



REVISTA EROS

Revista do Curso de Filosofia
Centro de Filosofia,
Letras e Educação
Universidade Estadual
Vale do Acaraú
Sobral - Ceará

Jan/Dez 2020

Universidade Estadual Vale do Acaraú

Sobral - Ceará

**Artigos, Traduções e Anais da XVII Semana
de Filosofia da UVA**

A presença das mulheres na Filosofia



Créditos institucionais	Curso de Graduação em Filosofia Centro de Filosofia, Letras e Educação (CENFLE) Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
Editores-chefe	Prof. Dr. Fabrício Klain Cristofolletti, UVA fabricioklain@gmail.com Prof. Dr. Sérgio Ricardo Schultz, UVA sergiorschultz@gmail.com
Editoras de leiaute	Larissa Alves de Melo Rosiane Paiva Martins
Comitê Científico	Prof. Dr. André Luis Bonfim, IFAL Prof. Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia, UVA Prof. Me. Antonio Luiz Cardoso de Figueiredo, UVA Prof. Dr. Ermínio de Sousa Nascimento, UVA Prof. Me. Flávio Maria Leite Pinheiro, UVA Prof. Me. Geovani Paulino de Oliveira, UNINTA Profa. Dra. Ideusa Celestino Lopes, UVA Prof. Me. Jefferson Alves de Aquino, UVA Prof. Dr. José Edmar Lima Filho, UVA Prof. Dr. José William Moreira Moreno Filho, IFCE Prof. Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo, UVA Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau, UVA Dr. Mateus Vinícius Barros Uchôa, UFMG Prof. Me. Pedro Fernandes de Queiroz, UVA Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira, UVA Prof. Dr. Ricardo George Araújo Silva, UVA Me. Willam Gerson de Freitas, UFC
<i>Designer da capa</i>	Flávio Brick
Imagem da capa	Karoline Silva



REVISTA **EROS**

ISSN 2357-8246

Revista Eros, Sobral, v. 2, pp. 1-151, jan./dez. 2020. Periódico de Filosofia.

Autorização de reprodução: este volume está licenciado sob a licença pública *Creative Commons* Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional, cujo código legal pode ser acessado no sítio eletrônico:

https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR



Bases de dados (indexadores): [Google Scholar](#); [Sumários.org](#)

Editores responsáveis: Fabrício Klain Cristofolletti; Sérgio Ricardo Schultz

Periodicidade: anual (anteriormente: semestral)

Catálogo na publicação (CIP) - Sistema de Bibliotecas UVA

Revista Eros (online) / Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA.- v.1, n.1 (2013)- . - Sobral: Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA.

Anual

ISSN 2357-8246 (online)

1. Filosofia- Periódicos. 2. Filosofia- Periódicos- UVA. I. Título.

CDD 100

Bibliotecária Responsável: Leolgh Lima da Silva- CRB 3/967

SUMÁRIO

Editorial

Fabício Klain Cristofolletti; Sérgio Ricardo Schultz 4-5

1 Anais da XVII Semana de Filosofia da UVA: “A presença das mulheres na Filosofia”

1.1 Resumos simples

A contribuição de Mônica para a formulação do conceito de felicidade na obra *A vida feliz* de Agostinho
Manoel Augusto Freire Moura 6-7

A teoria dos impulsos de Schiller
Everson Ferreira Dias 8-9

Estética schopenhaureana,
o belo enquanto negação da vontade
David Simão Costa 10-11

O discurso da sexualidade e os problemas de gênero
em Michel Foucault e Judith Butler
Antonia Carla Victor de Paiva 12-13

1.2 Resumos expandidos

Kant, metafísica e filosofia transcendental
João Paulo Ferreira 14-18

1.3 Artigos

Sentimento de dependência, medo e egoísmo
nas *Preleções sobre a essência da religião* de Ludwig Feuerbach
Rosângela Fonteles do Nascimento Arcanjo 19-37

A ética a partir da alteridade na filosofia de Emmanuel Lévinas Ramiro Nazário de Araújo	38-56
Fenômeno religioso e crítica filosófica em Gianni Vattimo Bruno Tomé dos Santos	57-66
2 Varia	
<u>2.1 Artigos</u>	
A doutrina do eterno retorno de Nietzsche: uma interlocução com o realismo fantástico de Borges Elisa Souza de Oliveira	67-84
Racionalidade neoliberal e empresariamento da vida em Michel Foucault Igor Corrêa de Barros	85-105
Jornal "Ágora Elza": um recurso didático-pedagógico para o ensino de Filosofia na Educação Básica Antonia Juliete Pereira Pinto; Vanusia Carlos Diniz; Ermínio de Sousa Nascimento	106-124
<u>2.2 Traduções</u>	
RIONDET, O. Emmanuel Levinas, o livro e o outro Lucas Joaquim da Motta	125-145
RIONDET, O. Emmanuel Levinas: a questão do livro Lucas Joaquim da Motta	146-151



EDITORIAL

Fabício Klain Cristofolletti

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)
Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
fabricioklain@gmail.com

Sérgio Ricardo Schultz

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)
Professor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
sergiorschultz@gmail.com

Este volume da *Revista Eros* traz os resultados de pesquisa de estudantes de Filosofia provenientes da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), sediada em Sobral/CE, bem como os artigos e traduções recebidos a partir da chamada pública relativa à parte variada do volume (*Varia*).

A XVII Semana de Filosofia da UVA, ocorrida entre os dias 13 e 17 de janeiro de 2020, teve como tema de suas conferências “A presença das mulheres na Filosofia”, enquanto que as comunicações orais discentes abarcaram também outros temas filosóficos. As comunicações que tiveram seus resumos ou artigos aprovados pela Comissão Científica e posteriormente pelos avaliadores internos e externos da *Revista Eros* compõem os Anais da XVII Semana de Filosofia da UVA aqui publicados.

Na seção *Varia*, oferecemos aos leitores três artigos e duas traduções, sendo um artigo proveniente de pesquisadores de Sobral e os demais itens de vários estados do Brasil: Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo. Acreditamos que essa pluralidade servirá de estímulo para a

Editorial

disseminação da pesquisa em nível de graduação e para o aumento da interação entre discentes e docentes que promova a qualidade da escrita filosófica mediante processos editoriais.

Agrademos a cooperação das editoras de texto e leiaute, as discentes da UVA Larissa Alves de Melo e Rosiane Paiva Martins, bem como a de todos os avaliadores internos e externos que contribuíram com pareceres para a revista.



A CONTRIBUIÇÃO DE MÔNICA PARA A FORMULAÇÃO DO CONCEITO DE FELICIDADE NA OBRA *A VIDA FELIZ* DE AGOSTINHO

Manoel Augusto Freire Moura

Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
Participante do Grupo de Pesquisa sobre Filosofia Medieval (GPFIM/UVA)
manoelaugustofreiremoura@gmail.com

O conceito de felicidade tem sido constantemente objeto de estudo de pensadores no decorrer da história da filosofia e, na era patrística latina, é possível dizer que esteve bastante presente, como se nota nos escritos de Agostinho de Hipona. Contudo, objetiva-se demonstrar e explicar, através da presente comunicação de pesquisa bibliográfica, a contribuição da intervenção feminina para a formulação da tese agostiniana demonstrada na obra *A Vida Feliz*, através de Mônica, mãe do autor. Haja vista que ela é a personagem que Agostinho cita por primeiro entre os presentes, e a ela se refere com gratidão ímpar, faz-se necessário percorrer todo o itinerário do diálogo ocorrido entre Agostinho e seus convivas por ocasião do banquete natalício do mesmo, a fim de comprovar o quanto a ajuda de Mônica contribui para o andamento e conclusão do colóquio registrado no livro, no qual é possível perceber que o filho conduzirá a formulação principal do conceito, utilizando-se das colocações da mãe. As intervenções de Mônica – sobretudo no que tange a responder Trigésio e Licêncio, na época discípulos e concidadãos do filho – afirmam que, pelo menos no contexto do diálogo *A Vida Feliz*, não é possível ser feliz se não se possui o bem que se deseja. Segundo Agostinho, a felicidade consiste em ter Deus. A partir da definição de felicidade iniciada por Mônica, o autor

Anais da XVII Semana de Filosofia – Resumos simples

Revista Eros, Sobral, v. 2, pp. 6-7, jan./dez. 2020.

investigará o que se deve considerar por bem e chegará, por fim, à refutação de que a felicidade consiste unicamente na posse de bens efêmeros e temporais, e para isso contará também com a colaboração direta de seus discípulos e do filho, Adeodato, os quais ajudarão a concluir que, possuindo o bem que é Deus, o homem vive bem e cumpre o querer do Altíssimo. Finalmente, Mônica contribui com a concepção agostiniana de que ser feliz é ter Deus como amigo, que vem a ser a conclusão do diálogo.

Palavras-chave: Felicidade. Agostinho. Mônica.



A TEORIA DOS IMPULSOS DE SCHILLER

Everson Ferreira Dias

Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA
eversonphilos@gmail.com

Esta comunicação visa propor uma pesquisa a respeito da conceituação dos impulsos oferecida por Schiller em sua obra *A educação estética do homem*, conhecida também como *Cartas estéticas*, tendo como método a explicação (comentário) de texto. Schiller identifica uma dualidade no homem que seria dada pelo impulso sensível e o impulso formal: ambos são independentes um do outro, possuem características próprias, princípios próprios e uma aparente autonomia. O impulso sensível diz respeito à existência física do homem e tem como principal tarefa submetê-lo às limitações do tempo na vida física. Por ser matéria e realidade ou, em outras palavras, vida, esse impulso é voltado para a multiplicidade, cuja natureza é a constante modificação (devir). Já o impulso formal diz respeito à existência absoluta do homem, sua natureza racional. Ele busca o necessário, a unidade, a permanência, opondo-se assim a toda multiplicidade e mudança no tempo. Ele busca, por sua natureza, a imutabilidade em contraposição a toda alternância temporal. Nota-se que ambos os impulsos são opostos; porém, tal oposição não implica em dizer que um deva ser subordinado ao outro. O impulso sensível exige modificação, mas isso não significa que queira a transgressão da unidade do impulso formal; o impulso formal visa a unidade e permanência, mas isso não significa que pretenda fixar o impulso sensível e toda a sua modificação. Ora, a subordinação não seria viável para a teoria estética, uma vez que ela geraria apenas

uniformidade, fazendo com que os impulsos se anulassem em função um do outro. Schiller julga ser necessário um novo impulso pelo qual o sensível e o formal – vida e forma – sejam apaziguados sem perder aquilo que lhe é específico, ou seja, devem agir de forma recíproca. Esse novo impulso deve ser oposto aos anteriores, a fim de não dar preferência a nenhum deles: trata-se do lúdico. O impulso lúdico é o que une os anteriores, fazendo com que aqueles dois ajam conjuntamente. Visto que o impulso sensível quer a modificação, e o formal, a identidade; o papel do impulso lúdico seria estabelecer uma relação entre ambos. Como impulso sensível limita a liberdade, enquanto que o formal limita a vida, de modo que ambos os impulsos se autolimitam (o sensível por leis morais e o formal por leis físicas), conclui-se que, nesse conflito, o impulso lúdico deve harmonizar necessidades físicas e morais ao mesmo tempo. Quando os impulsos sensível e formal se harmonizam no impulso lúdico, a beleza é gerada, uma vez que ela não é produto somente forma ou da vida, mas da própria forma-viva.

Palavras-chave: Forma. Vida. Lúdico. Impulsos. Estética.



