

Fábio Duarte  
Oneide Perius  
Roberto Antônio Penedo do Amaral  
Organizadores

# FILOSOFIA EM DEBATE

## VOLUME 4



Palmas - TO  
2023



Universidade Federal do Tocantins  
Editora da Universidade Federal do Tocantins - EDUFT

Reitor

Luis Eduardo Bovolato

Vice-reitor

Marcelo Leineker Costa

Chefe de Gabinete

Emerson Subtil Denicoli

Pró-Reitor de Administração e Finanças  
(PROAD)

Jaasiel Nascimento Lima

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis  
(PROEST)

Kherley Caxias Batista Barbosa

Pró-Reitora de Extensão, Cultura e  
Assuntos Comunitários  
(PROEX)

Maria Santana Ferreira dos Santos

Pró-Reitora de Gestão e Desenvolvimento de  
Pessoas (PROGEDEP)

Michelle Matilde Semiguem Lima Trombini Duarte

Pró-Reitor de Graduação  
(PROGRAD)

Eduardo José Cezari

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação  
(PROPESQ)

Raphael Sânzio Pimenta

Pró-Reitor de Tecnologia e Comunicação  
(PROTIC)

Ary Henrique Moraes de Oliveira

Conselho Editorial

Presidente

Ruhena Kelber Abrão Ferreira

Membros do Conselho por Área

Ciências Biológicas e da Saúde

Eder Ahmad Charaf Eddine  
Marcela Antunes Paschoal Popolin  
Marcio dos Santos Teixeira Pinho

Ciências Humanas, Letras e Artes

Barbara Tavares dos Santos  
George Leonardo Seabra Coelho  
Marcos Alexandre de Melo Santiago  
Rosemeri Birck  
Thiago Barbosa Soares  
Willian Douglas Guilherme

Ciências Sociais Aplicadas

Roseli Bodnar  
Vinicius Pinheiro Marques

Engenharias, Ciências Exatas e da Terra

Fernando Soares de Carvalho  
Marcos André de Oliveira  
Maria Cristina Bueno Coelho

Interdisciplinar

Ana Roseli Paes dos Santos  
Ruhena Kelber Abrão Ferreira  
Wilson Rogério dos Santos



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Fábio Duarte  
Oneide Perius  
Roberto Antônio Penedo do Amaral  
Organizadores

# FILOSOFIA EM DEBATE

## VOLUME 4



Palmas - TO  
2023

Copyright ©2023 Universidade Federal do Tocantins

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS - A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. a violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do código penal.

**Diagramação e capa:** MC&G Editorial

**Arte de capa:** MC&G Editorial

**Revisão:** O conteúdo dos textos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade dos respectivos autores

---

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)

---

F488 Filosofia em debate : volume 4 [recurso eletrônico] / org. Fábio Duarte, Oneide Perius e Roberto Antônio Penedo do Amaral. – Palmas : EDUFT, 2023.  
Dados eletrônicos (pdf) .

Inclui bibliografia.  
ISBN: 978- 65-5390-059-2

1. Filosofia. 2. Filosofia – Aspectos sociais. 3. Filosofia - Política.  
4. Filosofia – Aspectos econômicos. I. Duarte, Fábio. II. Perius, Oneide. III. Amaral, Roberto Antônio Penedo do. IV. Título.

CDD23 : 199 . 81

---

Bibliotecária Priscila Pena Machado – CRB - 7/6971

Direitos desta edição cedidos à  
Editora da Universidade Federal do Tocantins | Eduft  
109 NORTE AV NS 15 ALCNO 14 - Campus de Palmas, BL IV  
Palmas - TO  
CEP 77001-090 - Brasil  
Tel.: +55 63 3229-4301  
[www.uft.edu.br/editora](http://www.uft.edu.br/editora)

# SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	<b>07</b>
<b>1 “QUEM SOMOS NÓS? FILOSOFAR COMO QUESTÃO E DECISÃO ACERCA DE NÓS MESMOS</b> <i>Daniel Rodrigues Ramos</i>	<b>11</b>
<b>2 FILOSOFAR DURANTE A PANDEMIA</b> <i>Leon Fahri Neto</i>	<b>30</b>
<b>3 SOLIDARIEDADE E CONSCIÊNCIA EM CAMUS</b> <i>Elizângela Mattos</i>	<b>45</b>
<b>4 THEODOR W. ADORNO: CONSIDERAÇÕES DESDE A OBRA DA JUVENTUDE</b> <i>Oneide Perius   Fábio Caires</i>	<b>58</b>
<b>5 WITTGENSTEIN E O MUNDO DA FÍSICA</b> <i>Eduardo Simões</i>	<b>72</b>
<b>6 ÉTICA E TÉCNICA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO</b> <i>Fábio Duarte</i>	<b>96</b>
<b>7 IDENTIDADE NARRATIVA EM GRANDE SERTÃO: VEREDAS</b> <i>Roberto Antônio Penedo do Amaral</i>	<b>114</b>

**8 FORMAÇÃO SUBJACENTE À POLÍTICA E GESTÃO DAS  
LICENCIATURAS NA UFT: O CASO DO CURSO DE FILOSOFIA**

*Roberto Francisco de Carvalho | Raquel Castilho Souza*

*Maria Cristina Thomazi Bordin | Doracy Dias Aguiar de Carvalho*

130

## APRESENTAÇÃO

Esta coletânea de textos assinala e consolida a produção contínua e colaborativa das(os) docentes do Colegiado do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Tocantins. Este volume 4 apresenta uma mostra da diversidade de interesses, objetos de pesquisa, problematizações e metodologias deste grupo de profissionais que atuam numa instituição federal na região Norte do país. Região esta, marcada por desafios no âmbito da Filosofia.

Este livro é, portanto, fruto destas pesquisas diversificadas, surge num contexto em que, de lado, temos o desafio da pandemia, que afetou e continua afetando a todos, exigindo novas posturas diante de inúmeras consequências sociais, econômicas e políticas. Diante desse quadro, as universidades não poderiam deixar de manifestar-se. De outro lado, estamos vivenciando um cenário de hegemonia da política de extrema-direita, com retiradas de direitos, negacionismo, repúdio do conhecimento crítico, da ciência e da própria universidade. Dessa forma, o pensar crítico constitui-se na necessidade de uma ação ético-política de resistência, a fim de não deixar a postura que sempre marcou a Universidade, ou seja, o debate crítico e fecundo, morrer ou ser anulado, limitado. Estes capítulos surgiram nesse contexto e mostram e apontam para este desafio!

Neste livro, o primeiro capítulo, de autoria do professor Daniel Costa, tem como título “Quem somos nós? Filosofar como questão e decisão acerca de nós mesmos”. O texto parte de um tom coloquial para responder à questão Quem somos nós? Na sua forma abreviada, a pergunta-quem. Na visão do autor, trata-se de uma pergunta antiga, amiúde procurada. Uma das assertivas apresentadas é que cumpre ao homem a tarefa do pensar. Por este pensar, o homem se lança na intimidade do jogo da reciprocidade. Pensar é, para o autor, favorecer este ser tomado pelo dom de apropriação, de tal modo que o ser si mesmo não se consuma, senão na medida e intensidade que damos ao acontecimento da verdade, a indignância e a pobreza de nossa existência: o nada que é a abertura que é a existência humana. Dar o nada que somos é tarefa de gratidão, que se aprende ao pensar ou, mais concretamente, no aprender a pensar. Apoiando-se em Heidegger, o autor afirma que perguntar é essencialmente inerente ao filosofar. Desse modo, filosofar não é fazer teoria de abstratíssimo teor. Não é manipular conceitos e teses dos filósofos. Na sua essencialidade, a filosofia é também uma meditação em si

mesma. Isto não quer dizer que ela é uma dobra sobre si ou que a sua forma sublime seja uma reflexão filosófica a respeito de si mesma.

O segundo texto, de autoria do professor Leon Farhi Neto, é intitulado “Filosofar durante a pandemia”. A problemática contida no título, segundo o autor, sugere a seguinte questão: com a pandemia, o que acontece com o filosofar? O que acontece com esse tipo de atividade de pensamento e discurso que é a filosofia, quando a pandemia toma todo o mundo habitado? O pensamento filosófico acolhe a pandemia, para se alterar? Ou ele deve se esforçar para continuar seu curso como antes dela, imperturbável, sem ceder aos seus abalos? Ou, ainda, a pandemia se impõe como objeto para o filosofar? É preciso pensar a pandemia, necessariamente? Se tudo adoecer, a filosofia também? Essas questões orientam o texto no sentido de entender o filosofar neste período conturbado de pandemia, que atingiu a humanidade como um todo em variados aspectos.

O texto a seguir na coletânea é “Solidariedade e consciência em Camus”. A autora, a professora Elizângela Mattos, parte da caracterização de que em *A Peste*, Albert Camus descreve uma cidade isolada, devido a peste que aparece e assola seus moradores. A autora afirma que mais que uma narrativa, a obra reflete a condição humana diante do advento do mal e a possibilidade de revolta frente as suas consequências. O texto busca elucidar a passagem da postura individual para a consciência coletiva, bem como da inevitável solidariedade, como condutoras das ações humanas e imprescindíveis, na luta pela vida que, diante a solidão, demonstra estar todos em igual situação.

Oneide Perius e Fábio Caires Correia participam da obra com o capítulo “Theodor W. Adorno: Considerações desde a obra da juventude”. O objetivo do texto é expor o nascimento dos grandes temas da obra adorniana, a partir, especialmente, de dois estudos do início dos anos 1930: *A Atualidade da Filosofia* e *A ideia de História Natural*. Nestes textos o filósofo alemão tematiza, amplamente, a tarefa da filosofia e os seus conceitos centrais. Profundamente enraizada no seu tempo, esta obra potente nasce do desafio de pensá-lo e de fazer a sua crítica.

Eduardo Simões, no capítulo “Wittgenstein e o Mundo da Física”, chama a atenção para o fato de que, em que pese o entendimento da biografia contextual de um pensador para o entendimento do desenrolar do seu próprio pensamento, no caso do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), faz-se necessário prestar atenção à sua biografia intelectual, pois sua passagem da Matemática para a Filosofia, por meio da

Engenharia Mecânica, deixaria mais marcas no seu *Tractatus* do que até agora tem sido reconhecido. Ele explicita que o pensador austríaco se tornou interessado em Lógica e Matemática por um interesse pessoal na fundamentação filosófica da ciência natural, tornando-se, assim, interessado pela filosofia da ciência. O autor assinala a relevância do *Tractatus Logico-Philosophicus*, obra essa, que compreende temas que vão da ontologia ao misticismo, passando por assuntos que envolvem a relação entre linguagem e mundo, entre lógica e matemática e entre filosofia e ciência. Nesse capítulo há a ênfase na apresentação de como a ciência, especialmente a Física, fez parte da produção filosófica de Wittgenstein, sobretudo, na ontologia do *Tractatus* e nos seus correlatos diretos, a saber, na sua noção de objeto, na Teoria da Figuração e na concepção de ciência como algo que contém elementos a priori, a rede de nossa descrição do mundo.

No capítulo a seguir, “Ética e Técnica no Mundo Contemporâneo”, o autor Fábio Duarte problematiza a técnica como problema ético, a partir de sua configuração moderna e contemporânea, em sua aliança com a ciência. A partir da configuração dos conceitos de ética e de técnica, busca refletir sobre os problemas éticos contemporâneos. Assevera que as problematizações partem de um “locus moral”, ou seja, de um local ou espaço determinado, a partir do qual se fazem as perguntas e se apresentam os dilemas, em um contexto histórico-cultural preciso, não mais em uma inserção na tradição, com suas balizas consolidadas e sua moralidade pronta, a partir das quais se buscaria valores e normas eternas, mas, sim, inserido em uma posição que reclama a finitude, a instabilidade e o enfrentamento de perguntas e desafios precisos, atuais, concretos. Conclui pela permanência da discussão ética, porque no entrelaçamento entre ética e técnica, apresenta-se a questão precípua e a necessidade de se rever o modo como avalia-se o progresso humano. Em termos éticos, precisa-se hoje de um tribunal crítico da técnica, no qual o resultado, o veredicto não seja a pena capital. Isso deve ser levado em conta. Mas, ao se finalizar esta pesquisa, apresenta-se a certeza de que os problemas fundamentais da humanidade ainda estarão reclamando atenção e debate mesmo após quando forem encontradas as respostas a todos os questionamentos da tecnociência.

O penúltimo capítulo deste livro é de autoria de Roberto Amaral e tem por título “Identidade narrativa em grande sertão: veredas”. O autor retoma a noção de identidade narrativa, como o entrecruzamento resultante de duas formas de narrar: a histórica e a fictícia, criada pelo hermeneuta francês Paul Ricoeur (1913-2005), para apresentar

um relato de experiência com Diários de Leitura produzidos por estudantes de graduação do Curso de Bacharelado em Humanidades (Bhu) da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), Campus de Diamantina-MG, cujos registros tiveram como fonte de leitura a obra maior do escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967), Grande sertão: veredas (1956/2001).

O capítulo que encerra este livro intitula-se “Formação subjacente à política e gestão das licenciaturas na UFT: o caso do curso de filosofia”, de autoria dos autores Roberto Francisco de Carvalho, Raquel Castilho Souza, Maria Cristina Thomazi Bordin e Doracy Dias Aguiar de Carvalho. O texto parte da afirmação de para se compreender a concepção de formação de professores no âmbito das licenciaturas ofertadas pela Universidade Federal do Tocantins – UFT, especificamente do Curso de Filosofia, faz-se necessário situar a discussão no contexto da reforma do Estado e da Educação, bem como das mudanças ocorridas no mundo do trabalho e da produção, que exigem, entre outros aspectos, a adequação da formação para atender às exigências do mercado de trabalho. Tal compreensão deve ser almejada, com a perspectiva de construção de uma educação democrático-popular como parte do processo de modernização das instituições sociais, a exemplo das universidades. A educação, nessa perspectiva, é compreendida como arena de luta, que pode se tornar um espaço capaz de contribuir para explicitar as contradições entre as dimensões econômico-corporativa e ético-política, aspectos constitutivos e constituintes dos diversos processos sociais, como os educacionais, a exemplo da formação de professores de Filosofia para atuar na educação básica. Nessa direção, divergindo de uma postura puramente determinista, este estudo recoloca a educação/instituição educacional como espaço educativo contraditório que, ao mesmo tempo em que pode alienar, também, pode contribuir para a desalienação do ser humano por meio de uma participação ético-política.

Estes são, pois, os capítulos que compõem esta coletânea, com sua diversidade de problematizações, métodos, investigações e temáticas. Que seja uma contribuição para um debate fecundo dos temas filosóficos no âmbito da UFT, do Tocantins e da região Norte!

Boa leitura a todos!

Palmas, junho/2021  
Os Organizadores

## CAPÍTULO 1

### “QUEM SOMOS NÓS?”FILOSOFAR COMO QUESTÃO E DECISÃO ACERCA DE NÓS MESMOS

*Daniel Rodrigues Ramos*

No filosofar, nunca se pensa no “outro” - no “tu”, porém  
tão pouco no “eu”, mas unicamente na origem do ser  
(Sein) e em favor dela”  
M. Heidegger, *Überlegungen II*, p. 28

“A filosofia como a primeira e mais extrema meditação  
sobre a verdade do seer (Seyn) e o ser da verdade tem  
sua necessidade na  
indigência primeira e mais extrema”  
M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 45.

#### INTRODUÇÃO

As linhas abaixo, tortas como o impreciso vai e vem de uma conversa coloquial<sup>1</sup>, são movidas por uma única pergunta: Quem somos nós? Na sua forma abreviada, a pergunta-quem. Trata-se de uma pergunta antiga, há muito procurada. Decerto, porém, ainda tão nova. Desde que somos quem somos, ela se encontra a caminho de um questionamento; de igual modo, permanece uma questão que ainda não amamos com um amor sacrificial, decisivo para tornarmos nós mesmos. Certamente, pois, porque ela está sempre conosco, é um vinco de nosso ser. Entretanto, nem sempre estamos resolutamente com ela. De outro modo, porque esquecemo-nos cotidianamente que, quando essenciais, “as próprias perguntas já são respostas, isto é, decisões” (HEIDEGGER, 1997, p. 148; tr. por., p. 135). É somente isto que, ao longo da discussão, quer-se deslindar. Estabelecer esta demarcação significa, como primeiro

---

1 Pois foi deste modo que se deu o nascimento desta discussão. A sua base, revista e ampliada, é a conferência escrita para a aula inaugural do semestre 2021.1 do Curso de Filosofia da UFT, pronunciada em 21 de maio de 2021. Agradeço à coordenação do Colegiado do Curso e demais participantes pelo convite para pronunciar esta aula, feito como um gesto de acolhida de mim nesta instituição acadêmica.

passo, partir da revelação do quão estranho ainda é esta pergunta para nós. Eis o ponto de onde partimos.

Antes, uma brevíssima advertência! Há muito gosto em saber de si, que, sendo intimista, muito pouco tem a ver com a pergunta que nos move: a busca de si mesmo. Trata-se de um saber ávido por objetivar-se, à moda do autoconhecimento. Este cultivo de si nada sabe do mistério em que está envolvida a essência humana. Este somente se revela para aqueles que, inspirando-se em Nietzsche, são capazes de um alegre desprezo do eu com as suas orgulhosas artimanhas. No sentido da (in)diferença da essência originária do humano em relação às nossas consolidadas presunções de dar uma última fundamentação egóica ao nosso si-mesmo, até certo ponto, nas linhas abaixo ainda vale a palavra jocosa de Zaratustra: “Teu Si-mesmo ri de teu Eu e de seus saltos orgulhosos” (NIETZSCHE, 2011, p. 31). Esteja, então, precavido o leitor de lê-las sob a guia deste olhar prévio, como se fossem elas a defesa da necessidade dos contemporâneos, sujeitos que são, voltarem-se para a sua interioridade como que, em gesto de desespero, para se salvarem de sua morte na dispersão e objetivação das coisas - o que não é senão o lado avesso das suas maquinações. Será desapontado se assim o fizer.

## 1. UM PERGUNTAR ESTRANHO!

Quem somos nós? Estamos diante de uma questão estranha. Pergunta-se por nós, não se dirige o olhar a outra “coisa”, senão a nós mesmos, para “aquilo” que é insigne para determinar qualquer ser humano que seja. Mira-se o humano no que possui de mais essencial, distintíssimo, portanto, o mais concreto para individuá-lo perante todos os demais entes. Contudo, no exercício e ato de questionar tal pergunta “Quem somos nós?”, não se pensa nem em si nem no outro. De igual modo, não é dado pensar em nós, a partir da conjunção do eu e do tu na comunidade do nós. Porém, formulamos a pergunta tendo o “nós” por referência e não outro modo seria dado formular, visto que perguntamos por aquilo que não exclui ninguém, mas reúne cada ser humano em uma unidade essencial, aliás, sem descartar a sua singularidade. Pois apenas na singularidade do ser humano, na distinção do próprio existir, que cada um pode experimentar radicalmente a propriedade que toca a todos nós (HEIDEGGER, 1997, p. 147, 148). Ora, perguntar é apelar algo ou alguém para que o perguntado possa responder e se mostre naquilo

que é. Será, então, que interpelamos a nós mesmos em nossa unidade essencial de um modo que não poderemos revelá-la, ou seja, dizer quem somos? Porém, uma resposta rigorosa a esta última indagação, teria antes que suspeitar: Teria a pergunta “Quem somos nós?” a mesma estrutura da pergunta: qual é esta a identidade deste sujeito que se nomeia “eu”? Ou, de modo similar, qual é a identidade deste outro sujeito que, não sendo eu, é nomeado como “tu”? E como comunidades são associações de “eus” ou, se preferimos acentuar a diversidade dos sujeitos, de “tus”, a pergunta “Quem somos nós?” se identificaria com perguntas em moda, por exemplo, qual é a identidade deste povo, deste grupo étnico-social, da cultura deste ou daquele grupo em cujas expressões deixa vir à tona como se compreendem e, assim, demonstram sua particularidade identitária? Enfim, será que este “si”, que vem à tona em um movimento reflexivo em busca da identidade subjetivo-antropológica, é o “ser-si-mesmo” que nos caracteriza, a partir da origem do ser, do acontecimento da sua verdade, como um nós? Não seriam de outra natureza estas perguntas por tais identidades, visto que, em vez de perguntar por uma propriedade de um modo de ser a que todos pertencemos, na verdade, centram-se no “eu”? Não seriam elas são interrogações “ego-istas”, ora ampliadas em diversos “nós-ismos”, “comum-(n)-ismos”? E, no entanto, a pergunta se volta para o que há de insigne em nós, ela visa uma “identidade” de nós enquanto nós mesmos, melhor, uma mesmidade (Selbstheit) que reúne nossas diferenças em uma unidade primordial<sup>2</sup>. Ademais, como

2 Etimologicamente, Selbstheit provém do pronome Selbst, o mesmo, o próprio; em latim, diz-se ipsum. Daí, traduz-se por ipseidade, mesmidade. A sufixação do pronome, per se, acena para o próprio ou si-mesmo enquanto essência do humano. Deste modo, a pergunta pela Selbstheit se revolve, de modo rigoroso, como questão em torno da essência humana ou, de modo mais completo, da essência da identidade humana. No entanto, visto que se pensa a essência como o desdobramento histórico-existencial de tomar posse ou deixar ser tomado pelo sentido originário da essência humana, Selbstheit designa a propriedade do ser humano, segundo a evidência de vigorar como ele mesmo e não como um ente qualquer. A questão da essência do homem, então, é correlativa à da apropriação do seu modo de ser, ao pôr em obra de modo próprio a sua existência justamente em sua estrutura profunda e fundamental, o que já não é uma questão de realizar de maneira autêntica e/ou moral a identidade humana. Contudo, o termo não indica a identidade humana como sendo um traço fundamental do ser do ente que é o homem, seguindo a tradição metafísica. Ao contrário, considera-se o modo próprio do homem existir a partir da origem de sua essência, isto é, desde o pertencimento de todos os homens ao único e mesmo acontecimento e doação da origem, responsável por entregar-lhes a propriedade de seu ser (HEIDEGGER, 2006b, p. 45, 48-49). Por isto, a partir de um único acontecimento de nossa essência desde a origem do ser na totalidade, pode-se falar de um nós, de existirmos todos desde uma unidade essencial, porém, sem querer derivar este nós de associações e integrações dos indivíduos em uma estrutura coletiva. Identidade humana, pensada desde a mesmidade ou ipseidade do homem, é a experiência fundamental de saltar e pertencer à verdade do ser enquanto o fundamento abissal de

primordial, esta mesmidade não nos iguala de maneira nenhuma, mas solicita e constringe que cada ser humano cinda-se, decida-se no que é, isto é, singularize-se. Pois este ser-si-mesmo não existe nos ares de uma definição universalista de humanidade<sup>3</sup>, mas tão somente no jogo concreto de ter que se realizar o que se é, individuar-se. “Quem somos nós?” não é teoria acerca de nós mesmos, mas questionar que se só se dá como obra singular de tornar a nós mesmos. Então, a pergunta “Quem

---

todos os entes e do ente na totalidade com suas determinações particulares, inclusive o homem. O conceito de identidade, portanto, pressupõe uma abertura da existência e uma referência decisiva e essencial para com a origem, em vez de um fechamento do sujeito em si, em busca de uma compreensão de seu si-mesmo. Portanto, não se reduz a uma percepção do si-mesmo como um dado interno por meio de uma dobra do sujeito sobre si ou, resumidamente, da reflexão. Deve-se, então, evitar determinar a mesmidade ou ipseidade do homem desde aceção usual de identidade. Conforme a concepção cotidiana e hoje dominante, a identidade se funda em bases metafísico-antropológicas, na medida em que provém da egoidade (Ichheit) do sujeito, da autoconsciência de permanecer o mesmo e o único no fluxo das vivências anímicas ou de saber-se subsistente ao longo da realização das múltiplas cogitationis. Nesta direção, a mesmidade é experimentada como o fundamento daquilo que é “meu”, “teu”, mas enquanto uma vivência de uma unidade e permanência do eu que pertence exclusivamente a certo sujeito e confere particularidade à sua constituição psicofísica. Limitante desde compreensão é o fato que ela pressupõe a fundação da essência do si-mesmo na autoconsciência. Neste sentido, “cada um de nós é um si mesmo, porque é um eu” (HEIDEGGER, 1998a, p. 37; tr. por., p. 84). O risco desta compressão é que, necessariamente, dela se decai numa concepção egoísta da mesmidade humana, no sentido literal do termo: torna-se o dado de uma retrorreferência do eu ou sujeito a si mesmo. Por consequência, nesta autorreferência que volta constantemente a si, pela qual cada qual sabe quem é, a busca de si mesmo é um desvio e esquecimento de si: “O si mesmo pode ser muito buscado e resguardado, cuidado e elevado e, contudo, o homem pode continuar na fuga em relação à sua essência” (HEIDEGGER, 1997, p. 139; tr. por., p. 127). Pois a essência humana é somente encontrada na referência que insiste em pertencer de modo originário ao mistério da origem, portanto, na relação ao ser (Sein) e à sua vigência enquanto o abismo de uma fundamentação e doação. Na ampliação desta concepção subjetiva e retrorreferenciada para as interrelações humanas dos plurais no âmbito do comum, ela atinge e deturpa essência do nós, na medida em que o desenraiza tanto da origem quanto da pertinência a ela mediante o modo de ser compartilhado por todos, pelo qual realizamos cada vez nós mesmos. Em síntese, a pergunta pela mesmidade, necessariamente, não coincide com a tentativa de fundamentação antropológica e subjetiva da identidade humana. Ipseidade não é mesmo que igualdade consigo mesmo, bem como não se afirma como uma busca viciada no cuidado e cultivo de si (ego-ísmo).

- 3 Por isto, a pergunta que se necessita fazer é “Quem é o homem?”, em vez daquela feita ao longo de toda a história da metafísica: “O que é o homem?”. Esta última apenas pergunta pelo elemento quiditativo, o que leva a definir a essência humana a partir do âmbito genérico da animalidade. Não capta, assim, a definição do homem a partir do sentido e modo mais próprio de realização e diferenciação da existência humana, pelo qual ele se define concreta e existencialmente, tanto de um ponto de vista do singular como da figura histórico-epocal da humanidade. Deste modo, a questão pela mesmidade ou ipseidade do homem, colocada pela pergunta “Quem somos nós?” não deve ser assumida e compreendida no sentido lógico-metafísico, isto é, tomando o si mesmo como um gênero e, correlativamente, o “eu, o “tu”, o “nós” como casos isolados ou espécies de uma dada essência genérica (HEIDEGGER, 1997, p. 148; 1998a, p. 43-47). Noutra direção, ela pergunta por uma definição singular-histórica da essência humana a partir de um acontecimento do mistério do ser, que abala a humanidade atual e a retira do domínio da metafísica, ao qual pertencem os múltiplos esforços de pensar a essência humana em conformidade com a subjetividade ou a egoidade.

somos nós?” busca uma unidade primordial, num jogo de mesmidade e diferença, porém, sem querer ter nunca como perguntado a identidade (particular-subjetiva ou social) de sujeitos. Que pergunta estranha!

Evidenciemos ainda mais a peculiar estranheza desta pergunta. Para isto, antecipamos que a pergunta pertence essencialmente ao filosofar, como se apontará. Contudo, é bom recordar que filosofar, desde o seu surgimento, é perguntar não por nós, antropologicamente dizendo, mas sim investigar a questão mais vasta, mais ampla e mais profunda: a questão do ser (HEIDEGGER, 1998b, p. 2-3). No amplo horizonte desta questão, a pergunta “Quem somos nós?” é tão somente uma interrogação particular. Não se pode dar uma cega preferência a esta última questão, senão às custas de fazer investigação ontológica decair em um grosseiro antropologismo. Não obstante, no desenvolvimento da questão do ser, a pergunta em torno de quem é homem não pode ser descartada, pois somente este ente - que somos nós - é capaz de cumprir tal questionamento. E isto quer dizer que aos desdobramentos históricos desta questão, está implicado de maneira indissociável o modo pelo qual o homem consoma o sentido de realização de sua existência e, nela mesma, deixa ressoar com um significado ou tom epocal a questão primeiríssima: a do ser. Porém, continua-nos ressoando de maneira estranha que, no filosofar, de um lado, perguntar quem somos é essencial e, no entanto, de outro lado, não é algo de absolutamente preferencial, não seja nada de primeiríssimo, adjetivo que pode ser conferido com rigor somente à ἀρχή, à origem, ao princípio como tal com sua força criativa e principiadora. Contudo, junto à origem, porém, não é apenas aos homens que é dado demorar-se e, por meio de um pensar essencial, nela insistir? Não teria, então, a pergunta quem é o homem algo de arcaico, de principiadador, de criativo para a histórica, embora não seja ele mesmo o princípio, nem tenha o perguntar pelo quem somos a posição preferencial? Se, porém, o homem com o seu ser participa do questionamento da questão do ser, então, pelo menos é ele cocriador na força principiadora da origem. Que estranho este fato que uma força criadora de um ente e da pergunta acerca dele mesmo não seja o resultado do esforço e das asseguarações de certo sujeito crítico e questionador, mas tão somente a forma da correspondência receptiva ao que é verdadeiramente principiadador!

Ora, então, há um poder criativo em perguntar quem somos que se coaduna com o ato do filosofar e, sobretudo, com o “objeto” último

deste ato, mas que não se confunde com o poder que move o produzir técnico-maquinator e outros (a)fazeres do homem moderno. Filosofar é criar, por meio de pensar e obras essenciais, a nós e o nosso mundo. Nesta criação, retornamos sempre à velha e arcaica questão do ser, buscamos compreendê-la. Damos-lhe nova respostas, na medida em que lhe damos outra abertura de ressoo e de múltiplas entonações, que é a nossa existência histórica. Aos olhos e interesses dos homens atuais, no entanto, o interrogar da questão do ser é inutilíssima. Com ela, com efeito, nada se faz, produto algum se produz. Seguindo esta mentalidade hodierna, se a pergunta “quem somos nós” pertence essencialmente ao filosofar, transformamos o interrogar acerca de nós mesmos em atividade inútil. Utilidade e dignidade, porém, são coisas radicalmente distintas; somente para a ingênua mentalidade utilitarista, estas duas realidades diferentes são valorações equivalentes. Por razão desta diferença, mesmo sendo inútil, o filosofar é urgente, é imperioso, em síntese, é necessário. Deste modo, nesta conexão íntima entre a pergunta-quem e a questão do ser, o inútil perguntar por nós mesmos também se alia à urgência e imperiosidade de algo necessário. A pergunta “Quem somos nós?” é, ao mesmo tempo, urgente, necessária e inútil. As razões desta inusitada conexão precisam ser questionadas por um pensar compenetrado acerca do destino de nosso tempo, de nossa humanidade, em razão do qual vigora a extremada falta de um saber e pensar essencial. Falta que se impôs ao longo das transformações históricas do sentido do ser, mas que foram ratificadas pelas nossas decisões, em favor do poder dominador e predominante em toda parte, ilimitado por natureza, das maquinações e das vivências como o lugar e atitudes privilegiados para lidar com tudo, também conosco mesmos (HEIDEGGER, 2003, p. 47, 131-132). Filosofar, diante das consequências destas decisões, tornou-se um saber impotente e inoperante. E com este assustador e diabólico (pre)domínio vai-se embora, no tropel de nossas metas producentes e na barafunda de nossa cegueira para a dignidade do questionamento do sentido e verdade do ser, a pergunta “Quem somos nós mesmos?”; dispersamo-nos nos encantos daquilo que operamos. Portanto, é urgente recolhermo-nos mediante um pensar essencial na questão em torno de nosso “quem”. No entanto, aqui interessa-nos por ora apenas ressaltar mais esta estranheza: como pode uma questão ser, ao mesmo tempo, extremamente necessária e acentuadamente inútil?

A estranheza da pergunta em questão é ainda mais evidente no modo como ela se apresenta a nós. Ela se faz visível em quase total invisibilidade, de tal modo que quase se inviabiliza, isto é, não se põe a caminho ao longo de um questionamento por nós. Porém, como todas as coisas essenciais, ela nos aparece desaparecendo e, talvez, é desse modo que ela ainda resguarda a sua força criativa. Para evidenciar este paradoxo, é preciso perguntar: como lidamos com a urgência do necessário saber quem somos? Lembremos que, apesar de tantas ciências e saberes sobre nós mesmos, de tanta falação e comércio em torno da importância do autoconhecimento, por certo, ainda não sabemos de modo essencial quem sejamos. Somos desconhecidos para nós mesmos, os homens de conhecimento, como denunciou Nietzsche (1998, p. 7-8). Não nos procuramos enquanto nós mesmos, no muito buscamos nossas vivências subjetivas; delas fazemos, muitas vezes, uma questão de nosso fazer, uma ocasião de exercício do nosso poder maquinador. Não temos, desse modo, ouvidos para a nossa própria existência. Estamos ausentes nas experiências mais presentes. Enfim, por mais que haja uma distância insuperável de nós para conosco, não perguntamos de modo radical quem somos e, assim, não damos conta do mistério que somos para nós. Então, na ausência desta busca questionante radical e decididamente empenhada, estamos desenraizados de nós mesmos.

Se assim for, vivemos de uma profunda indigência. Faltam-nos não as coisas e metas nobres sobre o que fazer com a nossa realidade pessoal e material, com as nossas autorrepresentações e vivências. Antes, somos privados de nós mesmos. Existimos, deste modo, na extrema pobreza. A mera constatação desta indigência e o empenho para aniquilar tal pobreza em nada resolve. Pelo contrário, essa postura somente evidencia o paradoxo acima acenado. Acoberta-se a raiz desta pobreza por meio do estabelecimento das justas metas que visa a sua extirpação. O essencial não é, porém, a justiça dessas metas. Antes, é o fato que, mediante elas e a compreensão da qual nascem, enrijece-se o existir humano no sentido de ser, em consonância ao qual o homem, movido por uma vontade de sempre mais intensificar o seu poder e pôr-se no controle das coisas apoderadas, de tudo dispõe segundo a medida de seu domínio. Assim, crê-se, pela planificação, poder eliminar qualquer ausência, todo recolher do mistério, desprezando-os. A si próprio ele bloqueia, deste modo, a via da experiência do fundamental em qualquer indigência. Então, a recusa de nossa indigência nos faz apenas sujeitos ainda mais

poderosos, mais convencidos de que o “eu” seria a determinação mais originária de nós mesmos, porém, às custas de tornar cada vez menos conscientes da impotência daquele poder para sanar o desenraizamento de nossa condição atual, compreender o sentido dela e pressentir a decisões que tal situação nos impõe. Ao contrário de nos enriquecermos do sentido de sermos nós mesmos a partir da experiência da pobreza e da indigência, em síntese, da privação, dela fugimos, justamente com os arranjos para eliminá-las. Certo, continuamos a buscar-nos, questionar quem somos, mas na evasão e perda de nosso si-mesmo. “O si mesmo não é afastado, está em relação consigo mesmo, também na situação de perda. Ele desvia-se, subjuga-o através das variadas maquinações” (HEIDEGGER, 1998a, p. 49; tr. por., p. 100). Eis o paradoxo, que reforça a estranheza da pergunta-quem!

Em via oposta, caminha a filosofia, se ela é experiência de um pensar essencial. Pois se ela questiona a origem, que é mistério de uma doação principiadora que se esconde, terá sempre que suportar a privação. Assim, se necessária, o filosofar é urgente e imperiosa se não extirpa esta pobreza e indigência, mas delas se impulsiona: expõe se a elas e experimenta-as a fundo nas vias do pensar. Até mesmo nos inevitáveis desvios do pensamento, o filosofar toma-os como vicissitudes e ocasiões para lançar-se no acontecimento encoberto e retraído na própria vigência do ser, fonte e fundo da indigência inalienável. A força criativa do filosofar, então, delas se alimenta, nutre-se da privação. Virar-se para o aperto da privação, da indigência (Not), assumindo-a como uma incontornável necessidade (Not-wendigkeit) é núcleo da liberdade criativa presente em todas as coisas nobres. O filosofar não foge a esta regra: sua necessidade se enraíza numa profunda indigência da verdade do ser (HEIDEGGER, 2003, p 45). Se “a liberdade é o virar da necessidade [das Not Wenden]” (HEIDEGGER, 1994, p. 8; tr. por., p. 231), se o único necessário impera a partir da nobre experiência da indigência, tão somente numa relação criativa da viragem ao que lhe priva, o homem pode liberar o seu si-mesmo. Deste modo, a pobreza e a indigência são o que ainda nos poderia forçar a perguntar de modo radical acerca de nós mesmos e, assim, encaminhar-nos, para uma apropriação de nós mesmos. Mas sentimos no corpo e no sangue da existência esta indigência? Deixamos ser afetados pelas constrições desta pobreza? No tempo das maquinações, contra a avassaladora padronização imposta pelo poder de domínio global, que impõe como válido e verdadeiro só o factível, a aposta no significado

subjetivo das vivências, do fazer vivências particulares, parece ser a saída. Contudo, nesta aposta apenas nos protegemos de sermos forçados a experimentar a fundo a pobreza e a indigência de estarmos desenraizados de nós mesmos. Assim, se existimos atualmente desapropriados de nós mesmos, é bem possível que nada disto vejamos. Somos cegos para a nossa indigência que tem suas raízes numa desapropriação de nós mesmos. Por isto, somos indigentes de nossa pobre indigência, o que significa que não sofremos e pensamos a nossa pobreza, descartando a força criativa que dela pode emanar. Por este caminho da negação e do querer extirpar nossa essencial indigência - se somos vinculados ao ser que, em seu mistério, é a doação de uma recusa; e se só realizamos historicamente nossa essência concretizando um modo de ser desta referência, não há como deixar de sermos indigentes - jamais chegaremos a ser ricos de nós mesmos em nossa pobreza. Pois ser pobre é ser concentrado e disponível para o essencial, pertencentes ao que nos constrange por dentro a sermos nós mesmos, então, ricos do necessário. Se tudo concentramos no necessário, “ficamos pobres para chegar a ser ricos”, parafraseando o poeta Hölderlin (*apud* HEIDEGGER, 1994). Mas se a decisão for continuar a cultivar a indigência de nossa indigência, a desapropriação de nós mesmos não nos fará pensar o mais próprio de nós. A privação, assim, não nos fará essencialmente ricos.

Contudo, nesta indigência não percebida, nesta pobreza da existência ainda não experimentada, tanto a pergunta pelo ser quanto por nós mesmos são urgentes, mostram-se como o não mais adiável. É que nada mais temos senão a indigência de nossa indigência. Então, para sermos ricos de nós mesmos é dela que inevitavelmente temos que partir na busca questionadora de tomar propriedade de nós mesmos por meio de um confronto pensante com esta nossa situação. Deste modo, é a indigência da indigência que ainda nos cobra uma contenção, um radical epoché da tendência de existirmos em favor do poder que elege como o único necessário as vivências, os fazeres, as manipulações, as dominações, enfim, as maquinações da vida cotidiana. De outro modo, esta situação paradoxal, agudizando a nossa indigência e pobreza, oferece-nos a possibilidade de sermos de novo livres para a criação. Medir-se com este paradoxo, confrontar-se concretamente com esta condição, tomando-a como que o que dá pensar, para decidirmos quem seremos para além do profundo desenraizamento de nós mesmos é o questionamento da pergunta “Quem somos nós?”. No perguntar dela e

unicamente ao longo do seu perguntar, historicamente então, poderemos reapropriar de nós mesmos.

