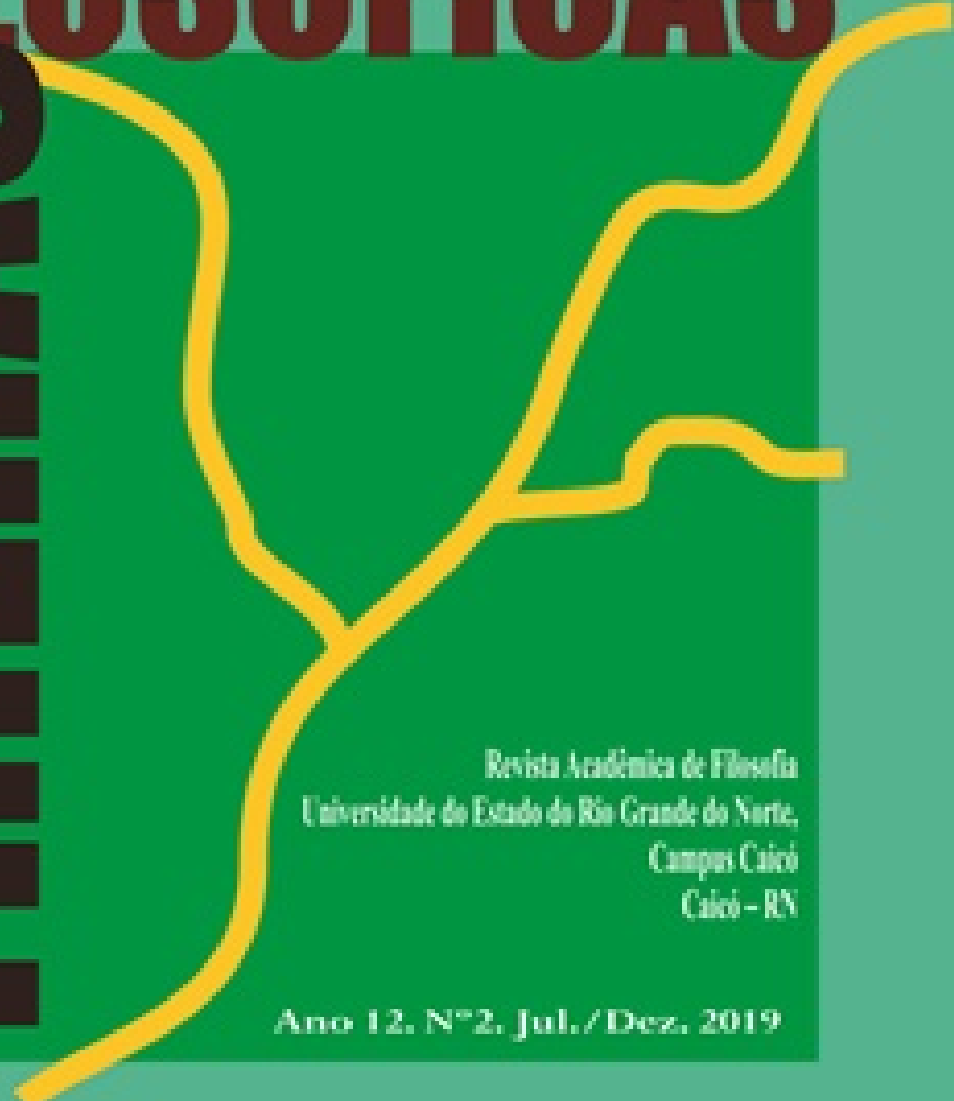


ISSN 1984 - 5561

TRILHAS FILOSÓFICAS



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

Ano 12, Nº 2, Jul./Dez. 2019

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

TRILHAS FILOSÓFICAS

ISSN 1984 – 5561

FLUXO CONTÍNUO

ANO 12, NÚMERO 2, JUL.-DEZ., 2019

DOI: [10.25244/tf.v12i2](https://doi.org/10.25244/tf.v12i2)

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

Trilhas Filosóficas



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

Prof. Dr. Pedro Fernandes Ribeiro Neto

Vice-reitora

Profa. Dra. Fátima Raquel Rosado Moraes

Diretor do Campus Caicó

Profa. Dra. Shirlene Santos Mafra Medeiros

Coordenador do Curso de Filosofia

Prof. Dr. Galileu Galilei Medeiros de Souza

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

Prof. Dr. José Teixeira Neto

Capa

Luli Esteves

Revisão

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

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

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTF>

<http://caico.uern.br/dfi/default.asp?item=curso-filosofia-caico-apresentacao>

<http://propeg.uern.br/proffilo/default.asp?item=proffilo>

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Trilhas Filosóficas**, v. 12, n. 2, Jul.-Dez., p. 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)

Conselho Editorial

Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)

José Teixeira Neto (UERN)

Klédson Tiago Alves de Souza

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 (UFSC)

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)

Iraquitán 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 (UEPB)
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/tf
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

SUMÁRIO

Editorial	7
<i>Marcos Érico de Araújo Silva</i>	
Karl Popper e David Hume: o problema da indução	11
<i>Dayvide Magalhães Oliveira</i>	
Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra <i>A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental</i> de Edmund Husserl de 1936	25
<i>Claudinei Reis Pereira</i>	
Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche	43
<i>Evania Paiva Alves dos Santos</i>	
O papel intelectual em cenários de risco à democracia	61
<i>Milena Souza</i>	
Do desespero à fragmentação da vida: uma análise existencial do eu a partir de Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro	75
<i>Leonardo Silva Sousa</i>	
Filosofia da educação e ensino da filosofia: uma escola de democracia	89
<i>Emanuel Oliveira Medeiros</i>	
A violência e o desejo em <i>Onde os fracacos não têm vez</i>: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy	101
<i>Jefferson Domingos de Assunção</i>	
Contribuição à crítica do conceito <i>bildung</i> e o ensino de filosofia em Nietzsche	121
<i>Wellington dos Santos</i> <i>Marta Rios Nunes da Costa</i>	
Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia	141
<i>Alexandre Soares de Sousa</i>	

EDITORIAL

A revista *Trilhas Filosóficas*, em seu décimo segundo ano de publicações, apresenta à comunidade filosófica sua mais nova publicação: a segunda edição de 2019 (DOI: 10.25244/tf.v12i2) com artigos em Fluxo Contínuo. Com esta publicação encerramos as publicações de edições apenas de Fluxo Contínuo. Continuaremos a receber artigos para submissões em Fluxo Contínuo, mas, se aprovados, serão publicados dentro de um número de Dossiês Temáticos. Portanto, publicaremos, a partir de 2020, sempre dois Dossiês, Jan.-Jun. e Jul.-Dez., com artigos de Fluxo Contínuo sobre qualquer temática filosófica dentro dos Dossiês. Poderemos, também, publicar uma Edição Especial ao ano.

Esta edição tem uma variedade temática interessante. Desde temáticas de filosofia da ciência, fenomenologia husserliana, crítica nietzschiana aos valores morais, o papel do intelectual no cenário de risco à democracia, a relação entre filosofia e literatura, até reflexões sobre filosofia da educação e ensino de filosofia a partir de vários Referenciais Teóricos: Paulo Freire e Edgar Morin, Deleuze e Guatarri, Nietzsche, e Heidegger.

No primeiro artigo, **Dayvide Magalhães Oliveira** desenvolve uma reflexão sobre o problema da indução em Karl Popper e David Hume. A finalidade é apresentar o problema da indução posto por Hume, assim como as críticas que Popper efetuou a essa abordagem. Mas também apresenta as questões abertas de ambas as perspectivas.

No segundo artigo, somos convidados a pensar, a partir da fenomenologia husserliana, tal como **Claudinei Reis Pereira** interpreta, sobre o mundo da vida como uma condição ontológica existencial pré-dada, pré-significativa. O mundo da vida, pois, não se reduz a explicação científica do mundo. Este aspecto filosófico, enquanto o *ver* fenomenológico, é justo a fundamentação filosófica conduzida por Husserl de sua crítica à visão científica do mundo. Esta superação se dá por esta recusa, mas também pela adoção de uma visão experiencial de uma ontologia transcendental.

Evania Paiva Alves dos Santos, no terceiro artigo, dialoga filosoficamente com Nietzsche colocando em questão a moral desde a perspectiva de gênese, quer dizer, Nietzsche pensa as condições que propiciaram o surgimento da moral, assim como a verdade do valor desses valores. A meditação da questão em Nietzsche acontece na obra *Genealogia da moral* analisando hermeneuticamente o método genealógico e a vinculação com o conceito de Vida

EDITORIAL

como Vontade de Poder, instaurando, assim, uma crítica filosófica aos valores morais.

No quarto artigo, **Milena Souza** procura levar o leitor a pensar o papel do intelectual num cenário de risco à democracia, tanto da perspectiva global, quanto do ponto de vista do contexto político-econômico e educacional brasileiro. Serão discutidos conceitos de liberalismo, conservadorismo e socialismo tomando como Referencial Teórico o filósofo-sociólogo Immanuel Wallerstein, assim como Istivàn Mészáros, Edward Said e Paulo Freire.

Leonardo Silva Sousa fará, no quinto artigo, uma aproximação instigante entre a filosofia e a literatura. A questão discutida é o “eu”. O diálogo filosófico e literário se dará entre Kierkegaard, com a obra *Doença para a morte* de 1849, e Mário de Sá-Carneiro, na obra *A confissão de Lúcio* de 1913. Com Kierkegaard o “eu” será visto em contraposição ao “desespero” e em Mário de Sá-Carneiro a narrativa gravitará em torno da “dispersão”.

Do sexto ao nono artigo, a análise filosófica se volta para a questão da filosofia da educação e do ensino de filosofia. Para abrir esta discussão, refletindo desde Portugal e afinado com as discussões da filosofia da educação brasileira, **Emanuel Oliveira Medeiros** mostra a imbricação entre Filosofia da Educação e Ensino de Filosofia. Os Sistemas educativos e a ideia de educação que os embasam devem fomentar o desenvolvimento da democracia. O ensino de filosofia deve ser formativo vinculando à formação com a vida. Para tornar isso exequível é preciso pensar uma Filosofia da Educação que transpasse todos os saberes de modo específico e universal.

No sétimo artigo, **Jefferson Domingos de Assunção** fará uma análise do filme *Onde os fracos não têm vez* (2007), de Ethan e Joel Coen, tendo como base a sua adaptação do livro *Onde os velhos não têm vez*, de Cormac McCarthy, publicado em 2005. A chave de interpretação de sua análise é tomada das filosofias de Nietzsche, de Gilles Deleuze, e de Félix Guattari. Será evidenciada a questão da violência no capital e no pensamento.

Wellington dos Santos e Marta Rios Nunes da Costa, no penúltimo artigo desta Edição, pensam a partir de Nietzsche, a crítica ao conceito de *bildung* e a questão do Ensino de Filosofia. Os autores reconstróem a metodologia do Ensino de Filosofia de Nietzsche, a saber, “o *daimon-zaratustriano*, isto é, os ensinamentos-metodológicos do *Espírito-Zaratustra* enquanto prática-genealógica para o professor de filosofia no Ensino Médio”. A questão que vem à tona em tom provocativo é a consequente crítica à uma metodologia de ensino de filosofia do “filisteu da cultura” (*Bildungsphilister*), o “*historicista-e-cômodo*”, o erudito, o *expert* em resenhar as diversas ideias de muitos sistemas filosóficos não conduzindo, porém, para a apropriação da filosofia nela mesma.

EDITORIAL

Para o coroamento desta Edição de Fluxo Contínuo é dada a palavra a Heidegger através do artigo de **Alexandre Soares de Sousa**. Heidegger demonstra que a tradição filosófica, a Metafísica, esqueceu a questão do ser. Com isto ela foi se desdobrando de forma inessencial procurando agregar à filosofia funções e utilidades estranhas à filosofia nela mesma. Este procedimento é o desejo de fazer da filosofia um conhecimento técnico e científico e, portanto, útil enquanto modo de ser da utilidade pragmática. Exemplo exemplar disto são as falas e deliberações do atual Ministro da Educação a respeito das Humanidades e, particularmente, da Filosofia. Visto dessa perspectiva não-filosófica a filosofia é avaliada pela utilidade e não pela sua essência mais própria, a saber, a questão do Ser. Heidegger, pois, propõe um diálogo com os antigos para retomar a questão do Ser buscando no conceito de verdade dos gregos, e não na eficiência da técnica moderna, a abertura para compreender e fazer filosofia. Esta abertura, este caminho, retoma e exige do filósofo uma reconexão com a cotidianidade. Este movimento afeta o Ensino da Filosofia quando a cotidianidade está encoberta, obscurecendo e nem reconhecendo o Ser, e a filosofia é medida pela (des)medida estranha a ela: conhecimento técnico e científico. O professor de filosofia sucumbirá ao lugar inessencial da filosofia adaptando-se ao conhecimento técnico e científico, ou ele voltando-se e retomando a origem do pensamento ensinará a pensar desde a essência própria da filosofia?

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva (UERN/Campus Caicó)
Editor-chefe da *Trilhas Filosóficas*

KARL POPPER E DAVID HUME: O PROBLEMA DA INDUÇÃO

[KARL POPPER AND DAVID HUME: THE INDUCTION PROBLEM]

Dayvide Magalhães Oliveira

<https://orcid.org/0000-0003-0152-2292>

dayvidemagoli@gmail.com

Possui graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (2004) e mestrado em Mestrado em Ética e Epistemologia pela Universidade Federal do Piauí (2011). Atualmente é professor do quadro efetivo da Universidade Federal do Piauí e doutorando pelo Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Ceará. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em filosofia analítica da linguagem e epistemologia.

DOI: [10.25244/uf.v12i2.8](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.8)

Recebido em: 22 de outubro de 2019. Aprovado em: 10/01/2020

Caicó, ano 12, n. 2, Jul.-Dez., 2019, p. 11-23, ISSN 1984 - 5561

Fluxo Contínuo



DOI: [10.25244/uf.v12i2.8](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.8)

Karl Popper e David Hume: o problema da indução

OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

Resumo: Os objetivos do presente texto são: apresentar e avaliar as posturas de David Hume e Karl Popper acerca do problema da indução; apresentar a crítica popperiana contra o tratamento dado por Hume ao problema da indução; apresentar algumas questões que Hume e Popper deixam em aberto. Para tanto, após uma breve introdução, elaboramos cinco seções: a primeira está relacionada com a concepção indutivista de ciência; a segunda pretende esclarecer a distinção entre inferência indutiva e argumento indutivo; num terceiro momento, esboçaremos o tratamento dado por Hume ao problema da indução; na quarta seção, apresentaremos a crítica popperiana ao tratamento humeano do problema da indução; e na última seção, descrevemos alguns pontos que consideramos confusos nas visões de Hume e Popper sobre a indução.

Palavras-chave: Problema da indução. Justificação lógica. Justificação psicológica.

Abstract: These paper objectives are: to present and evaluate David Hume and Karl Popper's postures about induction problem; to present Popper's critique against Hume's treatment to induction problem; present some questions that Hume and Popper leave open. Therefore, after a brief introduction, we elaborate five sections: the first is related to inductivist science conception; the second is intended to clarify the distinction between inductive inference and inductive argument; In a third moment, we will outline Hume's treatment for induction problem; In fourth section we present a Popperian critique to induction problem Humean treatment; and in the last section, we describe some points that we find confusing in Hume and Popper's views on induction.

Keywords: Induction problem. Logical justification. Psychological justification.

INTRODUÇÃO

Há um espaço físico (também denominado de natureza) que nos cerca e que é dotado de elementos perceptuais¹. Tais elementos perceptuais constituem o que se convencionou classificar de dados empíricos. Estes, por sua vez, proporcionam informações sobre o espaço físico. O referido espaço físico, dotado de elementos perceptuais e, conseqüentemente, de dados empíricos, é objeto de investigação científica. A aludida investigação científica tem por meta a obtenção de conhecimento sobre o já citado espaço físico. O trabalho para atingir a meta do cientista (investigador) é ocasionado por meio da concatenação de dados empíricos – é, pois, a partir da concatenação de dados empíricos que os cientistas formulam juízos. Os juízos formulados pelos cientistas promovem a construção de hipóteses sobre o espaço físico. Para tanto, é necessário um meio ou método. Mas o método de trabalho pelo qual a efetivação da investigação promovida pelo agente científico se dá, não é sem problemas e são comuns, no meio dos filósofos da ciência, as seguintes perguntas: Qual método seria próprio da atividade científica? O que tornaria tal método justificado?

Para responder à primeira indagação apresentada no parágrafo anterior, podemos tomar como resposta a concepção indutivista de ciência² – bem representada pelo filósofo Francis Bacon. Segundo a concepção indutivista de ciência, o trabalho do cientista começa com a observação, uma vez que a verdade sobre a natureza encontra-se na própria natureza – nas palavras de Alan Chalmers (1993, p 23), temos: “O filósofo Francis Bacon e muitos de seus contemporâneos sintetizaram a atitude científica da época ao insistirem que, se quisermos compreender a natureza, devemos consultar a natureza [...]”. As consultas (observações) feitas pelos cientistas acerca da natureza, que, de modo rigoroso, são repetidas vezes realizadas, formarão base para a construção de teses e leis gerais: de uma parcela observada da natureza a respeito de determinado fato é possível projetar, de modo inferencial, conclusões genéricas acerca da totalidade da natureza. A projeção indutiva serve, pois, de prova inferencial e argumentativa para conclusões genéricas. Desse modo, o que estaria por trás da referida concepção indutivista de ciência seria, como a própria expressão sugere, inferências indutivas³.

No entanto, a concepção indutivista de ciência está longe de ser unanimidade e, ao longo da história da filosofia, pelo menos no que diz respeito à epistemologia, muitas foram as propostas contrárias a tal concepção. As propostas contrárias são originadas e instigadas pelo que se pode denominar de “problema da indução”. Este, por sua vez é bastante similar à segunda pergunta apresentada no primeiro parágrafo do presente texto: O que tornaria tal método justificado? Em outras palavras: O que tornaria a inferência indutiva justificada? – trata-se, pois, do problema clássico da indução.

¹ Não entraremos aqui no mérito de uma discussão ontológica acerca da possibilidade ou impossibilidade de existência ou não de tal mundo físico. Nossa problemática é dada a partir de questões ligadas à filosofia da ciência.

² Não é que essa seja a única resposta. Escolhemos esta, posto que nos direcione ao ponto essencial do presente texto: discutir o tratamento de Popper ao problema da indução.

³ É-nos aqui necessário ressaltar que, quando falamos em inferência indutiva, estamos nos reportando a um tipo específico de inferência indutiva: inferência indutiva por simples enumeração. Assim o fazemos, uma vez que, quando Popper ou Hume se reporta à inferência indutiva, está se reportando à indução por simples enumeração. Haveria, pois, segundo Copi, outros modos de inferência indutiva (Cf. COPI, I., 1978).

Karl Popper e David Hume: o problema da indução

OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

Podemos colocar David Hume como o mais tradicional proponente do problema da indução. Hume se propõe a criticar a inferência indutiva e abolir qualquer justificação racional para a mesma. A inferência indutiva, segundo Hume, não teria fundamentação lógica – afirmando que apenas pelo hábito poderia encontrar justificação para tal tipo de inferência.

Todavia, a resposta humeana para o problema da indução não é única. Não é, outrossim, sem problemas. Karl Popper também apresenta resposta ao problema da indução, ao passo que se posiciona diante da postura de Hume. Desse modo, Popper faz objeção à resposta formulada por Hume e o modo como este vê o problema da indução.

Chagamos, pois, ao foco do presente texto: promover avaliação da perspectiva popperiana do problema da indução, bem como, outrossim, avaliar a crítica que Karl Popper promove para com a proposta de resolução do problema da indução oferecida por David Hume.

DA CONCEPÇÃO INDUTIVISTA DE CIÊNCIA.

A concepção indutivista de ciência tem sua origem no descrédito da metafísica especulativa e no desenvolvimento e progresso das ciências empíricas. O descrédito da metafísica diante das ciências empíricas é dado pela exigência, cada vez mais freqüente, de confirmação e comprovação das hipóteses levantadas pela metafísica especulativa. As ciências empíricas ofereciam a comprovação e confirmação de suas hipóteses; e o faziam através de apresentação de fatos. Na verdade, a exigência por trás da necessidade de comprovação de hipóteses é a de que o conhecimento deve ser objetivo. Tal exigência não é satisfeita pela metafísica especulativa dos antigos e medievais, uma vez que ela toma por fundamento o conhecimento puramente a priori (e conhecimento puramente a priori não é capaz de oferecer a objetividade factual exigida pela concepção indutivista de ciência)⁴ – (Cf. PASCAL, G., 2003).

O grande marco histórico que denota a consolidação da concepção indutivista de ciência é a denominada Revolução Científica, ocorrida no século XVII e iniciada com os trabalhos de cientistas como Galileu.

A concepção moderna (indutivista) de ciência é bem caracteriza pelo trecho que se segue:

Conhecimento científico é conhecimento provado. As teorias científicas são derivadas de maneira rigorosa da obtenção dos dados da experiência adquiridos pela observação e experimento. A ciência é baseada no que podemos ver, ouvir, tocar, etc. opiniões ou preferências pessoais e suposições especulativas não têm lugar na ciência. A ciência é objetiva. O conhecimento científico é conhecimento confiável porque é conhecimento provado objetivamente. [...] Sugiro que afirmações semelhantes às anteriores resumam o que nos tempos modernos é uma

⁴ Em Kant, na sua famosa obra *Crítica da Razão Pura*, torna-se bastante claro o problema da metafísica causado pela sua fundamentação exclusivamente a priori.

DOI: [10.25244/uf.v12i2.8](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.8)**Karl Popper e David Hume: o problema da indução**

OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

concepção popular de conhecimento científico. (CHALMERS, A. F., 1993, p. 23).

Além das características apresentadas na citação anterior, conforme já mencionamos na introdução do presente artigo, todo o trabalho de pesquisa do agente científico moderno começa com observação. Isso acaba por pressupor, como método de pesquisa, o argumento e a inferência indutiva, posto que o cientista projete conclusões genéricas com base no somatório de experimentos de resultados idênticos:

OBSERVAÇÕES SENSÍVEIS REPETIDAS DE EXPERIMENTO →
RESULTADOS IDÊNTICOS → CONCLUSÕES GENÉRICAS.

INFERÊNCIAS E ARGUMENTOS INDUTIVOS

Façamos agora um parêntese explicativo acerca do que possa ser argumento indutivo e inferência indutiva.

Consideremos o que Irving Copi nos diz a respeito de argumentos indutivos:

[...] nem todos os argumentos pretendem ser dedutivos. Numerosos argumentos não desejam demonstrar a verdade de suas conclusões como decorrentes, necessariamente, de suas respectivas premissas, limitando-se a estabelecê-las como prováveis, ou provavelmente verdadeiras. Os argumentos deste último tipo recebem o nome de indutivos e são radicalmente diferentes da variedade dedutiva (COPI, I. 1978, p. 313).

Copi nos coloca que nem todos os argumentos se comportam ao modo de um argumento dedutivo, onde as conclusões decorrem necessariamente das premissas. Há, pois, argumentos em que a conclusão vai além do que suas premissas dizem, onde se configuraria uma generalização. Nesse sentido, os referidos argumentos não têm a verdade de suas conclusões garantidas por suas respectivas premissas. Tais argumentos são denominados de argumentos indutivos.

Outra perspectiva sobre argumentos indutivos, e que gostaríamos de comentá-la, é apresentada por Max Black. Segundo Black, teríamos que um argumento indutivo é “[...] um argumento [...] em que a conclusão se refere pelo menos a uma coisa a que as premissas não se referem” (BLACK, M. 1979, p. 219). Assim, segundo este ponto de vista, argumentos do tipo indutivo trariam informações extras ao conteúdo das premissas – o que não ocorre, por exemplo, com deduções válidas, onde a conclusão preserva de alguma maneira, o conteúdo de uma ou mais premissas.

Karl Popper e David Hume: o problema da indução

OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

Contudo, façamos uma observação acerca da perspectiva que Black nos apresenta no trecho acima e que representa uma noção sobre argumento indutivo. Quando este afirma que o argumento indutivo é um argumento onde a conclusão referir-se-ia pelo menos a algo a que as premissas não se referem, olhamos para a expressão **não se referem** com certas reservas. É que a referida expressão parece nos informar que há algo que necessariamente contém na conclusão e que não ocorre nas premissas. Cremos que se aceitarmos a indução como uma espécie de argumento em que existe algo na conclusão e que esse algo não ocorre nas premissas, então seria o caso de acontecer argumentos iguais ao que se segue: (i) trovões e relâmpagos tem ocorrido todas as vezes que chove, (ii) logo, amanhã Mônica ministrará aulas de filosofia. No referido exemplo temos que há na conclusão algo que não ocorre nas premissas. Perguntamos, então: é possível aceitar um tal argumento como indutivo? Nossa resposta é negativa. Se ocorresse o aludido fato, ainda que em um argumento indutivo, onde é proposto uma espécie de projeção ou salto, não haveria possibilidade alguma de um tal argumento ser utilizado, ao menos seriamente.

Observemos, pois, que há uma diferença em dizer que a conclusão de um argumento indutivo vai além do dito por suas premissas e dizer que a conclusão de um argumento indutivo se refere a algo que suas premissas não se referem. No primeiro caso ocorre uma projeção onde, de algum modo, a conclusão está relacionada de maneira não necessária com as premissas, enquanto que no segundo há ausência de relação entre premissas e conclusão. No caso da projeção há uma relação (ainda que não necessária do ponto de vista lógico), onde é possível, de algum modo, a conclusão ser confirmada em detrimento das premissas, o que não é o caso da concepção proposta por Max Black. Nesse sentido, a proposta de Black não pode ser tomada como algo referente ao argumento indutivo. Desse modo, para efeito de melhor entendimento, consideremos o seguinte exemplo:

(E1) Há sessenta anos tenho observado urubus;

Os urubus observados por mim são negros;

Não há urubus por mim observados que não são negros;

Logo, todos os urubus são negros.

Entre as premissas e a conclusão de (E1) há uma relação não necessária e generalizadora, onde, de algum modo, é possível que a conclusão seja confirmada em detrimento das premissas, embora as premissas não garantam a verdade da conclusão. Tal relação não necessária e generalizadora proporciona uma interação entre proposições, onde o argumento indutivo serve de recurso para obter uma dada conclusão via relação lógica entre premissas (e proposições) – ainda que a referida relação lógica não seja do tipo dedutiva.

Entretanto, o argumento não é a única forma assumida pela indução. Há, outrossim, o modo inferencial. É, pois, desta última que trataremos a seguir.

Processos inferenciais se reportam as atividades de raciocínio ligadas não à relação entre premissas, mas ligadas à relação entre crenças e seus objetos, a saber, as proposições. Desse modo, uma inferência indutiva está ligada a atos de raciocínios e não a meras relações formais entre proposições. Nesse sentido, a lógica lida com argumentos, sejam eles veiculados em uma inferência ou não. Nós voltaremos a tratar desse tema mais adiante nas próximas seções.

DAVID HUME E O PROBLEMA DA INDUÇÃO.

Só recapitulando um pouco o que já dizemos em seções precedentes. O problema da indução pode ser colocado, como é feito de modo tradicional, da seguinte maneira: O que torna a indução (inferência ou argumento) justificada? David Hume apresenta uma dupla resposta ao aludido problema, ou seja (melhor dizendo), oferece duas perspectivas para o trato com o problema do método indutivo:

- a) Uma perspectiva lógica;
- b) Uma perspectiva psicológica.

Olhemos, pois, primeiramente a perspectiva lógica. David Hume propõe que não há qualquer fundamento racional que possa justificar inferências indutivas. Portanto, quando perguntado se a indução pauta-se em princípios racionais, sua resposta é negativa: não, a indução não se pauta em qualquer procedimento de raciocínio.

Vejamos, pois, o que podemos extrair das próprias palavras Hume (acerca da não justificação racional dos procedimentos indutivos):

Quanto à experiência passada, pode-se admitir que fornece informações diretas e certas apenas sobre aqueles objetos precisos e aquele período preciso de tempo de que teve conhecimento: mas por que estender essa experiências aos tempos futuros e a outros objetos que, tanto quanto nos é dado saber, podem ser semelhantes apenas na aparência? Esta é a questão fundamental em que desejo insistir. O pão que anteriormente comi, alimentou-me; em outras palavras, um corpo dotado de tais e tais qualidades sensíveis possuía, naquela ocasião, tais e tais poderes secretos; mas segue-se daí que um outro pão deva alimentar-me em outra ocasião e que qualidades semelhantes sejam sempre acompanhadas de poderes secretos semelhantes? A consequência não parece ser em absoluto necessária. [...] Faz-se necessária aqui uma premissa menor que capacite o intelecto a tirar uma tal conclusão, se ela é realmente tirada pelo raciocínio e pela argumentação. Quanto a mim, confesso que não consigo entender qual seria essa premissa menor [...] (HUME, D., 1973. p. 141).

Desse modo, segundo Hume, a indução não possui justificação do ponto de vista lógico porque há enorme salto (indutivo) entre as premissas e a conclusão: aquelas não garantem que sempre ocorra esta. Não é porque, por exemplo, observando-se A gerando B por uma quantidade x de vezes (suponhamos x vezes sendo igual ou superior a um milhão) que daí pode ser concluído que todas as vezes que A ocorrer, B será gerado. É logicamente insustentável.

Em *O que é ciência afinal?*, Alan Chalmers apresenta um argumento sobre a invalidade lógica da indução que se aproxima muito do pensamento humeano (e que pode nos servir como ferramenta de auxílio para melhor digerir a concepção humeana acerca da não justificação lógica da indução):

Karl Popper e David Hume: o problema da indução
OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

Argumentos lógicos válidos caracterizam-se pelo fato de que, se a premissa do argumento é verdadeira, então a conclusão deve ser verdadeira. Os argumentos dedutivos possuem este caráter. O princípio de indução certamente se justificaria se argumentos indutivos também o possuíssem. Mas eles não o possuem. Os argumentos indutivos não são logicamente válidos. Não é o caso de que, se as premissas de uma inferência indutiva são verdadeiras, então a conclusão deve ser verdadeira. É possível a conclusão de um argumento indutivo ser falsa embora as premissas sejam verdadeiras e, ainda sim, não haver contradição envolvida (CHALMERS, A. F. 1993, p.37).

Se numa perspectiva lógica o problema da indução não pode ter justificação alguma, em que consistiria então a aceitação do método indutivo por parte de muitos homens esforçados no pensar e muitos cientistas aplicados? Segundo Hume, a única justificativa que podemos apontar é de caráter psicológico. Tais homens esforçados no pensar e tais cientistas sustentam-se em unicamente em hábitos ou costumes: porque estão acostumados a verificar costumeiramente que fatos que se repetem por um grande número de vezes tendem a se repetir, homens sedem ao chamado indutivo⁵. Desse modo, a justificativa para a indução, segundo Hume, estaria em uma instância psicológica – o hábito acaba por gerar dependência psicológica.

Segundo Newton Freire-Maia, em *A ciência por dentro*, temos:

Diante disto, pode-se perguntar – Por que motivo continuamos a realizar induções? A resposta é simples: porque, mesmo sem justificativa lógica, em geral dão certo [...]. Segundo Hume, deve ter sido em decorrência desse fato que desenvolvemos o hábito de fazer induções. Em outros termos, somos condicionados a realizar induções pelo resultado (em geral favorável) das induções que fazemos. Esse mecanismo psicológico deve ter sido útil a nossa sobrevivência (FREIRE-MAIA, 1998, p. 50).

O professor Karl Popper não concordará com o rumo que Hume deu à problemática. Apresentará objeções. Eis então a temática a ser trabalhada na próxima secção deste artigo: a resposta popperiana à formulação humeana do problema da indução.

POPPER, HUME E O PROBLEMA DA INDUÇÃO.

A objeção popperiana à postura humeana se faz mediante uma encruzilhada: Popper, por um lado, está entre a sua inclinação para não aceitar a justificação lógica para o método indutivo, o que o leva a concordar com Hume, e, por outro lado, entre as conseqüências que tal postura pode levar – e a mais freqüente acusação que pesa sobre os ombros de Hume é a de sua postura levar ao ceticismo acerca dos experimentos sensíveis que os cientistas fazem uso. Popper não está inclinado a arcar com o ônus do ceticismo acerca dos experimentos

⁵ Compreenda-se aqui que a expressão “chamado indutivo” equivale à atração que o costume gera em homens com relação à indução.

Karl Popper e David Hume: o problema da indução

OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

empíricos: embora não partilhe da perspectiva indutivista de ciência, Popper, por outro lado, não se desfaz da utilidade dos experimentos sensíveis para a atividade do cientista – aquela promove objetividade ao trabalho deste.

Qual seria então a saída popperiana para o problema da indução? Ao responder a presente indagação, se faz necessário seguirmos duas etapas. Na primeira etapa abordaremos a negação de Popper de uma possível justificação lógica do método indutivo e, outrossim, sua negação de uma possível justificação psicológica do referido método; na segunda, cuidaremos de apresentar a esquivia popperiana do ônus do ceticismo acerca de experimentos sensíveis acarretado pela perspectiva humeana. Sigamos, pois.

Karl Popper concorda com Hume que não há justificação lógica para o método indutivo, uma vez que, completa ele, o argumento indutivo é inválido. E é inválido porque não há implicação lógica entre suas premissas e conclusão. Popper nos diz que:

É comum dizer-se indutiva uma inferência, caso ela conduza de enunciados singulares (por vezes também denominado de enunciados ‘particulares’), tais como descrições dos resultados de observações ou experimentos, para enunciados universais, tais como hipóteses ou teorias. Ora, está longe de ser óbvio, de um ponto de vista lógico, haver justificativa no inferir enunciados universais de enunciados singulares, independente de quão numerosos sejam estes; com efeito, qualquer conclusão colhida desse modo sempre pode revelar-se falsa: independentemente de quantos casos de cisnes brancos possamos observar, isso não justifica a conclusão de que todos os cisnes são brancos (POPPER, K. R., 1972, p. 27-28).

Contudo, muito embora a perspectiva popperiana concorde com Hume acerca da não justificação lógica do método indutivo, Popper alega que Hume faz emprego de um sentido diferente que ele (Popper) emprega para o termo “lógico”. Popper não concorda com o sentido humeano: é, pois, um problema com a concepção de lógica usada por Hume. Segundo Popper, é necessário, se estamos falando de lógica, apresentarmos termos mais objetivos – deferente do que Hume faz, ao empregar o termo “lógico”:

Em contraposição, um dos meus principais métodos de abordagem, sempre que estejam em jogo problemas lógicos, é traduzir todos os termos subjetivos ou psicológicos, especialmente crença, etc., em termos objetivos. Assim, em vez de falar de uma ‘crença’, falo, digamos, de uma asserção ou de uma teoria ‘explicativa’; em vez de ‘impressão’, falo de uma ‘asserção de teste’; e em vez de ‘justificativa de uma crença’, falo de ‘justificativa de alegação de que uma teoria é verdadeira’, etc. (POPPER, K. R., 1975, p. 17)

Levando em consideração a citação acima, temos que Popper acredita ter resolvido o equívoco humeano acerca do problema lógico. Mas resta resolver o problema lógico da indução, posto que seja o caso de também reformular o problema lógico da justificação do método indutivo apresentado por Hume. Para tanto, Karl Popper sugere três passos:

Karl Popper e David Hume: o problema da indução

OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

(I) Não é possível que uma teoria explanativa universal seja justificada por asserções de teste ou asserções de observação (ou razões empíricas);

(II) A alegação de que uma teoria explanativa universal é falsa pode ser justificada por asserções de observação ou razões empíricas;

(III) A preferência, com respeito à verdade ou à falsidade, por algumas teorias universais em concorrência pode ser justificada em razões empíricas (asserções de observação).⁶

Em (I), Popper defende sua inclinação à prerrogativa de que a justificação lógica para o método indutivo inexistente; e o faz de modo diferenciado da perspectiva humeana. Enquanto que esta se voltava para aspectos mais subjetivos (procedimentos mentais), a abordagem popperiana se volta para aspectos objetivos (procedimentos lógicos) – isso tudo segundo o próprio Popper apresenta. Dessa maneira, Hume, com base no que nos diz aqui Popper, apresenta-nos um modo equivocado de abordagem do problema da indução.

Resta-nos agora abordar sobre a postura de Popper mediante a perspectiva psicológica de Hume acerca do problema da indução. Recordando um pouco sobre o que já aludimos anteriormente, David Hume sugere que somente por hábito ou costume (fundamentação psicológica) é que uma inferência indutiva pode ser justificada. Popper discorda incisivamente com uma tal alegação. Isso, segundo a concepção popperiana, levaria, se empregado na atividade do agente científico, ao irracionalismo: a atividade do cientista é racional e objetiva, e não psicológica.

No entanto, não basta alegar que é impossível justificar o uso do método indutivo por meio de procedimentos psicológicos. É necessária a argumentação. Popper argumenta para tanto:

(2) Uma vez resolvido o problema lógico, HL, a solução é transferida para o problema psicológico, HPS, com base no seguinte princípio de transferência: o que é verdadeiro em lógica é verdadeiro em psicologia. (Princípio análogo se sustenta de modo geral para o que habitualmente se chama ‘método científico’ e também para a história da ciência: o que verdadeiro em lógica é verdadeiro no método científico e na história da ciência.) Isso é confessadamente algo ousado na psicologia da cognição ou dos processos de pensamento.

(3) Ficará claro que meu princípio de transferência da evidência elimina o irracionalismo de Hume: se posso responder ao seu principal problema de indução, incluindo HPS, sem violar o princípio de transferência, então não pode haver choque entre lógica e psicologia e, portanto, nenhuma conclusão de que nosso entendimento é irracional (POPPER, K. R., 1975, p. 17).

Desse modo, Popper sustenta toda sua argumentação contra a perspectiva humeana psicológica do problema da indução sobre o que ele chama de princípio de transferência. Acreditamos que esse é um ponto que mereça atenção especial. Todavia, não trataremos

⁶ No texto original de Karl Popper, “O conhecimento objetivo”, ao invés de ser utilizado os numerais em algarismo romano como foi aqui feito, cada proposição popperiana é simbolizada por L1, L2 e L3.

Karl Popper e David Hume: o problema da indução

OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

agora disso. Voltaremos a este assunto em seções futuras deste artigo. Mas o que fica evidente é que para Popper “[...] isto de indução por repetição não existe” (POPPER, K. R. 1975, p. 18).

Passemos agora para a segunda etapa da presente seção, qual seja a de oferecer resposta à pergunta: como Popper esquivava-se do ônus do ceticismo humeano acerca de experimentos sensíveis (ocasionado pela negação de justificação lógica do método indutivo)?

Para responder à pergunta apresentada no parágrafo precedente, devemos levar em consideração os passos (II) e (III) que já aludimos nesta seção. Enquanto que a negação humeana de uma possível justificação lógica para o método indutivo nega, por consequência, o uso racional de experimentos sensíveis para a elaboração de hipóteses, em (II) e (III) fica evidente a defesa de Karl Popper dos procedimentos empíricos: as asserções de observações tanto são úteis para a refutação de hipóteses quanto são, outrossim, boas para decidir sobre a preferência entre a verdade ou falsidade de teorias concorrentes. Desse modo, Popper esquivava-se das investidas contra Hume e deixa este como alvo solitário.

Mas o que emerge das entrelinhas do salvamento popperiano das asserções de observações (experimentação sensível) é exatamente a inversão que Karl Popper faz do papel da observação na pesquisa científica. Como mencionamos em seções antecedentes, a concepção indutivista de ciência alega que o primeiro passo do trabalho do cientista é a observação. Esta é que, como consequência de sua realização, promove a elaboração das hipóteses. Popper discorda disso:

Este ponto é extremamente importante. A velha teoria da ciência ensinava, e ainda ensina, que o ponto de partida da ciência é a nossa percepção dos sentidos ou a nossa observação sensorial. Isto parece, à primeira vista, bastante razoável e conveniente, mas está basicamente errado. Pode facilmente demonstrar-se isso com a tese: sem um problema não há observação. Se eu vos pedisse ‘Por favor, observem!’, então a correção lingüística exigiria que me respondessem perguntando-me ‘Sim, mas o quê? O que devemos observar?’ (POPPER, K. R., 1999, p. 20-21).

E prossegue alegando que:

É obviamente verdade que os nossos órgãos dos sentidos nos informam sobre o mundo à nossa volta e que são indispensáveis para esse efeito. Mas não se pode concluir daí que nosso conhecimento começa com a percepção dos sentidos. Pelo contrário: os nossos sentidos, do ponto de vista da teoria da evolução, são instrumentos que foram formados para resolver certos problemas biológicos (POPPER, K. R., 1999, p. 21).

A inversão do papel das asserções de observação anulava por completo, segundo Popper, o método indutivo do trabalho exercido pelo cientista, dando espaço para o método dedutivo; e isso ocorre pelo fato de que, ao primeiro conjecturar hipóteses, o cientista lançava-se às observações com o intuito de testar as hipóteses conjecturadas – diferente da proposta indutivista de ciência, que faz uso de observações singulares para promover hipóteses genéricas. Caberia, pois, ao cientista fazer uso de procedimentos dedutivos. Tais

Karl Popper e David Hume: o problema da indução

OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

procedimentos dedutivos, segundo a sugestão popperiana, seriam do tipo modus tollens, onde as observações serviriam como meio de falseamento das hipóteses.

O modus tollens assumiria a seguinte forma lógica: $((p \rightarrow q) \wedge \neg q) \rightarrow \neg p$, onde p representa uma hipótese deduzível de q . Caso q seja falso (isso será definido pela asserção de observação), p também o será – a negação factual de q refutaria por completo a hipótese p .

Desse modo, Popper propõe ter resolvido o problema da indução.

ALGUMAS QUESTÕES EM ABERTO.

Há duas questões que gostaríamos de mencionar e que nos parecem em aberto. A primeira delas é que não nos parece claro o tratamento que Hume e Popper faz da indução. A referida falta de clareza se apresenta pelo fato de ficar evidente que aqueles dois filósofos confundem a esfera inferencial e a esfera lógica da indução.

Segundo Harman e Kulkarni (Cf. HARMAN, G.; KULKARNI, S., 2006), David Hume se deparou com uma tal confusão. Hume, quando pergunta acerca de uma possível justificação para a inferência indutiva, acaba por confundir inferência com argumento: *em que processo de argumento se funda esta inferência?* (HUME, D., p. 41). O referido filósofo conclui que inferência indutiva é injustificada porque não possui estrutura igual a do argumento válido. Hume não é o único a incorrer em tal confusão. Popper (Cf. POPPER, K., 1975), por exemplo, que defende não haver justificação para inferência indutiva porque esta não pode ser fundada a partir de uma concepção lógica, incorre na mesma confusão que Hume incorre.

A segunda questão que gostaríamos de levantar e que nos parece um tanto é referente à crítica popperiana da perspectiva psicológica do problema da indução que Hume promove.

Karl Popper, com base no que ele denomina princípio de transferência, afirma que o ocorrido na perspectiva lógica do problema da indução reverbera na perspectiva psicológica do referido problema. Desse modo, segundo Popper, se na perspectiva lógica o método dedutivo não encontra justificação, então na perspectiva psicológica também não a encontrará. Tudo isso nos parece aceitável; até mesmo provável. No entanto, de onde vem a fundamentação do princípio de transferência? Seria um princípio de natureza dedutiva? Parece-nos que não. De outro modo, onde estaria a implicação necessária, tão presente na dedução, entre premissas e conclusão? Parece que não há uma tal implicação necessária no princípio de transferência popperiano. Falta uma premissa que promova a implicação de necessidade. Isso nos leva para mais um indagação: o princípio popperiano de transferência seria fundado em procedimentos indutivos? Ops! Que enrascada! Duvido muito que Popper oferecesse uma resposta positiva.

Karl Popper e David Hume: o problema da indução
OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

REFERÊNCIAS

BLACK, M. **Justificação de indução**. In: NAGEL, E.; MORGENBESSER, S. (orgs.) et al. *Filosofia da ciência*. trad. Leonidas Hegemberg; Octany Silveira Mota. São Paulo: Editore Cultrix, 1979. p.218 – 244.

CHALMERS, A.F. **O que é ciência afinal?** trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

COPI, I. **Introdução à lógica**. trad. Álvaro Cabral. 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

FREIRE-MAIA, N. **A ciência por dentro**. 5ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

HARMAN, G.; KULKARNI, S. **The problem of induction**. In: MOSS, J. et al. *Philosophy and phenomenological research*. vol. LXXII, nº 3, maio de 2006. p.559 – 575.

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. Artur Morão. Lisboa, Portugal: Edições 70, Lda, 2000.

_____. **Investigação sobre o entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

PASCAL, G. **O pensamento de Kant**. 8 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

POPPER, K. R. **A vide é aprendizagem: epistemologia evolutiva e sociedade aberta**. Lisboa: Edições 70, 1999.

POPPER, K. R. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.

POPPER, K. R. **Lógica da pesquisa científica**. 2 ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1972.

DA LOGICIZAÇÃO DO MUNDO AO MUNDO PRÉ-DADO:

Uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936

[FROM THE LOGICIZATION OF THE WORLD TO THE PREDATE WORLD:

an analysis of existence from the work *The crisis of european sciences and the transcendental phenomenology of Edmund Husserl* 1936]

Claudinei Reis Pereira

claudnei_2012@hotmail.com

Doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo-Ufes; Mestre em filosofia pela Universidade Federal do Piauí-UFPI e especialista em Ética e Política pelo Instituto de Estudos Superiores do Maranhão- IESMA e em Lógica e Ciências Cognitivas pela Universidade Federal do Maranhão-UFMA. Graduado em filosofia pela Instituto de Estudos Superiores do Maranhão-IESMA.

DOI: [10.25244/tf.v12i2.295](https://doi.org/10.25244/tf.v12i2.295)

Recebido em: 29 de novembro de 2019. Aprovado em: 15/02/2020

Caicó, ano 12, n. 2, Jul.-Dez., 2019, p. 25-41, ISSN 1984 - 5561

Fluxo Contínuo



Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
PEREIRA, Claudinei Reis

Resumo: Este artigo expõe a fenomenologia como análise do mundo da vida como mundo pré-dado, isto é, mundo pré-significativo, entendo-o assim como condição ontológica existencial. Faz uma análise existencial a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Apresentar algumas críticas segundo E. Husserl sobre o universo minimizante ao qual se estabelece dentro do contexto de uma caracterização científica de mundo, em que Husserl afirma que o mundo da vida não se enquadra dentro de um contexto formal estabelecido, mas o mesmo é entendido como dinâmico, intencional, experiencial e vivencial. Ademais, destaca alguns aspectos do método fenomenológico como meio para a experiência ontológica transcendental. Deste modo, busca evidenciar uma maior compreensão epistemológica da teoria husserliana do mundo da vida tendo contato direto de suas obras. Conclusivamente, expõe como Husserl apresenta sua crítica à visão científica de mundo, propondo de outro modo, a visão experiencial de uma ontologia transcendental.

Palavras-chave: Edmund Husserl. Fenomenologia. Epoché. Lógica. Mundo da vida.

Abstract: This article exposes phenomenology as an analysis of the world of life as a pre-given world, i.e., pre-signifying world, I understand it as an existential ontological condition. It makes an existential analysis from the work *The crisis of European sciences and the transcendental phenomenology*. Present some criticisms according to E. Husserl about the minimizing universe to which it is established within the context of a scientific characterization of the world, in which Husserl states that the world of life does not fit into an established formal context, but it is understood as dynamic, intentional, experiential and experiential. Moreover, he highlights some aspects of the phenomenological method as a means to transcendental ontological experience. In this way, he seeks to evidence a greater epistemological understanding of the Husserlian theory of the world of life by having direct contact with his works. Conclusively, he exposes how Husserl presents his critique of the scientific world view, proposing in another way, the experiential view of a transcendental ontology.

Keywords: Edmund Husserl. Phenomenology. Epoché. Logic. World of life.

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
PEREIRA, Claudinei Reis

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como pretensão apresentar a crítica de Edmund Husserl (1859-1938) a ciência, mais especificamente, ao processo de objetivação do mundo da vida. Para tanto, darei destaque a obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de 1936.

Este assunto fora trabalho mais especificamente em umas das disciplinas da especialização na área de Lógica e Ciências Cognitivas, ao qual me levou a querer entender um pouco mais como Husserl apresenta seus argumentos críticos sobre a ciência, sobre a simples formalidade lógico-analítica. A divergência filosófica de cunho analítico e filosofia fenomenológica, hermenêutica existencial ficou ainda mais clara dentre algumas disciplinas, e no meu caso, posteriormente mais evidente dentro do curso de mestrado em Ética e Epistemologia pela Universidade Federal do Piauí, ano de 2015-2016.

Neste sentido, percebi ao longe da especialização e durante o período do mestrado, que duas linhas que aparentemente deveriam trabalhar convergentemente, trabalham divergentemente, ou seja, infelizmente não existe a proposta de diálogo entre Ética e Filosofia Política com a outra linha de pesquisa, Epistemologia e Filosofia da Linguagem. Isso, em minha análise se dá pelo fato que existe um “ar” de superioridade dentro campo “filosofia analítica” em relação ao que eles chamam de “filosofia europeia” (que para alguns teóricos, essa nomenclatura não é a mais adequada) de cunho mais hermenêutico e existencial. Como se vê, para os dos autores críticos dessa postura, Solomon (2011), por exemplo, afirma que os analíticos se tornaram os “profissionais” da filosofia, por outro lado, essa postura filosófica em Husserl poderemos caracterizar como “ingenuidade”.

Por certo, motivado pela experiência acadêmica do professor orientador na área fenomenológica e motivado pela questão-limite da ciência, da lógica e da própria analítica, buscamos entrar em discussão sobre tais questões norteadoras.