ESTÉTICA SCHOPENHAUEREANA, O BELO ENQUANTO NEGAÇÃO DA VONTADE

David Simão Costa

Bacharelado em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
costadavid100@outlook.com.br

A presente comunicação apresenta nossa pesquisa de iniciação sobre o estudo da *estética* na filosofia do alemão do século XIX Arthur Schopenhauer. Nosso objetivo é primeiramente explicar o que o filósofo entende por *estética*, segundo, a importância do belo como possível negação da vontade e do querer humano. A metodologia empregada será o estudo e análise do belo como foco principal, o conhecimento estético, aquele conhecimento desinteressado que não procura conhecer e fazer ciência, mas sim contemplar. Usaremos o livro III da obra *O mundo como vontade e representação* de Schopenhauer, mas também a sua *Metafísica do belo*, como complemento menor em relação ao seu livro III de sua obra magna. Nosso estudo será aprofundado por meio de referências a obras de comentadores, como a análise da *Metafísica do belo* escrita por Jair Barbosa. Por fim, exporemos as considerações preliminares da pesquisa, atualmente em andamento, elencando como principal ponto o conceito de belo como aquilo que existe de mais perfeito na natureza, essência íntimas dos objetos e objetivação mais perfeita e adequada da vontade. A vontade é o em si do mundo, é inexplicável, apenas a conhecemos em suas objetivações, o mundo inteiro é apenas objetivação desta vontade cega que impulsiona o homem pelo querer contínuo. O belo é retratado como a ideia perfeita, sendo conhecida em seus últimos graus de objetivação, mas nunca em si

mesma. Quando o indivíduo abandona aquele conhecimento a serviço do princípio razão que repousa no âmbito das ciências, abandona também a condição de indivíduo particular e torna-se o puro sujeito do conhecimento, eleva-se além das representações e, ao olhar para natureza, não intui os objetos de representações, mas sim a essências destes, ou seja, os últimos graus da objetivação da vontade: a ideia de beleza. Portanto, cessou sua vontade e abandonou sua individualidade, tornou-se o sujeito universal: não deseja mais, não possui interesse nos objetos particulares, sente-se iluminado e vivo. Isso é um instante, um curto intervalo de tempo, não é duradouro, mas representa essa sensação numa obra de arte, e assim recebe o papel de gênio. Portanto, o gênio é aquele que negou sua vontade ao contemplar a ideia de belo, que trouxe essa ideia, no sentido estético, através de uma arte. A estética é a exposições da ideia de beleza intuída pelo gênio.

Palavras-chave: Gênio. Vontade. Ideia. Belo. Conhecimento.



OS DISCURSOS DA SEXUALIDADE E OS PROBLEMAS DE GÊNERO EM MICHEL FOUCAULT E JUDITH BUTLER

Antonia Carla Victor de Paiva

Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
carlavictor2009@gmail.com

O presente resumo apresenta uma abordagem sobre os discursos de sexualidade e problemas de gênero presentes no pensamento de Michel Foucault e Judith Butler. Nesse sentido, a problemática se manifesta dentro dos discursos, em como eles atuam na concepção de sexualidade e gênero. Isto posto, o debate segue um método bibliográfico, com obras que se referem aos dois autores propostos, como: *História da sexualidade I: A vontade de saber* (1988), *História da sexualidade II: O uso dos prazeres* (1984) e *Os anormais: curso no Collège de France – 1974 a 1975* (2001) do filósofo Michel Foucault, além da obra *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2003) da filósofa contemporânea Judith Butler. Com essas leituras, o processo é apresentado através de uma demonstração foucaultiana do funcionamento dos discursos de sexualidade antes e depois da Era Cristã, no qual os diferentes discursos são consagrados como uma manifestação de poder, entendendo a sexualidade como parte de uma relação saber-poder, uma forma de dispositivo. Com essa conceituação de um dispositivo de sexualidade presente no poder e nos discursos, parte-se para uma organização do gênero em relação com os discursos de poder e saber, apresentando os problemas de gênero como uma forma cultural, não mais como a questão binária (masculino/feminino) apontada como única identidade de gênero. Desta forma, a identidade de gênero se mostra como fluída, sendo que, os discursos em Butler e Foucault, dizem respeito aos processos de padronizações que se tem na sociedade. Isto evidencia-se na questão dos anormais e nos problemas de gênero, que se defrontam nas ideias do feminismo e da identidade de gênero. Sendo assim, o

Anais da XVII Semana de Filosofia – Resumos simples

Revista Eros, Sobral, v. 2, pp. 12-13, jan./dez. 2020.

trabalho tem sua importância por lidar com assuntos sobre o gênero e sexualidade interligados com as formas de discursos, tais como se apresentam diante de cada momento histórico, levando em consideração as questões das normalidades que concernem cada época. Portanto, é um assunto relevante por abordar um tema que faz parte da realidade e da vida de cada indivíduo, observando como estes se desenvolvem e revendo as proximidades com a atualidade.

Palavras-chave: Discursos. Gênero. Sexualidade.



KANT, METAFÍSICA E FILOSOFIA TRANSCENDENTAL¹

João Paulo Ferreira

Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
jp.paracua25@gmail.com

Introdução

Alexandre Morujão entende que no período *pré-crítico*, Kant “aborda [...] as questões decorrentes do racionalismo de Leibniz e Wolff; por outro lado, num segundo momento, conhecido como período crítico, dá-se o desenvolvimento da filosofia transcendental kantiana, a qual se põe a tarefa de combater o ceticismo e o dogmatismo a partir de influências do empirismo de Hume” (MORUJÃO, 2008, p. 5). O autor relata que Kant, em carta a Marcos Hertz, informa que está trabalhando em um estudo sobre os limites da sensibilidade e da razão, buscando compreender seus conceitos fundamentais e suas leis relativas ao mundo sensível, buscando um esboço da constituição da natureza moral e metafísico (*Ibidem*). Morujão afirma que Kant tinha pretensões de buscar os segredos da metafísica que nunca foram revelados, portanto buscando conhecer como suas bases estabelecem a relação do objeto com a representação (*Ibid.*).

A *Crítica da Razão Pura*, de 1781, conforme a carta a Marcos Herz mencionada acima, representa o plano geral kantiano de investigar as possibilidades e os limites do conhecimento racional. Por outro lado, levando em consideração a *Crítica da Razão Pura*, a *Crítica da Razão Prática* (1788) e a *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790), pode-se dizer que a

¹ Esse trabalho de pesquisa foi orientado pelo Prof. Dr. Ralphe Alves Bezerra, Professor do curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú.

filosofia kantiana representa um sistema filosófico que se desenvolve em torno da constituição da natureza moral e transcendental da razão. Kant tentou, de fato, elevar a metafísica do dogmatismo à condição de ciência ao buscar as bases seguras para o estabelecimento dos juízos sintéticos *a priori* como fundamento da representação dos objetos. E, de acordo com Morujão, é esse justamente o objetivo indicado pelo próprio Kant no *Prefácio da Crítica da Razão Pura*, a elevação da filosofia do estado de metafísica vulgar ao estatuto de ciência.

A matemática e a lógica, como é afirmado no prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, já entre os gregos tinham iniciado o caminho seguro da ciência e no século XVII a física começara a trilhar a mesma via, alcançando a perfeição nos *Principia Philosophiae Naturalis* de Newton. A filosofia necessitaria também, imperiosamente, de se esquivar à multiplicidade de opiniões antagônicas e de se elevar, por sua vez, a um estatuto científico que lhe conferisse um rigor indelével. (MORUJÃO, 2008, p. 8)

A elaboração da filosofia transcendental de Kant durou dez anos e seu conteúdo foi elaborado com extremo rigor. De fato, após a publicação da *Crítica da Razão Pura*, Kant buscou ampliar suas concepções e redefinir certos conceitos *obscuros* (MORUJÃO, 2008, p.7). Noutras palavras, Kant buscou escapar das críticas do idealismo e ao reelaborar o texto tentou, na *analítica dos princípios*, refutá-las ao expor o problema dos princípios dos paralogismos da Razão Pura (*Ibid.*).

Dos métodos Matemáticos para uma Nova Filosofia

A filosofia crítica se desenvolveu inspirada por via dos métodos matemáticos, pois a análise do método está fundada nos princípios de identidade e contradição. O método cartesiano de Wolff estabelece uma

nova concepção filosófica, após a análise do método de Wolf inicia-se o período crítico do empirismo cético de Hume (MORUJÃO, 2008, p. 9). No empirismo de Hume, toda a condição de substância é afastada dando lugar ao subjetivismo psicológico, agente de representações sensíveis. Assim, compreendemos que as ideias do eu, da substância e da experiência em Hume nos levam ao fenômeno do conhecimento formal sendo, portanto, conteúdo da consciência.

Morujão (*ibid.*) considera que Hume levou a relação de casualidade a não se impor como princípio *a priori*, por ter como fundamento o “hábito” gerado pela repetição do processo psicológico. O hábito, de fato, não está apenas como uma condição de nexos entre causa ou necessidade, mas como uma relação de contiguidade entre A e B. Segundo Lima (2010, p. 83), Kant considera não ser possível abstrair tudo o que sabe e o que se vê apenas por via das ideias sem recorrer a experiência. Portanto o conceito racional de causalidade nos objetos da experiência não é vazio e o entendimento humano não deriva da experiência. Talvez por isso, Lebrun (2010, p. 6) considera que Kant afirma que o entendimento humano é legislador de objetos transcendentais. Em decorrência, pode-se afirmar com Morujão (2008, p. 9) que há três momentos diferentes nos quais a filosofia kantiana se apresenta: a) dogmática, caracterizada pelo sistema wolffiano; b) a céptica, representada por Hume e c) a crítica.

No dogmatismo, também chamado por Kant de metafísica vulgar, nenhuma verdade dada admite ser contestada, ou seja, ela não admite ser levada ao estado de dúvida. Em seu caráter dogmático inicia-se outro estado de discordância, pois nasce uma nova fase da filosofia; o *cepticismo* de Hume, o qual coloca todas as verdades postas pela filosofia dogmática em dúvida. E a filosofia crítica é a fase que considera que a metafísica está na própria natureza humana. De fato, Kant procura estabelecer os princípios adequados ao pensamento metafísico nos juízos sintéticos *a priori*, nisso consiste todo o esforço dele ao

empreender sua análise na *Crítica da Razão Pura*, já que a crítica da razão é considerada como um tribunal no qual Kant pretende estabelecer um sistema metafísico puro que possa chegar até a coisa-em-si.

A tarefa dessa crítica da razão especulativa consiste nesse ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo os exemplos dos geômetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda sua estrutura interna. E que a razão pura especulativa tem em si mesmo a particularidade de medir exatamente a sua capacidade em função dos diversos modos como escolhe os objetos para os pensar [...]. (KANT, 2008, B XXII-XXII).

A *Crítica da Razão Pura*, portanto, busca compreender os limites e a possibilidade de todo conhecimento racional. A razão humana, de fato, por muito tempo foi atormentada por questões acerca dos domínios do conhecimento. Assim, ao estabelecer a relação e a autonomia entre as faculdades da sensibilidade, do entendimento e da faculdade do juízo, Kant acredita estabelecer os limites e as possibilidades do conhecimento racional.

Conclusão

Ao tentar conhecer os limites do conhecimento racional, seus conceitos puros e suas leis, Kant tinha a pretensão de elevar a metafísica dogmática ao estatuto de ciência. Kant, assim, inaugurou uma nova perspectiva filosófica que não é ontológica e nem dogmática, pois trata-se agora de uma filosofia transcendental que está menos preocupada com os objetos, buscando mais os modos de conhecer a possibilidade e

os limites *a priori* do conhecimento. Assim, a tarefa da crítica é averiguar a possibilidade do conhecimento. Kant apresenta a faculdade intuitiva chamada de faculdade sensível, a qual através do espaço e do tempo fornece todos os dados sensíveis. Todos os dados sensíveis são produzidos pela intuição. Há, pois, uma distinção equivalente às sensações e a forma como essas são ordenadas como matérias das mais diversas formas.

Referências

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 6ª ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão; introdução de Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

LEBRUN, G. **Sobre Kant**. Org. Rubens Rodrigues Torres Filho; trad. José Oscar A. Marques, Maria Regina A. Coelho da Rocha, Rubens Rodrigues T. Filho. São Paulo: Iluminuras, 2010. (Biblioteca Pólen).

LIMA, S. S. T. **Os Argumentos Transcendentais de Kant e o Problema de Hume**. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2010. Tese (Doutorado em Filosofia).

MORUJÃO, A. F. Prefácio da tradução portuguesa. *In*: KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 6ª ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão; introdução de Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.



