha' Program**. *In*: Marx and Engels Collected Works, tomo 19. London (UK): Lawrence & Wishart, 2007

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008

MARX, K. **Critique to Gotha's Program**. MECW, v. 19. London: L & W, 2007

MARX, K. **El capital** (Libro terceiro: El processo global de la producción México: Grijalbo, 1989

- MARX, K. **Crítica ao Programa de Gotha**. Lisboa: Caminho, 1987
- MARX, K. **El capital** (L. III). Madrid: Siglo Veinteuno, 1987
- MARX, K. **Escritos de juventud**. (Org.: Wenceslao Roces). México: FCE, 1987
- MARX, K. **En defensa de la libertad (los artículos de la ‘Gazeta Renana’ – 1842—1843)**. Valencia (ES): Torsan, 1983 (Orgs.: Manuel Atienza y Juan Luis Vermal)
- MARX. **El capital**. *In*: Marx y Engels, Obras completas. Moscu: Ediciones en Leinguas Estrangeras, 1981, vol. 25
- MARX, K. **Escritos sobre la comunidad ancestral**, PARTE III: Extractos de Marx, tomados de Henry Sumner Maine (Lectures on the early history of institutions), La Paz (BOL): Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2015
- MARX, K. **O Capital: crítica da economia política: O processo geral de produção capitalista** ((Livro 3). São Paulo: Boitempo, 2017
- MARX. **Grundrisse** (Manuscritos econômicos de 1857—1858: Esboços da crítica da economia política. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 2011
- MARX, K; ENGELS, F. **Obras Completas** (en español) tomo 22. Moscu: Progreso, 1979
- MARX, K; ENGELS, F. **Obras Escolhidas em três tomos**. Lisboa: Avante!, 2003
- SCOCUGLIA, A. C. **Ditadura militar no Brasil: a voz e a vez dos perseguidos**. João Pessoa: EDUEPB: João Pessoa, 2019
- STAMMLER, R. **Economía y derecho según la concepción materialista de la historia: una investigación filosófico social**. Madrid: Reus, 1929 [Recurso eletrônico – México: UNAM/Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016].
- ULIANOV, V. I. Sobre la caricatura del marxismo y el “economismo” imperialista. *In*: Lenin: obras completas, vol. 30. Moscou: Progreso, 1985, p. 104. E, na edição portuguesa: Lenin: Obras Escolhidas, tomo 3, Lisboa: Avante, 1986.
- VICHINSKY, A. J. **Problemi del diritto e dello Stato in Marx**. *In*: Teorie sovietiche del diritto (a cura di Umberto Cerroni). Turim: Giapichelli, 1976.
- WARAT, L. A. **Introdução geral ao direito** (vol. 1). Porto Alegre: SAF, 1994.
- WARAT, L. **Saber crítico e senso comum teórico dos juristas**. *In*: Sequência — Revista PPGD/UFSC. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/download/17121/15692/52785>
- WINDSCHEID, B. **Tratado de derecho civil aleman** (Derecho de Pandectas), tomo 1, volumen 1. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1976.