Com base nisso, segundo Cerbone (2014), a fenomenologia tem como proposta frente ao *processo da ciência natural*, (ao qual buscar proceder exclusivamente pela coleta de dados, pela pesquisa hipotética e explicação de dados) apresentar o olhar fenomenológico, em que o mesmo tem como princípio averiguar a realidade por via exclusiva da experiência, abstendo-se assim inteiramente dos métodos de formulação hipotética extraída de inferências reguladoras da existência. Assim, para Husserl, a fenomenologia é o caminho mais viável para a saída do olhar naturalizante (atitude natural) do homem perante o mundo da vida (*Lebenswelt*).

Neste trabalho, mesmo dando destaque a leitura husserliana, o mesmo não se esgota estritamente em Husserl, mas buscamos ampliar a discussão apresentando alguns de seus comentadores assim como outros pensadores críticos dessa visão objetivante de mundo motivada simplesmente pela ideia científica, lógica e analítica. Minimizando assim a compreensão para além do dado experiencial (rigoriedade científica), ao qual seria a busca transcendental descritivo de mundo.

Edmund Husserl tinha como uma de suas propostas filosóficas dentro de sua “teoria do conhecimento fenomenológico” apresentar ou estabelecer de forma racional a relação entre sujeito e objeto, ao qual fora minimizada pela ciência em seu processo de objetivação.

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
PEREIRA, Claudinei Reis

Desse modo, Husserl estabelece a busca dessa relação por via de uma razão pré-científica, pré-objetiva, ou seja, sua teoria do conhecimento e seu interesse pela ciência ainda permanece, contudo, se faz por via de uma teoria do conhecimento ao qual se caracteriza como pré-dada.

Ademais, seu interesse parte pela busca da essência real das coisas promovidas pelos signos (eis uma palavra importante em Husserl) expressos no mundo, em que sujeito e objeto encontram seu significado de suas vivências dentro da fusão de horizontes.

Para tanto, este trabalho versará em duas partes, a saber: Na primeira parte, expõe a partir do olhar de Husserl, as características da crise da ciência e sua verificação da objetivação do mundo da vida. Na segunda parte do artigo apresenta a fenomenologia como proposta de ressignificação do mundo da vida frente ao mundo objetivo da ciência.

A CRISE DAS CIÊNCIAS: a verificação husserliana diante da objetivação do mundo da vida.

Podemos afirmar primeiramente que um dos objetivos de Husserl em sua teoria do conhecimento ou teoria epistemológica é apresentar uma filosofia não mais pautada em paradigmas tradicionais, mas em que a mesma tenha um fundamento de rigorosidade. De início, podemos afirmar de acordo com Tourinho (2011) que se pode dizer que, na primeira metade do século XX, o projeto filosófico anunciado por Husserl exprime-se pela determinação em dar uma fundamentação rigorosa à Filosofia e, através dela, a todas as demais ciências. Partindo de um método da mesma precisão de rigorosidade matemática, Husserl de outro modo, estabelece outros critérios, por exemplo, o rigor racional, a clarificação dos sentidos das coisas mesmas promovendo assim um aspecto rigoroso a própria filosofia.

Ao evidenciar suas críticas a própria ciência, é importante destacar que Husserl não era contra a ciência, não se pode fazer de sua análise uma interpretação literal, pelo contrário, a ciência seria/é fundamental para vários aspectos da vida humana, por meio dela, a humanidade teve vários avanços. Por essa razão, Husserl (2012, p. VII) considerava que a ciência faz parte integrante da origem e do destino da humanidade europeia. Em conformidade com seu pensamento, a crise das ciências europeias, muito mais do que uma crise epistemológica, é uma crise espiritual e existencial da Europa. Isso significa dizer a partir do olhar husserliano a crise europeia das ciências corresponde diretamente a uma crise existencial da humanidade. Pois tendo colocado (a Europa) sua confiança anos diante do projeto positivo-científico, agora, a mesma se vê perdida diante de sua própria idealização puramente objetiva de mundo. Ressalta-se então:

Uma parte da crise retratada na obra deriva justamente da inadequação desta última autorreflexão perante o êxito galopante das ciências positivas. Em virtude dessa inadequação, as ciências perderam rapidamente o seu

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
 PEREIRA, Claudinei Reis

fundamento de sentido. [...] Em primeiro lugar, trata-se de saber se é possível uma fundamentação última da razão e da ciência por ela produzida. Em caso negativo, a ciência é mera simbologia e técnica cegas, às quais não subjaz nem deve subjazer nenhuma inteligência acerca da verdade, do significado e da finalidade do seu uso. Em segundo lugar, se a humanidade, podendo encontrar um solo comum onde se radicar, saberá conduzir-se ‘no esforço infinito de autonormatização por meio desta verdade e genuinidade da humanidade’ (HUSSERL, 2012, p. VII, grifo do autor).

Percebe que o interesse de Husserl ao levar suas críticas a ciência, não é em primeira mão, destruir a mesma, mas saber quais seus caminhos, suas perspectivas, sua integral responsabilidade pelo sentido e significado da humanidade ao qual fora submetida ao domínio da técnica. Husserl aponta, pois, para questões muito profundas, como: “[...] para que serve a ciência, para onde nos conduz, quais as suas limitações, de onde provém, por que e como se transformou em técnica, com as suas virtudes, deficiências e consequentes riscos” (HUSSERL, 2012, p. VIII).

Na realidade, busca-se saber que o lugar onde habita o humano se tornou um solo inseguro diante das promessas “seguras” da ciência positiva. Ademais, se ela promoveu uma espécie de regularidade à vida humana. Trata-se ainda segundo Constança César (2013), que o tema da crise europeia é desenvolvido a partir de uma diferenciação do grau de desenvolvimento das ciências da natureza, que têm o interesse voltado para a explicação físico-química da natureza em geral, e das ciências do espírito, que são dirigidas para a compreensão do homem enquanto pessoa e comunidade, em particular acerca de sua vida e seu agir.

A partir do olhar husserliano, a tecnização da ciência funciona como uma espécie metódica, ao qual esquece a verdadeira atenção à fonte de significação real do mundo da vida. Para tal superação da visão científica (isso veremos após ilustrar aqui algumas de suas críticas à ciência) que faz necessário uma nova radicalização frente à radicalização do modo científico de mundo, ou seja, parte-se de uma nova radicalização filosófica, isto é, do projeto fenomenológico transcendental. Transcendental porque só por essa caracterização é possível o sujeito voltado conscientemente para o mundo (seu aspecto intencional) promover a ressignificação de si o do próprio mundo e de suas estruturas. Fazendo referência à Husserl a ciência, Tourinho afirma que:

A crítica da fenomenologia ao modo de consideração positivista se faz notar, particularmente, quando colocamos frente a frente o exercício do método indutivo adotado pelas ciências positivas com o que Husserl chamou de ‘intuição de essências’ (*Wesensschau*). Na investigação fenomenológica, tal ‘intuição de essências’ surge como a visão por meio da qual a coisa intencionada nos é revelada em sua doação originária e, portanto, em um grau apodítico de evidenciação. Toda ciência pressupõe, segundo Husserl, um quadro de essências. Porém, ao tomar o fato como objeto de uma observação sistematizada, procurando descrever a sua regularidade, o cientista positivista desconhece o quadro de essências que a sua investigação pressupõe, almejando, com o exercício da indução,

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
PEREIRA, Claudinei Reis

inferir uma 'lei geral' (TOURINHO, 2012, página irregular, grifo do autor).

Falar de método indutivo partindo de Tourinho tendo como base o pensamento de Husserl significa afirmar que existe uma formalização do discurso ao qual a ciência não daria conta de responder, ou seja, o aspecto transcendental da realidade. Segundo Cerbone (2014) questões de ordem transcendentais 'como é possível'; o que isso significa são as ciências naturais (a atitude natural, de um modo geral) devem pressupor algo que necessita de explicação filosófica. Para Husserl segundo este autor, a fenomenologia é modo de fornecer essa explicação.

Seguidamente assim, Husserl a partir da própria *Crise das ciências*, adverte que a crise das ciências formara uma expressão radical pobre do mundo da vida, não simplesmente da vida particular subjetiva, mas a crise radica referente à humanidade europeia. Esta por sua vez, segundo Husserl (2012) não diz nada menos que a sua cientificidade genuína. Destaca Husserl (2012) que meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos. Ou seja, o homem se deixa guiar cegamente pela visão unilateral da objetividade científica. As questões transcendentais ("como é possível") são desconsideradas. A mesma desconsidera as questões de permanência e relevância para história do pensamento filosófico, ou seja, desconsidera as condições "essências". Adverte Tourinho:

Se as ciências positivas não deixam de conceber a relação entre subjetivo e objetivo em termos da dicotomia 'interioridade' / 'exterioridade', considerando o objetivo como algo que nos remete sempre para uma realidade exterior e independente, para o que transcende a própria vivência do mundo, a redução fenomenológica permite-nos, ao nos lançar para o modo transcendental de consideração do mundo, recuperar a autêntica objetividade na própria subjetividade transcendental – domínio último e apoditicamente certo sobre o qual deve ser, segundo Husserl, fundada toda e qualquer filosofia radical – unindo, com isso, o objetivo e o subjetivo (TOURINHO, 2012, página irregular, grifos do autor).

Como bem destaca Tourinho, o método de análise da ciência parte do método fragmentário da relação entre sujeito, objeto e mundo. O mundo¹ não seria dentro da visão científica o lugar autêntico da fusão de horizontes (vivências) do sujeito e objeto, do sujeito

¹ Entre os diversos pontos conceitos criados por Husserl, a ideia de *mundo* tem um destaque singular ao qual, segundo Sikolowsk (2000) O mundo não é uma grande "coisa", nem é a soma das coisas que foram ou podem ser experienciadas. O mundo não é como uma esfera flutuando no espaço, nem é uma coleção de objetos moventes. O mundo é mais como um contexto, uma configuração, um segundo plano, ou um horizonte para todas as coisas que existem, todas as coisas que podem ser intencionadas e dadas para nós; o mundo não é uma outra coisa competindo com aquelas. Ele é o todo para todas elas, não a soma delas todas, e é dado para nós como um tipo especial de identidade [...] O termo "mundo" é um *singulare tantum*. [...] O mundo" não é um conceito astronômico; é um conceito relacionado com nossa experiência imediata. O mundo é a configuração última para nós mesmos e para todas as coisas que experienciamos. O mundo é o concreto e o todo atual de nossa experiência. Cf. SIKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. Loyola: São Paulo, 2000.

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
PEREIRA, Claudinei Reis

para o sujeito. Ao contrário, em Husserl, o sujeito intencional parte da própria experiência de mundo para pensar o sujeito-objeto. Não obstante, excluir o sujeito do mundo é descolar o lugar originário do sujeito-mundo enquanto *índice*.

Para Husserl, a vida é o encaminhamento de índices ao qual o sujeito enquanto expressão, dar significado e voz ao próprio mundo. Ademais, o mundo seria ou se torna em Husserl o local da fusão de horizontes (vivências) entre sujeito objeto/ sujeito-sujeito.

Por essa razão, Constança César (2013) afirma que Husserl a partir do diagnóstico da crise das ciências, busca restabelecer as conexões perdidas entre racionalidade e mundo da vida, buscando a superação do estreitamento da razão e o silêncio correspondente acerca dos problemas fundamentais da subjetividade. O olhar fenomenológico seria um indicador, um índice não objetual, mas o espaço e caminho de possibilidade para “[...] função comunicativa.” (HUSSEL, 2008, p. 30). Tal função comunicativa seria o repouso de horizonte entre o sujeito e objetivo mediado pelo mundo, lugar de encontro de espaços das vivências.

Tal experiência parte de outra ordem que não é da ordem da objetividade verificável científica. Esta postura permanente da ciência é o que a faz ter nas categorias husserlianas, a *atitude natural*. Nesta perspectiva é que Cerbone (2014) adverte:

De acordo com Husserl, as ciências naturais e, de um modo geral, a atitude natural são ‘ingênuas’. Dizer que as ciências naturais e a atitude natural são ingênuas não significa dizer que exista qualquer coisa de errado com elas. [...] A acusação de ingenuidade indica somente uma limitação, não um erro, da parte da atitude natural e das ciências naturais; a acusação indica que existem questões que estão, em princípio, para além de seu alcance. Em outras palavras, as ciências naturais (e, de um modo geral, a atitude natural) não podem explicar como a consciência procede ao ‘contatar’ objetos, uma vez que qualquer explicação possível oferecida por ela será expressa em termos de objetos (CERBONE, 2011, p. 34, grifo do autor).

A linha que separa a atitude natural da atitude fenomenológica é a condição de consciência experiencial das vivências da relação entre sujeito e objeto. O objeto (podendo ser o próprio sujeito) passa a ter lugar quando a visão natural dá lugar à visão fenomenológica. Para tanto, se deverá passar necessariamente pela redução fenomenológica.

A ideia de ingenuidade da científica é de grande significante para entender a crítica de Husserl ao pensamento científico. Em seu celebre texto *A ingenuidade da ciência*, Husserl busca esclarecer de modo contundente os limites do método da ciência; por sua vez, a ciência esqueceu que a experiências do universo pré-dado, pré-estabelecido, está para além da verificabilidade. Vejamos:

Nesse reino de conhecimentos acabados e propostos, já adquiridos e a serem ainda adquiridos, os cientistas atuais tiveram sua formação; sendo assim, eles são ingênuos quanto à recepção das verdades, questões e métodos de trabalho. O que significa aqui ingenuidade: é provável que o cientista saiba de modo vagamente geral que ele foi educado para

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
 PEREIRA, Claudinei Reis

compreender o patrimônio cultural profissional (as verdades, as teorias) e as tarefas motivadas por ele – e isso vale para qualquer outra cultura e para as profissões relacionadas a ela assim como para os trabalhadores dessas profissões; além disso, ele também sabe de modo vagamente geral que sua ciência, como toda cultura, tem sua história (HUSSERL, 2009, 663-664).

Ao que se percebe, a ingenuidade da ciência é a sua desconsideração pela história, como algo que segundo Husserl (2009) acompanha todo o processo do conhecimento. Como exemplo, podemos abrir um parêntese diferentemente da ciência propriamente ditada, Michel Foucault em sua obra *Microfísica do poder* de 1973-1980, apresenta claramente vários aspectos históricos no decorrer de seu trabalho, isso se verifica nos tópicos como: *O nascimento da medicina social*; *O nascimento do hospital*; *A casa dos loucos*; *A política da saúde no século XVIII* ou mesmo no texto *O nascimento da clínica* de 1963 ou *História da sexualidade* de 1976.

Essa importância dada por Foucault também não é desconsiderada por Husserl, pelo contrário, acredita que para se chegar a uma reflexão sobre o método pragmático da ciência, faz-se necessário uma compreensão crítica da própria história de progresso científico ou progresso de mundo. Husserl (2012) ressalta que não alcançamos esta tarefa pela crítica de um sistema qualquer, atual ou antigo, de alguma ‘visão do mundo’ científica ou pré-científica (que poderia ser, afinal, uma visão do mundo chinesa), mas somente a partir de uma compreensão crítica da unidade completa da história – da *nossa* história.

A crítica husserliana avança ao passo que os critérios verificáveis da ciência são percebidos excludentes do próprio horizonte do mundo da vida. Há de se perceber, por exemplo, que a ideia de uma Filosofia enquanto ciência de rigor em Husserl tem como proposta a partir de uma ideia transcendental expurgar a própria filosofia da pura racionalidade, isto é, a crença em uma razão absoluta que garantiria a história da humanidade, o seu sentido, ao qual sempre fora destacado pela tradição filosófica, como a fonte segura para o homem. Neste sentido, ressalta Husserl:

[...] Assim, cai também a crença numa razão ‘*absoluta*’ a partir da qual o mundo tem o seu sentido, a crença no sentido da história, no sentido da humanidade, na sua liberdade, nomeadamente como a capacidade de o homem prover à sua existência humana individual e geral um sentido racional. [...] A filosofia ultrapassar, porém, esta figura prévia que foi a da filosofia antiga na sua primeira e originária fundação inaugural, porquanto apreender a ideia excessiva de um conhecimento universal, referido ao todo do ente, a põe como a sua tarefa. [...] Cada vez mais a história da filosofia, vista de dentro, assume o caráter de uma luta pela existência, a saber, como luta de uma filosofia que vive na sua tarefa – de uma filosofia que acredita *ingenuamente na razão* (HUSSERL, 2012, p. 9, grifo nosso).

A razão enquanto ideia absoluta cada vez mais se torna enigmática no sentido de que não consegue responder satisfatoriamente ao sentido e significado do homem e da história. Neste sentido, é que Tourinho (2012) afirma que o anseio de fundamentação da filosofia

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
PEREIRA, Claudinei Reis

como ciência rigorosa se tornaria indissociável de uma estratégia metodológica que viabilizasse o alcance de uma evidenciação apodítica dos fenômenos. Desse modo, a filosofia enquanto caráter de rigor se move não pelo “eu” empírico, ao qual se lança no mundo natural, mas um “eu” (ego transcendental²) ao qual está direcionado no olhar da essência das próprias coisas.

Neste sentido, Husserl (1992) afirma que a fenomenologia é um novo método descritivo, ao qual parte de uma ciência *a priori* que segue e destina-se a oferecer um corpo básico para uma filosofia estritamente científica possível de um desenvolvimento consistente, uma reforma, metódica de todas as ciências.

Na verdade, Husserl busca uma teorização epistemológica do mundo da vida tendo em vista não o universo do simples dado e elaborado, mas pré-dado, pré-sistematizado, pré-objetivo. Isso nos leva a afirmar que a teoria do conhecimento husserliana se estabelece neste universo em que “o mundo é pré-cientificamente dado, na experiência sensível cotidiana, de modo subjetivo-relativo. Cada um de nós tem as suas aparições, e estas valem para cada um como aquilo efetivamente é” (HUSSERL, 2012, p. 17).

Todavia, não podemos pensar que a partir da visão lógica formal sistematizante da ciência, possa-se assegurar uma verdadeira significância existencial. O mundo “exato” favorecido ingenuamente pela matematização de medida empírica demonstrou historicamente a falecia do mundo dentro do seu real horizonte infinitamente aberto. Segundo Husserl:

A roupagem de ideias da ‘matemática’ e ciência matemática da natureza’, ou a *roupagem dos símbolos*, das teorias simbólico-matemáticas, abrange tudo aquilo que, para os cientistas, assim como para os homens instruídos, *substitui* o mundo da vida e o mascara. [...] A roupagem das ideias faz com que o *sentido próprio do método*, das formulas, das ‘teorias’ permaneça incompreendido, e que, no surgimento ingênuo do método, não seja *jamais* compreendido (HUSSERL, 2012, p. 41, grifo do autor).

Por certo, o destacamento husserliano sobre a fragilidade do método científico fica claro aos leitores que não é genuinamente seguro, mas perpassa evidentemente pelo caráter da ingenuidade. Ou seja, em Husserl (2012), afirma que o sentido transcendental do ser do mundo da vida pré-dado é uma *configuração subjetiva*, realização da vida empírica pré-científica.

Até aqui, buscamos elaborar brevemente algumas provocações a partir das críticas de Husserl à ciência partindo de alguns pontos específicos de sua teoria-crítica tendo como base sua obra *A crise das ciências*. Por fim, nos deteremos a seguir como a partir do método

² O ego puro ou transcendental não é um *segundo* eu ou sujeito além da minha subjetividade mundana, como se essa subjetividade mundana fosse de algum modo habituada pelo ego da maneira que uma mão abita uma luva. Ao contrário, o ego puro é exatamente o mesmo sujeito, mas considerado abstraído de todas as características que contribuem para minha existência real empírica. Cf. CERBONE, David. R. Fenomenologia. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 57.

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
 PEREIRA, Claudinei Reis

fenomenológico, Husserl nos possibilita uma nova ontologia, ou seja: uma ontologia de ressignificação transcendental do mundo da vida.

A FENOMENOLOGIA COMO PROPOSTA DE RESSIGNIFICAÇÃO DO MUNDO DA VIDA (*LEBENSWELT*).

Chegando ao último ponto deste trabalho, objetivamos apresentar aos leitores como a fenomenologia é vista como uma proposta possível pra a ressignificação do mundo da vida. Entretanto, mesmo sabendo da existência de outros caminhos, outras correntes filosóficas as quais poderiam ser um caminho para uma ressignificação de mundo da vida, elegemos a fenomenologia como proposta singular, pois percebemos que ela se colocar diretamente contra a massificação científica de mundo.

Como vimos até então, a logicização do mundo e sua cientificação, a pura exatidão matemática, a análise dos “profissionais” da filosofia, ao que parece, não fazem parte do caminho para tal ressignificação. Estes modelos e, de modo específico, a filosofia analítica segundo Solomon (2011) costumeiramente definida em termos do interesse pela lógica e pela linguagem, não subjaz um interesse diretamente ao ser humano. Por essa razão, Solomon (2011) afirma que a busca de uma teoria formal abrangente tropeçou em devastadora dificuldade com a lógica de Kurt Gödel que, em 1931, formulou a ‘*prova da incompletude*’, demonstrando que sempre haverá alguma frase improvável em todo sistema formal suficientemente poderoso para fazer o que os filósofos linguísticos queriam que fizesse. No mínimo, a prova de Gödel foi um tiro de alerta dentro do santuário. Neste sentido, ressalta Solomon:

Filosofia não é criação de novas preocupações esotéricas, é antes atenção mais concentrada nas preocupações que já são comuns a todos. [...] A filosofia é necessidade genuína, e os problemas que enfrentam são reais e não pseudoproblemas. Ela surge várias vezes na vida, mais previsivelmente na infância, antes de ser reprimida por pais e professores indiferentes; no final da adolescência, quando as questões de identidade e do lugar que ocupa no mundo afloram tumultuariamente; e nas várias crises da vida – divórcio, doença grave, morte de ente querido, fracasso pessoal, sublevação política. E os *filósofos profissionais* não se dispõem a responder às perguntas sinceras. [...] Preferem as fantasias libidinosas de Shirley MacLaine ao tédio de ceticismo profissional que encontrar erros em todos os argumentos, confusão em todas as percepções, tolice em todo sentimento bom, *paradoxos inacessíveis escondidos sob cada figura de linguagem* (SOLOMON, 2011, p. 31, grifo nosso).

Solomon a fazer suas críticas (nada indireta) à filosofia analítica (os profissionais da filosofia, como ele mesmo os definem). Sua crítica se aproxima de certo modo da crítica

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
PEREIRA, Claudinei Reis

husserliana a ciência, pois assim como Husserl, entende que essa visão minimizante da realidade advém da própria fragmentação metódica da ciência. Husserl não utiliza a mesma expressão definida por Solomon ao se referir aos analíticos enquanto os “profissionais” da filosofia. Contudo, podemos salientar que Husserl poderia muito bem utilizar-se desse termo ao se referir a ciência, classificando-os assim como os “profissionais ingênuos” da ciência.

Como destacamos anteriormente, pensar uma nova forma de filosofia enquanto ciência de rigor significa estabelecer um novo paradigma, tanto do ponto de vista do sujeito enquanto sujeito (ego transcendental) como do mundo (mundo entendido enquanto lugar experiencial de vivências). Para tanto, se busca uma reflexão profunda e inaugural (fenomenologia) em caminho da problematização acerca do sujeito em seu próprio contexto do mundo da vida. Por essa razão, Constança César (2013) afirma que a tarefa da fenomenologia é, pois, estudar a significação das vivências da consciência. Faça-se necessário passar da atitude natural (posição científica) para o olhar descritivo fenomenológico (atitude fenomenológica). Para tanto, destaca Ferreira:

Na tentativa de superar tal ingenuidade, Husserl propõe uma nova via de acesso ao problema; a postura de suspensão de juízo acerca de todos os conhecimentos, modelos e métodos científicos, assim como de todas as verdades pressupostas para o edifício de quaisquer sistemas. Tal suspensão denomina-se e constitui o gesto inaugural de uma nova filosofia, a saber, a fenomenologia (FERREIRA, 2006, p. 71).

Passar da atitude natural para a atitude transcendental fenomenológica significa chegar ao grau de superioridade diante do olhar “inferior” da própria atitude natural. Contudo, há de se observar que ao apresentar a atitude fenomenológica como um “andar superior” em detrimento do olhar natural, isso não significa dizer que a fenomenologia tem a melhor maneira ou a forma mais plausível para se chegar à maturidade intelectual. Mas esta por sua vez, possibilidade uma singular maneira de ver e o mundo da vida. Neste sentido, ressalta Zilles:

Husserl chama a concepção do senso comum de atitude natural à qual opõe a atitude fenomenológica, segundo a qual o mundo é nada mais do que o que ele é para a consciência, ou seja, fenômeno. [...] Na verdade a macieira percebida só existe enquanto percebida. Na atitude natural, a consciência ingênua vê o objeto como exterior e real. Na atitude fenomenológica o objeto é constituído na consciência. E a fenomenologia torna-se o estudo da constituição do mundo na consciência. Constituir significa remontar pela intuição até a origem, na consciência, do sentido de tudo que é, origem absoluta (ZILLES, 2006, p. 23).

A importância dada por Husserl à consciência se dá pelo fato que a mesma seria como um “dispositivo” intencional ao qual possibilita o sujeito à compreensão das essências manifestadas no mundo. Sem a atitude intencional da consciência, isto é, atitude fenomenológica se torna impossível uma compreensão evidente da realidade.

Se por um lado existe um desinteresse pelas “essências” no método científico, em Husserl encontra-se exatamente o seu contrário. Nele, por exemplo, a palavra *fundamentação*

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
PEREIRA, Claudinei Reis

é grande significado, isso é entendido quando nos referimos a quantificação de uma determinada unidade (matematicamente falando). Para Husserl, mais do que tomando esta como uma simples observação, ele busca entender como se constitui essa quantificação dessa unidade. Por isso é que é afirmado que a ciência positiva “decapita” o ser humano, pois tira do ser humano a busca intencional pelo sentido das coisas.

Desse modo, Husserl (2013) afirma que é manifestadamente necessária a execução consciente da redução fenomenológica, a fim de alcançar aquela vida de consciência, aquele eu a partir do qual nos será possível levantar questões transcendentais, enquanto questões sobre a possibilidade do conhecimento transcendente.

A TAREFA DE UMA ONTOLOGIA DO MUNDO DA VIDA: A GENUIDADE DA EPOCHÉ TRANSCENDENTAL-UNIVERSAL COMO CONDIÇÃO FENOMENOLÓGICA PARA RESSIGNIFICAÇÃO DO MUNDO DA VIDA.

Fazer um exercício de definição da teoria epistemológica husserliana não é tarefa tão simples. Se quisermos ter como ponto de partida a própria definição conceitual da palavra “fenomenologia”, ou seja, o seu estudo dos fenômenos ou mesmo ciência dos fenômenos, isso parece não dizer muito ao leitor. Conquanto, eis o ponto de apoio de significado da teoria epistemológica husserliana. Ela está para além das condições aparentes, da mera descrição e do exercício mínimo do pensamento filosófico. Pois se encontra dentro da fusão do horizonte intencional das vivências no mundo. É muito mais que vê os fenômenos, pois segundo Cerbone (2014), a fenomenologia nos convida a ficar com o que estou chamado aqui ‘a própria experiência’, para que quer possa subjazê-la ou ser causalmente responsável por ela.

Como já destacado, Husserl buscar para este caminho (saída da atitude natural para a atitude fenomenológica), o caminho chamado por ele de *redução fenomenológica*. Este método pode ser entendido como “método de purificação” ou mesmo de “método de meditação.” Ou seja, o aspecto de transcendentalidade parte para além da condição meramente empírica. Ressaltando a ideia de suspensão, Sikowski afirma:

Esta suspensão, esta neutralização de nossas modalidades dóxicas, é também chamada *epoché*, um termo tomado do ceticismo grego, em que significa a retenção que o cético dizia que deveríamos ter com respeito a nossos juízos sobre as coisas; eles diziam que deveríamos reter o juízo até que a evidência fosse clara. Embora a fenomenologia tome 'esse termo do ceticismo grego, a implicação cética do termo não é preservada. A *epoché* na fenomenologia é simplesmente a neutralização das intenções naturais que deve ocorrer quando contemplamos essas intenções. [...] Quando entramos na atitude fenomenológica, suspendemos nossas crenças, e pomos entre colchetes o mundo e todas as coisas no mundo. Pomos o mundo e as coisas nele ‘entre colchetes’ ou ‘entre parênteses’. Assim, quando colocamos entre colchetes o mundo ou algum objeto particular,

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
 PEREIRA, Claudinei Reis

não o votamos a mera aparência, uma ilusão, mera idéia ou qualquer outro tipo de impressão meramente subjetiva. Mais propriamente, agora o consideramos precisamente como ele é intencionado por uma intencionalidade na atitude natural (SIKILOWSKI, 2000, p. 6-7, grifos do autor).

Observa-se que essa característica do método fenomenológico, não é uma desconsideração da subjetividade, contudo, para se chegar à atitude fenomenológica, se faz necessário uma avaliação de nossas próprias ideias, convicções, princípios, conceituações ou convicções. Isso, ao nosso modo de vê, é puramente pertinente.

Como deixamos claro para este artigo, nosso objetivo aqui não é fazer um exercício descritivo de toda a história da fenomenologia e conseqüentemente do seu método (claro, sem desconsiderar sua importância), mas problematizar a partir de alguns de seus aspectos o possível olhar pontual da realidade, evidenciando assim a crítica de Husserl a ciência.

Seguindo a discussão, dando especificidade a análise da *epoché* transcendental husserlina, se faz necessário dentro da visão fenomenológica, uma manifestação nas ciências objetivas. Ou seja, “Numa tal concepção, parece que deve ser estabelecido um novo interesse puramente teórico, uma nova ‘ciência’, com uma nova técnica profissional, [...] as quais, têm o seu único valor real na utilidade para a vida” (HUSSERL, 2012, p. 111).

Pensando assim, a grande tarefa do pensamento de uma pura doutrina da essência do mundo da vida seria uma reflexão radical do mundo objetivo. Eis então, a proposta titular desse trabalho: a proposta de nova ontologia do mundo da vida. Que em Husserl é caracterizado como pré-dado, isto é: “[...] O horizonte que abrange, em fluxo constante, todas as nossas metas, todos os nossos fins, passageiros ou duradouros, precisamente tal como de antemão os ‘abarca’ implicitamente uma consciência intencional de horizonte” (HUSSERL, 2012, p. 117).

Por sua vez, a suspensão dos juízos não se caracteriza numa simples suspensão circundante de valores, mas parece que Husserl está interessado em sua maior abrangência. Por isso Husserl (2012) afirma que a necessidade de uma *epoché* universal se faz necessária para uma auto compreensão do mundo da vida. No texto *As conferências de Paris* de 1929 encontra-se a seguinte ressalva:

Assim, se realiza a ideia de uma Filosofia Universal - Completamente diferente do que pensam Descartes e os seus contemporâneos, guiados pela nova Ciência da Natureza – não enquanto sistema universal da teoria dedutiva, como se todo e qualquer ente estivesse incluído na unidade de um cálculo, mas antes enquanto *sistema de disciplinas fenomenológicas correlativas*, desenvolvidas a partir do fundamento último não do axioma *ego cogito*, mas de uma autorreflexão universal. [...] Eis que estas palavras delficas ganham uma nova significação, Ciência positiva é ciência pedida no mundo. **Deve-se primeiro perder o mundo pela *epoché* para ganha-lo de novo** numa autorreflexão universal (HUSSERL, 2013, p. 38, grifos do autor, negrito nosso).

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
PEREIRA, Claudinei Reis

Curiosamente, Husserl ao destacar que “deve-se primeiro perder o mundo pela *epoché* para ganha-lo de novo” posteriormente por via de uma autorreflexão universal, parece (aqui faço um parêntese) curiosamente tomou como base de sua argumentação o autor dinamarquês Søren Kierkegaard, especialmente lindo em sua obra *Temor e tremor* de 1843. Kierkegaard (1843) fazendo referência ao episódio do sacrifício de Isaac, Abraão resignou-se infinitamente a tudo para tudo recuperar pelo absurdo.

Sem querer entrar em muitos detalhes nas categorias kierkegaardianas, isso se define com suspensão teleológica da moral. Ou seja, abrir mão das “certezas da finita da moralidade” e se lançar diante da “certeza infinita do absurdo.” (fé) Falando de outra maneira: abrir mão de Isaac pela incerteza da finitude para retomá-lo novamente pela certeza infinita da fé.

Tal entendimento se assemelha quando Husserl afirma que temos que abrir mão (perder) do mundo em um primeiro momento pela *epoché*, para que depois a retomem-na de novo, não pela fé como descreve Kierkegaard, mas por uma autorreflexão universal. Para essa atitude, podemos chama-la de “*resignação fenomenológica*” ou “*resignação da epoché fenomenológica*.” Compara-se que, se em Kierkegaard retomar Isaac pela fé significa retoma-lo em uma nova configuração subjetiva, por outro lado, em Husserl perder o mundo pela *epoché* para ganha-lo de novo numa autorreflexão universal seria de igual modo uma nova apropriação, não só dos valores do mundo, mas da própria subjetividade.

Dito assim, a fenomenologia enquanto ciência restauradora das convicções da atitude natural busca uma nova visão diante do mundo, uma nova perspectiva ontológica. Assim, segundo Sikolowski (2000) a doutrina da redução transcendental é especificamente importante porque dá uma nova definição de como a filosofia pode estar relacionada à vida e à experiência pré-filosófica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo tem como meta apresentar a teoria epistemológica husserliana tendo como base objetiva à sua crítica ao método científico a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de 1936. A partir desta obra, Husserl estabelece sua crítica a ciência entendendo que esta esvaziou o sentido do mundo da vida tornando-a naturalizada. Para a sua superação, se faz necessário à saída da atitude natural para se chegar à atitude transcendental, que se dá exclusivamente pela *epoché* fenomenológica. De acordo com as categorias husserlianas, esta seria a condição da consciência intencional perante o mundo da vida.

Neste trabalho, foram expostas (brevemente) algumas características do método fenomenológico, dando ênfase a *epoché fenomenológica*, ao qual, Husserl afirma que seria uma das principais condições necessárias para saída da atitude natural. Ademais, seria ainda a condição fundamental para uma autorreflexão universal.

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
PEREIRA, Claudinei Reis

Foi destacado ainda que a proposta do método fenomenológico é uma entre as demais possibilidade teóricas, uma das teorias capaz de possibilitar a transformação do mundo da vida suprimido pela ciência moderna. A visão simplória teórica, da “analítica lógica profissional”, da exatidão matematizante do mundo e a desconsideração histórica desqualifica seguramente o mundo da vida segundo Husserl.

Husserl não está buscando ao que parece um simples resignificação do mundo, mas uma resignificação transcendental universal do mundo da vida. A ordem do mundo para Husserl não seria a ordem científica, mas a ordem pré-objetivo, pré-científica, pré-significativa e pré-dada. O mundo pré-dado para Husserl seria a fusão do horizonte simbólico subjetivo pré-estabelecida, ao qual o mundo seria o índice de expressão desta fusão.

Na primeira parte se exposto as verificações de Husserl sobre a crise das ciências europeias. Ao qual destaca que a crise científica não é simplesmente uma crise particular da ciência, mas esta se estende a toda à humanidade. A ciência historicamente falando se apresentou como um modelo seguro para a humanidade, contudo, essa mesma história fora demonstrando seus limites. Essa incapacidade de auto avaliação da ciência Husserl classifica como ingenuidade.

A ciência ingênua é aquela que desconsidera as outras possibilidades possíveis para o conhecimento, que exclui a história como um meio para a própria análise do seu desenvolvimento, é ainda aquela que vê o mundo pura e simplesmente pela ótica naturalista e objetiva.

Por fim, na última parte versa sobre a fenomenológica como meio mais seguro para a resignificação do mundo da vida a partir de uma nova proposta de uma ontologia transcendental. É a busca pela essência das próprias coisas que dar a fenomenologia o caráter singular enquanto nova teoria epistemológica.

Portanto, o tocante da fenomenologia parte do processo real da própria experiência. Esse novo modo radical de pensar a realidade é o que faz da fenomenologia umas das mais consideras correntes do pensamento humano do XX. A fenomenologia é então esse novo aparecer que faz o desaparecido mundo da vida tomar o seu lugar de origem, isto é, o seu reconhecimento ontológico transcendental das próprias coisas.

REFERÊNCIAS

CERBONE, David. R. **Fenomenologia**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2014. (Série Pensamento Moderno).

Da logicização do mundo ao mundo pré-dado: uma análise da existência a partir da obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* de Edmund Husserl de 1936
PEREIRA, Claudinei Reis

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental:** Uma introdução à filosofia fenomenológica. Trad. de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e conferências de paris.** Trad. de Pedro M. S. Alvez. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HUSSERL, Edmund. A ingenuidade da ciência. *Scientie studia*, São Paulo, v. 7, n. 4, 2009.

HUSSERL, Edmund. **El artículo «fenomenología» de la enciclopedia británica.** [Nota: texto escaneado a partir de la antología Edmund Husserl, Invitación a la fenomenología, Paidós], Barcelona, 1992.

LIMA VAZ, Henrique. **Antropologia filosófica.** (volume I) 10. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

FERREIRA, Elizia Cristina. A fenomenologia husserliana e a ruptura com a atitude natural. **Tempo da Ciência** (13) 26: 69-83, 2º semestre 2006.

KIERKEGAARD. **Temor e tremor.** Trad. de Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os pensadores).

SEMERARO, Giovanni. **Saber Fazer Filosofia: O pensamento moderno.** 2. ed. Aparecida: Ideia & Letras, 2011.

SOLOMON, Robert C. **O prazer da filosofia: entre a razão e paixão.** Trad. de Maria Beatriz de Medicina. Rio de Janeiro: Record, 2011.

SIKOLOWSKI, Robert. **Introdução à Fenomenologia.** Loyola: São Paulo, 2000.

TOURINHO, Carlos Diógenes. **Saber Fazer: da antiguidade à Idade Média.** (Cod. Giovanni Semeraro). Aparecida: Ideias & Letras, 2010.

TOURINHO, Carlos Diógenes. Fenomenologia e ciências humanas: A crítica de Husserl ao positivismo. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 31, jul./dez. 2010.

TOURINHO, Carlos Diógenes. A filosofia como ciência de rigorosa: a crítica ao psicologismo e a autorreflexão da consciência transcendental. **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v.3, n.2, out.2010/mar.2011.

ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia.** 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia, 41).

**GENEALOGIA E CRÍTICA AOS VALORES MORAIS EM
NIETZSCHE**

[NIETZSCHE'S GENEALOGY AND CRITIQUE OF MORAL VALUES]

Evania Paiva Alves dos Santos*evaalvesproffilos@gmail.com*

Mestra em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2010). Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2007). Licenciada em Filosofia (2008). Atualmente, é professora concursada e vinculada à Secretaria da Educação, Ciência e Tecnologia do Estado da Paraíba, ministrando aulas da disciplina de Filosofia no Ensino Médio. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica, Filosofia Contemporânea, Filosofia da Educação, Fundamentos Antropo-filosóficos da Educação, Hermenêutica Filosófica, Ética e Filosofia Política. Dentro dessas áreas, trabalha, respectivamente, os seguintes autores e temas: Nietzsche, Heidegger, Hannah Arendt, crítica à metafísica e à subjetividade moderna, valores, direitos humanos.

DOI: [10.25244/tf.v12i2.1178](https://doi.org/10.25244/tf.v12i2.1178)

Recebido em: 15 de dezembro de 2019. Aprovado em: 15/03/2020

Caicó, ano 12, n. 2, Jul.-Dez., 2019, p. 43-60, ISSN 1984 - 5561
Fluxo Contínuo

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

Resumo: O presente trabalho expõe o contexto da crítica aos valores morais, elaborada por Nietzsche, ressaltando a importância do método genealógico e sua implicação com o “conceito” de Vida como Vontade de poder. Em *Genealogia da Moral*, o filósofo desenvolve uma investigação que visa não apenas compreender a gênese dos valores morais, ou seja, as condições que permitiram o surgimento de tais valores, mas tornar possível o questionamento a respeito do valor desses valores. A genealogia é condição fundamental, segundo Nietzsche, para que seja possível o advento de uma crítica ao modo moral de interpretação do mundo, elaborado pela tradição filosófica ocidental. Neste sentido, é imprescindível que identifiquemos a relação entre o método genealógico e o significado de Vontade de poder a partir do referido escrito de Nietzsche.

Palavras-chave: Nietzsche. Genealogia. Valores. Vontade de poder.

Abstract: The present work expose the critique of moral values context, made by Nietzsche, emphasizing the importance of genealogic method and its implication on the “concept” of life as Will to power. In *Genealogy of Morality*, the philosopher develops an investigation that aims understanding not only the origins of moral values - the conditions that allowed the emergence of such values - but make possible that the value of these values themselves must be called into question. Genealogy is fundamental condition, according to Nietzsche, to make possible the advent of a moral way critique of interpreting the world, elaborated by the western philosophical tradition. In this regard, is crucial that we identify the relationship between the genealogical method and the meaning of Will to power based on Nietzsche's writing *Genealogy of Morality*.

Keywords: Nietzsche. Genealogy. Values. Will to power.

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

É possível perceber o esforço presente em todos os escritos de Nietzsche no sentido de combater o tipo de moralidade que domina a cultura de seu tempo e que têm suas raízes no pensamento socrático-platônico. Procurando distanciar-se desse modo de pensar Nietzsche nos convidada a adentrarmos no desconhecido mundo humano, através de uma reflexão sobre vida e valor, que se dá no âmbito de uma genealogia dos valores morais. Com a *Genealogia da Moral* Nietzsche aponta uma nova exigência para o pensar no que diz respeito à moral. Tal exigência impõe a necessidade de uma crítica aos valores morais e, mais especificamente, ao valor desses valores. Para isso é necessário o conhecimento das condições e circunstâncias das quais os valores morais surgiram, bem como seu desenvolvimento e suas modificações ao longo da história humana. Ao propor isto Nietzsche procura afastar-se das análises elaboradas anteriormente por alguns estudiosos da moral que, segundo ele, não se pautavam por um exame rigoroso dos valores morais no âmbito da história, isto é, não levavam em consideração o passado da humanidade e o modo de construção de sua moralidade. Até então toda e qualquer tentativa de se fazer uma genealogia da moral assentava-se sobre o espírito a-histórico da moral que persegue o pensar filosófico, deixando de lado o próprio passado da humanidade, a efetiva história da moralidade.

Meu desejo, em todo caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem *no azul*. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o cinza, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano! (NIETZSCHE, 2003, p. 13).

Nietzsche faz uma crítica às posições de alguns psicólogos ingleses que tentaram elaborar uma genealogia da moral, e que, a seu ver, não conseguiram, por também estarem inseridos na visão de mundo da modernidade, que é herdeira e da continuidade à metafísica tradicional.

Esses psicólogos ingleses (Stuart Mill e Herbert Spencer), embora Nietzsche reconheça neles algum valor, pois partiram deles “as únicas tentativas de reconstituir a gênese da moral” (NIETZSCHE, 2003, p. 17), ao mesmo tempo ele imprime severas críticas ao modo como eles conduziram suas investigações. Pois, tais psicólogos acreditaram que ao fundamentar suas análises acerca da conduta humana sobre bases científicas se encontravam distantes do âmbito da metafísica. Mas, segundo Nietzsche, suas tentativas de reconstituir a gênese da moral no âmbito da ciência empírica, acabou por moralizar tais questões, uma vez que permaneciam envolvidos no domínio da própria moral, ou seja, reproduziam a mesma “crença nas oposições de valores” (NIETZSCHE, p. 10). Por exemplo, na Primeira Dissertação de *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que, segundo essas tentativas de reconstituição da gênese da moral, pode-se notar já de antemão, o caráter tosco e a-histórico de seu empreendimento quando pretendem investigar a gênese do juízo “bom”. Ele diz:

Todo respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*, que foram abandonados pelos bons espíritos da história! Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

essencialmente a-histórica; quanto a isso não há dúvida. O caráter tosco da sua genealogia da moral se evidencia já desde o início, quando se trata de investigar a origem do conceito e do juízo “bom”. “Originariamente” – assim eles decretam – “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram úteis; mais tarde foi esquecida essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido costumeiramente tidas como boas, foram também sentidas como boas – como em si fosse algo bom [...]” (NIETZSCHE, 2003, p. 18-19).

De acordo com a análise genealógica desenvolvida pelos psicólogos ingleses quanto à gênese do conceito e do juízo “bom”, sua origem está relacionada primeiramente com a prática das ações não egoístas, as quais eram consideradas úteis por aqueles que as recebiam, assim eram louvadas e consideradas como boas ações. Posteriormente, essas ações que tinham sua origem no louvor, ou seja, eram louvadas como boas e úteis por quem as recebia, esqueceram sua origem no louvor. Sendo assim por terem sido costumeiramente consideradas como boas, foram tidas e sentidas como boas em si mesmas. Este modo de pensar exprime o caráter equivocado de suas investigações acerca do conceito “bom”, pois, segundo Nietzsche, “temos aí ‘a utilidade’, ‘o esquecimento’, ‘o hábito’ e por fim ‘o erro’” (Nietzsche, A tese dos psicólogos é desconstruída por Nietzsche por exprimir como critérios de avaliação das boas ações “a utilidade”, “o esquecimento” e “o hábito”. Estes critérios de avaliação seriam assim a base de criação dos valores, o porquê de uma determinada ação ser considerada boa. Para Nietzsche, ao contrário, a gênese do conceito e do juízo bom não tem sua procedência na utilidade das ações altruístas, ou seja, a fonte do conceito e do juízo “bom” “*não* provém daqueles aos quais se fez o bem!” (Nietzsche, 2003, p. 19). Para ele:

Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores: que lhes importava a utilidade! Esse ponto de vista da utilidade é o mais estranho e inadequado, em vista de tal ardente manancial de juízos de valor supremos, estabelecadores e definidores de hierarquias: aí o sentimento alcançou bem o oposto daquele baixo grau de calor que toda prudência calculadora, todo cálculo de utilidade pressupõe – e não por uma vez, não por uma hora de exceção, mas permanentemente. O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob” – eis a origem da oposição “bom” e “ruim” (NIETZSCHE, 2003, p. 19).

Nessa concepção apresentada por Nietzsche o nobre começa criando o valor “bom” a partir de si mesmo. Os valores criados pela moral nobre procediam de uma afirmação de si e da vida, ou seja, refletiam “um Sim a si mesmo” (NIETZSCHE, 2003, p. 29), isto é, “nós os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (NIETZSCHE, 2003, p. 29). Posteriormente como uma “pálida imagem em contraste” os nobres inventam o valor “ruim”, ao qual atribuem aos fracos, aos desprezíveis que são incapazes de lutar. Para Nietzsche, o tipo nobre

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

não está relacionado a uma classe social ou a um título de nobreza, por serem superiores, por possuírem riquezas e bens. O tipo nobre é aquele que não se exime em ir à luta, ao combate, é forte. O nobre no seu modo próprio de ser exprime, como enfatiza Nietzsche “um traço típico de caráter: e é este caso que aqui nos interessa” (NIETZSCHE, 2003, p. 22).

O modo como o nobre criava seus valores constituía, nas civilizações antigas, uma autonomia dele perante os valores que criava. Segundo Nietzsche, “o homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, não tem necessidade de ser abonado, ele julga [...], sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que cria valores” (NIETZSCHE, 2007, p. 156). O nobre julga suas ações como boas sem pensar na estreita utilidade delas, pois percebe-se, compreende-se como criador de valores. “Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é uma glorificação de si” (NIETZSCHE, 2007, p. 156). Esse modo como o homem de linhagem nobre criava valores refletia e testemunhava a sua posição e a excelência de seus atos, mas também exprimia uma distinção de seu modo de ser e fazer com relação a um modo de ser e fazer baixo e vulgar. Conforme Nietzsche, “as diferenciações morais de valor se originaram ou dentro de uma espécie dominante, que se tornou agradavelmente cônica da sua diferença em relação à dominada – ou entre os dominados, os escravos e dependentes de qualquer grau” (NIETZSCHE, 2007, p. 156).

Mas como Nietzsche chega a essa hipótese de que o juízo “bom” não proviria daqueles aos quais se fez o bem, mas sim surgiu de “uma espécie dominante” ou homem nobre em oposição à um outro tipo de homem de estirpe baixa?

Nietzsche esclarece que essa hipótese surgiu a partir de uma investigação etimológica do juízo “bom” em diversas línguas a partir da qual ele descobriu que:

[...] todas elas remetem a mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, nobre, aristocrático, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu bom, no sentido de espiritualmente nobre, aristocrático, de espiritualmente bem nascido, espiritualmente privilegiado: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz plebeu, comum, baixo, transmutar-se finalmente em ruim (NIETZSCHE, 2003, p. 21).

Isto significa que o exame etimológico das designações da palavra bom, em diversos idiomas, apontava para uma relação do seu significado com o homem de procedência nobre ou aristocrática, no sentido de “espiritualmente privilegiado, bem nascido”. O termo bom tinha uma implicação com a posição do nobre que residiria numa espécie de “*pathos* da distância”. O nobre possuía um sentimento pleno de superioridade e de distinção no seu relacionamento com uma categoria ou tipo de segunda ordem, ou seja, o plebeu, que diz respeito ao “espiritualmente baixo, comum”. Esta, por sua vez, possuía seu desenvolvimento na medida em que se relaciona com a categoria nobre. A relação de forças condizia como o próprio movimento da vida, não trazia consigo nenhuma conotação depreciativa e os valores eram tomados como resultantes deste movimento. Neste sentido, a designação própria do termo *ruim* se afiguraria com o homem simples, plebeu. Segundo ele, “o exemplo mais eloqüente deste último é o próprio termo alemão *schlecht* [ruim], o qual é idêntico a *schliet* [simples] –confira-se *schlechtweg*, *schlechterdings* [ambos “simplesmente”] – e originalmente

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

designava o homem simples, comum, ainda sem olhar depreciativo, apenas em oposição ao nobre” (NIETZSCHE, 2003, p. 21).