SENTIMENTO DE DEPENDÊNCIA, MEDO E EGOÍSMO NAS PRELEÇÕES SOBRE A ESSÊNCIA DA RELIGIÃO DE LUDWIG FEUERBACH¹

Rosângela Fonteles do Nascimento Arcanjo

Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC/CAPES)

Participante do Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e Pensamento Pós-hegeliano
(GPELF/UVA-CNPq)

rosangelafonteles89@gmail.com

Resumo: Com base no pensamento de Ludwig Feuerbach, o surgimento e o comportamento religioso que se manifesta no homem é dada pelas religiões naturais por meio do culto a elementos da natureza, na qual por trás dessas religiões estaria a verdade da mesma. Assim, a natureza mistificada surgiu possivelmente na ignorância do homem frente aos fenômenos naturais. Sob essa ótica, o presente artigo busca uma melhor compreensão de como se iniciou o sentimento e o comportamento religioso no homem, esclarecendo esse surgimento nos elementos presentes nas religiões naturais, em suas práticas religiosas, bem como explicar o sentimento de dependência da natureza e suas expressões como fundamento da adoração religiosa à luz das *Preleções sobre a essência da religião*. Feuerbach nos mostra que as práticas religiosas se iniciaram na relação entre homem e natureza, na qual essa se demonstra como segurança e hostilidade. Assim, os povos primitivos, diante da incompreensão do mundo, sentem medo, insegurança e a necessidade de proteção, tornando-se dependente dela, e, ao desenvolverem um sentimento de dependência em relação à natureza, há uma contribuição para a origem das

¹ Desenvolvemos aqui ideias expostas oralmente também no XII Encontro de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará: ARCANJO, R. F. do N.; CHAGAS, E. F., 2019.

religiões. Deste modo, constata-se um egoísmo que o homem exerce no sentido de preservação e conservação, buscando o bem para si e esse instinto de sobrevivência está de acordo com a natureza humana de apropriar-se do que lhe faz bem e evitar o que lhe faz mal, suprindo, dessa forma, seu egoísmo existencial.

Palavras-chave: Religião Natural. Natureza. Sentimento de Dependência.

Introdução

A filosofia de Ludwig Feuerbach é uma crítica à filosofia especulativa e às religiões em geral. Ele desenvolve sua doutrina apoiando-se no materialismo, com base na realidade e não em ideias abstratas fora dela. Pode-se dizer que seu objetivo é resgatar a sensibilidade e que Deus, para ele, é a sensibilidade do homem materializada e produto do egoísmo humano. Deste modo, ele nega a teologia para resgatar a natureza natural, a natureza externa e a dignidade humana.

Ao fazer uma análise entre as religiões, Feuerbach toma como fundamento para o desenvolvimento de suas concepções as religiões naturais², essas não cultuam um Deus subjetivo, mas um deus materializado que se identifica ou que está presente na natureza, na qual essa é fundamental para a existência. Dito isto, mostraremos no primeiro momento como se deu a crença em divindades ainda nos primórdios, quando o homem primitivo não compreendia os fenômenos naturais, buscando uma melhor compreensão da diversidade dos deuses.

2 Algumas vezes serão utilizados os termos “religiões primitivas”, “religiões pagãs” e “religiões subjetivas” para substituir “religiões naturais”, a fim de evitar repetições excessivas.

Em seguida, trataremos do argumento de Feuerbach, presente na obra *Preleções sobre a essência da religião (1851)*, no que tange ao sentimento de dependência como o fundamento para o surgimento das religiões em geral, bem como o medo, que é o aspecto primitivo desse sentimento. Por último, abordaremos a concepção de Feuerbach acerca do egoísmo, no qual esse seria o motivo último da religião que leva o homem a diversas formas de adoração religiosa.

1 Religião natural e o culto à natureza

A religião natural é base do pensamento feuerbachiano no que concerne às religiões em geral, e Feuerbach acredita que por trás dela está a verdade da natureza que determina a existência humana. Ele desenvolve suas concepções a partir das religiões naturais porque elas não têm como objeto um Deus moral e subjetivo, mas um deus físico que está apenas presente na natureza e/ou em seus elementos, pois, como já mencionado, sua filosofia é desenvolvida na realidade concreta das coisas. Como explica o próprio filósofo de Landshut:

Esta minha doutrina, tendo por ponto de partida a natureza, apelando para a verdade da natureza, estabelecendo-a contra a teologia e a filosofia [...] a religião da natureza; porque não desenvolvo minhas doutrinas e ideias na nebulosidade da abstração, mas sempre baseado em objetos e fenômenos reais e históricos, independentes de meu pensamento, baseando então meu ponto de vista ou doutrina da natureza na religião da natureza. (FEUERBACH, 2009, pp. 34, 35).

Nos primórdios o homem não compreendia os entes naturais, passando este a ter uma má interpretação daqueles. Assim, o homem tanto se sentia amparado como também ameaçado pelas manifestações dos fenômenos naturais. De acordo com Feuerbach, as religiões naturais se principiam a partir da relação do homem com a natureza, sendo também as primeiras formas de sociedades.

Feuerbach, ao definir sua doutrina em homem e natureza, une antropologia com fisiologia³ e almeja evidenciar a sensibilidade humana e a total dependência do homem pela natureza, no qual este deve sua origem e o reconhecimento de que ela é sua fonte de vida e morte, ou seja, assim como assegura sua vida, é também a que lhe impõe limites. Conforme Chagas, a natureza é

[...] para Feuerbach não só o que limita, mas também a potência (*das Vermögen*) que assegura ao homem a possibilidade, a condição de satisfazer suas necessidades múltiplas; ela é, pois, aquela essência (luz, ar, água, fogo, plantas, animais etc.) sem a qual o homem não pode nem ser pensado nem existir. (CHAGAS, 2009, p. 119).

Composta por uma cultura rudimentar, a dependência da religião natural pela natureza era maior e conseqüentemente também sua aproximação da mesma. Deste modo é que o religioso natural percebeu

3 Cf. Feuerbach (2009, p. 34): “[...] o Deus físico ou o Deus considerado apenas como causa da natureza, das estrelas, das árvores, das pedras, dos animais e dos homens enquanto seres físicos e naturais nada mais significa que a essência divinizada e personificada da natureza, que então o segredo da teologia física é somente a física ou a fisiologia, mas fisiologia não no sentido restrito que tem atualmente e sim em seu sentido antigo e universal, quando então significava a ciência natural em geral. Por isso, se antes resumi minha doutrina na sentença: a teologia é antropologia, devo agora acrescentar: e fisiologia.”

a natureza com olhos de admiração pelo benefício que essa lhe oferecia e pelo temor que lhe transmitia, passando então a sacralizá-la. A divinização da natureza ocorreu como uma tentativa do homem de reconciliação e de aproximação em relação à mesma, como um refúgio para seus medos e como agradecimento pelas suas alegrias.

Diante da magnitude da natureza, o homem tornou-se inteiramente submisso a ela, um ser inserido e totalmente dependente de seus artifícios. Ela é o primeiro deus das religiões primitivas, portanto, o primeiro objeto. Contudo, Feuerbach vai dizer que somente como expressão dos anseios do homem é que a natureza torna-se objeto de suas adorações, não sendo objeto enquanto tal, pois o religioso natural adora apenas as propriedades do objeto e embora ele adore os elementos que estão presentes na natureza, a mesma não é reconhecida em seu sentido originário, mas com características sobrenaturais e com princípios supersticiosos. A respeito disso, Feuerbach elucida:

[...] na religião da natureza já existe como inerente um elemento que eu não reconheço, porque, não obstante sendo objeto da religião da natureza somente a natureza, como a própria expressão torna evidente, é entretanto a natureza um objeto para o homem em seu primeiro estágio, no estágio da religião da natureza, não como ela é na realidade, mas como aparece na razão inculta e inexperiente, para a fantasia e o sentimento, e que por isso já tem o homem também aqui desejos sobrenaturais [...], também a religião da natureza não é livre de superstições, porque naturalmente, isto é, sem cultura e experiência, são todos os homens dados à superstição. (FEUERBACH, 2009, p. 50).

Assim, a natureza é transformada em um ente divino na imaginação fantasiosa humana, na qual o homem não consegue distingui-la de si. Nessa perspectiva é que Feuerbach aponta para a negatividade das religiões naturais. Ele elabora uma crítica parcial e mostra que há um afastamento do homem com a natureza, na medida em que o primitivo, ao não se distinguir da natureza, diminui-se a ela e a atribui com suas características humanas, ou seja, ele a personifica com seus sentimentos e paixões. Deste modo, as primeiras formas de adoração religiosa foram suscitadas pelas impressões causadas pelos entes naturais, isto é, o homem externaliza, objetiva sua própria essência.

Todavia, na religião natural há uma valorização da natureza e uma relação mais íntima e direta com a mesma, isso implica no reconhecimento, na submissão e na completa dependência do homem diante da mesma, a qual fornece elementos para sua subsistência. Feuerbach vai dizer ainda que:

O cultor da natureza não a adora somente como o ser através do qual ele agora existe ou sem o qual ele não pode viver, nada pode fazer, ele adora e considera a natureza também como o ser do qual ele surgiu originariamente e exatamente por isso como o alfa e o ômega do homem. (FEUERBACH, 2009, p. 101).

Ao cultuar a natureza, a religião natural nos revela que não há uma separação da realidade concreta, que as crenças exercidas não ultrapassam esta vida terrena e que não se pode ir além dos limites determinados pela natureza, seus deuses existem unicamente no mundo físico. Dessa forma, Feuerbach acredita que por trás dessas religiões está a verdade da natureza, a qual expressa a condição essencial e

indispensável para existência do homem. Na antiguidade, mesmo os gregos e romanos não estabeleciam na natureza um Deus transcendente e absoluto, fora do mundo material, mas apenas os elementos que compõem a realidade das coisas, somente os elementos da natureza.

Nas crenças das religiões primitivas estava a multiplicidade dos deuses e, segundo Feuerbach: “Diversos são os deuses dos homens somente conforme os diversos benefícios que eles prestam ao homem.” (FEUERBACH, 2009, p.67). Ou seja, muitos foram os deuses das religiões naturais, mas seus deuses correspondiam à necessidade de cada um. Nesse sentido, vale ressaltar que essas religiões tinham seu deus determinado também pelo espaço geográfico, por isso havia mais de um Deus, pois cada povo conhecia apenas seu âmbito de convivência e sua religião local, eles tinham como divindades os entes naturais.

Na diversidade dos deuses das religiões naturais consistiam também as múltiplas práticas religiosas, que eram manifestadas através do culto a elementos naturais, nos quais eram adorados os astros, as águas, as plantas, pragas, doenças, bem como diversos animais. Tomando os últimos como exemplo, tanto a natureza de modo geral como a natureza animal tornaram-se objeto do culto religioso dos povos primitivos⁴. De acordo com Feuerbach, os animais foram essenciais para o desenvolvimento cultural desses povos, assim como também em seu processo civilizatório⁵; sem esses seres não seria possível a sobrevivência naquela época.

4 Cf. Feuerbach (2009, p. 63): “O culto aos animais e a natureza em geral não nos mostra somente o estágio prático da cultura de um povo, mas também sua natureza teórica, seu estágio espiritual em geral; porque, enquanto o homem adora animais e plantas, não é ainda um homem como nós, identifica-se pois com os animais e as plantas, estes são para eles ora seres humanos, ora não-humanos”.

5 Cf. Feuerbach (2005, p. 26): “[...] somente através dos animais o homem poderia emergir de seu estado animal, somente sob sua proteção e com sua ajuda ele poderia germinar a semente da civilização na humanidade”. (Tradução do autor a partir do espanhol).

Contudo, qual a motivação que levou o homem a adorar os entes naturais? Tendo em vista que era o início da formação das sociedades não havia um motivo ao certo para os animais se tornarem objeto de adoração religiosa, apenas que eles eram necessários, pois “[...] o homem adora como deus aquilo de que sua existência depende [...]” (FEUERBACH, 2009, p. 54). O religioso natural encontrou nos animais, seres reais e não sobrenaturais, uma forma de progresso, uma vez que apenas com seu trabalho e esforço não foi capaz de se desenvolver sozinho. Nem a utilidade, nem a nocividade dos animais foram razões para cultuá-los, a questão é que os motivos são contraditórios, pois muitos não tinham utilidade alguma para o homem, no caso das pragas ou no fato de o homem adorar até mesmo doenças.