## 2. OLHANDO PARA O FUNDO DAS ESTRANHEZAS

Sem suspender todas estas faces da estranheza, mas aprofundando-as, deixemos mais claro a “coisa mesma” interpelada por esta pergunta. E, a partir deste esclarecimento, a sua interrelação com o filosofar. A pergunta “Quem somos nós” interroga quem é o homem, mais precisamente, pela sua ipseidade (Selbstheit). Não pergunta, de modo pessoalístico ou subjetivamente, quem sou, quem tu és, quem seria o nosso eu social. Por outro lado, também não pergunta metafisicamente pelo quid (o quê) ou quidditas (o ser-isto de uma coisa já aqui dada) do ente homem, igualando-nos no abstrato conceito de humanidade. Ao contrário, por ela, é colocado em questão a fonte ou origem, graças a qual somos todos pertencentes ao único modo de ser, a uma estrutura fundamental e profunda de nossa existência, única para todos os homens. Esta, porém, para permanecer una, (re)cria-se historicamente na decisão e questão de sermos nós mesmos. Neste sentido, a pergunta interroga, mais precisamente, o sentido compartilhado de realizar tal estrutura ou abri-la enquanto homens históricos. Por outro lado, esta abertura é fundada, não se põe a si mesma e exclusivamente a partir si mesma, por mais que as criações históricas, sobretudo as de nós mesmos, passe por nossas mãos e, mais que isso, por nossas decisões. Definitivamente, não se compreende a abertura da existência humana e o sentido da sua realização histórica a partir do referencial moderno da subjetividade: nosso ser-si-mesmo não nasce do *cogito* (HEIDEGGER, 1998a, p. 37-38), entendendo-o como o pôr que tudo põe, também a si mesmo enquanto *subjectum* ou fundamento, em si e partir de si. É desta (auto)postura que surge o modo de ser humano ou o humanizar-se que, no tempo da técnica, revela-se como a presunção de tudo tomar posse mediante o assegurar que qualquer coisa seja apenas meios, dispositivos para fins, isto é, conforme imposições exigidas por e para um poder global. Consequentemente, tal poder não é mais que um apoderar-se vertiginoso de cada coisa como signo do autopoderamento, também do homem, como expressão de sua essência como vontade que ser cada vez mais capaz poderoso. Na vigência deste poder que silenciosamente está a conduzir nossa existência como o sentido da sua realização, tudo

que é torna-se algo constituído e/ou fabricado pelo homem, cada ente vigora tão somente como o que passou pelas mãos humanas e delas são o resultado (também as vivências, a dita história pessoal como trajetória subjetiva). Ora, nem tudo que passa por nossas mãos são de nossa posse, não é o resultado de nosso de nosso poder fazer, fruto do tão cultivado controle assegurador. Tal acontece quando se deve fundar e criar a partir de um dom de um clarão oculto que se abre como a fonte e princípio de todos os entes, em modo especial de todos os homens com os seus particulares mundos históricos. É o caso da experiência que temos de nosso próprio poder-ser, assim como da criação das raras e grandes obras espirituais mediante as quais procuramos compreender o sentido de nossa transitória existência no mundo. Nestas situações, mais que fazedores, fabricantes, percebemo-nos como agraciados. Portanto, em síntese, é necessária a viragem do ego para a gratuidade da origem ou fundo abissal do ser, para que possamos questionar, com o rigor que a pergunta exige, a ipseidade humana.

Em todo caso, em relação àquele dom, o clarão oculto da verdade que deixa cada coisa ser e se mostrar precisamente naquilo que é, nossa existência tem uma tarefa especial, para que esta iluminação não se apague definitivamente ou passe de todo no invisível. Temos que, historicamente, sustenta a doação deste dom na sua invisibilidade. E a nossa abertura o sustenta, dando-lhe o tempo e o espaço que somos. Se tempo e espaço é o que caracteriza a existência no seu abrir histórico, no seu conformar mundo, dar-se como o âmbito de sustentação para que o dom do clarão oculto da verdade não se esvaneça, então, existir é fazer-se oferta, oferta de si. Nesta entrega de si, porém, tornamo-nos humanos (HEIDEGGER, 2009, p. 150).<sup>4</sup> Ofertar-se, portanto, não é vitimar-se resignadamente, como sujeitos fortes capazes de se abdicarem, o que os faz ainda poderosos e na maioria das vezes ressentidos. Antes, é a entrega de nós ao acontecimento de nossa apropriação, que se dá a partir de um princípio que nos antecede muito aquém e nos sobrepassa muito além, mas nos lança cada vez no presente de nossa história como guardiães e protetores de sua doação epocal e sua força criativa - uma entrega ao que primeiramente já se nos entregou, atribuindo-nos como possibilidade e envio histórico de nossa essência (HEIDEGGER, 2009, p.

4 No vocabulário do acontecimento da verdade do ser, Ereignis, conferir o termo Übereignung, traduzido em português pela expressão “a entrega à apropriação em meio ao acontecimento” (HEIDEGGER, 2013, p. 152-153).

150-151)<sup>5</sup>. Desse modo, ofertando-nos, somos e desdobramos a nossa essência como os entes que guardam e protegem o clarão oculto da verdade, permitindo, num gesto de cuidado, que a partir dele tudo nasça e cresça, surja e se consuma nos caminhos honrosos, bem como dos menos honrosos, das vicissitudes de uma época. Em síntese, tal entrega à apropriação permite que o mundo em torno a nós se constitua - algo que, por exemplo, aparece na palavra cultura, no ato de *colo*, *-ere* (*cultus* é, sobretudo, o homem que cultiva, cultor, isto é, quem cura para nascer e crescer um todo de sentido e significados comuns, em que se se possa habitar, existir e coexistir e, ao mesmo tempo, proteger tudo que surge dentro deste mundo comum). Pela entrega à apropriação, os homens permitem de um modo tal, poderoso e agradecido, que nada vigore no indeterminado: nem o ser como como dom retraído da origem, nem nós mesmos, nem ainda o mundo com as coisas que o povoam. Pelo contrário, tudo se torna incluído na história da determinação epocal da verdade (do princípio como tal e de cada coisa principiada): vem a ser o que podem ser em cada época, inclusive a história desta época. Ressalta-se que, nesta oferta da existência, então, os homens são os entes cuja essência é: existir como aqueles por meio dos quais a origem se revela como origem. Assim, eles velam por seu poder criativo, que sendo a retração de um dom, é bem diferente do poder do domínio global. Este outro poder, sendo simplesmente correspondência ao dom da origem, somente pode ser cultivado na acolhida que exige oferta do essencial de si mesmo. Heidegger (2009, p. 314), num trocadilho possível unicamente na língua alemã, aponta para o sentido desta oferta pela qual o homem conquista a si mesmo: “Lernen danken und du kannst denken”, aprenda a agradecer e tu poderás pensar. E lembremos aqui que o pensar, na tradição filosófica, foi escolhido como o melhor de nós mesmos, o elemento mais poderoso da essência humana desde e segundo os gregos (ARISTÓTELES, 2009, p. 234).

Este jogo de dom da origem e oferta agradecida por parte do homem é o da reciprocidade, visto que apenas há dom somente enquanto há a recepção da oferta, conquanto o ser do humano vigore como receptividade da correspondência. Deste modo, o jogo diz que existimos junto a uma fonte arquetípica, que nem todos os seres humanos se dão

5 No vocabulário do acontecimento da verdade do ser, Ereignis, conferir o termo Zu-eignung, traduzido em português pela expressão “a atribuição apropriativa” (HEIDEGGER, 2013, p. 153-154).

conta, apesar de sua doação vir cotidiana e delicadamente ao nosso encontro. Ao mesmo tempo, diz que esta proximidade e o esforço de a ela pertencer é justamente aquilo que nos apropria, nos faz nós mesmos. Assim, esta é a nossa condição enquanto criadores de nossa existência: temos que nos deixar pertencer ao que nos apropria, conceder-lhe nós mesmos como abertura sustentadora da revelação do mistério do ser, dar-mos agradecidamente a este último como o evento que propicia ser nós mesmos. E isto se quisermos tomar posse não só de nossa própria existência singular, mas sobretudo do modo de existir mais próprio como homens históricos. Desta maneira, é tarefa nossa (per)fazer-mos-nos como pertencentes, antes de tudo, ao acontecimento deste dom propiciador de nossa existência e história. Enfim, a mesma tarefa se deixa enunciar em outros termos: a nossa abertura deve ser fundada no princípio do acontecimento de nossa apropriação (o ser como mistério e origem), em função de sermos nós mesmos. O pensamento, na sua identidade com o agradecimento, portanto, é fundar ((HEDEGGER, 2009, p. 315). O que é fundado? Nossa existência como o tempo-espaço do acontecimento do mistério do ser, apropriando-nos. Expresso com os termos heideggerianos, o jogo de reciprocidade é a intimidade do acontecimento da verdade do ser (*Sein*), o qual se desdobra no ser (*Sein*) da verdade, isto é, no entre que permeia cada ente e o deixa se mostrar naquilo que se é. Deste modo, a ipseidade (*Selbstheit*) do homem, justamente aquilo que se pergunta com a questão “Quem somos nós?”, é experimentar, profunda e historicamente, uma atribuição vinda do ser mesmo em seu mistério (a verdade do ser), que faz o homem tomar posse de sua essência, que faz de nós uma abertura histórica que insiste em dar espaço e tempo àquele entremeio que é o ser da verdade, “onde” todas as coisas ao redor luzem e reluzem sua essência.

Esta atribuição gera uma tarefa singular. Especificamente, ela é projeto e empenho de conservar-se nesta atribuição e de tê-la como lei essencial do desdobramento da essência humana. O homem pode ser ele mesmo somente na resposta que se responsabiliza incessantemente pela atribuição ((HEIDEGGER, 2009, p. 155-156)<sup>6</sup>, a qual só lhe chega

6 No vocabulário do acontecimento da verdade do ser, Ereignis, conferir o termo Die Eigentlichkeit, propriedade (HEIDEGGER, 2013, p. 159-160). Sobre a íntima relação entre o filosofar e a reponsabilidade da resposta, cfr. a conferência Was ist das - die Philosophie?, pronunciada por Heidegger (2006a, em especial p. 18-19) em 1955. Neste sentido, filosofar é correspondência da existência de quem filosofa à questão do ser, que nos interpela no ente.

enquanto a abertura da existência humana a acolhe, sustentando-a como fonte propiciadora de sua apropriação. Eis, então, uma tarefa voltada para o futuro, para um poder ser nós mesmos, ainda totalmente desconhecido. A abertura se define no abrir, afinando-se ao que o princípio de sua definição pede homem em sua essência. Necessita-se, então, superar o sentido atual da existência humana como subjetividade: assecuração, busca de certeza absoluta, previsão que calcula tudo de antemão. Para tanto, fica vedado voltar o olhar para uma determinação metafísica do homem, sobretudo, aquelas antropologicamente-subjetivamente fundadas e, conseqüentemente, moralmente vivenciadas, pois são desprovidas do dom que atribui e convoca para a tarefa de responsabilização enquanto entrega de si (HEIDEGGER, 1009, p. 154). Tal decisão seria remeter a tarefa para o sujeito-homem como princípio de sua propriedade, não para o mistério da doação, tanto que, grande parte das vezes, tal propriedade, com sua inerente tarefa de ser si mesmo, é invocada e interpretada como autenticidade, comprometimento com a autonomia obtusa, ensimesmada no eu e no seu projeto de inteireza pessoal. Uma interpretação moralista da tarefa, portanto.

Cumpra o homem esta tarefa pelo pensar. Pelo pensar, o homem se lança na intimidade do jogo da reciprocidade. Mas pensar não é um atributo do chamado animal racional. Pensar é favorecer este ser tomado pelo dom de apropriação, de tal modo que o ser si mesmo não se consume senão na medida e intensidade que damos ao acontecimento da verdade a indigência e a pobreza de nossa existência: o nada que é a abertura que é a existência humana. Dar o nada que somos é tarefa de gratidão, que se aprende ao pensar ou, mais concretamente, no aprender a pensar. Por isto, o filosofar, se este ainda é experiência (da aprendizagem) do pensar, não se enreda no eu com suas vivências particulares, no tu, nem no nós enquanto ampliação e dissolução do eu em um sujeito comunitário, mas unicamente na origem e favor da origem. Entregase a ela tudo que se tem. E nossa a propriedade é o nada que institui e constitui a abertura de nossa existência como recepção e reciprocidade.

Se quem somos acontece na intimidade deste jogo de apropriação (no interstício entre a atribuição e a entrega à atribuição, no íterim do apelo do mistério do ser e a resposta responsável da existência que corresponde à essa interpelação) e questionado radicalmente na reciprocidade de seu movimento, enquanto durar este movimento, isto quer dizer que filosofar é meditação do sentido do acontecimento da verdade

do ser, do dar-se retraído da origem. Em que sentido o ato de filosofar repousa na meditação? Meditar (*Besinnung*) é manter-se junto ao sentido de realização do meditado, captando o desdobrar de seu acontecimento a partir dele mesmo. Dá-se o por ser meditado, salta-nos aos olhos em um salto originário, convocando ao pensar essencial. No caso, o sentido que se medita é o ser como doação e fonte de um poder criativo-favorecedor de nossa existência histórica com o seu mundo. Em síntese, meditar é estar atento e compenetrado, no pensamento, à história desde o interno de seu dar-se, acontecer, portanto, desde o mistério a partir do qual ela, de época em época, envia-se e se destina (HEIDEGGER, 2004, p. 59-60). Por isto, se tivermos os olhos fixos no sentido do acontecimento da história, nem tanto da correspondência sem a qual ela não acontece, isto é, desfocando a atenção da entrega da nossa existência histórica, “meditação é questionamento acerca do sentido, isto é, acerca da verdade do ser” (HEIDEGGER, 2003, p. 43; tr. por., p. 46). De outro lado, a inalienável correspondência a este acontecimento da história, como a decisão de participar naquele jogo de reciprocidade, não diz outro que o clarão oculto da verdade do ser como origem precisa de nós, da abertura de nossa existência, para que possa se aclarar com o seu dom e, no ato da doação, retraindo-se no seu mistério (isto é, para que sua verdade se desdobre como o ser da verdade, isto é, como o intermeio sustentado na abertura da existência, no qual os entes intramundanos aparecem). Também o acontecimento da verdade é, em certo sentido, indigente: necessita de nós. A esta precisão, o homem responde no pensamento, entregando a sua existência ao acontecer da verdade do ser para pensar o seu sentido. Então, se voltarmos o nosso olhar para a correspondência do homem ao acontecimento da história, meditação agora tem o sentido daquela entrega acima apontada: “entregar-se ao sentido é a essência do pensamento que pensa o sentido. Esta significa muito mais que a consciência de alguma coisa” (HEIDEGGER, 2004, p. 64; tr. por., p. 58).

Desde tal correspondência, a afirmação “filosofia é meditação” permanece incompleta. Desconsidera-se nela, pois, a reponsabilidade do homem de manter-se no interior do jogo da apropriação de sua essência e sustentá-lo desde o seu princípio. Por isto, de modo mais completo, filosofia é automeditação (HEIDEGGER, 2003, p. 44, 48). De outro modo, meditação é necessariamente e ao mesmo tempo meditação que gira em torno da essência do homem, questionamento em busca de compreendê-lo *originariamente* em si mesmo. Então, ao meditar a

verdade do ser, também é imperante ter que questionar quem somos. Sublinha-se: este questionamento possui o modo de ser da realização e desdobramento histórico de nossa essência, porém, enquanto possibilidade do pensar que é correspondência ao mistério do ser. Como, pois, poderemos realizar a essência deste pensamento se não pomos a nós em um modo ser e persistir em via de nós mesmos, sem instarmos na condição de estarmos aviados ou historicamente enviados para a nossa essência? Como seremos capazes de dar corpo a este pensamento essencial se, ao longo desse estar-em-via, nossa existência não permanecer insistentemente em questão, justamente quanto ao modo mais próprio de sua abertura, aquela que somos convocados a oferecer para acolher a doação que nos entrega à apropriação de nós mesmos? Não o faremos se não lançarmos nosso existir no itinerário de “um projeto que se joga em seu aberto [do ser como origem, *Seyn*] e se deixa apropriar pela abertura deste aberto, ousando a fundação” (HEIDEGGER, 1997, p. 50; tr. por., p. 49). Ousa fundar quem lança si mesmo na tarefa de abrir a existência como o espaço-tempo, em que se acolhe o do mistério do ser, a sua clareira como um dom de apropriação, o qual, em face as humanas maquinações, é sempre a experiência do inusitado e imponderável. Fundação, então, é projeto de lançar a si mesmo desde um lance que já não surge de nós mesmos, mas de uma abertura ou revelação/velamento do mistério do ser que se apropria da nossa essência. Só neste lance, cada singular se sabe *originariamente* de si, mas todos nós nos sabemos a caminho de nós mesmos. Assim, nesta condição de estar em via da fundação de nossa essência como o que sustém o aberto da verdade do ser, impõe-se a necessidade de questionar quem somos nós em conformidade a uma centelha do mistério do ser, que brilha no instante de certa época e que só revela sua luz no próprio acontecer da história. Deste modo, quem somos não pode ser definido e posto de antemão, mas tão somente no percurso de nossa correspondência ao ser como acontecimento oculto da *única* história; de um lado, da determinação da verdade do ser, do outro, da essência humana.

Dado que definimos quem somos ou modo de nossa abertura unicamente ao longo do desdobramento de nossa essência, este questionamento é a decisão de lançarmo-nos dentro do acontecimento nuclear da história e a ele corresponder com a fundação de nossa existência histórica. Porque precisamos pertencer ao ser, como fonte de doação do sentido de ser nós mesmos, necessitamos questionar, decidindo quem

somos. De outra maneira, precisamos manter nossa existência como indecisa, mas que exige ser decidida em resposta ao que a origem, mediante a abertura do aberto, historicamente requisita do homem para a liberação de sua essência, fundando-a na verdade do ser. Por esta razão, toda meditação (do sentido da verdade do ser, o acontecimento oculto da história) é, inevitavelmente, automeditação. Em resumo, perguntar quem somos é automeditação, porém, sem perder de vista que este voltar questionador para nós mesmos é a decisão acerca da realização histórica de nossa essência.

O perguntar é de tal natureza, que nele é experienciável um inevitável embate direcionado para nós mesmos. Se nós nos colocamos contra a pergunta, ou a acompanhamos, ou se nós a deixamos passar com imperturbável comodismo – em cada caso acontece uma decisão sobre nós mesmos. Também quando nós deixamos passar a pergunta somos atingidos e qualificados como aqueles que se esquivam, aos quais de resto tudo vai tudo bem. Tal perguntar não alivia, faz pesar sobre nós um fardo, de tal forma que o *Dasein* talvez se torne o mais importante (HEIDEGGER, 1988a, p. 52; tr. por., p. 104).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para concluir, é preciso recordar que, enquanto tal decisão, este perguntar é essencialmente inerente ao filosofar. Desse modo, filosofar não é fazer teoria de abstratíssimo teor. Não é manipular conceitos e teses dos filósofos. Na sua essencialidade, a filosofia é também uma meditação em si mesma. Isto não quer dizer que ela é uma dobra sobre si ou que a sua forma sublime seja uma reflexão filosófica a respeito de si mesma. E também não o é, porque o filosofar inevitavelmente necessita voltar um olhar regressivo para sua história, para o sondar os avios e desvios com que se encaminhou desde o seu início. Inversamente, este retorno e avaliação do passado já pressupõem a meditação sobre si mesma. Esta diz simplesmente que ela, enquanto pensamento do ser, a este é pertencente. Por isto, a filosofia é pensar preparatório para o acontecimento de sua verdade. A filosofia, em cada uma das suas épocas, é o como e o quanto originariamente abriu-se como o espaço para a consumação da história do ser. Por isto, ela é o deixar

ser apropriada por esta história, convocada permanentemente a tomar parte neste evento, o que sempre faz de um modo ou outro, por meio do dizer pensante em torno do unitário revelar-ocultar do mistério do ser. Filosofia, em síntese, é fundação (HEIDEGGER, 1997, p. 60). Neste ponto, a (auto)meditação que é a filosofia alcança e realiza, em íntima unidade, o projeto de fundação da essência humana. Em razão desta unidade, é preciso dizer que, de igual modo, questionar quem somos também não é dobrar sobre nós mesmos, para inspecionar nossa interioridade e vasculhar nossas vivências. Também a pergunta-quem, como salientado, é fundação. Filosofar e (auto)mediação residem, então, sobre um único e essencial: a decisão de pertencer ao ser; aderência e adesão da existência humana ao seu mistério abissal como que para dar-lhe um abrigo.

No íntimo encontro entre o filosofar - a busca meditativa do sentido da verdade do ser - e a pergunta acerca de nossa ipseidade, somos a decisão insuperável de abirmo-nos como a correspondência ao apelo da origem, ao mistério que nos toca em tudo e em cada coisa e nos conclama à responsabilidade de fundar o lugar de sua revelação/ocultação. Apelo que nos atinge em cheio e nos toca justamente em nosso ser. Na via desta responsabilização, da resposta agradecida, filosofia é questão e decisão acerca de nós mesmos. Quem alcançar a essência da filosofia, também encontrará a sua própria. Saberá fazer do nada da abertura de sua existência um gesto de gratidão, isto é, saltará em direção à origem, lançar-se-á no abismo da verdade que alimenta todo saber e pensar essencial.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009.

HEIDEGGER, M. Die Armut. In: *Heidegger Studien*, 10, Berlin, 1994, p. 5-11; tr. por. A pobreza. In: *Phainomenon*, Lisboa, 2012, p. 227-234. Disponível em: <http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/320>. Acesso em: 18 maio 2021.

HEIDEGGER, M. *Besinnung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1997; tr. por., *Meditação*. Petrópolis: Vozes, 2010.

HEIDEGGER, M. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Vittorio Klostermann, 1998a; tr. por., *Lógica*. A pergunta pela essência da linguagem. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1998b; tr. por., *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2003; tr. por., *Contribuições à filosofia*. Do acontecimento apropriador. Rio de Janeiro: Vérita, 2015.

HEIDEGGER, M. Wissenschaft und Besinnung. In: \_\_\_\_\_. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Günther Neske, 2004. p. 41-66; tr. por. Ciência e pensamento de sentido. In: \_\_\_\_\_. *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: São Francisco, 2002. p. 39-60.

HEIDEGGER, M. Was ist das - die Philosophie? In: HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006a. p. 3-26; tr. por., Que é isto - a filosofia? In: \_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultura, 1999. p. 27-40. (Coleção Os pensadores).

HEIDEGGER, M. Identität und Differenz. In: \_\_\_\_\_. *Identität und Differenz*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006b. p. 27-79; tr. por., Identidade e diferença. In: \_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultura, 1999. p. 171-218. (Coleção Os pensadores).

HEIDEGGER, M. *Das Ereignis*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2009; tr. por., *O acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Gen, Forense Universitária, 2013.

HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2014.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Uma polêmica. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RAMOS, D. R. *O Ereignis em Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2015.

## CAPÍTULO 2

### FILOSOFAR DURANTE A PANDEMIA<sup>7</sup>

*Leon Fahri Neto*

#### INTRODUÇÃO

O tema e título deste capítulo me foi sugerido por Theo Machado Fellows. Recebi sua sugestão como um presente. Assim, procurei pensar e escrever a partir desse presente.

A problemática contida no título sugerido me parece ser a seguinte. Com a pandemia, o que acontece com o filosofar? O que acontece com esse tipo de atividade de pensamento e discurso que é a filosofia, quando a pandemia toma todo o mundo habitado? O pensamento filosófico acolhe a pandemia, para se alterar? Ou ele deve se esforçar para continuar seu curso como antes dela, imperturbável, sem ceder aos seus abalos? Ou, ainda, a pandemia se impõe como objeto para o filosofar? É preciso pensar a pandemia, necessariamente? Se tudo adoecer, a filosofia também?

#### 1. DURANTE A PANDEMIA

Sempre me perguntei como alguns filósofos conseguem escapar à urgência de um presente nefasto. Como pode um pensamento permanecer incólume, sem lesão ou ferimento, ao lado do horror que o rodeia? Como é que Sartre – para tomar um exemplo entre tantos – conseguiu publicar seu voluminoso livro, *O ser e o nada*, em 1943, em plena Segunda Guerra Mundial? Como conseguiu pensar em outra coisa além desse horror que é a guerra?

O próprio Sartre nos responde em um pequeno texto publicado em setembro de 1944, logo após a liberação de Paris<sup>8</sup>. Cito um extrato:

---

7 Esta é a versão escrita de uma conferência *online*, realizada no dia 13 de janeiro de 2021, durante a XXV Semana de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas.

8 “La République du silence”, *Les Lettres françaises*, 9 de setembro de 1944.

Nunca fomos tão livres quanto sob a ocupação alemã. Tínhamos perdido todos os nossos direitos e, em primeiro lugar, o direito de nos expressar; insultavam-nos à nossa frente todos os dias, e éramos obrigados ao silêncio; deportavam-nos em massa, como trabalhadores, como judeus, como prisioneiros políticos; nos muros, nos jornais, nas telas, em todos os lugares, reencontrávamos esse rosto imundo que nossos opressores queriam nos dar de nós mesmos: por causa disso tudo, nós éramos livres. Como o veneno nazista penetrava até mesmo em nosso pensamento, cada pensamento justo era uma conquista.

Insisto nessa frase de Sartre: “Cada pensamento justo era uma conquista”. Entendo que a filosofia é um pensamento justo, ou que busca ajustar-se a si mesmo. É também um corpo. Um corpo justo, já que não existe pensamento sem corpo, filosofia sem filósofo, sem alguém que a exerça, portanto, sem alguém que leve uma vida filosófica, uma vida que busca ajustar-se consigo mesma.

Ora, nossa vida foi ocupada pela pandemia. Que nos desajusta a vida e o pensamento.

Então, alcançar qualquer justeza no pensamento (no corpo, na vida) já é um marco resistente contra essa ocupação. Uma ideia justa, nessa situação desajustada, é um gesto de resistência. Sartre diz: de liberdade. A resistência – que em seu limite mínimo é apenas uma preferência negativa, a preferência de não seguir a ordem vigente ou de não se entregar à desordem – talvez seja o primeiro gesto ou esforço de liberdade sob uma ocupação pandêmica. Sob a ocupação de todo o demos.

## 2. ETIMOLOGIA

O primeiro sentido grego de demos é geográfico, quer dizer algo como ‘o lugar de origem’. O verbo grego epidemeo, na Odisseia de Homero, significa ‘estar em seu país de origem’<sup>1</sup>. E se emprega em contraste com o não-lugar do viajante, que está sempre longe de casa.

1 Odisseia, canto I, versos 194 e 230. Sobre a etimologia de epidemia, conferir: Martin P., Martin-Granel E. 2,500-year evolution of the term epidemic. *Emerg Infect Dis.* 2006; v. 12, n. 6, p.976-980.

Na *Ilíada*, Homero utiliza o termo *polemos epidemios* para designar a guerra civil, a guerra que toma o lugar mesmo que a gente habita, a guerra que se espraia entre a gente mesma desse lugar<sup>2</sup>. Uma guerra interna.

O termo epidemia carrega, desde então, essa conotação de conflito. Na pandemia, todos os demoi estão nesse conflito, que adocece os lugares de origem da gente.

Acontece que essa guerra interna da gente, no Brasil, já a vivenciamos desde há muito tempo. Muito antes da emergência do Coronavírus. A desigualdade entre a gente é a epidemia estrutural, constitutiva, da sociedade brasileira, à qual se superpõe a nova epidemia do Coronavírus.

Tamanha desigualdade social, como a brasileira, não se mantém sem violência, força, conflito, sem *polemos epidemios*. Sem a ruptura da lei vigente que sustenta e afirma essa desigualdade ao mesmo tempo econômica e política.

Entre nós, no Brasil, essa ruptura da lei foi estrategicamente pulverizada, de tal maneira que, mesmo em sua ruptura (e justamente por isso), o estado da lei se mantém em exceção. Pois nossas rupturas são, em geral, rupturas individuais. A gente brasileira tomou a forma de uma sociedade de indivíduos criminosos em luta pela sobrevivência (esse regime existencial de cada um por si e contra todos que se costuma chamar: “individualismo de massa”). Não a forma do levante de uma multidão de gente. Ruptura dos indivíduos, não do coletivo.

Na medida em que se opõe à lei vigente, o levante da multidão é um crime, mas é um crime coletivo, que deixa de ser crime quando a guerra civil é deflagrada, e a lei abolida.

Podemos pensar a democracia como uma atividade coletiva de produção de igualdade entre a gente. Portanto, a democracia, como uma ativação política da vida em comum na direção da igualdade. Uma igualdade entre heterogêneos, uma igualdade não massificada, que mantém o demos em sua complexidade de multidão, em sua pluralidade.

2 *Ilíada*, canto XXIV, verso 262. É Agamben, num artigo polêmico, quem nos lembra disso. Agamben fala da epidemia como uma invenção, uma tática de guerra, que visa o fim da democracia burguesa e a instauração do Security State, o Estado de Segurança, em que a segurança se coloca acima de todas as liberdades. Conferir: *Pandemia, novas reflexões*. Entrevista com Giorgio Agamben. 22 abril 2020. Quodlibet. Tradução disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/598295-pandemia-novas-reflexoes-entrevista-com-giorgio-agamben>; acesso: 28/5/2021.

A potência comum das experiências plurais em uma democracia é liberdade. Além da igualdade, a liberdade da vida em comum é esse outro teor constituinte da atividade democrática. Democracia é igualdade e liberdade. Dispositivos políticos de igualdade sem liberdade ou de liberdade sem igualdade não são democráticos.

Por isso, não se entende a liberdade democrática como um atributo do indivíduo, mas como uma potência articulada entre muitos e plurais que levam uma vida em comum.

“Nunca fomos tão livres...”, escreve Sartre; a liberdade se diz no plural.

Uma sociedade complexa que busca se ajustar consigo mesma, e sublimar, em seu interior, o polemos epidemios da desigualdade econômica e política, é uma sociedade democrática. Nesse sentido, a democracia é uma atividade política de ajuste social. Não é propriamente um regime político, pois todo poder instituído e durável implica em uma hierarquia, em um exercício de poder por uma casta que se separa da gente.

Portanto, no contexto político, todo ganho de igualdade é justo, é um ajuste contra a hierarquia. Todo ganho de justiça social é uma conquista democrática, assim como todo pensamento justo, toda filosofia, é uma conquista contra a ocupação que desajusta a vida.

### **3. A VIDA DESAJUSTADA**

Na sequência de desajustes da vida e da saúde social no Brasil, a ascensão de Bolsonaro ao poder foi possibilitada por sua aliança com o capital reacionário, por um lado, e por sua correspondência com os instintos da massa, por outro. A essa renovação da aliança entre capital e autocracia, em um movimento de massa, pode-se dar o nome de neofascismo.

O neofascismo se configura quando o capital em crise, apavorado com sua crescente fragilidade, cede a esse desejo de autocracia, a esse desejo coletivo de morte democrática. O que apavorou o capital? Uma assombração, um fantasma! A emergência de subjetividades múltiplas que tomaram as ruas do demos, nas Jornadas de Junho, em 2013.

Creio que podemos interpretar o movimento de massa que colocou Bolsonaro à sua frente – não é Bolsonaro que criou o desejo da

massa, mas o inverso<sup>3</sup> – como a expressão política de uma pulsão de morte desmedida. Essa pulsão, que se volta inicialmente contra objetos exteriores, com afetos de ódio a todo tipo de diferença (ódio aos homossexuais, pretos, índios, mulheres, ódio às idiossincrasias, ódio teológico etc.), tem finalmente como objeto a vida em geral, isto é, a própria vida da gente. Isso fica evidente na proposta neofascista para a situação de pandemia: deixar a morte levar a gente à imunidade de rebanho.

O desejo de morte, na sua dimensão social, é, biologicamente, psicologicamente e politicamente, uma reação à construção democrática da vida em comum, à produção da igualdade em pluralidade.

O movimento da massa bolsonarista, no desejo desenfreado da sua própria segurança, opta pela renúncia à liberdade democrática e, com ela, à pluralidade. Deseja eliminar o diferente, a alteridade, deseja ser total. Homogeneização dos membros da massa, exclusão e eliminação dos não-membros é a resposta equivocada da massa ao desajuste social.

Essa reação antidemocrática, essa renúncia da massa à liberdade, é uma espécie de covardia, apoia-se no medo da aventura. Ao invés de aprofundar a luta e a vida democráticas contra os seus inimigos hierárquicos, os indivíduos e as coletividades desajustados aceitam a sua própria derrota, e numa inversão afetiva até mesmo saboreiam sua submissão em massa como se ela fosse uma vitória, e se colocam freneticamente sob o poder dos seus algozes.

É uma renúncia em massa à construção histórica da vida democrática. É um desejo de voltar atrás, que surge quando a gente está desiludida, sem esperanças, desesperada com o estado atual da sua civilização, e considera esse estágio da sua luta como um fracasso.

De onde vem essa reação afetiva, esse desgosto, essa aversão à forma civilizada, institucionalizada, da vida em comum? Que afeto pôde suprimir o respeito ao outro, ao que é diverso? E levar uma parte importante da sociedade brasileira ao desejo de clausura, de encerramento na mesmidade, ao desejo de extermínio da alteridade? De onde emerge esse desejo de destruição, fonte da luta antidemocrática?

3 Essa inversão, que coloca a primazia do desejo em relação ao seu objeto, tomo por base o escólio da proposição 9 da *Ética* de Spinoza: “[...] não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa.” Na tradução de Tomaz Tadeu.

Esse afeto potente, de negação da diferença, talvez seja uma forma de ressentimento. Ressentimento com a vida em comum dita civilizada, com a falência do governo dito democrático e suas promessas de liberdade e igualdade nunca cumpridas pelas castas governantes.

A vida civilizada atual é rejeitada porque ela é a principal fonte do sofrimento humano. Sofremos dessa civilização, cativos da sua desigualdade. A paixão neofascista que inflama a massa se apropria dessa rejeição e desse ressentimento. Mas, essa massa, ao invés de rejeitar apenas o modo dessa vida civil – que no Brasil é o capitalismo escravocrata – mantém o modo e rejeita a vida. Essa é a sua covardia.

O neofascismo se nutre da rejeição geral e popular ao estágio atual da civilização contemporânea, e logra transmutar a luta democrática contra a dominação política e a exploração econômica em desejo fascista de destruição da razão política. A aventura democrática se inverte em desejo reacionário. Com isso, a biopolítica perde a sua racionalidade manifesta, e se inverte em tanatopolítica, a irracionalidade latente dos regimes políticos desajustados e desenfreados<sup>4</sup>.

O vírus epidêmico não é somente uma questão medical, de saúde e doença, é claramente uma questão política. Foucault chama essa mistura de vida e governo de biopolítica. No governo do Brasil, está no poder a defesa teológica da sacralidade da vida, mas também a defesa teológica da normalização da morte das vidas que não prestam. Essa mistura de morte e governo, Foucault a chama de tanatopolítica.

#### **4. A PANDEMIA COMO ALIADA**

Nesse contexto afetivo e político, a pandemia é uma aliada desse movimento de massa que é o neofascismo. A pandemia corrói a vida em comum, inibe a luta democrática, aprofunda a desigualdade. Produz bo-de-expiatórios. Alimenta o ódio ao adversário. Ela provoca e atíça o medo do outro, nutre desmedidamente o desejo de segurança. Ela reforça o desejo de salvação e a fé cega no salvador. Ela requer o confinamento físico daqueles que não a negam, que a tomam como uma realidade.

O confinamento, o não-contato dos corpos, a desarticulação da corporeidade erótica da vida coletiva, que o combate à pandemia nos

---

4 Para Agamben, essa racionalidade manifesta da biopolítica, atualmente, é a democracia liberal. Com a perda dessa racionalidade, resta a tanatopolítica do Estado de Segurança, que em nome da vida extermina toda aventura democrática.

impõe, coincide com a tática de isolamento do terror autocrático e totalitário<sup>5</sup>. O confinamento sanitário coincide com o isolamento político propício para a dominação total.

A pandemia desarticula a vida em comum e, com isso, desajusta o pensamento. Se não convive e confronta o outro, no jogo da pluralidade democrática, o pensamento se torna parcial, enviesado; é alienado de si na medida em que se desliga da realidade comum.

É contra esse desajuste do pensamento que deve se erguer o “exer-ser” da filosofia? Esse exercício do pensamento que é a filosofia, em que direção ele deve se inclinar? Que matéria de tempo ele deve envolver para se manter livre e ajustado a si mesmo?

## 5. O TEMPO DA FILOSOFIA

Essas questões sobre o ajuste do pensamento à pandemia nos fazem pensar o tempo da filosofia. A que espécie de tempo se dirige o filosofar? Ao sem tempo, ao presente, ao passado, ao futuro?

O exercício filosófico é livre na medida em que se mantém livre das perturbações relativamente superficiais do seu tempo?

A filosofia antiga e a clássica parecem dirigidas para a eternidade (a esse tempo que não passa). Trata-se de descobrir, revelar, discursar sobre o invariável, sobre a essência do ser, sobre aquilo que é e sempre será, e que vem sendo desde sempre.

Filosofar assim é apreender a realidade das leis imóveis das mudanças.

Mas isso não seria uma espécie de negação das nossas vivências imediatas?

Nossas vivências não são a experiência superficial das variações das coisas e dos nossos sentimentos? Não resultam da percepção dos estados de coisas variando, dos estados de nossas almas variando? Por que a crença de que a verdade de tudo está em profundidade, encoberta por essa superfície cambiante?

A filosofia da eternidade (que ainda é o ideal do Eu das ciências naturais modernas) tem horror à mudança; ama a substância, odeia os acidentes; espera encontrar as formas, receia as metamorfoses. A filosofia

5 Conferir o último capítulo do livro de Hannah Arendt: *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015 [1951].

e a vida filosófica nunca são apenas uma questão de ideias. Sempre, à sua revelia, são conduzidas por afetos: atração pelo substancial e horror ao modal; amores e ódios; esperanças e temores.

Nessa rejeição das variações, os sistemas antigos e clássicos da filosofia da eternidade não se assemelham curiosamente ao pensamento mítico, seu suposto arquirrival? Platão não está mais próximo do mito que os sofistas?

Num choque de modernidade, a filosofia, de repente, abriu-se para a história. E ligado a isso, assinala Foucault, o regime epistêmico moderno – a economia, a biologia, a filologia e seus objetos, o trabalho, a vida e a fala dos humanos – é regido por uma temporalidade linear<sup>6</sup>. Depois da era clássica, as variações foram novamente acolhidas pelo pensamento justo.

Para Vilém Flusser, no entanto, essa abertura para a história, para a consciência histórica, se deu muito antes da modernidade; ela seria conatural à invenção da escrita. Foi a escrita que produziu a linearização do tempo<sup>7</sup>. Antes da escrita, o tempo era imagem da imagem: mágico, circular, mítico. A escrita deu condição à filosofia, ao rasgar a imagem em tiras.

A imagem é uma superfície. Suas partes estão justapostas. Passamos nosso olhar de um a outro lado da imagem. Nosso pensamento da imagem é circular. Para decifrar a imagem, nosso olhar sai de um ponto da imagem e retorna a ele, em movimentos circulares. Assim, o tempo mítico, ligado ao pensamento imagético, é um tempo circular. As coisas do mundo variam, mas voltam periodicamente ao seu lugar e a ser como foram. Cíclicas variações e o eterno retorno do mesmo.

Se o pensamento moderno não é o primeiro a depender da linearidade do tempo, se todo pensamento escrito, desde a antiguidade, depende de um tempo linear, de um tempo que passa e não volta mais, ao menos podemos dizer que esse tempo passante, o passo do tempo, apenas com a modernidade, contaminou as ideias. As próprias ideias tornaram-se temporais. Para o moderno, a marcha das ideias é o próprio tempo. A idealização da realidade (o movimento de produção das ideias reais) confunde-se com o passar do tempo. O próprio espírito,

6 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

7 Cf.: FLUSSER, Vilém. *A escrita: há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010 [1987].

que, para o moderno, corresponde à forma e ao estado da transformação da natureza pela humanidade, o próprio espírito é temporal.