Nietzsche indica que a compreensão dos sentidos dos termos, “bom” e “ruim”, não remetem a uma conotação moral, porque as designações dos termos mencionados se desenvolvem a partir de uma determinada relação com a vontade, a força. Deste modo, o que é convencionalizado como “bom” e “ruim” está fundado no próprio movimento da vida (jogo de forças; vontade de poder), evidenciando a existência de hierarquias (modos distintos de ser), ou seja, distinções entre homens de estirpe nobre e outros de estirpe comum, plebéia. Nessa dinâmica, os termos “bom” e “ruim” não possuíam um valor depreciativo, uma contraposição de valores, mas diziam respeito primeiramente ao modo de ser e viver dos homens. Por isso, segundo Nietzsche, originariamente “as designações morais de valor, em toda parte, foram aplicadas primeiro a *homens*, e somente depois, de forma derivada, a *ações*” (NIETZSCHE, 2007, p. 156).

Mas, com o passar dos tempos, uma das categorias de homens inverteu o sentido dos valores tomando para si a designação de bom e determinando, o que seria ruim, de mau. Tal medida de valor passou a ser estabelecida partindo das ações, como foi o caso da tese dos psicólogos ingleses tão criticada por Nietzsche. Nesse contexto, mais adiante Nietzsche conclui sua reflexão, sob a forma de certa advertência, ele diz: “– Esta me parece uma percepção *essencial*, no que toca a uma genealogia da moral” (NIETZSCHE, 2003, p. 21).

Dito isto ele mostra o caminho que pretende percorrer na tentativa de reconstituir a gênese da moral, ou seja, deve-se partir desta inversão relativa aos termos “bom” e “ruim”, que antes eram expressões que designavam modos de ser e de viver dos homens em suas relações recíprocas de forças, mas que com a mudança promovida posteriormente, pelo que Nietzsche denominou de moral de escravo, isso se inverteu.

[...] todas essas são características da moral nobre, que, como foi indicado, não é a moral das “idéias modernas”, sendo difícil percebê-la, portanto, e também desenterrá-la e descobri-la. – É diferente com o segundo tipo de moral, a *moral dos escravos* [...] (NIETZSCHE, 2007, p. 157).

Na consideração desta inversão dos valores, Nietzsche percebe que o homem da moral de escravo se posicionava “bom” a partir de uma negação dos valores instituídos pelo homem nobre. Esta negação, este “Não é seu ato criador” (NIETZSCHE, 2003, p. 29).

O homem da moral de escravos ao conceber o valor “mau” partiu de uma negação com relação aos valores do nobre. Assim, o homem típico da moral escrava, ou como Nietzsche denominará posteriormente, a moral do ressentimento, promove uma inversão de sentido dos valores. Esta inversão se exprime na forma como o escravo determina o juízo “bom” que passa a ser identificado com “todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, [...] que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes e justos” (NIETZSCHE, 2003, p. 37).

Nietzsche também destaca certas propriedades que são veneradas pelo homem da moral escrava como úteis para eles, como é o caso principalmente da compaixão, ou seja, “[...] o problema do valor da compaixão e da moral da compaixão” (NIETZSCHE, 2003, p. 12).

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

Seguindo este caminho, Nietzsche questiona: quem será propriamente designado como “mau” na consideração desse modo de avaliar? “A resposta, com todo o rigor: precisamente o “bom” da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento” (NIETZSCHE, 2003, p. 32).

É por uma espécie de “vingança imaginária”, por não alcançar o mesmo grau de excelência, a mesma força ativa presente no homem nobre que, o fraco, o homem da moral escrava passa não só a negar os valores do nobre, mas também a interpretá-lo como sendo “mau” pelas suas atitudes, pelo seu fazer e pelas suas valorações. Neste sentido, Nietzsche menciona que o homem da moral de escravo “concebeu o ‘inimigo mau’, ‘o mau’, e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um ‘bom’ – ele mesmo!... (NIETZSCHE, 2003, p. 29).” O que Nietzsche nos adverte neste tipo de moral é que não foi o sentimento de “distância” (*pathos* da distância) que estabeleceu valores, mas, ao contrário, outra espécie de sentimento está na sua gênese, a saber, o “sentimento de impotência”. Com a pretensão de dar sentido à sua falta de força, o homem da moral de escravo imprime um valor negativo à moral do nobre que age e reage a partir da própria espontaneidade da força, da vontade de poder, exercitando todo seu potencial de indivíduo criador de valores. Esse modo de ser, de dar sentido à vida, seria próprio do homem nobre, aquele que aceita a vida como um eterno vir-a-ser, no sentido de compreender que a vida é quem o impulsiona a criar *valor*. De modo que a criação do valor por parte do homem da moral de nobre resulta da afirmação, a cada instante, de sua própria natureza, de sua própria força e poder, ou seja, estabelece valores em consonância com a própria vida.

A revolta que o homem da moral escrava possui em relação ao modo de ser do homem nobre advém da própria condição de impotente do escravo. Por não poder agir com a mesma intensidade e vigor das ações do nobre, o escravo promove uma inversão de sentido dos valores que se configura como uma forma de depreciação dos valores nobres. Esta depreciação, segundo Nietzsche, consiste na negação do verdadeiro sentido do viver, isto é, conforme ao que se mostra no modo de ser e viver do homem nobre. Neste caso, Nietzsche aponta o ressentimento como sendo a base de sustentação da moral escrava, implicando, com isto, o surgimento da oposição entre bom e mau. Numa posição oposta à moral de nobre temos, então, a moral escrava. Esta manifesta um sistema de juízos de valor que se articula distinguindo “bom” e “mau” movida pelo “sentimento de impotência” e, principalmente, pelo ressentimento.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não eu” – e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior para poder agir em absoluto sua ação é no fundo reação (NIETZSCHE, 2003, p. 28-29).

Isto significa que, na medida em que se sente impotente para agir conforme o impulso que a vida apresenta, o homem da moral escrava passa a depreciar os valores do homem

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

nobre. Ao nobre, aos “senhores”, que com suas ações desmedidas lhes causam sofrimento e dor, o homem da moral escrava concebe como o “inimigo mau”, como o “mau em si”. Esta depreciação parte da sua necessidade de se auto-afirmar e de se auto-conservar (NIETZSCHE, 2003, p. 37) no sentido de que, ao se encontrar em condições desfavoráveis busca apenas garantias para sua preservação, fugindo da sua possibilidade enquanto homem, negando aquilo que lhe é próprio, ou seja, negando a própria vida. Assim, impulsionado pelo ressentimento e ódio àqueles que se mostram como nobres ou possuidores de uma postura afirmativa diante de si mesmo e da vida, o homem da moral escrava cunha valores, atribuindo ao nobre o conceito de “mau”. Neste caso, é movido pelo ressentimento que ele procura dar sentido à sua falta de força, à sua existência, criando valores que negam a forma como o nobre concebe a vida. O sentido de ressentimento lança o homem da moral escrava na ignorância de imaginar o fundamento do seu valor em algo fora dele mesmo, acaba relegando as ações e pensamentos à dependência de valores transcendentais. Com isso, lega a outro mundo, que não o seu, a origem de um valor que, no fundo, é fruto da sua própria criação enquanto oriundo de uma reação imaginária. Através do ressentimento o homem da moral escrava desvia-se do curso natural da vida. Isto ocorre porque ele instaura uma inversão de sentido da vida que está implicado nos próprios valores que ele cria, isto é, aquilo que deve ser vivido e tomado como o próprio impulso, ou ato próprio da vida, é determinado pelo homem da moral escrava como “mau”, promovendo não só uma negação dos valores nobres, mas também uma negação da própria vida. Esta negação ocorre porque ele se recusa a aceitar a vida no mesmo sentido que o homem nobre compreende e se posiciona diante dela. O homem da moral nobre assim como também o homem trágico, compreende e se posiciona aceitando as condições impostas pela vida, como por exemplo, a dor, o sofrimento, sem deixar de viver a vida e aceitá-la em toda sua intensidade¹. Na perspectiva da moral

¹ No tocante a aceitação da vida por parte do homem nobre ou homem trágico não significa que este cultive uma postura de resignação perante a vida. Podemos recorrer ao escrito *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo Tentativa de Autocrítica* a fim de esclarecermos melhor tal questão. Neste escrito Nietzsche, ao elaborar uma crítica a sua primeira obra intitulada *O Nascimento da Tragédia*, irá enfatizar tanto a grandeza de sua tarefa quanto a elaboração de uma crítica radical à moral, mas também irá expressar seu lamento por tal escrito ainda conter resquícios dos conceitos elaborados por Kant e Schopenhauer. Quanto a isso Nietzsche dirá: “entende-se em que tarefa ousei tocar já com este livro?... quanto lamento agora que não tivesse então coragem (ou a imodéstia?) de permitir-me, em todos os sentidos, também uma *linguagem* própria para intuições e atrevimentos tão próprios – que eu tentasse exprimir pensosamente, com fórmulas schopenhaurianas e kantianas, estranhas e novas valorizações, que iam contra os eu gosto! O que pensava afinal Schopenhauer sobre a tragédia? “O que dá a todo trágico o empuxo peculiar para elevação” – diz ele em *O mundo como vontade e representação*, II, p. 495 “é o surgir do conhecimento de que o mundo, a vida não podem proporcionar verdadeira satisfação e portanto *não são dignos* de nosso apego: nisto consiste o espírito trágico – ele conduz à *resignação*”, quão diversamente falava Dionísio comigo!, quão longe de mim se achava justamente então todo esse resignacionismo!” (NIETZSCHE, 2007 p. 18). Nietzsche não concorda com a interpretação schopenhauriana da tragédia, pois Schopenhauer conceberá a essência da vida como sofrimento. Sendo assim resignar-se seria algo necessário para se viver diante da impossibilidade de júbilo, de contentamento da própria vida. Em virtude disso, a arte trágica por mostrar a vida em toda sua dimensão cruel e verdadeira estimularia e conduziria a negação da vida, com o intuito de libertarmos dela. Mas, para Nietzsche, a força criativa da vida se exprime na tragédia e, portanto deve ser celebrada com alegria e não com resignação. Deve se celebrada apesar de todo o seu caráter terrível e cruel. É nesse sentido que Nietzsche entende a postura de aceitação e afirmação da vida tanto por parte do homem nobre assim também quando ele se refere ao homem trágico. Com o surgimento do homem teórico, como enfatizamos anteriormente, promovido pelo pensamento socrático-platônico descrito em *O Nascimento da Tragédia*, do homem que passa a valorizar a razão em detrimento aos instintos, a vida, está implicado diretamente ao que Nietzsche irá denominar como homem da moral escrava. Nele se encontra presente uma recusa pela vida, assim como Nietzsche enfatiza quanto ao pensamento socrático-platônico, uma negação que exprime um sintoma de decadência, de renúncia diante a vida mesma. Podemos inferir que esse sintoma de decadência, de debilidade presente no pensamento socrático-platônico está presente na mesma lógica do ressentimento elaborada pelo homem da moral de escravo. A inversão de valores promovida por Sócrates que teria culminado

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

escrava a própria vida deverá, enfim ser completamente negada, em benefício de uma felicidade futura, só possível num pós-morte.

Nietzsche enfatiza que a criação dos valores do homem da moral escrava a partir do ressentimento implica também no sentido de utilidade.

A moral de escravo é essencialmente uma moral de utilidade. Aqui está o foco de origem da famosa oposição “bom” e “*mau*” — no que é mau se sente poder e periculosidade, uma certa terribilidade, sutileza e força que não permite o desprezo. Logo, segundo a moral dos escravos o mau inspira medo; segundo a moral dos senhores é precisamente o “bom” e quer despertar medo, enquanto o homem “ruim” é sentido como desprezível (NIETZSCHE, 2007, p. 158).

Neste sentido, o homem da moral escrava ao criar valores, que deturpam a imagem do homem nobre, a partir da oposição entre “bom” e “mau”, utiliza-se desses valores para poder se sobrepor ao nobre. Com isto, o escravo cria uma imagem do nobre caracterizando-o como “mau” pelas suas atitudes diante da vida. Esta foi a forma que o homem da moral escrava encontrou para se denominar “bom”. Isto se mostra quando ele busca um valor pela própria utilidade para si, para a sua autoconservação e auto-afirmação. De acordo com Machado, “concebendo o inimigo forte como malvado, o ressentido — que é fraco, que é o seu oposto, que é a negação dos valores que o outro institui — pode então se considerar, ou melhor, se imaginar bom” (MACHADO, 2002, p. 65). Isto ocorre porque o homem da moral escrava necessita encontrar um modo de encobrir a sua fraqueza diante da vida mesma. Desta forma, direciona seu olhar para os valores instituídos pelo nobre procurando deturpar seu modo de ser imaginando alcançar uma posição superior frente ao nobre. Ao inverter o sentido dos valores, o escravo tenta alcançar aquilo que é considerado útil para sua conservação, seu bem estar (NIETZSCHE, 2003, p. 37). O sentido de utilidade associado ao ressentimento atua de forma determinante na criação do valor por parte do homem da moral escrava. O homem da moral escrava, o ressentido, torna-se então “escravo” da utilidade passando a criar valores, não a partir de si mesmo, como o homem nobre, mas partindo de uma negação àquele que considera como oposto visando sempre um benefício próprio como meio de suportar a pressão da existência.

Supondo que os violentados, oprimidos, prisioneiros, sofredores, inseguros e cansados de si moralizem: o que terão em comum suas valorações morais? Provavelmente uma suspeita pessimista face a toda situação do homem achará expressão, talvez uma condenação do homem e da sua situação. O olhar do escravo não é favorável às virtudes do poderoso: é cético e desconfiado, tem *finura* na desconfiança frente a tudo “bom” que é honrado por ele — gostaria de convencer-se de nele a própria felicidade não é genuína. Inversamente, as propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem são postas em relevo e inundadas de luz: a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebem todas as honras — pois são as propriedades mais úteis no caso e, praticamente os únicos meios de suportara a pressão da existência (NIETZSCHE, 2007, p. 157-158).

com a morte da tragédia ou com a derrocada do que é nobre nos gregos só teria sido possível mediante a suposição da existência de valores transcendentais, dando suporte a este racionalismo exacerbado.

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

Não obstante, Nietzsche considera a possibilidade de que o ressentimento venha também a se manifestar no homem nobre. Entretanto, diz ele, “mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *emvenena*: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos” (NIETZSCHE, 2003, p. 31. Isto significa que enquanto homem de ação é possível que o ressentimento se manifeste no homem nobre, mas nele não se torna tão evidente e decisivo como no homem da moral escrava. No caso do homem nobre, segundo Nietzsche, o ressentimento se consome, se dissipa de forma rápida e instantânea, a ponto de não se tornar fator determinante de suas avaliações. Isto ocorre porque o homem nobre perpassa a vida sem aprofundar sentimentos hostis com relação aos inimigos ou infortúnios e desventuras da vida. Esta afirmação seria melhor compreendida se pensarmos que o nobre seria, para Nietzsche, aquele que vive uma vida ativa e que está aberto para o outro enquanto diferença, isto é, está aberto para o caráter diferencial da realidade, afirmando as diferenças e a pluralidade da vida. Seu modo de estabelecimento de valores está em consonância com as forças da vida. Quando a espécie de homem da moral nobre institui valor à realidade o faz sempre afirmando a si mesmo. Deste modo, seus valores exprimem uma afirmação sobre sua condição, sua própria existência, isto é, suas ações e criações são a manifestação de uma afirmação da própria vida. Segundo Nietzsche, o nobre busca seu oposto apenas para afirmar a si mesmo. O oposto é concebido apenas como sinônimo de “baixo”, “ruim”. “comum” “mentiroso”, configurando-se como algo secundário, uma simples imagem que contrasta com a sua posição. Não há, no modo de valoração nobre, um julgamento moral movido pelo ressentimento consoante ao sentimento de ódio e vingança, tal qual o homem da moral escrava exprime no que diz respeito ao nobre, na tentativa de falsear sua imagem ou seu modo de ser. A relação que o nobre estabelece com aquele que é considerado como o homem comum, “simples”, “ruim” torna manifesto o afeto do desprezo. Este se manifesta concomitante com uma demasiada desatenção e negligência que não permite que sentimentos hostis transformem seu oposto em uma criatura perversa, abominável.

Quando o modo de valoração nobre se equivoca e peca contra a realidade, isso ocorre à esfera que não lhe é familiar, que ele inclusive se recusa bruscamente a conhecer: por vezes não reconhece a esfera por ele desprezada, a do homem comum, do povo baixo; por outro lado, considere-se que o afeto do desprezo, do olhar de cima para baixo, do olhar superiormente, a supor que *falseie* a imagem do desprezado, em todo caso estará muito longe do falseamento com que o ódio entranhado, a vingança do impotente, atacará – *in effigie*, naturalmente – o seu adversário. De fato, no desprezo se acham mescladas demasiada negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência, mesmo demasiada alegria consigo, para que ele seja capaz de transformar seu objeto em monstro e caricatura (NIETZSCHE, 2003, p. 29).

Ao contrário do homem da moral escrava o nobre não tem necessidade de falsear a imagem do homem “comum”, “baixo”, “vil” para afirma-se “bom”. Seu modo de conceber o outro, além de exprimir o afeto do desprezo, manifesta apenas a consideração de uma distinção quanto ao seu modo afirmativo de ser. Nietzsche enfatiza isso recorrendo a algumas palavras do vocabulário grego que exprimem originariamente o significado do homem “comum” na concepção da aristocracia grega.

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

Não deixemos de notar as quase benévolas nuances que a aristocracia grega, por exemplo, põe em todas as palavras com que distingue de si mesma o povo baixo; como nelas continuamente se mescla, açucarando-as, uma espécie de lamento, consideração, indulgência, ao ponto de quase todas as palavras que aludem ao homem comum terem enfim permanecido como expressões para “infeliz”, “lamentável” (cf. δειλός, δειλαιός, πονηρός, μοχθηρός [temeroso, infeliz, sofredor, mísero], as últimas caracterizando-o verdadeiramente como escravo do trabalho e besta de carga), – como, por outro lado, “ruim”, “baixo”, “infeliz”, nunca deixaram de soar aos ouvidos dos gregos em *um* tom, com um timbre no qual “infeliz” predomina: isto como herança do antigo e mais nobre modo de valoração aristocrático, que também no desprezo não nega a si mesmo (– aos filólogos seja lembrado em que sentido são usados οἰφυρός, ἀνολβος, τλήμων, δυστυχειν, ξυμφορά [deplorável, pobre, miserável, ser infeliz, desgraça]) (NIETZSCHE, 2003, p. 29-30).

As palavras com que a aristocracia grega diferenciava de si o homem comum transparece não um julgamento moral, mas uma espécie de lamento. Tal postura perante o homem comum pode ser compreendida em expressões cunhadas pela aristocracia grega para designar ou denominar esse tipo de homem e sua diferenciação perante a casta dos homens nobres, guerreiros. Os termos que designavam o homem comum, no sentido de “ruim”, “baixo”, estão originariamente implicados com o sentido de “infeliz” enquanto pobre, miserável, ser infeliz, etc. Considerando esta distinção, a aristocracia grega, isto é, “os bem nascidos”, se *sentiam* mesmo como ‘os felizes’; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costuma fazer o homem do ressentimento)” (NIETZSCHE, 2003, p. 30). Segundo Nietzsche, ao contrário do homem do ressentimento, o homem nobre, ao criar valores, não precisa recorrer à mentira, à falsificação da imagem do outro para ser considerado “bom” e assim poder se sentir feliz, acreditando ser superior ao outro como faz o homem da moral escrava, que aprofunda sentimentos hostis com relação ao seu inimigo. Para o nobre, ao contrário, o inimigo desperta reverência, respeito, veneração.

Um tal homem sacode de si, com *um* movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas nesse caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico “amor aos inimigos”. Quanta reverência aos inimigos não tem um homem nobre! – e tal reverência é já uma ponte para o amor... Ele reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e *muito* a venerar! (NIETZSCHE, 2003, p. 29-31).

Considerando essa diferenciação entre modo de valoração da moral de nobre e o modo de valoração da moral escrava, Nietzsche nos chama atenção para a luta travada entre esses dois modos de valorar. Segundo ele “– não houve, até agora, acontecimento maior do que essa luta, essa questão, essa oposição moral” (NIETZSCHE, 2003, p. 43). Toda essa luta levada às suas últimas consequências, acabou por suprimir o modo de valoração nobre, isto é, tornou predominante os valores da moral escrava, os valores dos ressentidos. A consequência disso, foi à disseminação de um tipo de homem, o “homem manso”, o “homem de rebanho” que, diferentemente do homem nobre, não afirma e nem aceita a vida,

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

não se compreende como aquele que é criador de valores, mas se encontra cada vez mais na defesa e manutenção de valores contrários a própria vida. Nietzsche caracteriza esta tendência de “valoração escrava” como um tipo de moral instauradora da decadência dos instintos. Para ele, a moral escrava não é a expressão de um agir e crescer espontâneo, mas sim, manifesta uma espécie de moralidade depreciativa da vida que necessita ser combatida.

A preocupação de Nietzsche em não estabelecer um pensamento que reproduza os conceitos promovidos pela moral escrava ou moral-metafísica, como fez a tradição filosófica ocidental, se expressa no modo como ele concebe a vida. A vida em todas as suas manifestações, em todas as suas formas de expressão, é, para Nietzsche, Vontade de poder². Neste sentido, a vontade de poder desempenha um papel fundamental para compreendermos as críticas endereçadas por ele aos valores morais. Pois a vontade de poder se apresenta como elemento constitutivo tanto do mundo como do âmbito humano. Nietzsche formula pela primeira vez³ esse pensamento fundamental em *Assim falou Zaratustra*, no capítulo intitulado “Da superação de si”, quando diz: “onde encontrei vida, encontrei vontade de poder [...]” (NIETZSCHE, 1995, p. 127). À luz desse conceito Nietzsche irá confrontar-se com a tradição filosófica ocidental buscando desconstruir todo o edifício conceitual manifesto em suas formulações. Sua concepção de vida como vontade de poder, como princípio originário de tudo que existe, traduz a possibilidade, tanto da crítica genealógica, como de superação desses conceitos erigidos pela tradição e expressados em seus grandes domínios, a saber: arte, ciência, lógica, religião, história, moral e filosofia. Assim, a compreensão do significado de vontade de poder se torna imprescindível, pois é através desse “conceito” que Nietzsche põe em questão a própria filosofia como saber de princípio, de fundamento.

Em primeiro lugar, como dissemos anteriormente, vida como um todo, para Nietzsche, é vontade de poder. Ele não compreende a vontade como um conceito apenas concernente ao âmbito do humano, isto é, como resultado das operações conscientes do homem. A vontade enquanto vontade de poder está presente não só no mundo humano, mas estende-se, sem distinção, a toda realidade, ao mundo como um todo. No fragmento 1067, Nietzsche expõe sua compreensão do mundo e do homem como vontade de poder quando diz:

E sabeis sequer o que é pra mim “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, [...] como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali mingando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si

² Segundo nos esclarece Giacóia (Cf. NT. MÜLLER-LAUTER, 1997), a expressão em alemão *Wille zur Macht*, utilizada por Nietzsche sem seus escritos, pode ser traduzida para o português de duas formas, a saber: Vontade de poder ou Vontade de potência. O termo “potência” apresenta uma conotação mais metafísica na medida em que pode evocar a distinção metafísica entre ato e potência utilizada por Aristóteles. A palavra poder apesar de estar muito próxima de um sentido político, de dominação, ainda assim será mais conveniente utilizá-la, pois, conforme Giacóia, tem a vantagem de evitar a conotação metafísica (ato e potência) acima explicitada. Por esta razão optamos em utilizar a expressão Vontade de poder seguindo a interpretação do referido autor.

³ Segundo nos esclarece Marton (1993, p. 29-30) é em *Assim falou Zaratustra* que Nietzsche introduz o conceito de vontade de potência (vontade de poder). Com este conceito “Nietzsche já vislumbrava um único e mesmo procedimento tanto na vida social e psicológica quanto na fisiológica. O conceito de vontade de potência, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais; é ele que vai constituir o elo de ligação entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito” (MARTON, 1993, p. 29-30).

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

próprias, eternamente mudando,[...] – quereis um *nome* para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? [...]. – *Esse mundo é a vontade de poder – e nada além disso!* E também vós sois essa vontade de poder – e nada além disso! (NIETZSCHE, 1983, p. 397).

O mundo e, conseqüentemente, tudo que existe, é vontade de poder, ou seja, é um conjunto de forças eternamente mudando sem começo nem finalidade alguma. Um complexo de forças em combate permanente, em que uma força está sempre em relação com outra força e essa relação sempre ocorre em termos de luta, de domínio, de imposição. Um vir-a-ser contínuo, o “mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio [...], esse meu ‘para além de bem e mal’ ” (NIETZSCHE, 1983, p. 397).

É importante esclarecer que a terminologia nietzschiana no que se refere ao “conceito” de vontade de poder tem como sinônimo a noção de força, como foi descrito acima, mas também corresponde a outros termos, utilizados por Nietzsche, como “instinto”, “impulso”, “atividade”. No § 13 *Genealogia da Moral*, especificamente na Primeira Dissertação, Nietzsche expressa de forma clara a equivalência desses termos quando diz:

Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, de atividade – melhor, nada mais senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende, ou mal-entende, que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente (NIETZSCHE, 2003, p. 36).

Isto significa dizer que instinto é sinônimo de força, de vontade, de atividade e correspondem, portando, à vontade de poder. Podemos perceber a correspondência disso quando, logo no início da passagem, Nietzsche denomina o termo vontade de atividade e, principalmente, impulso. Neste sentido, ele esclarece que vontade “nada mais é senão impulso, este mesmo querer e atuar” (NIETZSCHE, 2003, p. 36). Diante disto, a crença na existência da vontade como atributo de um sujeito, tal como os filósofos compreenderam, se mostra equivocada. Nietzsche atribui esse equívoco ao modo com o qual lidamos com a linguagem. A linguagem teria contribuído para solidificar esse modo equivocado de se compreender a vontade. Mas de que modo a linguagem promoveu a propagação desse equívoco?

Para responder esta questão Nietzsche na passagem acima já nos dá a pista, a saber: a linguagem colaborou para a solidificação desse equívoco, quando, ao tratar do questionamento da realidade e das ações humanas, trouxe consigo a noção de um sujeito enquanto substrato, enquanto fundamento. Ao fazer esta acusação Nietzsche tem a intenção de desconstruir a ideia de um sujeito atuante que determina a ação. Ideia esta ao qual a linguagem aparece como principal fomentadora nesse cenário equivocado da razão com relação ao termo vontade. Ao declarar “a ação é tudo” (NIETZSCHE, 2003, p. 36). Nietzsche afirma que não há como separar a ação, o acontecer, em um substrato ou um sujeito atuante que determine e seja anterior a ação e, menos ainda, conceber a vontade como causa da ação. Originariamente, diz ele, a ação é tudo. Ela exprime o conteúdo do acontecer. Assim, para Nietzsche, não existe algo ou uma alguma “coisa” que a promova, que a impulsione. A vontade enquanto vontade de poder não é nada senão força, impulso, instinto,

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

atividade e, enquanto tal, se mostra originariamente como um conjunto complexo de atividades instintivas ou conjunto de forças em relação umas com as outras, constituindo a totalidade de tudo que existe. Neste caso, o homem, por estar inserido nessa dinâmica, também é, para Nietzsche, vontade de poder. Significa dizer que assim como o mundo, o homem também é constituído por uma multiplicidade de forças instintivas em relação umas com as outras que lutam incessantemente em torno do poder. Tal concepção não tem como base um “eu” como unidade, como um centro que comanda as ações humanas implicado em conceitos como o de vontade e intencionalidade.

Nietzsche diz: “procuro uma concepção de mundo que faça justiça a *esses* fatos: o devir deve ser explicado sem que se tome refúgio em tais intenções finais: o devir há de aparecer como justificação a cada momento [...]” (NIETZSCHE, 2008, p. 358). Constituindo-se, pois, como o caráter próprio da vida, nas múltiplas formas como se manifesta, como se revela e como se efetiva, podemos inferir, a partir do fragmento acima citado, que a vontade de poder se apresenta, para Nietzsche, sob a perspectiva do vir-a-ser, do devir. Através desta concepção de vontade de poder como vir-a-ser, como devir, Nietzsche resgata o que para ele constitui o próprio “existir”, a própria vida. Traz à tona o caráter dinâmico e relacional da vida como vontade de poder que, a seu ver, não pode ser entendida como algo que está por trás de todo acontecer, como uma unidade, um ser, um sujeito, um fundamento tal como a tradição compreendeu. No fragmento 689 de *A Vontade de Poder*, Nietzsche mostra que:

Se algo acontece de tal modo e não de outra maneira, então não existe nisso nenhum “princípio”, nenhuma “lei”, nenhuma “ordenação”, [e se atuam efetivamente] quantidades de força, cujo ser [*Wesen*] consiste no ato de exercer poder sobre outras quantidades de força (NIETZSCHE, 2008, p. 350).

O caráter dinâmico e relacional da vontade de poder é enfatizado por Nietzsche nesse fragmento. Aí ele tem a pretensão de mostrar a inexistência de um fundamento substancial, de um princípio para a realidade, para a vida como um todo. O jogo, o embate permanente das forças que constituem tanto o fazer humano quanto o mundo se exprime sem cessar numa luta de forças em torno do poder e da expansão. Deste modo, originariamente a vontade de poder, ao exprimir esse embate, essa luta, implica que ela ao efetivar-se, ao realizar-se se manifesta como formação de domínio, como um subjugar ou assenhorear-se de outras forças que lhe vem ao encontro e que lhe impõe resistências. Para Nietzsche, é “sempre de acordo com as resistências que uma força procura para se assenhorear delas, há de crescer a medida dos insucessos e fatalidades provocados por este fato” (NIETZSCHE, 2008, p. 351). É por encontrar resistências que a força (ou as forças) se exerce, se efetiva, num movimento ininterrupto, tornando a luta inevitável, pois não há nem pausa ou fim possíveis. A dinâmica dessa luta de forças nos remete a isso que é a vida, ou seja, a descrição do efetivar-se das diversas formas do real. Por isso é que Nietzsche, ao defender a sua concepção de vida como vontade de poder, procura afastar-se de qualquer teoria que se sustente na consideração de que a dinâmica da vida é proveniente de uma origem enquanto um fundamento fixo.

Nietzsche, como vimos anteriormente, desenvolve uma crítica radical à linguagem lógico-racional. A linguagem lógico-racional é, para ele, “uma velha e enganadora senhora” (NIETZSCHE, 2008, p. 28). E ele acrescenta: “na realidade, nada, até o presente, teve uma

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos” (NIETZSCHE, 2008, p. 28). Nietzsche adverte que a linguagem constantemente nos engana quando nos ocupamos da palavra ao pé da letra e não refletimos sobre ela. Em virtude disso não percebemos que na palavra reside a indicação de certos processos que não foram assimilados nela. Assim, enquanto linguagem, enquanto fala, enquanto discurso, ou seja, por uma necessidade lógica de estabelecer comunicabilidade, a multiplicidade necessita ser expressa como ser, como unidade. Isso não quer dizer que seja uma unidade, ela apenas significa um, não é um. Neste sentido, o “significar” é mais originário do que o falar. A fala, tal como Nietzsche concebe, é uma maneira de expressão de domínio, de poder ou do querer-poder, do querer expandir sua força. Ele nos oferece um exemplo disso quando no § 2 de *Genealogia da Moral* afirma o seguinte a respeito do homem nobre:

O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas (NIETZSCHE, 2003, p. 19).

Os senhores, os nobres, se constituem como aqueles que impõem uma designação ou denominação às coisas. Eles são os criadores da linguagem, isto é, criam a linguagem como uma forma de manifestar sua força, sua vontade de poder. Assim apropriam-se das coisas como uma forma de lhes imprimir uma denominação, um significado, um valor. Nesse processo de criação a fala ou a linguagem seria algo secundário, ou seja, seria já resultado de uma interpretação que surge a partir da vontade de poder, das “formações de domínio” ou determinações que resultam do embate das forças. Originariamente o que ocorre é um arranjo das forças em combate que por meio dele procuram superar-se. Nesse arranjo pode acontecer um incorporar para si de outras forças ou mesmo um colocar-se contra elas. Para Nietzsche, o arranjo exprime sempre um igualar falsificador e um tornar fixo. O que é igualado e tornado fixo é passível tanto de ser apropriado ou apanhado como também de se colocar em defesa, em resistência. Neste contexto, é necessário destacar o papel fundamental desempenhado pela investigação genealógica e sua relação com a crítica aos valores morais. O método genealógico revela o caráter essencial do termo “valor”⁴ na concepção de Nietzsche e no que concerne ao pensamento da Vida como vontade de poder.

Vida e valor estão implicados, pois valor significa para Nietzsche o mesmo que condição da vida, isto é, aquilo que caracteriza propriamente a vida está intrinsecamente relacionado com o significado de valor. Este possui, por sua vez, uma presença marcante na vida humana ou no ser do homem, pois, conforme Nietzsche no discurso “Dos mil e um alvos”, “valores foi somente o homem que pôs nas coisas [...] – foi ele somente que criou sentido para as coisas, um sentido de homem! Por isso ele se chama de ‘homem’, isto é: o estimador” (NIETZSCHE, 1983, p. 232). Pensar o homem como vontade de poder é pensá-lo como criador de valores. Nesse contexto a vontade de poder se apresenta como elemento basilar que exprime a reflexão nietzschiana sobre os valores. Através da concepção de

⁴ Quanto a isto Heidegger afirma: Para Nietzsche, o termo “valor” é essencial. Isto se mostra imediatamente no conteúdo do subtítulo que ele dá ao curso de pensamento até a vontade de poder: “Tentativa de uma transvalorização de todos os valores.” Valor significa, para Nietzsche, o mesmo que condição da vida, condição do fato de o ser vivo ser “vida” (HEIDEGGER, 2007, p. 380).

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

vontade de poder Nietzsche procura desvendar os mecanismos da vida e a auto-superação do homem. Como um pensamento fundamental a vontade de poder possibilita trazer a tona às forças ou os valores que até então dominaram o pensamento ocidental. Neste empreendimento a genealogia se mostra como o instrumento mais eficaz. A partir da investigação genealógica dos valores surge então dois tipos ou modalidades de forças que, como vimos anteriormente, caracterizam o tipo nobre (em que prevalece as forças ativas) e o tipo escravo (prevalece as forças reativas). Originariamente podemos então ressaltar que, para Nietzsche, independente do tipo de forças, isto é, sejam elas ativas ou reativas, elas vão se expressar como forças, como um querer-dominar, um querer-vencer, um querer superar-se, como vontade de poder (NIETZSCHE, 2003, p. 36).

É partindo dessa concepção de vontade de poder como jogo de forças, como originariamente o que constitui a realidade, que Nietzsche, através da genealogia da moral, vai desenhando o cenário que permitiu o triunfo das forças reativas ante as forças ativas, concebendo a vontade de poder como o elemento básico que permite uma avaliação dessas forças.

O triunfo do homem científico ante o homem trágico ou do pensamento socrático ante a arte trágica, seria o primeiro momento das forças reativas no âmbito do pensar elaborado pela tradição filosófica ocidental. O diagnóstico de Nietzsche é que a partir de então a vontade de poder não se expressa mais como horizonte de criação de valores, mas como conservação de valor criado.

Para Nietzsche, a vida originariamente nos obriga a criar valores, ela mesma valora através de nós quando os criamos. Para ele, “estimar é criar [...]. Somente pelo estimar há valor: e sem o estimar a noz da existência seria oca” (NIETZSCHE, 1983, p. 233). A vontade de poder pode ser compreendida como a forma ou modo como a vida se manifesta no homem, os valores que exprime, o sentido que impõe e promove a trama que envolve o tecido da história humana ou sua existência. Criar valores é o que constitui originariamente a própria dimensão humana. Tais valores, segundo Nietzsche, tanto podem exprimir uma perspectiva afirmativa diante da vida, como exprimir uma negação dela. Quando expressam uma afirmação diante da vida sinalizam uma elevação, um aumento de vida. Quando expressam uma postura de negação perante a vida, correspondem a um declínio ou decadência de vida.

Quando Nietzsche critica Sócrates denominando-o como aquele que “matou a tragédia grega” ao estabelecer a racionalidade como superior aos instintos, não está se referindo a pessoa de Sócrates, mas a um modo de ser, um modo de pensar representado por ele. Esse modo de ser ao por em ação sua força interpretativa, sua vontade de poder cria um terreno de ideias que percorreu a filosofia. No entanto, tal força interpretativa, que cria tais ideias, tornou o homem impossibilitado de continuar a exercer seu poder de criação, uma vez que lhe imprime um sentido fixo buscando-lhe oferecer seguranças e garantias. Com isso lhe impõe um sentido, isto é, cria o livre arbítrio, o querer, a moral.

[...] apesar de tudo o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem sentido, ele podia *querer* algo – não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva* (NIETZSCHE, 2003, p. 149).

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

Ao perseguir uma interpretação da vida que privilegiou o horizonte limitado de um único sentido, um sentido fixo, um sentido moral, que avalia e condena a vida, a filosofia, desde Sócrates até a modernidade, com Descartes, Kant, etc., exprimiu uma revolta contra os aspectos mais fundamentais da vida. Uma revolta contra a mudança, contra o devir, contra o vir-a-ser. Todo esse ódio ao devir manifesta uma carência de vontade de poder, pois o possuidor de tal vontade (o homem teórico), por não suportar viver em um mundo desprovido de sentido, necessitou criar um sentido.

Para Nietzsche, o que há de comum em toda filosofia é a busca, o desejo de fugir do mundo, do sofrimento. A resposta a esse desejo se traduz nos grandes sistemas metafísico-morais em que a morada do homem no mundo depende desse olhar valorativo que ele mesmo criou. Há, portanto, para Nietzsche, uma relação intrínseca entre vida e valor. Assim, se quisermos realizar uma crítica aos fundamentos morais da consciência, não devemos partir da existência dos valores como algo “dado”, como algo além de qualquer questionamento, tal como fez a tradição filosófica ocidental. Nem tão pouco pressupor a existência do “Eu”, da “consciência” como fundamento das ações humanas, mas sim questionar o valor dos valores morais, ou seja, avaliar a moral de uma perspectiva não moral, de uma perspectiva extramoral, algo para “além do bem e do mal”. E esse empreendimento só será possível no âmbito de uma genealogia da moral se consideramos a vida como jogo de forças, como vontade de poder.

A análise genealógica permite-nos perceber porque a vida é vontade de poder mesmo quando ela se constitui como uma vontade reativa, uma vontade negativa⁵. Quando manifesta uma vontade de nada, mas ainda assim é uma vontade, um querer, uma vontade de poder.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. **Assim Falou Zaratustra**. Tradução de Mario da Silva. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1995.

NIETZSCHE, F. **A Vontade de Poder**. Tradução do original alemão e notas Marcos Sinésio Fernandes e Francisco José Dias de Moraes; Apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.

⁵ Quanto a isto Nietzsche diz: “Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer [...]: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade!...” (NIETZSCHE, 2003, p. 149).

Genealogia e crítica aos valores morais de Nietzsche

SANTOS, Evania Paiva Alves dos

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2003.

NIETZSCHE, F. **O Nascimento da Tragédia**. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Abril cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Tradução Marcos Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007.

MACHADO, Roberto C. de M. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Editora Graal, 2002.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da Vontade de poder em Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Editora Annablume, 1997.

O PAPEL DO INTELLECTUAL EM CENÁRIOS DE RISCO À DEMOCRACIA

[THE ROLE OF THE INTELLECTUAL IN RISK SCENARY OF DEMOCRACY]

Milena Souza

milena77milena@yahoo.com.br

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2008) e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2011). Atualmente é professora de filosofia do Centro Profissionalizante Dep Antônio Cabral e professora da Faculdade de Integração do Sertão - FIS. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em ética e Epistemologia.

DOI: [10.25244/tf.v12i2.416](https://doi.org/10.25244/tf.v12i2.416)

Recebido em: 10 de dezembro de 2019. Aprovado em: 10/03/2020

Caicó, ano 12, n. 2, Jul.-Dez., 2019, p. 61-73, ISSN 1984 - 5561

Fluxo Contínuo



O papel intelectual em cenários de risco à democracia

SOUZA, C. M.

Resumo: O presente texto pretende fomentar uma reflexão acerca do papel do intelectual em cenários de riscos à democracia, tanto em contexto geral, como em específico no que se refere a atual cena político-econômica e educacional brasileira, partindo do entendimento de conceitos-chaves a essa discussão, que nos permitam um maior esclarecimento do que esses cenários realmente representam, sua origem e desdobramentos dentro de um contexto que ultrapassa os espaços nacionais. Desse modo, partiremos da discussão dos conceitos de liberalismo, conservadorismo e socialismo, que ademais representam as três ideologias que estruturam a vida política mundial desde meados do século XIX e alcança nossos dias.... conforme analisados pelo filósofo-sociólogo Immanuel Wallerstein, que utilizaremos aqui como referencial teórico, para o tratamento dessa questão, o qual faz um acompanhamento dos referidos conceitos a partir de sua trajetória ao longo da história. No intuito de enriquecer nossa reflexão lançaremos mão de outros pensadores que tratam da referida questão, tais como Istivàn Mészáros, Edward Said e Paulo Freire.

Palavras-chaves: Papel do intelectual. Democracia. Ideologia. Educação.

Abstract: This article intends to foster a reflection on the role of the intellectual in risk scenarios for democracy, both in the general context and in specific terms, that do not refer just to the current economic and educational scene, starting from the understanding of key concepts to this discussion, which allows us to understand better what these scenarios really represent, their origin and developments within a context that goes beyond national spaces. By this way, we introduce with the discussion of the concepts of liberalism, conservatism and socialism, which most represents the three ideologies that have structured world political life since the mid-nineteenth century until current times, as analyzed by philosopher-sociologist Immanuel Wallerstein, who we use it here as a theoretical reference for the treatment of this issue, following the trajectory of the concepts from throughout history. In order to enrich our reflection, we use other thinkers who deal with themes related to the question, such as Istivàn Mészáros, Edward Said and Paulo Freire.

Keywords: Role of the intellectual. Democracy. Ideology. Education.

INTRODUÇÃO

Testemunhamos nos últimos anos, tanto a nível global quanto nacional um acirramento de campos ideológicos que nos remontam a época pré-queda do muro de Berlim. Especialmente no Brasil, “fantasmas” como o do comunismo/socialismo voltou a assombrar a população, sobretudo as vésperas da nossa última eleição. O fenômeno de uma auto intitulada “nova direita” que mistura elementos do liberalismo a um conservadorismo – que, diga-se de passagem, rompe com princípios do próprio liberalismo - não é um fenômeno local, se observa em diversas nações. É em vista da necessidade de compreensão e enfrentamento dessa questão que nos propomos pensar aqui a importância do papel do intelectual nesse cenário que põe em risco as reservas de democracia de um lado ao outro do globo. Desse modo, visando essa compreensão partiremos da discussão dos conceitos-chaves a essa discussão, tais como o de liberalismo, conservadorismo e socialismo, os quais representam as três ideologias que estruturam a vida política mundial desde meados do século XIX e alcança nossos dias. Para isso nos basearemos na obra “O fim do mundo como o concebemos” de Immanuel Wallerstein para reconstrução da história desses conceitos.

É importante frisar que não nos aprofundaremos na perspectiva teórica do referido autor, que conhecidamente faz toda sua reflexão em acordo com a sua teoria do sistema-mundo-moderno, a qual não é objeto de estudo aqui. Assim, nos delimitaremos apenas a análise desses conceitos conforme tratados na referida obra, e de suas reflexões em outra obra sobre os campos de atuação do intelectual, para à luz disso, tentar alcançar uma melhor compreensão do atual cenário político-econômico e suas implicações no âmbito educacional, assim como os riscos decorrentes daí para uma democracia efetiva, analisando em consonância com essa questão o papel do intelectual para o enfrentamento ou reforço desses riscos. Para tanto, visando enriquecer nossa reflexão nos utilizaremos de outros pensadores que tratam da referida questão, tais como Istivàn Mészáros, Edward Said e Paulo Freire.

AS TRÊS IDEOLOGIAS QUE ESTRUTURAM A VIDA POLÍTICA MUNDIAL E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA EDUCAÇÃO

Nossa análise partirá de um cenário específico, primeira metade do séc. XIX, quando então os termos liberalismo e democracia entram no uso comum das discussões políticas. Nesse cenário nós temos uma polarização entre dois grupos políticos, a saber, Liberais e Conservadores, que se dá em referência a Revolução Francesa, vista como negativa por esse último, que obviamente encontravam-se ainda em ligação com o antigo regime absolutista, defendendo vários princípios baseados na questão da tradição e respeito à autoridade e valores morais religiosos; em oposição a visão positiva dos primeiros, em sentido à se precisar mais à frente.

Por volta de 1815 e 1848 surge um terceiro grupo, denominado por vezes de Democratas, representados principalmente por republicanos e ocasionalmente por Socialistas. Só mais tardiamente os Socialistas emergiriam como uma ideologia plenamente desenvolvida, constituindo assim a “trindade de ideologias” que estruturariam a vida política

O papel intelectual em cenários de risco à democracia

SOUZA, C. M.

dos séc. XIX e XX: Conservadores, Liberais e Socialistas. Sendo o liberalismo a corrente que se consagrou como a geocultura dominante após 1848, principalmente a partir de sua reconfiguração, deixando sua preocupação central de oposição ao Antigo Regime para se concentrar na oposição as demandas crescente por democracia, surgidas dos desdobramentos das revoluções sociais de 1848 que embora reprimidas pelos liberais deixaram a mostra sua força, obrigando os liberais a apresentação de um programa de concessões que visava manter sob controle a formação de novos conflitos, sem contudo modificar a estrutura básica do sistema vigente (WALLERSTEIN, 2002). É sobre os limites ou tamanho dessas concessões que se baseia os conflitos que se apresentam em nossos dias, tanto na esfera global como nacional, como veremos mais à frente.

Mas, como a ideologia liberal se consagrou como a geocultura dominante e quais as estratégias usadas para isso, é a primeira questão que nos colocamos aqui.

Isso se deu, sobretudo, a um embate no campo prático da política, mas fundamentalmente em um embate no campo das ideias¹. Tendo em vista o contexto de quebra com as bases do antigo regime absolutista, que se legitimava no poder atribuindo-o a bases divino-teológicas, instituindo o mesmo como uma "ordem natural" já que amparada por Deus; os liberais também lançaram mão do mesmo recurso de naturalização da atual ordem vigente (a partir da vitória das revoluções burguesas). No entanto nesse novo cenário, essa naturalização não era mais oriunda de um poder divino, mas da própria razão humana, que a partir da leitura da razão sob a ótica iluminista é tomada como universal e, portanto, se constituindo à maneira anterior, numa autoridade inquestionável

Porém tal inquestionabilidade pouco se efetivou sendo logo colada em questão por pensadores reformistas² como Robert Owen (fundador do socialismo utópico), que apesar da crítica feita à razão iluminista, ainda partilha da crença positiva a ela associada. (MÉSZÁROS, 2008). Sendo posteriormente atacada mais fortemente por Karl Marx, que já em sua "Para crítica da economia política" rompe com essa lógica estruturante, acusando-a de anti-historicista "de representar a produção diferentemente da distribuição, como regida por leis naturais, eternas, independentes da História" criando assim "a possibilidade de insinuar dissimuladamente relações burguesas como leis naturais, imutáveis, da sociedade in abstrato" (MARX, 1978, p. 106). Desse modo Marx converte a razão iluminista do "céu dos transcendentais" de Kant ou do "espírito absoluto" de Hegel³, em razão burguesa; entendendo o indivíduo a partir de então, assim como o desenvolvimento social, não mais posto como tal pela natureza, mas como resultado histórico e "produto, por um lado, da decomposição das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças de produção que se desenvolvem a partir do século XVI" (MARX, 1978, p. 103)

¹ Mais à frente trataremos da questão da internalização dessa ordem, focando sobretudo nos processos de educação formal como instrumento para essa internalização.

² Pelos reformista e também pelos conservadores com seu viés anti-iluminista, como por exemplo, Edmund Burke (1729-1797) considerado o pai do conservadorismo moderno.

³ Para Hegel a História se dava em estágios, os quais formariam uma sequência de princípios naturais que realizariam o desenvolvimento do espírito mundial, tais estágios, a cada vez estariam ligados a uma "nação superior", que seria a dominante por ser a portadora do "espírito do mundo". Ademais, "os espíritos de outras nações estão privados de direitos, e à semelhança daquelas cujas épocas já passaram, deixam de contar na história do mundo". (ANDERSON, 1994, p. 24)

O papel intelectual em cenários de risco à democracia

SOUZA, C. M.

É sabido que o próprio método dialético de Marx tem base nos princípios formulados por Hegel, no entanto este converte a base idealista/natural de Hegel em uma base materialista/histórica, direcionando as suas pesquisas para análise concreta da sociedade moderna burguesa. Em suas palavras:

Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método de Hegel, o processo do pensamento[...] é o criador do real, e o real é apenas a manifestação externa. Para mim ao contrário, o ideal não é mais do que o material transporto para a cabeça do ser humano e por ele interpretado. (MARX, 1968, p.16)

Essa problemática ademais acabou por gerar a crise da filosofia que a partir do advento do Historicismo, cuja maior conquista foi definir a historicidade do homem, significa dizer, afirmar que a natureza humana não se determina a partir de princípios últimos e universais, como pensava o Esclarecimento, e também Hegel, mas sim a partir da história⁴.