[...] mesmo que um animal não tenha nenhuma utilidade ou nocividade real ou provada historicamente, mesmo assim associa-o o homem em sua imaginação religiosa a impressões supersticiosas, sempre por um motivo totalmente casual ou por nós desconhecido. (FEUERBACH, 2009, p. 58).

Em linhas gerais, os motivos das adorações independentemente de qual seja o objeto cultuado, são desconhecidas e por vezes fundamentam-se na imaginação humana, em suas superstições e em suas crenças no qual não obstante, o homem acredita que tal objeto trará algum benefício para si.

Ainda sobre o culto aos animais, Feuerbach reafirma sua teoria de que o homem objetiva sua própria essência na religião ao dizer que o homem “[...] adora a si mesmo nos animais [...]” (Cf. FEUERBACH, 2009, p. 62). Mesmo quando não há um motivo histórico ou racional para as adorações religiosas, o cultor apenas externaliza sua delirante fantasia no objeto, da mesma forma também o faz com os animais. Somente com

o passar do tempo, quando o homem atingiu um estágio cultural e historicamente mais elevado, é que os animais passaram a ser cultuados por motivos egoístas, mas que trataremos posteriormente.

A adoração aos animais, no entanto, pode ser associada ao sentimento de dependência. Isso se justifica porque o sentimento de dependência é despertado pelas propriedades do objeto de que o homem necessita para sua existência. Deste modo, se os animais eram fundamentais para ele, despertavam nele sentimentos de dependência e conseqüentemente tornavam-se objeto de culto religioso.

2 O sentimento de dependência e suas expressões

Como vimos até agora, as primeiras formas de religiões têm seu primeiro aspecto sustentado historicamente nas primeiras civilizações, que viam a necessidade de adorar os elementos da natureza por não compreender o mundo e sua magnitude, criando daí a religião como forma de aplacamento dos seus medos e desconfortos terrestres. Conforme Serrão:

O primitivo sente a Natureza como algo de estranho, e é impelido a subjugar esse mundo inumano, silencioso e frio, nascendo deste modo a religião como a resposta mais espontânea para aplacar as forças naturais e transformar o seu ser desconhecido e inquietante (*unheimlich*) num ser próximo e aprazível. (SERRÃO, 1999, p. 263).

A fim de discutir sobre o princípio das religiões, trataremos agora do sentimento de dependência compreendido por Feuerbach como o fundamento das religiões em geral apresentada pelo autor na obra *Preleções sobre a essência da religião* também por um viés psicológico.

Sem o intuito de uma ampla discussão, será dada ênfase aqui principalmente ao que for correspondente à origem da religião da natureza, a qual teve sua gênese no sentimento de dependência, o qual pode ser explicado a partir de seus expoentes como o medo e a gratidão.

O fundamento subjetivo da religião é o sentimento de dependência. Esse sentimento de dependência se especifica no medo da desgraça, da morte, da catástrofe e o gozo de viver, agradecimento pela libertação do medo e angústia (AMENGUAL, 1980, p. 251; tradução nossa).

Feuerbach afirma o sentimento de dependência como a origem das religiões a partir do culto e da aceitação da natureza presente nas religiões naturais, no qual o homem reconhece sua dependência e sua limitação no mundo.

Ao fundamentar a religião a partir do sentimento de dependência, em concordância com Schleiermacher, Feuerbach sofreu duras críticas pelos filósofos especulativos⁶. Dentre eles estava Hegel, que usou de seu sarcasmo ao referir-se à dependência dos animais como exemplo, dizendo que o cão, ao se sentir dependente do dono, também deveria ter religião. A questão é que o sentimento de dependência origina a religião porque esse sentimento é demonstrado no ser, como a necessidade e dependência do homem por um ente diferente de si.

Para Feuerbach, a natureza é o objeto primitivo que desperta sentimentos no homem relacionados a divindades, esses sentimentos são despertados de forma inconsciente na fase infantil da humanidade. Com a origem da religião, essa em seu princípio seria indispensável e inata no homem, “[...] não a religião no sentido da teologia ou do deísmo,

6 Cf. Feuerbach (2009, p. 38): “Os chamados filósofos especulativos são de resto os filósofos que não formam seus conceitos conforme as coisas, mas as coisas conforme seus conceitos.”

da própria crença em Deus, mas a religião enquanto nada mais expressa que o sentimento de finitude e dependência da natureza por parte do homem." (FEUERBACH, 2009, p. 48). O homem é um ser sensível, parte desse mundo material, que necessita dos elementos da natureza para manutenção de sua vida, e assim ele estabelece um vínculo diário e imanente que resulta nas práticas religiosas. Deste modo, o sentimento de dependência nos revela que o homem não depende de nenhum ente não natural, mas apenas de objetos da sensibilidade, concretos e finitos.

A religião teve sua base sustentadora nas limitações humanas. Ao perceber sua inferioridade ante a grandeza da natureza, o homem se convence de que não pode medir forças com os fenômenos naturais, os quais se mostram a ele de forma negativa ou positiva, ora ameaçam, ora asseguram. Dessa forma, o homem percebe que é um ser sensível, finito, limitado e totalmente dependente da natureza, que não tem domínio para fugir das desgraças impostas por ela. Assim, a natureza é elevada ao patamar divino, aos deuses, pelo que Feuerbach vai dizer que os deuses nada mais são que fruto da imaginação temerosa do homem e da satisfação de seus desejos⁷.

2.1 Medo

Nas Preleções sobre a essência da religião, Feuerbach trata do medo como o primeiro aspecto do sentimento de dependência, indo na mesma linha de pensamento que antigos religiosos, que defendiam o medo como o compelidor de um Deus absoluto⁸. O medo pode ser

⁷ Cf. Feuerbach (2009, p. 321).

⁸ Cf. Feuerbach (2009, p. 38): "Muito conhecida é a expressão do poeta romano: *Primus in orbe Deos fecit Timor*, o medo foi o primeiro que criou deuses no mundo. Entre os romanos tem até mesmo a palavra medo, *metus*, o sentido de religião, e inversamente tem a palavra *religio*, às vezes, o sentido de medo; por isso é para eles um *dies religiosus*, um dia religioso, é o mesmo que um dia infeliz, um dia que se

considerado como a primeira experiência da religião, que induz o homem a personificar a natureza projetando nela suas características humanas, vendo-a como um membro das suas relações sociais, uma relação com o outro e consigo mesmo.

Podemos dizer que o medo foi a expressão precursora das religiões em geral. A religião serve como consolo e refúgio dos medos do homem que lhe dão segurança e esperança. No entanto, a mesma faz com que o homem fique preso em seu próprio medo, impedindo assim, a desvinculação. Isso acontece porque o Deus adorado concede e retribui o que lhe é oferecido. O homem torna-se completamente dominado por seu medo, pois se amar ao seu Deus, da mesma forma será amado, mas se ignorá-lo, esse Deus poderá castigar e sentenciar o homem com toda sua ira e poder⁹.

Para Feuerbach, o medo não se sustenta apenas na cultura de um povo, ele ultrapassa esses limites firmando-se também na ignorância, exemplificada nas primeiras religiões subjetivas. Ele aparece na busca de um sentido do existir e torna-se uma dúvida com a esperança. Dúvida no sentido de que, uma vez passado o medo, surgem sentimentos como a gratidão e a alegria. Desse modo, nosso autor compreende que a religião não se institui apenas na negatividade do horror ou da opressão, mas também acarreta sentimentos positivos como os já mencionados. Nesse sentido, Feuerbach discorre:

A alegria, o amor, a gratidão são sentimentos da dependência de um ser através do qual eu sou

teme. Até mesmo a nossa *Ehrfurcht* alemã (expressão da mais elevada adoração, da adoração religiosa) é composta, como a própria palavra mostra, de *Ehre* (honra, dignidade) e *Furcht* (medo)".

9 Cf. Feuerbach (2009, p. 45): "[...] somente é objeto de adoração religiosa, somente é Deus o que pode amaldiçoar, prejudicar e ajudar, matar e dar vida, alegrar e aterrorizar".

alguma coisa, que me dá o sentimento e a consciência de que eu vivo e existo através dele. Uma vez que eu vivo e existo através da natureza ou o deus, amo-o; uma vez que eu sofro e me consumo através da natureza, tenho medo dela. Em resumo, quem dá ao homem os meios ou as causas da alegria de viver será amado por ele, e quem toma a ele esses meios ou tem o poder de tomá-los, este será temido por ele. Mas ambos se unem no objeto da religião: o mesmo que é fonte de vida é também negativamente, quando não o tenho, fonte da morte (FEUERBACH, 2009, p. 44).

O medo está presente não apenas nas religiões naturais, ele funda-se também nas religiões cristãs. Independentemente de qualquer povo, todos sentem a necessidade de adorar algo em tempos mais difíceis, de angústia e de medo. Os deuses cruéis do politeísmo é o mesmo Deus irado e furioso do monoteísmo, a diferença é somente esta já perceptível – o medo das religiões cristãs é atribuído apenas a um Deus –, no mais, sentem o mesmo temor que as religiões naturais, adoram, pois, seu Deus e dirigem-se a ele por medo de uma sentença ou de não alcançar a salvação em outra vida para além desta.

O homem é um ser dotado de sensibilidade e dependente de muitas coisas, por isso é capaz de transformar qualquer objeto que lhe cause medo em um objeto de adoração religiosa. Dessa maneira, além do temor que tem em relação aos fenômenos naturais, o medo que mais lhe domina é o medo da morte, pois para o homem o seu bem mais valioso é a vida. O medo da morte surge quando o homem percebe que é um ser finito e que depende de outro ente para existir. Esse ente, como já dito, é a natureza, a qual fornece ao homem todos os elementos para sua subsistência.

Contudo, a natureza, assim como traz a segurança, também desperta o medo no homem, que é abrangido pelo sentimento de dependência. Para Feuerbach, o sentimento de finitude, que se caracteriza pela relação do homem com outro ser (não sobrenatural), tem o mesmo significado que o sentimento de dependência, e “[...] o sentimento de finitude mais delicado, mais doloroso para o homem, é o sentimento ou a consciência de que ele um dia acaba, de que ele morre.” (FEUERBACH, 2009, p. 46). Nesse sentido é que Feuerbach afirma que a religião só existe com o perecimento do homem¹⁰ e discorre que somente “[...] o túmulo do homem é o berço dos deuses.” (FEUERBACH, 2009, p. 47).

Em síntese, a religião tem como única explicação universal somente o sentimento de dependência; por isso não pode ser justificada como originada apenas de sentimentos como o medo, a alegria e a gratidão, uma vez que esses são sentimentos passageiros, mas que se abrangem no sentimento de dependência. No entanto, o sentimento de dependência também só justifica a religião em sua gênese, pois quando o homem sente a dependência por algo, tende a querer superar essa dependência, buscando o rompimento de suas limitações, que pode ser citado como exemplo a morte, no qual o homem busca superá-la com a crença na imortalidade.

3 O egoísmo como instinto de autoconservação

Como dito anteriormente, a morte é o maior medo do homem, em contrapartida a vida é o seu maior bem. Deste modo, o sacrifício humano

10 Cf. Feuerbach (2009, p. 47): “Um pensamento religioso, a lembrança da morte é, porém, inteiramente independente da ideia de um Deus porque aqui me lembro da minha finitude. Uma vez que se tornou claro que sem morte não haveria religião, torna-se também claro que a expressão característica para o fundamento da religião é o sentimento de dependência”.

praticado nas religiões primitivas pode justificar essa afirmação. O homem acreditava que os deuses assim como eles consideravam a vida o bem de mais alto valor e, dessa forma, as práticas sacrificiais em que ofereciam a vida humana não poderia ser negada pelos mesmos. Conforme Tomasoni:

O sacrifício elimina o sentimento de culpa – é uma propiciação do objeto. No entanto, é também ao mesmo tempo uma expressão do sentimento de gratidão; nesse sentido, minha opinião é apenas receber um presente que é oferecido a mim. Seu verdadeiro objetivo, no entanto, é a afirmação, a autossatisfação do homem. (TOMASONI, 1986, p. 237; tradução nossa).