O *Zeitgeist*, o espírito do tempo, carrega consigo, em um avançar contínuo, nossas percepções e modos de perceber, nossos afetos e modos de se afetar, nossas ideias e modos de pensar. As diferentes filosofias, que apareceram no tempo, e aquelas que ainda aparecerão, de alguma forma, se reconciliam necessariamente na filosofia do tempo histórico. As filosofias, na sua disparidade, já não são mais adversárias incomensuráveis, mas todas elas, mesmo em contradição ferrenha, contribuem para a história da filosofia, que se desdobra dialeticamente como tempo e conserva em si todas as ideias passadas e superadas.

A tarefa do filósofo é pôr seu tempo em conceitos. Acho que Hegel, o moderníssimo, diz isso. Mas esse seu tempo é um presente historicamente constituído.

Isso, o ser historicamente constituído do presente, quer dizer que o presente, gerador do futuro, está prenhe do passado. Mas, o que podemos afirmar sobre o fruto dessa sua gestação, sobre o fruto do intercurso do presente com o passado, sobre o que está por vir? A filosofia, segundo Hegel, nada pode dizer sobre o porvir. A filosofia é como a coruja, só se levanta ao entardecer, quando tudo já está assentado e pode ser observado.

O porvir, então, é impensável? Podemos, sim, imaginar o futuro, mas não o conceituar. A imaginação do futuro será sempre uma projeção do passado no porvir, nunca o próprio porvir. A projeção do passado no futuro não conta justamente com o impensável, com o acontecimento.

Depois da filosofia da eternidade, temos com Hegel a filosofia da história. Esse tempo linear que passa, se acumula e se supera. Não é um tempo desgovernado, é um tempo dirigido. O tempo avança como um rio numa direção predeterminada. E desaguará num lugar determinado. Na liberdade humana plenamente consciente de si e de seu movimento, para Hegel. No comunismo, para Marx. Na dita democracia liberal capitalista, para os neoliberais.

Mas o curso desse rio do tempo e da história humana é atravessado vez ou outra pelo acontecimento. O acontecimento barra o fluir previsível do tempo. Entramos, então, no incerto. O tempo perde a sua direção. Isso, a irrupção do acontecimento, nos mostra que a direção do tempo é apenas uma propriedade do tempo, não é própria do tempo. Nos mostra que o tempo propriamente não tem direção. É isso que nos ensina o acontecimento.

A filosofia ganha outra temporalidade. Nem filosofia da eternidade, nem filosofia da história, mas: filosofia do acontecimento.

O acontecimento e, com ele, o tempo se esparrama.

## 6. FILOSOFAR DURANTE

A matéria temporal da filosofia, então, virou outra. Não é mais o tempo que não passa, não é mais o passado, sequer o presente. É o filosofar durante.

A tarefa do pensamento, para Foucault: pensar o que nos acontece<sup>8</sup>.

Para Arendt: pensar no que estamos fazendo.<sup>9</sup>

Filosofar durante é pensar o acontecimento e o que estamos fazendo diante dele. É ao mesmo tempo teórico e prático. É pensar o que é o incerto que se apresenta e como agir diante dele. Filosofar durante é o pensamento dos modos possíveis, contingentes. Pensar, nesse sentido, é arriscar, correr o risco.

Nosso acontecimento é a pandemia. Com ela, estamos com o incerto no corpo. O corpo pensa suas dúvidas. O pensamento não tem mais certezas. Mesmo assim, é preciso se antecipar ao que acontece. Parece urgente aos corpos conceituar a pandemia, conceber as linhas de força que se apresentam e seus desdobramentos prováveis mais importantes.

Nessa urgência do tempo desgovernado, alguns aconselham precaução e paciência. Dizem: não se deve filosofar o acontecimento durante. Ou perderemos justamente o que surge como novo. Ao filosofar durante, não faríamos mais que aplicar sobre a novidade as velhas categorias.<sup>10</sup>

Mas como pensar sem atizar e pôr em brasa, talvez para transformá-las em cinzas, o calor das velhas categorias? Sem correr o risco do equívoco diante do incerto, que nos exige o ajuste do pensamento?

Retomemos, arriscando-nos mais uma vez, a velha categoria do *demos*.

8 Cf.: FOUCAULT, Michel. Qui êtes-vous, professeur Foucault?. Texto 50 [1967]. In: DEFERT, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques (Orgs.). Michel Foucault: Dits et écrits. Vol. I. 1954-1975. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994]. p. 648.

9 Cf.: FELDMAN, Ron H.. *O judeu como pária: o caso de Hannah Arendt* [1978]. In: ARENDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: Amarilys, 2016 [2007], p. 96.

10Cf.: AMARAL, Roberto. *Pensar o presente*. Jornal do Tocantins, 08/06/2020. <https://www.jornaldotocantins.com.br/editorias/opiniaotend%C3%A2ncias-e-ideias-1.1694943/pensar-o-presente-1.2065684>.

## 7. A PANDEMIA TRANSFORMA O DEMOS ATUAL EM VIRTUAL

*Demos* significa o lugar de origem e também a multidão politicamente ativada para a produção democrática, para a produção em comum de igualdade e de liberdade.

O lugar de origem da ativação política da multidão em seu ajuste democrático é a praça, as ruas da cidade, as escolas, as universidades, os pátios das fábricas. Esses lugares públicos e funcionais, que em tempos de normalidade servem ao trânsito de pessoas e mercadorias, são repentinamente ocupados pelas exigências de uma multidão excitada. Então, o *demos* coincide com o *demos*. A multidão ocupa seu lugar de origem: as ruas. A tensão política se acirra, o governante já não governa tudo conforme seu desejo, a sua ordem imperial é abalada.

O afeto que reúne, nas ruas, a multidão em levante não é apenas o ódio ou a indignação política. É principalmente o amor que se manifesta na reunião dos corpos. Para Freud, a tendência dos seres vivos a se juntarem em unidades mais abrangentes é uma expressão de Eros<sup>11</sup>. E Spinoza chama esse amor, que é o oposto da indignação, de *favor*<sup>12</sup>.

Uma das principais consequências políticas da pandemia, em 2020 e em boa parte de 2021, foi o esvaziamento político das ruas, esse lugar de origem da reunião da multidão. Apesar da necessidade urgente de ativação multitudinária, devido aos retrocessos democráticos em ocorrência, o espaço físico público foi praticamente desocupado, a não ser por alguns gatos pingados de seguidores bolsonaristas que, de tempos em tempos, pontilharam com seus corpos as ruas esvaziadas, ou por manifestantes antifascistas no mês de junho de 2020. Mas, em geral, a multidão ficou, como o viajante, longe de sua casa.

O combate à pandemia exigiu o confinamento dos corpos fora das ruas. Também nesse aspecto a pandemia foi uma aliada do governo capital, na medida em que separou o *demos* do *demos*, a multidão do seu lugar de origem.

Nessa separação, que anulou a presença e a reunião erótica dos corpos, intensificaram-se por necessidade os encontros virtuais – esses encontros, mediados por aparelhos, que ocorrem em um tipo de

11 FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. In: *Obras completas*. Vol. 15 (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011. P. 78.

12 Definição dos afetos 19, na parte 3 da *Ética* de Spinoza: “O reconhecimento (*favor*) é o amor por alguém que fez bem a um outro.”

ambiente que dispensa a presença dos corpos. Como, por exemplo, toda a vida coletiva da atividade universitária, que se tornou virtual, que se tornou um encontro de cada um de nós com imagens, essas que Flusser chama de imagens técnicas<sup>13</sup>.

A genealogia desses aparelhos remonta à invenção da fotografia, em 1839. Desde então, o aparelho fotográfico, o cinematográfico, o vídeo- e o televideográfico e, depois, a imagem digital, a internet, as redes sociais virtuais, os smartphones etc. imiscuíram-se na vida de toda a gente, formando um grande emaranhado global, que põe virtualmente corpos em relação apenas por meio de imagens.

Por necessidade, a pandemia em 2020-2021 intensificou o nosso aprendizado e uso desses aparelhos. Diversas relações interpessoais, comerciais, educativas, produtivas, eróticas, antes presenciais, tomaram a forma virtual. Muitos de nós aprendemos pela primeira vez a manipular alguns ou vários desses aparelhos e plataformas produtores de imagens.

Por outro lado e ao mesmo tempo, esses aparelhos aprenderam muito sobre nós, humanos. Sua memória, suas funcionalidades, suas utilidades, sua disponibilidade e nossa dependência deles expandiram-se muito nesse último ano. O uso de smartphones e computadores pessoais, a conexão entre aparelhos, a transmissão de dados, a ampliação das bandas de comunicação, a conexão por fibra ótica, bateram recordes.

Segundo o relatório Digital 2020, publicado em outubro daquele ano, 60% da população mundial (4,6 bilhões de pessoas) é usuária da internet, um crescimento anual de 7,4%; sendo que cada usuário passa, em média, 6h55min do seu dia conectado ao grande aparelho. O número de usuários das redes sociais cresceu 12,3%. A velocidade de transmissão de dados por conexão fixa aumentou 25% no ano. O site da plataforma Zoom foi acessado 2 bilhões de vezes<sup>14</sup>.

São números impressionantes. Nada que já não estivesse acontecendo antes, mas não nessa velocidade. A pandemia implicou em uma intensificação do processo de virtualização da vida e do tempo humanos. O demos está se tornando virtual. Estamos dentro desse grande aparelho de aparelhos como nunca estivemos antes.

13 Cf.: FLUSSER, Vilém. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008 [1985].

14 Fonte: <https://datareportal.com/reports/digital-2020-october-global-statshot>

Quais são as consequências futuras desse crescimento da nossa experiência virtual? Como se transformam, em decorrência disso, já no presente, o comportamento e as relações humanas? Qual é a dimensão psíquica, perceptiva e afetiva dessa transformação? Como será a forma da política, uma vez que o lugar de origem do demos não será mais a rua, mas esse ambiente virtual?

E, novamente, em que medida, essas questões sobre o futuro próximo são questões filosóficas, pertinentes ao pensamento justo? Que justiça podemos alcançar diante do incerto? E, no entanto, essa reflexão sobre o futuro próximo não é necessária para o ajuste do pensamento no presente?

Freud, em 1930, considera os aparelhos da técnica como próteses que estendem o alcance e ampliam a potência do corpo humano. Com o auxílio dos aparelhos, carregamos mais peso, vemos mais longe, ampliamos nossa memória etc. Esse corpo humano superpotente é uma espécie de “Deus protético”<sup>15</sup>. O nível civilizacional de um país, segundo ele, pode ser medido pela quantidade de aparelhos disponíveis. De quantos mais aparelhos dispõe a gente de um país, mais civilizada ela é.

Creio que essa concepção de Freud ainda é uma perspectiva comum da gente sobre a gente. Aparelhos ainda nos parecem ser marcos civilizatórios.

Para Flusser, que escreve em 1985, a relação de corpos humanos a aparelhos não é protética.<sup>16</sup> O aparelho não é uma prótese que se anexa ao corpo, que estende a potência do corpo. O aparelho envolve o corpo, e numa certa dose o atrofia. Nós estamos no interior do aparelho, a tal ponto que confundimos as imagens dos corpos com os próprios corpos. Não nos esqueçamos, o que está diante de nós, em um encontro virtual, em uma videoconferência, não é o corpo de alguém, mas a sua imagem, elaborada, calculada, difundida e controlada por aparelhos. Um dia, talvez, não duvidaremos mais, ou não será mais preciso duvidar da existência ou não de um corpo atual por trás da imagem – isso terá se tornado uma pergunta metafísica desnecessária. O atual não será mais o oposto do virtual, mas o atual e o virtual coincidirão absolutamente no aparelho.

15 FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização* [1930]. Trad. Paulo César Lima de Souza. In: *Obras completas*. Vol. 18 (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 52.

16 Cf.: FLUSSER, V. *Op. cit.*

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hoje, dia 29 de maio de 2021, ocorreu uma grande manifestação nacional, nas ruas, dezenas de milhares de pessoas de corpo presente (em 89 cidades de todo o país, em 25 das capitais) contra Bolsonaro e o bolsonarismo. Talvez algo de novo aconteça, ou já esteja acontecendo, que me fará rever o que se escreve aqui.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Pandemia, novas reflexões*. Entrevista com Giorgio Agamben. Quodlibet. 22 abril 2020.

AMARAL, Roberto. *Pensar o presente*. Jornal do Tocantins, 08/06/2020.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015 [1951].

FELDMAN, Ron H. O judeu como pária: o caso de Hannah Arendt [1978]. In: ARENDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: Amarilys, 2016 [2007].

FLUSSER, Vilém. *A escrita: há futuro para a escrita?* São Paulo: Annablume, 2010 [1987].

FLUSSER, Vilém. *O universo das imagens técnicas: elogio da superficialidade*. São Paulo: ANAblume, 2008 [1985].

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, Michel. *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*. Texto 50 [1967]. In: DEFERT, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques (Orgs.). *Michel Foucault: Dits et écrits*, v. I. 1954-1975. Paris: Quarto Gallimard, 2001 [1994].

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização* [1930]. Trad. Paulo César Lima de Souza. In: *Obras completas*, v. 18 (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu*. In: *Obras completas*, v. 15 (1920-1923). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MARTIN P., MARTIN-GRANEL E. *2,500-year evolution of the term epidemic*. *Emerg Infect Dis*. 2006; v. 12, n. 6, p. 976–980.

SARTRE, Jean-Paul. « La République du silence », *Les Lettres françaises*, 9 septembre 1944, n° 20, *In*: *Situations III*, Gallimard. Disponível em: <http://classes.bnf.fr/laicite/anthologie/46.htm>. Acesso em: 20 jun. 2021.

SPINOZA, Benedictus de. *Ethica-Ética*: edição bilíngue latim-português. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007 [1675].

## CAPÍTULO 3

### SOLIDARIEDADE E CONSCIÊNCIA EM CAMUS

*Elizângela Mattos*

*Melhor do que a revolta contra os deuses, é essa longa obstinação que faz sentido para nós, e essa admirável vontade de não separar nem excluir nada que sempre reconciliou e reconciliará o coração dolorido dos homens e as primaveras do mundo.*

Camus, Núpcias, 1946.

#### INTRODUÇÃO

A obra de Albert Camus (1913-1960), mais precisamente a ficcional, pautada na riqueza das reflexões, apresenta em seu contexto uma postura filosófica nas ações das personagens. Em *A Peste* (1947), discorre sobre uma série de significados e justifica temáticas importantes, como a consciência de si e do outro, a solidariedade e a revolta, em um momento em que o desespero e a ideia da finitude se fazem presentes para os moradores da cidade. Nesse texto, a proposta é apresentar e discutir a presença dos temas solidariedade e consciência na obra camusiana. A fim de delimitar o escopo da proposta, o texto centra-se na obra *A Peste*, buscando compreender a hipótese de que sem a solidariedade seria impossível enfrentar o mal. A solidariedade empreendida ocupa lugar fundamental, elencada a partir da consciência de si e da pouca importância do egoísmo de antes, frente a coletividade. Sua inevitabilidade acontece como um processo, ocorrendo como um sentimento *despertado*, onde o reconhecimento do outro fomenta a força e o intento da luta pela sobrevivência. Os exilados da narrativa, ao terem um objetivo comum, se reconhecem no ímpeto da coragem e da luta contra o mal.

No entanto, a solidariedade descrita como imprescindível, não ocorre imediatamente quando do advento da peste. Há um percurso a partir da vontade e desejo individual onde, cada uma das personagens, diferentes em si mesmas, são remetidas ao reconhecimento do outro. O exercício da alteridade constitui a mola propulsora da luta que ultrapassa a concepção individual, obrigando todos a uma dimensão coletiva, de maneira que é

possível vislumbrar uma importante tese: a da possibilidade da felicidade coletiva como condição elementar da existência humana.

É, portanto, necessário aprofundar a reflexão sobre a maneira como a solidariedade ou mesmo, do reconhecimento do outro como elementar para o enfrentamento do mal, se caracteriza como condição de felicidade. Dessa maneira, a leitura de *A Peste* constitui também um profícuo exercício de reconhecimento da comunidade para a vida humana, sobrepondo os interesses individuais.

Há um percurso relevante que se pode insistir no romance: as pessoas descritas em seu profundo e característico egoísmo, à percepção do outro. Do indivíduo centrado no exercício de si mesmo, na ocupação diária com o trabalho e a produção, dando lugar ao reconhecimento inevitável da solidariedade como condição de sobrevivência e força.

Da coletividade necessária resulta a força para lutar contra o mal. A cura para o que viviam residiria em:

Salvar o homem através do amor e da razão; protegê-lo contra o mal natural e a opressão social; confiar na sua natureza, que é boa, enquanto luta contra o seu destino, que é mau; e sem apelar jamais que tão somente as forças humanas, tal é, iluminado pela intuição de um absurdo que estreitou singularmente o seu campo, o humanismo de Camus<sup>1</sup>. (SIMON, 1962, 76).

A racionalidade requerida estaria em reconhecer que somente em decorrência da união e do trabalho de todos o enfrentamento da peste lograria êxito. A força da luta estaria em cada um junto do outro, a sabedoria estaria no exercício pleno da coletividade acima do plano individual. A probabilidade de um acerto a partir da ênfase a postura individual restaria nula, uma vez que, o sentimento de coletividade que emerge quando da presença da peste torna-se imprescindível, para poder suportar e enfrentar o mal presente. Sobreviver se torna imperativo e para tanto, a solidariedade oriunda de cada cidadão, em consonância

1 No original: "Sauver l'homme par l'amour et par la raison; le protéger contre le mal naturel et l'oppression sociale; faire confiance à sa nature, qui est bonne, en luttant contre sa destinée qui est mauvaise; et n'en appeler jamais qu'aux seules forces humaines: tel est, éclairé par l'intuition d'un absurde qui a singulièrement rétréci son domaine, l'humanisme de Camus".

evidente ao reconhecimento do outro, seria a condição de existência e força para os envolvidos.

De modo preliminar, cumpre caracterizar a cidade onde se passa a narrativa. Uma cidade moderna, como o próprio Camus descreve, Oran é uma cidade comum, onde “Nossos concidadãos trabalham muito, mas apenas para enriquecerem. Interessam-se principalmente pelo comércio e ocupam-se, em primeiro lugar, segundo a sua própria expressão, em fazer negócios.” (CAMUS, 1980, 7-8). A descrição da cidade realizada pelo autor a identifica como uma cidade fria, onde todos se preocupam com os negócios e, portanto, um doente estaria em condição bastante solitária. Não obstante, é nela que incorrem os efeitos da peste, a fim (também), de demonstrar a ineficácia dos interesses individuais a despeito da morte iminente diante de todos. É então, na cidade moderna e fria que, “um mal desencadeia-se sobre um espaço despreparado para recebê-lo, mas por isso mesmo esse espaço se transforma em um surto de descobertas sobre os homens e sua luta com a vida.” (GONZÁLES, 2002, 65).

Percorrer o caminho das personagens rumo a solidariedade inevitável como antídoto para a sobrevivência na narrativa, possibilita discutir efetivamente que somente na instância coletiva a sobrevivência seria possível. Desse modo, as distintas singularidades, diante as mesmas circunstâncias, são direcionadas para uma revolta comum, onde a força reside precisamente no grupo. O mal somente poderia ser enfrentado com a força do grupo que, diante da inutilidade dos interesses individuais frente a ele, reúne singularidades distintas em nome de um objetivo comum. A descoberta maior estaria permeada na força produzida dessa união, sem subterfúgios que pudessem lograr êxito a partir de um propósito singular.

## 1. A OBRA E O OUTRO

*A Peste*, obra publicada em 1947, é apontada<sup>2</sup> como sendo parte dos escritos de revolta de Camus. Trata-se da narrativa de uma epidemia

2 A obra de Camus se compõe de três ciclos, a partir de três mitos: o mito de Sísifo, ciclo do absurdo, onde estão as obras *L'étranger*, *Calígula*, *Le Malentendu*, *Le Mythe de Sisyphe*; o mito de Prometeu, ciclo da revolta, com as obras *La peste*, *L'état de Siège*, *Les Justes*, *L'homme Révolté*; e o mito de Némesis, o ciclo da medida, onde entre outras, estão as obras *La Chute*, *L'exil et le Royaume*, *Les Possédés* e *Le Premier Homme*. C. f. Ribeiro, Hélder. *Do Absurdo à solidariedade: a visão do mundo de Albert Camus*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996, p. 41-42.

que toma conta da cidade de Oran, na Argélia. A revolta contra o mal que assola a cidade obriga todos a uma luta comum: vencer a peste, já que diante dela, *o céu se cala*<sup>3</sup>. Um mal, onde a questão da solidariedade se faz presente pois sem o esforço de todos não seria possível vencer a peste. Importante ressaltar o tempo que Camus se dedicou a escrita dessa obra, mais de cinco anos. O tema da separação é recorrente: o sofrimento do doutor Rieux em separar-se da esposa e de Rambert, o jornalista, o estrangeiro que quer deixar a cidade para encontrar a pessoa amada. O doutor Rieux, a propósito, narrador <sup>4</sup>de *A Peste*, renuncia a mulher amada em nome da luta contra o flagelo da peste, do mal que toma conta de Oran. O tema da separação, presente na obra, retrata também o próprio Camus e os acontecimentos de sua vida, estar longe de quem ama. “O escritor não dissocia sua vida da obra em curso, foge dos sofrimentos passados e presentes com o tema da separação em *A Peste*.” (TODD, 1998, 430).

Ao terminar de escrever *A peste*, uma insegurança acerca do tema e mesmo de todo o conjunto da obra se fazem presentes, ainda assim o livro é publicado. Em uma carta a Patricia Blake, de novembro de 1946, Camus descreve o desânimo diante dela. “Enfim resolvi publicá-la como está, assim o fracasso será completo e isso me ensinará a modéstia”<sup>5</sup>. Mas o que acontece é o contrário, o livro é um sucesso, como demonstra uma carta<sup>6</sup> do amigo René Char à Camus, onde se refere a obra como um grande livro. Sucesso de venda e crítica, teve em três meses, 96000 exemplares vendidos. Um livro trabalhoso, onde as possibilidades de compreender a figura do mal, seja pela ótica moral, política, ou mesmo, da natureza são permanentes. “*A Peste*, crônica bastante maniqueísta, é uma imagem da condição do homem, de sua prisão simbólica. O livro exigiu anos de trabalho”. (TODD, 1998, 450).

3 A partir da reflexão do doutor Rieux na obra, podemos supor a questão, sobre onde estaria Deus, quando a peste toma conta de Oran, obrigando a todos a um exílio e solidão permanentes? O texto volta a esta questão mais adiante.

4 Como chamou atenção ao fato de aparecer o doutor Rieux como o narrador da crônica apenas no fim da narrativa, Manuel da Costa Pinto, em *Albert Camus: um elogio do ensaio*. São Paulo: Ateliê editorial, 1998. p. 139.

5 C.f. Camus, Albert. *Carta a Patricia Blake*, de 8 de novembro de 1946, apud Todd, op. cit. p. 430.

6 C.f. Camus, Albert/ Char, René. *Correspondance: 1946-1959*, édition établie, présentée et annotée par Frank Planeille. Paris: Gallimard, 2007, p.24.

O roteiro de desenvolvimento da obra foi descrito em seus *Carnets* (1942-1945), onde é possível reconhecer os livros da Bíblia como fonte de pesquisa para o desenvolvimento de suas versões. Ademais, demonstra as divisões e o objetivo de *A Peste*, a saber, uma crítica social, assim como a abordagem do tema da revolta. A moralidade do enredo, é respondida pelo próprio Camus no plano da obra: “Ela não serviu a ninguém. Apenas aos que a morte tocou e em seus familiares que são instruídos. Mas a verdade que assim conquistaram diz respeito apenas a si mesmos. Ela não tem futuro<sup>7</sup> (CAMUS, 1964, 68).

A consciência é fundamental para se pensar a relação de si junto aos demais. Assim, é o ponto de partida para se compreender a temática da solidariedade, presente em *A Peste*.

Nunca Camus levou tanto tempo para terminar uma obra. (...) Nunca sublinhou tanto a mensagem, a moral de um livro. Em 1946, a peste é o totalitarismo, o nazismo, acessoriamente o fascismo e o franquismo. Mas também o comunismo. (...) Camus passa da revolta solitária à revolta coletiva contra as injustiças do mundo ocidental e as crueldades do universo comunista. (TODD, 1998, 430).

O temor e o horror ao mal tornam cada morador da cidade, refém da mesma causa de sofrimento, restando a união, reação inevitável e imprescindível, decorrente da impotência individual frente ao mal, o que torna o egoísmo infrutífero. Um mal que remete todos ao exílio. As descobertas, apesar do medo e do horror, são positivas, ao revelar ao homem sua capacidade de solidariedade, de olhar o outro mesmo em uma situação de vazio diante das perspectivas da vida.

Perceber o outro, o sofrimento e desespero alheio como sendo o próprio norteia as personagens de *A Peste*, a consciência da própria finitude e a inevitável solidariedade, o reconhecimento do outro como parte de uma luta comum, no propósito de derrotar um mal que não apresenta a causa<sup>8</sup> são predominantes.

7 No original: “Elle n’a servi ni à personne. Il n’y a que ceux que la mort a touchés en eux ou dans leurs proches qui sont instruits. Mais la vérité qu’ils ont ainsi conquise ne concerne qu’eux-mêmes. Elle est sans avenir”.

8 Mais que atenção aos motivos da peste, certamente foco de muita reflexão, a ênfase de Camus ao que os homens têm em admirar, mesmo no flagelo é determinante. A capacidade humana, em uma luta

Camus constata que o mundo não o satisfaz, mas vive nele. Constata que a solidariedade existe, não apenas nos estádios e no teatro, mas na própria vida quotidiana, onde ele, apesar do seu horror à guerra, tenta empenhar-se para não ficar separado. (RIBEIRO, 1996, 74).

O aparecimento da peste em um dia como outro qualquer, mostra a força do poder da natureza sobre os homens de maneira a obrigá-los a cuidar, para além de si mesmo, de todos na cidade, pois se encontram na mesma situação: a finitude e a impotência diante da peste. Desse modo, a peste aparece e mostra a todos, como se pudesse questionar de que maneira seria possível definir o indivíduo<sup>9</sup> e seus próprios interesses, dado a situação de estarem diante de um mesmo risco, onde a diferença entre elas eram sanadas pela fragilidade da situação? Não há outra forma de viver senão cuidando de si e dos outros, colocando a solidariedade entre os homens como condição fundamental de sobrevivência entre eles.

Assim é, por exemplo, que a partir das primeiras semanas, um sentimento tão individual quanto o da separação de um ente querido se tornou, subitamente, o de todo um povo e, juntamente com o medo, o principal sofrimento deste longo tempo de exílio. (CAMUS, 1988, 49).

O indivíduo e os próprios sentimentos vão, a partir do surgimento do mal que assola a cidade, tornando-se um problema de todos ali presentes. E essa mudança chama a atenção por apresentar o mal não ao indivíduo, mas para todos. Em outra passagem, Camus escreveu: “Pode-se dizer que esta invasão brutal da doença teve, como primeiro efeito, o de obrigar nossos concidadãos a agir como se não tivessem sentimentos individuais.” (CAMUS, 1988, 50).

---

coletiva por sobreviver um dia após o outro, nos dias sem sol de Oran. Diante do mal que atinge a todos, a força, a luta pela vida predominam.

9 No filme, *A peste de Camus* (EUA-FRANÇA), 1991, roteiro e direção de Luiz Puenzo, baseado no texto de Camus, há uma cena onde, o doutor Rieux, junto de Rambert, no carro, quando todos tentavam sair da cidade, escuta do policial que ele pode passar na frente dos demais, por ser médico, fato este demonstrado por um adesivo em seu carro. Mas o doutor Rieux, em lugar de seguir adiante, sai do carro e tira o adesivo do mesmo. Eram de fato, todos iguais em Oran.

Essa mudança de atitude, esse ter de perceber o outro acima das próprias dores oferece um panorama determinante sobre a condição humana: a saber, de que diante do mal que toca a todos, sem nenhuma restrição, porque mesmo aquele mais abastado financeiramente não estaria livre das conseqüências do mal da peste, a vida de cada um estava em um risco, a morte diante de todos. Assim, a ideia de coletividade ganha nova roupagem, não mais como aparato teórico, mas efetivamente um problema que naquela situação, nenhum homem estaria livre. “O que o autor de *A Peste* e *O Homem Revoltado* chama justiça, é a participação solidária de todos na felicidade, sem exclusão, sem reprovação de qualquer tipo e sem exploração de ninguém por ninguém<sup>10</sup>”. (SIMON, 1962, 24-25).

Mesmo aquele que não conseguia perceber o outro era acometido pelo sentimento de coletividade que se colocava acima dos interesses individuais.

Há que se ressaltar que o médico, Dr. Rieux, que durante toda a narrativa corresponde a um dos personagens centrais da obra, declara-se ateu e em uma de suas conversas com o personagem Tarrou, (o que elucida a passagem referida antes sobre o silêncio do céu frente aos acontecimentos), sobre sua profissão de médico disse:

É uma coisa que um homem como o senhor consegue compreender, não é verdade? Já que a ordem do mundo é regulada pela morte, talvez convenha a Deus que não acreditemos nele e que lutemos com todas as nossas forças contra a morte, sem erguer os olhos para o céu, onde ele se cala. (CAMUS, 1988, 90-91).

Essa consciência, coloca a todos o estado de luta permanente diante do mal que assola a cidade, um estado de vigília. Independente da vontade divina, o estado de peste forçou a todos os habitantes a solidariedade e, tendo durado de abril a meados de janeiro, solidificou-se num estado que em sua duração tornou todos iguais e parceiros na luta contra o mal. A condição de igualdade colocou os interesses pessoais em segundo plano, pois a presença da morte ofuscou a possibilidade

10 No original: “Ce que l’auteur de *La Peste* et *L’homme Révolté* appelle justice, c’est la participation solidaire de tous au bonheur, sans exclusion, sans réprobation d’aucune sorte et sans exploitation de personne par personne”.

de pensar noutra coisa que não a peste. O ateu Rieux, sem considerar uma vontade divina para o mal, justifica o próprio indivíduo como instrumento para lidar com ele, pois de outra forma, ele mesmo deixaria os pacientes aos cuidados de Deus, caso acreditasse em um. Não sendo dessa forma, o compromisso como médico e cidadão seria realizar seu trabalho da melhor forma, com as próprias forças. Pois se houvesse um Deus, onde estaria ele quando a peste tomou conta da cidade, obrigando todos ao exílio, como abandonados à própria sorte? É assim que o discurso do padre Paneloux é refutado pelo médico, que não desiste no propósito de vida.

Diante da reflexão do doutor Rieux, em não explicar o aparecimento dos ratos por uma punição divina, a peste tratou de mostrar a todos a fragilidade humana e sua impotência diante do mal, obrigando todos a perceberem efetivamente uns aos outros, como condição imprescindível para a sobrevivência e luta. É a conjugação das diferenças a grande oportunidade das personagens. “Em *A Peste*, vemos claramente o caráter inseparável do grupo Rieux, Tarrou, Rambert e Grand, e, no entanto, que diferença entre Grand o poeta e Rieux, homem da ciência, entre Tarrou o místico e Rambert o sensual!”<sup>11</sup> (NGUYEN-VAN-HUY, 1968, 8).

Em situações sem alarde, cada um permanece preso ao próprio mundo, condição em que o indivíduo sobressai ao todo, elevando os próprios interesses, por mais das vezes, do bem comum. O advento do mal, obrigou a todos os cidadãos a se unir em nome de um propósito comum: a luta pela sobrevivência, pois estando em uma mesma condição, não se diferenciam. Diante de uma praga que tomou pouco a pouco conta da cidade obrigando a todos a um convívio permanente, por conta do exílio que os impedia fugir da situação, eles passaram a viver dia a dia, sem futuro, tendo apenas o presente. Se antes da peste todos estão despreparados, ocupados em si mesmos, com ela o sinal de alerta se tornou permanente e parte do cotidiano.

O mal remonta a todos ao sentimento de exílio, onde todos na mesma situação compartilham aos poucos dos mesmos sentimentos. O amor egoísta, a individualidade humana, característica dos distintos personagens descritos de início, cede lugar, paulatinamente, à solidariedade

11 No original: “Dans *La Peste*, nous constatons bien le caractere inséparable du groupe Rieux, Tarrou, Rambert et Grand; et pourtant quelle différence entre Grand le poète et Riex l’homme e Science, entre Tarrou le mystique et Rambert le sensuel!”

entre todos. Neste período, a liberdade de cada um encontrou em seu lugar a fragilidade de todos diante de um mal a que não estavam preparados. De que valeriam nesta ocasião os sentimentos isolados? Diante do mal inevitável, a impotência humana mostra que o pensar em si mesmo seria vão, nada. A perplexidade da situação, obrigou a todos a uma nova consciência de mundo. “A individualidade da experiência da coletividade pelo movimento da revolta. Da indiferença passa-se à consciência e, desta, à comunhão.” (RIBEIRO, 1996, 262).

A existência individual e solitária dá lugar ao grupo e a solidariedade: não há outra maneira de confrontar o mal da peste. Nem mesmo o personagem Rambert, que de passagem, então estrangeiro na cidade, de onde não é possível sair, se encontra integrante da luta pela vida junto a todos. A solidão a que todos os cidadãos são submetidos o acolhe também. O indivíduo é suprimido pelo coletivo, não há outra maneira de pensar a luta de todos contra a peste. O abandono de cada um não permite outra atitude senão perceber o outro como parte de si e do mesmo objetivo. Estão todos abandonados e fechados do mundo. Assim, depois de querer sair da cidade, o jornalista Rambert deixa de se considerar um estrangeiro e se percebe na condição de todos, compreendendo que o mal é um problema dele também. Um passo atrás, sobre o plano da obra descrito por Camus nos *Carnets*, permite uma apreensão melhor sobre o tema da separação, reportando a todos a uma solidão que em seguida seria suprimida pela força resultante do esforço coletivo: o outro, estranho, antes não visto, torna-se o elo de luta. Os cidadãos, sozinhos, distantes das pessoas amadas, são remetidas a um exílio.

O que me parece caracterizar esta época, e a separação. Todos estavam separados do resto do mundo, daqueles que amavam ou dos seus hábitos. E neste retiro foram obrigados, aqueles que podiam, a meditar, os outros a viver a vida de um animal que persegue. Em suma, não havia meio termo<sup>12</sup>. (CAMUS, 1964, 70).

12 No original: “Ce qui me semble caractériser le mieux cette époque, c’est la séparation. Tous furent séparés du reste du monde, de ceux qu’ils aimaient ou de leurs habitudes. Et dans cette retraite ils furent forces, ceux qui le pouvaient, à méditer, les autres à vivre une vie d’animal traqué. En somme, il n’y avait pas de milieu”.

Essa consciência de Rambert em perceber um problema de todos do qual não poderia fugir rompe com o olhar para si mesmo percebendo uma condição maior. Um problema do indivíduo, um problema de todos. E a consciência da sociedade acima do indivíduo permeia a tese descrita em *A Peste*. As ações de todos diante da peste é fundamental para que ela pudesse ser superada.

A passagem que a narrativa demonstra, da postura egoísta e individual para a consciência do outro e do grupo, empreende uma concepção de felicidade ocorrida tão somente quando da concepção de grupo.

Em um nível superior, temos a felicidade na união fraterna com todos os homens. É a felicidade do ‘segundo Rambert’ quando ele entendeu que ‘pode haver vergonha em ser feliz sozinho’. É a felicidade de Rieux e do grupo de voluntários que ele lidera, que renunciaram todos a felicidade pessoal para se dedicarem à causa comum e encontrarem aí uma felicidade maior<sup>13</sup>. (NGUYEN-VAN-HUY, 1968, 12).

Camus ocupa-se do homem, enfim. Acredita nele e em sua capacidade de revolta. A indiferença e o ímpeto pela felicidade individual, pouco a pouco cedem lugar ao reconhecimento da solidariedade e, portanto, do outro, como inevitável para a luta contra o mal.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A condição humana no exílio da peste não impede Camus de acreditar no homem e em suas ações dignas de admiração mais que qualquer outra coisa. Diante da morte, próxima aos olhos de todos, sobreviver não é condição de um, mas de todos os cidadãos de Oran. A consciência requerida, certamente decorre da união, pelo presente remoto, diante da visibilidade da brevidade da vida que se alongava entre os dias naqueles longos meses.

13 No original: “D’un degré plus haut, nous avons le bonheur dans l’union fraternelle avec tous les hommes. C’est le bonheur du ‘second Rambert’ quand il a compris qu’ ‘il peut y avoir de la honte à la être heureux tout seul’. C’est le bonheur de Rieux et du groupe des volontaires qu’il dirige qui, tous, ont renoncé au bonheur personnel pour se consacrer à la cause commune et y trouver un bonheur plus grand”.

Nos relatos feitos pelo doutor Rieux, autor da crônica, ao testemunhar os sentimentos de todos a partir de suas atividades como médico, toma o partido das vítimas, uma vez que não havia (mais uma vez), distinção entre todos ali.

Quando se encontrava tentado a misturar diretamente a sua confiança às mil vozes das vítimas da peste, era detido pelo pensamento de que não havia um só dos seus sofrimentos que não fosse ao mesmo tempo o dos outros e que, num mundo em que a dor é tantas vezes solitária, isso era uma vantagem. Decididamente, devia falar por todos. (CAMUS, 1988, 209).

Assim, o médico - narrador, que também vive o sofrimento de todos, tem na ação de narrar a presença da peste, uma distância que por vezes suprime seus próprios sentimentos. Em um texto sobre a obra ensaística de Camus, Manuel da Costa Pinto escreveu que “O afastamento em relação à matéria narrada, enfim, acentua o caráter exemplar do enredo, transformando-o em mito que se explica, por sua excepcionalidade retirada de fatos vulgares, a mecânica absurda da realidade.” (PINTO, 1998, 39).

Eis uma possibilidade de leitura de *A Peste*, certamente a proximidade com a consciência do indivíduo de que não havia uma alternativa, senão a coletividade para lutar pela vida, assumindo assim a responsabilidade e a força para vencer o mal, para que a cidade pudesse se abrir novamente. Acontece efetivamente na narrativa, “(...) a descoberta da amizade de homens que lutam e aprendem a partilhar a vontade e a esperança<sup>14</sup>.” (SIMON, 1962, 35).

A causa da peste, segundo Rieux, não reside em castigo, em uma punição divina, mas em algo pelo qual todos poderiam interferir e lutar para combater. Ao tomar todos como iguais, a peste mostra aos olhos a morte que impele a todos a consciência da vida a partir da força coletiva. Sem futuro, sozinhos, prisioneiros da solidão, os oraneses vivem a consciência do presente como única possibilidade, pois os corpos que se amontoam não permitem que se esqueçam ter o presente como verdade. No estado de peste, os cidadãos perdem a capacidade da ilusão,

14 No original: “(...) la découverte de l’amitié des hommes qui luttent et qui apprennent à partager la volonté et l’espérance.”

somente a realidade importa. Não seria possível se demorar em explicar a causa da peste, pois “O livro não era de modo algum uma reflexão sobre a causa da pestilência, seja humana ou natural, mas, em vez disso, a história do espírito coletivo de combate a ela.” (ARONSON, 2007, 97).

Certamente que a importância para Camus era o homem e a solidariedade que a peste remeteu a todos foi uma demonstração de sua concepção humana. O relato, da presença do mal e da morte de muitos ao alcance dos olhos, do exílio às separações decorrentes deste, o sofrimento de uma cidade acometida pela peste que, vencida em meados de janeiro, levou alegria aos cidadãos. Mas Rieux não compartilhava da alegria da multidão, por conhecer que o bacilo da peste não morre, mas permanece adormecido.

Quero expressar através da peste a asfixia que todos nós sofremos e a atmosfera de ameaça e exílio em que vivemos. Quero ao mesmo tempo, alargar esta interpretação à noção de existência em geral. A peste dará a imagem daqueles que nesta guerra tiveram a parte da reflexão, do silêncio – e do sofrimento moral<sup>15</sup>. (CAMUS, 1964, 72).