Entrementes a essas críticas e a subsequente primazia da história sobre a filosofia, que pôs em questão os fundamentos universais sobre os quais a ideologia burguesa inicialmente se consolidou, o fato é que nos últimos 150 anos a educação institucionalizada serviu ao propósito de legitimar essa nova ordem, como destaca Mészáros:

[...] a educação institucionalizada serviu - no seu todo - ao propósito não só de fornecer os conhecimentos e o pessoal necessário à máquina produtiva em expansão do sistema do capital, como também gerar e transmitir um quadro de valores que legitima os interesses dominantes, como se não pudesse haver nenhuma alternativa à gestão da sociedade, seja na forma 'internalizada' (isto é, pelos indivíduos devidamente 'educados' e aceitos) ou através de uma dominação estrutural e uma subordinação hierárquica e implacavelmente imposta. (MÉSZÁROS, 2008, p.35)

Desse modo, quando nos aprofundamos nessa questão salienta-se que o que está em jogo, conforme coloca Mészáros, mesmo quando tratamos da questão da educação, essa não pode ser analisada dissociada de todo o sistema de valores (burgueses) no qual está inserida e que determina sua forma de ser, uma forma que agrava o apartheid social, perpetuando uma visão de mundo baseada na sociedade mercantil (MÉSZÁROS, 2007).

Ainda seguindo as linhas de Mészáros, gostaríamos de diferenciar dois tipos de educação: a educação formal, que estaria nos orientando para o trabalho alienante visando manter o homem dominado, e em contraposição a esta, a educação libertadora, que teria

⁴ Não é nosso objetivo aqui entrar no mérito epistemológico da questão da mudança do fundamento do conhecimento, o qual passa da base especulativa, tendo seu último expoente em Hegel, para base empírica/materialista, mas sobre essa questão recomendamos leitura da obra filosofia na Alemanha, de Herbert Schinadelbach.

O papel intelectual em cenários de risco à democracia

SOUZA, C. M.

como função transformar o trabalhador em um agente político, capaz de pensar criticamente e agir de forma a transformar o mundo.

Nesse sentido nos fica o alerta que no âmbito educacional as soluções não podem ser **formais**, mas devem ser **essenciais**, no sentido de modificar a internalização historicamente prevalecente do capitalismo, rompendo a lógica vigente. Para tanto é necessário que nossa formação, tanto de professores, como de alunos, não fique restrita ao ambiente da educação formal (escolas, universidades) dado essas servirem, estruturalmente, justamente à lógica que como vimos é preciso reverter. Sendo necessário, portanto, defender um processo contínuo de aprendizagem para além dos muros institucionais da educação formal, e se estender para todos os âmbitos de nossa vida.

Tal discussão nos coloca então frente a relação entre esse tipo de mentalidade e o sistema capitalista do qual fazemos parte. Paulo Freire décadas atrás já nos alertava que seria muita ingenuidade de nossa parte, esperar que as classes dominantes desenvolvessem uma forma de educação que permitissem às classes dominadas por esses mesmos, perceberem de forma crítica as injustiças sociais em meio a qual se encontravam.

Assim, seguindo as linhas de Freire, em consonância com essa questão, é importante nos questionar se não, ou o quanto estamos seguindo uma pedagogia que oprime, que fortalece a opressão vigente ao invés de uma pedagogia libertadora.

A pedagogia que “partindo dos interesses egoístas dos opressores, egoísmo camuflado de falsa generosidade, faz dos oprimidos objeto de seu humanitarismo, mantém e encarna a própria opressão.” (FREIRE, 20018, p.56).

E essa pedagogia que oprime perpetua a opressão através justamente da sistema formal de educação, mas não é suficiente questionar apenas o sistema educacional mas todo sistema de internalização do sistema vigente como um todo, nas palavra de Mészáros:

Não se pode realmente escapar da “formidável prisão” do sistema escolar estabelecido, reformando-o simplesmente... O que precisa ser confrontado e alterado fundamentalmente é *todo* o sistema de *internalização*, com todas as suas dimensões, visíveis e ocultas. Romper com a lógica do capital na área da educação equivale, portanto, a substituir as formas onipresentes e profundamente enraizadas de internalização mistificadora por uma alternativa *concreta* abrangente. (MÉSZÁROS, p. 47)

Desse modo, ainda como destacado por Mészáros, embora as determinações gerais dessa nova ordem (do capital) não se dê apenas no âmbito das instituições educacionais formais, mas “em sintonia com as determinações educacionais gerais da sociedade como um todo”, (MÉSZÁROS, p.43) elas são uma parte importante do sistema global de internalização da posição que lhes é atribuída na hierarquia social, que asseguram os parâmetros reprodutivos gerais do sistema do capital. Assim, fica claro que não sendo a educação formal “a força ideologicamente *primária* que consolida o sistema do capital; tampouco é ela capaz de, por si só, de fornecer uma alternativa emancipadora radical”. Posto isso, Mészáros coloca como a grande tarefa histórica do nosso tempo, “romper com a lógica do capital no interesse da sobrevivência humana”, (MÉSZÁROS p.45) necessitando então, de uma atividade de “*contrainternalização*” que não fique só na negação mas que busque horizontes possíveis, alternativos ao que está posto.

O papel intelectual em cenários de risco à democracia

SOUZA, C. M.

Buscar esses horizontes possíveis se converte então em nosso tempo na tarefa primeira do intelectual, entendido aqui mais como um agente social que na acepção tradicional, em sentido a se precisar na próxima sessão.

OS NÍVEIS DE ATUAÇÃO DO INTELLECTUAL E SUA LIMITAÇÃO DENTRO DA ORDEM VIGENTE

É a partir dessa problemática então que trazemos a questão da importância do papel do intelectual para o enfrentamento (ou reforço) da atual ordem existente. Embora o conceito “intelectual” tenha múltiplas acepções, tomaremos nesse primeiro momento como norte para essa discussão as considerações de Wallerstein em sua obra "O universalismo europeu: a retórica do poder", na qual reflete especificamente sobre o papel do intelectual no referido contexto e especifica que o intelectual funciona necessariamente em três níveis, que no entanto a partir de uma nova epistemologia forjada dentro da ordem vigente foram separadas, que são eles: como *analista* da busca da verdade; como *pessoa moral* na busca do bem e do belo; e como *pessoa política* na busca pela unificação do verdadeiro com o bem e o belo.

No entanto como acusa Wallerstein,

as estruturas do saber que predominaram durante os dois últimos séculos tornaram-se antinaturais, exatamente porque decretaram que o intelectual não poderia mover-se com facilidade entre esses três níveis. Os intelectuais foram encorajados a se restringir a análise intelectual. (WALLERSTEIN, 2007, p. 119)

Feito isso, temos posto uma neutralidade de valores, no que concerne a figura do intelectual, que a partir de então fica apartado do campo político, da tarefa efetiva de transformação da ordem injusta reinante, tendo como dever se restringir à busca da verdade, lógica que reinou durante o último século e meio e o afasta da esfera política, o que contribuiu para reforçar o estabelecimento da ordem vigente que passou a ver como errado ou até mesmo como inimigo (o que de fato são, num sentido preciso) aqueles que teimam em fugir a essa restrição.

O grande problema é que esses intelectuais foram, sob algumas leituras, convertidos de inimigos da ordem existente - diga-se de passagem de uma ordem injusta - em inimigos do povo e até da própria democracia. É leituras como essas que fundamentam, hoje no Brasil, projetos como o “Escola sem partido”, que defende uma “neutralidade”, na qual fica claro que a ordem vigente é tomada como um produto de relações naturais e não já o resultado de uma ideologia implementada a partir do surgimento do capitalismo.

Essa divisão dos níveis de atuação dos intelectuais, no entanto, como busca demonstrar Wallerstein vem se enfraquecendo nas últimas quatro décadas, enfraquecimento que ademais é decorrente, na sua perspectiva, da crise estrutural do sistema-mundo moderno, (leia-se, crise do capitalismo), que ademais, como já dito, não é nosso objetivo analisar aqui.

O papel intelectual em cenários de risco à democracia

SOUZA, C. M.

Mas nos importa salientar, que dentro dessa perspectiva, Wallerstein alerta que em tempo de transição como a que ele defende estarmos passando, a *Escolha Fundamental*, entenda-se, a escolha da nova ordem que substituirá a atual ordem vigente, reveste-se de fundamental importância, principalmente no que concerne ao significado das contribuições individuais, determinante para escolha coletiva dessa nova ordem que deverá se estabelecer. E salienta, que livre das amarras dessa falsa neutralidade dos valores, os intelectuais podem representar um papel importante na efetivação de uma ordem mais justa, livre de tantas desigualdades e portanto efetivamente democrática, e evitar a possibilidade real de uma ordem ainda mais injusta e desigual do que a que nos encontramos, daí a importância do papel do intelectual, desde que consciente dessa tarefa, para frear os risco dessa última alternativa.

Quando analisamos a atual situação política brasileira, fica claro que estamos em meio à disputa por tal ordem⁵ (apresentada na ótica contemporânea pelo sistema neoliberal). Mas fica claro, que as disputas acirradas que vem se efetivando nos últimos três anos no Brasil, passa por um lado, por uma clara posição conservadora, reconfigurada aqui, pela conservação da ordem capitalista de origem burguesa, e os valores pregados por essa, associados a questões morais religiosas⁶; e por outro lado, uma posição progressista, tomada por posições à esquerda socialista, embora isso (essa denominação própria de “esquerda”) também seja discutível, dado que até agora não vimos nenhum sinal próprio de ruptura com as estruturas do sistema vigente em suas políticas, mas que de qualquer forma, representam uma posição que tira da margem extrema as reivindicações da massa excluída.

Compreender então que apenas às custas da resistência, da luta, esses direitos nos foram concedidos, se converte numa tarefa essencial em nosso tempo; compreender o que as bandeiras do Socialismo e do Liberalismo/Neoliberalismo realmente representam nessa busca por uma ordem mais justa, menos desigual e, portanto, efetivamente democrática.

Ao longo dos últimos 200 anos, como destaca Wallerstein os que não têm direitos ou tem menos direitos que outros vêm reivindicando mais e mais direitos, em busca de uma ordem mais igualitária e menos exploradora. A essas reivindicações respostas diferentes foram dadas: a resposta liberal, que buscou/busca conter o fluxo de tais reivindicações, sendo forçada a fazer isso com algumas concessões de direitos; a resposta democrata à esquerda, que veio em apoio a essas reivindicações mostrando o muito que ainda tem a se fazer (WALLERSTEIN 2003).

Os liberais expressaram sua preocupação fundamental com o *processo*, enquanto os democratas focaram nos *resultados*. As tentativas de solução aos problemas apresentados apontam então para dois programas de governo, e de ordenação da sociedade de duas maneiras diferentes. Assim, os liberais seguindo as linhas do Iluminismo focaram na racionalidade, racionalidade esta que é alcançada pela educação. Entretanto diferente da

⁵ Como dito anteriormente não é objeto de estudo aqui a teoria do sistema-mundo de Wallerstein, daí não aprofundarmos o debate se essa disputa que vemos hoje no Brasil, por um modelo de sociedade mais voltado às massas frente a um modelo de sociedade mais voltado aos interesses de mercado, seria um reflexo da quebra do atual sistema vigente em vista de um outro sistema, até porque ambas as posições, por mais que expressem diferenças, permanecem no fundo (seja por vontade, ou como refém) ligadas as estruturas da ordem capitalista vigente.

⁶ Essa é uma questão que necessita de maior tratamento, que não cabe aqui, devido a sua importância no atual cenário político brasileiro (e também mundial). Por ora, só salientaremos que é sabido como o setor evangélico, principalmente os denominados “neopentecostais”, foi determinante para eleição do atual governo, ao converter o cerne das últimas eleições numa pauta moral, assim como suas influências na questão educacional, buscando, por exemplo, proibir a educação sobre questões de gênero nas escolas.

O papel intelectual em cenários de risco à democracia

SOUZA, C. M.

assembleia municipal de democracia derivada da cidade-estado grega, que era impossível de ser aplicada nas dimensões do Estado moderno, buscaram manejar isso reduzindo a parte menores, o que foi feito através do surgimento da diferenciação e especialização.

O sistema educacional moderno, seja em sua forma humanística ou científica, se orientou no sentido de aceitar os éditos do especialista. Esse é o nexo em torno do qual gira os debates sobre sufrágio e outras formas de participação política: quem possui a especialidade necessária, quem tem a estrutura mental que lhe permita ser informado pelos especialistas. Em resumo, embora todas as pessoas sejam potencialmente racionais, nem todas os são realmente. O liberalismo é a exigência de outorgar direitos ao racional em vista de evitar que os irracionais sejam aqueles a tomar a decisão. (WALLERSTEIN, 2003 p.129)

Desse contexto surge a questão da meritocracia, outro discurso em moda aqui pelas terras brasileiras. Esse projeto de sociedade administrada pelos mais sábios/competente, não é um projeto novo, remonta a idade antiga tendo sido seu expoente mais famoso Platão, em sua obra *A República*, buscando efetivar a pólis justa. É importante lembrar que em Platão encontramos uma ideia real de meritocracia, consciente que essa não pode se dá a partir de um contexto de desigualdades, por isso mesmo no seu projeto para efetivação de tal cidade, Platão vê como necessária uma série de medidas visando instituir essa igualdade de condições, a partir da qual se poderia chegar ao mérito individual de cada cidadão, um mérito calcado propriamente nas suas disposições individuais e não em condições vantajosas que pudesse garantir a uns e a outros não, a capacidade a ser testada. Essas medidas ademais, perpassariam pela supressão da propriedade privada e o rearranjo familiar como conhecemos, ficando as crianças entregue ao Estado⁷.

Não, não estamos propondo a efetivação de tais medidas, só chamando atenção para o fato que quando se discute mérito, a igualdade é condição necessária para se definir as possibilidades de quem quer que seja em vista da meritocracia. E quando se defende essa ideia, sob as condições extremamente desiguais que temos, é justamente por ignorar a base sobre a qual uma sociedade calcada no mérito deveria se sustentar, ou seja, na igualdade de oportunidades.

Assim, mesmo que o liberalismo rompa com a ideia de mérito voltada ao passado, daqueles que herdaram os feitos de seus antepassados (como no antigo regime absolutista) - o que não mudaria os atores da hierarquia social - e passe a focar no mérito próprio do indivíduo atual, estando portanto, teoricamente aberta à todos, ao focar nas provas que esses possam apresentar no presente; tal abertura se dá apenas no plano teórico, dado que na prática ainda há vantagens, não mais voltadas ao passado mas advindas da situação econômica e social, que possibilitaria mais a uns que outros adquirir as habilidades que serão testadas, não efetivando portanto a exigência de igualdade, deixando então aqueles que sempre estiveram na base da hierarquia social imóveis nessa estrutura, deixando às claras, desse modo, seu viés anti-democrático. Não custa lembrar que as políticas de cotas, que tanto debate gerou em nossa sociedade, tem em vista justamente tentar equilibrar um pouco essa

⁷ Sobre isso conferir Platão, *A República*, p.160ss

O papel intelectual em cenários de risco à democracia

SOUZA, C. M.

desigualdade para dar reais condições a todos de atingirem esse mérito buscado. Mas esse é um discurso que não é aceito pelos liberais, que na maioria dos casos, nas suas ações se apresenta como anti-populista.

O populismo, e leia-se aqui populismo como a defesa de um programa que incluam as massas estruturalmente excluídas dentro da ordem atual, (e não como pejorativamente em voga, como uma forma de criar um clientelismo eleitoral), sempre esteve mais ligado as políticas de esquerda, que sempre procurou mobilizar o sentimento popular para utilizá-lo como pressão política. Assim focaram mais na inclusão dos excluídos (preocupação com o resultado), em oposição a ideia liberal que o “competente” deve prevalecer para o alcance da “boa sociedade”. Também houve um populismo de direita, esse no entanto, embora tenha combinado uma restrição à figura do especialista com elementos de bem-estar social, não fugiu à sua base excludente, limitando o Estado de bem-estar a grupos etnicamente limitados e portanto ainda, antidemocrático.

Os liberais não apenas dão prioridade à liberdade; eles se opõem a igualdade, pois se opõem vigorosamente a qualquer conceito medido em função do resultado, única maneira de dar sentido ao conceito de igualdade. Na medida que o liberalismo é a defesa do governo racional, baseado no julgamento informado dos competentes, a igualdade se lhe apresenta como um conceito nivelador, anti-intelectual e inevitavelmente extremista. (WALLERSTEIN, 2003, p.132)

Diante dessa lógica, foi só a partir da organização popular pela esquerda socialista - da pressão pelos grupos dos desfavorecidos, dos “incompetentes”, daqueles que, não possuíam nenhum direito, ou que possuíam menos do que outros, devido a essa lógica excludente - que nasceu o Estado de bem-estar social, como resultado de três reivindicações específicas: mais verbas para educação, mais assistência para saúde e um piso de renda mínima mais elevado. Esse “patamar mínimo aceitável”, ademais vinha aumentando constantemente, até esbarrar nos projetos do Neoliberalismo de desmantelamento desse Estado, o que acabou por acirrar os conflitos, seja na forma de mobilização operária espontânea, seja na forma de rebeliões civis mais violentas, exemplos não nos faltam desde a última década até nossos dias, como no caso da Albânia em 1997 com o sistema Ponzi e recentemente se destacam as revoltas no México e na França contra reformas na previdência, um dos alvos principal da política de “austeridade” neoliberal, sendo os reflexos desse desmantelamento do Estado de bem-estar social um projeto global, o qual verificamos também aqui (Brasil), a diferença da Europa é que aqui busca-se desmantelar o que se quer tinha se construído efetivamente: um verdadeiro estado de bem-estar.

Assim, toda política econômica que vemos nesses últimos tempos é pautada pelo Neoliberalismo (avatar do liberalismo em nosso tempo), que já em sua gênese, como colocado acima, tem como objetivo conter o crescimento da demanda popular, se apresentando como “uma ofensiva maciça para desregular as restrições ao movimento do capital e mercadorias e desmantelar simultaneamente o Estado do bem-estar social” (WALLERSTEIN, p. 134) e isso podemos constatar a partir de nossa situação atual, da restrição e da retirada de direitos já conquistados, como por exemplo, vimos além de outras nações como a Grécia, especificamente aqui no Brasil, desde os dois últimos anos sobretudo,

O papel intelectual em cenários de risco à democracia

SOUZA, C. M.

uma série de direitos dos trabalhadores (dentre outros) conquistados à duras penas, estar sendo solapados numa rapidez até pouco tempo atrás inimaginável.

É importante o resgate histórico que fizemos em nossa breve análise, para deixar claro que esses direitos nunca foram dados de bom grado por aqueles que detinham/detém o poder em suas mãos, assim como para entender quem é quem nesse jogo de “dar”-tirar-receber direitos. Analisar isso, e pensar nas escolhas morais e políticas que temos a fazer se converte então numa tarefa essencial da qual nenhum intelectual deve se furtar em nossos dias.

Edward Said, em seu artigo “O papel público de escritores e intelectuais” (SAID, 2003) destaca que a tarefa do intelectual se efetiva na sua fala e escrita, ao invés do silêncio conformador, que ao se isentar, o intelectual acaba contribuindo se não para o reforço, no mínimo para a manutenção das injustiças da ordem vigente.

A existência de indivíduos ou grupos em busca de justiça social e igualdade econômica e que entendem que a liberdade deve incluir o direito de uma larga gama de escolhas que tragam desenvolvimento cultural, político, intelectual e econômico, de fato leva a um desejo de articulação e não de silêncio. [...] O papel do intelectual, de modo geral, é elucidar a disputa, desafiar e derrotar tanto o silêncio imposto quanto o silêncio conformado do poder invisível, em todo lugar e momento em que seja possível. (SAID, p. 34)

Esse é o confronto inicial que cabe a cada um de nós, que tem em vista a efetivação de uma ordem mais justa, se colocar: a tarefa de começar a despertar a nós mesmos para conscientização do nosso papel nesse cenário de risco à democracia, na busca da efetivação de justiça e de uma democracia efetiva, de fuga do silêncio conformista que serve de arma a que outras vozes, com interesses diversos se sobressaiam (e já estão se sobressaindo), um despertar calcado no papel de cada um de nós.

Na obra, *Representações do intelectual*, a qual se trata da transcrição de seis conferências transmitidas ao vivo em 1993 pela BBC⁸, Said reafirmando a definição de Gramsci que qualquer pessoa pode ser um intelectual, destaca que o intelectual é:

alguém cuja função é levantar publicamente questões embaraçosas, confrontar ortodoxias e dogmas [...]; isto é, alguém que não pode ser facilmente cooptado por governos ou corporações, e cuja *raison d'être* é representar todas as pessoas e todos os problemas que são sistematicamente esquecidos ou varridos para debaixo do tapete. Assim o intelectual age com base em princípios universais: que todos os seres humanos têm direito de contar com padrões de comportamento decentes quanto à liberdade e à justiça da parte dos poderes e das nações do mundo, e que as violações deliberadas ou inadvertidas desses padrões têm de ser corajosamente denunciadas e combatidas (SAID, 2003, p. 25)

⁸ Trata-se das Conferências Reith, inauguradas por Bertrand Russell em 1948.

O papel intelectual em cenários de risco à democracia

SOUZA, C. M.

Assim, seguindo as linhas de Gramsci, assim como também as de Sartre para quem o intelectual é “homem público atuante, investido de uma função social”, Said na referida obra faz uma crítica incisiva a todos aqueles que se deixam moldar pela profissão e especialização ao se encerrarem na academia, isentando-se de discutir os problemas do seu tempo, deixando desse modo de cumprir com a função de intelectual, já que, ainda em conformidade com Gramsci, “todos os homens (e mulheres) são intelectuais, mas nem todos têm na sociedade a função de intelectuais” (HATOUN in CLEMESHA, 2005. Pg. 31-32). Desse modo resta claro que o ser “intelectual” nesse sentido não tem se determina por uma formação específica, mas antes como uma determinada ação social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A título de considerações finais gostaríamos de destacar a problemática central do que foi tratado aqui, que se expressa pela definição do real papel que os intelectuais (assim como os educadores) representam nesse espetáculo, dado que os papéis de cada um de nós, dentro da lógica capitalista vigente, incluindo no ambiente educacional, parecem já pré-definidos, uma predefinição perversa que não permite reconhecer a importância de uma educação libertadora, dado a cegueira imposta por esse sistema, na qual sua mentalidade se impõe soberana e faz com que gerações se coloque contra aquilo que de fato tem a possibilidade de convertê-lo do papel de simples servo de um sistema, em um indivíduo livre, capaz de modificação da ordem injusta na qual está inserido. Salientando que a questão da exclusão educacional, tomando educação aqui no sentido de formação cidadã, fica claro, dado o que foi exposto até aqui, que esse processo de exclusão não se dá (apenas) pela falta de acesso à escola, as universidades (um problema que ainda enfrentamos), mas se dá sobretudo dentro desses próprios centros, visto que a educação formal deixa de servir a formação de cidadãos livres e pensantes, para servir as demandas do mercado e inculcar nos indivíduos sua ideologia, mantendo-os presos dentro da ordem estabelecida, do papel que essa mesma ordem pensa e determina para cada um de nós.

No entanto, independentemente desse cenário negativista temos ainda uma alternativa: a de pensar! Um pensar que leva conseqüentemente à ação e nos tira da conformação que tanto serve a manutenção do atual sistema.

Essa alternativa se apresenta como uma brecha na lógica desse sistema, uma brecha que se alarga na era das mídias eletrônicas, que torna mais difícil calar os discursos dissidentes, aqueles considerados “perigosos”, que se colocam contra o poder vigente denunciando suas injustiças. É a partir dessa alternativa que devemos lutar para minimizar as influências opressoras desse mesmo sistema, que como vimos visa impedir uma formação crítica, que faça de cada indivíduo um cidadão real, ou seja, alguém plenamente consciente tanto de seus deveres como de seus direitos, direitos esses que como sabemos, na prática, são negados à grande maioria.

O papel intelectual em cenários de risco à democracia
SOUZA, C. M.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Perry. **O fim da História: de Hegel a Fukuyama**. Rio de Janeiro: Jorge Zaar editor, 1994.
- CLEMESHA, Arlene (org.) **Edward Said Trabalho intelectual e Crítica Social**. São Paulo: Editora casa amarela, 2005.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômicos filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril cultural, 1978.
- MARX, Karl. **O capital. Crítica da economia política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, I 1968.
- MÉSZÁROS, István. **Educação para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- PLATÃO, **A República**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.
- SAID, Edward. **Cultura e Política**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- SAID, Edward. **Humanismo e crítica democrática**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAID, Edward. **Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **O fim do mundo como concebemos**. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2003.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. São Paulo: Boitempo, 2016.

**DO DESESPERO À FRAGMENTAÇÃO DA VIDA:
uma análise existencial do “eu” a partir de Kierkegaard e Mário de Sá-
Carneiro**

[FROM DESPAIR TO THE FRAGMENTATION OF LIFE:
A KIERKEGAARD AND MARIO DE SÁ-CARNEIRO'S EXISTENTIAL ANALYSIS
OF THE “SELF”]

Leonardo Silva Sousa
leonardo.sousa@hotmail.com

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão – UFMA. Mestre pelo programa de pós-graduação em Cultura e Sociedade – PPGCULT – UFMA.

DOI: [10.25244/tf.v12i2.304](https://doi.org/10.25244/tf.v12i2.304)

Recebido em: 12 de maio de 2019. Aprovado em: 12/08/2019

Caicó, ano 12, n. 2, Jul.-Dez., 2019, p. 75-87, ISSN 1984 - 5561
Fluxo Contínuo



DOI: [10.25244/uf.v12i2.304](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.304)

Do desespero à fragmentação da vida: uma análise existencial do eu a partir de Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro

OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

Resumo: Uma análise do problema do “eu” aproximando os autores Søren Kierkegaard (1813-1855) e Mário de Sá-Carneiro (1890-1916), apresentando a experiência do desespero e da dispersão. Para esta atividade, recorre-se à obra *O desespero humano* (1849) do autor dinamarquês e *A confissão de Lúcio* (1913), narrativa do escritor modernista. O objetivo do presente artigo é exercitar a interdisciplinaridade entre a filosofia e a literatura, campos que dialogam a respeito da existência.

Palavras-chave: Søren Kierkegaard. Mário de Sá-Carneiro. Eu. Desespero. Dispersão.

Abstract: An analysis of the problem of “self” approaching the authors Søren Kierkegaard (1813-1855) and Mario de Sá-Carneiro (1890-1916), presenting the experience of despair and the dispersion. For this activity, we will use the text *The Human Despair* (1849) of the Danish author and the *Lúcio's Confession* (1913), narrative of the modernist writer. This paper has the objective to exercise the interdisciplinarity between philosophy and literature, fields that talk about existence.

Keywords: Søren Kierkegaard. Mário de Sá-Carneiro. Dispair. Dispersion.

Do desespero à fragmentação da vida: uma análise existencial do eu a partir de Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro
OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

INTRODUÇÃO¹

A proposta desse artigo é exercitar a interdisciplinaridade entre a filosofia e literatura, trazendo para a discussão o dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) e o modernista Mário de Sá-Carneiro (1890-1916). Nosso intento é tentar aproximar estas personalidades por um assunto basilar que se desdobra nas obras dos autores: a abordagem do eu.

É na obra *O desespero humano* (1849) que o filósofo dinamarquês oferece aos seus leitores, uma análise existencial do homem partindo das categorias que fundam o seu ser através do conceito de desespero. Anti-Climacus é o pseudônimo responsável por desenvolver reflexões a respeito deste conceito. O desespero pode surgir como um incômodo ou inquietação porque além de ser formado por categorias heterogêneas, está na possibilidade da existência do indivíduo que um terceiro termo venha à tona. Este terceiro termo é o espírito, o eu.

Também interessou a Sá-Carneiro, o desenvolvimento desse assunto em suas obras ganhando, é claro, outro propósito para o seu projeto literário. Próximo das vanguardas estéticas como o cubismo, o futurismo e o sensacionismo, além de profundo admirador do decadentismo e do simbolismo, Sá-Carneiro desenvolve uma obra poética e em prosa marcado por todas essas tendências. Mas, em se tratando do tema do eu, Fernando Cabral Martins argumenta que “Sá-Carneiro transforma o Eu lírico no objeto único de *Dispersão*. Um Eu que não pode constituir-se pois lhe faltam os limites, nem pode identificar-se porque lhe falta o outro, um Tu” (MARTINS, 1997, p. 327). É o indivíduo que não consegue se apegar a sua realidade, caracterizado por ser incompleto, na ânsia pelo desejo de ampla realização. Na narrativa *A Confissão de Lúcio* (1913) está sendo apresentado, o conflito do sujeito que não possui uma identidade concreta. Alimentado por um vazio que consome sua alma, ele se realiza em um outro. Este processo se chama a dispersão do eu, o desdobramento do sujeito em outro, realizado por Ricardo de Loureiro, interessante personagem da obra e objeto de análise nesse estudo.

Sendo assim, o trabalho está dividido em dois momentos: primeiramente, será exposto como Kierkegaard, através de Anti-Climacus desenvolve o problema do eu partindo do conceito de desespero e como este se relaciona com o existente a partir do livro *O desespero humano*. Em seguida, será exposta a curiosa forma como o poeta português desenvolve a mesma questão, partindo da noção da dispersão do indivíduo. Nesta parte, a obra a ser utilizada será a narrativa *A confissão de Lúcio*.

¹ Esse trabalho é fruto da pesquisa de Dissertação sob o título *Da vontade desesperada em querer tornar-se um si-mesmo à tristeza de nunca sermos dois: Kierkegaard, Mário de Sá-Carneiro e a questão do Eu* para o Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – PGCULT-UFMA – Mestrado Interdisciplinar sob a orientação da Profa. Dra. Márcia Manir Miguel Feitosa.

Do desespero à fragmentação da vida: uma análise existencial do eu a partir de Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro
OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

A ENFERMIDADE MORTAL TRATADA POR ANTI-CLIMACUS E SUA RELAÇÃO COM O “EU”

A morte está entre um dos acontecimentos que mais aterrorizam e que mais despertam curiosidade nos seres humanos. Para muitos, a morte é a pior experiência que um indivíduo pode vivenciar, seja diante do obituário de um ente querido ou a partir dos últimos suspiros que lhe restam e que tratam de noticiar que não habitará mais este plano. Mas Anti-Climacus, um dos famosos pseudônimos do filósofo Kierkegaard trata de apresentar um enfermo que seria muito pior do que a morte. É na obra *O desespero humano* de 1849, que Anti-Climacus apresenta a experiência do desespero para o existente. Este desespero, que pode ser interpretado como um desamparo, um desconforto ou abatimento ganha uma dimensão existencial e antropológica na voz do pseudônimo do filósofo dinamarquês. Para este pseudônimo, o desespero é a doença mortal, jamais remédio, residindo no indivíduo em menor ou maior grau de manifestação, tomado pelas diversas faces que lhe são próprias.

Kierkegaard, antes de promover a Anti-Climacus, a tarefa de tratar do desespero, já havia demonstrado os passos da existência de um indivíduo consumido pela enfermidade mortal ao criar o autor personagem “A”, escritor dos textos da primeira parte da obra *A alternativa* (1843). “A” é um autor esteta, um poeta que vive a experiência do desespero. Nos diversos aforismos da coletânea de *Diapsalmata*, que fazem parte da primeira parte de *A alternativa*, o esteta “A” apresenta um emaranhado de reflexões poéticas sobre a vida, onde percebemos que o autor encontra-se desconfortável diante do estado de sua existência. Diz “A” em um de seus aforismas: “a minha alma está tão pesada que pensamento algum consegue mais sustê-la nenhum bater de asas consegue elevá-la mais no éter [...]. Sobre o íntimo do meu ser incuba uma opressão, uma angústia, que presente um tremor de terra” (KIERKEGAARD, 2013, p. 59). Incapaz de alcançar propósitos maiores para a sua existência, “A” considera que a sua vida não possui mais sentido. É um poeta desesperado que expressa as dores de sua alma com profunda sensibilidade poética

Assim como “A”, não há nenhum ser humano que não esteja tomado pela enfermidade mortal. O desespero exterioriza-se de uma forma ou de outra, retratando o quadro existencial do indivíduo. Anti-Climacus, em sua cuidadosa reflexão sobre o desespero, oferece a nós, leitores, um exame aprofundado sobre suas possibilidades de manifestações. Na primeira parte de sua obra, o autor analisa o desespero sob a perspectiva dos termos que constituem o indivíduo e da dimensão de sua consciência sobre a enfermidade.

Nosso autor religioso afirma que “o homem é espírito” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195). Ser Espírito é ser um eu, que é algo relacional, de tal modo que “o eu não é a relação em si, mas o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida” (Idem, p. 195). Para que isso seja possível, Anti-Climacus reforça que a relação do eu deve ser orientada para a interioridade. Quanto maior for o reconhecimento e a preponderância da interioridade no indivíduo, maior a possibilidade de manifestação do eu. Os termos que caracterizam o homem são infinitude e a finitude, a temporalidade e a eternidade, o possível e o necessário³. Somos, portanto, uma síntese de categorias que

³ Como afirma Anti-Climacus: “O homem é uma síntese de infinito e finito, de temporal e eterno, de liberdade e necessidade, é em uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos” (KIERKEGAARD, 1979, p. 195).

**Do desespero à fragmentação da vida: uma análise existencial do eu a partir de
Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro**
OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

precisam se relacionar. A relação com as categorias podem – se possível – apresentar qual tipo de desespero que o homem está enfrentando.

Quando há um predomínio de uma categoria sobre a outra, o desesperado vivencia um desequilíbrio no tocante aos fatores da síntese do eu. Anti-Climacus expressa que é possível se desesperar diante da *infinidade ou carência de finito* quando o existente quer tratar de desenvolver uma existência imaginária, perdendo a finitude que não pode ser ignorada. Anti-Climacus rechaça que “é o imaginário em geral que transporta o homem ao infinito, mas afastando-o apenas de si próprio e desviando-o assim de regressar a si próprio” (KIERKEGAARD, 1979, p. 209). O indivíduo relaciona-se com uma existência abstrata e o imaginário, que estimula a capacidade de infinitização do indivíduo, acaba por contribuir para o afastamento deste de si próprio. Sobre esta forma de desespero, existe também o seu contrário o qual Anti-Climacus trata de classificar como *desespero do finito ou a carência de infinito*. Trata-se do existente que se prende à finitude, ao se fechar nela – como clareia Anti-Climacus, “se torna um número, mais um ser humano, mais uma repetição dum eterno zero” (KIERKEGAARD, 1979, p. 210), lançado no mundo e abarrotando-se de ocupações humanas, este desesperado ilustra o homem acolhido no rebanho, no seio da multidão, que perdeu a capacidade de tornar-se um eu.

O homem também se desespera no tocante ao possível e ao necessário. Trata-se da situação na qual o desesperado sofre do *desespero do possível ou a carência de necessidade* ou seu contrário, o desespero de se estar na necessidade, *ou carência de possível*. No primeiro, o indivíduo se desespera porque o eu é necessidade e possibilidade, sendo que ele quer se realizar, mas é necessário de algo que o prenda para que ele não se perca na dimensão infinita do possível já que Anti-Climacus acentua que “o campo do possível não para de crescer aos olhos do eu” (KIERKEGAARD, 1979, p. 212) e neste movimento, a necessidade se constitui como imprescindível para que seja capaz de fixá-lo, a fim de não se perder e carecer de realidade. Quando é impelido pelo possível se esquecendo do necessário, este indivíduo não é capaz de se enxergar a si próprio em um espelho, como expressa Anti-Climacus em sua obra. No máximo enxerga uma imagem, um certo alguém, mas não o seu eu. Já na segunda forma de desespero, quando o desesperado caracteriza-se pela ausência de possível e grande adição de necessidade, o autor vale-se de um exemplo para tratar a condição desse desesperado: “suponhamos que transviar-se no possível se compara ao balbuciar infantil, carecer de possível será assim, como ser mudo. A necessidade parece ser apenas de consoantes, mas o possível é necessário para pronunciá-las” (KIERKEGAARD, 1979, p. 213). É o possível que impulsiona o indivíduo a realizar-se, desistindo do possível, desiste de si mesmo e o eu não se realiza. Anti-Climacus situa como exemplos a condição do fatalista e do determinista no tocante à carência de possível: “o eu do determinista não respira, visto que a necessidade pura é irrespirável e asfixia inteiramente o eu. O desespero do fatalista consiste em ter perdido o eu ao perder Deus; carecer de Deus é carecer do eu” (KIERKEGAARD, 1979, p. 214-215). É que ambos só reconhecem a categoria da necessidade e não se lançam no possível, e somente pelo possível – quando orientado para Deus, sendo que o homem não pode salvar a si mesmo, pelas suas próprias forças – a salvação para este desesperado pode ser possível. Percebemos que as categorias do possível e do necessário⁴ devem se relacionar de tal modo que o possível ganhe uma determinação concreta por meio da necessidade.

⁴ Para representar a categorias do possível e do necessário, Anti-Climacus utiliza uma interessante simbologia capaz de representar estes termos fundamentais ao homem: “o possível lembra a criança que recebe um convite

**Do desespero à fragmentação da vida: uma análise existencial do eu a partir de
Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro**
OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

Nas primeiras páginas de sua obra, *Anti-Climacus* já nos fala de três formas de desespero vivenciados pelo existente no tocante a consciência ou não de estar tomado por este estado que lhe causa discordância e incômodo. São três as formas de manifestação do desespero: *inconsciência de se ter um eu*; *o desespero de não querer assumir o seu eu e a vontade desesperada de querer ser este eu*. Nesta primeira forma de desespero, considerada a mais comum - já que abrange uma enorme parcela de indivíduos - o existente desesperado não se reconhece enquanto um eu, vivendo uma vida sem o propósito de colocar em evidência o terceiro elemento que o constitui, o espírito. Ignora seu estado existencial, pensando que está tudo em concordância, agindo de maneira natural. *Anti-Climacus* argumenta que “é nesta ignorância que o homem tem menor consciência de ser espírito. Mas, precisamente, esta inconsciência é o desespero, quer seja uma extinção de todo espírito, uma simples vida vegetativa ou então uma vida múltipla” (KIERKEGAARD, 1979, p. 218). Ora, se quisermos nos apropriar de um exemplo, não seria esta forma de desespero vivenciada por Gregor Samsa, personagem da novela *A metamorfose* (1915) de Franz Kafka? Ao acordar em um corpo medonho, Gregor só pensa em pegar o trem e ir para o seu trabalho, parecendo não se dar conta de seu quadro degradante. Gregor parece viver uma vida simples e vegetativa, na carência da consciência de possuir um eu, já que suas principais preocupações são a de retornar do trabalho para casa e garantir o sustento de sua família⁵. Nessa condição, o desesperado se prende ao terreno da temporalidade, vive somente por aquilo que é necessário e que dá continuidade a sua existência.

Diante de um espelho, um homem neste estado não vê a si mesmo, mas um eu qualquer como declara *Anti-Climacus*. Viver sob a inconsciência de se ter um eu é viver de maneira inautêntica, sendo esta uma das formas de desespero que aparece com maior vigência em indivíduos que circulam na multidão, absorvidos por ocupações temporais e rotineiras. Um desesperado desse comete um crime contra si mesmo.

Contrariando essa forma de desespero, há também o desespero qual o homem possui certa consciência de um eu. Esta forma de desespero recebe o título de *do desespero consciente de sua existência; consciente portanto dum eu de certa eternidade*. Neste desdobramento da enfermidade mortal, o existente pode desejar ou não ser a si próprio. *Anti-Climacus* afirma que nestas condições, o desesperado ainda não conhece amplamente a doença mortal, chegando até duvidar de seu estado existencial:

No seu íntimo ele bem duvida do seu estado, sente-o até, como quando se pressente a doença latente, mas sem grande vontade de descobrir qual seja. Em certo instante quase apercebe do seu desespero, outro dia já o seu mal-estar lhe parece ter outra origem, como se fosse qualquer coisa de

agradável e diz logo sim; resta saber se os pais darão licença... e os pais desempenham o papel da necessidade” (KIERKEGAARD, 1979, p. 212). A necessidade desempenha o papel de determinar a posição do possível para que ele não se perca em um devir infundável levando o desesperado a perder-se em meio a efetuação de suas possibilidades.

⁵ Há uma passagem na novela que parece ser compatível com esta ideia: “Antes de soar sete e um quarto preciso de qualquer modo ter deixado completamente a cama. Mesmo porque até então virá alguém da firma perguntar por mim, pois ela abre antes de sete horas” (KAFKA, 1997, p. 10). Cheio de patas e portando uma dura carapaça, Gregor parece estar mais preocupado diante da possibilidade do gerente de sua firma notar sua ausência no trabalho e ir visitá-lo. Isto revela que independente da situação que agora se encontra, a vida do jovem limita-se apenas ao compromisso com o trabalho na tentativa de ajudar seus pais em suas dívidas financeiras. Daí, a “possível” ideia de que Gregor vive uma vida imersa na temporalidade, vivendo o desespero da inconsciência de se ter eu.

DOI: 10.25244/uf.v12i2.304

Do desespero à fragmentação da vida: uma análise existencial do eu a partir de Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro
OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

exterior, fora dele, e cuja substituição aboliria o desespero (KIERKEGAARD, 1979, p. 220).

Quando se sente incomodado pela doença mortal, atribui fatores externos a ela, e se enchendo de distrações, busca eliminar qualquer possibilidade para que reflita sobre seu quadro. Mas o desespero se intensifica neste existente, pois este já demonstrou certo grau de consciência sobre sua condição, mesmo que decida abdicar da possibilidade de aprofundar-se em si mesmo, em querer ser a si mesmo.

E quando o existente decide por não querer ser um eu, o homem vivencia o *desespero-fraqueza*. Este tipo de desespero corresponde ao homem do imediato, que nas palavras de Anti-Climacus, “ao se desesperar, nem sequer tem eu suficiente para ao menos desejar ou sonhar ter sido aquilo que não foi. Defende-se então de outra maneira desejando ser outrem” (KIERKEGAARD, 1979, p. 223). Este homem deseja ser um eu que ele não deve ser negando a possibilidade de ser a si mesmo. É pontual esclarecer que o desesperado neste caso, se desespera tanto da temporalidade, quanto da eternidade. Ao se desesperar da eternidade, está se desesperando do eu eterno que não quer ser.

Já quando o indivíduo admite a consciência de que possui um eu infinito, pretendendo querer ser a si mesmo, o existente está vivenciando o *desespero-desafio*. Entretanto, busca pelas suas próprias forças empreender a tarefa de se desenvolver, de criar o seu próprio eu já que se sente autônomo e poderoso diante de tal tarefa. A sua laboriosa atividade não o leva a uma relação com o eu eterno, por mais que ouse se esgotar na agitação do possível. A orientação do eu deve ser para o Ser Eterno que é Deus, unidade absoluta que proporcionou a cada indivíduo a possibilidade de ser um eu.

De acordo com Anti-Climacus, o desespero tem profunda relação com o pecado. Ele é o estado de não-verdade do existente e, na sua relação com a enfermidade mortal, se expressa quando o indivíduo não quer ser tornar um eu concreto. Expressa Anti-Climacus: “pecamos quando, perante Deus ou com a ideia de Deus, desesperados, não queremos, ou queremos ser nós próprios”. O pecado é deste modo fraqueza ou desafio elevados à suprema potência; e portanto, condensação do desespero” (KIERKEGAARD, 1979, p. 239). Deus é o alicerce necessário para que o homem venha a se tornar um eu, e para isso deve estar a par da consciência de que não pode, pelo próprio empenho, construir para si um eu imaginário. Todos nós, conforme Anti-Climacus, somos uma síntese que possui o objetivo de tornar-se um espírito. Somente Deus, em sua potência absoluta pode fazer com que o homem oriente as categorias do finito e do infinito, do possível e do necessário, do temporal e do eterno para uma justa relação em que os termos não se sobressaiam uns sobre os outros. A fé é a experiência que pode orientar o homem para o enfrentamento da doença mortal. Ora, deste modo, o desespero demonstra sua positividade para o existente. Vantagem ou imperfeição? Esta é a pergunta levantada por Anti-Climacus em seu livro e o autor ressalta que ser tomado por este enfermo demonstra a inclinação do ser humano para a experiência do infinito, oferecendo-se enquanto uma porta para que ele possa tornar-se um eu autêntico. O desespero pode proporcionar ao existente a capacidade de transformação de si mesmo. Pela forma como o homem relaciona-se com a doença mortal, o desespero pode ser o estado no qual, o indivíduo pode orientar a sua vida para um propósito especial, o de tornar-se si mesmo. Por outro lado, relacionando-se negativamente com a doença mortal, o desesperado pode aprofundar-se em um abismo, vivendo uma existência inautêntica. Atingir a capacidade

**Do desespero à fragmentação da vida: uma análise existencial do eu a partir de
Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro**
OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

de ser um eu concreto só é possível quando o existente se relaciona com a verdade. Verdade que se apresenta enquanto um paradoxo, mas que pode ser alcançada pelo desesperado⁶.

SÁ-CARNEIRO E A DISPERSÃO DO SUJEITO EM *A CONFISSÃO DE LÚCIO*

Ora, se Kierkegaard na voz do autor religioso Anti-Climacus, trata de desenvolver suas reflexões sobre o eu, partindo de uma reflexão existencial e antropológica a partir de categorias existenciais que o constituem, como um dos poetas de *Orpheu* desenvolve esta questão em sua obra literária? Com um olhar atento, percebemos em Sá-Carneiro uma leitura da existência talhada pela experiência de incompletude, angústia e vazio vivenciado pelo indivíduo. Esta parece ser também a condição do homem desesperado: o que ele sente é um desconforto, um desequilíbrio interno que, conforme avança o grau de consciência sobre seu estado, torna-se mais intenso.

Na narrativa *A confissão de Lúcio*, datada do ano de 1913, Sá-Carneiro nos leva a uma aventura enigmática, cujas personagens da trama vivenciam a Bellé Epoque francesa, com os seus cafés e music-halls. E como sugere o título, trata-se da confissão de Lúcio Vaz, um escritor jovem condenado a cumprir dez anos de prisão por um crime que diz não ter cometido. Lúcio Vaz é acusado de ter dado fim à vida de Ricardo de Loureiro, com quem partilhava de ideias sobre arte. Lúcio e Ricardo são escritores, apaixonados pela literatura de tal forma que não conseguem separar arte de suas existências. Para ambos, uma vida que não é temperada com altas doses de arte caracteriza-se como uma vida qualquer, vulgar e comum.

Lúcio conhece Ricardo por meio de Gervásio Vila-Nova, um artista que o apresenta ao escritor antes de embarcarem no espetáculo chamado *Orgia do Fogo* na mansão de uma interessante mulher, conhecida de Gervásio Vila-Nova, tratada na narrativa apenas como a americana. Um parêntese se faz necessário ao mencionarmos esse espetáculo: profundamente caracterizada por marcas e descrições sinestésicas, a *Orgia do Fogo*⁷ define-se como um ritual ou espécie de celebração do encontro de Lúcio com Ricardo. Após o espetáculo, Lúcio e Ricardo se tornam íntimos, momento em que o poeta revela diversos desejos estranhos e confidências insólitas ao amigo: “Eu não sei ter afetos. Os meus amores foram sempre ternuras... Nunca poderia amar uma mulher pela alma – isto é: por ela própria” (SÁ-CARNEIRO, 1995, p. 376), e é por não saber ter afetos que o artista revela não ser amigo de ninguém, nem do próprio Lúcio:

⁶ A verdade que aqui se fala é a verdade que pode surgir ao existente pela forma de paradoxo. No *Pós-escrito* de 1846, Joahannes Climacus afirma que “a subjetividade é a verdade. Ao se relacionar a verdade essencial eterna com o existente surge o paradoxo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 220). E o autor prossegue em sua reflexão: “De que modo surge o paradoxo? Ao serem justapostos a verdade essencial eterna ao existir” (Ibid., p. 220). Ora, o paradoxo consiste em que o existente, caracterizado pelo devir pode conhecer a verdade eterna essencial já que ela aparece no tempo. A verdade é experiência relacional do existente com Deus, a apropriação que ele tem do conteúdo revelado dessa relação no devir da estada existencial.

⁷ Este espetáculo de arte que aparece n^o *A Confissão de Lúcio* retrata, conforme Fernando Cabral Martins (1997) um tipo de evento ultra-realista, caracterizado pela máxima expressão de sensações e sentimentos. A orgia “é o espelho ou a alegoria de um mundo em que a coexistência do sonho e realidade se tornam possível?” (MARTINS, 1997, p. 229). Cabe ressaltar que a prosa Sá-Carneiriana possui marcas da tradição decadentista e simbolista. O evento meteórico da *Orgia do Fogo* apresenta os traços dessas escolas como a iluminação do cenário e a descrições por parte do narrador-personagem das experiências sensoriais traduzidas em uma linguagem poética do espetáculo.

Do desespero à fragmentação da vida: uma análise existencial do eu a partir de Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro
OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

Não proteste... Eu não sou seu amigo. Nunca soube ter afetos – já lhe contei – apenas ternuras. A amizade máxima, pra mim, traduzir-se ia unicamente pela maior ternura. E uma ternura traz sempre consigo um desejo caricioso: um desejo de beijar... de estreitar... Enfim: de possuir! (SÁ-CARNEIRO, 1995, p. 376).

Para Ricardo, a expressão de amizade e afeto por um amigo só poderia ser traduzida por uma grande ternura, acompanhada de calorosos abraços e beijos. Mas, para que isso pudesse vir a ser concretizado, era necessária uma transformação: ou ele ou o objeto amado teriam de mudar de sexo para que o artista pudesse saciar este desejo sublimado.