O ato do sacrifício pode ser justificado pelo medo no caso das religiões naturais, era uma forma de persuadir a natureza e de sentir-se seguro com o apoio divino. Contudo, o sacrifício também se justifica pelo egoísmo, pois este não pode ser exercido sem um fim humano, pois se não houvesse nenhum interesse, por que o homem sacrificaria o seu maior bem? Assim, mesmo quando o homem sacrifica a sua própria vida, ele também tem um interesse maior, com uma finalidade egoística. Tal interesse consiste no alcance da felicidade, seja o sacrifício sangrento da religião natural, seja o sacrifício espiritual da religião cristã. Em relação a última, a renúncia dos prazeres corpóreos e de bens materiais implica no desejo do religioso em alcançar a felicidade na vida eterna. Segundo Feuerbach:

A religião cristã é habitualmente enaltecida como tendo abolido o sacrifício humano. Mas apenas substituiu o sacrifício humano sangrento por sacrifícios de outro tipo – ao invés do sacrifício

humano corporal, introduziu o sacrifício humano psíquico, espiritual, o sacrifício humano que, em verdade, não na aparência, mas no fato e na realidade é um sacrifício humano. Por isso pessoas que só se prendem a aparências creem que a religião introduziu no mundo algo essencialmente diverso da religião pagã, mas isso é só aparente (FEUERBACH, 2009, p. 88).

Deste modo, o religioso do cristianismo tenta viver uma vida retraída, longe das tentações pecaminosas para um dia, além dessa vida terrena, encontrar a paz e a verdadeira felicidade. No tocante às religiões pagãs, o sacrifício era um exercício comum que variavam entre os sacrifícios de animais e de seres humanos, tudo dependia da graça a ser alcançada.

Entretanto, Feuerbach defende que todo objeto de adoração do homem, tem como plano de fundo um egoísmo existencial, e esse egoísmo não é um egoísmo moral e vantajoso no sentido vulgar, mas um egoísmo inato no homem do amor pela espécie humana, um egoísmo metafísico como explica o filósofo:

Entendo por egoísmo o egoísmo necessário, imprescindível, que, como foi dito, não é o moral mas o metafísico, isto é, fundado na essência do homem sem seu saber e querer, o egoísmo sem o qual o homem não pode viver; porque para viver devo apropriar-me constantemente do que me é conveniente e evitar o que me agride e me é nocivo, o egoísmo, pois, que está no organismo, na posse do material assimilável e na recusa do não assimilável (FEUERBACH, 2009, p. 65, 66).

Deste modo, Feuerbach afirma que é através do sentimento de dependência que se constata esse egoísmo como instinto de autoconservação, que faz com que o homem adore apenas um Deus ou objeto que lhe seja útil ou que lhe traga algum benefício, ou ainda por sua nocividade, pois através do culto religioso o homem pode afastar de si o que não lhe faz bem. Mesmo os animais que se tornaram objetos de adoração religiosa, aparentemente sem nenhum motivo racional, são cultuados por seus benefícios ou por seus malefícios, pois na imaginação de seu adorador, de alguma forma, isso lhe trará alguma vantagem.

Considerações finais

Vimos que a natureza é o primeiro objeto da religião e de total importância para o homem primitivo, que não compreendia os fenômenos naturais. Assim, ele buscou na divinização da natureza uma aproximação e uma reconciliação como solução para suas angústias diante do desconhecido. Nesse sentido, a filosofia da natureza de Feuerbach nos leva a uma reflexão da relação homem-natureza e como permanece viva nos dias vigentes, pois o homem ainda depende da natureza e de seus elementos. A diferença é que agora o homem, através da ciência, tem uma maior compreensão de como acontece o seu ciclo natural, embora, assim como nos primórdios, não tenha o domínio sobre sua mutabilidade e por vezes ainda encontram explicações na religião.

Sabemos também que ainda existe o culto a animais, pelo qual muitos deles são considerados sagrados. Além disso, o medo como primeira expressão do sentimento de dependência continua sendo um dos principais motivos da crença religiosa, expressado pelo medo da morte, dos castigos divinos ou de não alcançar a tão almejada vida eterna no reino dos céus. No mais, o medo não pode ser considerado o único e suficiente motivo da origem do fenômeno religioso, pois, como

foi visto, ele é um sentimento passageiro que dá espaço para outros sentimentos como a gratidão e a alegria. Esses sentimentos são expressões do sentimento de dependência que foram contribuintes para o surgimento das religiões em geral.

O homem encontrou na religião uma forma para aplacar suas dores e suas angústias, bem como uma forma de agradecimento pelas alegrias e benevolências. Isso nos leva a constatação de que tudo que o homem busca é a sua preservação, uma forma de subsistir da melhor forma possível enquanto um ser existente. Desse modo, procura sempre o que lhe faz bem e afasta-se do que lhe faz mal. Muito além de ser apenas um egoísmo moral, Feuerbach diz que o egoísmo já é inato no homem como instinto de autoconservação.

Referências

AMENGUAL, G. **Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach**. Barcelona: Laia, 1980.

ARCANJO, R. F. do N.; CHAGAS, E. F. O sentimento de dependência como fundamento das religiões naturais. **Encontros Universitários da UFC**, Fortaleza, v. 4, 2019, p. 2579. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/eu/article/view/56125/146448>. Acesso em: 23 nov. 2020. Resumo de comunicação oral.

CHAGAS, Eduardo F. A primazia da natureza ante o espírito em Ludwig Feuerbach. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, vol. 32, n. 2, pp. 119-133, 2009.

FEUERBACH, Ludwig. **La esencia de la religión**. 2ª ed. Trad. Tomás Cuadrado Pescador. Madrid: Editorial Páginas de Espuma, 2005.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. Trad. José da Silva Brandão. Rio de Janeiro, vozes, 2009.

LIMA FILHO, J. E. **Antropologia, ética e política em “A essência do cristianismo” de Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2017. Tese (Doutorado).

DACUY, Maximiliano. Humanismo religioso y ética de la autolimitación em la filosofía de Ludwig Feuerbach. **Revista Helius**, Sobral, v. 2, n. 2, pp. 419-432, jul.-dez. de 2019.

SERRÃO, A. V. **A Humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

TOMASONI, Francesco. **Ludwig Feuerbach e la natura non umana: Riconstruzione genetica dell “Essenza della religione”** con pubblicazione degli inediti. Florença: La Nuova Italia, 1986.



A ÉTICA A PARTIR DA ALTERIDADE NA FILOSOFIA DE EMMANUEL LÉVINAS¹

Ramiro Nazário de Araújo

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
ramiro.nazario2014@gmail.com

Resumo: O seguinte trabalho pretende apresentar, da maneira mais clara possível, o pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas e a sua contribuição na construção de uma nova perspectiva do conceito de ética: a ética da alteridade. A intenção é discutir o sentido dessa proposta ética como filosofia primeira, apresentando o que isso significa dentro do pensamento do autor, bem como a possível contribuição da alteridade dentro do pensamento filosófico ético ocidental. Lévinas traz um sentido novo a esse tema que é permanente dentro da filosofia e traduz, na sua forma própria de escrever e pensar, a realidade na qual o mundo contemporâneo está inserido. Em outras palavras, a ética não é um conceito e nem um modelo mesmificante, mas uma abertura e promoção da relação com a pessoa do Outro, que Lévinas denomina como Outrem. E é exatamente esse Outrem o centro da discussão que dá sentido à alteridade levinasiana.

Palavras-chave: Alteridade, Ética, Outro.

Introdução

Quando se fala de ética, dirigimo-nos a diversos assuntos que tratam da vida e das relações humanas. Pois ela é a disciplina que

1 Trata-se de meu Trabalho de Conclusão de Curso, acessível apenas em formato CD-ROM, reformulado em alguns pontos a partir dos pareceres cegos recebidos pelos avaliadores da *Revista Eros*, a quem agradeço. Conferir: ARAÚJO, 2018.

tematiza o dever ser do homem, orientando-o e fazendo com que ele reflita sobre seus comportamentos e ações sobre ele mesmo e a natureza de uma forma individual bem como comunitária. Ela sempre está aberta a discussões, pois em certos casos, também é posta em questão a respeito de sua veracidade e realização prática. Ela pode ser entendida como um conceito universal, como, por exemplo, não matarás, que tem um significado claro e objetivo para todos. No entanto, ela também será entendida de acordo com a realidade onde será aplicada. Aquilo que é ético para uma determinada cultura, pode não o ser para outra. A ética existe para o homem e é um fruto dele para ele mesmo. Pois ela nasce na medida em que a comunidade cresce, se estabelece e se afirma enquanto sociedade. Por isso a ética é necessária para manter a ordem nas relações, nas divisões, na contemporaneidade, na vida do homem e sua relação com o meio no qual ele está inserido.

A ética que será apresentada aqui é uma proposta feita pelo filósofo Emmanuel Lévinas² e está voltada para a alteridade. Lévinas tem em toda a sua filosofia a ética como fundamento primeiro, e entender o humano e suas relações é uma prioridade, pois é a partir do homem que se dá toda possibilidade e realização, tanto na vida pessoal quanto no progresso do mundo. No entanto, Lévinas vai trabalhar o conceito de ética de forma particular, não que ele negue os conceitos de ética por outros autores, mas ele entende que há outro sentindo a ser dado e complementado quando nos referimos a essa questão. A sua ética filosófica se dá por conta da pessoa do Outro, que ele tem como um

2 Nasceu em Kaunas, na Lituânia, em 12 de janeiro de 1906, no seio de uma família judia. Iniciou seus estudos aos 11 anos em Karkhov, na Ucrânia russa. Em 1923, então aos 18 anos, concluiu sua formação secundária, partindo para Estrasburgo, França, onde iniciou os estudos filosóficos. Algumas de suas principais obras e respectivas datas de publicação: *Da existência ao existente* (1947), *Totalidade e Infinito* (1961), *Humanismo do Outro Homem* (1972), *De Outro Modo que Ser ou Além da Essência* (1974). Lévinas morreu na manhã de 25 de dezembro de 1995, então com 89 anos. (ZILES, 2016, p. 96)

protagonista e sujeito da realização prática do agir ético, ou seja, em todo o seu pensamento é sempre o Outro que será motivo de discussão a partir de um Eu. Por isso é que é dado um novo conceito de ética a partir da perspectiva da relação pessoal com o Outro, à qual se dá o nome “alteridade”.

Conhecido como o filósofo da alteridade, Emmanuel Lévinas aborda este conceito a partir da pessoa humana, pois é entendido que alteridade é tudo aquilo que diz respeito ao exterior da pessoa, ou seja, é tudo aquilo que não sou Eu. Por isso, levando-se em conta a realidade atual do mundo, onde todas as outras coisas são valorizadas exteriormente e a negação do outro está visivelmente diante dos olhos, a alteridade levinasiana passa a ser vista, por alguns, como uma utopia pelo simples fato de se buscar reverter a posição atual do mundo em relação à ética para com as pessoas. Ou seja, Lévinas pretende mostrar na sua forma de pensar que a ética deveria ser considerada como filosofia primeira, superando até a ontologia tão buscada no mundo filosófico.