A intenção do autor, ao lograr êxito em demonstrar a ameaça permanente do mal, remetendo todos ao exílio e as separações, também em reconhecer os ensinamentos deste período no que se refere ao que mais interessa a Camus: o homem. A saber, que “(...) o que se aprende no meio dos flagelos: que há nos homens mais coisas a admirar que coisas a desprezar.” (CAMUS, 1988, 213). Interessa o homem, naquilo digno de admiração, a força para continuar, mesmo com a solidão e o mal.

15 No original: “Je veux exprimer au moyen de la peste l’étouffement dont nous avons tous souffert et l’atmosphère de menace et d’exil dans laquelle nous avons vécu. Je veux du même coup étendre cette interprétation à la notion d’existence en général. La peste donnera l’image de ceux qui dans cette guerre ont eu la part de la réflexion, du silence – et celle de la souffrance morale”.

**REFERÊNCIAS**

- ARONSON, Ronald. *Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra*. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- CAMUS, Albert. *A Peste*. Tradução Valérie Rumjanek Chaves. Rio de Janeiro: Record, 1988.
- CAMUS, Albert. *Carnets – janvier 1942- mars 1951*. Paris: Gallimard, 1964.
- CAMUS, Albert/ CHAR, René. *Correspondance: 1946-1959*. Paris: Gallimard, 2007.
- GONZÁLES, Horacio. *Albert Camus: a libertinagem do sol*. São Paulo: Brasiliense, 2002.
- NGUYEN-VAN-HUY, Pierre. *La Métaphisique du Bonheur chez Albert Camus*. Suisse: Éditions de la Baconnière, 1968.
- PINTO, Manuel da Costa. *Albert Camus: um elogio do ensaio*. São Paulo: Ateliê editorial, 1998.
- RIBEIRO, Helder. *Do Absurdo à Solidariedade: a visão de mundo de Albert Camus*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996.
- SIMON, Pierre-Henri. *Présence de Camus*. Paris: Éditions A-G-Nizet, 1962.
- TODD, Olivier. *Albert Camus: uma vida*. Tradução de Monica Stahel. Rio de Janeiro: Record, 1998.

## CAPÍTULO 4

### THEODOR W. ADORNO: CONSIDERAÇÕES DESDE A OBRA DA JUVENTUDE

*Oneide Perius*

*Fábio Caires*

*A arte de ler nos “traços” do existente “o reconhecimento de sua falsidade” é ensinada por uma filosofia que já não é mais a da constituição transcendental, da redução fenomenológica, das hipóstases do sentido, do ser, do símbolo, porém a da interpretação da não intimidada submersão no dado heterogêneo e opaco, no ente que chocantemente nos acontece e assalta.*

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard (2003. p. 258).

#### INTRODUÇÃO

Têm-se dito, muitas vezes, que o pensamento de Adorno já se encontra, em seus traços e problemas fundamentais, anunciado em seus escritos da juventude, entre o final dos anos 20 e início dos anos 30. Segundo Albrecht Wellmer (1993, p. 137) “na época de sua conferência inaugural de 1931 em Frankfurt sobre a *“Atualidade da Filosofia”*, Adorno, então com 28 anos, aparece já como filósofo completo, no sentido de que já se haviam constituído todos os motivos decisivos de seu pensamento, suas constelações fundamentais.” Neste sentido, Adorno poderia ser tomado como excelente exemplo do dito de que todo grande filósofo pensa uma, e somente uma, grande ideia. Apesar disso, essa ideia central de Adorno nada tem de simples, e os níveis cada vez mais complexos de sua exposição e desdobramento exigem uma obra absolutamente rigorosa onde a boa e velha “paciência do conceito” é profunda e amplamente exercitada. O presente estudo, portanto, pretende localizar e mostrar os principais desdobramentos desta ideia tal como está expressa, especialmente, nas obras do jovem Adorno.

## 1. A TAREFA DA FILOSOFIA

E o referido texto, de 1931, inicia com uma afirmação lapidar:

Quem escolher hoje por ofício o trabalho filosófico, deve renunciar desde o começo à ilusão com a qual partiam os projetos filosóficos anteriores: a de que seria possível compreender a totalidade do real através da força do pensamento. Nenhuma razão legitimadora poderia reencontrar-se em uma realidade cuja ordem e configuração derrota qualquer pretensão à razão (ADORNO, 1973, p. 325).

Essa afirmação posta de modo programático no início do texto marca, claramente, o terreno por onde se moverá o pensamento de Adorno. Em primeiro lugar, há uma profunda ressonância anti-hegeliana nesta formulação. Se Hegel faz a filosofia perceber, para além da aparente sem-razão dos acontecimentos, o florescer da “razão como rosa na cruz do sofrimento presente” (HEGEL, 1997, p. XXXVIII), Adorno localiza um abismo entre a razão ou a justificação racional e a realidade “que derrota qualquer pretensão à razão”. No entanto, com isso, Adorno não pretende render tributo à irracionalidade. Nem sequer, como sugerem as abordagens simplórias de seu pensamento, fazer profissão de fé em um pessimismo reacionário e nostálgico. A força racional da filosofia pode se afirmar – e depende disso para se afirmar – no reconhecimento desta inadequação entre a razão e a realidade. Qualquer outra perspectiva que não esteja convicta desta inadequação corre o risco de tornar-se mera apologia da realidade ou idealismo tautológico, onde o pensamento se refere somente a si mesmo. Tais perspectivas filosóficas “não servem para outra coisa que não seja velar a realidade e eternizar a situação atual” (ADORNO, 1973, p. 325).

Desse modo, para Adorno (1973, p. 326), “a crise do idealismo equivale a uma crise da pretensão filosófica de totalidade.” Mais uma vez aparece, nesta afirmação de Adorno, a categoria de totalidade como categoria central. No entanto, qual é o sentido exato desta categoria e como Adorno justifica esta “crise da pretensão filosófica de totalidade.”? Em primeiro lugar, tal como esta categoria aparece no texto acima citado, refere-se à totalidade fática do real. A racionalidade deve renunciar

à pretensão de explicar a totalidade dinâmica, a riqueza qualitativa da realidade, a partir de princípios deduzidos da própria estrutura do pensamento. Ou seja, a realidade não pode ser reduzida a uma categoria lógica: a totalidade. No entanto, enquanto categoria lógica, a totalidade é necessária para pensar, ainda que permaneça sendo negatividade. Poderia ser denominada, tal como Adorno o faz na *Dialética Negativa* (1972, p. 23), como totalidade antagônica (*Das antagonistische Ganze*). Já ocorreu a muitos filósofos na história da filosofia, que, no ato de determinar ou definir algo, sempre pressupomos uma ideia de totalidade. Isto é, só posso dizer “este” se houver algo outro que permita uma diferenciação. Esta é a pressuposição da totalidade como instância lógica necessária para pensar. Mas tão lógico quanto isso é, também, a impossibilidade de determinar esta totalidade, pois, a partir da mesma lógica acima exposta, determinar positivamente o que é a totalidade seria pressupor uma totalidade maior que permitisse esta definição. Portanto, parece-nos justificado tomar a totalidade, enquanto categoria lógica, como negatividade. Como bem aponta Fredric Jameson (1997, p.45) “o equívoco reside em concluir que a ênfase filosófica na indispensabilidade dessa categoria consiste na sua celebração.”

Tomar, portanto, a totalidade como o verdadeiro, tal como o faz Hegel, revela-se injustificado. Ainda que Hegel tenha tentado fugir deste problema lógico presente em qualquer tentativa de definição da totalidade, como foi acima exposto, através da ideia da autodeterminação do todo, a solução revela-se muito problemática, como veremos em outro momento do texto. Aliás, neste contexto, devemos ter cuidado com a frase de Adorno que consta em *Minima Moralia*: “O todo é o não-verdadeiro.” (ADORNO, 1979, p. 55). De modo nenhum Adorno pretende repetir o erro de Hegel e, uma vez mais, tomar a totalidade como objeto para afirmar sua não-verdade. Antes disso, trata-se de uma formulação que adquire sentido por ser a negativa exata do que é dito por Hegel. Ou seja, revela a absoluta falta de sentido de uma proposição que pretenda julgar a totalidade.

O que nos parece de extrema importância para entender o pensamento de Adorno é que a dialética não é aquela oposição, sempre já realizada, entre o particular (como categoria) e o universal (a totalidade), mesmo se entendermos esta enquanto negatividade. Dialética para Adorno é negação determinada, isto é, partindo sempre de determinações concretas, percebe sua insuficiência através da crítica imanente.

Ou seja, é aquela racionalidade que consegue pôr em movimento o ente, valendo-se de sua potencialidade interna (ADORNO, 1971, p. 251). Negação determinada seria medir o que é com aquilo que pretende ser. Este ponto será retomado ao longo do trabalho.

Partindo da consciência desta impossibilidade de uma definição da totalidade, Adorno passa a desenvolver, em seu texto, um programa para a filosofia. No entanto, esta “crise da pretensão filosófica de totalidade” tem algumas consequências radicais para a filosofia. A primeira delas é a impossibilidade de uma fundamentação última; a segunda, é que o próprio método da filosofia não pode ser definido de antemão como algo definitivo. É no próprio ato de pensar e interpretar a realidade que o método da filosofia se constitui. E já neste momento podemos ver que a filosofia é obrigada a descer do púlpito do “tribunal da razão”, tornando-se intérprete.<sup>1</sup>

No entanto, no que consiste e como se constitui esta tarefa da filosofia de interpretar a realidade? Em primeiro lugar é preciso reavaliar a relação entre a filosofia e as ciências. O papel exercido durante a modernidade de se elevar acima das ciências para lhes definir um método seguro, papel que, em certo sentido, reduz a filosofia a um discurso do método, é profundamente reavaliado. Aliás, como já vimos na apresentação da filosofia benjaminiana, este é o ponto central da crítica à filosofia moderna. Vejamos, em relação a isso, as palavras de Adorno (1973, p. 333-334):

Plenitude material e concreção dos problemas é algo que a filosofia só pode alcançar a partir do estado contemporâneo das ciências particulares. Por sua

---

1 Sabe-se que esta é uma tese decisiva na constituição do conceito de filosofia de Jürgen Habermas. Em suas palavras, “Kant caiu em descrédito porque, valendo-se das fundamentações transcendentais, criou uma disciplina: a teoria do conhecimento. Pois, ao fazer isso, definiu a tarefa, ou melhor a missão da filosofia de uma maneira nova e, aliás, mais exigente. [...] A dúvida prende-se imediatamente ao fundamentalismo da teoria do conhecimento. Quando a filosofia se presume capaz de um conhecimento antes do conhecimento, ela abre entre si e as ciências um domínio próprio, do qual se vale para exercer funções de dominação. Ao pretender aclarar de uma vez por todas os fundamentos da ciência e de uma vez por todas definir os limites do experienciável, a filosofia indica às ciências o seu lugar. Ora, parece que esse papel de indicador de lugar excedeu as suas forças.” (HABERMAS, 1989, p. 18). É neste sentido que Habermas revê a relação entre a filosofia e as ciências, atribuindo a ela não mais o papel de indicador de lugar (portanto, não mais capaz de julgar as ciências) mas como guardador de lugar da racionalidade e como intérprete da realidade. Vê-se, deste modo, a profunda filiação destas elaborações em relação ao programa de filosofia elaborado por Adorno já nos anos 30, mesmo que isso não seja admitido explicitamente por Habermas.

vez, a filosofia não poderia elevar-se acima das ciências particulares para tomar delas os resultados como algo pronto e meditar sobre eles a uma distância mais segura. Os problemas filosóficos se encontram contínua e, em certo sentido, indissolivelmente presentes nas questões mais determinadas das ciências particulares. A filosofia não se distingue da ciência, como afirma hoje em dia uma opinião trivial, em virtude de um maior grau de generalidade, nem sequer pela abstração de suas categorias ou pela natureza de seu material.

A própria obra de Adorno nos oferece um exemplo perfeito disso. Em nenhum momento deixa de ser filósofo quando se ocupa de sociologia, música, psicologia. E o estranhamento, por exemplo, dos sociólogos ou músicos que veem demasiada exigência filosófica no tratamento destas matérias por parte de Adorno, advém, certamente, desta “opinião trivial” amplamente difundida, de que seriam campos absolutamente distintos. Certamente, as diferenças não podem ser subestimadas. Mas isso não pode ser argumento a favor de maior abstração ou universalidade da filosofia em relação às ciências.

Em que consiste, dessa maneira, a diferença entre a filosofia e as ciências? Essa pergunta é claramente respondida por Adorno (1973, p. 334):

A diferença central está em que as ciências particulares aceitam suas descobertas, em todo caso suas descobertas últimas e mais fundamentais, como algo ulteriormente insolúvel que descansa sobre si mesmo, enquanto a filosofia concebe já a primeira descoberta com a qual tropeça, como um signo que está obrigada a decifrar. Dito de modo mais simples: o ideal da ciência é a pesquisa; o da filosofia é interpretação.

Em outro momento de sua obra, Adorno formula esta diferença do seguinte modo: “as perguntas possuem, na filosofia, um peso diverso do que possuem nas ciências particulares. Enquanto nas ciências particulares elas são eliminadas pela solução, seu ritmo em termos de história da filosofia seria antes o da duração e do esquecimento” (ADORNO, 1972, p. 71). Exatamente pelo fato de não haver, para a filosofia, acesso à verdadeira realidade – que na história da filosofia foi sempre mais o resultado do desejo dos filósofos em pousar seus sistemas sobre um solo firme e estável do que propriamente algo racionalmente justificado – que não há soluções

para os problemas filosóficos (no mesmo sentido em que o termo solução é utilizado pelas ciências particulares), mas sim interpretações.

Duas coisas precisam, deste modo, ser respondidas: em primeiro lugar, como a filosofia compreende a realidade? Em segundo lugar, qual o *modus operandi* desta filosofia enquanto interpretação?

A resposta à primeira questão será de importância capital para demarcar claramente a posição crítica de Adorno em relação ao idealismo e ao positivismo. Reproduzimos aqui um extenso trecho de *Atualidade da Filosofia*, onde se reafirma, de maneira incisiva, seguindo a argumentação benjaminiana na qual este elemento é de importância central, o caráter não-intencional da realidade:

Quem interpreta, quando procura atrás do mundo dos fenômenos um mundo em si, que lhe serve de base e o sustenta, se comporta como alguém que quisesse procurar no enigma a reprodução de um ser que se encontra detrás, que o enigma reflete, em que se deixa sustentar; enquanto que a função para a solução do enigma é iluminar como um relâmpago a sua figura e fazê-la emergir, e não teimar em ir até o fundo do enigma e assemelhar-se a ele. A autêntica interpretação filosófica não aceita um sentido que já se encontra pronto e permanente por detrás da questão, e sim a ilumina repentina e instantaneamente e, ao mesmo tempo, a consome. E assim como as soluções dos enigmas se formam quando os elementos singulares e dispersos da questão são colocados em diferentes ordenações, até que se juntam em uma figura, da qual se salta para fora a solução, enquanto a questão desaparece, da mesma maneira a filosofia tem de dispor seus elementos, que recebe das ciências, em constelações mutáveis, ou, para usar uma expressão menos astrológica e cientificamente mais atual, em diferentes tentativas de ordenação, até que ela se encaixe em uma figura legível como resposta, enquanto, simultaneamente, a questão se desvanece. Não é tarefa da filosofia investigar intenções ocultas e preexistentes da realidade, mas interpretar uma realidade carente de intenções, mediante a capacidade de construção de figuras, de imagens a partir dos elementos isolados da realidade (ADORNO, 1973, p. 335).

Neste trecho, portanto, Adorno rejeita a ideia de uma intencionalidade ou sentido imanente à realidade. E rejeita utilizando o arsenal da própria dialética hegeliana. Isto é, levando em consideração que a

realidade só nos aparece, desde sempre, mediada pelo pensamento, admitir um sentido pré-existente e oculto por trás desta realidade seria fazer apologia do irracionalismo, seria impor à racionalidade a tarefa de buscar algo imediato e sem justificação racional. E não preexiste nenhum sentido pelo simples fato de que todo sentido da realidade surge a partir de sua própria interpretação. A filosofia, neste sentido, constrói figuras e imagens a partir dos elementos tomados da realidade, tomando para isso em seu auxílio as ciências que cristalizam tais elementos. O exercício de interpretação da realidade, portanto, é um exercício de ordenação e exposição dessa realidade. Nenhum sentido existe para além disso, pois a totalidade do real ou o sentido último da realidade é algo completamente inacessível.

A partir disso, podemos nos concentrar na segunda questão, que surge em consequência desta primeira, qual seja, como se deve interpretar? Em relação a isso, Adorno aponta para o seguinte paradoxo: “Nisto persiste o grande, talvez o perpétuo paradoxo: que a filosofia deva proceder interpretando cada vez mais com a pretensão da verdade, sem possuir nunca uma chave segura de interpretação” (ADORNO, 1973, p. 334). Posteriormente, na *Dialética Negativa*, Adorno dirá, retomando esta questão: “não por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica” (ADORNO, 1972, p. 166). Mesmo não possuindo uma chave segura para interpretar, é neste exercício de interpretação que se constitui a filosofia. E, além disso, é neste sentido que deve ser compreendido o materialismo de Adorno (1973, p. 336):

Aqui se pode procurar a afinidade, aparentemente tão assombrosa e surpreendente, que existe entre a filosofia interpretativa e esse tipo de pensamento que rechaça com o máximo vigor a noção do intencional, do significativo da realidade: o materialismo. Interpretação do desprovido de intenção, mediante a combinação de elementos analiticamente separados, e iluminação do real mediante essa mesma interpretação: este é o programa de todo o autêntico conhecimento materialista.

Portanto, a tarefa da filosofia é a iluminação do real mediante a interpretação. Interpretar, no entanto, é sempre um ato histórico. Desse modo, no ato de interpretar, o filósofo não pretende tornar visível a constituição ontológica da realidade. Aliás, como já mostramos, a afirmação desse sentido oculto que caracterizaria uma

ordem ontológica a ser desvelada, revela-se puro irracionalismo na medida em que o ponto de partida da filosofia é, neste caso, algo imediato e pré-racional. Exatamente pelo fato de tal ordem ontológica não poder mais legitimar o ato filosófico da interpretação, é que o filósofo se vê lançado a esta tarefa sem possuir nunca uma chave segura.

Por conseguinte, se no ato de interpretar o filósofo não possui uma chave segura, está condenado ao permanente exercício interpretativo, ao permanente exercício de iluminar a realidade através de sua teoria. A teoria é a lente através da qual vemos a realidade. A realidade em-si não pode ser vista e nem pensada. Ver a realidade é sempre vê-la a partir de determinada ordenação, ou seja, desde determinada interpretação. Quando, no entanto, determinada interpretação se apresenta como sendo a realidade em-si, petrificando-se em segunda natureza, e se apresentando como o único e definitivo acesso à realidade, configura-se então a pretensão de haver tornado visível uma ontologia, uma ordem originária.

Quando, neste contexto, se fala em programa do conhecimento materialista, o que Adorno estaria querendo dizer? Em primeiro lugar é preciso esclarecer que:

Pelo conhecimento da primazia do objeto, não é restaurada a velha ‘*intentio recta*’, a servil confiança no ser-assim do mundo exterior, tal como aparece mais aquém da crítica, como um estado antropológico desprovido de autoconsciência, a qual só se cristaliza no contexto da referência do conhecimento ao cognoscente (ADORNO, 1977b, p. 746).

Em segundo lugar, exatamente pelo fato de não haver nenhuma ordem originária a ser desvelada na realidade, o exercício interpretativo possui sempre um caráter inacabado e fragmentário. A filosofia não busca nenhuma chave segura de interpretação, mas “para a filosofia interpretativa trata-se de fabricar uma chave que abra de um só golpe a realidade” (ADORNO, 1973, p. 340). E, dessa forma, para dar conta dessa exigência de interpretar que se faz à filosofia, Adorno recupera uma antiga concepção: “a da *ars inveniendi*.” (ADORNO, 1973, p. 342). Vejamos as palavras do autor:

O organon dessa ars inveniendi é a fantasia. Uma fantasia exata; fantasia que se atém estritamente ao material que as ciências lhe oferecem, e só vai mais além nos detalhes mínimos de sua estruturação: detalhes que, certamente, ela deve oferecer espontaneamente e a partir de si mesma (ADORNO, 1973, p. 342).

Ao recuperar a fantasia como organon dessa ars inveniendi, Adorno não está, seguramente, se referindo ao sentido pejorativo que este termo adquiriu entre nós, qual seja, o de uma imaginação desenfreada. Ao invés disso, recupera o seu aspecto produtivo e criador. Segundo Jose Ferrater Mora (1965, p. n635) “Em muitos casos a fantasia era considerada como o aspecto produtor e criador (não simplesmente reproduzidor) da imaginação.” Essa força criadora e produtora, posta a serviço da interpretação filosófica, auxilia na tarefa de construir imagens históricas que possam iluminar a realidade:

Pois, as imagens históricas [...] não se encontram organicamente prontas na história; não é preciso nem visão, nem intuição alguma para descobri-las, não são mágicas divindades da história, para serem aceitas e veneradas. Ainda mais: elas devem ser feitas pelos homens e só se justificam por fim ao destruir, com uma evidência fulminante, a realidade em torno de si (ADORNO, 1973, p. 341).

As imagens históricas, portanto, resultantes da interpretação, têm uma dupla função: destruir a realidade em torno de si e fazê-lo a partir de uma evidência fulminante, isto é, iluminando-a. A realidade sempre nos aparece em determinada ordenação ou constelação. É profundamente histórica apesar de sua opacidade, apesar de petrificada em segunda natureza. A interpretação filosófica destrói este seu caráter mítico através de uma evidência fulminante, iluminando-a desde outra constelação ou ordenação.

## 2. A IDEIA DE HISTÓRIA NATURAL

O texto de 1931, acima analisado, recebe uma importante complementação em 1932. Neste ano Adorno escreve outro ensaio chave para o que havia denominado “programa de conhecimento materialista”. Trata-se do texto “A Ideia de História Natural” (ADORNO, 1973, p. 345-365). Profundamente influenciado pelo trabalho de Benjamin sobre o barroco,

este texto antecipa algumas intuições que serão sistematicamente abordadas na *Dialética Negativa*.

Podemos ler este texto como um desdobramento importante da problemática em torno da tarefa interpretativa da filosofia. Se por um lado, como já apontamos, cabe à filosofia o papel de penetrar e destruir a realidade petrificada (segunda natureza), por outro, nesta tarefa, não pode se fiar em uma suposta natureza primeira, intacta e verdadeira. Sabe muito bem o já assíduo leitor de Benjamin que tal acesso à primeira natureza, à interioridade das coisas, só poderia ser alcançado em uma teoria mística da linguagem. Dessa forma, Adorno retoma a discussão sobre a relação entre natureza e história, operando uma profunda reorientação do pensamento, algo necessário a partir dos projetos neo-ontológicos em voga na época.

Para entender a idéia de história natural é preciso, previamente, o conceito adorniano de história. É acertada, neste sentido, a formulação de Susan Buck-Morss (1981, p. 112) de que “Adorno não tem conceito algum de história no sentido de uma definição ontológica positiva do significado filosófico da história.” Adorno, fiel ao seu estilo aforístico, porém, incisivo dirá: “A verdade não está na história, a história está na verdade” (*apud* BUCK-MORSS, 1981, p. 107). Tal formulação pode nos propiciar um ponto de partida. Em primeiro lugar, a verdade não está na história. Com isso, todo esforço de localizar uma origem imaculada, ou então uma finalidade, um telos para o qual a história tenderia, ou ainda o “desvelamento” do sentido da história passa a ser desacreditado. A verdade não está nem no começo, nem no fim e, nem sequer, no curso da história: a verdade simplesmente não está na história e, portanto, não pode ser encontrada. Em segundo lugar, a história está na verdade. Adorno não advoga aqui em nome de uma verdade a-histórica, que estaria em completa dissonância com o núcleo temporal da verdade de que Adorno está plenamente consciente. É a partir da ideia de verdade que se pode desafiar criticamente o curso da história. História é sempre história sedimentada, isto é, não é algo abstrato e externo às obras e conceitos. Antes disso, é o processo que aí se acumulou. E, como vimos, a filosofia deve, constantemente, trazer à tona a vida coagulada nos conceitos. “O pensamento aguarda que, um dia, a lembrança do que foi perdido venha a despertá-lo e o transforme em ensinamento”

(ADORNO, 1979, p. 90). O ideal de verdade traz a história para o centro da cena filosófica.

A partir disso podemos colocar em questão a relação entre natureza e história. E isto, em outros termos, significa pensar a relação entre mito e história. A pretensão de Adorno neste artigo, segundo suas palavras, é de “suprimir a antítese habitual entre natureza e história.” (ADORNO, 1973, p. 345). Os conceitos são, em suma, assim compreendidos na linguagem da filosofia:

Por ele (mítico) se entende o que está aí desde sempre, o que sustenta a história humana e nela aparece como um ser anteriormente dado, submetido inexoravelmente, o que nela há de substancial. O demarcado por estas expressões é o que eu entendo por natureza. A questão que se coloca aqui refere-se à relação dessa natureza com o que entendemos por história, em que história designa uma forma de conduta dos homens, forma de conduta transmitida, que se caracteriza antes de tudo pelo fato de aparecer nela o qualitativamente novo, por ser ela um movimento que não se desenvolve na pura identidade, na pura reprodução do que sempre esteve aí, e sim produz o novo e alcança seu verdadeiro caráter através do que, nela, aparece como novo (ADORNO, 1973, p. 346).

Assim compreendidos, os termos natureza (mito) e história são absolutamente incompatíveis. A natureza é entendida como algo estático, como o “que está aí desde sempre”, onde impera uma inexorável necessidade; a história, por sua vez, é entendida como seu exato oposto: como lugar do agir humano, lugar onde pode surgir o novo, lugar da liberdade. Neste sentido, quando uma formação histórica se apresenta como necessária, petrifica-se em segunda natureza. Porém, a crítica de Adorno não se restringe somente a mostrar o seu caráter mítico. Tomando em seu apoio a filosofia de Benjamin, pretende, ao criticar essas formações históricas que se apresentam como segunda natureza, dissolver o conceito mesmo de primeira natureza que lhes serve de sustentação, mostrando que:

Qualquer separação entre estática natural e dinâmica histórica conduz à absolutizações falsas, qualquer separação entre dinâmica histórica e natural, assentada insuperavelmente nela, leva a um espiritualismo mau.

[...] Se a questão da relação entre natureza e história deve ser colocada seriamente, então ela apenas oferece uma perspectiva, como resposta, quando consegue *compreender o ser histórico como um ser natural em sua determinação histórica extrema, lá onde, ele mesmo, é maximamente histórico, ou quando consegue compreender a natureza, como ser histórico, lá onde, em aparência, ela persiste em si mesma, no mais profundo de si, como natureza* (ADORNO, 1973, p. 354-355).

Esta situação de profunda interdependência já havia sido programática, como vimos, para Walter Benjamin em seu *Trabalho das Passagens*. Esta posição, que Adorno desdobrará dialeticamente, o faz elogiar Benjamin em outra oportunidade:

O ensaio como forma consiste na habilidade em considerar as coisas históricas, as manifestações do espírito objetivado, a “cultura” como se fosse natureza. Nisto Benjamin foi mestre como poucos. Todo seu pensamento pode caracterizar-se como “natural-histórico”. O inventário de fragmentos culturais petrificados, congelados ou obsoletos lhe falava [...] como os fósseis ou plantas do herbário falam ao seu colecionador (ADORNO, 1977a, p. 242-243).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, a intenção de realizar uma crítica radical das formações históricas que se apresentam como segunda natureza tem seu núcleo na dissolução de ambos os conceitos. Nem natureza, e nem história, pode ser pensada de forma estática, mas sempre a partir de seu entrelaçamento fundamental. Dessa forma, instâncias históricas petrificadas em segunda natureza podem ser criticadas desde o desaparecimento de sua base de sustentação: a natureza (primeira).

O projeto mais amplo, portanto, anunciado neste ensaio de 1932 – e que será desenvolvido de forma mais sistemática na *Dialética Negativa* de 1966 – é o de *uma crítica radical à ontologia*. A obra de Adorno como um todo é perpassada por uma profunda suspeita para com qualquer procedimento filosófico que pretenda restituir os direitos à ontologia. Na *Dialética Negativa* escreve: “Tacitamente, a ontologia é compreendida como disposição para sancionar uma ordem heterônoma, dispensada de se justificar ante a consciência.” (ADORNO, 1972, p.

69). Portanto, em sentido amplo, poderíamos diferenciar duas atitudes filosóficas profundamente conflitantes: a primeira, ao restituir os direitos à ontologia, ao “sancionar uma ordem heterônoma dispensada de se justificar ante a consciência”, apoia-se em uma razão justificadora, isto é, uma razão que serve para “ocultar a realidade e eternizar o seu estado atual.” (ADORNO, 1973, p. 325). A segunda atitude resulta de uma nova configuração que se exige da filosofia: o exercício interpretativo. Para isso, deverá estar sempre buscando a concreção dos problemas tal como são formulados pelas ciências particulares. A especificidade da filosofia, no entanto, está assegurada na medida em que não aceita as descobertas e soluções das ciências como algo que extingue os problemas. Ao invés disso, os dados das ciências exigem interpretação. Hermann Schweppenhäuser (2003, p. 261) sintetiza: “A interpretação permanece referida à dimensão física e histórica – e isto precisamente traz à tona o enigmático do real”

Portanto, a atualidade da filosofia, segundo Adorno, deve ser buscada não só através de novas respostas para velhos problemas, mas, também, por uma constante reformulação dos próprios problemas. Ainda que os problemas não possam ser dissolvidos, na história da filosofia, a partir das soluções propostas, exige-se sua reformulação na medida em que muitos deles encontram-se mal colocados.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. Charakteristik Walter Benjamins. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden. Band 10.1* (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977a.

ADORNO, T. W. Die Aktualität der Philosophie. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden. Band 1.* (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

ADORNO, T. W. Drei Studien zu Hegel. In: \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden. Band 5.* (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

ADORNO, T. W. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In: \_\_\_\_\_. Gesammelte Schriften in 20 Bänden. Band 4.* (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

ADORNO, T. W. *Negative Dialektik. In: Gesammelte Schriften in 20 Bänden. Band 6.* (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

ADORNO, T. W. *Zu Subjekt und Objekt. In: Gesammelte Schriften in 20 Bänden. Band 10.2* (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977b.

BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la Dialectica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt.* (Trad: Nora Rabotnikof Maskivker). Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1981

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito.* (Tradução: Orlando Vitorino). - São Paulo : Martins Fontes, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* (Trad: Guido Antônio de Almeida). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética.* (Trad: Luiz Paulo Rouanet). São Paulo: Fundação Editora da UNESP: Editora Boitempo, 1997.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía.* 5.ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.

SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. Theodor W. Adorno: pensar em constelação – pensamento constelado. In: FLEICHER, Margot. (Org.) *Filósofos do século XX.* São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003

WELLMER, A. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno.* (Trad. José Luis Arántegui). Madrid: Visor, 1993

## CAPÍTULO 5

### WITTGENSTEIN E O MUNDO DA FÍSICA

*Eduardo Simões*

#### INTRODUÇÃO

Não se sabe exatamente qual a real contribuição do entendimento da biografia contextual de um pensador para o entendimento do desenrolar do seu próprio pensamento. Têm coisas as quais só poderão ser reveladas na proximidade das leituras textuais, focando na reconstrução da coerência interna das palavras, na tentativa de interpretar seu pensamento. No caso do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), no entanto, faz-se necessário prestar atenção à sua biografia intelectual, pois sua passagem da Matemática para a Filosofia, por meio da Engenharia Mecânica, deixaria mais marcas no seu *Tractatus* do que até agora tem sido reconhecido. Seu treinamento como engenheiro em Berlim e Manchester de 1906 até finalmente ir estudar com o filósofo e matemático Bertrand Russell (1872-1970) em Cambridge em 1911, não significa apenas um passatempo em termos do desenvolvimento intelectual. Ele realmente se tornou interessado em Lógica e Matemática por um interesse pessoal na fundamentação filosófica da ciência natural – tornou-se interessado pela filosofia da ciência. “As obras de cientistas que leu na adolescência – *Die Prinzipien der Mechanik* [Os Princípios da Mecânica], de Heirinch Hertz, e *Populäre Schriften* [Escritos Populares], de Ludwig Boltzmann – sugerem um interesse não pela engenharia mecânica, nem mesmo pela física teórica, e sim pela filosofia da ciência” (MONK, 1995, p. 38). Foi por meio dessas obras, cujo acesso se deu durante os seus estudos em Engenharia Mecânica, que Wittgenstein proveu-nos de uma das mais abrangentes e instigantes obras filosóficas do século XX, o *Tractatus Logico-Philosophicus*<sup>1</sup>. Obra essa, que compreende temas que vão da ontologia ao misticismo, passando por assuntos que envolvem a relação entre linguagem e mundo, entre lógica e matemática e entre filosofia e ciência. Nela, depois de todo um esforço intelectual que ambicionava

---

1 Obra que será aqui abreviada com a sigla TLP, acompanhada no número do aforismo correspondente.

tratar dos limites do dizível, Wittgenstein reconhece que os seus próprios dizeres ultrapassavam tais limites e que, portanto, a obra deveria servir somente como uma escada que pudesse ser abandonada tão logo se tivesse subido por ela. O fim triunfante do *Tractatus* é a decretação do silêncio e da contemplação mística dos limites da linguagem que pressupõem os limites do mundo, ambos, componentes da esfera indizível. Wittgenstein encerra, portanto, a obra com um solene aforismo: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (TLP, 7).

Mesmo com a percepção de que havia falado para além da esfera do dizível, ainda assim, os temas que envolvem a obra são de grande relevância e atualidade e abarcam problematizações que até hoje ocupam o imaginário de estudiosos e comentadores que publicam milhares de trabalhos sobre o *Tractatus*. Ocupar-nos-á nesse capítulo a breve apresentação de como a ciência, especialmente a Física, fez parte da produção filosófica de Wittgenstein especialmente na ontologia do *Tractatus* e nos seus correlatos diretos, a saber, na sua noção de objeto, na Teoria da Figuração e na concepção de ciência como algo que contém elementos *a priori*, a rede de nossa descrição do mundo.

## 1. O FORMALISMO ONTOLÓGICO DO OBJETO TRACTARIANO E OS PRINCÍPIOS DA MECÂNICA DE H. HERTZ

Sobre a formação filosófica de Wittgenstein, Gottlob Frege (1848-1925) e B. Russell sempre aparecem como aqueles formaram o principal impacto filosófico sobre o jovem Ludwig. Essa visão sustentada por numerosos trabalhos sobre o *Tractatus* onde suas influências do campo da Física, tais como a de Heinrich Hertz (1857-1894) e Ludwig Boltzmann (1844-1906), não são sequer citadas, embora, no caso de Hertz, este tenha sido uma das poucas pessoas a quem Wittgenstein explicitamente se referiu<sup>2</sup>. E isso é consequência do fato ignorado por grande parte dos intérpretes do pensamento de Wittgenstein que parece desconsiderar uma de suas próprias declarações a respeito da natureza do seu trabalho: “Sim, o meu trabalho estendeu-se dos princípios da lógica à natureza do mundo” (*Notebooks*, 2/8/1916). Portanto, se num primeiro momento, os trabalhos de Frege e Russell serviram-lhe para dar um caráter científico à linguagem, isentando-a de todo e qualquer equívoco que pudesse ser

2 Nas obras: *Notebooks* - 06/12/1914; TLP, 4.04; TLP, 6.361; *The Big Typescript* - 1933, por exemplo.

produzido pela sua forma superficial, num segundo momento, é o trabalho dos físicos que lhe inspira a ideia sobre quais as características o mundo deveria possuir para ser representado. De Russell e Frege, pode-se dizer, Wittgenstein teria herdado o conteúdo, mas da Física advém-lhe a forma.

Em virtude da extensão desse capítulo, fixar-nos-emos na influência de Hertz sobre o pensamento de Wittgenstein e deixaremos para uma outra ocasião o que acreditamos ser a influência de Boltzmann sobre essa mesma obra, a saber, a noção de *espaço lógico*, que teria sido tributária da noção de *espaço de fase* da termodinâmica estatística de Boltzmann, bem como a teoria das funções de verdade (tabelas da verdade), que se trata de uma generalização dessa mesma noção de espaço de fase.

Vimos que Wittgenstein conhecia a obra *The Principles of Mechanics – Presented In a New Form* de Hertz. Publicada postumamente, essa obra de 1894 ocupou os três últimos anos da vida de Hertz. Sobre sua estrutura e finalidade, sua leitura parece apontar para a realidade da *representação* no interior das teorias científicas: sua forma, conteúdo e finalidade. Trata-se, na verdade, de um método crítico de análise de problemas filosóficos no interior das teorias físicas, isto é, um método de clarificação filosófica. Com esse método é possível identificar problemas filosóficos no interior dos debates científicos. Como no caso da introdução de conceitos na Física como os de “força” ou “energia” que, para Hertz, visto terem sentidos indeterminados, longe de serem resolvidos, deveriam ser eliminados, pois se trata de pseudos conceitos. Para resolver a questão indeterminação do sentido no interior das teorias físicas, ou, na linguagem de Hertz, para “eliminar os pseudos conceitos”, ele propõe uma terceira via – *Presented In a New Form* –, substitutiva daquelas apresentadas por Newton e por Maxwell, ao fundar o seu sistema em uma teoria de campo – “uma imagem de um espaço fechado, com pontos como partículas” (GRAFFHOFF, 2006, p. 9). As questões que ficam, portanto, é como teria sido a influência da mecânica de Hertz sobre o *Tractatus* de Wittgenstein? Em que serviriam *Os Princípios da Mecânica* para explicar a ontologia daquela obra? Como poderia a obra de Hertz estar relacionada com a análise da linguagem de Wittgenstein?

Partamos de uma primeira pista. No centro de um grupo de aforismos em que Wittgenstein trata da natureza da proposição (TLP 4.01 ao TLP 4.06), especificamente no aforismo 4.04, o *Tractatus* diz assim: “Deve ser possível distinguir na proposição tanto quanto seja possível

distinguir na situação que ela representa. Ambas devem possuir a mesma multiplicidade lógica (matemática)” e solicita, entre parêntese, para “(Comparar com a ‘mecânica’ de Hertz, sobre modelos dinâmicos). A questão agora é: e qual a aproximação que podemos fazer entre a ontologia do *Tractatus* e o mundo da mecânica de Hertz? Por que Wittgenstein cita Hertz neste momento de sua exposição? Antes de respondermos estas questões entendamos o que quer dizer este aforismo. Wittgenstein está falando ali das proposições ordinárias, nas quais a “multiplicidade lógica” inclui predicados e relações, nestes casos deve ser possível distinguir tantos “significados” na situação quantos “termos significativos” houver na proposição. Se isto não for feito, resultará num contrassenso. Hertz diz mais ou menos a mesma coisa quando afirma que um sistema que é o modelo de outro, deve satisfazer a condição “de que o número das coordenadas do primeiro sistema deva ser igual ao número do segundo” (HERTZ, 1956, p. 175). E que “se um sistema é o modelo de um segundo, então, inversamente, o segundo é um modelo do primeiro e se dois sistemas são modelos de um terceiro sistema, então cada um destes sistemas é, também, modelo do outro” (HERTZ, 1956, p. 175). Esta concepção hertziana de sistemas como modelos é também fundamentada em uma espécie de atomismo, a exemplo do atomismo lógico de Wittgenstein. Em *The Principles of Mechanics*, o atomismo hertziano pressupõe uma espécie de ascensão vertical que vai da partícula material, passando da massa ao ponto material, sendo que a junção pontos materiais forma o sistema. A massa em si é concebida enquanto unidade de medida e não tem nada a ver com a massa como comumente é entendida em Física, inclusive, ele admite em seu sistema a existência de massas ocultas. A filosofia do *Tractatus* de Wittgenstein também é construída nas bases de um atomismo lógico que desemboca num atomismo ontológico; é por isso que seu trabalho “estendeu-se dos princípios da lógica à natureza do mundo” (*Notebooks*, 2/8/1916). Natureza essa, que se fundamenta na existência de objetos, que não são materiais, mas que pressupõe a existência do mundo enquanto constitutivo de fatos. Desde já, Wittgenstein denuncia seu débito com o pensamento de Hertz: os “objetos” tractarianos, como as “partículas materiais” hertzianas serão os carros-chefes de suas teorias.