A incapacidade de tornar esse desejo realizável faz de Ricardo um homem angustiado. Ricardo vive um desequilíbrio psíquico com a realidade. O que o artista deseja é algo inverossímil e estranho: a posse de alma de um amigo que se funde em um desejo carnal.

O aparecimento de Marta constitui-se como um importante acontecimento na narrativa. Esta personagem surge como companheira de Ricardo, uma mulher erudita, fina e atraente que desperta a atenção de Lúcio por ser demasiado misteriosa. Marta, como expressa Lúcio, parecia uma mulher sem reminiscências do passado: “[...] lhe perguntava naturalmente se conhecia tal cidade, se conservava muitas reminiscências da sua infância, se tinha saudades desta ou de outras épocas de sua vida...” (SÁ-CARNEIRO, 1995, p. 382). O mistério se funde em desejo e atração a ponto de Lúcio se tornar amante de Marta.

Marta seria um desdobramento do artista Ricardo de Loureiro. A narrativa apresenta diversos momentos em que Marta e Ricardo parecem ser a mesma pessoa, como na cena em que ambos lanchavam e Ricardo – a pedido de Marta - dá um beijo em Lúcio. Quando Ricardo se dispôs a beijar no rosto, o jovem escritor ficou espantado. A maciez dos lábios de Ricardo se equiparava aos de Marta, como se tivesse sido beijado pela mesma pessoa. Outro ponto de destaque é que a aparência de Ricardo havia mudado quando este foi embora de Paris e regressou a Portugal: “as suas feições bruscas haviam-se amenizado, acetinado – *feminilizado*, [...] os seus traços fisionômicos haviam-se dispersado – eram hoje menores” (SÁ-CARNEIRO, 1995, p. 378). Tudo isto aconteceu em meio à união do artista com a estranha Marta.

Através de Marta, Ricardo possuía não apenas o corpo, mas alma de seu amigo em um desejo inóspito, numa realidade caracterizada por fatos inverossímeis. Marta representa um duplo de Ricardo, um desdobramento de seu eu no qual o artista enfim pode se realizar, buscando eliminar a sensação de vazio ou angústia que reside em seu interior. Nesse ponto, o psicanalista Otto Rank, em seu estudo sobre o duplo, chega a expressar que “o conflito mental cria o duplo, o que corresponde a uma “projeção do conflito interno”, e sua realização, uma libertação interior, que traz consigo um alívio, embora à custa do “medo do confronto”” (2013, p. 128). Na experiência do duplo, o sujeito pode estar vivenciando uma tensão interna e necessita apaziguá-la, o que o direciona a um processo de fragmentação de si. Ricardo, na ânsia para saciar o seu desejo e inconformado com a existência que leva, cria uma obra de arte, Marta que o leva a possuir por completo o amigo Lúcio, dando concretude à ternura que sentia pelo escritor.

Entretanto, a relação do sujeito com o seu duplo não parece ser uma relação amistosa. Embora ele proporcione a realização do sujeito que o idealizou, este eu imaginário

**Do desespero à fragmentação da vida: uma análise existencial do eu a partir de
Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro**
OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

pode direcionar o seu criador a um declínio, pois o atrito com a realidade é inelutável. Assim como a famosa história do mito de Ícaro quando este, maravilhado com a capacidade de poder voar, alcançou os céus a tal ponto que as suas asas derreteram fazendo com que se atirasse no mar, o sujeito ao abusar da fragmentação de si, quer tentar vislumbrar a mesma experiência de Ícaro: o desejo pelo infinito, por uma máxima realização de si mesmo.

Ricardo deseja o fantástico, o irreal, o maravilhoso. Mas essa busca desemboca em sofrimento para Lúcio, quando Marta passa a ter outros amantes, deixando esta personagem transtornada. Ao estar ciente dessa condição, Ricardo começa a detestar a sua obra prima⁸ e percebendo o declínio na relação com Lúcio, decide por um destino fatal a Marta, detalhado por Lúcio:

Vamos ver! Vamos ver!... Chegou a hora de dissipar os fantasmas... Ela é só tua! e só tua... há-de me acreditar!... Repito-te: Foi como se a minha alma, sendo sexualizada, se materializasse para te possuir... Ela é só minha! É só minha! Só para ti a procurei... Mas não consinto que nos separe... Verás...Verás!... E no meio destas frases incoerentes, impossíveis, arrastava-me correndo numa fúria para os aposentos da sua esposa, que ficavam no segundo andar. (Pormenor curioso: nesse momento eu não tinha a sensação de que eram impossíveis as palavras que ele me dizia; apenas as julgava cheias da maior angústia...) Tínhamos chegado. Ricardo empurrou a porta brutalmente... Em pé, ao fundo da casa, diante de uma janela, Marta folheava um livro... A desventurada mal teve tempo para se voltar... Ricardo puxou de um revólver que trazia escondido no bolso do casaco e, antes que eu pudesse esboçar um gesto, fazer um movimento, desfechou-lho à queima roupa... (SÁ-CARNEIRO, 1995, 412).

Marta desaparece misteriosamente sem deixar nenhum vestígio, enquanto Ricardo tomba morto no chão. Aquela mulher desapareceu da mesma forma que entrou na vida de Lúcio, de maneira misteriosa. O narrador-personagem, ao retomar a consciência diante da fantástica experiência vivenciada, se dá conta de que o lugar que agora habitava era uma cela escura: havia sido acusado pela morte de Ricardo de Loureiro. Inverossímil da maneira como foi, seria impossível explicar-lhe a sua inocência, restando-lhe confessar a sua curiosa experiência após os anos que cumpriu.

Na dispersão de si, o indivíduo se perde em seu imaginário ao idealizar um outro eu que possa servir de pilastra para suas realizações. Mas a pilastra não se sustenta por muito tempo. Atalhado por uma crise existencial, o sujeito decide dar cabo a vida do duplo, e consequentemente acaba dando fim à própria vida. Nesse aspecto, Martins comenta que:

⁸ Há uma observação destacada por Otto Rank diante da relação do sujeito com o seu duplo. Geralmente, o sujeito não atribui a responsabilidade sobre suas ações, acabando por “transferi-la a um outro Eu, um duplo, que personifique o próprio diabo ou seja criado por um pacto diabólico” (2013, p. 128). Esta ação representa a condição existencial desse indivíduo: alguém que não quer arcar com o duro peso da realidade e a responsabilidade por suas escolhas.

Do desespero à fragmentação da vida: uma análise existencial do eu a partir de Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro
OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

[...] a sua própria existência condena à morte aquele de quem é duplo. Se o outro é apenas uma imagem, então o eu torna-se também uma imagem, isto é, nada. E se a imagem do eu se autonomiza então o eu perde a imagem, isto é, a completude. E a dispersão, a cisão é a morte (MARTINS, 1997, p. 219).

Ao se perder no imaginário do duplo, o indivíduo abdica da responsabilidade diante da existência para aspirar à vivência de uma existência poética. Ricardo – assim como diversas personagens do universo em prosa sá-carneiriano – é um artista, de comportamento dândi, que recrimina a vida popular do homem burguês na ânsia por uma existência espetacular. Deseja ultrapassar as barreiras da realidade e por isso cria Marta, um desdobramento de si. Mas sua criação acaba por ser responsável por sua destruição.

Para indivíduos assim, imaginar a vida, tonalizando-a com marcas poéticas é muito mais interessante que vivenciá-la em meio ao turbilhão de responsabilidades e decisões concretas. Ricardo de Loureiro pretende viver uma vida de sonhos, de experiências marcadas por fenômenos sinestésicos onde a arte justifica qualquer tipo de ação sua, por mais inóspita que seja. Afinal, é pela arte que sua existência ganha cor e brilho. Fora da arte, a vida lhe parece ser impossível. Marta é sua obra prima, pois é ela que eleva a amizade de Ricardo e Lúcio ao patamar que deseja. No entanto, ela foge de seu controle, onde Ricardo não vê alternativa senão a de destruir aquilo que criou. E ao destruí-la, destrói a si mesmo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre as criaturas que habitam este mundo, o homem é este ser curioso que se angustia diante de uma situação na qual não sabe se vai sair vencedor. É também aquele que se lamenta quando não consegue alcançar um fim desejado. Mas este mesmo homem se caracteriza pela potencialidade de se definir do mundo, de alcançar um propósito específico para sua vida, lutando por um objetivo que seja capaz de afirmar a sua existência, dando a ela um sentido especial. A proposta deste artigo foi dialogar a respeito da condição existencial do indivíduo. Para tal empreendimento, buscamos uma aproximação curiosa entre dois autores de contextos e propostas distintas a serem debatidas. De um lado, um filósofo de uma Dinamarca de cultura protestante, do outro, um poeta lusitano, de caráter cosmopolita, representante do Modernismo português.

O trabalho possuiu como escopo, aproximá-los pela forma como tematizam o problema do eu em suas obras, destacando os elementos específicos que ensejam suas ideias.

Sabendo dos limites e da “ousadia” dessa empresa, buscamos analisar o conteúdo dos autores respeitando as fronteiras de cada um.

Nas linhas do livro *O desespero Humano*, Kierkegaard nos leva a meditar sobre o conceito de desespero e como ele está implicado na condição do existente. Para o autor, as categorias que expressam a desenvoltura do indivíduo em seu existir possuem as marcas da doença mortal. O homem se desespera, afinal, porque ele possui a capacidade de tornar-se

**Do desespero à fragmentação da vida: uma análise existencial do eu a partir de
Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro**
OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

um eu. É necessário que, em uma relação derivada dos termos, o Espírito possa aparecer. Apenas Deus pode auxiliar o homem diante da doença mortal. A fé e a capacidade de transformação existencial podem levar o existente a enfrentar este enfermo. Quanto maior a consciência da doença mortal, mas intensa sua manifestação. Neste ponto, o indivíduo pode decidir se recua ou se desafia a doença, sabendo que por suas próprias forças a salvação é uma empresa destinada ao fracasso. Somente Deus pode lhe salvar.

Sá-Carneiro, na famosa narrativa de *A confissão de Lúcio*, não deixa de oferecer um terreno fértil para discussões que envolvam a existência humana. A narrativa, marcada pela tradição simbolista e próxima das vanguardas é uma obra que se contrapõe aos cânones da tradição realista. A dispersão do eu está entre as questões basilares desse texto. Nessa obra, Sá-Carneiro desenvolve esta questão apresentando o sujeito em uma desarmonia com a sua condição existencial. Buscamos nos focar apenas em Ricardo de Loureiro, mas a maiorias das personagens são passíveis de uma análise psicológica a respeito de seus comportamentos como Lúcio Vaz, Marta, Gervásio Vila-Nova e outros que não foram apresentados. Em Ricardo de Loureiro, encontramos a experiência do desdobramento do eu, quando este, busca por meio da criação de um duplo, o alcance necessário para realizar um desejo ou uma vontade reprimida. Ricardo, alimentando um desejo misterioso por Lúcio Vaz, acaba criando a magnífica Marta, a mulher que estabelece a união entre os artistas. Mas o duplo criado foge do controle do artista, levando seu objeto amado a uma crise insondável. Resta ao criador destruir a sua obra-prima e, ao destruí-la, põe cabo à própria existência.

Ricardo de Loureiro idealiza um eu imaginário que se movimenta com maior arbitrariedade e por ele, tenta alcançar um objetivo, saciar um desejo. Mas como demonstra o fim de *A confissão de Lúcio*, esta atividade poética, imagética e ilusória do sujeito o leva ao próprio definhamento de si mesmo, restando-lhe a morte, o suicídio.

Observamos diferenças pelas quais, Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro articulam esta questão nos textos que foram analisados. Mas uma particularidade aproxima os referidos autores: ambos apresentam o problema da existência do ser humano enquanto busca por soluções que possam eliminar a experiência de incompletude. O homem em seu desespero lança a mão de diversas possibilidades efetuadas para tentar apaziguar essa condição que reside em seu interior, mas somente a relação com o Absoluto há de orientá-lo para a adequada relação consigo mesmo. Ricardo de Loureiro tenta por meio de um processo de “dispersão de si” realizar-se plenamente, saciando o seu insólito desejo. Se Kierkegaard aponta como saída para o desesperado, a relação com Deus, fonte original de toda vida, Mário de Sá-Carneiro apresenta a arte como única forma de se alcançar uma vida extraordinária e poética, mesmo que os meios se constituam como inverossímeis e estranhos para esta empresa, como é o caso da recorrência ao duplo que vale como um dos elementos fantásticos de sua narrativa.

REFERÊNCIAS

KAFKA, Franz. **A metamorfose**. Tradução e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DOI: [10.25244/uf.v12i2.304](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.304)

Do desespero à fragmentação da vida: uma análise existencial do eu a partir de Kierkegaard e Mário de Sá-Carneiro

OLIVEIRA, Dayvide Magalhães

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O desespero Humano (Doença até a morte)**. Os pensadores. Tradução: Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Ou-Ou. Um fragmento de vida** - Primeira parte. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2013.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Pós-escrito não científico às Migalhas Filosóficas**. Traduzido por Álvaro Luiz de Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2013. (Pensamento Humano).

MARTINS, Fernando Cabral. **O Modernismo em Mário de Sá-Carneiro**. Lisboa, Editoria: Estampa, 1997.

RANK, Otto. **O duplo**. Porto Alegre: Dublinense, 2013.

SÁ-CARNEIRO, Mário de. **Obra Completa de Mário de Sá-Carneiro**. Introdução e organização, Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

**FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO E ENSINO DA FILOSOFIA:
uma escola de democracia**

[PHILOSOPHY OF EDUCATION AND THE TEACHING OF PHILOSOPHY:
a means to foster democracy]

Emanuel Oliveira Medeiros
emedeiros@sapo.pt

Doutorado (2003) e Agregado (2011) em Educação e na Especialidade de Filosofia da Educação, pela Universidade dos Açores. É Autor de diversas publicações na área da Educação, Filosofia e Cultura e tem organizado e participado em vários colóquios, encontros e conferências nacionais e internacionais nas áreas da Filosofia da Educação, Currículo, Didáticas e Formação de Professores. Entre 207 e 2016, foi membro integrado de Grupos de Investigação do Gabinete de Filosofia da Educação do Instituto de Filosofia (I&D502/FCT) da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Integrado e foi Membro Fundador da SOFELP (Sociedade de Filosofia da Educação de Língua Portuguesa) e faz parte do IFLB (Instituto de Filosofia Luso Brasileira). Integra várias Associações e Sociedades Científicas, bem como vários conselhos científicos de revistas nacionais e estrangeiras. Desde 2015, integra, como Membro Fundador, o Centro de Estudos Humanísticos da UAç. Tem vários livros publicados, como Autor Único e livros coordenados.

DOI: [10.25244/uf.v12i2.289](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.289)

Recebido em: 01 de novembro de 2019. Aprovado em: 25/03/2020

Caicó, ano 12, n. 2, Jul.-Dez., 2019, p. 89-100, ISSN 1984 - 5561
Fluxo Contínuo



DOI: [10.25244/uf.v12i2.289](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.289)**Filosofia da educação e ensino da filosofia: uma escola de democracia**

MEDEIROS, Emanuel Oliveira

Resumo: A Filosofia da Educação é, por excelência, uma área e disciplina fundamental para uma reflexão, sistemática e fundamentada, para suscitar e desenvolver uma reflexão e análise sobre a Educação e os Sistemas Educativos, formais ou não formais, mas sempre contextos educativos e formativos. A Educação ao Longo da Vida exige saber pensar – e meditar - em dinâmicas de enraizamento do verbo viver e da coexistência. A Filosofia é – deve ser – formativa. Só assim encontra o seu sentido na e para a vida das pessoas, nas instituições e para os Estados. O ensino da Filosofia, para ser questionante e problematizador, como deve ser, exige uma Filosofia da Educação, que deve irrigar, como seiva, todos os Saberes, de modo específico e transversal. Defendemos, na linha da UNESCO, que a Filosofia deve ser para todos. Deste modo, há, deve haver, uma relação, entre a Filosofia da Educação e o ensino da Filosofia com fortes implicações na vida de todos e nas Instituições. Mas tudo isso exige pessoas bem formadas e capazes de, em cada circunstância, intervirem para desenvolver a Democracia, que nunca é um dado, mas é um imperativo para que todos tenham Direito a Ser, que é, na sua essência, uma Dignidade intrínseca. Precisamos que todas áreas do Conhecimento estejam ao Serviço do Ser Humano, em civilidade e realização.

Palavras-chave: Filosofia da Educação. Ensino. Escola de Democracia.

Abstract: The Philosophy of Education is a prime and unique area and discipline to carry out systematic and well-reasoned reflection and to reflect and analyze formal and non-formal Education and Educational Systems, as long as such reflection involves educational and training contexts. Lifelong Education requires us to know how to think – and meditate – on the rooting dynamics of the verb live and of coexistence. Philosophy is – must be – formative. This is the only way for us to find its meaning in and for people’s lives, in institutions and for States. For the teaching of Philosophy to question and problematize reality – as it should do, there has to be a Philosophy of Education, which must irrigate, as a sap, all Knowledge in a specific and comprehensive way. In line with UNESCO, we argue that Philosophy should be for everyone. Therefore, there is – there must be – a relationship between the Philosophy of Education and the teaching of Philosophy with great implications for everyone’s lives and for Institutions. However, all of this requires well-trained people who can intervene in every circumstance to foster Democracy, which is never a given but an imperative for everyone to have the Right to Be, which is essentially an intrinsic Dignity. We need all areas of knowledge to be at the Service of the Human Being in civility and fulfillment.

Keywords: Philosophy of Education. Teaching, School of Democracy.

Filosofia da educação e ensino da filosofia: uma escola de democracia

MEDEIROS, Emanuel Oliveira

Consoante a organização funcional e ou institucional, podemos considerar a Filosofia da Educação na área científica da Educação ou na área científica da Filosofia. O que importa é que haja uma fecundidade entre Filosofia e Educação. Mas, na prática e na teoria, não é a mesma coisa. Também depende da sensibilidade pessoal de cada investigador e da sua formação de base. Também pode, até, acontecer pessoas sem formação explícita em Filosofia tornarem-se bons filósofos/as da Educação. Mas isto só acontece quando há um grande investimento e a pessoa começar a ficar munida de dispositivos conceituais mas, acima de tudo, de uma prática reflexiva organizada e com um nível de cientificidade, que também pode decorrer da própria experiência, da prática do pensar, da investigação e da escrita, em dinâmicas de questionamento. É preciso exercer a liberdade do pensar e da expressão do pensamento.

O ensino da Filosofia é fundamental em todos os países e Estados. E um Estado tem um estatuto tanto mais respeitável quanto contribuir para o ensino das humanidades. Mais cedo ou mais tarde, todos descobrem o proveito individual e coletivo do ensino da Filosofia e das humanidades em geral, mas é preciso que as humanidades nos tornem cada vez mais humanos. Leia-se, também a esse propósito, o livro *O Silêncio dos Livros*, de Georges Steiner. Não podemos fazer cedências a qualquer forma totalitária de agir. E essas tentações também podem atacar certos académicos. Há, pois, que estar vigilantes e ser críticos. A crítica é uma faculdade que permite o desenvolvimento do ser e do conhecimento que, para o ser, tem de ser humano, mesmo que se trate das ciências da natureza, da Física, da Química ou outras. Além disso há que valorar e desenvolver práticas de saber interdisciplinares, entre letras e ciências. Edgar Morin sempre defendeu esse paradigma e sempre deu provas, na sua vida, da importância e alcance do pensamento complexo, da complexidade, que, afinal, nos torna mais humildes e colaborantes uns com os outros. As partilhas do conhecimento edificam humanamente o Ser Humano, a Pessoa que quer e deseja realizar a sua essência de ser pessoa. Defendemos uma conceção e praxis humanista onde todos têm e tenham lugar, em que cada pessoa possa dizer "a sua palavra", como sempre defendeu Paulo Freire, numa posição filosófica que recusa quaisquer extremos. Pelo contrário, o pensamento de Paulo Freire, não sendo neutral, como é óbvio, permite congregiar vontades de pessoas de vários quadrantes ideológicos. Mais do que uma questão ideológica estrita é, acima de tudo, uma questão de valores. Pessoas bem formadas, também em criticidade e empenho, são mais exigentes, mais contribuintes, do ponto de vista cívico.

Desde cedo no meu percurso, como Professor e Investigador, interessei-me pelo Pensamento e Obra de Paulo Freire. Em 2000 foi publicado, em Livro de Homenagem ao Professor Doutor José Ribeiro Dias, um artigo que intitulei assim: "O Currículo como *Praxis* Libertadora: Uma Reflexão A Propósito de Paulo Freire". Depois de ler Paulo Freire, sempre senti que o livro *Pedagogia do Oprimido* seria, (in)felizmente, um clássico contemporâneo. Observo e acompanho, também neste primeiro quartel do século XXI, o que se passa no mundo, vejo que não me enganei. Os modismos, efémeros, sem fundamento, nem fundamentação, - com o preconceito do essencialismo, que não significa essência, - esquecem o Humano que habita cada pessoa, - de modo inalienável - como sujeito individual, e cada Povo, como sujeito, geral, coletivo. A consciência, a liberdade e o desenvolvimento integral estão interligados. A tomada de consciência é condição de afirmação de valores, de convicções e causas, em diversidade e em unidade, sem qualquer tentação hegemónica. Os valores só podem ser razão para afirmar as diferenças e o que nos une como seres humanos, neste mundo desumano. É preciso ouvir o grito de Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano*, no qual desmascara a mentira das "pessoas fictícias". Quanta autenticidade ontológica não está no subsolo dos escritos de Nietzsche. E é preciso sermos sempre mais cautelosos,

Filosofia da educação e ensino da filosofia: uma escola de democracia

MEDEIROS, Emanuel Oliveira

também no domínio da Antropologia Humana. Afirma Nietzsche: “A brevidade da vida humana conduz a muitas afirmações errôneas acerca das características do homem” (NIETZSCHE, 1997, p. 66-67).

Há uma ligação vital entre Filosofia da Educação e Ensino da Filosofia. Podemos perspectivar essa relação em vários autores e numa intertextualidade entre autores, em convergências e divergências, no respeito pela pluralidade das concepções e das práticas, sem abdicarmos dos nossos próprios pontos de vista, que também se constroem em consonâncias e dissonâncias epistemológicas. Para além do conhecimento, considero que é fundamental o vínculo à verdade. Sem a verdade e o respeito pela verdade não há, no fundo, um respeito pela pessoa humana. Hoje fala-se de um "Regresso do Humano" mas esse regresso não é possível sem uma metafísica, uma metafísica de carne e osso, em que cada pessoa seja aceite na sua diversidade na unidade do respeito pelos valores universais da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Mas esses valores estão em crise, até na Europa, na própria França. Onde está a fisionomia das atitudes humanas? Onde estamos a aprender a ser pessoas?

O exercício da liberdade é fundamental. Não podemos vir a este mundo e deixá-lo mais insípido. Mas a liberdade dá-se num universo axiológico mais complexo, para a pessoa, ela mesma, nas comunidades humanas e no Estado. A organização política do Estado e das sociedades, no respeito pelos valores humanos universais, constitui uma base fundamental para o desenvolvimento integral de cada pessoa, ao longo da sua existência, incluindo tempos e etapas de vulnerabilidade, que exige maior atenção para com a condição em que o outro se encontra. O outro interpela-me, sempre, na linha de Lévinas. O todo não é uma totalização. O todo é uma complexidade aberta em dinâmicas de ser e para ser. É preciso sublinhar que colocar a universalidade dos valores não prescinde de colocar a emergência da sua contingência e a sua realidade concreta. Mas sem direccionar para um ponto mais alto cai-se, perigosamente, na alienação, do pensamento vazio ou da ação sem conteúdo. O pensamento e a ação estão numa dialética permanente, é, no fundo, o sentido de *praxis*. Pensar estas questões é ação, a teoria tem muito de ação e a ação tem muito de teoria. Na sua raiz etimológica, teoria implica ver. E como o ver nos abre à maravilha da vida e da realidade ou nos mostra aquilo que não é bom ou até é monstruoso. E todas as monstruosidades não podem ter lugar, têm de ser eliminadas. Somos criados para a Beleza e para os valores maiores.

Nestes nossos tempos, em educação, e não só, é preciso saber conjugar, melhor, harmonizar, sempre que possível, ação e contemplação. Edgar Morin fala em ecologia da ação. Uma vez iniciada uma série causal, não sabemos o curso e o percurso das coisas. Por isso o agir tem de ser prudente e sensato, mas para que o seja a intenção tem de ser reta e correta. E isto é tanto mais necessário quanto mais complexa é a realidade. Edgar Morin pensa a complexidade e busca sempre descobrir os sentidos e a complexidade da realidade da vida, em todas as suas dimensões. A complexidade é da natureza da vida e, ao mesmo tempo, é uma chave hermenêutica.

No contexto desta reflexão, referimos dois livros de Edgar Morin: *Repensar a Reforma. Reformar o Pensamento. A Cabeça bem feita*. O outro livro tem o seguinte título: *Os Sete Saberes Para a Educação do Futuro*.

A Reforma do Pensamento deve ter “consequências existenciais, éticas e cívicas” (MORIN, 2002, p. 104). Os espíritos precisam de ser reformados para que haja verdadeira reforma na educação. Mas Edgar Morin fala num “impasse” que convém considerar: “Não se pode reformar a instituição sem ter previamente reformado os espíritos, mas não se pode

Filosofia da educação e ensino da filosofia: uma escola de democracia

MEDEIROS, Emanuel Oliveira

reformular os espíritos se previamente não se reformarem as instituições” (MORIN, 2002, p. 105). Edgar Morin caracteriza o estado da educação como “A enorme máquina da educação é rígida, endurecida, coriácea, burocratizada.” (MORIN, 2002, p. 105).

Edgar Morin salienta a profunda ligação entre amor e missão, em educação. Afirma Edgar Morin: “A missão supõe, evidentemente, a fé, aqui fé na cultura e fé nas possibilidades do espírito humano.” (MORIN, 2002, p. 108). É de destacar o facto de Edgar Morin falar e até explicitar alguns dos que considera “os traços essenciais da missão docente”. O docente deve ser uma pessoa, um sujeito, de missão.

Pela sua importância, explicitamos “os traços essenciais da missão docente”:

- Fornecer uma cultura que permita distinguir, contextualizar, globalizar, dedicar-se aos problemas multinacionais, globais e fundamentais;
- Preparar os espíritos para responder aos desafios que coloca, à condição humana, a complexidade crescente dos problemas;
- Preparar os espíritos a enfrentar as incertezas que não param de crescer, não só fazendo-lhes descobrir a história incerta e aleatória do Universo, da vida, da humanidade, mas favorecendo neles a inteligência estratégica e a aposta num mundo melhor;
- Educar para a compreensão humana entre próximos e afastados;
- Ensinar a afiliação ao país, à sua história, à sua cultura, à cidadania republicana, e introduzir a afiliação à Europa;
- Ensinar a cidadania terrestre, ensinando a humanidade na sua unidade antropológica e as suas diversidades individuais e culturais, assim como na sua comunidade de destino próprio à era planetária, onde todos os humanos são confrontados com os mesmos problemas vitais e mortais. (MORIN, 2002, pp: 108-109).

Edgar Morin procura e enfatiza a necessidade de se “reencontrar as missões”. Ora, há uma forte ligação entre amor e missão. Só o amor liga, compromete e faz empenhar. Dá sentido e vida. Quem não ama a sua profissão burocratiza-a e, no limite, pode, até, destruí-la. É a ideia, perigosa, de funcionarização do humano, perigo para o qual advertia Gabriel Marcel.

Temos defendido uma relação entre Filosofia da Educação e Ensino da Filosofia, aspetos específicos e, ao mesmo tempo proporcionar uma transversalidade, útil a outros saberes disciplinares e interdisciplinares.

A Filosofia da Educação e o Ensino da Filosofia tem ocupado autores/as brasileiros que têm produzidos trabalhos de reflexão e de investigação da maior importância e relevância. Entre muitos outros, citamos, por exemplo, os professores Antônio Joaquim Severino, Cleide Rita Silvério de Almeida e Marcos Antônio Lorieri que, em 2011 publicaram, como organizadores, um livro coletivo intitulado “*perspectiva da filosofia da educação*”, no qual também colaboraram vários autores portugueses. Como produções individuais referimos, entre muitos outros possíveis, Antônio Joaquim Severino, que tem um livro intitulado *Educação, sujeito e história* (2001); De Terezinha Azerêdo Rios referimos *Compreender e Ensinar. Por uma docência da melhor qualidade* (2008); De Elisabete M. Tomazetti indicamos o livro *Filosofia da Educação. Um Estudo sobre a História da Disciplina no Brasil* (2003). De Moacir Gadoti

DOI: 10.25244/uf.v12i2.289

Filosofia da educação e ensino da filosofia: uma escola de democracia

MEDEIROS, Emanuel Oliveira

refiro *Pensamento Pedagógico Brasileiro* (2008). De Dermeval Saviani destaco Pedagogia Histórico-Crítica. De Maria Lúcia de Arruda Aranha refiro o livro *Filosofia da Educação*.

Nestes nossos tempos importa defender, em termos conceituais, e demonstrar também com estudos com componentes reflexivas e empíricas, que o ensino da Filosofia e das Humanidades são muito importantes para a formação integral de todos, nas diferentes idades, como pessoas, cidadãos e (futuros) profissionais. O pensar, de matriz filosófica, ou que vai adquirindo uma dinâmica filosófica, é da maior importância para um agir responsável, livre e consciente. Estas três palavras são profundas e exigem uma atenção e um cuidado no fazer-se da pessoa que se é e que vai formando, quer nas dimensões da existência quer nas dimensões do conhecimento ou outros. Há sempre uma interação dialética entre teoria e prática, entre filosofia e filosofar. É no núcleo do filosofar que se encontra a dinâmica do pensar, num caminhar reflexivo, de ação, de admiração e de contemplação. Torna-se importante, decisivo, que todos os seres humanos acedam, por diversas vias, aos saberes filosóficos. Aceder ao pensamento filosófico e cultivar a atitude filosófica torna-nos, pode tornar-nos melhores cidadãos e, assim, fazer amadurecer a democracia, nela participando de modo ativo e problematizador.

Afirma Marcos Antônio Lorieri em *Perspectivas da Filosofia da Educação*:

Os seres humanos se fazem, formam-se, educam-se no seu agir no seu mundo, com o mundo, uns com os outros, num dinamismo constante de ir e vir, de devir ou de devires, em relações antagónicas e ao mesmo tempo complementares. O agir humano é sempre prático-teórico ou teórico-prático. Assim é o agir educativo. Ambas se formam mutuamente – se informam – produzindo o agir especificamente humano. Filosofar é agir teoricamente in-formado pela prática e educar é agir praticamente informado, também, pelo filosofar. O filosofar in-forma o educar ao menos sob três perspectivas: pensa e diz do educar; é conteúdo necessário na formação de educadores, agentes teórico-práticos do educar e é conteúdo necessário na formação de crianças e jovens no seu agir formativo, também teórico-prático (LORIERI, 2011, p. 9).

Todas estas questões entroncam, de um modo ou de outro, no ensino mas num ensino que se quer pensado e problematizado, desde logo integrando as dimensões biográficas numa reflexão e produção científica. A ciência, em educação e em filosofia, não se faz sem reflexão, que é um modo rigoroso de colocar os temas e problemas de um ponto de vista teórico e prático. Essa problematização incorpora-se numa escola de cidadania, melhor, numa escola de Democracia. Afirma Terezinha Azerêdo Rios no livro *Compreender e Ensinar. Por uma docência da melhor qualidade*:

Minha preocupação com o ensino não nasce apenas num contexto geral de educação. Ela se abriga no interior do cotidiano de meu ofício, na prática de um *ensino de filosofia*. Portanto, volta-se para as questões que envolvem uma *Didática da Filosofia*, uma análise crítica da especificidade do ensino de uma área determinada de conhecimento. Por outro lado, debruça-se sobre a contribuição possível de uma Filosofia da Didática, no

Filosofia da educação e ensino da filosofia: uma escola de democracia

MEDEIROS, Emanuel Oliveira

sentido de busca dos fundamentos de uma ciência que tem como objeto o gesto educativo que chamamos de ensinar. Entretanto, este trabalho não pretende ser qualificado como um trabalho de Didática da Filosofia ou de Filosofia da Didática. A intenção que o move é a de realizar uma articulação entre Filosofia e Didática, trazendo ao campo da Didática a reflexão filosófica, procurando fazer uma incursão da Filosofia na Didática. Minha trajetória parte da Filosofia em direção à Educação (RIOS, 2011, p. 18).

Considero estas afirmações de grande interesse e alcance formativo e científico. Neste campo de reflexão, entendo da maior pertinência alargar e colocar em relação dinâmica, em teoria e prática, a Filosofia da Educação com o Ensino da Filosofia, o que também exige uma Filosofia do Currículo, como temos procurado tematizar e aprofundar.

E toda a Educação é também um contributo para a Sociedade e para a consciência histórica, uma consciência reflexiva e crítica. Num tópico intitulado “Saber acabado *versus* Saber em Processo”, afirma Dermeval Saviani em *Pedagogia Histórico-Crítica*: “A produção social do saber é histórica, portanto não é obra de cada geração independente das demais. O problema da pedagogia é justamente permitir que as novas gerações se apropriem, sem necessidade de refazer o processo, do patrimônio da humanidade, isto é, daqueles elementos que a humanidade já produziu e elaborou” (SAVIANI, 1991, p. 78.)

Podemos, em síntese, nesta fase, afirmar que é preciso um movimento entre as ideias e a prática, em praxis, que nunca anula, pelo contrário, a utopia, que move a nossa história, individual e coletiva, colocando em diálogo o passado, o presente e o futuro. Há como que, em termos de Filosofia da História, uma luz que atravessa esses vários estados e estádios do tempo.

No livro *Pensamento Pedagógico Brasileiro*, Moacir Gadoti tematiza “A Educação como passagem do senso comum à consciência filosófica” (GADOTI, p. 8). A estrutura do livro abre-nos pistas para percorrer e elementos para aprofundar: 1. “a teoria da educação brasileira”, 2. “A educação como ato político: a “pedagogia do oprimido”; 3. “Educação da classe, educação popular e educação do sistema”; 4. “O (des)prazer de ensinar e aprender”; 5. “A paixão de conhecer o mundo”; “Crítica à escola capitalista e democratização do ensino”; 7. “A preocupação com a especificidade da educação: a “pedagogia dos conteúdos”; 8. “Educação e poder: a “pedagogia do conflito”; 9. “Advertência final – pensamento pedagógico brasileiro: unidade e diversidade”. Trata-se de pontos que merecem uma atenção mas igualmente uma reflexão crítica. Parece-me muito importante a referência à “pedagogia do oprimido”. Quem conhece o pensamento e ação de Paulo Freire sabe que é um desafio a assumir a dimensão histórica de sermos pessoas, de dizermos a nossa palavra, a nossa e não outros por nós. Quanto à expressão “educação de classe” prefiro falar em diferentes condições sociais, em mobilidade e ascensão, todos, para, em democracia, e aprofundando a democracia, serem mais, ser mais é a nossa vocação, como defendia Paulo Freire. As suas obras e o seu pensamento para isso nos mobilizam. Outro aspeto, é importante, a meu ver, não opor conteúdos e processos de ensino, em dinâmicas de competências, de valores, de atitudes e capacidades. Por outro lado, “conflito” como sinónimo de dinâmica, não de guerra, mas de paz ativa e esclarecida. A paz social e a paz, ela mesma, é condição de ser e de bem-estar integral. As pessoas e os povos aspiram à Paz. A ONU nasceu com esse objetivo e a UNESCO traz para a Educação esse ideal. A Paz é condição de desenvolvimento. A Paz dá Alegria e o Mundo precisa de Paz e de Alegria, de uma distribuição justa da riqueza. O Papa

Filosofia da educação e ensino da filosofia: uma escola de democracia

MEDEIROS, Emanuel Oliveira

João Paulo II falava nos direitos humanos e nos direitos das nações, ele próprio viu a sua amada Polónia ser invadida por forças mortíferas de extrema direita e extrema esquerda. O humanismo é sempre a via certa, porque é o nosso centro, porque é o nosso elemento, a nossa essência e a nossa razão de ser.

Ao longo do tempo, tem-me interessado um aprofundamento das concepções e das práticas do ensino da Filosofia, bem como, como é natural, um aprofundamento das ideias, das questões e dos problemas, com proveniência empírica, ou não, decorrente de alterações curriculares, ou não. O que importa é estar atento a tudo o que faz avançar o conhecimento e aprofundar a reflexão, tendo em vista o bem de cada pessoa e o bem comum. Todos os tempos históricos interessam, vivências e figuras.

Num estudo efetuado, publicado em 2002, e que mantém plena atualidade e interesse, reflexivo e empírico, o tema foi *A Filosofia na Educação Secundária. Uma Reflexão no Contexto da Reforma Curricular e Educativa*. Apliquei um inquérito por questionário a alunos de Filosofia do 11º ano e do 12º ano, bem como a professores de Filosofia, tendo em vista aceder a outras fontes de conhecimento, através dos sujeitos epistémicos. A amostra foi altamente significativa. Neste momento, detemos-nos nos elementos quantitativos para afirmar que uma elevada percentagem de alunos do 11º ano e 12º ano valoram na Filosofia o facto de esta disciplina desenvolver as seguintes capacidades:

- Capacidade de refletir
- Capacidade de Comunicar
- Capacidade de relacionar os conhecimentos
- Capacidade de despertar para a realidade e seus problemas
- Capacidade de interrograr e interrograr-se
- Capacidade de (re)construir os conhecimentos
- Capacidade de desenvolvimento pessoal e social (MEDEIROS, 2002, p. 221).

Todas estas capacidades pressupõem o desenvolvimento de certas técnicas e arte de saber ensinar, muitas vezes mais do que Filosofia a filosofar, uma questão que já vem de Hegel e de Kant.

No caso do ensino secundário, quer através de estudo, quer através de experiência de lecionação (10º, 11º e 12º) é fundamental uma diversidade de métodos, entre os quais é sempre da maior importância o método fenomenológico, que vai “do vivido ao pensado”. Das colheitas qualitativas, recolhidas nos inquéritos, escolhi uma afirmação nuclear que está no livro, então, publicado. Afirmou um/a aluno/a do 11º ano:

Uma aula de Filosofia deve, em primeiro lugar, ser acessível a todos os alunos, ou seja não deve partir da Filosofia para a vida, mas sim da vida para a Filosofia, de modo a que os alunos consigam compreender de que forma a Filosofia se pode contextualizar nas suas vidas.

Esta afirmação abre-nos para um sentido democrático da Filosofia e da importância da Filosofia para ajudar a promover comunidades e uma Sociedade democrática, sem retirar exigência à Filosofia, até porque todos, com métodos diferentes, têm direito e possibilidade

Filosofia da educação e ensino da filosofia: uma escola de democracia

MEDEIROS, Emanuel Oliveira

de aceder a um ensino de qualidade. Haverá realidade mais exigente e complexa do que a vida, em si mesma, e em nós? Há, naquela afirmação, várias dimensões implícitas, designadamente existenciais, epistemológicas e gnoseológicas, ontológicas, comunicacionais e de compreensão.

Num estudo e investigação, efetuado também por mim, em publicação de 2005 o tema foi: *A Filosofia como Centro do Currículo na Educação ao Longo da Vida*.

Para além da forte densidade conceptual e de enquadramento, o referido trabalho também tem uma componente empírica, no sentido em que apliquei um inquérito por questionário, com perguntas abertas e outras fechadas, a alunos do 11º, 12º e a professores de Filosofia. Foi uma amostra muitíssimo significativa. Além disto, tal como no estudo anterior, permitiu obter dados quantitativos e qualitativos. Procurámos indagar as percepções de alunos e professores.

A atitude de filosofar é fundamental para uma formação ao longo da vida. Na educação, em todos os níveis de ensino, é fundamental a referência aos conhecimentos, capacidades, competência, valores e atitudes. É preciso saber trabalhar tudo isso de modo equilibrado e em interligação. No estudo, e tendo em conta a formação proporcionada nos 10º, 11º e 12º anos, é de destacar as várias competências e o desenvolvimento que proporcionam. De acordo com o estudo, destacamos essas “Competências”, que têm de estar vinculadas, de modo ativo aos saberes, enraizados e que se podem transferir ou transplantar. Vejamos essas Competências:

- Aquisição crítica de conhecimentos
- Desenvolvimento de competências intelectuais
- Desenvolvimento de atitudes pessoais e interpessoais constitutivas
- Reflexão crítica sobre os valores pessoais e sociais
- Desenvolvimento do raciocínio e do pensamento
- Curiosidade e competências de investigação em vários domínios do saber
- Aquisição de conhecimentos específicos que terão aplicação no futuro
- Aquisição de conhecimentos gerais que serão úteis em situações diferentes no futuro
- “Aprender a fazer” (componentes práticas)
- “Aprender a ser”
- “Aprender a conviver (Medeiros, 2005, p. 166).

Na investigação e reflexão, demos particular importância à “Dimensão Interventiva da Filosofia” e à “Filosofia como um Direito para todos”. (MEDEIROS, p. 167-171).

Encontramos aqui o núcleo temático e indutor que nos leva aos trabalhos da UNESCO. Assim, a Filosofia é um Direito e torna-se um Saber fundamental para a promoção da Democracia e da Cidadania. Com um influxo reflexivo da Filosofia da Educação, tudo isto se torna mais possível, desejável e realizável. O ensino da Filosofia pressupõe e veicula valores, desde logo o valor da procura da verdade, a busca da sabedoria. No fundo, a verdadeira Filosofia está em sintonia com a verdadeira universidade, desde os tempos fundacionais. Desse tempo de luz que se projeta e só essa luz pode cegar a cegueira do conhecimento e, assim, abrir brechas de luz e novos tempos de esperança, também para a Democracia. Fé, Esperança e Caridade, as três virtudes teológicas mas também humanas, numa sociedade plural, que acredite, de novo, na pessoa humana, como um facho onde o

Filosofia da educação e ensino da filosofia: uma escola de democracia

MEDEIROS, Emanuel Oliveira

futuro seja – é – possível. Temos de ser construtores de (im)possíveis e caminhar entre utopia e pragmatismo. Mas sem utopia não há futuro para uma humanidade humana, para saberes de humanidades que só podem ser humanas, para que sejam credíveis. Essa é uma exigência que obriga à Coragem de escolher, de existir e de ser. Esse é um combate para a Filosofia e o seu ensino, para todos os saberes, sem exceção, para que seja possível o fortalecimento e o dinamismo das democracias. Está nas nossas cabeças, nos nossos espíritos, nas nossas mãos fazer dos projetos políticos projetos culturais, e, na sua essência, projetos verdadeiramente humanos.

A UNESCO tem dado um forte impulso no e para o ensino da Filosofia, pondo em destaque a sua importância para a promoção da Democracia. Uma das Figuras que muito contribuiu nesse sentido foi Federico Mayor.

Nos dias 15 e 16 de fevereiro de 1995, a UNESCO organizou umas jornadas internacionais sobre o tema “Filosofia e democracia no mundo”. Houve, logo na ideia, a evidência de que os problemas que de que a Filosofia se ocupa interessam à existências de cada um e de todos, à escala universal. Houve mesmo a chamada “Declaração de Paris para a Filosofia”. Houve a visão clara, designadamente, de que:

- a “reflexão filosófica” pode e deve dar um contributo para a compreensão e para a condução das tarefas humanas;

- a “atividade filosófica” permite, designadamente precisar as definições dos raciocínios, examinar com atenção os argumentos uns dos outros, permitindo a cada um aprender a pensar por si próprio;

- o “ensino da filosofia” favorece a abertura de espírito, a responsabilidade cívica, a compreensão e a tolerância entre os indivíduos e entre os grupos.

A Declaração sublinha o facto de a “educação filosófica” formar espíritos livres e reflexivos, o que se torna um antídoto contra várias formas de fanatismo, de intolerâncias e exclusão. Pelo contrário, o bom ensino da Filosofia deve promover a Paz, desde logo a Paz dos espíritos.

Continuando a seguir de perto a Declaração de Paris, que Roger-Pol-Droit explicita e enuncia com compreensível entusiasmo, podemos verificar algumas das linhas orientadoras e igualmente programáticas da referida Declaração:

- Garantir em toda a parte uma atividade filosófica livre, sob todas as formas e em todos os lugares onde ela possa ser exercida, junto de todos os indivíduos;
- O ensino da filosofia deve ser preservado ou alargado onde já existe, criado onde não existe ainda e nomeado explicitamente de “filosofia”
- O ensino filosófico deve ser assegurado por professores competentes, especialmente formados para o efeito e não pode estar subordinado a nenhum imperativo económico, técnico, religioso, político ou ideológico (DROIT, 1995, p. 13).

Filosofia da educação e ensino da filosofia: uma escola de democracia

MEDEIROS, Emanuel Oliveira

Vemos, pois, que a UNESCO tem no seu âmago finalidades da mais alta importância para o desenvolvimento integral das pessoas, das instituições e dos povos e assume que há uma forte relação entre Filosofia e Democracia. Eis um grande Desígnio onde ainda há muito a fazer. Mas importa olhar o entusiasmo e o realismo da percepção sobre a importância da “educação filosófica”. Eis uma razão forte para mobilizar vontades e acreditar num Mundo melhor. Há que recuperar a utopia e o sonho, em diálogo com a realidade do Mundo, sem nunca nos alienarmos nele. Pelo contrário, pelo pensamento a ação vai sempre mais além. Há sempre outras possibilidades, que estão ao nosso alcance. É preciso dar expressão à força das ideias e à generosidade das vontades. Outros mundos, melhores, são possíveis. Este é, de novo, um tempo para interpelar a Filosofia e o seu ensino, no horizonte da Filosofia da Educação.

REFERÊNCIAS

MEDEIROS, Emanuel Oliveira. O Currículo como Práxis Libertadora: Uma Reflexão a Propósito de Paulo Freire. *In*: Magalhães, Justino & Veiga, Manuel Alte da Veiga. **Prof. Dr. José Ribeiro Dias. Homenagem**. Minho: Universidade do Minho. Instituto de Educação e Psicologia, 2000.

ARANHA, Maria Lúcia de. **Filosofia da Educação**. São Paulo: Editora Moderna, 2009.

DROIT, Roger-Pol. **Philosophie et Démocratie dans le Monde**. Paris: Éditions Unesco, 1995.

GADOTTI, Moacir. **Pensamento Pedagógico Brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 2008.

SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia Histórico-Crítica**. Brasil: Autores Associados, Ltda, 1991.

LORIERI, Marcos Antônio. Introdução. *In*: **Perspectivas da Filosofia da Educação** [co-orgs]. São Paulo: Cortez Editora, 2011..

MAYOR, Federico. Une École de Liberté. *In* : DROIT, Roger-Pol. **Philosophie et Démocratie dans le Monde**. Paris: Éditions Unesco, 1995.

MEDEIROS, Emanuel Oliveira. **A Filosofia na Educação Secundária: Uma Reflexão no Contexto da Reforma Curricular e Educativa**. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 2002.

MEDEIROS, Emanuel Oliveira. **A Filosofia como Centro do Currículo na Educação ao Longo da Vida**. Lisboa: Edições Piaget (Coleção Pensamento e Filosofia), 2005.

MORIN, Edgar. **La Tête Bien Faite. Repenser la réforme. Réformer la pensée**. Paris : Éditions du Seuil, 1999.

DOI: [10.25244/uf.v12i2.289](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.289)

Filosofia da educação e ensino da filosofia: uma escola de democracia
MEDEIROS, Emanuel Oliveira

MORIN, Edgar. **Repensar a Reforma, Reformar o Pensamento: A Cabeça Bem Feita**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

MORIN, Edgar. **Les septes Savoirs nécessaires à l'Éducation du Futur**. Paris : Seuil, 2000.

MORIN, Edgar. **Os Sete Saberes Para a Educação do Futuro**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Educação, sujeito e história**. São Paulo. Olho D'Água, 2001.

RIOS, Terezinha Azerêdo. **Compreender e Ensinar: por uma docência da melhor qualidade**. São Paulo: Cortez Editora, 2001.

A VIOLÊNCIA E O DESEJO EM *ONDE OS FRACOS NÃO TÊM VEZ*:

uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

[VIOLENCE AND DESIRE IN *NO COUNTRY FOR OLD MEN*:

a nietzsche-deleuzeguattarian reading of the creation of the film adapted from Cormac McCarthy's book]

Jefferson Domingos de Assunção

assuncao33@hotmail.com

*Doutorando e mestre em Estudos de Linguagens pelo CEFET-MG, licenciado em Língua Portuguesa pelo Centro Universitário Claretiano, pós-graduado em Marketing pelo Centro Universitário UNA e bacharel em Comunicação Social com Habilitação em Cinema e Vídeo, também pelo Centro Universitário UNA. Crítico de cinema, professor de cinema, literatura e artes, pesquisador, cineasta, roteirista, editor de vídeo e poeta. Membro do CEC (Centro de Estudos Cinematográficos) e da Rede Kino (Rede Latino-Americana de Cinema e Educação). Publica textos sobre cinema no seu blog pessoal *A tela do aventurar*. Dirigiu e editou vários curtas, médias, longas-metragens, videoclipes e episódios de séries nos últimos dez anos.*

DOI: [10.25244/tf.v12i2.38](https://doi.org/10.25244/tf.v12i2.38)

Recebido em: 25 de outubro de 2019. Aprovado em: 05/02/2020

Caicó, ano 12, n. 2, Jul.-Dez., 2019, p. 101-119, ISSN 1984 - 5561

Fluxo Contínuo



DOI: [10.25244/uf.v12i2.38](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.38)**A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy**

ASSUNÇÃO, Jefferson

Resumo: Este artigo se propõe a comentar o filme *Onde os fracos não têm vez* (2007), de Ethan e Joel Coen¹, tendo como base a sua adaptação do livro *Onde os velhos não têm vez*, de Cormac McCarthy, publicado em 2005. Busca-se como pressuposto balizador do estudo um olhar sobre as temáticas da violência cancerosa do capital e da violência afirmativa do pensamento. Esta última é trabalhada na criação do filme como desejo de produção por parte de suas personagens conceituais². Tomar-se-á como norte para tanto a filosofia de Friedrich Nietzsche e de Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Palavras-chave: Cinema. Literatura. Filosofia. Violência. Pensamento.