Todas essas coisas são como que um obstáculo para a efetivação da alteridade entre as pessoas. Uma vez que a cultura do consumismo, a pressa do mundo dos negócios, o progresso da ciência e das tecnologias, a instrumentalização da arte e a persuasão da estética como perfeição afetam a vida das pessoas, elas passam a viver em um mundo voltado somente para o egocentrismo e com isso, uma vida de angústia e solidão. Em sua maneira particular de perceber o mundo, Lévinas chama esse momento de *Mesmo*, que para ela significa “[...] a redução do Outro expressada na totalidade, no domínio e na violência.” (MARTINS; LEPARGNEUR, 2014, p. 6). Sendo assim, é compreendido que não é da natureza humana viver exclusivamente para si. Antes o homem tem a necessidade de viver em comunidade.³ Em outras palavras, seria quase

³ Segundo Aristóteles, “[...] o homem, por natureza, é um animal político” (ARISTÓTELES, 2008, p. 56), ou seja, nascido para ter uma vida social, dentro da *pólis*,

impossível o homem viver sozinho e isolado. E por mais que ele tenha o seu Eu como uma companhia, não será suficiente para suprir suas necessidades afetivas. Lévinas combate justamente essa violência a qual o homem comete contra ele mesmo, bem como contra seus semelhantes. Já se tornou normal, em todos os dias, sairmos de casa e por conta da pressa não olharmos para aqueles que passam por nós e que não nos afetam em nada, porque estamos tão ocupados em caminhar em direção ao ponto de chegada e executar, às vezes de forma mecânica, o que fomos confiados a fazer, que o Outro nem me alcança os olhos e ele permanece sempre mais um entre muitos que existem. A ética da alteridade vem trazer à reflexão justamente essa forma de tratamento entre as pessoas, pois embora cada indivíduo tenha sua particularidade e seus interesses pessoais, embora cada sujeito tenha sua identidade, todos têm em comum a sua humanidade, portanto a sua natureza, ou seja, todos são semelhantes enquanto pessoa, embora divergentes nas suas características, escolhas e comportamentos.

A filosofia recebe a missão de fazer com que o homem contemporâneo possa, por uns instantes, parar e olhar para si com o intuito de questionar-se a respeito de sua existência e posição no mundo, mundo este no qual é transformado ou até mesmo é uma extensão da vontade humana, na medida em que ele mesmo altera ou constrói a suas próprias leis e regências morais e sociais. Lévinas é um filósofo da contemporaneidade. Ele entende as correntes de pensamento que surgiram por conta da necessidade humana de afirmar-se como homem, e é justamente por isso que ele preocupa-se em escrever a sua realidade buscando sempre permanecer naquilo que ele acredita como filosofia e vida, a ética da alteridade. Dado isso, fica a

onde se relaciona com seus semelhantes, pois é dentro da comunidade que ele alcança sua completude e se realiza enquanto homem. Assim ele não pode viver em um mundo isolado voltado para si, pois só é possível uma vida assim para as bestas selvagens e os gloriosos deuses.

seguinte questão: É possível que a alteridade seja um meio para uma vida de respeito mútuo e aceitação do Outro tal como ele é?

Ao longo deste trabalho, utilizando o método bibliográfico, tentaremos abordar esse tema em três tópicos. O primeiro vai falar sobre o que Lévinas entende sobre o conceito de homem, pois é de extrema importância entender esse ponto para iniciar um estudo levinasiano. No segundo tópico será abordado o tema propriamente dito desta pesquisa, sobre a questão da alteridade, e por fim, no terceiro tratará das dificuldades que a alteridade encontra para sua efetivação dentro da vida humana. O objetivo desta pesquisa é trazer o tema para a discussão filosófica e a importância da alteridade dentro do mundo das relações humanas. A principal fonte de pesquisa é a obra *Entre nós: ensaios sobre alteridade*.

1 O homem em Lévinas

1.1 A Ontologia

Para Lévinas, é necessário e extremamente importante conhecer o ser, embora isso seja um desafio não deixa de ser pertinente. Ao seu julgar, elevar o homem ao grau de conceito é passar despercebidamente ou reduzi-lo a um mero instrumento ou objeto. Pois este se manifesta de forma plena que não se é possível apenas olhá-lo e dizer o que ele é sem nunca ter tocado diretamente sua essência, e para a realização de tal ato, a Ontologia⁴ é a primeira ferramenta que auxilia nessa busca. Lévinas

4 A ontologia é o ser e o "si mesmo" concebido por Lévinas como horizonte fenomenológico de inteligibilidade dos entes, inclusive do ente humano. Separar-se da ontologia e do ser significa, em primeiro lugar, sair de uma compreensão de uma ontologia constituída como a que foi determinante no pensamento filosófico ocidental. (MARTINS, 2014, p. 5).

tem seu modelo próprio de Ontologia que de certa forma difere da Ontologia tradicional, essa é uma grande característica de sua filosofia.

Lévinas diz que: “A ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade da existência temporal. Compreender o ser enquanto ser é existir”. (LÉVINAS, 1997, p. 22), dito isso é entendido que se faz necessário passar pelo campo ontológico na busca pela compreensão e não definição, pois definir dá ideia de acabado, sem mais termos ou continuidade. Tudo o que é definido tende a ser finalizado em si mesmo, e, segundo Lévinas na citação acima, o ser está diretamente ligado à existência, e esta ligação não é de qualquer forma, mas temporal, ou seja, ao real, e não somente no mundo conceitual. Aqui Lévinas faz um comentário crítico à ontologia do mundo clássico, em que se pensava em homem apenas no mundo racional, mas a partir de uma nova perspectiva de ontologia no mundo atual, isso não é mais tão eficaz, uma vez que este mesmo homem está em constante mudança e se expressa de forma concreta na realidade.

Para Lévinas toda afirmação que é feita na filosofia tende, de certa forma, a ser um saber absoluto. Como se a vida humana fosse iniciada na razão, porém ele afirma que a vida humana começa na relação, ou seja, no contato que temos com os outros seres humanos. Lévinas diz que não é mais possível pensar o homem no campo da contemplação, mas é necessário estar inserido, junto com ele, onde ele estiver. (LÉVINAS, 1997, p. 23). Assim explica Lévinas:

O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade. (LÉVINAS, 1997, p. 22).

A filosofia deve perpassar por todos os momentos da vida humana, com o intuito de acompanhá-lo, mas não de forma observadora como que num experimento com o objetivo final de conclusão, mas como alicerce que o sustenta e o direciona durante toda sua vida, e mesmo assim, ela tende a manter-se sempre ao lado como apoio e não como fundamento único. Pois segundo Lévinas, “Quando filosofia e vida se confundem não se sabe mais se alguém se debruça sobre a filosofia, porque ela é vida, ou se preza a vida, porque ela é filosofia.” (LÉVINAS, 1997, p. 23).

A ontologia como peça primeira, mas não única, na construção do entendimento do ser, é uma via segura para se alcançar, em passos lentos, a significação de homem, sempre levando em conta suas estruturas subjetivas em relação a ele mesmo bem como em relação ao outro. Lévinas diz que: “A ontologia é a essência de toda relação com os seres e até de toda relação no ser” (LÉVINAS, 1997, p. 25).

Assim se entende a leitura filosófica de Lévinas para quem a essência da filosofia é a superação do ser a partir do outro e não a superação do ente no ser como podemos notar em Heidegger. Pois Lévinas faz uma crítica à filosofia do ser heideggeriano e busca outro modo de relação com o ente. Segundo Lévinas: “O ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento” (LÉVINAS, 1980, p. 29). Sendo assim, para Lévinas o ser é algo que simplesmente acontece, e esse acontecer do ser é que deve ser acompanhado, percebido pela filosofia. A filosofia é um recurso no processo de perceber o que o ser manifesta, ela interpreta seu sentido, coloca-o de manifesto. O ser, portanto, aparece e a filosofia fala sobre ele, evidenciam-o, isto é, colabora para sua manifestação.

1.2 O humano

Lévinas busca uma compreensão do humano a partir da relação (ética) e não da ontologia, pois ele pretende entender a questão humana, ou seja, a subjetividade que está presente na dimensão do homem. Em primeiro, há a divergência entre o homem ontológico que pensa e raciocina a partir de si mesmo, no caso de Descartes. Aqui ele é único e primeiro. Não apresenta nenhuma necessidade do Outro para poder existir. Nele mesmo se encontram as respostas e sentido para sua vida, ou seja, o homem é puramente razão, no entanto em Lévinas esse homem se dá pela sensibilidade e responsabilidade, pois mesmo a razão não é capaz de antecipar a afetação que o Outro tem diante do Eu. (LÉVINAS, 1980, p. 79).

Não se pode raciocinar a respeito do contato com Outrem, pois esse contato se dá por meio da carne, ou seja, da sensibilidade e dos sentidos. Depois este homem é responsável por Outrem, justamente por conta do contato e até mesmo antes disso e isso a razão por si só não compreende. Segundo Lévinas: “O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O encontro distingue-se do conhecimento justamente por isso. Há em toda atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa de saudar” (LÉVINAS, 1997, p. 28).

Em segundo, é apresentado o homem como um ser ético que busca uma nobreza em seu comportamento a partir de suas relações externas, tendo o Outro como um protagonista para a realização da ética. Lévinas finalmente diz que o homem de fato se dá pela ética, pelo contato com Outrem, pois é a partir do Outro que é exercitada a responsabilidade, realização e efetivação da ética pelo Eu. O homem é um sujeito que está sujeito à dependência do seu redor. Por isso mesmo é que para Lévinas a ética é a *prima* filosofia, ou seja, todo sentido sempre aparece primeiro no encontro, nas relações, na afetividade do

contato. Não há uma anterioridade do pensamento que antecipe o contato entre os homens. Tudo começa pelo encontro entre os sujeitos e desse encontro emerge a construção de sentidos, significados.

2 A ética da alteridade

O homem contemporâneo está, a todo instante, na busca de satisfação de suas necessidades básicas, às vezes, entendendo o fato de existir como um peso. Vive em uma angústia profunda por conta de saber que morrerá a qualquer momento, e isso faz com que ele viva a buscar suas realizações pessoais tanto no mundo do trabalho, bem como no mundo afetivo. (OLIVEIRA, 2009, p. 80). Lévinas, ao enxergar essa realidade, propõe que esse homem, apesar de sua vida corriqueira, não deixe de perceber seus semelhantes que estão presentes no seu dia a dia.

Lévinas diz que: “O pensamento ocidental, e a modernidade de forma especial, têm refletido intensamente sobre o eu e sua condição racional, porém muito pouco sobre a dimensão da alteridade”. (LÉVINAS, 2008, p. 118). Nesta perspectiva, entende-se que o Outro não é tido como importante para o Eu e sua afirmação de existente, mas que esse Outro não interpela em nada na condição do Eu. Esse Eu pode viver de forma independente e voltado para si, sem diretamente estar sujeito à relação com o Outro. Pois a alteridade não é uma preocupação pertinente na vida social do homem moderno, homem esse que vive suas preocupações cotidianas e que passa rapidamente pelo Outro sem notá-lo. Segundo Lévinas, “A presença periférica do outro no pensamento ocidental fez, em geral, que a alteridade fosse significada como um componente acessório e instrumental do sistema”. (SOUZA; FARIAS; FABRI, 2008, p. 119).

No entanto, a questão do Outro sempre esteve presente de várias formas e abordada de várias maneiras dentro do pensamento filosófico⁵, pois esse Outro é o que dá sustento às afirmações e indagações que dizem respeito à vida humana,

[...] contudo, as múltiplas abordagens da alteridade humana na história da filosofia consideraram em geral a alteridade como uma categoria filosófica secundária, residual ou no máximo complementar dentro de cada um dos sistemas filosóficos (SOUZA; FARIAS; FABRI, 2008, p. 119).

E por não ter sido reconhecida como ética, mas apenas como uma dimensão que nem sempre era levada em consideração, a alteridade não ganhou tanto destaque nos espaços de discussão.