Uma dúvida que até hoje reside no imaginário coletivo dos estudiosos de Wittgenstein é sobre o que seria o “objeto” do *Tractatus*. Wittgenstein, em momento algum de sua obra, deixa-nos um exemplo

“prático” do que seria um objeto. Ele tinha claro que, como um lógico, sua preocupação teria que ser com o como os complexos e os objetos estão combinados, e não com a questão de que existem complexos e, conseqüentemente, também devem existir objetos. Para ele, a lógica está primordialmente interessada no sistema pelo qual construímos símbolos a partir de símbolos mais básicos (TLP 5.555 b) e o que ela faz é apresentar o paralelismo entre a ordem *a priori* do mundo<sup>3</sup> e do pensamento. No caso do pensamento, a ordem das proposições significantes; no caso do mundo, a ordem dos estados de coisas; em ambos os casos, diz Wittgenstein, trata-se da ordem das possibilidades. Da mesma forma, o livro I de *Os Princípios da Mecânica*, introduz os conceitos físicos e teoremas sem referência ao mundo externo, onde todas as proposições expressas são julgamentos *a priori* no sentido de Kant. Elas são afirmadas pelas “leis da imaginação interior” e da forma lógica.

Mas, o que é o objeto? Wittgenstein conhecia um exemplo de um objeto? Em uma passagem do *Notebooks*, Wittgenstein já denunciava suas dificuldades em responder a esta questão:

A nossa dificuldade era, porém, a de falarmos sempre de objetos simples e não sabermos mencionar um em particular.

Se o ponto no espaço não existisse, então também não existiriam as coordenadas; e se as coordenadas existem, então existe igualmente o ponto. – É assim na lógica.

O sinal simples é *essencialmente simples*.

[...]

Aparentemente, é como se houvesse objetos complexos a funcionar como simples e, em seguida, também *realmente* simples, como os pontos materiais da física etc.

Vê-se que um nome designa um objeto complexo a partir de uma indeterminação nas proposições em que ele ocorre; ela provém justamente da generalidade de tais proposições. *Sabemos* que nem tudo está ainda determinado mediante esta proposição. A designação de universalidade *contém* uma imagem originária. [cf. 3.24]

Todas as quantidades invisíveis etc., etc. têm de ocorrer entre as designações de generalidade. (*Notebooks*, 21/06/1915)

3 Ordem *a priori* do mundo é a ordem das possibilidades, que é comum ao mundo e ao pensar. É anterior a toda experiência, perfaz toda experiência e não adere a nenhuma opacidade ou insegurança empírica.

Nos parágrafos citados, “pontos materiais” e “massas invisíveis” são usados como exemplos de pseudos objetos – “As massas invisíveis de Hertz são, *segundo ele próprio confessou*, pseudos objetos” (*Notebooks*, 06/12/1914).

Na forma toda analisada, uma sentença empírica deve se referir a objetos e suas relações. Apenas nesse caso, pode o valor de verdade da sentença ser determinado. Por conseguinte, segundo as regras, para ter habilidade para julgar a falta de sentido da sentença, o complexo de objetos necessita ser analiticamente dividido em suas componentes atômicas: “A divisão dos corpos em *pontos materiais*, como ocorre na física, nada é mais que uma análise em *componentes simples*” (*Notebooks*, 20/06/1915). Sendo assim, em termos linguísticos, o sentido estaria plenamente determinado na medida em que “um nome toma o lugar de uma coisa, um outro de uma outra coisa, e estão ligados entre si, e assim o todo representa – como um quadro vivo – o estado de coisas (concatenação de objetos)” (TLP, 4.0311). O objeto em si indica a referência (o significado); só no contexto da proposição os nomes (representantes dos objetos) possuem sentido. Wittgenstein enfatiza os termos “pontos materiais” e “componentes simples” para indicar os componentes últimos da realidade, com os quais é plenamente possível a determinação do sentido proposicional. Agora, como poderia a falta de sentido de as sentenças ser decidida por uma teoria mecânica tal como a de Hertz?

Para Wittgenstein, “a mecânica é uma tentativa de construir, segundo um só plano, todas as proposições *verdadeiras* de que precisamos para a descrição do mundo” (TLP, 6.343). As sentenças da linguagem ordinária são frequentemente acerca de objetos complexos, de suas propriedades e suas relações, portanto, são indeterminadas – “Vê-se que um nome designa um objeto complexo a partir de uma indeterminação nas proposições em que ele ocorre; ela provém justamente da generalidade de tais proposições” (*Notebooks*, 21/06/1915). Já a linguagem da Física define sistemas a partir de pequenos objetos com dimensões atômicas, cuja indeterminação é impossível. Assim, é possível que alguém determine qual jogo dos objetos atômicos – os objetos do mundo – é parte de um corpo complexo.

Wittgenstein na busca pela determinação do sentido proposicional lutará com o problema de reduzir proposições acerca do mundo externo para a Física. Mesmo assim, segundo ele, ainda que todas as

questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados (TLP 6.52), ou, segundo Hertz, ainda que a concepção física de pontos materiais e seus movimentos tiverem sido teoricamente resolvidos, é ainda árdua a tarefa da explicação dos corpos físicos complexos usando a linguagem ordinária (HERTZ, 1956, p. 7). Seria praticamente impossível analisar cada sentença da linguagem ordinária para o nível de seus componentes atômicos, mesmo porque, poderíamos admitir, como Wittgenstein num primeiro momento admitiu, que “também as relações e as propriedades, etc. são *objetos*” (*Notebooks*, 16/06/1915). Mas, quando um físico trata, por exemplo, de um corpo material ele consegue facilmente entendê-lo enquanto um número finito de pontos materiais, relacionado com um ponto material qualquer, isto é, ele consegue “estabelecer um sistema de medida sem referência a qualquer coisa outra que não seja quantidades mensuráveis, e somente medir-lhes em relação um ao outro” (GRAFFHOFF, 2006, p. 9). Wittgenstein com a concepção de objeto como elemento último da realidade, tal como a partícula material em Hertz é o elemento último do sistema, utiliza-se da mecânica tendo-a como uma tentativa de construir todas as proposições de que necessitamos para a descrição do mundo segundo um plano (*Notebooks*, 06/12/1914). Expressões “como nós temos em Física” (*Notebooks*, 20/06/1915) mostram a familiaridade com a qual ele se relacionava com este campo do conhecimento. Elucida como Wittgenstein adotou o procedimento da mecânica: a divisão de corpos em pontos materiais, como ocorrido na física, soma-se ao processo de divisão dos complexos em seus mais simples componentes.

Wittgenstein não copia as análises físicas dos corpos complexos como um exemplo entre outros dos conhecidos métodos de análises. Para ele, todas as proposições ordinárias do mundo externo, no processo de análise completa, deveriam ser reduzidas aos seus elementos últimos, no caso, aos nomes. Isso é o mesmo que pensava Hertz, para quem todos os corpos ordinários do mundo externo seriam analisados de tal modo que seus componentes elementares fossem produzidos dos pontos materiais. No caso da análise Wittgensteiniana, que se vincula diretamente à linguagem, os nomes estariam ligados aos verdadeiros objetos do *Tractatus*, simples, eternos, indestrutíveis. Na certeza da existência de tais objetos, enquanto correlatos últimos dos nomes, é que se preservaria o sentido absolutamente determinado das proposições. Nos objetos teríamos a garantia da substância do

mundo do *Tractatus*, assim como o teríamos nas partículas materiais de Hertz.

Da terminologia de Hertz, Wittgenstein utiliza-se, por exemplo, do conceito de ponto material: “Não podemos esquecer que a descrição do mundo por meio da mecânica é sempre completamente geral. Nela, *nunca* se trata de falar, por exemplo, de pontos materiais *determinados*, mas sempre e somente de pontos materiais *quaisquer*” (TLP 6.3432). Escrito dessa maneira estava o aforismo acima na primeira tradução do *Tractatus* feita por Ogden (assistida por Ramsey), onde justapôs a tradução inglesa com o alemão original, assim como desejado por Wittgenstein. Mas, “está claro que a solicitação de Wittgenstein é ignorada em todas as edições inglesas tardias” (GRAFFHOFF, 2006, p. 19). É o caso, por exemplo, da segunda tradução feita por Pears e McGuinness (WITTGENSTEIN, 1961b). Nesta segunda tradução, quando Pears e McGuinness traduzem o aforismo 6.3432, a tradução sai da seguinte forma: “Nós não devemos esquecer que qualquer descrição do mundo por meio da mecânica será do tipo completamente geral. Por exemplo, nunca mencionará *particulares* pontos de massas: sempre falará acerca de *quaisquer pontos de massas em absoluto*”. O caso é que essa tradução, assim como está, comete um equívoco por se distanciar da pretensão teórica de Wittgenstein, que era a de identificar seu “objeto” com o conceito formal de “partícula material” da mecânica de Hertz. Quando os dois traduzem como *pontos de massa (Massenpunkt)* o que seria, na verdade, *pontos materiais (materielle Punkte)*, criam uma noção de que Wittgenstein interpretava tais pontos da mesma forma como os mesmos são tratados, por exemplo, em física de partículas, isto é, sob o prisma de uma teoria realista<sup>4</sup>. Sendo assim, o objeto tractariano enquanto tributário do sistema mecânico de Hertz seria empírico e teria, por exemplo, propriedades como as de ser pesado, duro, colorido (TLP, 2.0131). Tal interpretação iria ao encontro daquelas de muitos que insistem na materialidade dos objetos tractarianos que, mesmo não sendo materiais, “contêm a possibilidade de todas as situações” (TLP, 2.014). São estas complicações de Wittgenstein que conduzem, por exemplo, o Círculo de Viena a sérios erros de interpretação do *Tractatus*.

4 Vemos que essa não era a pretensão de Hertz e muito menos será a de Wittgenstein. Reforça-se, portanto, que o “objeto” de Wittgenstein é identificado com conceito hertziano de “partícula material” e não de “ponto material”, que se identifica mais com “estado de coisas” do *Tractatus*.

Se entendermos os objetos simples como os *pontos de massa* (*Massenpunkt*) de Pears e McGuinness, nosso entendimento será o de que os mesmos são impressões ou dados dos sentidos. Tal ideia produziria, assim, uma leitura objetivista do *Tractatus*. A ideia de que os dados do sentido são tais objetos é uma maneira empírica de olhá-los, mas, é completamente duvidoso que era isso o que Wittgenstein tinha na mente quando falou de objetos simples. Sendo os mesmos oriundos da mecânica de Hertz, como vimos, este não é o caminho para uma interpretação correta. Quem lê atentamente *The Principles of Mechanics* percebe claramente que os *pontos materiais* (sobre os quais fala o aforismo 6.3432) não são os elementos simples postulados pela física de partículas. Os objetos simples, por exemplo, são chamados em Hertz de “material particles”. Chamando seus objetos simples de partículas materiais, ele pode enganar seu leitor ao fazê-lo pensar que tais objetos têm que ser interpretados como entidades físicas. Mas há diversas razões pelas quais isto não é assim, por exemplo, o que diz Hertz sobre o primeiro livro do *Principles*, onde ele trata de tais assuntos: “o tema do primeiro livro é completamente independente da experiência. Todas as afirmações feitas são julgamentos *a priori* no sentido de Kant” (HERTZ, 1956, p. 45). Quando se julga que Wittgenstein tinha uma leitura equivocada da obra de Hertz, julga-se que o seu objeto também era algo material – Pears e McGuinness cometeram este erro ao traduzir o aforismo 6.3432 do *Tractatus*.

O maior defeito na tradução de Pears/McGuinness é a inconcebível interpretação de “*materielle Punkte*” como “pontos de massa”. O prefácio da tradução declara que a primeira tradução autorizada por Ogden e Ramsey “foi revisada à luz das sugestões do próprio Wittgenstein e comentada na sua correspondência com C. K. Ogden acerca da primeira tradução”. Na correspondência nós nada encontramos para justificar as mudanças do TLP 6.3432. (GRAFFHOFF, 2006, p. 20)

Enquanto falamos acerca do mundo externo e da matéria em si, Hertz e Wittgenstein, falam de *pontos materiais*, isto é, de elementos lógicos, cuja função seria a de fornecer uma feição de generalidade e independência formal aos seus sistemas. Se Pears e McGuinness se atentassem para as orientações dadas por Wittgenstein a Ogden, certamente teriam uma pista de como traduzir os termos técnicos destas passagens.

Orienta Wittgenstein: “Para obter a correta expressão, favor olhar a tradução inglesa dos *Princípios da Mecânica* de Hertz” (WITTGENSTEIN, 1983, p. 35). E por que insistimos tanto que é dessa maneira que deveríamos interpretar o formalismo ontológico tractariano? Grosso modo, porque não poderíamos simplesmente ignorar o imperativo wittgensteiniano presente no *Prototractatus* (2.0141) que diz: “deixe a coisa ser o ponto material” (“*Das Ding sei der materielle Punkt*”). Se entendermos coisa igual objeto, *Ding* igual *Sache*<sup>5</sup>, veremos que aqui Wittgenstein **nos comanda** a pensar desta forma. Do contrário, dar-nos-ia somente uma indicação vazia e dependente de nossa interpretação dizendo-nos: “a coisa é o ponto material” (“*Das Ding ist der materielle Punkt*”).

Cientes da funcionalidade dos pontos materiais no sistema mecânico de Hertz e dos objetos na ontologia do *Tractatus*, resta-nos entender como noção de figuração de Wittgenstein é tributária do sistema mecânico de Hertz.

## 2. A TEORIA DA FIGURAÇÃO DE WITTGENSTEIN COMO TRIBUTÁRIA DO SISTEMA MECÂNICO DE HERTZ

Num grupo de aforismos que trata da Teoria da Figuração (TLP 2.1-3.5), tendo alegado que o mundo é a totalidade dos fatos, Wittgenstein passa a investigar um subconjunto dessa totalidade, a saber, as figurações: em particular a proposição enquanto um fato, que é capaz de representar outros fatos.

Na época de Hertz o conceito de representação estava em voga. *The Principles of Mechanics*, por exemplo, aponta para a realidade da *representação* no interior das teorias científicas. Hertz utiliza-se do termo *representação* enquanto *Darstellung*; um termo que não quer significar uma representação como reprodução de impressões sensoriais, e sim, como equivalendo a “esquemas cognitivos”, “fórmulas”, “modelos” – esquemas conscientemente construídos para o conhecimento. Como

5 Com relação aos conceitos de “coisa” e “objeto”, não há indícios (como se pensa alguns estudiosos o pensamento de Wittgenstein) de que ele os tenha colocado numa situação de oposição (*Ding X Sache*). No *Tractatus*, coisas ou objetos indicam constituintes simples da realidade. E Wittgenstein, logo de início, afirma um e outro (TLP 2.01). Quando ele põe “coisas” entre parêntesis logo depois de ter definido o estado de coisas como uma ligação de objetos, parece que ele chama a atenção para sua preferência pelo conceito de “estado de coisas” e não o de “estado de objetos”, que seria muito estranho. Mas, parece não haver uma diferença relevante: o objeto que se conhece (TLP 2.0123) é o mesmo que a coisa (TLP 2.012 a TLP 2.0122) conhecida.

diziam Janik e Toulmin (1973, p. 140), “nesse modo de representação, os homens não são meros espectadores passivos a quem as ‘representações’ (como as ‘impressões’ de Hume ou as ‘sensações’ de Mach) simplesmente *acontecem*”. Partindo do pressuposto de que Wittgenstein foi herdeiro deste modo de conceber a representação, propomos que a sua noção de figuração trata de uma apropriação da noção de *representação* dos *Principles* de Hertz.

Hertz, conforme dissemos, utiliza-se do termo *Darstellung* quando quer qualificar uma representação científica enquanto tal, por exemplo, a representação gráfica tal como utilizada atualmente em Física. Mas, utiliza-se principalmente do termo *Bild*, que em alemão significa literalmente “quadro” ou “imagem” – “imagens produzidas por nossa mente e necessariamente afetadas pelas características de seu modo de representação (portrayal)” (HERTZ, 1956, p. 2). Com essa mesma conotação o termo *Bild* é utilizado no *Tractatus* nos aforismos que versam sobre a teoria da figuração. Representação e figuração são, portanto, termos comuns entre estes autores que apontam para uma mesma realidade, a saber, a de que “figuramos fatos” (TLP, 2.1).

No contexto de nossa afirmação de que o trabalho de Wittgenstein “estendeu-se dos princípios da lógica à natureza do mundo” (*Notebooks*, 02/08/1916), tínhamos a convicção de que a figuração para Wittgenstein ainda era problemática: “A dificuldade da minha teoria da figuração lógica era encontrar uma conexão entre os sinais no papel e um estado de coisas lá fora no mundo. Eu disse sempre que a verdade é uma relação entre a proposição e o fato, mas nunca consegui descobrir tal relação” (*Notebooks*, 27/10/14). Mas, dois dias depois, à luz da teoria de Hertz, ele já possuía uma resposta para este problema: “A *relação interna* entre a proposição e a sua referência – o modo de designação – é o *sistema de coordenadas* que figura o fato na proposição. *A proposição corresponde às coordenadas fundamentais*” (*Notebooks*, 29/10/14 – grifos nossos). “Relação interna”, “sistema de coordenadas” são termos que fazem parte da mecânica de Hertz. Mas, como entender tal inspiração? Ou como sustentar afirmações acerca desta proximidade? Como foi dito anteriormente, para que se entenda as questões que habitavam a mente de Wittgenstein na época da redação do *Tractatus*, não se pode desmerecer sua biografia: trata-se de alguém advindo da Engenharia Mecânica, com leitura das questões das quais a Física se ocupava na época e com um bom conhecimento de

tais questões. Quanto à Teoria da Figuração, por exemplo, Griffin (1998, p. 140) esclarece que os principais expoentes que teriam influenciado Wittgenstein na formulação da mesma teriam sido os físicos Ludwig Boltzmann e Heinrich Hertz, mas, principalmente, Hertz. De que forma? Como sustentar essa inspiração? Onde está a aproximação?

Nos aforismos que tratam da teoria da figuração Wittgenstein afirma: “Figuramos fatos” (TLP, 2.1) e “a figuração lógica dos fatos é o pensamento” (TLP, 3), isto é, “nós pensamos o mundo!”. E o que significa isso? Em que relação está o mundo e o pensar? Como pode ser pensada uma correspondência entre dois campos diversos? Para Wittgenstein, procurar resolver esse problema utilizando-se o conceito ingênuo de figuração, ou seja, pensar que existe uma correspondência “empírica” entre proposição e mundo é um erro. Pois, as relações entre proposição e mundo não são relações objetais, mas de ordem lógica. Como entender, então, a relação lógica entre proposição e mundo? E como entender a filiação hertziana, em mais este ponto das reflexões do *Tractatus*?

Como dissemos, Wittgenstein inicia sua teoria da figuração com a asserção de que “Figuramos fatos” (TLP 2.1); Hertz, na primeira página da introdução ao seu *The Principles of Mechanics*, escreve “nós fazemos figuras ou símbolos dos objetos exteriores para nós mesmos (...)” e a “forma que damos a elas é tal que as consequências necessárias das imagens no pensamento são sempre as imagens das consequências necessárias na natureza das coisas retratadas” (HERTZ, 1956, p. 1). Ao que parece, segundo o que disse Hertz, deve existir uma certa conformidade entre a natureza e o nosso pensamento. Wittgenstein afirma algo muito parecido: que deve existir algo em comum entre figura e fato (TLP, 2.16; 2.161), deve existir conformidade porque os nossos nomes devem comportar-se como se comportam os objetos. E o que as representações devem partilhar com os seus fatos? Entre outras coisas, Wittgenstein afirma que a figura deve ter a mesma multiplicidade numérica do seu fato (TLP, 4.04 b). Hertz postula que um sistema, que é o modelo de outro, deve satisfazer a condição “de que o número das coordenadas do primeiro sistema deva ser igual ao número do segundo” (HERTZ, 1956, p. 175). E que “se um sistema é o modelo de um segundo, então, inversamente, o segundo é um modelo do primeiro e se dois sistemas são modelos de um terceiro sistema, então cada um destes sistemas é, também, modelo do outro” (HERTZ, 1956, p. 175). Até os nossos pensamentos são representações, portanto, devem situar-se

nesta relação interna: “A relação entre um modelo dinâmico e o sistema do qual ele é tomado como modelo é precisamente a mesma relação que se estabelece entre as imagens que a nossa mente forma das coisas, e as próprias coisas” (HERTZ, 1956, p. 177). Neste sistema, as coisas mais simples com que temos de lidar nas representações ou modelos são, para Hertz, “as partículas materiais” ou “pontos materiais”. No caso de Wittgenstein, são os “objetos”. Os objetos são eternos (TLP, 2.027), eles não podem ser destruídos. Para Hertz seus pontos materiais são, também, “invariáveis e indestrutíveis” (HERTZ, 1956, p. 46). Um sistema é um agregado de pontos materiais; o mundo é, pelo menos em parte, um agregado de pontos materiais. Os modelos, as representações que fazemos do mundo, são construídos de um modo similar, a partir dos símbolos que representam estes pontos materiais.

A proposta de Hertz era a de determinar os limites da Física a partir de seu próprio interior, e a ideia de modelo surgiu quando estava estudando a natureza da teoria de Maxwell e tentando entender o que suas equações diziam a respeito dos fenômenos eletromagnéticos.

Nessa ocasião, Hertz teve a ideia de que as equações de Maxwell, de fato, nada diziam sobre a natureza física desses fenômenos. Eram nada mais que fórmulas matemáticas capazes de fornecer um aparato lógico para tratar os fenômenos físicos. Esses sistemas ou modelos não são derivados da experiência, mas correspondem a construções lógicas das quais podem derivar fatos da experiência. (PINTO, 1998, p. 85)

O ponto de aproximação entre a mecânica de Hertz e a Teoria da Figuração de Wittgenstein pode ser buscado justamente na compreensão de dois conceitos formais: o de objeto, no *Tractatus*; e o de partículas materiais em *The Principles*. Sobre o objeto do *Tractatus* vimos que não se trata de objeto empírico; quanto ao que realmente é, Wittgenstein prefere deixar que os lógicos da posteridade, através do processo de análise, descubram. Trata-se de um conceito formal necessário ao sistema tractariano, visto que sua postulação possibilita que o sentido proposicional seja plenamente determinado. Já, as “partículas” e os “pontos materiais” de Hertz, vimos também, que se trata de conceitos formais (HERTZ, 1956, p. 45). E quanto à “a correção ou incorreção dessas investigações não podem ser nem confirmadas, nem negadas por quaisquer possíveis experiências futuras” (HERTZ, 1956, p. 135). Isso porque, o que

é chamado por “*Os Princípios da Mecânica*” são proposições “que satisfazem à exigência de que o conjunto da mecânica pode ser desenvolvido a partir delas e através de *raciocínio puramente dedutivo, sem qualquer apelo adicional a experiência*” (HERTZ, 1956, p. 4 – grifos nossos). É o próprio Hertz quem insiste em afirmar que seus julgamentos são *a priori*, que não podem ser confirmados nem negados pela experiência e que se trata de raciocínios dedutivos, e não estamos qualificados para negá-lo. O fato mais importante a ser destacado em sua teoria é que ela foi obtida a partir da análise dos símbolos usados no discurso científico, buscando seus significados formais e factuais e rejeitando as questões desprovidas de sentido que surgem do uso ilógico dos símbolos e não dos problemas legítimos gerados pelos fatos. Trata-se da decodificação e do entendimento do mundo a partir de uma concepção de representação num sistema simbólico. E é nesse sentido que a Teoria da Figuração de Wittgenstein, enquanto tributária da teoria dos modelos de Hertz, deve ser entendida: a correspondência entre pensamento (linguagem) e mundo é de natureza lógica e não empírica. A figuração consiste na relação pela qual a figura se impõe ao fato; é aquilo que faz com que um fato seja figura do outro (TLP, 2.1513). A verdade, nesse caso, nada mais é do que a identidade formal entre fatos e pensamentos. O papel da lógica neste contexto é o de apresentar o paralelismo das ordens *a priori* do mundo e do pensamento. No caso do pensamento, a ordem das proposições significantes; no caso do mundo, a ordem dos estados de coisas.

### 3. HERTZ E A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DO TRACTATUS DE WITTGENSTEIN

Quem lê o *Tractatus* e encontra ao seu final, especificamente a partir do aforismo 6.3, comentários acerca das ciências naturais, tem a impressão (pela própria organização “crescente” de seus aforismos) que aqueles comentários são uma espécie de anexo e que aparecem ali como consequência de suas elucubrações a respeito da lógica e matemática – por sinal, a maioria de seus intérpretes comete este equívoco. Mas, se observarmos as reais intenções de Wittgenstein, os comentários a respeito das ciências naturais são parte integral de seu projeto.

A Teoria da Figuração da qual tratamos no item precedente, foi também parte integral da filosofia da ciência de Wittgenstein, advogada como uma tentativa de interpretar o difícil problema da relação entre

teoria e natureza, enquanto evitava a disputa realista/antirrealista no interior de uma teoria científica. Que sua concepção de teoria científica, aventada como o único campo passível de proposições significativas, fosse bem-sucedida, era o que se desejava<sup>6</sup> – embora tivesse como consequência infortuna inspirar uma interpretação ontológica. Um modo de “desviar” de tal interpretação era enfatizar em sua teoria o caráter puramente representacional tal como o da teoria física, demonstrando sua independência dos fundamentos externos através de uma clara e simples representação, desse modo, eximindo-se da confusão sobre o *status* dos elementos formais da teoria construída – “nos conhecidos teoremas da física matemática não aparecem nem coisas, nem funções, nem relações, nem sequer formas lógicas de objeto!! Em vez de coisas, temos números, e as funções e as relações tornam-se, sem exceção, puramente matemáticas!!” (*Notebooks*, 20/06/1915). É por isso que o objeto absolutamente simples do *Tractatus* além de indestrutível é também indescritível. Sua funcionalidade além de garantir a consistência formal do sistema, ainda tem como vantagem adicional, enquanto contraface ontológica da linguagem, garantir a determinabilidade do sentido linguístico – “o postulado da possibilidade dos sinais simples é o postulado do caráter determinado do sentido” (TLP, 3.23).

Para Wittgenstein a demanda do caráter representacional da ciência era preenchida pela mecânica de Hertz, a qual se tornou prototípica para a ciência no *Tractatus*. Na análise das proposições da ciência natural, a mecânica foi exemplar porque ela, de acordo com Wittgenstein, apresenta uma tentativa bem-sucedida de trazer a descrição do mundo de uma forma singular: “A mecânica é *uma* tentativa de construir todas as proposições de que necessitamos para a descrição do mundo segundo *um* plano singular (As massas invisíveis de Hertz)” (*Notebooks*, 06/12/1914) e no mesmo sentido diz: “Assim como se deve, com o sistema numérico, poder escrever qualquer número, deve-se, com o sistema da mecânica, poder escrever qualquer proposição da física” (TLP, 6.341). De acordo com o entendimento de Wittgenstein no *Tractatus*, o sistema de massas ocultas de Hertz fez uma representação coerente da mecânica, mas também demonstrou a geral e abstrata interpretação do *status* de uma teoria filosófica: “Não podemos esquecer que a descrição

6 “A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais)” (TLP 4.11).

do mundo por meio da mecânica é sempre completamente geral. Nela, *nunca* se trata de falar, p. ex., de pontos materiais *determinados*, mas sempre e somente de pontos materiais *quaisquer*” (TLP, 6.3432), e em seu *Notebooks* (06/12/1914) diz que: “As massas invisíveis de Hertz são, *segundo ele próprio confessou*, pseudos objetos”. Assim, uma boa representação teórica igual à mecânica, implicando pseudos objetos como parte constitutiva, mostra a generalidade e independência formal do sistema; e este deveria ser o caso para qualquer representação das ciências naturais, independentemente de como elas pudessem aparecer.

Mas qual seria o papel de Hertz na relação entre a Teoria da Figuração e a ideia das diferentes descrições científicas de Wittgenstein, representadas por diferentes tipos de redes? Seguindo uma tendência da física teórica de seu tempo, Hertz se utiliza de modelos matemáticos e conceitos físicos, junto com técnicas de dedução como a lógica e a análise crítica, com o objetivo de explicar e prever os fenômenos físicos de modo racional. Em termos gerais, seu objetivo era o de representar as relações naturais entre as “três concepções fundamentais independentes, ou seja, tempo, espaço e massa” (HERTZ, 1956, p. 24), eximindo dos fundamentos da mecânica postulações sobre as coisas em si mesmo e evitando no interior da mesma o uso de pseudos conceitos como os de “força” e “energia”. Para tal, tenta estabelecer a mensuração de um sistema sem referência a qualquer outro, somente medindo-lhes relativamente um ao outro por meio de sistemas de coordenadas: “É matematicamente possível formular qualquer equação finita ou diferencial entre coordenadas e exigir que ela seja satisfeita” (HERTZ, 1956, p. 11). O conceito de “massa”, por exemplo, passa a ser entendido a partir da associação de partículas em uma espécie de sistema de coordenadas – “O número de partículas materiais em qualquer espaço, comparado com o número de partículas materiais em algum espaço escolhido em um momento fixo, é chamado de a massa contida no primeiro espaço” (HERTZ, 1956, p. 46). Interpretada como definição de massa *a priori*, pode-se dizer que se pode escolher certa área de pontos no espaço, definida por um jogo de coordenadas, e usar isso como unidade de medida a fim de definir a massa de algum outro jogo de pontos do espaço. Até a introdução das “massas ocultas” das quais, pressupostamente, emergiriam uma conotação de tese ontológica no sistema hertziano, serve-lhe muito mais como uma exigência metodológica, a saber, a de “predeterminar os movimentos das massas visíveis do sistema, ou as mudanças de suas

*coordenadas* visíveis, não obstante nossa ignorância sobre as posições das massas ocultas” (HERTZ, 1956, p. 224 – grifos nossos). Portanto, vemos que a mecânica de Hertz funciona como uma espécie de sistema geométrico de coordenadas<sup>7</sup> onde as localizações são definidas por meio de um plano que permite estabelecer a mensuração de um sistema *sem referência a qualquer outro*. Isso se parece bastante com o “método” tractariano para definir uma configuração, descrevendo-a completamente por meio de uma determinada rede de malhas de uma determinada finura (TLP, 6.342).

Concebamos uma superfície branca sobre a qual houvesse manchas pretas irregulares. Dizemos, então: qualquer que seja a configuração que disso possa resultar, sempre poderei aproximar-me o quanto quiser de sua descrição recobrando a superfície com uma rede quadriculada de malhas convenientemente finas e dizendo, a respeito de cada quadrado, se é branco ou preto. Terei posto assim a descrição da superfície numa forma unitária [...]. (TLP 6.341)

“A rede, contudo, é *puramente* geométrica, todas as suas propriedades podem ser especificadas *a priori*” (TLP, 6.35). E o que é certo *a priori* é puramente lógico (TLP, 6.3211).

Vemos que a antiga noção de Novalis de que “teorias são redes; somente aqueles que as lançam pescarão alguma coisa”, utilizada por Karl Popper como epígrafe de seu livro *The Logic of Scientific Discovery*, também foi utilizada por Wittgenstein para ilustrar as diferentes representações das ciências naturais. Wittgenstein usa da imagem de uma rede-metafórica pretendendo que a descrição de uma teoria específica oferecida fosse comparada com uma rede sendo atravessada pelos fatos. Essa rede poderia ser mais ou menos fina e, desse modo, descrever fatos mais ou menos acuradamente. “Por exemplo, a mecânica dos *Princípios* de Newton poderia representar uma rede de uma certa finura. Mais tarde, com o desenvolvimento da mecânica analítica de Lagrange esta descrição representaria uma

7 “Um sistema de coordenadas é, sem dúvida, uma importante peça de simbolismo nas ciências. Aqui é utilizado para descrever o movimento de um corpo. Também pode descrever, por hipótese, a relação entre a massa e o volume. Em escalas unidimensionais as temperaturas também podem ser expostas dessa forma”. (GRIFFIN, 1998, p. 148)

rede mais fina” (KJAERGAARD, 2002, p. 132). Esta imagem da mancha sobre uma superfície branca é a projeção da distribuição dos simples pontos materiais no espaço. Há pontos no espaço, combinando com formas de manchas. Para descrever essa superfície, poderíamos recobri-la com uma rede quadriculada, por exemplo. Se as malhas da rede fossem suficientemente finas, teríamos condições de afirmar se cada quadrado da rede é branco ou preto. Nesse caso, possuiríamos uma descrição da superfície sob forma unitária. Esta forma, contudo, é arbitrária, pois a rede poderia constituir-se de malhas triangulares ou hexagonais ou outras, inclusive combinações de figuras geométricas, como triângulos e hexágonos. A rede em si é o sistema coordenado pelo qual a distribuição das manchas é definida e cada rede corresponderia a um diferente sistema de descrição do mundo, uma diferente mecânica (TLP 6.341). E aqui, como vimos, há um notável paralelo com Hertz e sua concepção holística de Lei Fundamental: uma lei científica, como a imagem desta rede, não é para realizar descrições, nem mesmo descrições muito gerais, mas para fornecer técnicas de representação pelas quais seja possível fazerem-se descrições. Um exemplo notável do que estamos falando está na comparação da noção de *espaço lógico* no *Tractatus* com a rede-metafórica: a essência da metáfora é a comparação de uma proposição como um ponto num sistema coordenado e de nomes com números singulares coordenados. Num dado sistema coordenado, colocar dois números em conjunto define um ponto; numa dada linguagem, juntar dois nomes faz uma afirmação. Desse modo, as linguagens são uma espécie de sistema lógico coordenado. E tal como existem diferentes sistemas como resultado da escolha de diferentes pontos de origem, diferentes escalas, e por aí adiante, assim também existem diferentes formas de representação na linguagem (GRIFFIN, 1998).

A noção fundamental de Wittgenstein com relação à ciência, por exemplo, é a de que não existe teoria privilegiada em ciência, e sim, que existem diferentes pontos de vista. Se as teorias físicas são figuras da realidade e, desse modo, somente tem uma relação descritiva com a natureza, isso leva à possibilidade de que as ciências naturais integrem múltiplos modelos de explicação. Em outras palavras, não há *teoria física* privilegiada.

[...] Nada diz sobre o mundo a possibilidade de descrevê-lo por meio da mecânica newtoniana; mas diz algo sobre ele a possibilidade de que seja descrito por meio dela precisamente como vem a ser o caso. E também diz algo sobre o mundo a possibilidade de descrevê-lo mais simplesmente por meio de uma mecânica que por meio de outra. (TLP, 6.342)

Se não há teoria privilegiada, há com certeza, vários modos possíveis de representar fatos. Um não é mais correto que os outros, mas um poderia ser mais apropriado para dar uma mais detalhada ou prestativa imagem daquela parte da natureza que a teoria física específica deveria descrever. Segundo Wittgenstein (1980, p. 18), “o que um Copérnico ou um Darwin realmente alcançou não foi a descoberta de uma teoria verdadeira, mas um fértil ponto de vista”. Chamando a atenção para dois dos mais célebres cientistas na construção histórica da visão do mundo moderno, Wittgenstein ao mesmo tempo demonstra o caráter geral de seu argumento e desconstrói as falsas concepções de verdade difundidas pelas teorias da ciência, nutridas pelo tremendo sucesso da ciência natural. Por outro lado, Wittgenstein também se propõe a dar uma correta interpretação para a famigerada Lei da Causalidade.

Vemos que as reflexões sobre a causalidade apresentadas no *Tractatus* e discutidas nos aforismos sobre a ciência são consequência também da influência do modo de representação de Hertz e está diretamente envolvida com a representação da rede-metafórica. Diz Wittgenstein: “leis como o princípio da razão (lei da causalidade), etc. tratam da rede, não do que a rede descreve” (TLP, 6.35). O que ele quer dizer é que a lei da causalidade, ou o princípio da razão suficiente, por outro lado, não foi concebida como uma proposição dizendo algo sobre o mundo e sim como pertencente à imagem representando os fatos do mundo, exatamente como a Lei Fundamental de Hertz<sup>8</sup>. A causalidade é instrumental na informação integrada sobre os fatos do mundo, assim sendo uma *forma* da lei ao invés da verdadeira lei da natureza; a “conexão” não é uma relação em si, mas apenas um meio de mostrar a existência da relação. Afirmar ao contrário, ou seja, que a causalidade é de fato uma explicação dos fenômenos da natureza, constitui a ilusão que fundamentou a visão de mundo dos modernos – “toda a moderna

8 “Nossa Lei Fundamental nos permite pesquisar todo o domínio da mecânica, mostra-nos o que são os limites deste domínio” (HERTZ, 1956, p. 38).

visão do mundo está fundada na ilusão de que as chamadas leis naturais sejam as explicações dos fenômenos naturais” (TLP, 6.371).

Assim, detêm-se diante das leis naturais como diante de algo intocável, como os antigos diante de Deus e do Destino.

E uns e outros estão certos e estão errados. Os antigos, porém, são mais claros, na medida em que reconhecem um termo final claro, enquanto, no caso do novo sistema, é preciso aparentar que está *tudo* explicado. (TLP, 6.372)

Isso significa que a causalidade não é uma lei da lógica, nem uma generalização empírica, nem tampouco uma proposição sintética *a priori*. Na verdade, não é sequer uma proposição, uma vez que tenta dizer aquilo que somente pode ser mostrado. O que ela indica é uma certa forma de descrição que é crucial para a teorização científica (TLP 6.321 e seg.). Nesse sentido, a lei da causalidade da forma como é concebida pelas ciências naturais (enquanto uma relação entre evento e causa), trata-se de algo supérfluo, que carece de sentido e não representa nada – “Que o sol se levantará amanhã, é uma hipótese; e isso quer dizer: não *sabemos* se ele se levantará. Não há coerção em virtude da qual, porque algo aconteceu, algo mais deverá acontecer” (TLP, 6.36311, 6.37).

Nada pode garantir logicamente que os eventos a serem conhecidos no futuro continuarão a exemplificar a regularidade descrita pelo conjunto mais simples de leis compatível com a experiência passada e presente. Como Hume, o *Tractatus* conclui: o procedimento de indução não tem fundamento lógico, mas apenas psicológico. Não há razão lógica que possamos alegar como base para nossa crença de que o sol se levantará amanhã; de fato, não sabemos se ele realmente se levantará. Agimos como se soubéssemos por que não temos coisa melhor a fazer. (SANTOS, 2001, p. 98-99)

O princípio da causalidade é em si um conceito formal; não descreve a realidade, mas como a “rede” correspondente a *uma* forma de *representar a realidade* que, na verdade, é opcional. Como diz Wittgenstein: “Lei de causalidade’, esse é um nome genérico. E assim como há na mecânica, dizemos, leis do mínimo – por exemplo, a de mínima ação –, há na física leis de causalidade, leis com a *forma* da causalidade” (TLP, 6.321

– grifos nossos). A lei da causalidade nada mais seria do que a prescrição metodológica de que as proposições da ciência assumam a forma de leis hipotéticas: toda sua relevância para a representação proposicional do mundo concentra-se em seu núcleo prescritivo, “tudo tem uma causa”.