Abstract: This article intends to comment on Ethan and Joel Coen's film *No country for old men* (2007), based on their adaptation of a homonymous book by Cormac McCarthy published in 2005. Look at the themes of cancerous violence of capital and affirmative violence of thought. The aim of this study is to look at the themes of cancerous violence of capital and affirmative violence of thought. This is worked on the creation of the film as a desire for production by its conceptual characters. The philosophy of Friedrich Nietzsche and Gilles Deleuze and Félix Guattari will be taken as north in this research.

Keywords: Cinema. Literature. Philosophy. Violence. Thought.

¹ Doravante denominados como Irmãos Coen ou simplesmente “os Coen”.

² No capítulo *O plano de imanência*, do livro *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari afirmam que as “personagens conceituais são os ‘heterônimos’ do filósofo, e o nome do filósofo, o simples pseudônimo de seus personagens” (1992, p. 78).

DOI: 10.25244/uf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuze-guattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy
ASSUNÇÃO, Jefferson

“E então eu acordei.”

(Cormac McCarthy)

“Você não pode impedir o que virá. As coisas não são como você quer. É muita presunção.”

(Onde os fracos não têm vez)

O filme *Onde os fracos não têm vez* se inicia de forma peculiarmente nietzsche-deleuze-guattariana, ou seja, sem um início construído de forma transcendental. Ele lança seu espectador no meio do mundo e da violência inerente a este. Isso se dá através de imagens que recorrem ao horror da existência humana. Não são abertas concessões em prol de uma falsa alegoria platônica de mundo embelezado plasticamente. Nessa primeira sequência vê-se a personagem de Anton Chigurh – assassino de aluguel contratado por um poderoso cartel de drogas, isto é, uma máquina despótica em nome do capital – ser presa, junta de seu indefectível cilindro de compressão de ar, por um subdelegado de uma pequena cidade do Texas. Quando se fala em máquina despótica, introduz-se conceito de Gilles Deleuze e Félix Guattari presente no capítulo *Selvagens, bárbaros, civilizados* de *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*:

É a máquina social que mudou profundamente: em vez da máquina territorial, há a “megamáquina” de Estado, pirâmide funcional que tem o déspota no cume como motor imóvel, que tem o aparelho burocrático como superfície lateral e órgão de transmissão, que tem os aldeões na base e como peças trabalhadoras (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 258).

No desenrolar da cena de *Onde os fracos não têm vez*, há uma narração pronunciada pelo protagonista da trama, o xerife Ed Tom Bell, relato esse no qual os Irmãos Coen misturam vários trechos do livro de Cormac McCarthy que adaptaram:

Fui xerife desse condado quando tinha 25 anos. Difícil de acreditar. Meu avô era um homem da lei. Meu pai também. Éramos xerifes ao mesmo tempo. Ele em Plano e eu aqui. Acho que ele tinha bastante orgulho disso. Eu tinha. Naquele tempo, alguns dos xerifes nem mesmo carregavam uma arma. Muitos não acreditam. Jim Scarborough nunca carregou uma. Gaston Boykins não carregaria uma. E no Condado de Comanche. Nunca perdi uma chance de ouvir uma história dos antigos. Não se pode evitar comparações com as histórias deles. Imagino como eles agiriam nos dias de hoje. Mandeí um garoto para a cadeia elétrica em Huntsville há um tempo. Eu o prendi e fui testemunha. Ele matou uma garota de quatorze anos. Os jornais disseram que foi passional, mas ele me garantiu que não. Me disse que planejava matar alguém há muito tempo. Disse que iria para o inferno. Estaria lá em quinze minutos. Não sei o que pensar sobre isso. Não sei mesmo. Se o soltassem, faria novamente. Os crimes que vemos hoje são difíceis de compreender. Não é que eu tenha medo disso. Sempre

DOI: 10.25244/uf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

soube que tínhamos que estar dispostos a morrer para trabalhar nesse emprego. Mas eu não estou disposto a me arriscar à toa, sair por aí e encontrar uma coisa que não compreendo. O cara tem que pôr a alma em jogo. Tem que dizer: “Tudo bem. Vou participar desse mundo” (ONDE OS FRACOS NÃO TÊM VEZ, 2007).

Em um primeiro momento são apresentadas imagens da paisagem árida e montanhosa do Texas, categorizadoras do modo seco de sentir a vida dos habitantes do local e da dureza do mundo, respectivamente. As imagens da geografia texana não são metáforas, alegorias ou representações de tais questões da natureza humana e de sua relação com a vida e com o mundo. São signos de uma cartografia que atua diretamente no modo de agir das pessoas viventes do Texas. Deleuze e Guattari, na introdução do volume 1 de *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, entendem que “escrever nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir” (1995, p. 13). Para a personagem Ed Tom, o narrar é, mesmo que de modo inconsciente, agrimensar, cartografar o que está por vir e aquilo que o assusta. Trata-se da violência, ou de um mundo cada vez mais violento, cuja ação humana do vir a ser converte-se em um horror o qual não se pode impedir. Não se inibe o acontecimento ou a violência que se aproxima. Eles estão em eterno devir. Não existe fundamento: a violência está posta e nada se pode fazer quanto a isso.

No capítulo *Segunda série de paradoxos: dos efeitos e da superfície*, do livro *Lógica do sentido*, Deleuze aponta que “o acontecimento é coextensivo ao devir e o devir, por sua vez, é coextensivo à linguagem; o paradoxo é, pois, essencialmente ‘sorite’ isto é, série de proposições interrogativas procedendo segundo o devir por adições e subtrações sucessivas” (DELEUZE, 1974, p. 9). Ainda de acordo com Deleuze:

O devir-ilimitado torna-se o próprio acontecimento, ideal, incorporeal, com todas as reviravoltas que lhe são próprias, do futuro e do passado, do ativo e do passivo, da causa e do efeito. O futuro e o passado, o mais e o menos, o muito e o pouco, o demasiado e o insuficiente *ainda*, o já e o *não*: pois o acontecimento, infinitamente divisível, é sempre *os dois ao mesmo tempo*, eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa (cortar demasiado profundo mas não o bastante) (DELEUZE, 1974, p. 9).

Sobre o conceito de acontecimento em *O vocabulário de Deleuze*, François Zourabichvili elucidada o que pontua o filósofo:

Ora, a distinção por meio da qual Deleuze pretende remediar essa dupla desnaturação *passa ao mesmo tempo pela linguagem e pelo mundo*: o paradoxo do acontecimento é tal que, puramente “exprimível”, nem por isso deixa de ser “atributo” do mundo e de seus estados de coisas, de modo que o dualismo da proposição e do estado de coisas correspondente não se acha no plano do acontecimento, que só subsiste na linguagem ao pertencer ao mundo. O acontecimento está portanto dos dois lados ao mesmo tempo, como aquilo que, na linguagem, distingue-se da proposição, e aquilo que,

DOI: 10.25244/uf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

no mundo, distingue-se dos estados de coisas. Melhor: de um lado, ele é o duplo diferenciante das significações; de outro, das coisas (ZOURABICHVILI, 2004, p. 16-17).

A respeito de uma visão de mundo transcendente com causa inicial e final, Friedrich Nietzsche, no capítulo *A vontade de poder como conhecimento*, do livro *A vontade de poder*, expõe que “‘fim e meio’, ‘causa e efeito’, ‘sujeito e objeto’, ‘fazer e sofrer’, ‘coisa em si e manifestação’ como interpretações (*não* como fato) e em que medida talvez como interpretações *necessárias*? (como ‘interpretações que conservam’)” (2008, p. 310) encontram-se “todas no sentido de uma vontade de poder” (2008, p. 310). A verdade ou a representação desta não existe, uma vez que só há a interpretação dos fatos como tal. Mais à frente, no capítulo *O eterno retorno*, Nietzsche assevera:

Se o mundo tivesse um fim, ele haveria de já ter sido alcançado. Se houvesse para ele um estado final não intencional, então este haveria de já ter sido, do mesmo modo, alcançado. Se ele fosse capaz, em geral, de um persistir, de um tornar-se petrificado, de um “ser”, tivesse ele, em todo o seu devir, somente por um momento, essa capacidade do “ser”, então ele teria chegado, mais uma vez, há muito tempo, ao fim do devir, também ao fim do pensar, ao fim do “espírito”. O fato do “espírito” *como um devir* prova que o mundo não tem nenhum fim, nenhum estado final e é incapaz de ser (NIETZSCHE, 2008, p. 509).

No momento em que o xerife, em *Onde os fracos não têm vez*, afirma em sua narração que “os crimes que vemos hoje são difíceis de compreender”, entra em cena Anton. Por mais difícil que seja depreender o devir da violência, ela se desterritorializa e reterritorializa em outras máquinas despóticas. Tal como aponta Nietzsche, não há um fim para o qual se possa correr em direção a uma salvação celestial e um recomeço teleológico dentro de um mundo de paz. Coincidência ou não, Anton é um agenciamento maquínico do abismo humano no qual o ser humano se encontra.

O “agenciamento”, de acordo com Deleuze e Guattari no capítulo *O que é um agenciamento?*, do livro *Kafka: para uma literatura menor*, “tem dois lados: é agenciamento colectivo de enunciação, é agenciamento maquínico de desejo” (2003, p. 137). Ainda segundo os autores, “o agenciamento maquínico de desejo também é um agenciamento colectivo de enunciação” (2003, p. 138). No capítulo *Introdução à esquizoanálise*, de *O anti-Édipo*, lançado três anos antes de *Kafka: para uma literatura menor*, Deleuze e Guattari haviam afirmado que “o desejo é máquina, síntese de máquinas, agenciamento maquínico – máquinas desejanter. O desejo é da ordem da produção; toda produção é ao mesmo tempo desejanter e social” (2011, p. 390). A respeito do agenciamento, Zourabichvili, em *O vocabulário de Deleuze*, faz dois apontamentos preponderantes para se apreender o conceito. No primeiro, ele afirma:

Esse conceito pode parecer à primeira vista de uso amplo e indeterminado: remete, segundo o caso, a instituições muito fortemente territorializadas (agenciamento judiciário, conjugal, familiar etc), a formações íntimas

DOI: 10.25244/uf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

desterritorializantes (devir-animal etc), enfim ao campo de experiência em que se elaboram essas formações (ZOURABICHVILI, 2004, p. 20).

Depois, o autor reitera que “o conceito de agenciamento substitui, a partir do *Kafka*, o de ‘máquinas desejanter’” (2004, p. 21). As máquinas desejanter, que podem atuar tanto como máquinas despóticas do capital quanto máquinas de guerra da esquizofrenia em um sistema de corte-fluxo, são, conforme Deleuze e Guattari no capítulo *As máquinas desejanter*, do livro *O anti-Édipo*,

máquinas binárias, com regra binária ou regime associativo; sempre uma máquina acoplada a outra. A síntese produtiva, a produção de produção, tem uma forma conectiva: “e”, “e depois”... É que há sempre uma máquina produtora de um fluxo, e uma outra que lhe está conectada, operando um corte, uma extração de fluxo (o seio – a boca). E como a primeira, por sua vez, está conectada a uma outra relativamente à qual se comporta como corte ou extração, a série binária é linear em todas as direções. O desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 16).

Em *Onde os fracos não têm vez*, Anton não representa metafisicamente o mal. Trata-se de um agente de enunciação do paradoxo, do caos, da violência que se desterritorializa de um lado e se reterritorializa de outro, da monstruosidade humana a qual o ideário da representação se recusa a encarar. Essa monstruosidade se assoma tanto nos microfascismos, os quais todos estão sujeitos, quanto nos fascismos de ordem maior, negadores da vida. Como afirma Nietzsche, no aforismo 146 da quarta parte de *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*, “quem luta com monstros deve ter cuidado para não se tornar um monstro. E se olhas demoradamente, o abismo olha para dentro de ti” (2012, p. 90). Anton assumiu seu monstro em prol de negar a vida. Como ele, há muitos no mundo. E é isso que assusta Ed Tom, pois, afinal, ver e constatar o lado mais vil da existência humana (por si só já vil), bem como testemunhar a escalada da violência e a precariedade institucional para defrontá-la, é algo assustador, capaz de causar impotência.

Muitas vezes, no senso comum, as pessoas falam, a respeito de homens ou mulheres que cometem atrocidades, que estes não são humanos. As religiões em geral fazem separações entre o bem e o mal em esferas antagônicas, quando de fato essas forças convivem juntas. Inclusive, no campo acadêmico, o vocabulário jurídico, cita, com demasiada frequência, o conceito de “pessoa humana”. Todas essas são visões puristas, idealistas, metafísicas e maniqueístas do humano. É como se o ser humano, sob esse ponto de vista, se constituísse em uma figura tomada pela tríade platônica do verdadeiro, do bem e do belo. Essa leitura platônica desembocou, grosso modo, no judaísmo-cristão, uma herança civilizacional ainda presente nos dias de hoje. Sobre o maniqueísmo e a oposição de ordem judaico-cristã criada a partir dos valores do bem e do mal, Nietzsche sintetiza a questão no capítulo *Contribuição à história dos sentimentos morais*, do livro *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*:

DOI: 10.25244/uf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

O conceito de bem e mal tem uma dupla pré-história: *primeiro*, na alma das tribos e castas dominantes. Quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz, ou seja, quem é grato e vingativo, é chamado de bom; quem não tem poder e não pode retribuir é tido por mau. Sendo bom, o homem pertence aos “bons”, a uma comunidade que tem sentimento comunal, pois os indivíduos se acham entrelaçados mediante o sentido da retribuição. Sendo mau, o homem pertence aos “maus”, a um bando de homens submissos e impotentes que não têm sentimento comunitário. Os bons são uma casta; os maus, uma massa como o pó. Durante algum tempo, bom e mau equivalem a nobre e baixo, senhor e escravo. Mas o inimigo não é considerado mau: ele pode retribuir. Em Homero, tanto os troianos como os gregos são bons. Não aquele que nos causa dano, mas aquele desprezível, é tido por mau. Na comunidade dos bons o bem é herdado: é impossível que um mau cresça em terreno tão bom. Apesar disso, se um dos bons faz algo que seja indigno dos bons, recorre-se a expedientes; por exemplo, atribui-se a culpa a um deus: diz-se que ele golpeou o bom com a cegueira e a loucura. – *Depois*, na alma dos oprimidos, dos impotentes. Qualquer *outro* homem é considerado hostil, inescrupuloso, explorador, cruel, astuto, seja ele nobre ou baixo. “Mau” é a palavra que caracteriza o homem e mesmo todo ser vivo que se suponha existir, um deus, por exemplo; humano, divino significam o mesmo que diabólico, mau. Os signos da bondade, da solicitude, da compaixão são vistos medrosamente como perfídia, prelúdio de um desfecho terrível, entorpecimento e embuste, como maldade refinada, em suma. Com tal mentalidade no indivíduo, dificilmente pode surgir uma comunidade, no máximo a sua forma mais rude: de modo que em toda a parte onde predomina essa concepção de bem e mal o declínio dos indivíduos, de suas tribos e raças está próximo. – Nossa moralidade atual cresceu no solo das tribos e castas *dominantes* (NIETZSCHE, 2005, p. 48-49).

O ser humano, ao contrário, é um paradoxo, é bom e mau ao mesmo tempo. É capaz, quando menos se espera, de ações fascistas, mas também de, antiteticamente, afirmar a vida. Não se tratam de antagonismos: são forças distintas que atuam juntas. Humano tornou-se sinônimo de bom, isso quando deveria ser sinônimo de todas as contradições inerentes ao ser, dentro de todas as diferenças singulares e multiplicidades que englobam cada um. Enfim, o ser humano é uma integralidade de forças que formam tramas, raízes ou rizomas, conforme conceito trabalhado por Deleuze e Guattari no volume 1 de *Mil platôs*. O rizoma é algo que “compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar” (1995, p. 18).

Anton, portanto, escolheu aflorar seu fascismo, que é o seu ganha-pão como máquina despótica contratada por uma máquina despótica ainda mais forte: o capital. Da mesma forma que ele mata em nome dos cartéis de drogas, poderia matar pago pelos bancos, pelas grandes empresas, pelo Estado, etc. Em suma, ele é a face travestida em corpo humano dessas máquinas despóticas controladoras do mundo, apesar da personagem ter regras próprias sobrepujantes ao dinheiro e ao poder. Ele executa a negação da vida por ela mesma, sem fundamentos que o perpassem, assim como os acontecimentos e as forças da natureza. Esses não podem ser impedidos e não possuem causas iniciais ou finais para sua ação, pois essa ação nunca irá ter fim, uma vez que é rizomática. As causas são produzidas nas relações

DOI: 10.25244/uf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

de cortes e fluxos que fazem das singularidades o que elas são no *socius*. Sendo assim, as singularidades são uma produção do *socius*. No capítulo *As máquinas desejanter*, do livro *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari definem o *socius* como podendo

ser o corpo da terra, ou o corpo despótico ou, então, o capital. É dele que Marx diz: não é o produto do trabalho, mas aparece como seu pressuposto natural ou divino. Ele não se contenta, com efeito, em se opor às forças produtivas em si mesmas. Ele se assenta sobre toda a produção, constitui uma superfície na qual se distribuem as forças e os agentes de produção, de modo que se apropria do sobreproduto e atribui a si próprio o conjunto e as partes do processo, que, então, parecem emanar dele como de uma quase-causa (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 22).

Tais questões repercutidas no parágrafo anterior são ilustradas na segunda cena de *Onde os fracos não têm vez*. Na delegacia, após a prisão de Anton, ele chega sorrateiramente pelas costas do subdelegado e o enforca com as algemas. Sua expressão nesse momento, como demonstra a câmera dos Coen ao se aproximar aos poucos de seu rosto, é tomada pela frieza e pelo esforço físico de matar seu oponente. Anton não possui mais consciência alguma: ele é uma máquina de matar, um vírus. Utiliza-se para assassinar pessoas, por exemplo, mais à frente, de um cilindro de compressão de ar empregado para matar bois, como se executasse uma tarefa simples, mas também sem demonstrar prazer algum naquilo. Ele é uma força rizomática de destruição que não para, deixando suas ruínas para trás sem que, no entanto, deixe rastros para que se possa encontrá-lo. Quem passa por seu caminho, com raras exceções, morre. A máquina despótica capitalista age dessa maneira: age pela destruição e sempre deixa em sua trilha as destruições de sua passagem.

O que leva essa força a seguir em frente é Llewelyn Moss, caçador de veados que se depara com um cenário de desavença entre bandidos ligados ao tráfico de drogas em pleno deserto do Texas na fronteira com o México. Em meio a vários corpos mortos, Llewelyn encontra uma mala com dois milhões de dólares e resolve ficar com ela, independente do perigo que isso pudesse acarretar. Afinal, o perigo encontra-se no próprio viver e na constante guerra que se trava com os acontecimentos da vida. Como afirma Riobaldo em *Grande sertão: veredas*, “viver é muito perigoso” (ROSA, 1972, p. 16). Em busca de Anton e na tentativa de salvar Llewelyn, entra o xerife Ed Tom Bell, espécie de velho “filósofo” do dia-a-dia. Ele enxerga os perigos do viver e tem medo do que está por vir, da violência mundana e dos devires reservados pela vida.

Os Irmãos Coen, a partir do livro de Cormac McCarthy, criam essas personagens ficcionais e as características que levam o seu espectador a violentar assertivamente seu pensamento no que diz respeito a pensar sobre a própria vida para além de uma mera narrativa fílmica de ação incessante. Ao tratar de uma violência cancerosa, o filme se constitui em uma violência afirmativa. Aqui, quando se fala em “violentar o pensamento”, pensa-se junto a Nietzsche, Deleuze e Guattari. Ou seja, pondera-se sobre um outro tipo de violência algures que sujeite o pensamento do sujeito humano. Os Coen, em *Onde os fracos não têm vez*, produzem signos capazes de violentar o pensamento, considerando que essa violência, conforme Deleuze e Guattari, é aquilo que produz o pensamento e o leva a pensar. Como esclarece Nietzsche, em uma crítica ao filósofo de seu tempo, no aforismo 333 de *A gaia ciência*, o “pensamento consciente, sobretudo o do filósofo, é o menos violento de todos e,

DOI: 10.25244/uf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

por conseqüência, o mais suave e tranqüilo: em função disso o filósofo é precisamente o mais exposto a enganar-se quanto à natureza do conhecimento” (2007, p. 171). Deleuze pontua, no capítulo *Série e grupo*, do livro *Proust e os signos*, que, “sem algo que force a pensar, sem algo que violento o pensamento, este nada significa. Mais importante do que o pensamento é o que ‘dá a pensar’; mais importante que o filósofo, é o poeta” (2006, p. 88-89).

À procura da construção dessa violência do pensamento, os Coen, como “personagens conceituais”, concebem um plano técnico de materiais recolhidos da própria vida. No capítulo *Percepto, afecto e conceito*, do livro *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari afirmam ser o plano técnico, englobante dos afectos e perceptos, parte de um plano de composição:

o plano técnico, com efeito, é necessariamente recoberto ou absorvido pelo plano de composição estética. É sob esta condição que a matéria se torna expressiva: o composto de sensações se realiza no material, ou o material entra no composto, mas sempre de modo a se situar sobre um plano de composição propriamente estético (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 251).

Em *Autopsicografia*, o eu-lírico de Fernando Pessoa diz que “O poeta é um fingidor / Finge tão completamente / Que chega a fingir que é dor / A dor que deveras sente” (2011, p. 28). O artista, na figura da personagem conceitual, é um fingidor: contaminado de “afectos” e “perceptos”, ele impõe um encontro entre a arte e a reflexão, entre as dissonâncias e as consonâncias. Os “afectos” e os “perceptos” citados anteriormente são definidos por Deleuze e Guattari no capítulo *O que é um conceito?*, do livro *O que é a filosofia?*. Eles esclarecem que “a filosofia procede por frases, mas não são sempre proposições que se extraem das frases em geral” (1992, p. 36). Deste modo, os dois filósofos conjecturam que

das frases ou de um equivalente, a filosofia tira conceitos (que não se confundem com idéias gerais ou abstratas), enquanto que a ciência tira prospectos (proposições que não se confundem com juízos), e a arte tira perceptos e afectos (que também não se confundem com percepções ou sentimentos) (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 37).

No capítulo *Percepto, afecto e conceito*, os dois autores vão mais à frente em sua explanação do conceito de afecto e percepto ao apontarem ser a arte

independente do criador, pela autoposição do criado, que se conserva em si. O que se conserva, a coisa ou a obra de arte, é um bloco de sensações, isto é, um composto de perceptos e afectos. Os perceptos não mais são percepções, são independentes do estado daqueles que os experimentam; os afectos não são mais sentimentos ou afecções, transbordam a força daqueles que são atravessados por eles. As sensações, perceptos e afectos, são seres que valem por si mesmos e excedem qualquer vivido. Existem

DOI: 10.25244/uf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

na ausência do homem, podemos dizer, porque o homem, tal como ele é fixado na pedra, sobre a tela ou ao longo das palavras, é ele próprio um composto de perceptos e de afectos. A obra de arte é um ser de sensação, e nada mais: ela existe em si (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 213).

Os afectos e perceptos são a tradução das sensações postas na arte constituída como escritura. No livro *O grau zero da escritura*, dentro do capítulo *O que é a escritura?*, Roland Barthes conceitua a escritura como uma “realidade ambígua: de um lado, nasce incontestavelmente de uma confrontação do escritor com a sociedade; de outro lado [...], ela remete o escritor, dessa finalidade social, para as fontes instrumentais de sua criação” (1971, p. 25). A escritura se aproxima, assim, das questões sociais, históricas e políticas, em resumo, dos agenciamentos psicossociais, pois, segundo Barthes, se “língua e estilo são objetos; a escritura é uma função: é a relação entre a criação e a sociedade, é a linguagem literária transformada por sua destinação social, é a forma apreendida na sua intenção humana e ligada assim às grandes crises da História” (1971, p. 23). Ao contrário do que pontua Barthes, poder-se-ia afirmar que a escritura não pode ser relacionada a uma função, uma vez que a aplicabilidade de algo se liga ao campo da ciência e também à questão do fundamento metafísico. A escritura, diversamente, trata-se de um acontecimento do campo artístico, um fruto rizomático de agenciamentos coletivos, em síntese, uma criação. A escritura é, em contraste ao que aponta Barthes, transitiva, efêmera, esquizofrênica. Ela se torna uma experiência de violência entre o pensamento do criador e o pensamento daquele que a encontra pelo caminho. A escritura causa, então, estranhamento e passa ao largo do reconhecimento e da reconhecimento, pois a escritura se liga à diferença. Como expõe Regina Shöpke, no capítulo *O pensamento como ultrapassamento da representação clássica*, do livro *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*, “em momento algum o pensamento tem uma função recognitiva” (2012, p. 32). Assim, o ato de “reverter’ o platonismo [...] significa romper também com o modelo da reconhecimento, que está presente na sua base” (SHÖPKE, 2012, p. 33).

De maneira mais complexa, Deleuze conceitua a sensação presente na escritura. Em *Francis Bacon: lógica da sensação*, ao se referir ao trabalho do artista plástico Paul Cézanne, Deleuze afirma:

A sensação é o contrário do fácil ou do já feito, do clichê, mas também o contrário do “sensacional”, do espontâneo... etc. A sensação tem uma face voltada para o sujeito (o sistema nervoso, o movimento vital, o “instinto”, o “temperamento”, todo um vocabulário comum ao naturalista e a Cézanne), e a outra face voltada para o objeto (o “fato”, o lugar, o acontecimento). Ela pode também não ter face nenhuma, ser as duas coisas indissolúvelmente, ser o estar-no-mundo como dizem os fenomenologistas: por sua vez eu me torno na sensação e alguma coisa me acontece pela sensação, um pelo outro, um no outro (DELEUZE, 2007, p. 42).

Ainda em *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari indicam que “as sensações, como perceptos, não são percepções que remetariam a um objeto (referência): se se assemelham a algo, é uma semelhança produzida por seus próprios meios” (1992, p. 213). Ou seja, as sensações não produzem a semelhança, mas sim a diferença, a singularidade. O que se repete

DOI: 10.25244/uf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

em alto grau na obra de arte é a diferença e não a equivalência. Portanto, *Onde os fracos não têm vez* é tratado aqui como uma escritura constituída de sensações porque se instaura como uma obra de arte em imorredouro movimento, violentadora do pensamento, antirrecongnitiva, estando sempre aberta a novas construções, criações e interpretações por parte de seu espectador. O filme como obra de arte encontra-se em um eterno retorno da diferença, em um constante devir. A obra de arte nunca está de fato finalizada, sempre se encontra em um entrechoque explosivo do pensamento criador do artista que busca violentar o pensamento do espectador.

O conceito de eterno retorno foi pensado pelo filósofo pré-socrático Heráclito de Éfeso. Ele afirma em um aforismo que “tu não podes descer duas vezes no mesmo rio, porque novas águas correm sempre sobre ti” (ÉFESO *apud* PESSANHA, 1996, p. 25). Sua definição foi interpretada pela via da criação de outra maneira por Nietzsche na segunda metade do século XIX em livros como *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*³, *Assim falava Zaratustra*⁴ e *Ecce homo: como se chega a ser o que se é*. O eterno retorno relaciona-se, grosso modo, a algo que retorna incessantemente na vida libertando a vontade de potência criadora do ser humano. O conceito foi melhor esboçado por Nietzsche no aforismo 341 do livro quarto de *A gaia ciência*:

E se um dia ou uma noite, um demônio se introduzisse na tua suprema solitária solidão e te dissesse: “Esta existência, tal como a levaste e a levaste até aqui, vai-te ser necessário recomeçá-la sem cessar, sem nada de novo, ao contrário, a menor dor, o menor prazer, o menor pensamento, o menor suspiro, tudo o que pertence à vida voltará ainda a repetir-se, tudo o que nela há de indizivelmente grande ou pequeno, tudo voltará a acontecer, e voltará a verificar-se na mesma ordem, seguindo a mesma impiedosa sucessão, esta aranha também voltará a aparecer, este lugar entre as árvores, e este instante, e eu também! A eterna ampulheta da vida será invertida sem descanso, e tu com ela, ínfima poeira das poeiras!” (NIETZSCHE, 2007, p. 179).

Para Deleuze, o eterno retorno se vale daquilo que retorna diferente do que foi. No capítulo *A diferença em si mesma*, do livro *Diferença e repetição*, Deleuze afirma:

O eterno retorno não pode significar o retorno do idêntico, pois ele supõe, ao contrário, um mundo (o da vontade de potência) em que todas as identidades prévias são abolidas e dissolvidas. Retornar é o ser, mas somente o ser do devir. O eterno retorno não faz “o mesmo” retornar, mas o retornar constitui o único Mesmo do que devêm. Retornar é o devir idêntico do próprio devir. Retornar é, pois, a única identidade, mas a

³ Neste livro, Nietzsche cita, no aforismo 56 da terceira parte, a expressão “*circulus vitiosus deus*” (2012, p. 69), que significa “círculo vicioso”.

⁴ Nietzsche afirma, no *Canto da embriaguez*, da quarta parte: “tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, tudo enlaçado, tudo ligado, assim é que amastes o mundo. Vós, os eternos, vós amais o eterno e para sempre e dizeis também à dor: ‘Vai embora, mas volta! Porque toda a alegria quer eternidade!’” (2013, p. 450).

⁵ No capítulo *Por que escrevo livros tão bons*, Nietzsche aponta ser a doutrina do eterno retorno “um ciclo incondicionado e infinito de todas as coisas” (2009, p. 68).

DOI: 10.25244/uf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente... O caráter seletivo do eterno retorno aparece nitidamente na idéia de Nietzsche: o que retorna não é o todo, o Mesmo ou a identidade prévia em geral. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como “repetição”. Do mesmo modo, a repetição do eterno retorno consiste em pensar o mesmo a partir do diferente. Mas este pensamento já não é de modo algum uma representação teórica: ele opera praticamente uma seleção das diferenças segundo sua capacidade de produzir, isto é, de retornar ou de suportar a prova do eterno retorno. O caráter seletivo do eterno retorno aparece nitidamente na idéia de Nietzsche: o que retorna não é o Todo, o Mesmo ou a identidade prévia em geral. Não é nem mesmo o pequeno ou o grande como partes do todo ou como elementos do mesmo. Só as formas extremas retornam – aquelas que, pequenas ou grandes, se desenrolam no limite e vão até o extremo da potência, transformando-se e passando umas nas outras. Só retorna o que é extremo, excessivo, o que passa no outro e se torna idêntico (DELEUZE, 2006, p. 73-74).

Assim, o eterno retorno pressupõe a diferença no devir do que retorna, em razão de o estar do ser humano no mundo ser rizomático e se tornar, quer se queira, quer não, diferença. Isso inclui, entre outras coisas, os acontecimentos não previstos, as idiossincrasias de um ser para outro e as percepções que cada um adquire singularmente em suas experiências pessoais formadoras de um ser como distinto dos outros. No filme *Onde os fracos não têm vez* isso se traduz na violência da máquina despótica Anton que sempre retorna com mais e mais destruição. Mesmo Ed Tom não se conformando com esse agenciamento retornante da violência do mundo com suas diferenças, ele não pode impedir tal coisa. Por mais que os fascismos das máquinas despóticas tentem impor formas únicas de ser e de estar no mundo, a diferença enquanto tal irá prevalecer como transvaloração.

Quanto à citada vontade de potência, ou vontade de poder, esta é definida por Nietzsche no prefácio do livro *A vontade de poder*:

“*A vontade de poder*. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores” – com essa fórmula expresse um *contramovimento*, no que toca ao princípio e à tarefa: um movimento que substituirá em algum futuro aquele niilismo consumado; mas que, todavia, o pressupõe, lógica e psicologicamente, que tão somente pode vir *sobre ele e a partir dele* [*auf ihn und aus ihm*]. Por que o advento do niilismo é doravante *necessário*? Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim, – porque nós primeiro tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o *valor* desses “valores”... Teremos necessidade, algum dia, de novos valores (NIETZSCHE, 2008, p. 23-24).

Na apresentação do livro, o filósofo Gilvan Fogel esclarece que a

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

vontade fala da espontaneidade do irromper da vida, de seu livre movimento de *autoexposição* ou *aparição*. Espontaneamente, gratuitamente, vida é acontecimento de vir à luz, fazer-se visível e, assim, crescer, isto é, agravar-se, intensificar-se. E isso mesmo é *poder*, à medida que é realização e, então, assim, impõe-se, impera, vige e vale. É força – *esta* força – concretizada. Vida é vontade de poder, quer dizer, desde nada, a partir de nada, movimento livre (gratuito, sem porquê, sem causa) *de, para* [zur] *aparição* e, então, assim, imposição, vigência – poder. Vida, enquanto e como vontade de poder, é a fala do extraordinário, do *milagre* que o grego experimentou como o elementar de ser-aparecer (FOGEL, 2008, p. 11).

Já a filósofa Scarlett Marton, no capítulo *A constituição cosmológica: vontade de potência, vida e forças*, do livro *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, elucida que a “vontade é livre, não porque pode escolher, mas porque implica um sentimento de superioridade” (1990, p. 33). Ainda segundo a autora, “não existe nenhum objetivo a atingir, nenhuma meta a alcançar; a vontade de potência é desprovida de qualquer caráter teleológico – assim como a luta que se desencadeia pelo fato de ela exercer-se” (1990, p. 39). No capítulo *Ativo e reativo*, do livro *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze afiança o pensamento de Nietzsche:

A vontade de poder é, então, o elemento genealógico da força, ao mesmo tempo diferencial e genético. A vontade de poder é o elemento do qual decorrem, ao mesmo tempo, a diferença de quantidade das forças postas em relação e a qualidade que, nessa relação, cabe a cada força. A vontade de poder revela aqui sua natureza: ela é princípio para a síntese das forças. É nesta síntese, que se relaciona com o tempo, que as forças repassam pelas mesmas diferenças ou que o diverso se reproduz. A síntese é a das forças, de sua diferença e de sua reprodução; o eterno retorno é a síntese da qual a vontade de poder é o princípio (DELEUZE, 1976, p. 40-41).

Assim, a vontade de poder não é fundamentada por forças deíficas manifestadas em um suposto bem e mal, mas sim catapultada e siderada pelo caos do universo em seu constante devir, sendo orgânica e constituinte de cada ser. Desse modo, o mundo suprassensível de Platão e o paraíso judaico-cristão não encontram legitimidade. Como assinala Roberto Machado no capítulo *A geografia do pensamento*, do livro *Deleuze, a arte e a filosofia*, “a filosofia de Nietzsche é, como ele próprio a denominou, um ‘platonismo invertido’ (*umgedrehter Platonismus*)” (2009, p. 34). Portanto, dentro do universo ficcional de *Onde os fracos não têm vez*, não existe uma salvação divina para esse mundo terreno, como pressupõe Ed Tom em um escapismo de esperança cristã. Nem há, consoante, uma purgação dos “pecados” ou dos atos de Anton ou mesmo um inferno onde ele irá após a sua morte. Afinal, não há nem mesmo um após ou um antes: há somente o meio. Se existe um inferno, ele é o próprio viver. Por isso, tem de se afirmar a vida para não se cair nas armadilhas do ressentimento e da busca de fundamentos.

Logo, para Nietzsche, a arte seria capaz de transvalorar os valores para se suportar o peso da existência e para se refletir sobre ela. Isso é confirmado pelo filósofo no capítulo *A vontade de poder como arte*, do livro *A vontade de poder*: “Nossa religião, moral e filosofia são formas de *décadence* do homem. – O *contramovimento*: a arte. [...] O filósofo-*artista*. Conceito

DOI: 10.25244/uf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy
ASSUNÇÃO, Jefferson

mais elevado da arte. Acaso poderia o homem colocar-se assim tão distante dos outros homens, *para plasmá-los?*” (2008, p. 397). Posteriormente, Nietzsche afirma

A arte e nada como a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande sedutora para a vida, o grande estimulante da vida... A arte como única força contrária superior, em oposição a toda vontade de negação da vida; anticristã, antibudista e antiutilitarista *par excellence*. A arte como a *redenção de quem conhece*, – daquele que vê e quer ver o caráter temível e problemático da existência, do conhecedor [-] trágico. A arte como a *redenção do homem de ação*, – daquele que não apenas vê o caráter terrível e problemático da existência, mas antes o vive e quer vivê-lo, do homem que é guerreiro trágico, do herói. A arte como a *redenção do sofredor*, – como caminho para estados nos quais o sofrer é querido, transfigurado, divinizado; nos quais o sofrer é uma forma do grande arrebatamento (NIETZSCHE, 2008, p. 427).

Através dessa potência criadora da arte como “possibilitadora” e “estimulante” da vida – indo de encontro às palavras de Nietzsche –, as personagens conceituais Joel e Ethan Coen recorrem, em *Onde os fracos não têm vez*, a um contramovimento de sua vontade de potência que force a violência do pensamento. Em meio a suas sensações, a seus afectos e perceptos, os Irmãos Coen plasmam em sua escritura personagens ficcionais que levam a interpretações dos agenciamentos coletivos e das multiplicidades da vida humana. Como seres da potência e do “desejo”, eles produzem. O desejo, segundo Deleuze e Guattari, no capítulo *Introdução à esquizoanálise de O anti-Édipo*, é

um exílio, o desejo é um deserto que atravessa o corpo sem órgãos, e nos faz passar de uma das suas faces à outra. Ele nunca é um exílio individual, ele nunca é um deserto pessoal, mas um exílio e um deserto coletivos. É muito evidente que a sorte da revolução está unicamente ligada ao interesse das massas exploradas e dominadas. Mas o problema está na natureza desse liame: como liame causal determinado ou como ligação de um outro tipo. Trata-se de saber como se realiza um potencial revolucionário em sua própria relação com as massas exploradas ou com os “elos mais frágeis” de um dado sistema (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 500).

O desejo seria, com isso, uma potência de um agenciamento coletivo em uma transvaloração de valores. O que os autores chamam de “corpo sem órgãos” é, de acordo com eles próprios, no capítulo *As máquinas desejanças*,

o improdutivo; no entanto, é produzido em seu lugar próprio, a seu tempo, na sua síntese conectiva, como a identidade do produzir e do produto (a mesa esquizofrênica é um corpo sem órgãos). O corpo sem órgãos não é o testemunho de um nada original, nem o resto de uma totalidade perdida. E, sobretudo, ele não é uma projeção: nada tem a ver com o corpo próprio ou com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem. Ele, o

DOI: 10.25244/tf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

improdutivo, existe aí onde é produzido, no terceiro tempo da série binário-linear. Ele é perpetuamente re-injetado na produção (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 20-21).

Grosso modo, o corpo sem órgãos é a fuga das estruturas em busca de um paradigma aniquilador dos modelos pré-concebidos. Para os Coen, produzir o desejo artístico porque se deseja se opõe “a toda vontade de negação da vida”, segundo as palavras de Nietzsche. Como destacam Deleuze e Guattari, esse “desejo é produtor, ele só pode sê-lo na realidade, e de realidade” (2011, p. 43). O desejo dos Coen em sua arte é, então, indo de encontro a Deleuze e Guattari, “esse conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção” (2011, p. 43). Partindo de um nível molar de organização de ideias (o roteiro, a decupagem), os Coen vivenciam um campo artístico molecular (o cinema). Por mais sistematizado que esse campo possa muitas vezes ser, ele permite a prática molecular no nível de um corpo sem órgãos, de um devir vindo de uma “máquina desejante” (o homem), que se permite experimentar. Esta prática encontra-se nas inúmeras camadas de lacunas deixadas na obra de arte que a tornam aberta, em constante travessia violentadora do pensamento de seu espectador.

Em análise do filme *Onde os fracos não têm vez*, infere-se que Llewelyn, no momento em que desafia a máquina despótica desejante Anton, atua como uma máquina de guerra esquizofrênica desafiadora do capital, se desterritorializando e traçando uma linha de fuga. No capítulo *Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*, do volume 5 de *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, Deleuze e Guattari afirmam ser a máquina de guerra “efetivamente irreduzível ao aparelho de Estado, exterior a sua soberania, anterior a seu direito: ela vem de outra parte” (1997, p. 12). Os autores ainda afirmam que, “sob todos os aspectos, a máquina de guerra é de uma outra espécie, de uma outra natureza, de uma outra origem que o aparelho de Estado” (1997, p. 13). Anton é uma singularidade dos agenciamentos coletivos de uma produção do território vinda do processo civilizacional, do capital. Ele se desterritorializa na produção de seu desejo. Quando se diz que Llewelyn o desafia, pensa-se no fato do caçador, em forma de um acontecimento, adentrar o descaminho desterritorializado de Anton ao fazê-lo ter que tomar rumos não planejados. O caçador se transforma na caça em uma espécie de jogo de gato e rato. Llewelyn também se desterritorializa ao abandonar sua vida comum para responder ao seu desejo de capital e ter de tornar a sua vida uma fuga. Porém, se antes Llewelyn aparentava ser uma máquina de guerra, quando ele insiste em sua ganância, em seu desejo maquínico de dinheiro e em seu desejo de suplantar seu oponente, acaba por se reterritorializar em uma máquina despótica apropriada pelo capital. No capítulo *As máquinas desejantes*, de *O anti-Édipo*, Deleuze e Guattari discutem a violência incutida nas máquinas despóticas no universo do capital:

Quando a *máquina territorial* primitiva deixou de ser suficiente, a *máquina despótica* instaurou uma espécie de sobre-codificação. Mas a *máquina capitalista*, à medida que se estabelece sobre as ruínas mais ou menos longínquas de um Estado despótico, encontra-se numa situação totalmente nova: a descodificação e desterritorialização dos fluxos. Não é de fora que o capitalismo enfrenta essa situação, pois ele vive dela, nela encontra tanto a sua condição como a sua matéria, e a impõe com toda sua violência. É este o preço da sua produção e repressão soberanas. Com

DOI: 10.25244/uf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

efeito, ele nasce do encontro de dois tipos de fluxos: os fluxos descodificados de produção sob a forma do capital-dinheiro e os fluxos descodificados do trabalho sob a forma do “trabalhador livre”. Assim, ao contrário das máquinas sociais precedentes, a máquina capitalista é incapaz de fornecer um código que abranja o conjunto do campo social. No dinheiro, ela substituiu a própria ideia de código por uma axiomática das quantidades abstratas que vai sempre mais longe no movimento da desterritorialização do *socius*. O capitalismo tende a um limiar de descodificação que desfaz o *socius* em proveito de um corpo sem órgãos e que libera, sobre este corpo, os fluxos do desejo num campo desterritorializado (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 51-52).

O combate entre Anton e Llewelyn passa a ser entre máquinas desejanças de capital e não se configura em polos opostos e sim em polos que se assomam no mesmo espaço. A disputa deixa de ser pelo dinheiro, passando a centrar-se no poder, na superioridade. Nessa travessia, no meio das duas personagens despóticas, encontra-se o xerife Ed Tom Bell. Ele pode ser visto, em um primeiro momento, como uma máquina de guerra sem forças para lutar contra os ditames do capital e da violência impregnada nisso. Sua impotência – caracterizada por suas reflexões, por seu olhar profundo e por seu andar pesaroso – encontra-se no fato de Ed Tom não poder parar o vir a ser, o devir, a cada vez mais poderosa e esmagadora instância capitalista com suas tentaculares garras fascistas de suas máquinas despóticas. Essa impotência também esbarra na inépcia das instituições para enfrentar a violência. Como esta violência é uma produção do próprio Estado, então uma produção da violência deste, Ed Tom, em um olhar mais aprofundado, não é, rigorosamente, uma máquina de guerra, mas também uma máquina despótica. O estado de estupefação em que se encontra Ed Tom, ao se dar conta da derrocada do processo civilizatório, nos termos antropológicos em que este se propõe, faz com que a personagem se reterritorialize.

Os Coen ilustram isso com a sequência final de *Onde os fracos não têm vez*, embebida em mistério. Anton consegue cumprir seu papel de assassinar Llewelyn e sua esposa, Carla Jean. Ele sai de carro da casa de Carla Jean e sofre um acidente (o acontecimento, o devir), ficando com uma fratura exposta. Ajudado por dois meninos, Anton improvisa uma faixa para seu braço com a camisa de um deles e foge sem deixar rastros, como se fosse uma força da natureza. Ed Tom, após uma conversa com seu tio Ellis – que lhe diz: “você não pode impedir o que virá. As coisas não são como você quer. É muita presunção” –, resolve se aposentar e, na cena final, se lembra de um sonho que teria tido com seu pai na noite anterior. A narração sobre o sonho foi transposta, palavra por palavra, do livro de McCarthy para o filme como diálogo:

Estava frio e havia neve no chão e ele passou por mim a cavalo e continuou em frente. Não chegou a dizer nada. Apenas seguiu em frente e tinha um cobertor em volta do corpo e sua cabeça estava baixa e quando ele passou por mim eu vi que ele estava levando fogo dentro de um chifre do jeito como as pessoas costumavam fazer e eu podia ver o chifre pela luz de dentro dele. Tinha mais ou menos a cor da lua. E no sonho eu sabia que ele estava indo na frente e que ele ia fazer uma fogueira em algum lugar no meio de toda aquela escuridão e de todo aquele frio e eu sabia

DOI: 10.25244/uf.v12i2.38

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

que quando chegasse lá ele estaria lá. E então eu acordei (MCCARTHY, 2006, p. 252).

No sonho, assim como durante todo o filme, Ed Tom enxerga um passado idealizado e nostálgico que nunca existiu. O passado, como exposto na conversa com seu tio citada antes, era também violento. As máquinas desejanter também desejavam a violência e a punham em prática. Tanto é assim que o pai de Ed Tom leva fogo dentro de um chifre e busca fazer uma fogueira, podendo o elemento do fogo ser visto como o signo da civilização e da barbárie. O fogo sempre remete ao titã Prometeu. Por amor à humanidade, ele roubou o fogo do Monte Olimpo para entregá-lo aos homens e foi condenado por Zeus a viver acorrentado a uma rocha enquanto uma águia comia seu fígado, que, no dia seguinte, crescia novamente. Com isso, Prometeu teria levado a humanidade à barbárie civilizatória, ao capital, à técnica. O fato do pai de Ed Tom carregar o fogo consigo pode ser um signo de um pacto prometeico de um período de entrância em mais barbáries, em uma maior concentração de capital, em mais violências cancerosas do processo civilização. O prometeico seria aquele que crê na neutralidade do capital e da técnica e nas capacidades de um e outro tornarem o ser humano livre. O prometeico deseja mais capital, pois a técnica tem desejo de técnica. Em *Onde os fracos não têm vez*, Llewelyn responde ao seu desejo e à sua vontade de poder. Tal como Prometeu, rouba algo de Anton, um “deus” da violência pestilenta. Todavia, se Llewelyn se converte em uma máquina despótica desejante, há uma máquina despótica ainda mais forte, violenta e explosiva, capaz de, como agenciamento coletivo, destruir tudo o que desvia sua rota em nome do capital e de seu desejo.

O filme se encerra, assim, com a câmera bastante próxima do rosto de Ed Tom, de seu olhar melancólico e profundo ao proferir “E então eu acordei”. É como se ele, ainda absorvido e sobrecarregado de metafísica, fundamento e purismo, demonstrasse não haver compreendido o recado do sonho e dissesse ter percebido, ao acordar, que não havia retornado ao passado ou a esse passado ideal. Os Coen, tal como poetas violentadores do pensamento, encerram dessa forma sua narrativa, isto é, no entremeio de um devaneio de Ed Tom, sem colocar um enganador ponto final autoexplicativo.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. **O grau zero da escritura**. Trad.: Anne Arnichand, Alvaro Lorencini. São Paulo: Cultrix, 1971.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad.: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles. **Francis Bacon: lógica da sensação**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Trad.: de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

DOI: [10.25244/uf.v12i2.38](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.38)

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Trad.: A. C. Piquet e R. Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: para uma literatura menor. Trad.: Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvin, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia - Vol. 1. Trad.: Aurélio Guerra e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia - Vol. 5. Trad.: Peter Pál Pelbart, Janice Caiafa. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia 1. Trad.: Luiz. B. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?**. Trad.: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FOGEL, Gilvan. Apresentação. In: **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a arte e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MCCARTHY, Cormac. **Onde os velhos não têm vez**. Trad.: Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Trad.: Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal**: prelúdio de uma filosofia do futuro. Trad.: Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falava Zaratustra**. Trad.: Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A vontade de poder**. Trad.: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce Homo**: como se chega a ser o que se é. 2. ed. Trad.: Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2009.

DOI: [10.25244/uf.v12i2.38](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.38)

A violência e o desejo em *Onde os fracos não têm vez*: uma leitura nietzsche-deleuzeguattariana da criação do filme adaptado do livro de Cormac McCarthy

ASSUNÇÃO, Jefferson

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ONDE os fracos não têm vez. Direção: Ethan Coen, Joel Coen. Produção: Ethan Coen, Joel Coen, Scott Rudin. Roteiro: Joel Coen, Ethan Coen. Intérpretes: Tommy Lee Jones, Javier Bardem, Josh Brolin, Woody Harrelson, Kelly Macdonald, Garret Dillahunt, Tess Harper, Barry Corbin, Stephen Root, Rodger Boyce, Beth Grant, Gene Jones. Paramount Vantage, Miramax, Scott Rudin Productions, Mike Zoss Productions, 2007. 1 filme (122 min.), sonoro e colorido, 1 DVD.

PESSOA, Fernando; AYALA, Walmir (org.). **Antologia poética**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 8. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1972.