2.1 A questão do Outro

Toda a filosofia de Emmanuel Lévinas tem como centro primordial a ética. Ela não é entendida apenas como um conceito de leis morais,

5 "A referencia à alteridade humana se encontra presente, por exemplo, no pensamento de Aristóteles, quando faz seu estudo sobre a justiça no livro V da *Ética a Nicômaco*. Para ele a justiça é a virtude que, diferentemente das demais virtudes, existe em relação ao outro. [...] A prática da justiça torna a pessoa justa, mas o justo está sempre em relação ao outro para quem realiza a justiça. [...] Certamente que até em Descartes encontramos referências ainda que muito limitadas, à alteridade. Entre elas podemos destacar a ideia de infinito. O infinito é uma ideia que se apresenta ao eu como um Outro. [...] Esse outro infinito é concebido como uma ideia racional. [...] Não há dúvidas que Kant, ao formular com muita precisão que: a pessoa do outro é sempre um fim e nunca só um meio, incorporou a alteridade na sua ética. [...] O outro, na máxima kantiana, é reconhecido como critério universal da validade de uma ação prática." (SOUZA; FARIAS; FABRI, 2008, pp. 119, 124, 125-127).

mas como filosofia primeira, e dentro dessa corrente está à alteridade, e a alteridade tem seu fundamento e sentindo somente na pessoa do Outro. Não é possível de forma alguma falar de alteridade sem ter como protagonista o Outro. Este Outro é e sempre será um Outro – *Outrem*, completo e infinito que existe independentemente do Eu. (MARTINS, 2014, p. 8).

O Eu o reconhece enquanto existente igual e semelhante a si, no entanto, o Eu jamais poderá alcançá-lo em sua totalidade, pois embora esse Outro esteja visivelmente diante do Eu, haverá um abismo eterno entre um e outro, pois mesmo que seja possível conhecer os traços físicos revelados pelo Rosto do Outro, sua epifania será sempre um mistério. Segundo Hutchens: “Na verdade, nunca podemos falar sobre o Outro já que a face é um enigma. A outra pessoa é sempre mais que aquilo que dizemos que ela é – e também diferente.” (HUNTCHENS, 2007, p. 76) e ainda sobre essa questão do Outro, Rogério Martins complementa dizendo que:

A compreensão do Outro em Lévinas exige que o Outro continue sendo sempre o Outro e não “outro eu”. O Outro como Alteridade não pode ser conceituado, mas permanece concreto. O Outro permanece sempre o outro metafísico do qual o Eu necessita. O Outro é o absolutamente outro – *Outrem*. O Outro não é absolutamente minha representação; é o caminho do infinito que, essencialmente, me escapa. (MARTINS, 2014, p. 8).

Aqui podemos entender que Lévinas faz uma distinção entre o Eu e o Outro. O primeiro está no campo da unicidade, uma separação, uma individualidade: Lévinas chama isso de ipseidade, que é para o Eu um momento íntimo e único consigo mesmo. Sobre esse conceito, Rogério Martins explica que:

A unicidade do Eu não consiste apenas em encontrar-se num exemplar único, mas em existir sem ter gênero, sem ser individuação de um conceito. A ipseidade do eu consiste em ficar fora da distinção do individual e do geral. (MARTINS, 2014, p. 6).

O segundo, ele o coloca como outro ser divergente do primeiro.

O Outro se manifesta através do Rosto, esse Rosto é o primeiro contato que o Eu faz com ele. Pelo Rosto o Outro é revelado como infinito, e uma vez sendo infinito ele não pode estar sujeito à dependência do Eu para existir. Assim diz Lévinas:

O outro que se manifesta no Rosto perpassa de alguma forma sua própria essência plástica, como um ser que abraça a janela onde sua figura, no entanto já se desenhava. É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o rosto fala. (LÉVINAS, 1993, p. 59).

O Rosto revela o Outro tal e qual ele é, sem nenhuma ideia imposta pelo Eu sobre ele. O Outro está exposto pelo Rosto de forma absoluta, como que se ele estivesse vulnerável em toda sua totalidade. Ele se dá a conhecer diretamente pelo contato face a face e mostra-se de forma real aquilo que o Eu não consegue enxergar de imediato. Assim, diz Lévinas: "A visitação do Rosto não é, portanto, o desvelamento de um mundo. No concreto do mundo, o rosto é abstrato ou nu. Ele é despido de sua própria imagem. É somente pela nudez do rosto que a nudez em si chega a ser possível no mundo". (LÉVINAS, 1993, p. 59).

2.2 A responsabilidade pelo Outro

Mais uma vez é abordada a crítica ao Ocidente e sua forma de atuar sobre a vida humana. É apresentada a razão como uma única estrutura de condução do homem, no qual é possível coordenar todas as dimensões da vida, sejam elas afetivas ou sociais. O Ocidente tende a prender-se de forma absoluta a racionalidade, mesmo que isso leve a negar ou a diminuir a pessoa do Outro em prol do progresso. Hutchens diz que: “É preciso que tudo seja conhecido, compreendido, sintetizado, analisado, utilizado; se alguma coisa não pode ser capitada pela mente racionalista, ela é considerada irrelevante ou um mau presságio.” (HUTCHENS, 2007, p. 29). Parece que tudo está sob o domínio ou controle da razão e o que não for possível ser conhecido não é lavado em conta, como por exemplo, Deus. É necessário ter um sistema no qual a ordem do mundo seja pensada e mecanicamente executada. Conforme Hutchens: “Nada parece poder resistir à ordem racional da ciência, à ordem tecnológica da utilidade e à ordem política da justiça”. (HUTCHENS, 2007, p. 29). E tudo isso influencia diretamente na responsabilidade para com o Outro. O Eu é quem está diante dessa realidade, na qual ele se faz presente e atuante. Ele é o responsável pela responsabilidade dos fatos, porém segundo Hutchens:

O Eu se perde progressivamente, desaparecendo na totalidade que ele fez para si próprio. [...] Emoções, crenças religiosas, prazer sexual e qualquer coisa íntima sobre o Eu já são partes da economia técnica do racionalismo. Não existe nada fora ou dentro dessa totalidade que não seja interpretado por meio dos valores da redução racional. (HUTCHENS, 2007, p. 32).

Em Lévinas a responsabilidade é a responsabilidade pelo Outro. Uma vez que esse outro se apresenta ao Eu pelo Rosto, de maneira gratuita, o Eu se torna responsável diretamente pelo Outro, pois ele já não é mais um inexistente, mas a partir da relação face a face ele já passa a ter uma identidade e uma relação com o Eu, portanto alteridade. Hutchens vai dizer que:

A responsabilidade antecede a liberdade. O critério decisivo é o Outro que antecede o Eu. A liberdade do Eu se esbarra na responsabilidade pelo Outro que se me impõe. O Rosto é presença viva, é expressão. [...] Acolher o outro – Outrem – é por minha liberdade em questão. (HUTCHENS, 2007, p. 8).

A liberdade aqui não é entendida como antônimo de escravidão, mas pelo fato de que não se pode escolher ser responsável pelo Outro, a responsabilidade antecede a razão e até mesmo o contato, pois ela não nasce na razão, mas na sensibilidade, na sua subjetividade alterada pelo Outro. E quando há o contato com o Rosto, já acontece a alteridade, ou seja, já passo a ver o Outro como Outrem e por conta disso, já sou contagiado por ele, logo não posso ser indiferente a ele, pois ele existe agora concretamente para mim. Ou seja, o Eu já está consciente da existência de Outrem.

3 As dificuldades da alteridade atualmente

As intensões humanas em relação a sua própria vida e existência mudam de acordo com o tempo e suas necessidades. Embora ele busque uma melhoria em sua estrutura social, usando técnicas e inovando projetos para a evolução dos seus negócios ele o faz não

somente com o intuito de qualidade de vida, mas em muitos casos com o propósito de dominação. E se há quem domine, logo haverá os dominados. (JONAS, 2006). Por conta desse desejo, o homem passa a perder sua própria humanidade quando ele fere seus semelhantes em prol do progresso. Ele cresce e se desenvolve na sua tecnologia e conhecimento sobre a natureza, mas regride nas suas relações humanas. Segundo Lévinas:

A crise do humanismo em nossa época tem sem dúvida sua fonte na experiência da ineficácia humana posta em acusação pela própria abundância de nossos meios de agir e pela extensão de nossas ambições." (LÉVINAS, 1993, p. 82).

Aparentemente, hoje em dia é mais valioso e caro o investimento na ciência do que investir nos valores que tornam o homem humano. É mais fácil tratar daquilo que é criação do Eu, pois é ele quem domina e manipula o seu fruto, do que tratar de assuntos que dizem respeito aos sentimentos e valores éticos, tendo a pessoa do Outro como protagonista da relação do que como instrumento manipulável. Na medida em que os desejos pelo poder econômico e político crescem, vai sendo reduzida a preocupação de responsabilidade pelo Outro. Lévinas diz que:

No mundo, em que as coisas estão em seu lugar, em que os olhos, as mãos e os pés sabem encontrá-las, em que a ciência prolonga a topografia da percepção e da *práxis*, mesmo ao transfigurar seu espaço; nos lugares onde se localizam cidades e campos que os humanos habitam, ordenando-se, segundo diversos conjuntos, entre os *entes*; em toda esta realidade "correta", contra-senso dos vastos empreendimentos frustrados – em que política e

técnica resultam na negação dos projetos que os norteiam – mostra a inconsciência do homem, joguete de suas obras. (LÉVINAS, 1993, p. 82).

Dado o conceito de que Alteridade significa outro, ou seja, tudo aquilo que não é Eu, pode ser entendido que o Eu não é exatamente o grande protagonista na questão ética levinasiana, para Lévinas a alteridade se dá por conta do Outro, da pessoa humana, do semelhante que está diante do Eu. Ela se dá de homem para homem, portanto através da ética. E essa alteridade se justifica pela responsabilidade do Eu para com o Outro. E é exatamente essa corrente de pensamento na qual o mundo atual não faz menção nos seus pronunciamentos com a intensão de proteger a dignidade humana, mas sempre com o interesse particular sobre o que pode ganhar em cima de tal ação. Conforme Lévinas: “A ineficácia da ação humana ensina a precariedade do conceito: homem. Mas pensar a ação humana ao nível do trabalho e do mandamento é abordá-la em suas formas derivadas.” (LÉVINAS, 1993, p. 88).

Uma das coisas que nega a alteridade é a violência. Lévinas entende por violência a negação da alteridade humana, que é possível por conta da ontologia que reduz o homem ao conceito. E não se pode usar nenhum tipo de critério que leva a redução do Outro ao nível de objeto. Conforme Rogério Martins: “O Outro, quando reduzido a conceito, perde a capacidade de mostrar-se na singularidade do seu próprio eu. É a percepção do Outro a partir do Eu.” (MARTINS, 2014, p. 9). Uma vez violentando o Outro na redução de seu significado para objeto, passa a ser manipulável, e fica fácil intervir sobre ele de forma instrumental. A superação da violência, em Levinas, se dá pela ética na doação do Eu para o Outro de forma gratuita sem esperar reciprocidade. Essa doação também está presente na ação ética de forma prática, no cotidiano por exemplo.

Conclusão

A questão da alteridade repercutirá cada vez em que for falada a respeito do Outro, não importando em qual dimensão ou até mesmo corrente filosófica essa discussão se dê. Se dirigir ao Outro como um sujeito que está para além de mim, é reconhecê-lo como um autônomo que foge a minha compreensão, mas isso não significa que eu não possa alcançá-lo, até porque a grande sacada está justamente nessa busca por esse Outrem que se esconde na revelação do Rosto, que está visivelmente diante de mim, mas que sempre será um mistério, ou seja, embora o Rosto mostre um sorriso, não se sabe ao certo se o interior também está sorrindo.

O Outro é um mistério e por isso ele me afeta muito antes de eu poder concebê-lo racionalmente. Pois compreender não está no campo racional, mas na sensibilidade que é o ponto de partida para a alteridade. Uma vez diante dessa situação na qual o Eu se relaciona, a responsabilidade entra como consequência do encontro face a face, a partir dela se dá a valorização e o respeito ético pela vida de Outrem.

O homem sempre será um sujeito dependente de tudo o que estiver ao seu exterior, porém sua maior dependência será a pessoa do Outro. Jamais em Lévinas será afirmado à negação do Outro para a valorização do Eu, mesmo que este Eu tenha grandes potencialidades de crescimento e destaque perante o Outro, ele de nada valerá sozinho enquanto um ser isolado, mas somente pela ética da alteridade é que o sentido de viver e existir será substancial e conduzirá o homem a uma vida de dignidade e respeito.

A ética de Lévinas é a ética do Outro. Ele defende ferrenhamente como filosofia primeira e põem em xeque o pensamento ocidental ontológico que peca em querer compreender o mundo a partir do Mesmo, esquecendo-se de que é na relação humana, pessoal, face a face que se pode compreender e perpetuar o pensamento filosófico ético.