No aforismo 6.36 do *Tractatus*, Wittgenstein afirma que “se houvesse uma lei da causalidade, poderia formular-se assim: ‘Há leis naturais’. Mas isso não se pode, é claro, dizer: mostra-se”. E se mostra justamente porque, sendo forma e não conteúdo é para ser entendida enquanto uma imagem representando fatos do mundo, isto é, estritamente como representação e não como lei. As leis da mecânica, por exemplo, são as leis do nosso método para representar fenômenos mecânicos e, uma vez que escolhermos, efetivamente, um método de representação quando descrevemos o mundo, é impossível que as leis do nosso método digam alguma coisa sobre o mundo – elas representam o mundo. Nos dizeres de Wittgenstein: “Na terminologia de Hertz, poder-se-ia dizer: apenas conexões *que se conformam a leis são pensáveis*” (TLP, 6.361). Pensar em conexões que se conformam às leis é pensar num sistema coordenado que representa o fato sem fazer menção a ele, isto é, sem nada dizer a seu respeito. Assim, podemos a partir desta noção, estabelecer uma relação entre a mecânica e a lógica. Sabemos que o fato de uma superfície branca, coberta por manchas pretas, poder ser descrita por dada rede não *diz* nada sobre a superfície especificamente, mas a descrição completa da superfície pela rede *caracteriza* de alguma forma a superfície. Dizer e caracterizar (mostrar) frequentam campos diferentes. Os diversos sistemas da mecânica, com suas variadas linguagens axiomáticas, representam quaisquer fatos, entretanto, sem *dizer* nada a respeito deles. Mesmo assim, que dado sistema seja capaz de descrever tais fatos, ou que determinado sistema os descreva mais simplesmente que outro, *mostra* a essência destes fatos. E isso se parece muito com a discussão sobre a forma lógica da proposição de onde surge a doutrina do mostrar e dizer do *Tractatus*, diz Wittgenstein: “A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição. A proposição *mostra* a forma lógica da realidade. Ela a exhibe” (TLP, 4.121). A síntese desta doutrina seria esta: a linguagem não se confina em dizer que isto ou aquilo acontece; ela *mostra*. O que pode ser dito na linguagem é que este objeto tem, de fato, esta propriedade ou está, de fato, nesta relação com este outro objeto; todavia, nada se pode dizer relativamente às propriedades formais dos objetos ou dos estados de coisas; propriedades e relações formais se mostram. Dessa forma, soluções como as do paradoxo

de Russell, que atribuíam medidas externas para determinar a validade de sistemas formais autorreferentes, criando uma espécie de metalinguagem para tratar dos problemas da linguagem, não poderiam fazer nada pelo sistema quando tentavam dizer aquilo que somente poderia ser mostrado na notação lógica. Mais uma vez vemos surgir no *Tractatus* uma noção cujos fundamentos remontam-se à mecânica de Hertz: a análise da funcionalidade de um sistema não permite dizer nada acerca do próprio sistema e nem mesmo dos fatos do mundo; tudo isso, mostra-se – “Nossa Lei Fundamental nos permite pesquisar todo o domínio da mecânica, *mostra-nos* o que são os limites deste domínio” (HERTZ, 1956, p. 38)

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Devido ao fato, ignorado pela maioria dos intérpretes do *Tractatus* de que a Física, aqui especialmente a mecânica de Hertz, teve uma importância substancial na constituição não somente daquela obra, mas de todo pensamento de Wittgenstein, foi que propusemos este artigo. Demonstramos a presença do espírito hertziano perpassando da concepção de objeto do *Tractatus* ao esquema formalizado de mundo (ontologia) apresentada nessa obra. Esquema esse que teve incidência direta em sua concepção de ciência, única capaz de prover a linguagem de proposições significativas, visto serem suas proposições, representantes últimas da contingência dos objetos nos estados de coisas. O sistema de coordenadas da mecânica de Hertz, não só proveu ao *Tractatus* das noções acima representadas, como também, foi fonte de inspiração da doutrina do dizer e do mostrar apresentada naquela obra. Mas a influência hertziana sobre o *Tractatus* pode ter ido mais longe. Baker (1988), por exemplo, versa sobre a forte inspiração da metodologia de Hertz sobre o pensamento de Wittgenstein para tratar da clarificação do pensamento e da dissolução dos problemas. Para ele, o método hertziano tornou-se um caminho para expor a falta de sentido de questões que fazem uma proposição verdadeira *a priori*. Da mesma forma, Kjaergaard (2002) afirma que o físico H. Hertz teve um decisivo papel no uso do único método filosófico de Wittgenstein. E que Wittgenstein aplicou esse método com sucesso para a crítica de problemas em lógica e matemática durante toda sua vida, inclusive para resolver problemas concernentes a paradoxos lógicos e a problemas fundacionais, incluindo aqueles de matemática – todos estes teriam sido vistos por Wittgenstein como pseudos problemas requerendo claridade, ao contrário de solução.

Restringimos, assim, nossa análise tratando somente da influência da mecânica de Hertz sobre o *Tractatus*, mas verificamos que os reflexos da filosofia da ciência de Hertz sobre a filosofia de Wittgenstein perduram por toda sua obra, por exemplo: a noção de “sócios adormecidos” utilizada por Wittgenstein na *Philosophical Grammar* (tanto quanto nas *Philosophical Remarks* e *Philosophical Investigations*) é a mesma utilizada por Hertz em *Principles* (HERTZ, 1956, p. 11-12). Da mesma forma, o método de resolução dos mal-entendidos da linguagem de que trata das *Investigações Filosóficas* (IF, § 90) é o mesmo método crítico de análise de problemas filosóficos no interior das teorias físicas utilizado por Hertz: um método de clarificação filosófica com o qual é possível identificar e dissolver (não resolver) problemas filosóficos no interior dos debates científicos, isso porque, tais conceitos “(...) não possuem qualquer valor adicional para nós além de serem abreviações” (HERTZ, 1956, p. 25). Essa inspiração hertziana da necessidade de se dissolver os pseudos problemas no âmbito da ciência perdura em toda a filosofia tardia de Wittgenstein; ele o assume, por exemplo, em *The Big Typescript* (2005, p. 310e): “No jeito que faço filosofia, toda a tarefa encontra-se em organizar as proposições de uma tal maneira que os problemas e inseguranças convincentes desapareçam (Hertz)”. Problemas estes, gerados pelos “mal-entendidos que dizem respeito ao uso da linguagem”. Para confusões conceituais, prover-se do conteúdo oferecido pelas filosofias de Frege e Russell foi um grande bem para Wittgenstein, mas o que lhe auxiliou na resolução dessas mesmas confusões, foi a *forma* oferecida por Hertz. Afinal, como havíamos dito, uma das partes mais importantes do método de fazer filosofia para Wittgenstein, em quase toda sua carreira de pensamento, preocupava com a forma de um argumento e não com o conteúdo. Portanto, é necessário entender a importância da *forma* para entender o método do *Tractatus* e apreciar a continuidade do pensamento de Wittgenstein.

## REFERÊNCIAS

- BAKER, G. *Wittgenstein, Frege and the Vienna Circle*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- GRAHOFF, G. *Wittgenstein's World of Mechanics*. New York: Springer Wien New York, 2006.

GRIFFIN, James. *O Atomismo Lógico de Wittgenstein*. Porto: Editora do Porto, 1998.

HERTZ, H. *The principles of mechanics*: presented in a new form. Preface by Hermann von Helmholtz. Authorized English translation by D. E. Jones e J. T. Walley. With a new introduction by R. S. Cohen. New York: Dover Publication, 1956.

JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Touchstone, 1973.

KJAERGAARD, Peter C. Hertz and Wittgenstein's Philosophy of Science. *Journal for General Philosophy of Science*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, n. 33, p. 121-149, 2002.

MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao Silêncio: Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.

MONK, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

WITTGENSTEIN, L. *Culture and Value*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

WITTGENSTEIN, L. *Gramática Filosófica*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2003. p. 141.

WITTGENSTEIN, L. *Letters to C. K. Odgen with Comments on the English Translation of the Tractatus Logico-Philosophicus*. Oxford: Blackwell, 1983.

WITTGENSTEIN, L. *Notebooks 1914-1916*. Ed. by G. H. von Wright, G. E. M. Anscombe. New York: 1961.

WITTGENSTEIN, L. *Prototractatus: An Early Version of Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1971.

WITTGENSTEIN, L. *The Big Typescript, TS 213*. Edited and translated by C. Grant Luckhardt and Maximilian A. E. - German-English scholars' ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness with Introduction by Bertrand Russell. Routledge & Kegan Paul, London & Henley, 1961 b.

## CAPÍTULO 6

### ÉTICA E TÉCNICA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO<sup>1</sup>

*Fábio Duarte*

#### INTRODUÇÃO

O ser humano caracterizou-se, ao longo de sua história, por um componente ontológico. Ao se apartar do puro animalesco, do jugo da Natureza, criou normas, instituições e técnicas que o protegeram do ambiente natural e marcaram o vínculo estabelecido na sociedade com os outros seres humanos. A este conjunto se deu o nome de civilização ou cultura. Assinala-se que a relação nem sempre foi pacífica com a natureza, agindo o ser humano sobre ela ou na forma de extração ou na de respeito ao que ela lhe proporcionava para satisfazer suas necessidades mais básicas e biológicas.

Uma das “armas” com a qual o ser humano contou nesta exploração da natureza e da realidade circundante foi a técnica. Os instrumentos técnicos foram inventados ou para aperfeiçoar os órgãos humanos ou para eliminar os estorvos para o desempenho do corpo humano. Isso foi um fator da “humanização” do próprio ser humano, aliando o *homo sapiens* ao *homo faber*. Assim sendo, a técnica aparece como um elemento fundamental da cultura.

Ao longo da história, a técnica teve papel importante na relação do homem com a realidade, em geral, e com a natureza, em particular, contribuindo para a criação de um mundo propriamente humano. No entanto, ao longo da tradição do Ocidente, a técnica foi desqualificada como conhecimento de segunda ordem, ligada à satisfação de meras necessidades básicas. Como exemplo, pode-se indigitar a tripla classificação grega das atividades humanas em *poiésis*, *práxis* e *theoría*, onde cabe ao conhecimento contemplativo o lugar de destaque como cume da existência humana.

Algo novo acontece, no entanto, a partir da Modernidade, que, aqui nesta pesquisa, caracteriza-se como o tempo histórico-cultural nascido

---

<sup>1</sup> Versão inicial do texto foi apresentado como material de apoio na disciplina Ética do curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus de Palmas. Este material se baseia em textos, notas de aula e fichamentos outrora utilizados.

da Revolução Científica dos séculos XVI-XVII. A partir de então, a ação humana estará marcada pela técnica associada à ciência, ou seja, uma tecnociência. Esta associação, há o projeto de domínio da natureza, que até então subjugava o homem através das forças naturais. A ideia agora é mudar o vetor: o homem deve dominar estas forças para colocá-las a seu favor, dispor delas.

Na contemporaneidade, essa associação chega a um patamar diferenciado. O mundo atual, indubitavelmente, é marcado pela presença da técnica, na forma de tecnologia, que transformou de forma radical a relação do ser humano com a realidade circundante, de tal modo que a cultura

contemporânea é impensável sem ela. O mundo foi redefinido no sentido de relações humanas, de intervenção sobre a realidade e sobre a vida em suas diversas formas, de transformação de nossas percepções de tempo e de espaço, de domínio sobre a realidade social etc. Isso tudo trouxe consequências e desafios novos para a humanidade, incluindo aí problematizações e questionamentos para a ética.

Desde, no mínimo, a década de 70 do século XX, com a revolução biológica e genética, com o avanço da biotecnologia, principalmente com a fertilização *in vitro*, a clonagem etc., a técnica invadiu um espaço até então tido como sagrado: a vida humana. Como a técnica comporta-se como uma forma de ação e de intervenção humana, não teria como ficar de fora de uma interpretação ética, como campo de relações intersubjetivas, mormente por tocar neste tema delicado acima mencionado. Quando a técnica apenas era objetiva e dominava o espaço exterior, ela seguia uma disposição que, no Ocidente, vem desde o judaísmo, que colocava a Natureza à disposição do homem, sendo este o centro da criação.

Agora, percebe-se a intervenção do ser humano em um âmbito até então indisponível. A vida passa a ser o novo alvo da intervenção técnica do ser humano, transformando radicalmente a percepção que se tinha sobre a existência, a condição e o destino do ser humano sobre a Terra. Neste contexto, a ética do caráter sagrado da vida disputa com a ética da busca da qualidade de vida (Cf. HOGEMANN, 2013, p. 24).

A ética constitui-se numa das ações fundamentais do ser humano, marcando de forma indelével a sua sociabilidade, sendo secundário o debate se esta sociabilidade é natural ou não. A questão básica que se impõe neste âmbito da ação humana, que é a ética, revela-se no seguinte:

como devo agir? Esta pergunta pode ser traduzida em outra: como devo viver? Estas foram as questões que tradicionalmente impuseram parâmetros para a discussão ética e que solicitaram problematizações e/ou respostas por parte de filósofos, religiosos, sacerdotes e políticos ao longo dos tempos.

Esta pergunta determinante remete a uma concepção fundamental: agir eticamente significar orientar a vida através de escolhas e responsabilidades que ditam uma unidade existencial, que pressupõe uma finalidade (expresso num Bem), virtudes e valores fundamentais, acolhendo um processo de aperfeiçoamento humano. Essas ideias, estribada numa visão metafísica, dominaram o cenário ético no Ocidente da cultura clássica grega até pelo menos o fim do século XIX.

Esta perspectiva tradicional perdeu grande parte de seu sentido no mundo contemporâneo. As terríveis matanças, o desrespeito ao mínimo da dignidade humana (expressos nos campos de extermínio nazifascista e nas guerras de extermínio, como Ruanda e na antiga Iugoslávia), a fome e falta de qualidade de vida em muitos países do Sul Global, a manipulação da vida colocaram desafios inéditos para a cultura humana e para a ética. No panorama contemporâneo, toda uma concepção do ser humano, englobando antropologia, ética, política, entra em crise, alcançando principalmente os valores e a ação humana. Dentre as diversas possibilidades, a ética, a partir da hegemonia da tecnociência e das questões bioéticas, se defrontou com questões fundamentais e inéditas que reclamam um olhar mais agudo, reflexivo e crítico.

Tomando como referência este estado de coisas, intenta-se, neste texto ora apresentado, abordar a ética em sua disposição atual, enfatizando o tema da técnica, que se mostra como tema premente, impondo a uma reflexão que seja substancial. Mas o que diferencia esta técnica? Ela é um corte abrupto em relação à técnica anterior? Na verdade, se houve um prosseguimento ou não quanto à técnica anterior, isso é irrelevante, para os fins desta pesquisa. O que importa de veras é a marca da técnica no mundo moderno e suas implicações na ética.

O presente texto busca entender estes desafios, sem intentar a exaustividade, estando, pois, muito mais para um diálogo aberto, para uma instigação. Para tanto, busca-se, em um primeiro momento, caracterizar a técnica como algo que se diferencia a partir da modernidade, alcançando uma identidade diferenciada na cultura contemporânea, com seus desafios novos, inéditos. Em um segundo momento, apresenta-se

uma breve caracterização da ética e de como a técnica a envolveu em novas problematizações. Por fim, de modo sucinto, explicita-se as considerações próprias sobre o tema em tela.

## 1. A TÉCNICA

Vive-se hoje em um mundo em que se percebe a aceleração e contínua capacidade da espécie humana de modificar o planeta por meio da tecnologia e da atividade econômica, ainda mais num contexto marcado pela mundialização de um sistema econômico e do mercado livre, a que damos o nome de globalização (Cf. HOBBSAWM, 2007, p. 10). Percebe-se a presença da técnica na vida contemporânea, desde o uso de automóveis (que modificam os deslocamentos) e do telefone celular (encurtando as distâncias e transformando as comunicações) até a clonagem e o uso de energia nuclear, como eventos típicos do século XX. Sente-se, assim, que a técnica permitiu ao ser humano reconfigurar seu *habitat* e sua existência.

Não obstante a marcante presença da técnica no mundo contemporâneo, há uma certa interpretação que desloca e enfatiza a técnica desde a aurora da humanidade. O surgimento da técnica derivaria, assim, da deficiência física, biológica e orgânica do ser humano, que a inventaria para dar conta dessa deficiência e para eliminar os obstáculos para sua intervenção sobre a natureza. A relação do homem com a natureza estaria desde o começo intermediada pela técnica. Como afirma Brüseke (2001, p.136): “a técnica faz parte da essência do homem, ela libera-o da necessidade da adaptação orgânica, válida para os animais, e capacita-o para a transformação das circunstâncias naturais às suas necessidades.” A técnica, deste modo, acompanha o ser humano desde sua humanização, sendo parte importante deste processo. Ela reelabora suas capacidades físicas no intento de transformação da realidade circundante para a satisfação de suas necessidades biológicas e naturais.

A técnica, como tradicionalmente se a compreende, está ligada à “capacidade humana de fazer coisas”. Outrossim, ela se apresenta como um tipo de conhecimento ou saber, que marca um tipo de relacionamento do homem com o mundo, como já expresso acima. Como explicar isso? Produzir (distinto do agir, que tem o fim em si mesmo) origina artefatos, que são os objetos ou processos artificiais. O artefato é aquilo que é distinto do natural. A técnica, então, é um saber “saber-fazer”, uma

habilidade envolvendo um saber específico. Tanto a produção quanto o uso de artefatos requerem a aquisição de habilidades. Através desta ação técnica, o homem dispõe as coisas no mundo como objetos, apresentando assim para a sua satisfação e a sua autorrealização.

Apesar de a técnica acompanhar o ser humano desde o começo de sua história, na Modernidade aconteceu algo de novo. A ciência moderna apresenta-se como efetivadora da diferença fundamental entre técnica tradicional e tecnologia moderna/contemporânea. Técnica e ciência a partir de então colocam-se numa única atividade de pensamento, marcando aquilo que se chamará de tecnociência. De que modo isso se efetivou?

Desde a Modernidade, duas esferas culturais, até então distantes, começam a entrar num contato de fertilização mútua, quais sejam, a ciência e a técnica. Este momento histórico e cultural rompeu com a cosmovisão tradicional, explicitando uma adaptação dos seres humanos a condições objetivas de vida, que são constantemente transformados em consequência dos avanços técnico-científicos.

A Modernidade pode ser caracterizada em seu aspecto novidadeiro a partir de um conhecimento inovador que, ao aliar ciência e técnica, se mostra diferenciado com relação ao período medieval e antigo. Passa-se de um conhecimento teórico-contemplativo para um conhecimento teórico-operativo. O projeto moderno foi marcado pela produção de um conhecimento sólido que permitisse ao ser humano tornar-se o dominador da natureza. Esse foi o cerne do projeto baconiano-cartesiano.

O conhecimento científico que se efetiva, nesse bojo, deveria sustentar o desvendamento e o descobrimento das leis que dominavam as forças da natureza, que até então era tida como opressora em relação só ser humano, dominando-o e cerceando-o. Um bom exemplo disso pode ser apreciado no conto de Leopardi, *Diálogo da Natureza e um islandês*, parte de seu livro *Opúsculos Morais* (Cf. LEOPARDI, 1996, p. 358-62).

Agora, na Modernidade, o conhecimento deixa aquela disposição de mera contemplação, como na visão clássica, e passa a ser domínio e exploração da realidade. A ciência alia-se à técnica para a produção de um conhecimento prático, que produz resultados e é eficaz. Uma vez compreendidas e conhecidas, as leis que regem os fenômenos naturais deveriam se abrir à criação de mecanismos práticos com o fito de dominar e submeter a Natureza.

A Natureza passa a ser concebida como um mero objeto para a ciência e como alvo de uma intervenção técnica, como um domínio que deve ser explorado pelo ser humano, que pode ser manipulada e transformada pela técnica, de tal modo que se mostra apenas como um campo que expressa o poderio humano de modificação da realidade.

Alguns exemplos históricos mostram a reconfiguração desse novo tempo. Acontece uma “revolução” entre os séculos XVI e XVII, tendo a ciência como matriz do novo conhecimento. O ano de 1543 marca a publicação de dois livros fundamentais para a Modernidade, que são: “*Sobre a revolução das orbes celestes*”, de Nicolau Copérnico, e de “*Sobre a estrutura do corpo humano*”, de Andreas Vesalius. Em 1604, Kepler desenvolve as duas primeiras leis do movimento planetário. Em 1610, Galileu Galilei faz as primeiras observações da Lua. Em 1628, aparece a teoria da circulação sanguínea de William Harvey. Em 1687, se dá a observação dos primeiros micro-organismos por Anton van Leeuwenhoek. Em 1687, aparece a lei da gravitação universal e a mecânica de Newton. As datas poderiam se prodigalizar, mas o importante aqui é assinalar que neste período afirma-se uma nova disposição do conhecimento que rejeita a autoridade tradicional e busca um método capaz de aliar teoria e experimentação. Francis Bacon, com seu *Novum Organum* (1620), e René Descartes, com o *Discurso do Método* (1637), assinalam esta nova disposição.

A ciência que então aparece é marcada pelo estabelecimento com precisão do conhecimento das leis existentes por detrás dos fenômenos naturais. Até o século XVII, técnica e ciência evoluíram de forma independente. No entanto, desde o século XVIII, a técnica aliada à ciência marca a Revolução Industrial, desenvolvendo e incorporando produtos tecnológicos ao sistema produtivo. Da revolução industrial e tecnológica do século XVIII até nossos dias, observa-se um acelerado crescimento das áreas de conhecimento científico e consequente criação de tecnologias novas. E, a partir do século XIX, há um uso crescente da transformação do conhecimento científico em tecnologias com fins comerciais utilizadas na inovação industrial. Assiste-se a passagem, neste interregno de tempo, da fábrica para as empresas, modificando o capitalismo pela tecnociência. Destarte, nos últimos quatrocentos anos, pela hegemonia da tecnociência, vislumbrou-se uma transformação radical do mundo e das formas de existência, acarretando, de modo concomitante, melhorias nas condições de vida do ser humano e, por outro

lado, uma preocupação com os riscos, com a degradação ambiental e com a possibilidade de extinção da vida no planeta.

A técnica, aliada à ciência, marca de modo indelével a Modernidade, de tal modo que é impensável sem a presença daquela. Desde a primeira Revolução Industrial, a técnica permitiu, aliado ao processo produtivo, uma transformação sem precedentes na história humana, de tal modo que a mudança ocorrida em pouco mais de duzentos anos, é a mais radical do que tudo que aconteceu anteriormente na história humana. A tecnologia, produzida a partir de então, pode ser entendida como técnica embasada na ciência. Esta tecnologia parece envolver uma vontade de domínio da Natureza que não está presente em toda atividade técnica necessariamente (Cf. CUPANI, 2013, p. 14-5). A base formada por um saber teórico e o uso compulsivo e maciço de objetos tecnológicos envolveriam a distinção da tecnologia atual.

O século XX caracterizou-se pelas amplas conquistas científicas e técnicas inauditas, acarretando mudanças radicais na vida humana. No entanto, em que pese o bem-estar e o conforto, a estas conquistas estão agregadas barbáries, violências, catástrofes nunca dantes vistas. A técnica é potencializadora de efeitos tanto benéficos quanto nocivos. No entanto, como assinala Brüseke (2001, p.115): “a crítica à técnica moderna está inseparavelmente ligada com a experiência negativa da técnica.”

A visão otimista que se tinha da técnica sofreu revés no séc. XX, principalmente a partir da Primeira Guerra Mundial, com o uso desenfreado da técnica para a matança e o extermínio de populações. A interpretação puramente positiva e sob o ângulo do progresso histórico da técnica mostrou sinais de crise e de esgotamento. Estes fatos foram adensados com a eclosão da Segunda Grande Guerra. Foi um período de mortandade, com 55 milhões de pessoas mortas, com o número de civis mortos igualando-se com o de militares e combatentes, atestando a guerra total moderna, onde não há mais distinção entre praça de guerra e praça civil ou entre militares e civis. Realizou-se, neste segundo momento de conflagração, tudo aquilo que havia sido ensaiado na anterior: a aplicação maciça da técnica moderna no campo de batalha. Um de seus momentos exemplares e dramáticos é a explosão das bombas atômicas nas cidades japonesas de Hiroshima e de Nagasaki, em agosto de 1945. Para alguns teóricos, este fato inaugurou uma nova era, a Era Atômica, caracterizado pela possibilidade real de extinção da vida na Terra.

Todas estas ocorrências influenciaram na reavaliação da técnica moderna. Aconteceu também uma crítica à técnica com o movimento ecologista, a partir da década de 70 do século XX, com discussão e crítica do industrialismo, do uso da energia nuclear, de substâncias tóxicas na agricultura, de novas tecnologias que poderiam levar à destruição do ecossistema.

Observou-se, ao longo da Modernidade, que o desenvolvimento indiscriminado da tecnociência conduziu a benefícios, de modo indubitável, mas que provocou efeitos colaterais danosos ao homem e à natureza, gerando angústias quanto ao futuro da humanidade e da Terra. Como avanço da biotecnologia e da bioengenharia, desde a década de 70, problemas novos surgem, que colocam a ética tradicional na berlinda. O entrelaçamento de técnica e ética merece uma atenção à parte, que reclama um olhar mais apurado. Adiante volta-se a este problema. Mas antes de se adentrar neste tema, toma-se como algo relevante para a atual discussão caracterizar, ao menos de forma sucinta, o que se pensa ser a ética como ação humana. Sendo assim, oportunamente, na seção seguinte, passa-se a caracterizar a ética.

## **2. A ÉTICA: CARACTERIZAÇÃO GERAL**

A sensação de crise ética espreita o horizonte da cultura contemporânea. A consciência dessa crise é uma constante desde o fim do século XIX, no Ocidente. A crise é, inicialmente, uma crise de sentido e do valor de todas as coisas. Os acontecimentos marcantes e dramáticos do século XX culminaram na crise da razão e na perda de sentido. Ocorreu a perda de rumo para a vida individual e coletiva do ser humano. Houve o abalo de toda a tradição cultural e ética do Ocidente.

Na atualidade, o ser humano perdeu o horizonte de segurança que lhe orientava a ação no mundo, dando-lhe sentido de seu existir. O ser humano hoje experimenta que o próprio mundo, e não só as coisas no mundo, transforma-se, muda. Assim, a própria história ontológica, a história do sentido último das coisas, encontra-se abalada. Percebe-se que há uma crise, mas como assevera Manfredo de Oliveira (2000, p.7): “a crise cultural que vivemos é crise contra a razão, contra a ilustração, numapalavra, contra a modernidade.”

A Modernidade, como se viu anteriormente, é caracterizada pela hegemonia do conhecimento tecnocientífico como a única experiência

legítima. Na contemporaneidade, o domínio técnico-científico da natureza exterior e da vida, incluindo a humana, adquiriu proporções que diferenciam qualitativamente o nosso tempo. A transformação técnica e sua aplicação prática alterou substancialmente a convivência humana, suas instituições e tradição. Como ficou a ética diante dessas transformações e desafios? Para se continuar, deve-se perceber como a ética é, tradicionalmente, compreendida como ação humana fundamental.

A presença da ética se dá de forma simples pela constância como se julga de forma moral no âmbito das relações humanas. Tem-se sentimentos que pressupõem juízos morais, como o rancor, a indignação, a culpa, a vergonha. Ou seja: continuamente julga-se as ações a partir de valores e de juízos. Indaga-se a partir daí se não existiriam sentimentos ou impulsos universais e se deles não adviriam regras verdadeiras e universais, ou seja, uma ética universal. No entanto, não se deve agora adentrar tal vereda, mas buscar outra possibilidade.

É claro que o debate atual coloca em novos patamares a antiga questão: “como devo agir?” Como se deve agir diante de questões como a crise ecológica, a miséria, a violência, o avanço tecnológico, o uso da técnica no cotidiano, dentre outros, que afetam diretamente os seres humanos e impõe desafios e dilemas inéditos?

De modo irrevogável, o ser humano encontra-se diante dos problemas advindos dos avanços da técnica e da ciência, com o conseqüente poder de manipulação sobre o mundo e a realidade, acarretando a ameaça de destruição da vida e da humanidade. Assim sendo, a discussão ética surge de problemas fundamentais do mundo contemporâneo. Uma coisa é certa: já não se vive em uma época em que se tinha uma única grande moral a reger a ação humana. Vive-se em uma época de perplexidades quanto aos parâmetros da ação moral e quanto ao sentido da ética.

Nas sociedades tradicionais, as regras estavam claras e definidas, com um código rígido para as ações estipulado de uma vez por todas. Não havia espaço para reflexão, pois as normas, os valores, as sanções estavam dados e estabelecidos definitivamente. Mas não é o caso das sociedades contemporâneas, cuja ausência de uma moral dominante e única torna-se notório. Assim, na contemporaneidade:

As evidências morais são menos claras, pois há sempre várias maneiras de encarar as questões morais. As respostas já não são únicas. Lidamos com uma pluralidade de critérios de moral, com uma espécie de policentrismo

ou de estrutura em arquipélago que manifesta a súbita eclosão dos valores e das maneiras de avaliar o que é bom e o que é mau (DROIT, 2012, p. 22).

Se a moral estabiliza e norteia formas de comportamento que gerariam a harmonia nas sociedades, como se fica em um momento de dissenso, de pluralismos morais e de incomensurabilidades das éticas? No contexto contemporâneo, a busca de uma moral estável e universal é limitada pela valorização dos relativismos, dos subjetivismos e pela crítica da tradição. Outros temas como a perda ou enfraquecimento da autoridade, a violência banalizada, a falta de critério para a educação moral apresenta-se como marcas distintivas da atualidade e mostram os dilemas que o ser humano enfrenta no mundo cotidiano.

Estes pontos levam ao que se convencionou chamar de “crise ética”, uma das marcas da cultura contemporânea, que seria marcada pela abertura, saindo da clausura de uma ética absolutista/infinitista e pretensamente universal, e pela desorientação em relação às escolhas morais, aos critérios para a ação humana, levando ou a um ceticismo ou a um relativismo na moralidade. Os princípios morais, tradicionalmente, estavam destinados a transcender o tempo histórico e as contingências do mundo em que eram forjadas. Esta certeza não se tem mais. A tradição do pensamento moral foi rompida não por ideias filosóficas, mas pelos fatos políticos do séc. XX.

Quando se fala em crise, sempre há a visão negativa, como se ela determinasse impasse, inação, fracasso. Mas falar em crise não é ter uma visão negativa. Esta crise atual surge como atenção ao enorme desenvolvimento da sociedade pela ciência e pela técnica, provocando uma transformação radical do mundo e trazendo consequências drásticas, como a bioética, a crise ecológica, o avanço das comunicações etc. Também se percebe como marca desta crise, a partir desta transformação técnico-científica, a desestabilização dos valores e dos parâmetros tradicionais que nortearam a ação humana na civilização ocidental.

No estado de coisa atual, sente-se, de um lado, o “progresso técnico-científico” do último século (com a transformação da tecnociência em força produtiva), e, de outro, revela-se o drama do progresso, que impõe desafios inéditos, como a biotecnocultura, a engenharia genética, a clonagem, a eutanásia etc. Como exemplo, a biotecnocultura apresenta dilemas fundamentais, aos quais se tem dificuldades de responder, e

provoca consequências na esfera da ação humana, reconfigurando espaços tradicionalmente assegurados.

Mas este estado de coisas não é recente. Pode ser percebido já na modernidade, com o declínio da fundamentação religiosa no terreno ético, a partir dos séculos XVIII e XIX. Agora, passado este intervalo de tempo, nota-se que o progresso científico, a biogenética e a globalização econômica colocam em xeque as éticas antropocêntricas. Mas como a ética se mostra para o ser humano?

Etimologicamente ética vem da palavra grega *ethos*, que é polissêmica, podendo significar habitat, o modo específico de uma espécie habitar o mundo; além disso, tem o outro significado de caráter de uma pessoa; e, por fim, refere-se aos costumes, as maneiras normatizadas de uma determinada sociedade em uma determinada época. Já em Aristóteles, a palavra, passando a ser um adjetivo, designa aquilo que diz respeito ao comportamento humano. Consolidando-se como teoria ética, ela podia designaria "... o que se refere aos comportamentos ou de uma coletividade ou de um indivíduo, o que é relativo aos costumes, bons ou maus, dos seres humanos num determinado momento" (DROIT, 2012, p. 17).

Tratando-se, portanto, de ação humana, a ética refere-se ao conjunto de valores e juízos que balizam o comportamento e ação humanas, fixado em normas e regras em um determinado período de uma sociedade. Cotidianamente, os seres humanos recorrem a normas, cumprem determinados atos, formulam juízos e se servem de determinados argumentos ou razões para justificar a decisão moral adotada. Mas os seres humanos não apenas agem moralmente, porém sentem a necessidade de refletir sobre esse comportamento prático e o tomam como objeto de reflexão.

Tem-se, assim, a princípio, um crivo: a ética tenta ser uma justificação do ato empreendido. O ato ético resulta de uma decisão refletida. Julgar moralmente é justificar este julgamento: "a ideia de viver de acordo com padrões éticos está ligada à ideia de defender o modo como se vive, de dar-lhe uma razão de ser, de justificá-lo" (SINGER, 2006, p. 18). Na ética, os indivíduos têm a necessidade de pautar o seu comportamento por normas que se julgam mais apropriadas ou mais dignas de serem cumpridas. A questão clássica da ética é aquela que diz respeito ao que devo fazer, como devo agir.

A ideia de ética traz a concepção de algo que ultrapassa o individual. A conduta ética conduz à universalidade, que é uma das características

dos juízos éticos. Mas um porém: a ética, ao mesmo tempo que reclama a universalidade, está encravada em contexto, que é sempre histórico-social. A convivência perene dos seres humanos em sociedade conduz à criação de regras e à adoção de comportamentos em comum.

Além destes aspectos, a moral tem uma história, não possui regras estabelecidas de uma vez por todas, mas liga-se de modo inexorável às vicissitudes e transformações ocorridas nas relações humanas ao longo do tempo. Deste modo, toda sociedade humana tem uma moral, ou seja, um conjunto de princípios, valores, normas e regras de comportamento, que regulam o comportamento individual e social dos indivíduos e que demarcam o que é permitido e o que é proibido, o normal e o anormal, o bem e o mal etc.

A moral tem um caráter social na medida em que regula o comportamento individual cujos resultados e consequências afetam a outros indivíduos. Assim, os indivíduos, em seu comportamento moral, regulam-se por meio de determinados valores e normas, que são construídos socialmente. Destarte, as normas cumprem um papel fundamental no âmbito ético. Elas, porém, afirmam-se numa dinâmica: “as normas estão aí; se estão aí é para serem cumpridas porque se espera que tenham surgido do consenso. No entanto, só adquirem sentido se passam pelo crivo da crítica, pessoal e social, e da aceitação, pessoal e social” (PEREIRA, 2002, p.23).

Pode-se afirmar que a moral está enraizada em dois planos, o pessoal e o coletivo. Assim, “de um lado, nela encontramos normas e princípios que tendem a regulamentar a conduta dos homens, de outro lado, um conjunto de atos humanos regulamentados por eles, cumprindo assim a sua exigência de realização” (VÁZQUEZ, 2006, p.75). A partir de organização social dos homens, a ética parece como busca de orientações para o agir que tragam um equilíbrio entre pulsão irracional e o domínio das paixões. Aqui está em jogo a ideia de um bom viver, que por sua vez liga-se a ideia de felicidade, que acarreta uma discussão sobre a regulação das paixões e controle dos desejos.

Como o ser humano não se caracteriza por ser meros aplicadores mecânicos de regras, em termos éticos, deve-se mais do que tomar decisões, buscar a compreensão do que subsidia ou fundamenta as próprias escolhas. Assim sendo, a ética é mais uma reflexão sobre os fundamentos e justificativas das escolhas e regras de ação (Cf. DROIT, 2014, p. 29). A ética constituir-se-ia em uma reflexão crítica e justificada sobre as

regras a partir das quais se age e sobre os critérios através dos quais se avaliam as ações dos seres humanos.

A função social da moral consiste na regulamentação das relações entre os homens (entre os indivíduos e entre o indivíduo e a comunidade) para contribuir assim no sentido de manter e garantir uma determinada ordem social. O caráter social da ética mostra-se no fato que “a moral depende da educação recebida, da sociedade ou da época em que as pessoas vivem, dos meios que frequentam, da cultura com a qual elas se identificam” (COMTE-SPONVILLE, 2009, p. 21). Mas atente-se: “As crenças e os costumes dentro dos quais fomos criados podem exercer grande influência sobre nós, mas, ao refletirmos sobre eles, podemos resolver agir de acordo com o que nos sugerem, mas também podemos fazer-lhes uma franca oposição” (SINGER, 2006, p. 14).

Daí que se pode falar de dois níveis da moral: um intuitivo e outro mais reflexivo e crítico. Ou melhor, pode-se distinguir entre *moral constituída* (o conjunto de regras e princípios que já se encontram prontas, mas não acabadas, na cultura e que o indivíduo internaliza através do processo educacional) e a *moral constituinte* (através da qual radicaliza-se o ato moral descortinado a sua estrutura). Aqui se fala da distinção entre uma moral vivida e uma moral reflexa, esta última almejando (como pensar reflexivo, mas incidindo em uma ação) uma compreensão racional dos princípios que orientam o agir humano. Destarte, percebe-se que

a ética depara com uma experiência histórico-social já em vigor e, partindo delas, procura determinar a essência da moral, sua origem, as condições objetivas e subjetivas do ato moral, as fontes da avaliação moral, a natureza e a função dos juízos morais, os critérios de justificação destes juízos e o princípio que rege a mudança e a sucessão de diferentes sistemas morais (VÁZQUEZ, 2006, p. 22).

Percebe-se, deste modo, uma dimensão do comportamento prático-moral e outra, do problema teórico-moral, ambos intrincados de modo indissolúvel.

A moral (ou ética) estriba-se em um modo de comportamento que não corresponde a uma disposição natural, mas é adquirido ou conquistado por hábito. Assim sendo, a ética remete a uma discussão ontológica, que aponta a liberdade como característica básica do ser humano.

Sendo que esta liberdade está situada e concretizada em um determinado contexto social e momento histórico. Coloca-se como questão fundamental da ética a da liberdade humana, tema esse que, apesar da riqueza, não se pode aqui desenvolver mais a contento.

Após a caracterização geral da ética, como ação humana, cabe agora voltar ao tema da técnica, agora relacionando-a como uma outra face da ação humana e no contexto contemporâneo, marcado por uma série de desafios e problemas inéditos, que conclamam uma reflexão séria, reflexiva e crítica.

### 3. A ÉTICA E A TÉCNICA

As questões fundamentais para a ética neste século XXI são propiciadas pelos avanços da tecnociência, mormente exemplificada na biologia contemporânea e em suas aplicações tecnológicas, como a biotecnocultura, apresentando dilemas fundamentais para o ser humano. Essas questões levam a repensar de categorias fundamentais da tradição ética, como a ideia de pessoa, inviolabilidade do corpo humano, autonomia, responsabilidade, dentre outros. Percebe-se o avanço e progresso técnico-científico do século XX, apontando para uma rica experiência na história e para os riscos inéditos daí advindos.

Assim sendo, a problematização ética no contexto contemporâneo está em uma situação marcada por muitas questões, onde se pode destacar ao menos dois tópicos fundamentais. De um lado, um aspecto que vem sendo trabalhado, apontado, ao longo deste texto, que diz respeito à civilização técnico-científica e que lança o desafio do avanço tecnológico como uma questão ética. De outro lado, observa-se a transformação da ética tradicional, caracterizado pela secularização da ética e pela crise da ética antropocêntrica. Esses são ao menos dois pontos, não os únicos, que exigem atenção reflexiva e crítica no mundo contemporâneo.

A ética tradicional era marcada pela proximidade das relações humanas e pela reciprocidade entre os indivíduos. A tecnociência, como marca distintiva da contemporaneidade, deu à atividade humana um alcance de dimensão planetária, ou seja, assiste-se a uma planetarização da civilização técnico-científica. Esta não é apenas um fenômeno importante em um âmbito restrito, mas, sim, um elemento determinante da cultura contemporânea. A ação humana configurou-se como

tecnicamente potencializada, apresentando a possibilidade de riscos e de manipulações nunca antes vistos.

A ação humana, tecnicamente potencializada, apresenta a possibilidade de autodestruição da humanidade e de todas as formas de vida no planeta Terra. O ser humano agora possui todos os meios tecnológicos para esta possibilidade.