SHÖPKE, Regina. **Por uma filosofia da diferença**: Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2004.

CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DO CONCEITO *BILDUNG* E O ENSINO DE FILOSOFIA EM NIETZSCHE

[CONTRIBUTION TO THE CRITIQUE OF THE BILDUNG CONCEPT AND THE TEACHING OF PHILOSOPHY IN NIETZSCHE]

Wellington dos Santos

assuncao33@hotmail.com

Graduado em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco (2013), especialização Lato Sensu em Filosofia, Sociologia e Religião pela Faculdade Teológica – Centro de Formação Humana (2015). Atualmente professor de Filosofia na Rede Estadual de Educação Básica (SED-MS) e mestrando do Programa de Pós-graduação Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) núcleo Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

Marta Rios Nunes da Costa

nunesdacosta77@gmail.com

Possui doutorado em Filosofia e Ciência Política - New School for Social Research (2006) com uma tese intitulada 'Redefining Individuality - Reflections on Kant, Adorno and Foucault'. A sua tese foi publicada em 2011 pela Húmus Editora (Portugal). As suas áreas de especialização são História da Filosofia Política, Ética, Teorias da democracia e estudos feministas. É professora adjunta da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, onde ministra aulas de graduação do curso de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas, e aulas de pós-graduação no âmbito do Mestrado Profissional em Filosofia. É Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Unioeste. É professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação de Ensino de Ciências na UFMS.

DOI: [10.25244/uf.v12i2.169](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.169)

Recebido em: 29 de novembro de 2019. Aprovado em: 31/01/2020

Caicó, ano 12, n. 2, Jul.-Dez., 2019, p. 121-140, ISSN 1984 - 5561

Fluxo Contínuo



Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

Resumo: este texto analisa a concepção pedagógica do professor-Nietzsche na obra *o Futuro de nossos estabelecimentos de ensino* (1872) conservando o retrato expositivo-dialógico do Romance de Formação (*Bildungsroman*) entre o “*Filósofo e seus aprendizes*”; buscando defender o que chamou-se o *daimon-zaratustriano*, isto é, os ensinamentos-metodológicos do *Espírito-Zarathustra* enquanto prática-genealógica para o professor de filosofia no Ensino Médio. Propõe-se, a partir disso, uma leitura-crítica do Ensino de Filosofia sob a perspectiva do vir-a-ser *Formação Cultural (Bildung)* demonstrando o peso do *capital moral* para tal.

Palavras-chave: Romance de Formação. Prática-Genealógica. Formação Cultural.

Abstract: This text analyzes the pedagogical conception of professor-Nietzsche in the work *The Future of our educational institutions* (1872) preserving the expository-dialogical portrait of the Formation Romance (*Bildungsroman*) between the “*Philosopher and his apprentices*”; seeking to defend what was called the *Daimon-Zarathustrian*, that is, the methodological teachings of Spirit-Zarathustra as a genealogical practice for the high school philosophy teacher. From this, it is proposed a critical reading of the Teaching of Philosophy from the perspective of becoming *Cultural Formation (Bildung)* demonstrating the weight of *moral capital* for such.

Keywords: Formation-novel. Genealogical practice. Cultural formation.

PARA ENTENDER O PROBLEMA-CONCEITUAL

A Alemanha de I. Kant (1724-1804), J. G. von Herder (1744-1803), J. G. Fichte (1762-1814) e J. C. F. Hölderlin (1770-1843) entre outros pensadores até Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) – de alguma forma ocupou-se da questão *Bildung* e a discussão do “novo” sistema educacional alemão: seja pela Reforma de Lutero (1517) sejam as implicações da Revolução Industrial (1760); Francesa de 1789, – a Guerra Franco-Prussiana (1871) e o movimento europeu Iluminista do século XVIII.

Para Weber (2006) a frustração da derrota prussiana para o exército napoleônico (1806-7) até à Unificação do Império em 1871 fizera o alemão repensar-se enquanto-povo e Nação, encontrando assim certa unidade simbólica institucional e de Espírito Popular (*Volksgeist*) na *Bildung*. “De acordo com Fichte,” – *Discursos à nação alemã* (1808), “as causas daquela derrota não era exclusivamente militares: não faltava aos alemães a bravura guerreira, faltava-lhes, sim, um projeto de educação nacional que incorporasse ânimo às especificidades do ser alemão” (WEBER, 2006, p. 121). Por vez, tal projeto encabeçou-se por Wilhelm von Humboldt (1769-1859) na *Reforma das Instituições Escolares* concretizando-se na fundação da *Universidade de Berlim* em 1810.

Dessa maneira, a noção do “ser alemão” e “como tornar-se alemão” destacou-se como a principal questão antropológica, pedagógica, sociológica, filosófica e política debatida nesse momento. É “importante notar que a *Bildung* expressa essencialmente uma teoria da educação que não pode ser dissociada de um desenvolvimento histórico da formação do próprio povo alemão” (NICOLAU, 2013, p. 24), tanto é – explica este autor – que a identidade nacional da França será o país da “civilização”; Inglaterra o país da “cultura material” e Alemanha o país da “*Bildung*”¹ –: impulsionada, especialmente, pela *Aufklärung* e o Idealismo em oposição à escola de currículo eclesiástico-latino.

Para tais indagações os intelectuais da época recuaram ao medievo alemão – ainda de acordo com Weber (2006, p. 126), tendo como referência a “mitologia nórdica, como é o caso do romantismo; outras correntes como o classicismo, o neo-humanismo retornam à Grécia clássica; outros, por fim, como Hölderlin e Nietzsche voltam à Grécia arcaica”. Com outras palavras, “partir do homem, daquilo que nele é mais íntimo, mais afastado da corruptibilidade dos esquemas de dominação – eis a divisa que pode definir o projeto pedagógico de Humboldt e seus contemporâneos” (BRITTO, 2012, p. 221).

Destaca-se também, que em fins do século XVIII a Alemanha recusa os valores e costumes franceses – até então muito presentes nas instituições alemãs – ao mesmo tempo que “Hegel, Hölderlin e Schelling, colegas no Seminário de Tübingen, plantam a árvore da Liberdade” (WEBER, 2006, p. 121) em solo nacional fazendo anuência aos princípios da Revolução de 1789; atmosfera de tamanha inquietação-e-atenção que “Kant atrasa seu pontual passei diário pelo qual os habitantes de Königsberg regulavam seus relógios – assim

¹ No Brasil essa discussão-acadêmica sobre Estado-nacional e identidade-cultural se iniciou com *Casa Grande & Senzala* (1933) de Gilberto Freyre e *Raízes do Brasil* (1936) de Sérgio Buarque de Holanda. O legado desse embate é a concepção de povo-brasileiro igual “corporeidade” (cordialidade). Para uma leitura crítica dessa tendência CF. SOUZA, Jessé. A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Ed. UnB, 2000, 276p.

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

conta a lenda – para receber um jornal com informações dos acontecimentos revolucionários”.

Nesse sentido, a crítica nietzschiana está inserida no contexto de reformas pedagógicas neohumanistas propostas por Humboldt no início do século XIX² e no estreitamento, a seu ver, de uma relação “cultura e indústria” – ou seja: da cultura à serviço da economia política.

Pode-se interpretar a intensa valorização da cultura por parte da burguesia alemã, no século XIX, como uma forma de fortalecimento do próprio ideário burguês para o qual a educação teria uma papel decisivo na construção de sua própria hegemonia política, econômica e cultural (WEBER, 2006, p. 122).

Por isso mesmo, qualquer que seja a prática institucional duma *Formação Cultural* (*Bildung*) – antes ela se expressará “contra o otimismo da barbárie que apresenta o Estado como fim supremo da humanidade e contra o utilitarismo que faz da cultura um modo de ganhar dinheiro atendendo as demandas dos interesses dominantes” (NIETZSCHE, 2003, p. 19).

Contudo, deve-se atentar para a riqueza filológica do termo ora problematizado conforme aponta Nicolau (2013, p. 37-38) onde o substantivo *Bildung* oriundo do verbo “*bilden*” carrega o duplo sentido do alemão antigo: *biliden* (dar forma *Gestalt* e essência *Wesen*) e *bilidon* (imitar uma forma) que “daria a *Bildung* tanto um sentido de formação da imagem interior” (*Einbilden* significa cunhar a alma) “quanto da imagem exterior” (*Ausbilden* colocar em uma imagem): cuja imbricação de sentidos forneceu ao vocábulo um “teor pedagógico” principalmente no século XVIII.

Porém, o autor deixa claro que esse conceito não se confunde com *Erziehung* (Educação) institucional-sistemática nem com *Kultur* (Cultura) que representa o domínio das produções humanas; pelo contrário, expressa a *índole moral* que vem do conhecimento e do sentimento do indivíduo (ou sociedade) que apenas cresce na medida em que “cultiva a si mesmo”. Nesse sentido, *Bildung* é o processo de formação necessário ao ingresso no mundo da *Kultur*. Por isso – de acordo com Nicolau (2013) – o sentido de tal conceito é melhor vertido para-nós *Formação Cultural*, sugerindo a questão *Bildung* ligada a um processo de formação do homem em sua totalidade.

A estrutura deste escrito divide-se em três momentos. Na primeira parte apresenta-se o projeto educacional de Nietzsche como alternativa ao modelo pedagógico liberal vigente. A segunda parte aborda o método genealógico como objetivo geral na *Formação Cultural* do Ensino de Filosofia. Conclui-se destacando a contribuição e singularidade da filosofia no currículo do Ensino Médio.

² “Se comparada às duas grandes potências do século XVIII e XIX, Inglaterra e França, a Alemanha encontrava-se, até o ano de 1870, numa situação de extremo atraso. A Confederação Alemã (*Deutscher Bund*), criada em 1815, era formada em 1831, por 39 Estados independentes e quatro cidades livres” (WEBER, 2006, p. 121).

A *BILDUNG* NIETZSCHIANA E A PROPOSTA DE UM ENSINO DE FILOSOFIA ALTERNATIVO

Em matéria de Filosofia da Educação os principais textos de Nietzsche são os registros das conferências *Sobre o futuro de nossos estabelecimento de ensino* proferidas em janeiro e março de 1872 e, a III Intempestiva³ – *Schopenhauer educador* de 1874. *Lato sensu*, a questão *Bildung* (Formação Cultural) em Nietzsche se expressará como *Bildungsroman*⁴ (Romance de Formação) e a problematização do Espírito Inventivo que busca encarnar e tornar-se *Gênio*⁵ (ou o correlato além-homem *Übermensch*) – do sujeito que re-cria e Valora *conteúdos* de ordem-moral, – onde o próprio processo-pedagógico desafia o aprendiz individualmente indagar-se pelo “*sentido à vida por meio da cultura*”.

*

No primeiro dia de Conferência⁶ [5 ao total] *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino* proferidas no “Akademisches Kunstmuseum” da Basileia o professor-Nietzsche, de antemão, faz duas advertências aos ouvintes presentes (no livro 1^o e 2^o Prefácio⁷): – primeiro que o conteúdo que se segue não é nenhuma profecia, segundo: “o leitor de quem espero algo deve ter três qualidades: ele deve ser calmo e ler sem pressa, não deve sempre privilegiar a si e [...] não deve, enfim, esperar por encerrar um quadro de resultados” (NIETZSCHE, 2003, p. 46). Tal aprendiz, ressalta ainda, “não desaprendeu a pensar lendo, ele conhece ainda o segredo de ler nas entrelinhas; ele tem inclusive o caráter tão pródigo, que ainda medita sobre o que leu, talvez durante muito tempo depois de ter fechado o livro” (NIETZSCHE, 2003, p. 46).

O discurso que o professor-Nietzsche profere estrutura-se na descrição-narrativa de um *diálogo* que testemunha “a conversa que homens admiráveis tiveram exatamente sobre este assunto” (NIETZSCHE, 2003, p. 48) resgatando, ao mesmo tempo, lembranças autobiográficas de experiências enquanto jovem estudante do *Gymnasium* alemão (Ensino Médio⁸). Para isso, o professor solicita que seu público se coloque no “estado de espírito” de um jovem-estudante e relata que naqueles anos a “ausência de qualquer plano e de qualquer

³ Nietzsche escreveu quatro *Considerações Intempestivas* [ou *Extemporâneas*] de 1872 a 1876: “David Strauss como apóstolo e escritor”; “Da utilidade e desvantagens da história para a vida”; “Schopenhauer Educador” e “Richard Wagner em Bayreuth”.

⁴ Corrente-literária inicia por W. von Goethe em Os anos de aprendizado de *Wilhelm Meister* (1795); tipo de prosa que retrata o desenvolvimento psicológico, espiritual, social, político ou cultural de um personagem principal. No caso Nietzsche, *CF. Assim falava Zaratustra* (1883).

⁵ Concepção pertencente a *estética romântica* alemã do séc. XVIII defendida, por exemplo, por Kant, Hegel, Ficht, Schelling, Schopenhauer e Nietzsche que entende a noção de gênio (*genius*) ligado especialmente ao domínio do artista e sua obra [intuição estética] – o talento natural e criativo expresso originalmente em suas manifestações superiores e que “merece ser imitado”. (*CF. ABBAGNANO, 2007, p. 480-481*).

⁶ O dia das conferências são enumeradas de acordo com as falas do personagem-protagonista a fim de orientar o leitor; por exemplo: 01^oc/01^of [01^o Conferência/01^o Fala] (N. do A.). Todo este texto sobre as *Conferências e Schopenhauer Educador* (1874) tem como referência a obra NIETZSCHE, F. *Escritos sobre Educação*. Tradução Noéli Correia de Melo Sobrinho, Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio, 2003.

⁷ Nietzsche pretendia transformar tais Conferências em livro como fica evidente no escrito *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos* do natal do mesmo ano de 1872, especificamente Prefácio 2 (N. do A.).

⁸ “O *Gymnasium* equivale aos antigos *ginásio e colegial*, hoje 5^o a 8^o séries do 1^o grau e 2^o grau do currículo brasileiro” (DIAS, 1991, p. 17).

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

objetivo, o desinteresse quanto a qualquer projeto de futuro têm diante de minha consciência de hoje o jeito de um sonho” (NIETZSCHE, 2003, p. 49). Certa vez,

Decidimos então fundar uma pequena sociedade de colegas pouco numerosa, com o fim de dar uma organização sólida e obrigatória às inclinações que deveríamos criar no domínio da *arte* e da *literatura*; ou, para ser mais claro, cada um de nós devia comprometer-se em enviar todo mês uma produção sua (NIETZSCHE, 2003, p. 50).

Desse modo, naquela época “[...] não éramos determinados por qualquer espírito utilitário, qualquer desejo de progredir rapidamente e fazer rapidamente uma carreira” (NIETZSCHE, 2003, p. 58). O primeiro problema levantado pelo professor diz respeito à metodologia do Ensino de Filosofia, pois:

Não temos o direito de silenciar sobre o fato de que muitos pressupostos dos nossos métodos educacionais modernos levam consigo o caráter do não-natural e que as mais graves fraquezas do nosso tempo estão justamente ligadas a estes **métodos antinaturais** de educação (NIETZSCHE, 2003, p. 43, grifo nosso).

Método este que não tem o objetivo de construir uma cultura-autêntica por meio da formação que exige antes de mais nada uma visão de conjunto que só pode ser fornecida pela Filosofia. “Primordialmente, as escolas são traços vivos da cultura. As autênticas escolas são elos entre o patrimônio do povo e o presente” (FRAGOSO, 1974, p. 280): esta é a tese contra a pseudocultura moderna e objeto-de-problematização desta *Conferência* – a relação entre cultura e Educação.

Adiante, o cenário se desenvolve no embate dialógico de dois personagens e um protagonista: 1) a característica *impetuosa* do próprio professor-Nietzsche quando jovem-estudante e seu amigo; 2) o *venerável* discípulo-aprendiz e 3) as *represálias* do velho-filósofo simbolizando a docência e *alta-cultura*. Entende-se que *Zaratustra* aparece aqui pela primeira vez na figura do “velho”⁹ – numa espécie de *daimon* para o ainda jovem-Nietzsche, – vindo a encarnar-se apenas 11 anos mais tarde.

Quando incomodado por ruídos de tiro e retirado assim, por jovens-estudantes – da serenidade-meditativa, de sua contemplação à calmaria do bosque próximo ao Reno, vocifera irritado o velho:

Não! Não! gritava... não quero duelo aqui! E entre vocês menos ainda, vocês que são jovens estudantes! ...Como! Vocês serão o sal da terra, a inteligência do futuro, a semente das nossas esperanças – e nem sequer são capazes de se libertar deste insensato catecismo de honra e de princípio que consagra o direito do mais forte? Não quero sondar os seus corações, mas isto não é digno de suas cabeças (NIETZSCHE, 2003, p. 52-3).

⁹ Ou seja, que o personagem da *opus magnum* do autor *Assim falava Zaratustra* (1883) já se esboçava nesta desta. São trinta e duas falas enumeradas para corroborar tal itinerário formativo-e-metodológico (N. do. A.).

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

Tal voz-demoníaca *zaratustriana*¹⁰ adverte a *distração dos adolescentes* e a perda de tempo com coisas fúteis; juventude que tem diante de si o nutriz da “língua e a sabedoria da Hélade e do Latium, vocês que foram beneficiados com o inestimável cuidado que se teve de fazer cair logo sobre seus jovens espíritos o raio dos sábios e nobres corações da bela Antiguidade” (2003, p. 53). Distração esta em relação às verdadeiras belezas que só a ociosidade e *condição* dessa idade permite alcançar.

Após os jovens-estudantes se rebelarem contra o velho e este ainda possesso avisar que “é preciso ter também pensamentos e não somente pontos de vistas!” (NIETZSCHE, 2003, p. 54) interrompe o discípulo: “saibam que, no caso presente, seus divertimentos explosivos são um verdadeiro atentado contra a Filosofia” (NIETZSCHE, 2003, p. 54). Confessa o professor que “no fundo [...] não tínhamos uma ideia clara das relações que poderiam existir entre os nossos divertimentos um pouco ruidosos e a Filosofia” (NIETZSCHE, 2003, p. 54). Ao ponto que indagam “para que serve toda a filosofia, pensávamos, se ela nos impede de estarmos sós e de gozarmos da amizade na solidão, se ela nos impede mesmo que nos tornemos filósofos?” (NIETZSCHE, 2003, p. 55).

Na argumentação [01^oc/04^o] do velho-filósofo o professor critica o Ensino de Filosofia das Universidades. – Quando o velho se pôs a rir: “Como? Vocês temem que o filósofo os impeça de filosofar? Eis que isto pode mesmo ocorrer, e vocês não o experimentaram ainda? Não tiveram a experiência disso na sua Universidade?” (NIETZSCHE, 2003, p. 57). O autor lembra que naquela época acreditavam ingenuamente que numa Universidade, ter o nível e as credenciais de filósofo dever-se-ia de fato ser Filósofo.

“O que é então, perguntou ele, isto que vocês chamam de Filosofia?” (NIETZSCHE, 2003, p. 57); em resposta afirmam que “no atacado, temos em vista refletir sobre a melhor maneira de nos tornar homens cultos”. – Isto é ao mesmo tempo pouco e muito, murmurou o filósofo. Reflitam bem sobre isso: “imitem pelo menos hoje os pitagóricos, que tinham de se calar durante cinco anos, porque serviam a uma filosofia autêntica – e talvez vocês devam fazer o mesmo durante cinco quartos de hora” (NIETZSCHE, 2003, p. 57) em vista “do quê” venha-a-ser o auto-cultivo (*Bildung*), “como” e “porque” cultivar-se.

Enquanto isso, [01^oc/06^o] o mestre *vira-se* indignado com o discípulo acusando-o de revestir-se da “pele de cultura moderna” e da pouca aprendizagem que adquiriu, até então ao seu lado, – “tu te comportas como se jamais tivesses ouvido o *princípio capital de toda cultura*”¹¹ (NIETZSCHE, 2003, p. 59-60, grifos nossos). Não! a máxima que o número de homens que verdadeiramente aprendem a “cultivar-se” é pequeno? Lembro sim. Até mesmo porque a “grande massa, é determinada no fundo contra a sua própria natureza e unicamente por ilusões sedutoras” (NIETZSCHE, 2003, p. 60), ou seja: aparelhadas pela pseudocultura.

Desse modo, [01^oc/07^o] democratizou-se “os direitos do gênio para suavizar o trabalho que exige uma formação, para arrefecer a carência pessoal de cultura”

¹⁰ Sobre esta composição literária e ferramenta comunicativa do autor, assim o fez esperando “animar juízos sobre os pontos de vista do conteúdo ora abordado. É justamente a tais ouvintes que poderei me fazer compreender quando contar o diálogo ao qual me refiro – ouvintes que adivinham imediatamente o que somente pode ser indicado, que completem o que foi preciso calar e que, de uma maneira geral, somente precisem que se lhes lembre o que já sabem, e não que lhes seja ensinado uma coisa nova” (NIETZSCHE, 2003, p. 49).

¹¹ Na III Intempestiva – *Schopenhauer Educador* (1874) Nietzsche doa forma a este princípio conceituando-o por “*capital moral*”, ou seja, a atitude heroica de criação valorativa de conteúdos morais indagando que “vive-se de fato do *capital de moralidade* acumulado por nossos ancestrais e da herança deles, que não sabemos mais fazer crescer, mas somente dissipar” (NIETZSCHE, 2003, p. 145).

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

(NIETZSCHE, 2003, p. 60). Contrariando o discípulo que está “tão orgulhoso a ponto de querer ser um mestre” (Ibid., p. 60) diz o velho:

Querias logo, longe desta multidão que odeias, levar uma vida solitária... Acreditas alcançar com um só golpe o que eu pude finalmente conquistar, depois de um combate longo e obstinado, com o objetivo exclusivo de viver como filósofo? Não temes que a solidão se vingue de ti? [...] quantas naturezas de primeira ordem foram assim destruídas (NIETZSCHE, 2003, p. 60).

Em defesa afirma o discípulo (NIETZSCHE, 2003, p. 61): “descreverei para você quais foram as características que encontrei nos problemas da Cultura e da Educação” e que dominam os estabelecimentos de ensino. Duas tendências complementares-e-opostas são apresentadas: i) a tendência à extensão – à massificação cultural¹², ii) e a tendência ao *enfraquecimento* da própria cultura. “Esta extensão é um dos dogmas da economia política [*nationalökonomischen Dogmen*]” (NIETZSCHE, 2003, p. 61) onde o ensino-e-aprendizagem – professor/aluno, – Educação e Sociedade sucumbe-se na “união da inteligência e da propriedade, que se coloca como princípio nesta concepção do mundo, e toma o valor de uma exigência moral” (NIETZSCHE, 2003, p. 60), p. 62).

Por meio da analogia “operário de fábrica” o professor-Nietzsche ilustra tal problema nas *Conferências* cuja a “divisão do trabalho nas ciências” se instalou e desenha institucionalmente os currículos dos estabelecimentos de ensino de sua época. A discussão da *Bildung* do século passado manifesto pela defesa da Educação Pública e a construção dum currículo Iluminista, no contexto de Nietzsche se expressa pela “democratização do ensino público” sob o viés pedagógico concentrado em técnicas de formação: “[...] para a busca da Felicidade identificada com a utilidade e o dinheiro, e para atender as demandas da produção e do mercado” (NIETZSCHE, 2003, p. 11).

Para o professor, Educação significa auto-cultivo (*Bildung*) Estético e Filosófico (da *sensibilidade e crítica radical*) de formação que depende mais do *exemplo*, grandeza moral e caráter do professor do que apropriação de certas habilidades lógico-argumentativas ou cognitivas. O Ensino de Filosofia nessa perspectiva assume o heroísmo da “crítica dos costumes, das leis e dos valores existentes, quer dizer, o ataque à mentalidade mercantil que vincula cultura e dinheiro e à mentalidade estatal que instrumentaliza as instituições de ensino para seu próprio proveito” (NIETZSCHE, 2003, p. 38).

A questão, portanto, é o conceito-reconhecimento de *felicidade, cultura, moral, ser-professor, educação, escola, formação* e o próprio interesse do educando seduzido-sequestrado pelo *utilitarismo moderno*¹³. “Quería introduzir aqui uma observação” – diz o velho [01°c/08°f] – “a cultura ‘tão universal quanto possível’ enfraquece a tal ponto a cultura, que ela não pode mais admitir qualquer privilégio ou garantir qualquer respeito” (NIETZSCHE, 2003, p. 62). Veja,

¹² No Brasil a professora Lidia Maria Rodrigo aponta que a partir dos anos 70 se iniciou esse processo de democratização-massificação da Educação Básica e a perda da qualidade ensino-e-aprendizagem. Sobre a Filosofia na Escola de Massa *CF. Uma alternativa para o ensino de filosofia no nível médio*. In: Silveira, René J. Trentin; Goto, Roberto. (Org.). Filosofia no ensino médio: temas, problemas e propostas. 1ªed.São Paulo: Edições Loyola, 2007, v., p. 37-51.

¹³ “É uma corrente do pensamento ético, político e econômico inglês dos sécs. XVIII e XIX. Reconhecimento do caráter supra-individual ou intersubjetivo do prazer como móvel, de tal modo que o fim de qualquer atividade humana é ‘a maior felicidade possível, compartilhada pelo maior número possível de pessoas” (ABBAGNANO, 2007, p. 986).

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

por exemplo, os círculos acadêmicos – complementa o discípulo, “a utilização tão desejada em nossos dias do erudito a serviço de sua disciplina torna a cultura [...] cada vez mais aleatória e inverossímil” (NIETZSCHE, 2003, p. 64). Ou seja, o operariado da conformidade.

O resultado é o *status quo* da *cultura jornalística* fundamentada pela momentaneidade da informação e reprodução do senso comum. Melhor: “o *jornalismo* é de fato a confluência das duas tendências: ampliação e redução da cultura dão aqui as mãos” (NIETZSCHE, 2003, p. 65):

Imagine como seria vão mesmo o trabalho mais renitente de um mestre que quisesse, por exemplo, levar seu aluno ao mundo helênico, tão infinitamente longínquo, tão difícil de compreender, por considerá-lo como a verdadeira pátria da cultura: tudo isso seria inútil (NIETZSCHE, 2003, p. 65).

Inúmeras vezes destaca-se a importância para o estudante de filosofia ter a experiência com os *clássicos* do pensamento como formação da sua subjetividade¹⁴ no projeto educacional do autor. Desse modo, indica-se o cuidado pedagógico do professor em selecionar textos-e-recortes a fim de colocar o aprendiz em contato com obras filosóficas: adaptar a complexidade teórica-textual do *conteúdo* e *vocabulo* com a acessibilidade ‘cultural’ do formando (competência intelectual), por exemplo, com auxílio de dicionário ou atenção didática; e especialmente, assimilar a *significação* daquilo no contexto-geral no qual o aprendiz está inserido.

O caminho da *Formação Cultural* – exemplifica o professor-Nietzsche, é divergente da formação científica-tecnológica quando esta torna-se “saber instrumental” e transforma escolas em “institutos profissionalizantes” e Universidades em faculdades de “especialização”. Para Nietzsche quando o currículo estrutura na sua grade a ‘divisão do trabalho científico’ (atomização do saber) resulta na “*ruptura* entre conhecimento e civilização, unidade que somente a filosofia com sua visão de conjunto poderia realizar, integrando o conhecimento à vida, a cultura à natureza” (NIETZSCHE, 2003, p. 23).

“No entender de Nietzsche, o Estado, a educação e a cultura (*Bildung*) são utensílios da *vontade* encarregados de proteger e oferecer as condições necessárias para a vinda dos gênios” (NASSER, 2012, p. 293). Para este autor: Nietzsche inspirado em Schopenhauer compreende que a “vontade” é a contradição metafísica entre dor e prazer da realidade – onde o *Gênio*¹⁵ é aquele capaz de intuir tal dialética. Ou melhor – “para Nietzsche, essa tensão fundamental pode ser reconhecida nos dois impulsos artísticos da natureza: um que tende para a aparência, o apolíneo, e outro, dionisíaco, que tende ao êxtase com o ‘sentimento mítico de unidade’ (NASSER, 2012, p. 292). Da educação sensível e crítica.

¹⁴ Para Nietzsche três atitudes produzem a Genialidade – e isso o fez reconhecer Schopenhauer como mestre e exemplo distinto: o auto-cultivo (*Bildung*) da solidão, o apego aos desesperos-existenciais da *Verdade* e o refúgio criativo da vida-teórica. No *Crepúsculo dos Ídolos* lê-se: “É preciso aprender a *pensar*, é preciso aprender a *falar* e a *escrever*, o fim dessas três coisas é uma cultura aristocrática (NIETZSCHE, 2017, p.29).

¹⁵ Noção que em *Humano, demasiado humano* (1878) – de acordo com este mesmo autor, Nietzsche abandonará assumindo caráter “puramente humano” que caprichosamente veio a ser. *Cf.* O problema do gênio no jovem Nietzsche (2012, p. 289).

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

Nesse momento, interveio o velho “– Espera! Eu te compreendo melhor agora; não vejo absolutamente por que antes lhe fiz censuras tão duras. Tu tens razão em tudo, exceto no teu desânimo” (NIETZSCHE, 2003, p. 65).

O MÉTODO GENEALÓGICO COMO PRÁTICA PEDAGÓGICA DO EDUCADOR-MORAL

No segundo dia [02^oc/09^o] construído a cena que o velho orienta o aprendiz-convalescente, o professor-Nietzsche aborda a “pobreza de espírito pedagógico” de sua época, especialmente atacando o domínio de “técnicas de formação” e a necessidade, por outro lado, do *educador-moral*: a tese desta *Conferência* é o “ginásio alemão como motor das tendências de todos os outros estabelecimentos de ensino”¹⁶ (FRAGOSO, 1974, p. 284).

Começa por afirmar que “nossa filosofia deve aqui começar não pela admiração, mas pelo terror: a quem não pode provocá-lo, roga-se não tocar nas coisas da pedagogia” (NIETZSCHE, 2003, p. 67). Diz o velho:

Eis que estão ausentes justamente os *talentos realmente inventivos*, eis que faltam os homens práticos, quer dizer, aqueles que tem ideias boas e novas e que sabem que a verdadeira *genialidade* e a *prática* correta devem necessariamente encontrar-se no mesmo indivíduo: embora aos práticos prosaicos faltem justamente as ideias e, por esta razão, também a prática correta (NIETZSCHE, 2003, p. 67).

Tal educador-moral é justamente o professor que pratica a “*metodologia genealógica*”¹⁷: cuja tarefa consiste não somente em suscitar determinadas *representações* histórico-conteudistas na consciência dos aprendizes, ou pior, adoção para idolatrar “x *pensador*”; mas sim, oportunizar condições-efetivas onde estes mesmos construam “bagagem teórica-e-ferramentas” capaz de decifrar o que “se cobre” (*des-cobrir*), interesses e relações de poder sobre tais Ídolos. “A consideração do *valor das representações* é aqui o que pode determinar o valor de uma cultura ou de um processo pedagógico” (NIETZSCHE, 2003, p. 25-26).

Não investigar/retratar a Origem (*Ursprung*) dos processos socioculturais, políticos ou econômicos: mas sim a Emergência (*Entstehung*) evidente do jogo casual das dominações sociais. Esta genealogia-emergente, dessa forma, é a análise histórica que interpreta a ‘relação de forças’ de dado contexto necessitando “se apoderar por violência ou sub-repção de um sistema de regras [...] e lhe impor uma direção” (CARVALHO, 2012, p. 240).

O método genealógico é habilidade e competência do professor quando expor o conteúdo propor a “reconstrução” dos eventos a fim de explorar as possibilidades de

¹⁶ Nietzsche lecionava a disciplina História da Literatura grega na Universidade da Basileia e na escola secundária denominada *Pädagogium* como era chamado “o ensino médio orientado para o estudo humanista e clássico” (DIAS, 1993, p. 27).

¹⁷ Percurso em desenhar e ilustrar “a história escondida dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes” (NIETZSCHE, p. 366, 1983). Na própria *Genealogia da Moral* lê-se “teoria de uma vontade de poder que intervenha em todos os casos” (NIETZSCHE, 2002, p. 45).

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

sentidos no tempo e no espaço histórico. De acordo com Carvalho (2012, p. 225) a genealogia “é o instrumento que permite o estudo sob quais efeitos de forças que se constituiu e se transformou o fenômeno de cultura”. Isto é, análise interpretativa que aborda a história de um fenômeno cultural sob a medida de suas forças contrárias e contraditórias.

Para o professor-Nietzsche a Educação Básica em especial o *Ginásio* (Ensino Médio) deve ser eixo privilegiado das políticas-educacionais, pois “se o combate neste terreno não levar à vitória, todos os outros estabelecimentos de cultura deverão sucumbir, e aquele que renuncia a esta luta deve renunciar de uma maneira geral às questões pedagógicas mais sérias” (2003, p. 68). Ou seja, todas as outras Instituições (Universidade e centros técnicos) terão suas qualidades medidas pelo *objetivo cultural* determinado pela Educação Básica.

Adiante indaga o velho [02°c/10°f] – “o que é então, se olharmos com um olho severo, o ensino do alemão no ginásio” (NIETZSCHE, 2003, p. 68) compreendendo que qualquer *Formação Cultural* e componente-curricular de ensino de um povo, dever-se-á primeiramente valorizar a riqueza-e-disciplina da *língua-materna*. Em tom provocativo, “por natureza, agora cada um fala e escreve a língua alemã tão má e tão vulgarmente quanto lhe é possível na época do alemão jornalístico” (NIETZSCHE, 2003, p. 68).¹⁸ Continua:

Quem dentre vocês chegará a uma verdadeira percepção da gravidade sagrada da arte, se são pervertidos metodicamente a balbuciar indistintamente por si mesmos, quando se deveria ensiná-los a *falar*, a *estetizar* por si mesmos, quando se deveria levá-los ao fervor diante da obra de arte, a *filosofar* por si mesmos, quando se deveria obrigá-los a escutar os grandes pensadores? (NIETZSCHE, 2003, p. 80).

Ao professor-genealogista para trabalhar tal *sensibilidade estética* (talento inventivo do aprendiz) – e o “filosofar por si mesmos” cabe a abordagem pedagógica contextualizada dos pensadores-nativos: onde “o próprio mestre deveria logo mostrar, ao analisar os nossos clássicos linha por linha” (NIETZSCHE, 2003, p. 69) – alicerces culturais da língua e a produção histórica da *literatura-nacional*. Prelúdio, dessa forma, de qualquer pretensão cultural verdadeira.

Abordagem que compreende experimentação do *sentimento de grandeza* que expressam tanto os poetas quanto os “artistas clássicos” (NIETZSCHE, 2003, p. 71). Por isso Nietzsche testemunha reconhecer “o valor destes homens como guias e *mistagogos* que preparam para a cultura clássica, os únicos nos quais se poderia encontrar a verdadeira via, aquela que leva à Antiguidade” (NIETZSCHE, 2003, p. 78).

É verdade que o método histórico parece ser para o mestre bem mais fácil e bem mais cômodo; além disso, este método parece igualmente exigir disposição bem mais reduzidas, e geralmente um ímpeto menos forte na *vontade* e na *aspiração* do mestre (NIETZSCHE, 2003, p. 70).

¹⁸ Lembrar que Nietzsche neste escrito é o então professor de filologia clássica na Universidade da Basileia; talvez isso justifique a ênfase evidente (03°c/página 68 a 84) do autor na valorização do aspecto linguístico na *Formação Cultural* (N. do A.).

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

Sobre tal método *historicista-e-cômodo* o professor-Nietzsche estende sua crítica a todos os campos da docência pedagógica que “se esconde sob o manto de pretensões soberbas e de títulos pomposos” e não se preocupa com quaisquer *Formação Humanística*. “Aprisionado à mesquinha, o douto é um ‘filisteu da cultura’ (*Bildungsphilister*) faminto pelo conhecimento histórico, por uma erudição vazia e inofensiva” (NASSER, 2012, p. 299). De modo geral, Nietzsche (2003) entende que o Ensino da Filosofia tanto no *Ginásio* (Ensino Médio) quanto na *Universidade* alemã substituiu ‘o problema filosófico por um problema histórico; se tal filósofo pensou isto, ou aquilo, se deve ser atribuído a ele este ou aquele escrito, ou se este escrito deve ser lido assim ou assim’.

Por vez, o velho reitera a categoria *disciplina* na relação ensino-e-aprendizagem (professor/aprendiz) como mediação-pedagógica necessária. Isto é, o professor-genealogista deve “reprimir as ridículas pretensões de autonomia de julgamento e apenas habituar o jovem a uma estrita obediência sob autoridade do gênio. [...] Numa idade em que toda frase pronunciada ou escrita é um barbarismo” (NIETZSCHE, 2003, p. 73). Tal autonomia exacerbada (que o velho chama no texto “tema antipedagógico”) é reflexo da tendência-moderna de supervalorização do indivíduo, – “ao passo que o *laissez-faire* universal do que se chama ‘livre personalidade’ só pode ser o sinal distintivo da barbárie”¹⁹ (NIETZSCHE, 2003, p. 74).

Enfim, evidencia-se o problema em como este ensino historicista-e-cômodo exposto castra a sensibilidade estética (talento inventivo do aprendiz) e a oportunidade do filosofar genealógico. A ênfase pela construção de uma cultura-autêntica no discurso do professor-Nietzsche, objetivo específico dos estabelecimentos de ensino, baseia-se na sua crítica ao estrangeirismo que vivia a Alemanha naquele tempo – “neste caso, a influência mais forte aqui é aquela exercida pela civilização dos Franceses, antigermânica no seu fundamento mais profundo, que é imitada sem talento” (NIETZSCHE, 2003, p. 82) e que para o professor apregoava hipocrisia ao *estilo* dos alemães.

*

Ao retomar a discussão sobre o *Ensino Superior* o velho-filósofo argumenta [03°c/11°] que nestes estabelecimentos ocorre “um excesso de pessoas que não têm vocação, mas que, pouco a pouco, por causa do seu número esmagador e com seu instinto *similis simili gaudet* [fecundidade do caráter natural], determinam o espírito destes estabelecimentos” (2003, p. 88) – a tese desta *Conferência* são as “causas imediatas dos desvios de tendência do ginásio alemão” (FRAGOSO, 1974, p. 284).

Esclarece o velho que “desde há muito, adquiri o hábito de olhar com prudência todos aqueles que falam com zelo sobre o que se chama ‘formação do povo’, tal como esta é compreendida comumente” (NIETZSCHE, 2003, p. 89). Ressalta-se que Nietzsche critica a democratização do ensino público alemão por este processo fazer parte do *dogma utilitarista*. Sobre isso, explica Rodrigues (2015) o problema é “perceber que, quando se procura estender a ‘cultura’ sem que haja os agentes promotores desta, o que se está de fato promovendo são dissimulações para uma grande massa” (Ibid. p. 44).

Em contrapartida, a metáfora “*metafísica do gênio*” simula o objetivo mais nobre da *Formação Cultural* “cuja destinação materna é gerar o gênio e depois elevá-lo e educá-lo”

¹⁹ Na *III Intempestiva – Schopenhauer Educador* (1874) o autor pontua três *forças* que estrangulam a formação do Gênio e a autêntica-cultura alemã: o *Egoísmo* dos Negociantes, do Estado e da Ciência – especificamente página 185/7, 187 e 191 (NIETZSCHE, 2003). Em oposição reconhece três outras positivas: a antropologia filosófica de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778); a antropologia estética de Goethe (1749-1832), e a antropologia filosófica/pedagógica de Schopenhauer (1788-1860) – especificamente página 168 (NIETZSCHE, 2003).

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

(NIETZSCHE, 2003, p. 90), porém adverte o professor – “seu verdadeiro nascimento não depende propriamente dela, pois ele só pode ter, por assim dizer, uma origem metafísica, uma pátria *metafísica*” (NIETZSCHE, 2003, p. 91). Metafísica porque o exercício-intelectivo individual proporcionado pelo professor-genealogista com a experiência dos clássicos é a leitura do *vivido*-histórico, ou seja: 1) do *inconsciente* 2) e do *Espírito-Nativo*. Complementa o discípulo – “reflita bem nisso, jovem de pouco cérebro, recua, se tu não és um *iconoclasta*” (NIETZSCHE, 2003, p. 94, grifos nossos).

Com outras palavras, não basta técnicas didáticas de ensino-e-aprendizagem: o recurso do *diálogo-provoador*, por exemplo, ou do texto filosófico; é necessário orientar o interesse-do-aprendiz “exatamente ao que não é *comum*” – à *inquietação* do que promove este povo, esta escola-filosófica, esta corrente-teórica ou este pensador acima daqueles outros (por que estes se inscreveram na História Oficial). Quais variáveis-socioculturais, políticas, econômicas estão em jogo na constituição do que se constitui “clássicos”?

Em troca, os mestres de hoje me parecem usar deste expediente com seus alunos, e o fazem de maneira tão genérica e tão histórica, que seriam no melhor dos casos pequenos sanscritólogos, ou demoníacos etimologistas, ou libertinos da conjectura, porém, ainda assim, nenhum deles poderia ler seu Platão ou seu Tácito com prazer que temos nós, os velhos (NIETZSCHE, 2003, p. 96).

Assim, o velho coloca-se a reclamar da “obesidade acadêmica” que forma tal profissional-mediocre: I – da formação erudita-e-eloquente mas vaga, II – da atuação exclusiva de “ganhar o pão de cada dia”, III – da abordagem historicista-e-especializada contudo hipertrofiada do filosofar. Ou seja, procedimento-e-prática distante dos objetivos-genealógicos no qual poderíamos deduzir tal *prazer* que fala o velho da seguinte forma: – 1) analisar sistematicamente os “problemas” no contexto histórico-cultural que levou Platão (428/7-348/7 a.C), por exemplo, a teorizar a *República* e propor a criação de *Calópolis*; 2) contemplar a estilística textual da obra; 3) identificar tal estrutura lógico-argumentativa; 4) mapear o endereço da crítica-do-escrito; 5) descrever sua contribuição-influência *a posteriori*; 6) reformular conceitos atualizando-os etc.

A obesidade acadêmica e as causas da decadência do ensino superior e básico, [03°c/15°f] implicam – argumenta o velho-filósofo, da *submissão da criticidade* em relação ao Estado, “de uma filosofia lançada em proveito do Estado e visando aos objetivos do Estado: a tendência da filosofia hegeliana” (NIETZSCHE, 2003, p. 98). A crítica de Nietzsche imbuída neste escrito é que o Estado adotou-encarnou a filosofia-hegeliana como Filosofia Oficial do *establishment* alemão, onde o Filosofar submeteu-se ao interesse Absoluto deste – reconhecidamente como “organismo ético absolutamente perfeito”. Ou melhor, “sua apoteose do Estado atinge sem dúvida seu ápice *nesta* submissão” (NIETZSCHE, 2003, p. 98). A quais interesses? ... os utilitários! – [03°c/16°f] que “leva a admitir a cultura na medida em que ela é diretamente útil ao Estado e a negar os instintos que não encontram nestes desígnios seu emprego imediato” (NIETZSCHE, 2003, p. 99).

Portanto, o problema levantado por Nietzsche é que o Estado – 1) além de instrumentalizador epistemológico, 2) passou a ser reconhecido pelo Utilitarismo moderno como juiz moral da Felicidade 3) e fonte de Valoração da liberdade=propriedade de acordo com a Teoria Liberal. “Esta tendência estatal está em guerra, declarada ou não, com o autêntico espírito alemão e com a cultura que pode emanar dele” – com isso o velho se refere

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

ao “espírito que nos fala maravilhosamente a essência mais profunda da Reforma alemã, da Música alemã, da Filosofia alemã” (NIETZSCHE, 2003, p. 100) que o *Ginásio Humanista* fundado pela Reforma experimentou.

*

A partir da 4^o Conferência Nietzsche retoma a cena inicial do bosque (1^oc) com o amigo e o colóquio entre o velho-filósofo com o discípulo, após – como vimos, dar longa ênfase ao eu lírico e ao monólogo do velho: a tese desta Conferência são “os duvidosos fins da educação e da cultura sob o Estado cultural e o jornalismo” (FRAGOSO, 1974, p, 284).

No início do discurso reafirma-se o “sublime desígnio” que constitui o papel do *Ginásio* (Ensino Médio) na crítica radical em relação aos dogmas da economia-política moderna: 1^o) ao Estado Utilitário 2^o) e a necessidade de professores-genealogistas no exercício de “libertar²⁰ o homem moderno da maldição do moderno. [...] *Devemos inspirar não somente espanto, mas terror*. esta era a opinião do filósofo. Ele aconselhava não esconder-se atemorizado, mas antes passar ao ataque” (2003, p. 103, grifos nossos).

“O filósofo elevou de novo a voz: prestem bem atenção” [04^oc/17^of] – pois o velho quer agora ser bem compreendido ao ilustrar sua percepção do educador-moral. De antemão, o ensino-e-aprendizagem dos currículos escolares e acadêmicos nada tem a ver com a cultura. Ao contrário,

Esta só tem início numa atmosfera que está muito acima deste mundo das necessidades, da luta pela existência, da miséria. A questão é então saber o quanto um homem estima sua existência subjetiva diante dos outros, o quanto emprega sua força nesta luta individual pela vida (NIETZSCHE, 2003, p.103).

O professor-Nietzsche, nesse sentido, destaca dois tipos de prática virtuosa do professor-genealogista: I – aquele que cultiva e limita-estoicamente suas necessidades; rejeita, por assim dizer, sua individualidade para “gozar de uma eterna juventude num sistema solar de fatos estranhos à época e à sua pessoa” (*bedoné* dos grandes intérpretes historiográficos); II –

Outros, por sua vez, estendem grandemente sua ação e as necessidades da sua individualidade e constroem, com dimensões assombrosas, o mausoléu desta sua individualidade, como se estivesse em condições de superar na luta o seu maior adversário, o tempo (NIETZSCHE, 2003, p. 103).

Tais práticas chamar-se-á “capital moral”. Ou seja, I – de constante-preparação, *meditação*, transformação: leitor que tem como círculo-afetivo, de interesse, de diálogo-crítico e exercício a aprendizagem humanista do pensamento clássico, de aplicação-prática ao

²⁰ Na III Intempestiva – *Schopenhauer Educador* (1874) assim lê-se em relação aos objetivos do professor de filosofia: “teus verdadeiros educadores, aqueles que te formarão, te revelam o que são verdadeiramente o sentido original e a substância fundamental da tua essência, [...] teus educadores não podem ser outra coisa senão teus libertadores” (NIETZSCHE, 2003, p. 142).

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

familiarizar-se com nova teoria em sala-de-aula. E outros II – que se consagram na pesquisa (solitária ou acadêmica) e busca consolidar sua própria obra *a-temporal*.

Desse modo, o professor cita alguns autores clássicos como Lessing, Winckelmann, Schopenhauer, Hölderlin, Carl Maria von Weber, Schiller, Goethe, Beethoven, Mestre Eckhart, Tácito – nomes “estranhos à grade curricular” dos estabelecimentos de ensino alemão. Neste momento lamenta o velho,

Ninguém pode imaginar o que estes homens heroicos estariam destinados a alcançar, se o autêntico espírito alemão tivesse, numa poderosa instituição, estendido sobre eles o seu teto protetor, este espírito que, sem uma instituição deste gênero, leva uma existência isolada, dispersa, degenerada (NIETZSCHE, 2003, p. 114).

Vou, meus amigos, dar-lhes um exemplo. Se vocês querem guiar um jovem no verdadeiro caminho da cultura, abstenham-se de romper a relação ingênua, confiante e, por assim dizer, a relação pessoal e imediata que ele tem com a natureza” (NIETZSCHE, 2003, p. 105).

Sobre esta centralidade da concepção *naturalista* e formação de capital moral na teoria-pedagógica nietzschiana Rodrigues (2015) esclarece que Nietzsche compreende uma “lei constante da natureza” (*vontade de potência*): onde todo homem inclina-se para expandir e crescer pessoalmente “possibilitando que [...] encontrem em seus modos de vida, atitude e valores, campo fértil para efetivar o princípio” (Ibid., 2015, p. 41) cosmológico de ser-nomundo. Portanto, em Nietzsche o ideal educacional *Bildung* se expressa nesse “desenvolver plenamente as potencialidades [...] e buscar auto-superação por meio de uma capacidade crítica pessoal, sendo que estes elementos dariam vitalidade e sustentação para a cultura (*Kultur*) e a vida social” (RODRIGUES, 2015, p. 41).

CONCLUSÃO

De longe se ouviu o blasfemar do *Espírito-Zaratustra* para com seus discípulos que roubaram do corpo cansado do velho o repouso; roubando-o também o auto-cultivo (*Bindung*) – o *formar-se* meditativo: isso quando trouxeram-lhe curiosos – [05°c/30°f]:

Então, meu amigo, mesmo à meia-noite, mesmo na montanha mais solitária, não estaremos sós ?!; e tu mesmo trazes para cá um grupo de estudantes buliçosos, apesar de saberes que eu gostaria de me afastar voluntária e prudentemente desta *genus omne* [de toda esta raça] “(2003, p. 122): – a tese desta *Conferência* é “a universidade alemã em ligação com o ginásio” (FRAGOSO, 1974, p. 284).

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

“Você me faz lembrar mestre” – diz o *venerável*-discípulo – “que também você, outrora, antes que eu o tivesse conhecido, vivera em várias universidades e que, desde esta época, circulam ainda rumores sobre as suas relações com os estudantes e sobre os seus *métodos de ensino*” (NIETZSCHE, 2003, p. 123, grifos nossos). Métodos que correspondem ao apropriar-se duma filosofia que se permita viver de acordo com ela, – e que na III Intempestiva – *Schopenhauer Educador* (1874) testemunha-se:

Esta Filosofia jamais foi ensinada nas universidades. [...] De fato, todos concordam em dizer que não se é preparado para a filosofia, mas somente para uma prova de filosofia, cujo resultado, já se sabe, é normalmente que aquele que sai desta prova – eis que é mesmo uma provação – confessa para si com um profundo suspiro de alívio: Graças a Deus, não sou um filósofo, mas um cristão e um cidadão do meu país! (NIETZSCHE, 2003, p. 213).