É evidente que esta situação atual coloca em novos patamares a antiga questão tradicional da ética: “como se deve agir?” A técnica mostra-se como uma categoria central para se compreender o mundo em se vive atualmente. Ela, reforçando o que já expôs anteriormente neste texto, seria um procedimento orientado teleologicamente de transformação dos recursos e energias naturais e de produção de instrumentos, aparelhos e máquinas. Remete-se àquela ampla história cultural pelo qual o ser humano transforma a natureza e os recursos naturais para a satisfação de suas necessidades próprias.

No entanto, o que se vê hoje é a técnica transformando o ser humano em objeto de intervenção, principalmente no que tange à vida humana. O *homo sapiens* cada vez mais se transforma em *homo faber*, onde a vida se apresenta como o grande objeto de intervenção, como o produto por excelência. A técnica coisifica e objetifica o ser humano e a natureza. Ela transforma a subjetividade humana, abarcando questões, que almejadas ao longo da história, podem, no entanto, ter consequências imprevisíveis em breve, como o prolongamento da vida e o controle das doenças.

O que é tecnicamente possível deve ser feito. Isso traz uma grave questão ética, pois a manipulação da vida humana abarca tópicos problemáticos, como a experiência com embriões, o controle do comportamento humano, através da química, o controle do envelhecimento humano e a manipulação tecnológica dos processos genéticos. Através da técnica, o ser humano se transformou num ser que planeja e manipula racionalmente a si mesmo – pode planejar seu futuro.

Houve uma politização da crítica à técnica a partir da década de 70 do século XX. E tal fato se intensificou com a crise ecológica, com os desastres nucleares de Chernobyl (1986) e Fukushima (2011), com o nascimento da bioética como disciplina nova requerida pelas novas abordagens da vida etc. Este quadro demonstra que a complexidade e a radicalidade das novas questões suscitadas pelo avanço tecnológico. O avanço da tecnociência propõe paulatinamente desafios imprevisíveis outrora.

Este avanço aponta para o deslocamento da fronteira daquilo que é permitido. Há um medolante de que a capacidade tecnológica possa fugir do controle do ser humano. Além dos exemplos supracitados, alimenta este receio o desenvolvimento algo tumultuado das aplicações das conquistas das ciências da natureza e a ampliação do poder das ciências biomédicas.

A tecnociência, com suas descobertas e aplicações práticas, chegou a muitos conflitos, mas não se mostra capaz de resolvê-los. Seria uma utopia crer que ela poderia resolver todos os problemas que gera. O que se vê, no entanto, é a tecnificação da existência humana: pela hegemonia da tecnociência, assiste-se a um redimensionamento da relação do ser humano com a natureza e entre os homens entre si. A ampliação do poder de dominação técnica caminha com a dissociação dos critérios morais. Dada a potência técnica de intervenção, coloca-se como problema: o limite da intervenção técnica é meramente instrumental ou deve ser ética?

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Nas seções anteriores deste trabalho, almejou-se estabelecer a fecundidade da técnica como problema ético no panorama da cultura contemporânea. Ao consolidar a reflexão, trabalhou-se, em sequência, a concepção de técnica e sua modificação na Modernidade, a visão que se tem da ética e, por fim, o entrelaçamento de ambas no mundo contemporâneo, refletindo sobre os dilemas e problemas inéditos efetivados atualmente e o papel da ética nos desafios técnicos. Advogou-se a ideia de que a técnica é categoria central para se adentrar na discussão ética contemporânea.

A problematização ética mostra-se hoje de forma premente, constituindo-se no tema do momento, tornando-se o produto da moda. Surge como tema privilegiado em um tempo marcado pela crise cultural ou pela transformação radical dos valores que outrora serviam de baliza para a ação humana intersubjetiva. Ao ser enfatizada, no entanto, a ética parece apontar para certas limitações e incongruências no debate cotidiano ou nas conversas triviais. Não se pode cair nessa esparrela quando se pretende dialogar de uma forma mais aguda e consistente.

Intentou-se isso nas páginas anteriores e deseja-se que tal propósito tenha sido alcançado. De qualquer modo, atenta-se para o fato de que há uma defasagem entre a discussão ética que se espraia na sociedade e a sua efetiva importância na vida prática e intersubjetiva dos seres humanos.

Compreender a ética numa era de incertezas, transformações e desafios é um exercício filosófico instigante e vigoroso. Vive-se em um contexto de deslumbramento e de hegemonia da técnica e da tecnologia, que algumas vezes pode se apresentar como um grande obstáculo. A técnica sempre fez a intermediação da relação do homem com a realidade, mas hoje isso tomou proporções nunca antes vista. Como todo deslumbramento, esse é marcado pela cegueira e pela adesão irrestrita.

Assevera-se aqui que a técnica se torna este problema fundamental porque é uma categoria central para a compreensão da contemporaneidade. Assim, a tecnociência desenvolveu o conhecimento e a prática modernas impondo desafios que o ser humano é obrigado a problematizar. Mas o sucesso e hegemonia da tecnociência quer retirar da filosofia a legitimidade de suas indagações, inquirições.

Os confrontos, na história da filosofia e da cultura ocidental têm a marca do tempo cultural no qual se vive, se está alojado. Aquilo que foi o confronto com o dogmatismo um dia, reiterando o solo epistemológico a partir do qual se pode pensar, hoje apresenta-se no confronto com a visão técnica do mundo. Houve um tempo, em termos práticos, que o ser humano ocidental pensou na promessa de um melhor futuro tendo como guia a razão, exemplificado no projeto do Iluminismo. Hoje, a tarefa é mais modesta: alertar contra os abismos que espreitam a humanidade. A uma visão utópica e milenarista, que caracterizou a modernidade, a contemporaneidade contrapõe ou apresenta uma perspectiva distópica.

Apresentou-se as problematizações neste pequeno trabalho a partir, dir-se-ia, de um “locus moral”, ou seja, de um local ou espaço determinado, a partir do qual se faz as perguntas e se apresentam dilemas, em um contexto histórico-cultural preciso, não mais em uma inserção na tradição, com suas balizas consolidadas e sua moralidade pronta, onde se buscaria valores e normas eternas, mas, sim, inserido em uma posição que reclama a finitude, a instabilidade e o enfrentamento de perguntas e desafios precisos, atuais, concretos.

Conclui-se este texto explicitando um adágio: “os desastres serão, de novo, os melhores advogados da mudança”. Mas serão mesmos? Não haverá sempre a possibilidade de, além da mudança, vir o desastre absoluto. Este é o tópico que se deve atentar neste momento da história. Além disso, pode-se asseverar a permanência da discussão ética porque no entrelaçamento entre ética e técnica, apresenta-se a questão

precípua e a necessidade de se rever o modo como avalia-se o progresso humano. Em termos éticos, precisa-se hoje de um tribunal crítico da técnica, no qual o resultado, o veredicto não seja a pena capital. Isso deve ser levado em conta. Mas, ao se finalizar esta pesquisa, apresenta-se a certeza de que os problemas fundamentais da humanidade ainda estarão reclamando atenção e debate mesmo após quando forem encontradas as respostas a todos os questionamentos da tecnociência.

## REFERÊNCIAS

BRÜSEKE, Franz Josef. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001. COMTE-SPONVILLE, André. *Apresentação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CUPANI, Alberto. *Filosofia da tecnologia: um convite*. 2. ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013. DROIT, Roger-Pol. *Ética: uma primeira conversa*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

HOBSBAWM, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HOGEMANN, Edna Raquel. *Conflitos bioéticos: clonagem humana*. São Paulo: Saraiva, 2013. LEOPARDI, Giacomo. *Poesia e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.

MORIN, Edgar. *É hora de mudarmos de via: lições do coronavírus*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

PEREIRA, Otaviano. *O que é moral*. São Paulo: Brasiliense, 2002. (Coleção Primeiros Passos)

SINGER, Peter. *Ética Prática*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. 28. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

## CAPÍTULO 7

### IDENTIDADE NARRATIVA EM GRANDE SERTÃO: VEREDAS

*Roberto Antônio Penedo do Amaral*

#### INTRODUÇÃO

No dia 9 de maio do inaudito e inclassificável ano de 2020, completei 55 anos e, para marcar essa inédita passagem, escrevi o seguinte poema:

Aniversário

Tendo chegado aos meus 55 anos,  
cuidarei apenas de pastorear  
o meu rebanho  
de unicórnios.

Com tal registro poético quis, e ainda quero, manifestar o empenho pela realização de um desejo: o de não mais submeter a minha linguagem a qualquer ditame, a não ser àquele que me faz, na condição de pastor de minhas próprias palavras, ser parceiro da alegria, da liberdade, da justiça e do amor. Quando afirmo: “nunca mais submeter a minha linguagem” é porque, durante muito tempo, por uma razão ou outra, por temor ou obrigação, vi-me constrangido a falar ou a escrever o que esperavam de mim, o que não poderia ser dito de outra forma senão a partir de regras bem estabelecidas. Em outros termos, me refiro a um tempo em que me sabotavam ou, o que é pior, eu deixava que sabotassem o protagonismo de minha fala e de minha escrita.

Esse outro tempo, que agora abandono, foi de muitas asserções à guisa de respostas a perguntas que quase nunca eram por mim formuladas. Um tempo de conformação do dizer alheio, de meu corpo fazer-se em sombra sobreposta a outra sombra, cujo corpo sempre me pareceu superior e, em razão disso, insuperável. Foi necessário que eu percebesse que minha vida vivida se desdobrava não em si mesma, mas no que nela e dela pude perceber nomeando, simbolizando, dando sentido,

significando. Por uma surpreendente via, fui descobrindo que a minha vida vivida não se firmava e se afirmava de verdade enquanto não fosse conjugada com o que sobre ela e a partir dela eu pudesse dizer e referir em forma de linguagem. Tal linguagem enovelada desde uma precária organização possibilitou um modo de articular a minha vida vivida como uma possível forma de narrá-la, com vistas a vir a me tornar o protagonista de minha própria história, ou, como instrui o pensador francês Paul Ricoeur, a quem convido para dialogar neste texto, passei a “aplicar à relação entre narrativa e vida a máxima de Sócrates segundo a qual uma vida não *examinada* não é digna de ser vivida” (RICOEUR, 2010, p. 197, grifo do autor).

O ponto crítico a partir do qual precisei me haver com a minha vida vivida, sob a perspectiva da necessidade de examiná-la, se deu quando me vi desafiando-a para uma analista, desde a comodidade e o desconforto que um divã ocasional. Foi, portanto, premido pela dor psicossomática que me vi diante da necessidade de dar vez a voz que me coagia a declarar o ainda não dito, a relatar uma história íntima na busca por compreender a mim mesmo. Ricoeur mostra-se prenhe de razão quando afirma que uma “‘história não ainda narrada’ impõe-se de uma forma surpreendente” (RICOEUR, 2010, p. 208), pois,

O paciente que se dirige ao psicanalista lhe traz restos de histórias vividas, sonhos, “cenas primitivas”, episódios conflitantes; pode-se dizer a justo título das sessões de análise que elas têm por objetivo e por efeito que o analisando tire desses restos de história uma narrativa que seria simultaneamente mais suportável e mais inteligível (RICOEUR, 2010, p. 208).

Sim, sem dúvida alguma, a possibilidade que tive de ouvir a mim mesmo mediado pela opacidade objetual com que a analista a mim se mostrava, fez com que eu experimentasse a surpreendente possibilidade de vivenciar um modo de narrar, ao mesmo tempo que suportável, pois que mitigava, aos poucos, a minha dor; também inteligível, já que me lançava a um nível de compreensão e autocompreensão cada vez mais desambiguado. Dito de outro modo, passei a perceber que, ao buscar organizar a minha própria narrativa, de alguma maneira organizava, conjuntamente, a minha vida vivida. Ricoeur, de forma oportuna, ajuda-me a compreender algo revelador:

Essa interpretação narrativa da teoria psicanalítica implica que a história de uma vida procede de histórias não narradas e recalçadas em direção de histórias efetivas de que o sujeito poderia encarregar-se e considerar constitutivas de sua identidade pessoal. É a busca dessa identidade pessoal que assegura a continuidade entre a história potencial ou virtual e a história da qual assumimos a responsabilidade (RICOEUR, 2010, p. 208).

A construção de tal identidade pessoal, referida por Ricoeur, con-substancia-se, condizente com que passei a entrever, na própria síntese de uma vida constantemente examinada, cujo protagonismo de quem a vive é, simultaneamente, processo e meta; vivência e busca; existência e projeto. Não foi outra a reelaboração de mim mesmo que passei a experimentar após o início de minhas sessões de análise. Percebi que, sob a forma desconexa com que relatava os fatos, os acontecimentos, as impressões que compuseram e que ainda compõem o meu *modus vivendi*, havia um anseio de minha parte em encontrar uma ordem, ainda que instável, inconsistente, provisória, na narrativa de minha vida vivida. Pela ótica ricoeuriana, esse “emaranhamento aparece então como a pré-história da história narrada cujo começo permanece escolhido pelo narrador” (RICOEUR, 2010, p. 208). O que estava se dando comigo era, pois, o movimento de assunção da responsabilidade implicada naquele e naquela que não consegue mais deixar de declarar a sua verdade a outrem e a si mesmo, que toma as rédeas de sua própria história como narrador e personagem principal. No meu caso, uma vez encontrado o fio da meada, era necessário reiniciar a tessitura de toda a minha trajetória existencial *in medias res*, no intuito de colocar em cena o principal personagem implicado em minha história vivida, conforme este esclarecedor enfoque ricoeuriano:

Essa pré-história da história é o que liga esta última a um todo mais vasto e lhe proporciona um pano de fundo. Esse pano de fundo é feito da imbricação viva de todas as histórias vividas. É preciso então que as histórias narradas surjam desse pano de fundo. Com esse surgimento, o sujeito implicado também surge. Pode-se então dizer que: a história é responsável pelo homem. A consequência principal dessa análise existencial do homem como ser emaranhado em histórias é esta: narrar é um processo secundário implantado em nosso “ser emaranhado de histórias”. Narrar,

seguir, compreender histórias é tão só a continuação dessas histórias não ditas (RICOEUR, 2010, p. 208).

## 1. A IDENTIDADE NARRATIVA

A citação anterior aponta para o justo lugar em que ocorre o ponto de viragem para a compreensão à flor da pele do processo de elaboração da narrativa pessoal, ou seja, dos fatos vivenciados, dos relatos oníricos, das ocorrências conflituosas, das cenas que permaneceram enigmáticas constituidoras da pré-história da história de existências ímpares, pois que escapam de bocas gaguejantes, na forma disforme de um desarranjo de dizeres. No entanto, esse leito transbordante de palavras ditas ainda não pode ser nomeado de narrativa, pois para que assim se constitua é necessário que um liame enlace os elementos dispersos de pré-histórias e os estenda num pano de fundo desde o qual emergem as histórias singulares de fato, e, junto com elas, cada um dos personagens, ou seja, os sujeitos que as narram, e estes as narram por uma razão da qual não devem ou pelo menos não deveriam abrir mão, a saber, a busca da compreensão de si. “Daí decorre, segundo Ricoeur, que uma vida *examinada*, no sentido da palavra que tomamos emprestada no início de Sócrates, é uma vida *narrada*” (RICOEUR, 2010, p. 209, grifos do autor).

Narrar a vida é, desse modo, um movimento secundário no processo de enredamento da identidade pessoal, posto que resulta da elaboração daquilo que, a princípio, vem à tona por meio de uma linguagem que relata acontecimentos incongruentes entre si, que necessitam de determinada ordem para que se tornem decifráveis e, uma vez assim organizados, transformam a vida vivida, à medida do esforço em narrá-la, também decifrável. Donde ser “necessário submeter ao questionamento [a] falsa evidência segundo a qual vida se vive e não se narra” (RICOEUR, 2010, p. 205), como vai se ocupar em problematizar o hermenêuta francês. Se, ainda há pouco, Ricoeur, ao tomar emprestado a visão socrática de que uma vida não examinada não vale a pena ser vivida, de cujo exame se dá a construção da identidade pessoal, é possível, por um deslizamento conceitual, falar-se agora, que uma vida examinada é, necessariamente, uma vida narrada, engendradora de uma *identidade narrativa*, ou seja, a “encruzilhada [do] ponto de cruzamento entre duas maneiras de narrar” (RICOEUR, 2010, p. 213), isto é: a histórica e a

fictícia. De forma extensiva, o pensador francês exprime essa noção da seguinte maneira: “O rebento frágil proveniente da união da história e da ficção é a *atribuição* a um indivíduo [...] de uma identidade específica que podemos denominar sua *identidade narrativa*” (RICOEUR, 2010, p. 418, grifos do autor).

Mas o que significa atribuir a identidade narrativa a um sujeito? De acordo com Ricoeur é lançar-se a redarguir à seguinte questão: “*quem* fez tal ação? *Quem* é seu agente, seu autor?” (RICOEUR, 2010, p. 418, grifos do autor). É certo que a resposta a essa pergunta deve ser iniciada pela nomeação de alguém, pela enunciação de um antropônimo localizado num determinado tempo e espaço. No entanto, pronunciar o nome próprio de uma pessoa é insuficiente para conhecê-la em profundidade. É necessário, portanto, que a réplica à interrogação sobre o *quem*, realizador da ação, seja corporificada por meio de uma narrativa, ou, como implica Ricoeur: “Responder à pergunta ‘quem?’, [...], é contar a história de uma vida. A história contada diz o *quem* da ação. *Portanto, a identidade do quem não é mais que uma identidade narrativa*” (RICOEUR, 2010, p. 418, grifos do autor).

Como se pode observar, o papel que a narração cumpre na constituição do sujeito da ação em seu registro espaço-temporal é traçado seminal, posto que sem essa possibilidade, ou seja, a de narrar e a de ser narrado, a identidade do mencionado sujeito sucumbe a uma condição irresoluta: confundir-se consigo mesmo desde o enredamento de controverso imaginário, ou, o que dá no mesmo, viver aprisionado aos ditames de variegada ilusão. Contra essa penúria de assujeitamento, na identidade narrativa preconizada por Ricoeur,

O sujeito aparece então constituído simultaneamente como leitor e como *scriptor* de sua própria vida [...]. Como se comprova pela análise literária da autobiografia, a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verídicas ou fictícias que um sujeito conta sobre si mesmo. Essa refiguração faz da própria vida um tecido de histórias narradas (RICOEUR, 2010, p. 419).

Não é de outra maneira que se instaura a máxima socrática, mencionada por Ricoeur, de que uma vida não examinada é uma vida não vivida, senão pela potência conquistada pelo sujeito ao buscar a compreensão de si pela via do narrar-se e do ser narrado, a partir das

implicações catárticas proporcionadas pelo cruzamento dos relatos históricos e ficcionais constituidores de sua identidade narrativa. É por essa complexa via que o “sujeito se reconhece na história que ele conta para si mesmo sobre si mesmo” (RICOEUR, 2010, p. 420).

## 2. IDENTIDADE NARRATIVA EM GRANDE SERTÃO: VEREDAS

Expus na introdução deste texto a minha experiência enquanto narrador de minha vida vivida na condição de analisando em sessões psicanalíticas, cujo fundamento estava em minha fala. A oralização de minha pré-história a partir do emaranhado de relatos dispersos que a compunham com vistas a fazer-me ouvir e, ao mesmo tempo, ser ouvido, mobilizava o duplo recurso da suportabilidade e da inteligibilidade de minha existência, a partir do qual buscava organizar, mediante uma dificultosa elaboração, a minha história irrepitível porque “a compreensão que temos de nós mesmos é uma compreensão narrativa, isto é, não podemos apreender a nós mesmos fora do tempo e, portanto, fora da narrativa; há, portanto, uma equivalência entre o que eu sou e a história de minha vida” (RICOEUR, 2010, p. 213).

Porém, e quando tal relato não se dá por meio da fala e, sim, da escrita? E quando a construção da anunciada identidade narrativa não se estabelece pela relação de transferência entre analista e analisando em sessões psicanalíticas, mas mediada por uma obra literária cujo ato de leitura é o pressuposto para o ato da escrita de si? É para o informe de tal experiência que a minha exposição agora converge.

De 2010 a 2016, fui professor na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM, Campus de Diamantina, em Minas Gerais. Na referida instituição tive a oportunidade de criar e ministrar a disciplina “Identidade Narrativa e Formação Humana” que compunha o eixo curricular das optativas do Curso de Bacharelado em Humanidades (Bhu). Como o próprio título salienta, o meu intento foi o de lidar com a noção de identidade narrativa, preconizada por Ricoeur, com o objetivo de pensar a questão da formação humana em sentido lato.

Para o desenvolvimento da *práxis* pedagógica, elegi o romance *Grande sertão: veredas* (1956/2001), do escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967), como a obra literária de mediação entre duas formas de narrar: a que se estabelece pela peripécia fictícia e a que se realiza pela ação e pelo padecimento da história de vida da/o leitor/a. Com esse

objetivo, além de fazer a leitura comentada junto aos/às estudantes em sala de aula, solicitei que cada um/a deles/as realizasse, solitariamente, a sua própria forma de ler o romance, de modo que alcançasse um ponto de vista peculiar em sua interpretação. No entanto, o mais importante, era que, para além de ler e do exercício de interpretar, cada um/a deles/as, registrassem em um caderno, que nomeei de “Diário de Leitura”, todas as impressões, questionamentos, dúvidas, perplexidades, incompreensões, dificuldades, reações positivas ou negativas, palavras desconhecidas, citações curiosas, relação entre passagens da narrativa ficcional com episódios da vida real, intertextos, dificuldades de leitura, interpretações livres de trechos destacados, enfim, todos os aspectos pertinentes e relevantes provocados pela leitura e pela interpretação de *Grande sertão: veredas*.

A minha aposta fundamental, com a criação e ministração da mencionada disciplina, fundamentou-se no seguinte pressuposto ricoeuriano: “a dimensão narrativa é constitutiva da compreensão de si [porque] Possui o duplo caráter de ser simultaneamente histórica e ficcional” (RICOEUR, 2010, p. 214). No que diz respeito à história de vida, em razão de envolver dois aspectos: o da memória, isto é, a reunião dos registros documentais que dão testemunho de nossa vida vivida (“fotos de família, certidão de nascimento, relações acerca de [nossas] origens [que] pertencem à ordem do conhecimento histórico, que é um conhecimento documental” (RICOEUR, 2010, p. 214); e o do romance de nossa vida vivida, posto que, das infinitas pontas de linhas que emaranham nossas pré-histórias, constituímos diversos enredos narrativos. No que concerne à narrativa ficcional, em razão de a literatura se nos colocar como um curioso enigma: “é um acesso ao conhecimento profundo das coisas ou um obstáculo?” (RICOEUR, 2010, p. 218). Posicionando-me ao lado de Ricoeur, julgo também que “Os dois são possíveis” (RICOEUR, 2010, p. 218), já que, ao mesmo tempo, a literatura nos oferta o imaginário e o simbólico. O primeiro por conta de nos lançar nas imagens ilusórias das primeiras impressões sugeridas pelo improvável. O segundo por nos provocar, a despeito do implausível, a dar significado e sentido ao que lemos, referenciando a ficção à realidade, numa caminhada complexa e penosa que parte do impossível ao realizável, conforme essa poética solução ricoeuriana:

Penso na figura de Dom Quixote, que está numa relação imaginária, fantasmática com os outros. Conhecem-se os elementos pueris dessa relação: ele se bate contra moinhos de vento que são elementos enganosos, mas toda a história de Dom Quixote é, no fundo, a redução progressiva desse elemento fantasmático para conquistar um imaginário verdadeiro. Um imaginário de criação e não de ilusão. A oposição que faz Lacan entre o imaginário e o simbólico parece-me muito útil: nesse contexto, o imaginário é considerado enganoso, e o simbólico nos conduz à própria ordem constitutiva da ordem humana: a ordem fundamental da linguagem (RICOEUR, 2010, p. 218).

Levando-se em consideração esse percurso que vai do imaginário ao simbólico, isto é, de os/as estudantes lerem *Grande sertão: veredas* assentes em seu prisma épico, enredados, pois, pela narrativa em si mesma, e, posteriormente, ao interpretar o manancial de símbolos de que se compõe a trama ficcional do romance, é que vislumbrei a possibilidade de eles/as, impelidos/as por aquilo que Benedito Nunes chamou de *inquietação ética* ou *ética da inquietação* (NUNES, 1983), atribuísem significados e sentidos inauditos a esse encontro entre o “*mundo do leitor e o mundo do texto*” (2010, p. 203, grifos do autor), como conjectura Ricoeur.

Não foi sem vivenciar uma grande satisfação, enquanto professor e pesquisador, que colhi frutos generosos da sementeira de minha proposta, inspirada pela noção de identidade narrativa, engendrada pelo grande mestre francês. Ao longo de onze semestres em que ministrei a mencionada disciplina, dividi com os/as estudantes as alegrias, as tristezas, os prazeres, as dores, as emoções, as angústias e as reflexões sobre as narrativas de suas vidas vividas, mobilizadas que foram pela leitura de *Grande sertão: veredas* e registradas em seus Diários de Leitura. Disso resultou um enorme acervo de relatos que ainda está por ser explorado de forma acurada e com vagar. Dedico-me nesta breve exposição a apresentar alguns breves exemplos, a título de exercício hermenêutico, à luz do pensamento ricoeuriano, sobre trechos de dois Diários de Leitura<sup>2</sup> escritos pelas estudantes Ludmila Ferreira e Elizabeth de Fátima Alves.

2 Ative-me a fazer a transcrição de trechos dos Diários de Leitura tal como as duas estudantes mencionadas registraram. Não procedi, portanto, qualquer espécie de correção linguística. Mantive também as

### 3. O DIÁRIO DE LEITURA COMO EXERCÍCIO DE RECONHECIMENTO DA IDENTIDADE NARRATIVA

Em relação ao Diário de Leitura de Ludmila Ferreira<sup>3</sup>, destaco a primeira passagem que se impôs à minha observação:

Comecei a ler o livro, já na página 8 vi uma fala do narrador que me chamou atenção, não vou saber explicar aqui o que ela quer dizer, mas sei lá gostei da frase. “... Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões... o sertão estão em toda parte”.<sup>4</sup>

Notei aqui a perplexidade da leitora Ludmila diante de uma frase que lhe despertou a atenção, mas que ela não sabe explicar o porquê. No entanto, a despeito de não saber explicá-la, afirma que “gostou” de tê-la lido. A hipótese para tal perplexidade é a de que tal frase a sequestrou de sua linguagem comum, corriqueira, de seu universo vocabular e existencial cotidiano, lançando-a para um movimento ainda não definido, mas que já a seduz, ou melhor dizendo, a narrativa começou a enredá-la. Ricoeur pontua que “é desse conceito de enredo que [deseja] extrair todos os elementos suscetíveis de nos ajudar ulteriormente a reformular a relação entre vida e narrativa” (RICOEUR, 2010, p. 198).

É notável como o processo de enredamento da narrativa ficcional foi se acercando da leitora Ludmila, conforme é possível verificar na seguinte passagem:

O que eu estou percebendo que ao mesmo tempo que suas falas tem palavras “estranhas” de difícil entendimento, mas traz algo que nos prende atenção, sei lá uma coisa meio cômica (Foi ótimo uma coisa meio cômica... Rs). Agora mais ou menos depois da 15ª página o livro começa a fazer sentido, eu começo a entender que existe um cidadão Riobaldo (no caso o narrador), contando sua história para seu compadre Quelemém um interlocutor, que não se manifesta diretamente<sup>5</sup>.

---

citações por elas escolhidas sem adequá-las à forma como o escritor grafou em sua obra original.

3 FERREIRA, Ludmila. **Diário de leitura**. Manuscrito não publicado. Diamantina-MG: 2014, s/p.

4 ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 1 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 24.

5 *Op. Cit.* s/p.

Conforme afirmei anteriormente, embora a leitora Ludmila esteja lidando com palavras estranhas ao seu vocabulário, esse fato não se traduz em impedimento para que ela siga adiante na leitura da obra. A própria ideia de estranhamento cativa o seu interesse. Prova disso é ela ter encontrado, inclusive, razão de riso para o linguajar do narrador-personagem Riobaldo. As páginas lidas com dificuldade pela leitora Ludmila são como picadas abertas a terçado numa mata fechada. E o que vai se abrindo após cada terçadada é uma breve clareira em seu trajeto ledor. Como ela mesma declara: “começa a fazer sentido, eu começo a entender”, a confirmar a expressão de Ricoeur: “a história narrada é sempre mais do que a enumeração, numa ordem simplesmente serial ou sucessiva, dos incidentes ou dos eventos que ela organiza num todo inteligível” (RICOEUR, 2010, p. 1980). Em outras palavras, ao buscar dar ordem à narrativa rizomática de Riobaldo, a leitora Ludmila vai aos poucos organizando o seu próprio modo de pensar e de narrar-se, de acordo com o seguinte registro: “Lendo cheguei em uma conclusão, talvez seja tolice minha, mas tive a impressão de que Riobaldo teve pouco estudo, mas muita sabedoria, o que deu para notar a partir da página 14<sup>6</sup>”.

Quando a leitora Ludmila afirma que talvez seja tolice da parte dela ter chegado a uma determinada impressão sobre o narrador-personagem Riobaldo, vejo-a a começar a experimentar o seu próprio exercício de interpretação, a especular as suas peculiaridades hermenêuticas, a vislumbrar o horizonte de uma leitura singular. Ricoeur esclarece que,

Obtém-se uma compreensão [da] composição por meio do ato de seguir uma história; seguir uma história é uma operação muito complexa, incessantemente guiada por expectativas que corrigimos sucessivamente à medida do desenvolvimento da história, até que ela coincida com a conclusão. Noto *en passant* que renarrar uma história é um melhor revelador dessa atividade sintética à obra na composição, na medida em que somos menos cativados pelos aspectos inesperados da história e permanecemos atentos à maneira pela qual ela se encaminha para a sua conclusão (RICOEUR, 2010, p. 198, grifos do autor).

6 Op. Cit. s/p.

É à maneira de uma leitura intuitiva, por conseguinte, que Ludmila vai erigindo sua escrita de si, tendo como referente um discurso não fiável que se vai se estabelecendo de forma absolutamente sugestivo, sinuoso, transbordante e pleno de entradas e saídas, como o que é enunciado pelo narrador-personagem de *Grande sertão: veredas*, assim constatado por ela:

Eu achei esse Riobaldo muito louco, ele faz relatos sem muita conexão, mistura fatos, que eu acho que não tem relação entre si. Uma coisa que eu percebi até aqui que nesses casos ele sempre está expondo suas inquietações, reflexões. Eu acho que ele tem grande dificuldade em narrar. As palavras que ele usa às vezes são estranhas, tive que procurar no dicionário para entender.<sup>7</sup>

Constrangida por uma narrativa cuja inteligibilidade, ora alcança, ora lhe escapa, Ludmila, num gesto de leitora que está em seu limite, vai reduzir, de forma provisória, o relato riobaldiano à fatura da insanidade. A estrutura entrelaçada da história ficcional perpetrada por Guimarães Rosa conduz Ludmila em seu modo de pensar e de narrar-se ao paroxismo de não encontrar conectividade, coerência e relação entre os fatos, os acontecimentos e a trama que lê. É só mediante um empreendimento que não se realiza sem uma entrega ao tempo e à interpretação que a leitora Ludmila vai perceber que a vida vivida também não se resume a uma operação simplificada em que dois mais dois é igual a quatro. As inquietações e as reflexões de Riobaldo são também as dela. Assim como o personagem, ela também tem dificuldade em narrar a sua vida vivida. As palavras na condição de dicionário nem sempre dão conta do estranhamento a que a vida vivida a lança em não rara oportunidade. Sobre as potencialidades que a narrativa ficcional pode dispor à história de vida, Ricoeur faz a seguinte observação:

É a função da poesia, sob sua forma narrativa e dramática, propor à imaginação e à meditação situações hipotéticas que constituem outras tantas *experiências de pensamento* mediante as quais aprendemos a unir aspectos éticos da conduta humana à felicidade e à infelicidade, à sorte e à falta de sorte. Aprendemos por meio da poesia como as mudanças de sorte resultam desta

<sup>7</sup> *Op. Cit.* s/p.

ou daquela conduta, tal como é construída pelo enredo da narrativa. É graças à familiaridade que contraímos com os modos de enredo recebidos de nossa cultura que aprendemos a ligar as virtudes, ou melhor, as excelências, à felicidade e à infelicidade (RICOEUR, 2010, p. 200, grifos do autor).

Passo agora a considerar e a comentar dois trechos do Diário de Leitura de Elizabeth de Fátima Alves, a começar por este:

Diadorim recebeu a notícia da morte de Joca Ramiro, na página 311. Eu estava lendo nesta página o dia que meu pai adoeceu e veio a falecer. Senti a mesma dor da perda que Diadorim sentiu, só que em momentos distintos. A perda dos entes queridos em muito desmoram a gente. Dá revolta, desespero, angústia e mais que isso fica um vazio enorme. Encontrei uma passagem que me confortava nesta hora:<sup>8</sup> “O vau do mundo é a coragem”,<sup>9</sup> coragem para seguir em frente, mesmo com toda dor do momento. “Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende”.<sup>10</sup>

Destaco o modo com que a leitora Elizabeth fez o seu registro entrelaçar, com rara capacidade de articulação, o fato histórico e o episódio fictício, constituidores da identidade narrativa. A verdade impressa em sua escrita de si, bem poucos e poucas teriam tido a coragem de expressar, pois implica na exposição de um sentimento recolhido desde seu mais íntimo recôndito pelas mãos da dor: a dor da perda. É impressionante a irônica coincidência do encontro da história fictícia e a história de vida da leitora Elizabeth, mediada pela fatalidade da morte que, a despeito da revolta, do desespero e da angústia que atormentavam sua alma, soube divisar de maneira lúcida: a partida do pai de Diadorim e o falecimento de seu próprio pai como momentos distintos: a primeira, no âmbito da ficção e, o segundo, no âmbito da vida real. Reputo como da maior significância o fato de a leitora Elizabeth, diante do vazio que a morte do pai lhe deixou, ter encontrado conforto e consolo, não em um livro sagrado, mas no paganismo de uma narrativa literária. Confesso que a revelação desse fato me punziu de uma forma que

8 ALVES, Elizabeth de Fátima. Diário de leitura. Manuscrito não publicado. Diamantina-MG: 2011, p. 7.

9 *Op. Cit.*, p. 305.

10 *Op. Cit.*, p. 310.

eu nunca poderia imaginar. Foi novamente Ricoeur que veio em meu socorro com vistas a dar sentido a esse sentimento que me impactou:

o processo de composição, de configuração, não se finaliza no texto, mas no leitor, e sob essa condição torna possível a reconfiguração da vida pela narrativa. Eu diria mais precisamente: o sentido ou a significação de uma narrativa brota na interseção do mundo do texto e do mundo do leitor. O ato de ler torna-se assim o momento crucial de toda análise. Sobre ele se apoia a capacidade da narrativa de transfigurar a experiência do leitor (RICOEUR, 2010, p. 200).

Como derradeiro cotejo entre história fictícia e história de vida vivida, trago esta passagem do Diário de Leitura da leitora Elizabeth:

“O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem. O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no meio da alegria, e inda mais alegre no meio da tristeza!”<sup>11</sup>. Às vezes, as armadilhas que a vida nos oferece são tão cruéis que buscamos apoio por entre as palavras. Uma boa palavra na hora certa faz toda a diferença e se torna especial, como um presente. E eu encontrei entre as passagens do livro, esta (que está acima), uma âncora em um momento especial de minha vida.<sup>12</sup>

É curioso o modo como a leitora Elizabeth estabelece a relação entre vida vivida e linguagem. Já foi observado como ela buscou preencher o oco vazado em seu coração pela morte do pai, mediante o recurso da leitura de passagens de *Grande sertão: veredas* que funcionaram como lenitivo ao seu sofrimento e alívio à sua dor. No trecho acima destacado, ela cita uma passagem do romance rosiano cujo fundamento reside na coragem que precisamos ter para enfrentar as vicissitudes com que a vida vivida nos surpreende. Nesse caso, duas metáforas se destacam: a da *armadilha* e a da *âncora*. Em relação à primeira, a leitora Elizabeth talvez nos queira alertar que, qual animais na selva, estamos sempre sendo espreitados pelas surpresas da vida

11 *Op. Cit.*, p. 318.

12 *Op. Cit.*, p. 10.

vivida. Diante da imprevisibilidade com que ela se nos apresenta, devemos sempre estar imbuídos de coragem, quer para o acolhimento do bem, quer para o enfrentamento do mal. Quanto à segunda expressão metafórica, a da âncora, pode-se especular que, diante do embaralhado correr da vida vivida, a leitura da narrativa fictícia pode se estabelecer como um lugar de parada, no qual podemos dispor de um tempo para examinar a nossa vida vivida, lendo-a em forma de vida narrada, perscrutando, enfim, a quantas anda a construção de nossa identidade narrativa. Não há demonstração mais bem figurada do que a apresentada pelo registro da leitora Elizabeth para o que Ricoeur nomeou de encontro do mundo do texto com o mundo do leitor, conforme o pensador francês bem descreve:

Falar de mundo do texto significa insistir nesse traço de toda obra literária de abrir diante de si um horizonte de experiência possível, um mundo no qual seria possível habitar. Um texto não é uma entidade fechada em si mesma; é a projeção de um novo universo distinto daquele em que vivemos. Apropriar-se pela leitura de uma obra é desdobrar o horizonte implícito de um mundo que envolve as ações, as personagens, os eventos da história narrada. Disso resulta que o leitor pertence ao mesmo tempo em imaginação ao horizonte de experiência da obra e ao de sua ação real. Horizonte de expectativa e horizonte de experiência não cessam de se afrontar e de se fundir (RICOEUR, 2010, p. 204).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do que foi exposto acerca da condição humana de narrar e de ser narrada, constituidora da identidade narrativa, algumas palavras, que não se pretendem conclusivas, se fazem oportunas enquanto problematizadoras da questão encetada.

O entrecruzamento do relato fictício com a história real pressupõe sempre o inacabamento de uma identidade pessoal que, ao dar-se conta de si mesma como identidade que se realiza no momento mesmo em que se narra e em que é narrada, subentende um processo constante de construção e de reconstrução. Em outras palavras, sempre é possível conduzir a narrativa identitária a partir de outro enredo. Estou me referindo aqui, obviamente, a uma narrativa que não se separa da ação de

quem a narra. Neste caso, narrar e agir se implicam mutuamente. Por conta disso é que a identidade narrativa jamais pode resistir à possibilidade de formar-se, reformar-se, transformar-se. Nas palavras de Ricoeur,

A teoria da leitura nos advertiu quanto a isso: a estratégia de persuasão fomentada pelo narrador visa impor ao leitor uma visão de mundo que nunca é eticamente neutra, mas que induz implícita ou explicitamente uma nova avaliação do mundo e do próprio leitor: nesse sentido, a narrativa já pertence ao campo ético em virtude da pretensão, inseparável da narração, à justeza da ética. Cabe ao leitor, que volta a ser *agente*, iniciador de *ação*, escolher entre as múltiplas proposições de justeza ética veiculadas pela leitura. É nesse ponto que a noção de identidade narrativa encontra seu limite e deve se juntar aos componentes não narrativos da formação do sujeito atuante (RICOEUR, 2010, p. 423, grifos do autor).

Sob esse ponto de vista narrar e ser narrado pressupõe um ato constante de leitura: leitura do relato ficcional e leitura da vida vivida. O diálogo entre tais leituras convoca o sujeito, com tenaz curiosidade, a lançar-se à exploração de universos ainda por ele desconhecidos. Pode-se contestar que, nesses termos, a identidade narrativa está muito mais ligada ao exercício da capacidade imaginativa do que do desejo de realização. Não discordo de que muitos/as leitores/as possam se satisfazer tão somente com a experiência estética da leitura literária e com a perplexidade de como ela exorbita a vida vivida. No entanto, a meu ver, a inaudita e surpreendente *inquietação ética* provocada por tal leitura já é motivo suficiente para saber que as coisas já não serão mais as mesmas, que elas estão definitivamente fora de lugar. A partir desse estado de coisas, a vontade de agir, portanto, já despontará como, no mínimo, um renitente incômodo. Dito de forma contundente: “é quando leitura se torna uma provocação a ser e agir de outro modo” (RICOEUR, 2010, p. 422-423).

## REFERÊNCIAS

ALVES, Elizabeth de Fátima. *Diário de leitura*. Manuscrito não publicado. Diamantina-MG: 2011.

NUNES, Benedito. *Literatura e Filosofia (Grande sertão: veredas)*. In: COSTA LIMA, Luiz Costa. *Teoria da literatura em suas fontes*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

FERREIRA, Ludmila. *Diário de leitura*. Manuscrito não publicado. Diamantina-MG: 2014.

RICOEUR, Paul. A narrativa: seu lugar na psicanálise. In: RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 1 – em torno da psicanálise*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 213-231.

RICOEUR, Paul. A vida: uma narrativa em busca de narrador. In: RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências 1 – em torno da psicanálise*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 197-211.

RICOEUR, Paul. Conclusões. In: RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa. o tempo narrado (vol. 3)*. Tradução de Maria Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 409-463.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

## CAPÍTULO 8

### FORMAÇÃO SUBJACENTE À POLÍTICA E GESTÃO DAS LICENCIATURAS NA UFT: O CASO DO CURSO DE FILOSOFIA

*Roberto Francisco de Carvalho*  
*Raquel Castilho Souza*  
*Maria Cristina Thomazi Bordin*  
*Doracy Dias Aguiar de Carvalho*

#### INTRODUÇÃO

Para compreendermos a concepção de formação de professores no âmbito das licenciaturas ofertadas pela Universidade Federal do Tocantins – UFT, especificamente do Curso de Filosofia – objeto deste estudo – faz-se necessário situar a discussão no contexto da reforma do Estado e da Educação, bem como das mudanças ocorridas no mundo do trabalho e da produção, que exigem, entre outros aspectos, a adequação da formação para atender às exigências do mercado de trabalho.

Tal compreensão, segundo Carvalho; Carvalho; Lagares (2019), deve ser buscada sem perder de vista a perspectiva de construção de uma educação democrático-popular como parte do processo de modernização das instituições sociais, a exemplo das universidades. A educação, nessa perspectiva, é compreendida como arena de luta ético-política, que pode se tornar um espaço capaz de contribuir para explicitar as contradições entre as dimensões econômico-corporativa e ético-política, aspectos constitutivos e constituintes dos diversos processos sociais, como os educacionais, a exemplo da formação de professores de Filosofia para atuarem na educação básica. Nessa direção, divergindo de uma postura puramente determinista, este estudo recoloca a educação/instituição educacional como espaço educativo contraditório que, ao mesmo tempo em que pode alienar, também, pode contribuir para a desalienação do ser humano por meio de uma participação ético-política.

Desse modo, é importante compreender a concepção de formação subjacente à política e gestão das licenciaturas na UFT evidenciando

os aspectos ético-político da formação a partir de um panorama democrático-emancipador apreendido pela dimensão econômico-corporativa de natureza mercantil, desenvolvida pela lógica capitalista (CARVALHO; CARVALHO; LAGARES, 2019). Diante do cenário atual, em que a lógica econômico-mercantilista na universidade vem sendo avivada, Carvalho (2013) aponta que a reflexão participativa para diálogos e amadurecimento da apreensão da realidade institucional tem se deparado com diversas dificuldades e resistências no âmbito universitário.

Nessa perspectiva, o presente texto, que é resultado de pesquisa científica<sup>1</sup>, intitulada: “A concepção de formação subjacente à política e gestão das licenciaturas na UFT: o caso do curso de Filosofia”, tem por objetivo compreender a concepção de formação subjacente aos Cursos de Licenciatura da UFT presente nos documentos institucionais da UFT. Para tanto, busca apreender as dimensões ético-política e técnico-instrumental formativas do Curso de Licenciatura em Filosofia do Campus de Palmas presentes no Projeto Pedagógico do Curso e no Plano dos Componentes Curriculares implementado pelos professores, de modo a relacionar a concepção de formação subjacente aos Cursos de Licenciaturas da UFT com as dimensões formativas do Curso de Licenciatura em Filosofia do Campus de Palmas.

Em uma perspectiva crítico-dialética, na qual o movimento do pensamento apreende da materialidade histórica investigada (MARX, 1982; BARDIN, 1977), a pesquisa lançou mão dos estudos bibliográficos – relacionados às publicações que abordam a temática em pauta – e documental envolvendo os Projetos Pedagógicos dos Cursos de Filosofia e Teatro (PPC/Filosofia, 2009; PPC/Teatro, 2009) e as ementas que compõem os planos de disciplinas dos professores, além do Projeto Pedagógico Institucional da UFT/2007 (PPI/UFT).

Nesse sentido, a pesquisa buscou responder os seguintes questionamentos? Qual a concepção de formação subjacente aos Cursos de Licenciatura da UFT? Qual a dimensão formativa (ético-política ou técnico-instrumental) é mais priorizada no Curso de Licenciatura em Filosofia do Campus de Palmas? Qual a relação entre a concepção de formação subjacente aos Cursos de Licenciaturas da UFT com as dimensões formativas do Curso de Licenciatura em Filosofia do Campus de Palmas?

---

1 A pesquisa foi realizada com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Brasil.

O estudo permitiu observar que os cursos de formação de professores das universidades públicas brasileiras vêm, em grande medida, atendendo à lógica econômico-mercantilista, impactando, por conseguinte, o processo formativo docente, também, no âmbito da UFT. Assim, foi possível verificar a existência das dimensões formativas instrumental e substantiva do curso de Licenciatura em Filosofia do Campus Palmas, porém, tais dimensões têm sido trabalhadas de forma fragmentada, com a supremacia dos aspectos relacionados aos conhecimentos específicos de Filosofia sobre os conhecimentos ligados ao ensino de Filosofia, conforme discorreremos a seguir.

## **1. POLÍTICA DE EDUCAÇÃO SUPERIOR BRASILEIRA: AVANÇOS E RETROCESSOS QUANTO À FORMAÇÃO DE PROFESSORES**

As políticas de formação de professores no Brasil devem ser compreendidas situadas no seu devido contexto para que seja possível identificar as complexidades que as envolvem. Sendo assim, a formação de professores que vem ocorrendo nos cursos de licenciaturas das universidades federais, e, conseqüentemente, na UFT, tem sido, portanto, orientadas e sustentadas a partir dos processos socioeconômicos mais amplos, como afirmam Carvalho, Lagares e Fernandes (2017).

Nesse sentido, o modelo de formação do professor é estruturado com base no modo de produção capitalista, que visa à obtenção de lucros e a diminuição dos custos de produção, como expressam as reformas realizadas, no Brasil, na década de 1990 influenciadas pela reforma reestruturação produtiva do capital. A compreensão de tais reformas, que têm relação com a crise do Estado, nos ajudam a entender as mudanças que ocorreram na sociedade e, principalmente na educação, foco do presente estudo.

Tais reformas têm trazido grandes conseqüências para a sociedade e sua força de trabalho, uma vez que visa extrair “do trabalhador a sua capacidade intelectual, além da capacidade física, com intuito de aumentar a produtividade.” (CARVALHO; LAGARES; FERNANDES, 2017, p. 22). No que se refere ao processo de formação, as mudanças implementadas a partir das referidas reformas acabam formando dois tipos de trabalhadores: os que operam máquinas altamente sofisticadas e aqueles que se utilizam apenas da força bruta, tornando-se, cada vez mais, alienados no processo de produção e reprodução do capital.

Em relação ao processo de reestruturação produtiva, recordemos, entretanto, que na perspectiva taylorista/fordista, que entra em declínio a partir da década de 1970, o setor produtivo exigia a formação de um tipo de trabalhador especializado, individualizado, gerenciador de práticas, em grande medida, desprovidas de práxis que consiste na articulação entre teoria e prática. Como resposta à crise do modelo taylorista/fordista surge o modelo toyotista ou flexível que exige um trabalho eficiente, multifuncional, versátil, competitivo, seletivo, otimizado e empreendedor. Diante de tais mudanças vêm sendo realizadas diversas reformas orientadas pelas diretrizes neoliberais desde a década de 1990, incluindo as reformas do Estado e a da educação superior brasileira, implementadas a partir dos consensos construídos no âmbito dos governos por meio do estabelecimento de parcerias com a sociedade, em geral, para o funcionamento da educação superior. (CARVALHO; LAGARES; FERNANDES, 2017).

Como afirmam Carvalho, Lagares e Fernandes (2017), no limiar do Século XXI o Brasil vem assumindo a perspectiva neoliberal em que a educação superior vem sendo diversificada, diferenciada, flexibilizada e o trabalho docente tem sido fortemente precarizado. Assim, os últimos anos têm sido palco de um grande movimento de privatização e sucateamento das instituições públicas brasileiras, a partir de estratégias que advogam a necessidade de modernização do Estado a fim de alcançar melhor resultado com menos custos na implementação das políticas públicas. Nessa direção, em 2003, foi deflagrada, então, a reforma universitária por meio de várias medidas estatais que possibilitaram a reestruturação da educação superior. Esse processo foi implementado sob a justificativa de solucionar os problemas financeiros e estruturais das IFES e de seus docentes, como o Programa Universidade para Todos (Prouni), forjado na perspectiva da organização social de empresas.

Nessa lógica de reestruturação da universidade numa perspectiva empresarial muitas questões permanecem mal resolvidas em relação à formação, em geral, o que traz grandes prejuízos para a educação superior brasileira. Trata-se de um processo que necessita ser problematizado e debatido o interior da universidade pública por meio de estudos e pesquisas sobre a temática visando encontrar respostas que possibilitem a construção de caminhos para a melhoria do sistema educacional na perspectiva de uma educação mais democrática e acessível à grande maioria da população.

## 2. A FORMAÇÃO DE PROFESSORES DA UFT NO CONTEXTO DA REFORMA DO ESTADO E DA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

A perspectiva de universidade presente nos documentos da UFT não diverge muito da realidade nacional (MARTINS; SOUZA; LOPES, 2017) e, em se tratando dos cursos de licenciaturas, além das diretrizes gerais para a formação de professores o curso de Filosofia, base empírica do estudo em pauta, ancora-se no Programa de Reestruturação das Instituições Federais de Educação Superior (REUNI) (CARVALHO; BIRCK, 2017).

Mesmo com as diretrizes gerais da formação de professores explicitadas nos documentos institucionais da UFT (PDE, PDI e PPI), o estudo de Carvalho e Birck (2017) que trata da referida questão, evidencia que tais documentos não esclarecem, devidamente, a intenção da instituição quanto ao processo formativo, o que gera dúvidas quanto às suas prioridades: se é buscar capacitação aos alunos para exercerem suas profissões ou, em grande medida, adequar as políticas institucionais às exigência do mercado de trabalho por meio da formação de “força de trabalho”. Também não ficou evidenciado nos documentos mencionados a existência de uma política específica para as licenciaturas. Contudo, o relatório de Gestão 2013 evidencia que algumas ações vêm sendo implementadas, a exemplo dos laboratórios e espaços de suporte para estudos e pesquisas abrangendo os diversos cursos, entre estes as licenciaturas.

No que se refere às propostas de formação dos cursos de licenciatura, Carvalho e Birck (2017) não identificaram normas institucionais específicas, o que levou a UFT a realizar o II Fórum de Ensino, Pesquisa, Extensão e Cultura da UFT (Fepec)<sup>2</sup>, ocorrido entre novembro de 2008 a agosto de 2009. O evento teve a intenção de discutir e refletir sobre o fortalecimento da educação básica, destacando as propostas, estratégias e ações adotadas no âmbito da Universidade. Uma das estratégias da UFT para ampliar e consolidar o seu processo formativo foi a adesão ao Reuni, Programa cujos fundamentos gerais guardam significativa relação com a

---

2 Esse evento foi desenvolvido em parceria com o MEC envolvendo a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, a SEDUC (Secretaria Estadual de Educação do Tocantins), a Undime (União Nacional dos Dirigentes Municipais de Educação) e a UFT, por meio da comunidade acadêmica, em geral.

perspectiva de formação calcada na eficiência, multifuncionalidade, versatilidade, competitividade, seletividade e empreendedorismo.

### **3. O PROGRAMA REUNI NO ÂMBITO DA UFT E OS CURSOS DE LICENCIATURAS EM FILOSOFIA E TEATRO<sup>3</sup>**

A UFT foi uma das primeiras universidades federais que aderiram ao REUNI, criando um total de 14 cursos de graduação sistematizados em seis áreas do conhecimento. Como pode ser observado no projeto REUNI/UFT, suas metas expressam uma considerável preocupação com a criação de vagas, contratação de profissionais, regularização da oferta de novas vagas nos processos seletivos e elevação da taxa de conclusão média dos cursos de graduação (UFT/REUNI, 2007).

Conforme mencionado anteriormente, entre as graduações implantadas na UFT estão os cursos de licenciaturas em Artes (posteriormente renomeado para Teatro) e Filosofia, ambos pertencentes ao *Campus* de Palmas<sup>4</sup>. Tais cursos são ofertados em turno noturno e possuem duração de quatro anos. Cabe salientar a esse respeito, que uma das metas do projeto REUNI/UFT seria de “garantir a elevação gradual da taxa de conclusão média dos cursos de graduação presencial para, no mínimo, 90% no prazo de cinco anos” (UFT/REUNI, 2007, p. 04).

No ano de 2009 a UFT adotou o Reuni nos *campi* de Palmas, Gurupi e Araguaína, a partir da criação de cursos em seis áreas do conhecimento: Ensino de Ciências, Gestão de Negócios, Ciências Agrárias e Tecnológicas, Saúde, Engenharia e Ciências Humanas e Artes (UFT/REUNI, 2007). O artigo 2º das diretrizes gerais do referido Programa destaca em seu primeiro item a “redução das taxas de evasão, ocupação de vagas ociosas e aumento de vagas de ingresso, especialmente no período noturno” (BRASIL, 2007, p. 28).

Quanto aos cursos de Filosofia e Teatro da UFT, seus projetos pedagógicos apontam que a “profissionalização precoce” seria uma das

3 Para uma leitura mais aprofundada sobre esse item conferir: CARVALHO, R. F.; CARVALHO, D. D. A. Organização e gestão de cursos de licenciaturas em ciclos: implicações para a permanência estudantil. *Revista Humanidades e Inovação*, v. 6, n.18, 2019.

4 Além dos cursos de Licenciaturas em Filosofia e Teatro, o campus de Palmas possui o Curso de Pedagogia, criado não no âmbito do REUNI, mas anteriormente, a partir das diretrizes curriculares advindas da reforma da educação de 1990.

grandes causas da evasão e afirma que uma “construção curricular em ciclos”, proporciona uma “formação inicial ampla”, o que evitaria tal situação nos referidos cursos (UFT/PPC/FILOSOFIA; UFT/PPC/TEATRO, 2009, p. 34).

Os mencionados projetos pedagógicos dos cursos de Teatro e Filosofia visam: implementar ações de planejamento e ensino, que contemplem o compartilhamento de disciplinas por professores oriundos das diferentes áreas do conhecimento; trânsito constante entre teoria e prática, através da seleção de conteúdos e procedimentos de ensino; eixos articuladores por semestre; professores articuladores dos eixos, para garantir a desejada integração; atuação de uma tutoria no decorrer do ciclo de formação geral para dar suporte ao aluno; utilização de novas tecnologias da informação; recursos áudios-visuais e de plataformas digitais (UFT/PPC/FILOSOFIA; UFT/PPC/TEATRO, 2009).

De acordo com os documentos analisados, os cursos de Filosofia e Teatro estão organizados em três ciclos: ciclo da formação geral; ciclo de formação profissional; ciclo de aprofundamento em nível de pós-graduação. Cada ciclo é constituído por eixos que se articulam entre si e são integrados por meio de conteúdos interdisciplinares a serem planejados, semestralmente, em conformidade com a carga horária dos eixos destinada às atividades interdisciplinares (UFT/PPC/FILOSOFIA; UFT/PPC/TEATRO, 2009).

Os cursos apresentam uma estrutura organizacional e de gestão das formas e espaços necessários ao desenvolvimento do processo pedagógico que, a princípio, deveria atrair e manter os estudantes nos cursos, promovendo uma formação ampliada, que abranja as dimensões técnico-pedagógica e político-cultural. Diante disso, tendo em vista os objetivos da pesquisa, buscamos apreender as dimensões ético-política e técnico-instrumental formativas do curso de Licenciatura em Filosofia do Campus de Palmas presentes no respectivo Projeto Pedagógico do Curso e no plano dos componentes curriculares realizado pelos professores, como apresentado a seguir.

#### **4. FRATURAS ENTRE O CONTEÚDO E O ENSINO DE FILOSOFIA NA TENSÃO ENTRE AS DIMENSÕES FORMATIVAS INSTRUMENTAL E SUBSTANTIVA**

O curso de Licenciatura em Filosofia da UFT possui carga horária de 2.800 horas, distribuídas em oito semestres durante quatro anos. O

curso propõe formar o aluno para se tornar professor em Filosofia na educação básica ou ainda formar pesquisadores educacionais. Os formandos devem possuir um “embasamento filosófico, humanista e interdisciplinar” (MARTINS; SOUZA; LOPES, 2017, p. 106) e serem capazes de contribuir para desenvolver um conhecimento crítico na educação básica que colabore com o exercício da cidadania.

No PPC do Curso de Licenciatura em Filosofia está contemplada a formação do professor nos aspectos éticos-político/técnico-instrumental, que tem por objetivo, na área do conhecimento em questão, “[...] desenvolver um saber de qualidade, voltado para o diálogo com a história do passado, a grande tradição ocidental, e com a história atual, a contemporaneidade”. Ainda tem como finalidade “[...] contribuir com a discussão das questões interdisciplinares inerentes às diversas ciências, que envolvem os valores éticos, estéticos e políticos, os desafios sociais e o desenvolvimento socioambiental sustentável” (PPC, FILOSOFIA/UFT, 2009 p. 40). Além disso, o mesmo documento destaca, como intuito do curso, formar, capacitar e habilitar os professores licenciados em filosofia para exercerem, da melhor maneira, seu ofício, a partir de um pensamento crítico e reflexivo, podendo, dessa forma, discutir sobre as questões contemporâneas na sociedade a partir de uma abordagem interdisciplinar.

Pensando nisso, a matriz curricular do curso foi estruturada em ciclos, os quais preveem uma formação que busca alcançar os objetivos apresentados anteriormente, que pode possibilitar uma formação acadêmica baseada em valores fundamentais como os direitos e deveres da cidadania, o respeito ao bem comum e à ordem democrática (PPC, FILOSOFIA/UFT, 2009). Desse modo, a matriz curricular foi pensada, a partir das seguintes dimensões:

na estética da sensibilidade, acentuando a construção da identidade na relação com a diversidade; b) na ética da identidade autônoma, que se manifesta na consciência, na liberdade, nas atitudes de respeito universal e de crítica; c) na política como participação democrática, materializada no reconhecimento dos direitos humanos, na luta pela igualdade de acesso aos bens, pela sociedade democrática e pela justiça equânime (PPC FILOSOFIA/UFT, 2009, p. 41).

Consequentemente, para atender a essas finalidades, a estrutura curricular está dividida em ciclos que são compostos por eixos do Curso de Licenciatura em Filosofia, sendo: **Ciclo I – Formação Geral:** Eixo de Humanidades e Sociedade; Eixo de Linguagens; Eixo de Estudos Integradores e Contemporâneos; Eixo dos Saberes Epistemológicos e pedagógicos; e Eixo de Fundamentos da Área de Conhecimento. **Ciclo II – Formação profissional:** Eixo Estudos Filosóficos; Eixo Saberes Epistemológicos e Pedagógicos; Eixo Estágio Supervisionado e TCC; Eixo Estudos Integradores e Contemporâneos; e Eixo Linguagem e Eixo Atividades Complementares. **Ciclo III - Pós-graduação:** Eixos das áreas de pesquisa e Pós-graduação: Especialização e Mestrado. Esses eixos são divididos por linhas de pesquisas: Cultura, educação e sociedade; Ética, cidadania e ensino de Filosofia; Cultura e saberes no contexto da Amazônia.

Foram verificados aspectos correspondentes à formação do professor de licenciatura nos ementários das seguintes disciplinas: Educação; Ensino e Aprendizado; Currículo da Educação Básica; Prática do Ensino (planejamento, metodologia, didática, avaliação ensino-aprendizagem) e Política e Gestão da Educação, tanto no Ciclo I quanto no II (BORDIN, 2020). Também foram identificadas as disciplinas, por eixos, que contemplam, especificamente, a formação do curso de Filosofia nos Ciclos I e II. Quanto ao ciclo I, o eixo de Humanidades e Sociedade, abrange as disciplinas Ética e Cidadania; Matrizes culturais da Amazônia; e Conhecimento e realidade socioambiental, que contemplam 16% das disciplinas. No eixo de Linguagens, foram identificadas duas disciplinas: Leitura e Produção de Textos Científicos; e Leitura de Textos Científicos em Língua Estrangeira, o que corresponde a 10%. Em relação ao eixo de Estudos Integradores e Contemporâneos este alcança 21% das disciplinas, sendo estas: História e Teoria da Ciência; Seminário interdisciplinar I; Seminário interdisciplinar II; e Seminário interdisciplinar III. Quanto ao Eixo dos Saberes Epistemológicos e pedagógicos este abarca um total de 16 % das disciplinas que tratam da formação de professores, quais sejam: Sociedade, Cultura e História da Educação; Filosofia da Educação; e Psicologia da Aprendizagem. Por fim, o Eixo de Fundamentos da Área de Conhecimento (Arte e Filosofia) que abarca as seguintes disciplinas: Introdução à Filosofia; Antropologia Filosófica; Introdução à Estética; História da Arte; e Patrimônio Artístico

e Cultural do Brasil, que perfazem um total de 37% das disciplinas ofertadas no Ciclo I.

Em relação ao Ciclo II, este conta com seis eixos que abrangem diversas disciplinas. O eixo Saberes Epistemológicos e Pedagógicos abarca 20 % do total das disciplinas ofertadas, compreendendo: Didática e Formação de Professores; Educação e Tecnologias Contemporâneas; Currículo, Política e Gestão Educacional; Fundamentos e Metodologia do Ensino de Filosofia; Laboratório de Produção de Material Didático I; Laboratório de Produção de Material Didático II. No Eixo Estágio Supervisionado e TCC existem quatro disciplinas que correspondem a 13%, são elas: Estágio Supervisionado I; Estágio Supervisionado II; Estágio Supervisionado III; Estágio Supervisionado IV; e TCC. Já no Eixo Estudos Filosóficos, são ofertadas 15 disciplinas, que abrangem 50% do total, sendo estas: História da Filosofia Antiga; História da Filosofia Medieval; História da Filosofia Moderna I; História da Filosofia Moderna II; História da Filosofia Contemporânea; Hermenêutica de textos filosóficos; Ontologia; Epistemologia; Lógica; Fundamentos de Ética; Ética; Fundamentos de Filosofia Política; Filosofia Política; Optativa 1; Optativa 2. O Eixo Estudos Integradores e Contemporâneos, por sua vez, abarca 13% das disciplinas que tratam da formação de professores, quais sejam: Seminário interdisciplinar IV; Seminário interdisciplinar V; Seminário interdisciplinar VI; e Seminário interdisciplinar VII. Já o Eixo Linguagem, apresenta apenas uma disciplina denominada Língua Brasileira de Sinais, que corresponde a 4%. No Eixo Atividades Complementares não há especificação quanto a essa categoria, porque tal eixo corresponde às atividades que compõem o currículo flexível do curso de Licenciatura em Filosofia e compreende uma a carga horária total de 195 horas, cujo cumprimento, pelo discente, é dividido ao longo curso. Tais dados evidenciam que o Ciclo II concentra o maior número de disciplinas mais voltadas para conteúdos relacionados à formação, de modo geral, totalizando um quantitativo de 30 disciplinas, enquanto no Ciclo I são apenas 19 disciplinas (BORDIN, 2020).

Sobre a **Formação de professores** do Curso de Filosofia, no Ciclo I, apenas três eixos ofertam disciplinas que tratam diretamente do processo formativo. O Eixo Humanidades e sociedade trata da formação de professores por meio da disciplina Conhecimento e Realidade Socioambiental. No Eixo Estudos Integradores e Contemporâneos três disciplinas cumprem essa finalidade, sendo estas: História e Teoria da

Ciência; Seminário Interdisciplinar II; e Seminário Interdisciplinar III. Por fim, o Eixo Saberes Epistemológicos e Pedagógicos conta com três disciplinas relacionadas à formação de professores, são elas: Filosofia da Educação; Sociedade, Cultura e História da Educação; e Psicologia da Aprendizagem. Tais disciplinas, acrescidas às que compõem os dois eixos anteriormente mencionados, somam um percentual de 37% das disciplinas do ciclo I que tratam da formação de professores no curso de Filosofia. Quanto ao ciclo II, em relação a essa mesma categoria, constatou-se indicativos de discussões em três eixos. O eixo Saberes Epistemológicos e Pedagógicos oferta 6 disciplinas que tratam dessa questão, sendo estas: Didática e Formação de Professores; Educação e Tecnologia Contemporânea; Currículo, Política e Gestão Educacional; Fundamentos e Metodologias de Ensino de Filosofia; e Laboratório de Produção de Material Didático I e II. No eixo Estágio Supervisionado e TCC as disciplinas de Estágio Supervisionado I, II e III abordam, também, esse conteúdo. Finalmente, no Eixo Linguagem, a disciplina Linguagem Brasileira de Sinais, também, aponta tal evidência. Portanto, no Ciclo II, as disciplinas que tratam da formação de professores abrangem um percentual de 33% do total das disciplinas no referido Ciclo (BORDIN, 2020).

Em relação às disciplinas que compõem os eixos do ciclo I, 7 disciplinas, (37%), apresentam descrições diretas nos seus ementários referentes à **Educação**, são elas: Conhecimento e Realidade Socioambiental; História e Teoria da Ciência; Seminário interdisciplinar II e III; Sociedade, Cultura e História da Educação; Filosofia da Educação; e Psicologia da Aprendizagem. Com relação ao **Ensino/ensino aprendizagem** duas disciplinas, (11%) do ciclo I, tratam da formação geral, conforme apontam seus ementários, sendo estas: Conhecimento e Realidade Socioambiental; e Psicologia da Aprendizagem (BORDIN, 2020).

No tocante à **Formação de professores/licenciatura nos ementários dos eixos do Ciclo I** existem quatro disciplinas que abordam essa categoria, quais sejam: Conhecimento e Realidade Socioambiental; Filosofia da Educação; Sociedade, Cultura e História da Educação; e Psicologia da Aprendizagem (21%). Quanto ao **Currículo da Educação Básica**, no que se refere às disciplinas dos eixos do ciclo I, também foram identificadas três disciplinas, que correspondem a um percentual de 16%, sendo estas: Conhecimento e Realidade Socioambiental; Filosofia da Educação e Sociedade; e Cultura e História da Educação (BORDIN, 2020).

Quanto à **Prática de ensino** (planejamento, metodologia, didática, avaliação, ensino-aprendizagem), três disciplinas, (16%) do Ciclo I, apresentam esses conteúdos em seus ementários, são elas: Conhecimento e Realidade Socioambiental; Filosofia da Educação e Psicologia da Aprendizagem. Por fim, o Ciclo I dispõe de duas disciplinas que apresentam propostas de discussão sobre **Política e Gestão da Educação** em seus ementários, o que corresponde a 11%, sendo: Conhecimento e Realidade Socioambiental; e Sociedade, Cultura e História da Educação (BORDIN, 2020).

O Ciclo II é composto por 30 disciplinas, e, conforme os ementários analisados, apenas algumas compõem conteúdos que discutem, de forma direta, a **educação e os aspectos relacionados aos aspectos epistemológicos e pedagógicos** no Curso de Licenciatura em Filosofia. No tocante às temáticas sobre a **Educação**, foram identificadas quatro disciplinas (13%) que apontam para a oferta desse conteúdo, são elas: Currículo, Política e Gestão Educacional; Educação e Tecnologias Contemporâneas; Fundamentos e Metodologias de Ensino de Filosofia; e Didática e Formação de Professor (BORDIN, 2020).

No quesito **Ensino/aprendizagem** as oito disciplinas seguintes: Laboratório de Produção de Material Didático I e II; Didática e Formação de Professor; Educação e Tecnologia Contemporâneas; Fundamentos e Metodologia de Ensino de Filosofia; e Estágio Supervisionado I, II e III abordam tal conteúdo, o que representa 27%. Quanto às discussões sobre **Formação de professores/licenciatura** foram identificadas nove disciplinas, que alcançam 30%, quais sejam: Laboratório de Produção de Material Didático I e II; Didática e Formação do Professor; Currículo, Política e Gestão Educacional; Educação e Tecnologia Contemporâneas; Fundamentos e Metodologia de Ensino de Filosofia; e Estágio Supervisionado I, II e III. Sobre o **Currículo da Educação Básica**, a presença desse conteúdo foi verificada em três disciplinas: Currículo, Política e Gestão Educacional; Fundamentos e Metodologia de Ensino de Filosofia; e Didática e Formação de Professor, evidenciando, portanto, que apenas 10% do total das disciplinas do ciclo II apresenta tal conteúdo em suas ementas (BORDIN, 2020).

Referente à **Prática de ensino** (planejamento, metodologia, didática, avaliação, ensino-aprendizagem), oito disciplinas (27%) tratam sobre esses aspectos, sendo estas: Laboratório de Produção de Material Didático I e II; Didática e Formação de Professor; Educação e

Tecnologia Contemporâneas; Fundamentos e Metodologia de Ensino de Filosofia; e Estágio Supervisionado I, II e III. Com relação à **Política e Gestão da Educação**, identificamos a temática em apenas duas disciplinas: Currículo, Política e Gestão Educacional; e Educação e Tecnologia Contemporâneas, o que corresponde a 7% (BORDIN, 2020).

O Curso de Licenciatura em Filosofia, conforme os dados relacionados anteriormente, conta com um conjunto de elementos formativos que abrangem os aspectos técnicos-pedagógicos e de formação geral. Diante disso, considerando a relação entre a concepção de formação subjacente aos Cursos de Licenciaturas da UFT e as dimensões formativas do Curso de Licenciatura em Filosofia, o estudo permitiu constatar que – embora, em geral, este atenda à legislação quanto aos conteúdos básicos e carga horária – são poucas as disciplinas que trazem temáticas ligadas à educação, formação de professores, currículo relacionado à educação básica, prática de ensino e currículo, e política e gestão educacional durante todo o curso.

Cabe sublinhar, conforme a legislação atual que trata da temática pesquisada, que tem sido defendido nos cursos de licenciaturas a transversalidade em todas as disciplinas, além da temática relacionada ao eixo epistemológico e pedagógico. Contudo, os dados da presente pesquisa possibilitam visualizar no curso analisado uma fratura entre a área específica de formação (Filosofia) e a área relacionada ao ensino-aprendizagem de Filosofia (educação/ensino), fratura esta que se expressa na dicotomia entre as mencionadas áreas de formação do professor de Filosofia.

Também foi possível visualizar a secundarização, na formação dos futuros professores, dos componentes curriculares que tratam diretamente dos aspectos formativos relacionados às disciplinas da área de educação/ensino/aprendizagem/ currículo/gestão, que correspondem a apenas 35% do total das disciplinas ofertadas. Tais aspectos deveriam estar presente, transversalmente, nas demais ementas dos componentes curriculares, que abarcam 65% das disciplinas do curso em questão. Conforme os percentuais explicitados esses aspectos da formação de professores – educação/ensino/aprendizagem/currículo/gestão – foram identificados em um percentual bem inferior em relação ao conjunto dos demais eixos formativos.

Conforme já demonstrado, o estudo revelou que o PPC do curso de Filosofia apresenta a necessidade de se trabalhar nas disciplinas

os conhecimentos pedagógicos justamente para atender à legislação quanto à formação do professor. No entanto, tais conhecimentos são abordados pontualmente no curso, e, em grande medida, apartados do conjunto dos componentes curriculares, portanto, de modo fragmentado. No mencionado documento são apresentadas as diferentes concepções sobre as temáticas que envolvem a formação de professores, que devem ser trabalhados nas disciplinas do curso, tais como:

[...] currículo, desenvolvimento curricular, docência, transposição didática, contrato didático, planejamento, plano, programa, projeto de ensino, organização de tempo e espaço de aprendizagem, organização do trabalho formativo, interação grupal, criação, realização e avaliação das situações didáticas, avaliação de aprendizagens dos alunos, trabalho diversificado, relação professor-aluno, análises de situações educativas e de ensino complexas, entre outros, [...]. (PPC FILOSOFIA/UFT, 2009, p. 90)

Tais aspectos foram identificados nos ementários das disciplinas, tanto no Ciclo I quanto no II, porém, compreendemos que, na prática, essas temáticas deveriam ser abordadas com mais ênfase, principalmente, em relação às disciplinas de Estágio Supervisionado e às pesquisas oriundas dos Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC). A mencionada ênfase aqui defendida em relação às duas disciplinas – sem desconsiderar a centralidade das demais – deve-se à sua dimensão prática, que pode repercutir na futura ação profissional do discente, de modo que esta promova, interdisciplinarmente, a articulação das diferentes práticas, conforme previsto no PPC do Curso em questão.

Portanto, os dados da pesquisa aqui apresentados, apontam para a necessidade de revisão do PPC do curso de Filosofia da UFT objetivando à ampliação de temáticas que vislumbrem a formação de professores, o que permitiria prever ações visando à melhoria da capacitação e da formação do professor em Filosofia.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Em vista dos argumentos teórico-documentais aqui apresentados, vale destacar que a pesquisa possibilitou percorrer um caminho nos fez refletir sobre a lógica da política da educação superior brasileira, tendo como foco os cursos de licenciatura da UFT, especialmente o curso de

Filosofia. As fontes teóricas e documentais que sustentam este estudo permitiram observar que as universidades públicas brasileiras vêm, tendencialmente, atendendo à lógica econômico-mercantilista, posto que suas ações têm sido pautadas pelo formato mercadológico-capitalista, que submete a educação a uma lógica competitiva e flexível, determinada pelo mercado, e que vislumbra, essencialmente, o circuito da produção e do consumo.

Como parte das consequências dessa lógica educacional/formativa adotada nas universidades brasileiras tem ocorrido a precarização do trabalho docente e da formação acadêmica, cuja prioridade repousa sobre a dimensão técnico-instrumental em detrimento da dimensão ético-política. Esse processo tem promovido resistências no âmbito da universidade e influenciado, consideravelmente, no modo como a formação de professores tem ocorrido no interior dos cursos de licenciaturas.

Diante disso, o estudo evidencia a necessidade de se pensar estratégias que possam contribuir para o desenvolvimento de um ensino de qualidade em sentido ampliado, de modo a atender às reais demandas da população acadêmica e da sociedade, a fim de que a universidade pública cumpra com a sua função enquanto instituição social que deve atender aos interesses públicos. Nesse sentido, faz-se necessário rever as dimensões formativas relacionadas ao processo de ensino aprendizagem no curso de Licenciatura em Filosofia de modo a preparar os futuros egressos para atuarem no mercado de trabalho numa perspectiva interdisciplinar, crítica e formativa, que contemple, com maior ênfase e durante todo o curso, as atividades relacionadas ao eixo dos conhecimentos epistemológicos e pedagógicos.

## REFERÊNCIAS

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.

BORDIN, Maria Cristina Thomazi. *A concepção de formação subjacente à política e gestão das licenciaturas na UFT: o caso do curso de licenciatura em Filosofia*. 2020. 15 f. Relatório de Iniciação Científica – Universidade Federal do Tocantins (UFT), Palmas/Tocantins, 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretária de Ensino Superior. *Diretrizes gerais – Reuni*. SESu, MEC, Brasília, ago. 2007. Disponível em: <http://>

portal.mec.gov.br/sesu/arquivos/pdf/ diretrizesreuni.pdf. Acesso em: 30 jan. 2020.

CARVALHO, Roberto Francisco de. *Gestão e participação universitária no século XXI*. Curitiba/PR: Editora CRV, 2013.

CARVALHO, Roberto Francisco de. A formação de professores no Brasil: preponderância da dimensão formativa instrumental sobre a substantiva. In: *Anais do XXVI Seminário Nacional Universitas/Br*, 06 a 08/06/2018. Belo Horizonte/MG: Universidade Federal de Minas Gerais, 2018, p. 380-384.

CARVALHO, Roberto Francisco; CARVALHO, Doracy Dias Aguiar. *Organização e gestão de cursos de licenciaturas em ciclos: implicações para a permanência estudantil*. Revista Humanidades e Inovação, v. 6, n. 18, 2019.

CARVALHO, Doracy Dias Aguiar; BIRCK, Rosemeri. Processo de Formação e Gestão da UFT: um olhar sobre os cursos de formação de professores. In: CARVALHO, Roberto Francisco de; MELO, José Wilson Rodrigues de MELO (Orgs.). *Política e Gestão da Educação Superior: Acesso e permanência em cursos de licenciaturas da UFT*. 1. ed. Curitiba: Appris, 2017, p. 65-97.

CARVALHO, Roberto Francisco de; LAGARES, Rosilene; FERNANDES, Katya Lacerda. Reestruturação Produtiva, Reforma do Estado e os impactos para a Educação. In: CARVALHO, Roberto Francisco de; MELO, José Wilson Rodrigues de MELO (Orgs.). *Política e Gestão da Educação Superior: Acesso e permanência em cursos de licenciaturas da UFT*. 1. ed. Curitiba: Appris, 2017, p. 16-36.

CARVALHO, Roberto Francisco de. A Educação Superior Brasileira no Contexto da Reforma do Estado e da Educação. In: CARVALHO, Roberto Francisco de; MELO, José Wilson Rodrigues de MELO (Orgs.). *Política e Gestão da Educação Superior: Acesso e permanência em cursos de licenciaturas da UFT*, 1. ed. Curitiba: Appris, 2017, p. 37-61.

CARVALHO, Roberto Francisco de; CARVALHO, Doracy Dias Aguiar de; LAGARES, Rosilene. *A concepção de formação subjacente à política e gestão das licenciaturas na UFT: o caso dos cursos de Filosofia, Teatro e Pedagogia*. Projeto de Pesquisa de Iniciação Científica (IC), 2019. 12f. Projeto de Pesquisa/Propesq – Universidade Federal do Tocantins (UFT), Palmas, 2019.

MARX, Karl. *Para a crítica da economia política; salário, preço e lucro; o rendimento e suas fontes: a economia vulgar*. Trad. Edgard Malagodi, *et alli*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARTINS, Adriana dos Reis; SOUZA, Raquel Castilho; LOPES, Odiberto de Souza. Política e Gestão na Educação Superior: Reuni, um modelo de Política Pública. In: CARVALHO, Roberto Francisco de; MELO, José Wilson Rodrigues de MELO (Orgs.). *Política e Gestão da Educação Superior: Acesso e permanência em cursos de licenciaturas da UFT*. 1. ed. Curitiba: Appris, 2017, p. 99-114.

UFT. *Projeto REUNI/UFT*. Palmas: UFT, 2007. Disponível em: <http://www.uft.edu.br/reuni>. Acesso em: 30 jan. 2020.

UFT. *Projeto Pedagógico do Curso de Licenciatura em Filosofia* (Resolução nº 09). Palmas: UFT/CONSEPE, 2009.

UFT. *Projeto Pedagógico do Curso de Licenciatura em Teatro* (Resolução nº 10). Palmas: UFT/CONSEPE, 2009.

UFT. *Plano de Desenvolvimento Institucional (PDI) da Universidade Federal do Tocantins*. (UFT) 2007 – 2011. Palmas: UFT, 2007.

UFT. *Projeto Pedagógico Institucional (PPI) da Universidade Federal do Tocantins*. Palmas – TO, 2007.

ISBN 978-65-5390-059-2



9 786553 900592