“Até agora, sempre tínhamos acreditado que a única intenção do ginásio era preparar para a Universidade” (NIETZSCHE, 2003, p. 124) confessa o discípulo. O Ensino Médio, pelo contrário, é o nível onde prepara-se o aprendiz para ele mesmo construir sua subjetividade: mesmo numa idade ainda prematura com o objetivo de enfrentar as experiências-existenciais. Isto é, o aprendiz,

Deve, nesta ocasião, congratular-se com os seus pontos de vistas e com os seus propósitos, para poder andar por si mesmo e sem muletas. Por isso, imediatamente, ele é convidado a produzir com originalidade, e mais cedo ainda a julgar e a criticar com precisão (NIETZSCHE, 2003, p. 124).

Para tal, a postura professoral de autoridade-didática diante do erro, dificuldade, ou indisciplina, por exemplo, criará o intervalo para o aprendiz superar o tímido reconhecimento. Assim, conduzirá, por vez, este *respeito-distante* ao *amor-pessoal* do mestre e interesse epistemológico.

E, ainda que os estudos latinos e gregos não sejam capazes de provocar entusiasmo no aluno para com a longínqua Antiguidade, ainda assim, e graças ao método através do qual estes estudos são vistos, é despertado nele o sentido científico, o desejo de uma rigorosa causalidade na descoberta, a sede de achar e inventar (NIETZSCHE, 2003, p. 124).

Método este, além da *genealogia*, próprio da atitude filosófica²¹ – *philos* (φίλος) e *sophia* (σοφία) [desejo de saber] – do professor *provocar* o *desejar* do aprendiz e este trazer/produzir determinada Experiência-Autêntica pelo reconhecer ou problematizar, por exemplo, do *eu-enquanto-povo* do *eu-enquanto-humanidade*. Ou seja: “são suas próprias experiências que o levam a estes problemas” (NIETZSCHE, 2003, p. 127).

²¹ Sobre isso CF. CERLETTI, A. *Ensinar filosofia: da pergunta filosófica à proposta metodológica* In: KOHAN, W. (Org.), Filosofia. Caminhos para seu ensino, Lamparina, RJ, 2008.

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

“Não obstante, me permita avaliar sua autonomia com a escala desta cultura” indaga o velho [05°c/32°f] reprendendo-o: a começar por esta formação-pedagógica presa umbilicalmente pelo eruditismo-científico e memorizante do professor onde “com bastante frequência, o estudante escreve enquanto ouve” (NIETZSCHE, 2003, p. 125). Questiona: nessa abordagem prática o ensino-e-aprendizagem liga-se boca igual ouvido! Sem qualquer intervenção. Mas, em tom irônico, ele também “pode escolher o que quer ouvir, não precisa acreditar naquilo que ouve, pode tapar os ouvidos quando não queira ouvir. Eis o método de ensino oral” (NIETZSCHE, 2003, p. 126).

O velho-filósofo então, propõe um desafio para seus interlocutores: veja tais estudantes “livres”, “inteligentes” e “cultos”, imaginem os seus instintos [...] interpretem-nos em função de suas necessidades:

O que lhes pareceria a sua formação, se vocês soubessem medi-la com três instrumentos, em primeiro lugar, por sua *necessidade de filosofia*, em segundo lugar, por seu *instinto artístico* e, enfim, em relação à *antiguidade grega e romana*, que é o imperativo categórico concreto de qualquer cultura (NIETZSCHE, 2003, p. 127, grifos nossos).

Perceba-se que Nietzsche situa a especificidade do Ensino de Filosofia no Ensino Médio sob tal atitude filosófica, instinto artístico e classicismo: o imperativo concreto de qualquer *Formação Cultural* (Bildung). “Nesta idade, em que vê suas experiências, por assim dizer, envolvidas por um arco-íris metafísico” (NIETZSCHE, 2003, p. 128) o aprendiz necessita construir sua subjetividade com base em tais referências uma vez que, “de repente e quase instintivamente, ele é persuadido da ambiguidade da existência e porque perdeu já o solo firme das opiniões tradicionais às quais estava até então ligado” (NIETZSCHE, 2003, p. 128). Em obras futuras Nietzsche abordará a consequência-e-ausência da formação por tais referências pela construção fraca da autonomia e personalidade do sujeito como *expressões nihilistas*.²²

Por isso, o professor-Nietzsche critica o que nos estabelecimentos de ensino se hegemonizou por ‘cultura histórica’ [*historische Bildung*]: – um ensino que, a seu ver, autodestrói a filosofia: “e agora se revela em todo lugar, com este tratamento histórico das coisas, esta propensão ingênua e privada de escrúpulos de transformar o que é mais irracional em razão [...] em vez da interpretação profunda dos problemas (NIETZSCHE, 2003, p. 128):

Agora se trata de estabelecer o que pensou ou não este ou aquele filósofo, se é possível com razão atribuir a ele este ou aquele escrito, ou se esta ou aquela lição merece ser retida... nossos estudantes são dirigidos a este tratamento neutro da filosofia (NIETZSCHE, 2003, p. 129).

O resultado é que o estudante do Ensino Médio hoje “não está apto para a filosofia, porque é mal preparado, privado de instinto artístico e que, diante dos Gregos, é um bárbaro imaginando que é livre” (NIETZSCHE, 2003, p. 130). Diante desse mal preparo, de *carência cultural do aprendiz* o professor ressalta a necessidade de se compreender a “linguagem secreta

²² Do sujeito incapaz de reconhecer, destruir ou criar valores nobres para a vida. Por exemplo em *A Gaia Ciência* (1882); *Assim Falava Zarathustra* – um livro para todos e para ninguém (1883); *Além do Bem e do Mal* – prelúdio a uma filosofia do futuro (1886); *Genealogia da Moral* – uma polêmica (1887); e *Crepúsculo dos Ídolos* – ou como filosofar com o martelo (1888).

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

que este *inocente tornado culpado* fala para si mesmo”; isto é, sua história, meio inserido, experiência-vivida, economia-emocional e inteligência pessoal a fim de tornar o planejamento pedagógico eficiente.

Por vez, a não-aprendizagem dessa *Formação Cultural* proporcionado pela prática das Humanidades *artística, clássica e filosófica* – faz com que o aprendiz não tenha competência em atribuir valor a suas lutas internas. Em outros termos, o professor-Nietzsche entende a aprendizagem filosófica como um ato de civilização.

Assim, sua perplexidade e a ausência de um guia para a cultura o levam de uma maneira de ser à outra: dúvidas, ímpetos, carências de vida, esperanças, desesperos, tudo isso o leva de um lado para o outro, o que significa dizer que acima dele todas as estrelas estão apagadas, estrelas com as quais ele poderia, no entanto, regular o curso do seu navio (NIETZSCHE, 2003, p. 131).

Em síntese, se pudéssemos condensar numa palavra o entendimento de Nietzsche sobre Educação, diríamos: exemplo. Educação é exemplo que se constrói por referência a partir do professor, de si mesmo e dos grandes nomes.

A educação filosófica que tem por objetivo provocar a genialidade do aprendiz, portanto, aquela que deve ser imitada “por merecimento” – parte do estímulo *intuitivo estético* (sensibilidade criativa) e se concretiza pela *atitude filosófica* (crítica genealógica). Eis a metodologia que construirá uma “cultura autêntica”. Nietzsche, segundo Rodrigues (2015) compartilha o projeto neo-humanista de Humboldt e centraliza a *Formação Cultural (Bildung)* enquanto necessidade pedagógica de autodesenvolvimento e autoformação das potencialidades dos indivíduos como uma forma geradora de cultura (*Kultur*).

Vide que o *capital moral* enquanto *herança* produtiva-e-histórica dos clássicos do pensamento e a atitude criativa do sujeito que valora conteúdos morais – é o principal objetivo do método genealógico que destaca-se como prática-pedagógica do educador-moral. Sendo a genealogia habilidade interpretativa em diagnosticar as variáveis por trás das ‘condições históricas’ onde a verdade dos fenômenos se liga a uma Verdade do Discurso base para Idolatria: como bem explica Carvalho (2012, p. 223) variáveis que envolvem o “embate e disputa de forças na constituição dos valores e sentido-histórico”.

Pode-se dizer, com isso, que o processo genealógico de fazer emergir as *perspectivas distintas* das que foram manipuladas/dominadas pela própria cultura histórica dos saberes e valores, – conjugado com a construção de capital moral do “aprendiz de filosofia”, permitiu-nos eleger como uma das principais contribuições do Ensino de Filosofia no Ensino Médio.

Contudo, tal Romance de Formação entre o “*Filósofo e seus aprendizes*” e a III Intempestiva – *Schopenhauer Educador* (1874) combatem às duas tendências hegemônicas da modernidade alemã: I) a divisão do trabalho científico II) e o *laissez-faire* da economia-política. Esclarece Rodrigues (2015):

O Estado alemão, em pleno processo de unificação, tomou como fundamento para a consecução de uma cultura unificadora os ideais modernos da *igualdade e dignidade* do homem presentes de modo central no dogma da *utilidade*, sendo que estes refletiam, segundo Nietzsche, de modo

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

ilusório, um mero anseio de *conservação* presente na necessidade do *trabalho*, assim como um pretenso princípio de justiça (RODRIGUES, 2015, p. 135 grifos nossos).

Ou seja, as instituições de ensino para promoverem a autonomia dos estudantes – Vontade de Potência, e assim poderem gerar cultura, precisam necessariamente, ter autonomia política e pedagógica com relação ao Estado. Em pesquisa Britto (2012) aponta que esta *Formação Cultural* (*Bildung*) individual e institucional alemã – que faz parte Nietzsche – é a principal influência moderna do neo-humanismo de Humboldt “– e que, ainda hoje, mostra-se particularmente problemática” (BRITTO, 2012, p. 223).

Mas agora, o velho-filósofo se distancia para seu auto-cultivo (*Bildung*) solitário – lhe restando o esperar de forças professorais que combata esta ordem-hegemônica que “quer humilhar os guias até submetê-los à servidão” (NIETZSCHE, 2003, p. 136). Prefere [05°c/32°f], por enquanto, a companhia de seus animais como fez “Friedrich Schiller, quando, diante de seus discípulos, ele recitou *Os Bandidos*; e se Schiller apresentou no seu drama a imagem de um leão com o subtítulo *in tyrannos*, era agora seu discípulo este leão pronto para saltar: e de fato todos os tiranos tremeram” (NIETZSCHE, 2003, p. 133-4).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução Alfredo Bossi & Ivone Castilho Benedetti, 5° ed., São Paulo, Martins Fontes, 2007.

BRITTO, Fabiano Lemos. Identidade cultural e formação individual: a Alemanha do século XIX e a fundação da pedagogia moderna”. In **Educ. Soc., Campinas**, v. 33, n. 118, p. 217-233, jan.-mar. 2012.

CARVALHO, A. F. de. Foucault: atualizador da genealogia nietzschiana. **Cadernos Nietzsche**, 30, pp. 221-249, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos sobre Educação**. Tradução, apresentação e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho, Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. Tradução de Joaquim José de Faria, São Paulo, Ed. Centauro, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos** – ou a filosofia a golpes de martelo. Tradução Edson Bini e Márcio Pugliesi, Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 5° ed, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Coleção os Pensadores**. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 2° edição, 1983.

NASSER, E. O destino do gênio e o gênio enquanto destino: o problema do gênio no jovem Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** 30, pp. 287-302, 2012.

Contribuição à crítica do conceito *bildung* e o ensino de filosofia em Nietzsche

COSTA, Marta R. N. da; SANTOS, W.

RODRIGUES, Eduardo J. Lobo. **O problema da formação (*Bildung*) em Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino, de Nietzsche**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília, 146f, 2015.

NICOLAU, M. F. A. **O conceito de *Bildung* em Hegel**. 200f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, 2013.

WEBER, J. F. *Bildung* e Educação. **Rev. Educação & Realidade**, Porto Alegre, 31(2): 117-134, juln./dez. 2006.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche Educador**. São Paulo, ed. Scipione, 1993.

FRAGOSO, M. X. Nietzsche e a Educação. **Rev. Trans/Form/Ação**, vol. 1, Marília, p. 277-293, (1974).

**HEIDEGGER E O PROBLEMA DO CONHECIMENTO TÉCNICO
CIENTÍFICO PARA O ENSINO DE FILOSOFIA**

[HEIDEGGER AND THE PROBLEM OF SCIENTIFIC TECHNICAL
KNOWLEDGE FOR TEACHING PHILOSOPHY]

Alexandre Soares de Sousa
alexandre74.ssoares@gmail.com

Possui Licenciatura e Bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2004) e mestrado em Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2017).

DOI: [10.25244/uf.v12i2.382](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.382)

Recebido em: 17 de dezembro de 2019. Aprovado em: 17/03/2020

Caicó, ano 12, n. 2, Jul.-Dez., 2019, p. 141-155, ISSN 1984 - 5561
Fluxo Contínuo



Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia

SOUSA, Alexandre Soares de

Resumo: O presente artigo objetiva identificar a filosofia nos moldes gregos se valendo do questionamento que se elaborava a partir de tudo que existe, ou seja, o ser. Este questionar fez com que esses primeiros homens se abrissem ao pensamento de tal maneira que os levassem a perceber algo diferente ou o que está por trás das coisas, sua essência. Heidegger guiado por essa tradição recoloca a filosofia no lugar de onde ela nunca deveria ter saído, a cotidianidade (praças públicas, mercados, padarias, etc.). Esta saída ou desenraizamento do filosofar da vida diária é que a conduziu ao que conhecemos por Metafísica ou a uma amnésia filosófica. Esquecida àquela forma de se filosofar originária iniciada pelos gregos, o que resta agora, para que ela permaneça viva e ativa nos dias hodiernos, é atribuir à filosofia funções que não lhe diz respeito, melhor dizendo, trata-la igualmente ao conhecimento técnico-científico. Deste jeito ela está garantindo a sua sobrevivência se transformando em algo útil. De acordo com Heidegger foi a metafísica responsável em conduzir a filosofia para uma cientificidade ou eficiência. Por essa razão não se chega a uma definição acerca da filosofia, porque é esta uma indeterminável.

Palavras-chaves: Técnica. Ciência. Filosofia. Homem.

Abstract: This article aims to identify philosophy in the Greek way, using the questioning that was elaborated from everything that exists, that is, being. This questioning caused these first men to open themselves to thinking in such a way as to lead them to perceive something different or what is behind things, their essence. Heidegger guided by this tradition puts philosophy back where it should never have left, everyday life (public squares, markets, bakeries, etc.). This exit or uprooting of philosophizing from daily life has led to what we know as metaphysics or philosophical amnesia. Forgotten to that original way of philosophizing initiated by the Greeks, what remains now, so that it remains alive and active in today's days, is to attribute to philosophy functions that do not concern it, in other words, treat it equally to technical and scientific knowledge. In this way it is guaranteeing its survival by becoming something useful. According to Heidegger, it was metaphysics responsible for leading philosophy towards scientificity or efficiency. For this reason, a definition about philosophy is not reached, because it is an indeterminable one.

Keywords: Technique. Science. Philosophy. Man.

Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia

SOUSA, Alexandre Soares de

INTRODUÇÃO

Falar de filosofia demanda um cuidado muito melindroso, pois não queremos suscitar querelas, uma vez que o caminho que se percorre é de um campo minado. Temos que pisar sabendo onde estamos pisando, para não afrontar ninguém nem descredibilizar alguma corrente filosófica. Também, trata-se de linguagem e conhecimento aprofundados, próprios e específicos do vocabulário dela. Parece coisa de outro mundo. Por ser assim, em sua história, a filosofia se apresentou de maneira estranha. Este estranhamento é, devido aos assuntos abordados por ela, os quais estavam voltados para realidades organizadas pelos filósofos, denominadas de “ultrassensíveis”, “inteligíveis”, “transcendental”, “abstrato”; em outros termos, metafísica. Esse modo de concebê-la, já que estava direcionado para um mundo fictício e diferente do nosso, fez com que a filosofia fosse abandonada. E seus protagonistas, os filósofos, vistos igualmente a pessoas com as cabeças voltadas para o alto.

Desse entendimento comum sobre a filosofia, chegou-se à conclusão de que ela é uma coisa que diz nada com nada. Por não dizer nada com nada, porque não atende ao padrão preponderante de conhecimento atual, ou seja, o técnico-científico, ela tende a se fragmentar. Esta situação é preocupante, uma vez que a filosofia, de acordo com o pensamento hodierno, não serve para nada, quer dizer, não tem utilidade, não é comestível. Por esse motivo, não são poucas as vozes que se levantam, pedindo urgentemente que a mesma seja destacada dos currículos escolares.

O fato de uma coisa não atender normas, esquemas, paradigmas, não significa que ela paulatinamente ou automaticamente deva ser descartada. Isto faz parte dessa cultura do descartável, em que o que não serve mais tem que ser jogado no lixo: o papel, o copo, a caneta, a lâmpada que queimou, o computador que deu pane, o carro que não consegue dá mais ignição etc. Isso faz nos pensar na quantidade de lixo produzida, entornando diariamente os lixões e poluindo o planeta.

Por não se apresentar como conhecimento técnico e científico, a filosofia vai pendendo os espaços que ela ocupava. E cada vez mais, esses espaços são preenchidos por conhecimentos que produzem algo útil, conveniente, prático, repentino, isto é, feitos para atender a necessidades momentâneas.

Nossa contribuição nesse artigo é mostrar que a filosofia é algo que faz parte de nossa existência, ou seja, desde a mais tenra idade, em nosso primeiro ato de admiração e de espanto com o mundo, até a morte definitiva, quando daí ocorre o último suspiro do filosofar. Assim, queremos dizer com isso que, ela não é algo distante de nós, mas nós mesmos em construção, melhor dizendo, a filosofia não se define enquanto repousar em nós o mistério.

AMEAÇA DO CONHECIMENTO TÉCNICO-CIENTÍFICO PARA A FILOSOFIA.

A filosofia no decorrer de sua história até início da Idade Moderna, imperava como único conhecimento capaz de atender aos apelos dos homens. Esta característica a elevou à

Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia

SOUSA, Alexandre Soares de

“rainha de todas as ciências”. Ela carregou este título majestoso por muitos anos. Com o passar dos anos, este argumento ficou fragilizado e ultrapassado, uma vez que sofre com o impacto da chegada da ciência moderna e, por conseguinte, da técnica. Estas surgem abalando sua convicção de realeza, ou seja, aparecem para destrona-la. Eis que irrompe a ameaça à filosofia.

Com o advento da modernidade, apresenta-se o desejo de transformar a filosofia em ciência que, conseqüentemente, inicia-se com Descartes. Ele a partir das ciências exatas e da natureza, especificamente com a matemática, desenvolve uma maneira para que o conhecimento filosófico tivesse aspecto científico. Em seu rigor metódico e sistemático, Descartes veste a roupagem da linguagem científica, afirmando que a mesma é verificável, mensurável, matematizada.

Heidegger enxerga por trás disso o engodo promovido pela metafísica, que se disfarçou de ciência e técnica para de novo dominar o campo do saber. De acordo com ele:

A filosofia se acha necessariamente fora de seu tempo, por pertencer àquelas poucas coisas, cujo destino consiste em nunca poder nem dever encontrar ressonância imediata na atualidade. Onde tal parece ocorrer, onde uma filosofia se transforma em moda, é porque ou não há verdadeira filosofia ou uma verdadeira filosofia foi desvirtuada e absurda segundo propósitos alheios, para satisfazer às necessidades do tempo. (HEIDEGGER, 1969, p. 39).

Com isso Heidegger adverte-nos para não cairmos na tentação de tratar filosofia como ciência e técnica, as quais nos conduzem para um caminho que atende apenas aos padrões determinados pela atualidade. Isto para ele não corresponde ao conhecimento filosófico, já que diz respeito a vontade de preencher as lacunas produzidas pelo tempo. Heidegger quer dizer com isso que, não faz parte da essência da filosofia, diferentemente da ciência e da técnica, apresentar soluções para os problemas da realidade.

A partir desse entendimento é que se ergue aquele novo-velho conhecido jargão acadêmico, que configura mais pertencer ao universo do senso comum do que a plêiade de homens, os quais se dizem amantes do saber: para que serve a filosofia? Esses homens contaminados pela ideologia cientificista e tecnicista, que tudo engloba de forma comensurável, vão aos poucos, descartando a filosofia do recinto universitário (de universo plural), para depois confirmar que ela não serve para nada, em razão de que o filosofar não atende aos paradigmas estabelecidos ou dominados pela eficiência e conveniência que tomou conta do saber nos dias de hoje.

Martin Heidegger assegura que o intuito desse modo de pensar é mostrar que a saída e a sobrevivência da filosofia dizem respeito a mesma, adaptar-se ou camuflar-se com o método técnico-científico de verdade, uma vez que conforme esse método, verdade é aplicar critérios como: verificabilidade, comensurabilidade, tecnização etc. Este é o propósito do pensamento hodierno, que em nada se assemelha com o pensamento filosófico.

Heidegger confirma que essa compreensão pujante tem um poder de sedução e persuasão que nos torna capazes de acreditar em que não acreditamos e desacreditar em que acreditamos. Ele descreve detalhadamente como essa força consegue nos convencer, chegando sutilmente igualmente a quem não quer nada. Segundo ele:

Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia

SOUSA, Alexandre Soares de

Isso ocorre muitas vezes de um modo muito inocente e que rapidamente se impõe. Até se crê ter feito pessoalmente a experiência e se ouve facilmente confirmada de que da filosofia “não se obtém resultado algum”: “com ela não se pode fazer nada. (HEIDEGGER, 1969, p. 42).

De acordo com Heidegger, a filosofia que quis e quer se igualar à maneira de ciência para permanecer viva e ganhar notoriedade nos dias atuais não serve para nada mesmo. Então, podemos anunciar sua morte ou seu fim, uma vez que ela não tem utilidade para nada?

Esta questão é respondida por Heidegger dessa forma:

Os senhores devem ficar logo desconfiados e suspeitando, quando juízos os mais correntes e até inclusive supostas experiências, os assaltarem de surpresa. [...] Ambas as maneiras de falar, que de modo particular correm nos círculos dos professores e pesquisadores das ciências, exprimem verificações de indiscutível exatidão. Quem tentasse provar-lhes que por fim se “obtem mesmo alguma coisa”, esse não faria outra coisa senão aumentar e consolidar a incompreensão reinante. Essa se cifra no preconceito, segundo o qual se poderia avaliar a filosofia de acordo com os critérios vulgares, com que se decide da utilidade de bicicletas ou da eficácia de banhos medicinais. (HEIDEGGER, 1969, p. 42).

Com essa atitude, Heidegger alerta aos seus contemporâneos, professores e pesquisadores da universidade, sobre o risco que corre a filosofia aderindo a esse modo de compreender. Assim, ele esclarece que o ensino verdadeiramente filosófico não se enfraquece por causa desse modismo. Este efêmero passa tempo caso não combatido, pode levar o pensamento ao enfraquecimento e, por conseguinte, ao fim. No tocante a esse assunto veremos abaixo como ele se desenvolve.

CREPÚSCULO DO PENSAMENTO OU DO SER HUMANO?

De acordo com Heidegger (2012, p. 37) uma só questão é necessário para filosofar, pois “[...] foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como questão temática de uma real investigação”.

Ao tratar especificamente sobre si mesma a questão muda de maneira gigantesca, uma vez que não se trata de inquirir a respeito de um simples objeto, mas sobre o sentido e verdade do ser¹. Deste modo, a filosofia tem um olhar diferenciado dos demais tipos de conhecimento, porque compete a ela, e somente a ela, perscrutar acerca de sua própria

¹“Sentido do ser” e “verdade do ser” dizem a mesma coisa. (HEIDEGGER, 1996, p. 84).

Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia

SOUSA, Alexandre Soares de

essência. Por esta razão, Martin Heidegger (1969, p. 41) não hesita em afirmar “[...] a filosofia, por Essencialização, nunca torna as coisas mais fáceis senão apenas mais graves”.

O declínio do pensamento se deu por causa do esquecimento do sentido e da verdade do ser. Segundo Heidegger, deixar de investigar o ser foi o principal motivo, pelo qual o pensamento declinou. A título de informação, colaborando com Heidegger, cabe aqui registrar a afirmação de Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, o qual tece o seguinte comentário:

Heidegger dissera reiteradas vezes, de diversos modos, em vários textos de diferentes períodos de sua lavra: ‘A pergunta pelo sentido do ser [...] é e, continua sendo *minha* questão e *minha única* questão, uma vez que vale para o que é o *mais único*’. (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 41).

Com essa posição, o autor ratifica o discurso de Heidegger em relação ao ser, pois torna relevante a questão debatida, não a tratando como mais uma questão catalogada pelas inquirições filosóficas. Por isto, não se refere a um assunto sem importância, porque remete à questão de todas as questões, o ser. O ser passa a ser o fundamento, o qual faz surgir outras questões. Por este motivo, o ser tomou conta do pensamento heideggeriano. Neste ponto, Heidegger ao tratar de ser, concomitantemente, trata também do homem. Por isto, para ele o ser abarca todas as questões, inclusive o humanismo, e nele se fundamentam, ou melhor, buscam raízes profundas para poderem ser.

Para Heidegger (1969, p. 35) isso significa que, entre todos os entes o homem é o único com capacidade para apresentar esse assunto. Em seus termos “[...] apenas um dentre eles sempre de novo se insinua estranhamente: o homem, que investiga a questão”. Isto para dizer que, reportando-se ao ser, ao mesmo tempo, Heidegger está se reportando ao homem. Há nisso uma simultaneidade, visto que, conforme ele, entre ser e homem existe uma interdependência.

A respeito dessa compreensão heideggeriana, que sustenta a interdependência do homem com o ser, pois somos devido a essa maneira de ser, Ernildo Stein (2011, p. 171) em acordo com Heidegger comenta que “[...] Heidegger discute a co-pertença de ser e homem, a partir da frase de Parmênides [...] dando o acento ao *αὐτό*, o mesmo: o mesmo, pois, é conhecer como também ser. Portanto ser e pensar pertencem ao mesmo”. Stein nos oferece uma sugestão para amarrar essa proposição.

Para ele ao substituímos

O pensar pelo homem de quem é característica, então instaura-se a mediação sobre a pertença à unidade de ser e homem. Acentuamos o pertencer do homem e do ser a uma unidade. O homem não está inserido no ser como os outros entes. (STEIN, 2011, p. 171).

Por esse motivo, em conexão com Heidegger, o qual afirma que o homem é por causa do ser, Stein (2011, p. 172) explana que “[...] o homem propriamente é essa relação com o ser. Ele é apenas isso [...]. Do pertencer ao ser surge a escuta do ser. O homem pertence (*gehört*) ao ser e escuta (*hört*) o ser”, querendo dizer de outra forma que, auscultar ao ser, o homem lhe deve obediência. Nesse caso, o homem e o ser traçam uma peculiaridade

Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia

SOUSA, Alexandre Soares de

que lhes são próprias, uma dependência *sui generis*. Quem obedece é porque a ele foi lhe encarregado um compromisso. Compromisso este que não é do homem, mas do ser, pois o homem apenas empresta o seu modo de ser para que o ser se desvele.

Por causa disso, em consonância com Heidegger, Stein afirma:

A condição do homem realmente exige que o ser se vele, para que o homem possa ser enquanto homem. É condição necessária, para o homem ser livre, que o ser se vele na clareira que abre no homem. É condição trágica da verdade do homem ser $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, portanto negação de $\lambda\eta\theta\eta$, do ser que se esconde. O homem só pode afirmar o ser enquanto $\lambda\eta\theta\eta$, ocultamento, negando seu ocultamento pelo alfa privativo $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. É condição do homem ser destinado por alguém que ele jamais conhecerá. [...]. Tudo isso quer dizer que o homem é constituído, em sua essência, quando o ser se retrai. (STEIN, 2011, p. 175).

Para Martin Heidegger isso implica dizer que, o homem é por causa da relação íntima que mantém com o ser. Esta relação faz com que o ser que está escondido se desvele, apareça no modo próprio de ser do homem. Com isto, ele quer dizer que todo esforço e toda força do pensamento está voltado para o ser, isto é, compreender o ser deve vir subentendido com o compreender do homem.

De acordo com Heidegger, o conhecimento metafísico que noutro tempo se caracterizou por abordar a questão do ser, porque achava que esta seria a questão fundamental, passou a ser uma ocupação, quer dizer, deixou de pensar. Por causa disto, o pensamento no que lhe concerne, transformou-se em meras opiniões, porque o motivo pelo qual surgiu a filosofia foi esquecido. E a causa de seu nascimento é o ser. Este é quem deu fôlego, impulso, admiração, espanto, entusiasmo aos primeiros pensadores, os quais se aventuraram nesse itinerário em seu encalço. Segundo Heidegger (1967, p. 28) “[...] em seus grandes tempos, os gregos pensaram sem esses títulos. Nem mesmo de “filosofia” chamaram o pensamento.”

Com base nisso, Heidegger confirma que o que temos são muitas especializações, ou seja, pessoas que se tornam peritas, habilitadas em determinada área do conhecimento. Com isto, há uma redução e dedicação mínima à totalidade, na qual, o ser está presente. Esta foi a razão pela qual a modernidade esquivou-se do problema do ser. Por se referir a algo generalizado, o ser passou a ser visto inutilmente. Em ocasião disto, surgiram os “ismos”, isto é, substitutos enfeitados de títulos que dizem de tudo, menos sobre a essência do ser. Até a filosofia foi atingida por esse estilo de pensar. Pensar não se restringe mais a questão do ser, uma vez que todos – *a priori* – já sabem o que é o ser.

Martin Heidegger afirma:

O “ser” é o conceito evidente por si mesmo. Em todo conhecimento, proposição ou comportamento com o ente e em todo relacionamento consigo mesmo, faz-se uso do “ser” e, nesse uso, compreende-se a palavra “sem mais”. Todo mundo compreende; “o céu é azul”, “eu sou feliz” etc. (HEIDEGGER, 2001, p. 29).

Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia

SOUSA, Alexandre Soares de

Isso leva a compreender que o ser, por ser o mais evidente por si mesmo, caiu em esquecimento. Heidegger (2001, p. 29) acrescenta que “[...] essa compreensão comum demonstra apenas a incompreensão. Revela que um enigma já está sempre inserido a priori em todo ater-se e ser para o ente, como ente”. Em razão disso, ele percebe que a filosofia constitui um perplexo e um complexo significado.

Acompanhando o pensamento heideggeriano, Gilvan Fogel assegura que:

A filosofia não é “coisa” nenhuma, a saber, nenhum dado, nenhuma informação, nenhum saber constituído, inventariado e armazenado nos livros, nos dicionários de filosofia, nos manuais. (FOGEL, 2009, p. 12).

Quando a filosofia passa a ser alguma coisa, é porque ela atende ao paradigma contemporâneo de pensamento, ou melhor, a filosofia se entifica e, à vista disso, o ser e o homem tornam-se a ser explicado tal qual qualquer coisa. Isto para dizer que, a coisa possui elementos que auxiliam a sua identificação, quer dizer, possui características do tipo: o livro é azul; trata de filosofia; o autor é italiano; contem duzentas e trinta páginas etc. Desta forma, o que (?) e o como (?) se interligam de tal maneira que formam uma dependência e somatório para determinarem o significado daquela coisa, que conhecemos por livro. Nisto, vem a lume, o que conhecemos por verdade: que é aquilo que é e como é uma coisa, ou melhor, a verdade é a fusão com o que e o como uma coisa, um ente é.

Conforme Heidegger, essa argumentação metafísica estava voltada para dizer o ser enquanto ente. Desta forma, entendia-se o ser do mesmo modo que se entendia um ente. Isto é o mesmo que debruçar-se em cima daquilo que a tradição chamou de *quiddidade* ou *essentia*, em outras palavras, aquilo que cada ente possui: seus modos particulares de ser. Isto é o mesmo que declarar o fim do pensamento, pois ele não pensa com a mesma força, vontade, gana como no início do filosofar. O pensamento, afirma Heidegger, chega ao seu término por causa desse entendimento metafísico, que em lugar de investigar o ser, confunde – o com o ente, dando a entender que entre ser e ente não há distinção.

Por isso, o pensamento para Heidegger:

Chega ao fim, compensa essa perda, valorizando-se como *techne*, isto é, instrumento de formação, para se tornar, com isso, atividade acadêmica e, posteriormente, atividade cultural. A filosofia se vai transformando, aos poucos, numa técnica de explicações pelas últimas causas. Já não se pensa ... Ocupa-se de filosofia. (HEIDEGGER, 1967, pp. 30-31).

Heidegger quer dizer com isso que, a filosofia passa a exercer função semelhante à da ciência e da técnica, uma vez que se produz resultados, responde às indagações, atinge metas, preenche os alvéolos da existência para se firmar perante a opinião pública como mais um tipo de conhecimento. Desta maneira, depende sua permanência na atualidade, já que para se manter atuante ela tem se adequar aos modelos impostos pelas necessidades do homem. Coisa que não faz parte de sua essência.

Desse modo, a filosofia para sobreviver tem que se descaracterizar, continuar o projeto metafísico, que fez do ser um ente, ou melhor, assumir os modos de ser da ciência e

Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia

SOUSA, Alexandre Soares de

da técnica moderna. Para desconstruir essa ideia metafísica de ciência e de técnica, e fazer com que ambas voltem para suas origens, Heidegger mostrará como isso se sucederá a partir do capítulo que segue.

FILOSOFIA: UMA ATIVIDADE ESSENCIALMENTE PRÁTICA?

Faz tempo que a filosofia vem sendo acusada de ser um conhecimento afastado da realidade. Isto se deve pelo seu caráter aparentemente teórico. Por causa disso não procede aquele entendimento de que o filósofo de tanto pensar está com a cabeça voltada para as nuvens ao ponto de cair num buraco. No “Teeteto”, Platão expõe de maneira cômica o comportamento de pessoas que não exercitam o filosofar, ou melhor, como esses compreendem o jeito de ser filósofo:

Viaja, como diz Píndaro, «nas profundezas da terra», medindo a terra e as suas extensões, e observa os astros, « sob o céu», explorando, por todo o lado, [174a] toda a natureza, no todo de cada uma das coisas que são, nunca se rebaixando para aquilo que está perto.

TEO. — O que queres dizer com isso, Sócrates?

S. - Tal como, quando Tales observava os astros, Teodoro, e olhava para cima, caiu num poço. Conta-se que uma bela e graciosa serva trácia disse uma piada a propósito, visto, na ânsia de conhecer as coisas do céu, deixar escapar o que tinha à frente, debaixo dos pés. Esta graça serve para [b] todos os que se dedicam à filosofia. Pois, a uma pessoa assim, o que lhe está próximo, o seu vizinho, é um desconhecido; não só o que faz, como se é mesmo um homem ou qualquer outra criatura (PLATÃO, 2010, p.247).

Aquele entendimento de que o filósofo é uma pessoa desenraizada do mundo, que vive com a cabeça nas nuvens e de tanto olhar para elas acaba caindo num buraco, é uma lenda atribuída a Tales de Mileto. Mais um conto pitoresco, quando não interpretado de maneira correta, que põem em dúvida e compromete a seriedade do exercício do filosofar. Para Spinelli esses filósofos,

Foram levados a observar os céus por outra ótica, mas com propósitos bem definidos: decifrar o cosmos enquanto cosmos, compreendê-lo em si mesmo e em referência ao mundo humano (ao seu ser e ao seu lugar existencial). Foi por força dessa referência que eles fizeram algo que os tornou distintos dos demais (SPINELLI, 2006, p. 50).

Ao vulgo a respeito disso já se é esperado um comportamento que equivale a esses esclarecimentos. Para aqueles a filosofia é uma ciência; o filósofo é uma pessoa que utiliza

Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia

SOUSA, Alexandre Soares de

uma linguagem inaudita, isto é, uma maneira de comunicar que unicamente somente compreende quem pertence ao círculo fechado dos filósofos.

Estar inserido, imerso, enraizado, misturado e pertinente às coisas em volta de si mesmo, sem que com isso perca sua identidade diferencial, ou melhor, nunca deixar se perder, é isto que caracteriza o filosofar.

Com isso podemos afirmar que o filósofo é: a encarnação do Logos (és que a palavra se desvela na carne ou melhor no homem); é o Daimon socrático; é a ponte que liga e desliga o real ao ideal e é a diferença do ôntico do ontológico.

Filosofar é projeto de finitude. Projeto estar a dizer lançamento. Lançar implica dizer sair de algum lugar, ponto de apoio ou fundamento. Por isso ser finito não é aquilo que é desfeito, jogado igualmente se joga uma bolinha de papel ou casca de banana na lixeira. Isto não significa a nossa condenação ou destruição.

A partir disso, podemos inferir que a filosofia ainda é um conhecimento afastado da realidade ou do mundo, que não manifesta preocupação ou envolvimento com o contexto em que se encontra?

Preocupa-nos muito essa questão, visto que a própria é tendenciosa e maliciosa, pois tende a colocar a filosofia num beco sem saída. Para nos auxiliar nessa investida, recorreremos ao que falou o filósofo Hans-Georg Gadamer a respeito da carta *Sobre o humanismo*. Segundo ele, nela é abordado o tema da ética, uma vez que este assunto fazia parte dos círculos de discussão entre os franceses. Estes percebiam, no discurso heideggeriano, uma ausência do assunto proposto, ou seja, eles almejavam auscultar sobre temas do cotidiano, que se relacionavam com a *práxis* e a ética. Assim, Gadamer a descreve:

A Carta sobre o humanismo fala nesse caso de uma linguagem clara. Trata-se do tema da ética, do qual os leitores franceses de Heidegger sentiam a falta nele e do qual Jaspers certamente também sentia a falta nele. Heidegger volta-se contra essa exigência e contra essa requisição. Não porque ele subestimava a questão da ética ou a constituição social do ser-aí, mas porque a missão de seu pensamento o impelia para questões mais radicais. “Nós ainda estamos longe de levar suficientemente em conta a essência da ação”: é assim que se inicia a primeira frase da carta, e fica claro o que essa frase tem em vista na época do social-utilitarismo [...] a tarefa do pensador não pode consistir em correr atrás de condições que se dissolvem às suas costas e de solidariedades que se enfraquecem [...] Sua tarefa era muito mais pensar em direção daquilo que reside à base dessas dissoluções provocadas pela Revolução Industrial e chamar o pensamento que se abrigou no cálculo e na produção de volta para si mesmo. (GADAMER, 2012, p. 247).

Para esclarecimento do exposto, nada mais correto do que a posição do autor da obra mencionada acima, Martin Heidegger. Segundo o qual,

Logo após a publicação de “Ser e tempo”, perguntou-me um jovem amigo: “Quando é que o Senhor vai escrever uma ética?” É que, quando se pensa a Essência do homem de modo tão essencial – a saber, unicamente a partir

Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia

SOUSA, Alexandre Soares de

da questão sobre a verdade do ser –, sem se fazer dele, no entanto, o centro do ente, sente-se também a necessidade de se indicarem preceitos e regras, que digam, como o homem, experimentado a partir da *ec-sistência* para o ser, há de viver historicamente. (HEIDEGGER, 1967, p. 83).

Com isso Heidegger faz entender que o pensamento, cujo objetivo dedica-se ao estudo do ser, não pode caminhar para um enfraquecimento por causa de questões práticas, diárias, corriqueiras etc., e afirma:

A “lógica” e a “física”, a “ética” aparece, pela primeira vez, na Escola de Platão. Surgiram no tempo, em que o pensamento se tornou “filosofia”, e a filosofia se fez episteme (ciência) e a própria ciência se transformou numa tarefa (*Sache*) de Escolas e de atividades “escolásticas” (*Schulbetrieb*). Através da filosofia, assim entendida, nasceu a ciência e pereceu o pensamento. (HEIDEGGER, 1967, pp. 84-85).

De acordo com o pensador alemão, deve-se salvaguardar o pensamento, mantendo-o originariamente afastado dessas tendências, em que apresentam soluções práticas para questões difíceis. Por esta razão, ele conclama:

Ultrapassaremos tudo que está na ordem do dia. Investigaremos algo, que transcende o trivial e ordinário da ordem de todo dia. Nietzsche disse certa vez (VII, 269): “Um filósofo é um homem, que constantemente vive, vê, ouve, suspeita e sonha... coisas extra-ordinárias. (HEIDEGGER, 1969, p. 43).

Heidegger tem a pretensão em dizer, para qualquer interlocutor, que uma ética como proposta para solucionar os problemas humanitários, só mostra que a solução para tais problemas não passa pela questão do ser, posto que esta não é a tarefa da filosofia, que consistiria, sim, em investigar o ser. Este proceder da filosofia não a descredencia nem a torna paladina do anti-humanismo. Para que isto seja ratificado com precisão, Heidegger ancora-se em pensadores anteriores ao arcabouço metafísico, ou seja, ele se refere a um pensamento originário. A título de ilustração, copilamos a afirmação de Emmanuel Carneiro Leão (1977, p. 79), que corrobora o que dizem ao afirmar: “Pensamento originário é o título de um questionamento que procura pensar o pensamento dos primeiros pensadores gregos. Tales, Anaximandro e Anaxímenes, [...], Heráclito e Parmênides”.

Por isso, alegamos que são esses filósofos que, por causa disso, não se tornaram meros pensadores, mas os pais de onde se originou o verdadeiro pensamento. Ainda, no dizer de Leão:

Já foram intitulados de pré-aristotélicos, pré-platônicos e pré-socráticos. [...] Em Sócrates, Platão e Aristóteles se inaugura uma decisão Histórica. A decisão das diferenças que, sendo já em si mesma metafísica, instala o

Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia

SOUSA, Alexandre Soares de

domínio da filosofia em toda a História do Ocidente. [...]. No poder de seu jogo é uma decisão que se decide pela filosofia contra o pensamento. Esta decisão metafísica não é um presente para sempre passado [...]. É um passado tão vigente que constitui a fonte donde vivemos hoje, a tradição que nos sustenta. Seu vigor histórico promoveu as transformações, as experiências e as interpretações de quase 25 séculos. Deu lugar a motivos orientais. Concebeu o cristianismo. Provocou o Humanismo, o Esclarecimento e a Ciência Moderna. (LEÃO, 1977, pp. 79-80).

Para Heidegger (1967, p. 85) esses “[...] pensadores não conheciam nem ‘lógica’ nem ‘ética’ nem ‘física’. Todavia, seu pensamento não era nem ilógico nem imoral”, porém o pensamento era o mais radical, mais originário e totalitário que já existiu. Conforme Leão (1977, p. 81) “[...] neste sentido a presente investigação não quer ser uma obra de historiografia filosófica. Pretende levar a sério que os primeiros pensadores gregos são pensadores e não filósofos”. E, acerca desse tipo de apreciação, Heidegger (1967, p. 85) afirma: “[...] caso seja permitida semelhante comparação, o dizer das tragédias de Sófocles conserva e encerra o *ethos* mais originariamente do que as preleções de Aristóteles sobre a ‘ética’”.

Podemos acrescentar, aqui, aquilo que o filósofo alemão menciona sobre Heráclito: “[...] uma sentença de Heráclito, que se compõe de três palavras apenas, evoca um vigor tão simples que faz resplandecer diretamente a Essência do Ethos” (HEIDEGGER, 1967, p. 85). Ao mencionar essa questão originária, Constança Marcondes Cezar transcrevia-a indiretamente da “Introdução à metafísica”. Nesta obra,

A questão originária é esquecida em uma época que enfoca o tempo apenas como “rapidez, instantaneidade e simultaneidade”, mergulhada na “fúria sem consolo de técnica (...) e da organização sem fundamento do homem normal”. (CEZAR, 2011, p.33).

Como já foi aduzido, o crivo que seleciona os homens para serem bons e os bárbaros ou estrangeiros para serem maus, é imposto e composto pela *Polis*. A *Polis* é o que legitima a humanidade do indivíduo. Através dela, são normatizados princípios para se agir harmonicamente nela mesma. Heidegger (1967, p. 23) atento a estas inclinações, adverte que o pensamento permanece longinquamente afastado da Essência do agir.

Este agir só é conhecido através de sua própria ação. Ele alega que “[...] só se conhece o agir como a produção de um efeito, cuja efetividade se avalia por sua utilidade”. Ainda em consonância com o filósofo alemão, podemos afirmar que esse agir não se ajusta a uma simples atitude ou comportamento do homem, mas ao ato de consumir. Nas palavras de Heidegger (1967, p. 23) significa: “[...] conduzir uma coisa ao sumo, à plenitude de sua essência”. Isto leva a entender que o pensamento é escutado até o ser, e é por isso que o autor alemão afirma: “[...] o pensamento con-soma a referência do ser à essência do homem. Não a produz nem a efetua. O pensamento apenas a restitui ao ser, como algo que lhe foi entregue pelo próprio ser” (HEIDEGGER, 1967, p. 23).

Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia

SOUSA, Alexandre Soares de

Com base nesse esclarecimento, é externado que o ser é o que confere ao homem sua humanidade e, por conseguinte, a história de ambos é simultaneamente experimentada. Por isto, Heidegger declara:

O pensamento é *'engagement'* pela e para a verdade do ser, cuja História nunca passou e sim sempre está por vir. A História do ser carrega e determina toda *'condition et situation humaine'*. (HEIDEGGER, 1967, p.26).

Por essa razão, o autor aponta o caminho em direção ao sentido do ser ou a verdade do ser. Na história da filosofia, a metafísica só fez arrastar o pensamento para o ente. O itinerário que ela construiu transformou o ser em ente. Assim, todo o ímpeto de Heidegger (2012, p.215) consiste em conduzir o pensamento em direção à verdade ou sentido do ser. Por este motivo, o pensador alemão confirma: “[...] o homem só é homem à medida que desdobra e desenvolve esse lampejo. A questão sobre a essência da verdade é a questão dominante do homem no homem”.

Quando o pensamento deixa de pensar a verdade e o sentido do ser e, por conseguinte, o homem abandona sua Essência, este pensamento passa a ser, no dizer de Heidegger, ocupação, e não um compromisso voltado para o ser.

CONCLUSÃO

A filosofia está perdendo definitivamente espaço para a ciência e a técnica. Será ela lembrada apenas nos documentos históricos e em museus? Parece-nos que esta realidade está próxima de acontecer. No Brasil isto se concretiza por causa de reformas direcionadas para educação. Setores reacionários que coordenam o Ministério da Educação, vêm nisso a “modernização” do ensino. Isto será aplicado, inicialmente, às escolas de ensino básico através da BNCC (Base Nacional Comum Curricular) em que se argumenta que o ensino para ser de qualidade tem que permanecer voltado para as chamadas “novas tecnologias”.

Caso não haja manifestações contrárias a essa tentativa de banir a filosofia dos recintos oficiais de ensino, a tendência se torna fato. Compete à comunidade acadêmica, muitas vezes desinteressada, refletir sobre o assunto, já que em suas Instituições de Ensino Superior (IES) são formados anualmente dezenas de milhares de graduados, mestres e doutores em filosofia.

Quem aposta naquela história de que isso não vai acontecer comigo, porque diz respeito ao ensino básico, especificamente ao ensino médio, está totalmente equivocado, pois o objetivo dessa política de “modernização” é atingir todos os níveis de ensino: básico e superior.

Isso reflete bem o entendimento de que a filosofia não serve para nada. Entre os filósofos isto deve suscitar inquietações, uma vez que isso se refere ao verdadeiro ato de filosofar. A filosofia não precisa fazer malabarismos para poder sobreviver a essa moda. Ela não pode deixar se seduzir pela força modista da técnica nem da ciência. Só porque estão em

Heidegger e o problema do conhecimento técnico científico para o ensino de filosofia

SOUSA, Alexandre Soares de

evidência não significa dizer que elas tem a última palavra em termos de verdade. Tampouco dogmatizá-las, afirmando que são a única forma de conhecimento que existe. Isto se deve tornar uma preocupação iminente, uma vez que tal compreensão marca todo o pensamento atual, pois alega que fora dele não há outra verdade, a não ser sua própria. Por causa disto, muitas são as tentativas para desvencilha a filosofia dessa poderosa armadilha, que a sucumbe para essa inclinação, visto que se ela não se submeter não terá notório reconhecimento.

Desse modo, pensamos a partir de Martin Heidegger elaborar esse artigo no intuito de contribuir para essa reflexão que põe em xeque o futuro da filosofia com a esperança de que tal impasse seja solucionado.

REFERÊNCIAS

- CESAR, Constança Marcondes. **Crise e liberdade em Merleau-Ponty e Ricouer**. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.
- FOGEL, Gilvan. **Que é filosofia?** – Filosofia como exercício de finitude. – Aparecida: Ideias & Letras, 2009.
- GADAMER, Hans Georg. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. **Conferências e Escritos Filosóficos**. Tradução e notas Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção OS PENSADORES).
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução brasileira de Márcia de Sá Cavalcanti. Vozes: Petrópolis, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução revisada e apresentação de Márcia de Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, 7ª ed.
- HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis: Vozes, 2015. – (Coleção 10 Lições).
- LEÃO, E. Carneiro. **Aprendendo a Pensar**. Petrópolis: Vozes, 1989, vol. I.
- PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, Prefácio de José Trindade Santos. 3ª Edição, Lisboa: Gulbenkian, 2010.

DOI: [10.25244/uf.v12i2.382](https://doi.org/10.25244/uf.v12i2.382)

**Heidegger e o problema do conhecimento técnico
científico para o ensino de filosofia**

SOUSA, Alexandre Soares de

SPINELLI, Miguel. **Questões Fundamentais da Filosofia Grega**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. – (Coleção filosófica;152).