Referências

ARAÚJO, Ramiro Nazário de. **A ética a partir da alteridade na filosofia de Emmanuel Lévinas**. Sobral: Universidade Estadual Vale do Acaraú, 2018 (Trabalho de Conclusão de Curso). CD-ROM.

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2008.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2007.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre alteridade**. Coordenador da tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Trad. de Pergentino S. Pivatto e colaboradores. Petrópolis: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

MARTINS, Rogério Jolins; LEPARGNEUR, Hubert. **Introdução a Lévinas: Pensar a ética no século XXI**. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Como ler filosofia).

OLIVEIRA, Manfredo A. de. (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2009. Vários autores.

SOUZA, Ricardo Timm; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo. **Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de**

Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. (Coleção Filosofia; 204).

ZILES, Urbano. **Panorama das filosofias do século XX**. São Paulo: Paulus, 2016. (Coleção Filosofia).



FENÔMENO RELIGIOSO E CRÍTICA FILOSÓFICA EM GIANNI VATTIMO¹

Bruno Tomé dos Santos

Licenciando em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
Membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião (Gephir/CNPq)
bheaa123@gmail.com

Resumo: O presente artigo tem como objetivo investigar o fenômeno religioso, sobretudo a partir da modernidade, sob a perspectiva do filósofo de Turim, Gianni Vattimo. No decorrer da história, várias correntes filosóficas foram surgindo e, já existente, havia a experiência do homem com o sagrado. Mesmo assim, não foram poucos os pensadores que elaboraram suas teorias objetivando diminuir ou até mesmo cancelar o espaço da religião na sociedade. O corrente texto põe em relevo a experiência religiosa enfatizando os momentos em que ela teve forte influência sobre os indivíduos na sociedade, assim como o período em que se enfraqueceu e teve de buscar a secularização e, conseqüentemente, o pensamento fraco como alternativa de sobrevivência.

Palavras-chave: Fenômeno Religioso. Pensamento Fraco. Secularização.

Introdução

É fato, que a relação homem-religião perpassa toda a nossa história. Mesmo sem a presença de instituições com dogmas solidamente constituídos, os indivíduos, em sua relação com a natureza, já demonstravam sinais de crença em algo, que estava para além das suas

1 Este artigo é fruto de uma pesquisa de Iniciação Científica vinculada ao Projeto de pesquisa “Crítica Religião e Emancipação: pontes conceituais e contrapontos em Marx e Vattimo”, no Programa BPI-FUNCAP.

experiências sensíveis. Esperavam, assim, serem atendidos (abençoados) ao realizarem a dança-da-chuva, ou castigados ao provocarem a ira dos deuses, seja nas tribos indígenas, seja nas cidades que circundavam, por exemplo, o Olimpo.

Na medida em que a humanidade foi se desenvolvendo, o modo de viver a religiosidade também foi se transformando paulatinamente. Nesse sentido, se nos atermos à divisão didática da história da humanidade, teremos de maneira mais específica, no período medievo, a religião como grande detentora do poder político e econômico da época. Todavia, com o advento da Idade Moderna, sobretudo a partir da revolução iluminista, que mudou significativamente a maneira de pensar daquela sociedade, o fenômeno religioso enfraqueceu-se, perdendo, dessa forma, sua grande influência tanto política quanto econômica de outrora. A ideia de uma ordem divina, superior, reguladora de tudo e de todos trazida pela metafísica, na qual o homem era apenas a “imagem de Deus” e este mesmo Deus o centro do universo, não era mais suficiente para responder às inquietudes e aos anseios dos modernos, que deslocaram o homem da periferia para o centro e fizeram o oposto com o deus metafísico. Apesar disso, após ambos os períodos citados, estamos hodiernamente vivendo em uma época em que é possível constatar um “retorno do fenômeno religioso” sob determinados aspectos, tais como os socioculturais e os filosóficos. Tal fenômeno, de certo modo, não teve sua aniquilação devido à crítica levantada pelos modernos. Suas bases foram sim atingidas, mas a relação homem-religiosidade ainda assim perdurou e perdura.

1 O fenômeno religioso

O advento das novas tecnologias, o avanço da ciência e os impactos causados pelas duas grandes guerras mundiais incutiram nos

indivíduos uma necessidade de se situarem existencialmente. Necessidade essa que pode ser suprida por um “cabedal simbólico” que torne a existência humana mais solidificada. É nessa perspectiva que a religião assume um papel de fundamental importância, uma vez que ela oferece um suporte místico que contribui para que o indivíduo possa situar-se enquanto religioso.

A busca por esses conteúdos simbólicos se dá de maneira difusa, isso porque não existe um centro ou um ponto de vista unívoco sobre o fenômeno religioso. No entanto, é nas religiões que o conteúdo simbólico-existencial dos homens se constitui de maneira mais sólida, com suas explicações sobre a realidade, seus ritos, suas celebrações, suas personalidades etc. Que propõe um estilo de vida leve, de abnegação, doação, um estilo de vida supostamente acessível a todos (MAIA, 2018, p. 110).

Todavia, o processo de globalização trouxe consigo, também, novos desafios, pois diferentemente dos períodos históricos anteriores, onde comumente apenas uma religião assumia o papel central na sociedade, sob os aspectos já citados, contemporaneamente estamos vivenciando uma época em que a religião tem de deixar de lado a cristalização das crenças e dogmas e abrir-se às novas exigências humanas. O homem contemporâneo não abre mão do avanço técnico e científico adquirido pela humanidade, nem da sua autonomia conquistada por meio das lutas históricas. Por outro prisma, esse mesmo homem ainda percebe a religião como responsável pelo cabedal simbólico que lhe oferece um sentido existencial. Dessa forma, a religiosidade tradicional abre espaço a uma nova experiência religiosa, causando com isso um processo de “individualização da fé”. O que resulta, também, é uma adesão ao religioso não mais por uma herança cultural, mas por conveniência. Nessa perspectiva, pode-se identificar

três traços básicos das religiões na atualidade, a saber, a privatização, o trânsito religioso e o alargamento para além das fronteiras da religião:

1) Privatização, que significa a centralidade do indivíduo autônomo capaz de escolher entre as diversas alternativas religiosas, o que tem conduzido a uma espécie de cultura de bens simbólicos; 2) o trânsito religioso entre os diferentes sistemas religiosos; 3) alargamento para além das fronteiras da religião, para outros setores da vida social, fazendo cruzar religião, economia, ciência, filosofia, ecologia, psicologia etc. (OLIVEIRA, 2013, p.11).

Vattimo sustenta que a crença pós-moderna não está ligada a um Deus no sentido “forte” da palavra, pois até mesmo nesse Deus da revelação, do Antigo Testamento, a crença se dá porque dele se ouviu falar, ou seja, com a mesma margem de incerteza de outras coisas que consideramos verdadeiras por nos ter sido ditas por alguém a quem confiamos, condicionada à amizade ou ao respeito.

Do mesmo modo, o ser também não é mais encarado como fundamento, mas como evento. Nesse contexto, o ser como evento se dá numa espécie de rememoração heideggeriana, num mergulho no abismo da tradição que resulta no enfraquecimento do ser, uma vez que sacode as pretensões de certeza com as quais as estruturas ontológicas da metafísica sempre se apresentaram (VATTIMO, 2004). Esse enfraquecimento do ser, ou o pensamento fraco,

[...] a filosofia detecta como traço característico da história do ser se chama secularização, entendida no seu sentido mais amplo, que abrange todas as formas de dissolução do sacro que caracterizam o processo de civilização moderno. (VATTIMO, 2004, p. 35).

Ademais, o fenômeno da secularização, que é a mudança entre a religião e a realidade sociocultural existente, está diretamente ligado ao retorno do fenômeno religioso. Para Vattimo, a secularização na religião pode ser identificada por meio da sua natureza *kenótica*, ou seja, a religião do amor, da abertura ao outro, enfim, da alteridade.

2 Vattimo e as razões históricas

Na perspectiva de Gianni Vattimo, o fenômeno religioso é algo positivo, diferentemente do que pregava a tradição moderna, que com seu discurso antropocêntrico buscava cancelar tal fenômeno. Todavia, o autor pontua a necessidade de a religião, de maneira geral, abdicar do seu poder, da autoridade institucional e de seus dogmas. Ademais, para Vattimo, a tentativa de afastamento da religião, ou seja, o processo de secularização é, de certa forma, um reconhecimento da ligação do homem com o sagrado antes de tal processo. Por este prisma, o retorno do interesse pelo religioso se dá, em certo ponto, pela vida real dos homens, na qual estão sempre presentes a dor, o sofrimento, a morte a realização ou não de projetos, dentre outros dilemas. Além destas indagações, há outras mais que nos confrontam com os desafios estabelecidos por questões éticas e morais, a saber, a manipulação genética ou questões ecológicas por exemplo. Acontecimentos como as guerras, sobretudo, a Primeira e Segunda Guerra Mundial, aliadas à proliferação de doenças e ao aumento da criminalidade em esfera global, são uns dos principais fatores que corroboraram para um retorno ao sagrado. O medo, independente de qual seja a sua origem, parece aproximar demasiadamente o indivíduo de uma religiosidade há muito “esquecida”.

O retorno do religioso é antes de mais nada motivado pela premência de riscos globais que nos parecem

inéditos, sem precedentes na história da humanidade, e começou logo depois da II Guerra Mundial com o medo da guerra nuclear, e hoje, que este risco parece menos iminente por causa das novas condições das relações internacionais, difunde-se o medo da proliferação descontrolada desse mesmo tipo de arma e, de forma mais geral, a ansiedade diante das ameaças que pesam sobre a ecologia planetária e os receios ligados as novas possibilidades de manipulação genética (VATTIMO, 2000, p. 92).

Apesar de a experiência religiosa ter sido aos poucos esquecida pela sociedade secularizada, a fuga dos traços religiosos, sobretudo os cristãos, nada mais é do que resultado dessa mesma secularização, que, desta forma, acaba por proporcionar uma experiência religiosa autêntica, marcada por dilemas, tais como a morte, o envelhecimento, ou até mesmo as doenças, fazendo com que o homem se depare com o seu limite físico e, por consequência, busque a religião como refúgio.

Todavia, essa busca, que ocorre somente devido à limitação física ou à premência de riscos globais, além de ser oposta à racionalidade, mostra-se insuficiente por se tratar de uma forma remota de contemplar o sublime. Por isso, para Vattimo, o retorno à religião não tem como motivo somente esses fatores, como será visto a seguir.

3 A crítica filosófica

Além das razões históricas, Vattimo considerada também as questões filosóficas como responsáveis para tal retorno, sobretudo devido às “[...] transformações que ocorreram no âmbito do pensamento ocidental.” (MAIA; NICOLAU; OLIVEIRA, 2018, p. 55). Alguns paradigmas filosóficos que eram aparentemente inquebrantáveis foram-se

enfraquecendo, mostrando-se, com isso, estarem condicionados a fatores sociais, políticos e ideológicos. Desta forma, surgiu a necessidade de se pensar novamente a religião sob novas perspectivas. Para Vattimo, com o fim da modernidade e, conseqüentemente, a dissolução das correntes que consideravam ter dissolvido a religião, tais como o positivismo, o hegelianismo e o materialismo histórico, dissolve-se, também, as razões plausíveis para se dizer ateu. Por este prisma, nota-se que os discursos totalizantes, ou seja, os absolutos terrestres, dos modernos, não foram suficientes para cancelarem o discurso totalizante, ou absolutos divinos dos medievos.

Para uma compreensão plausível da explicação vattimiana no que se refere ao retorno do fenômeno religioso, é necessário também compreender a importância e influência que tiveram Nietzsche e Heidegger sobre tal autor. Pois, de início, a perspectiva vattimiana fundamenta-se na ideia nietzscheana da “morte de Deus”. E, em seguida, na “história do ser” anunciada por Heidegger. Vattimo pontua:

[...] seja como for, é daqui que parte meu discurso, que se inspira nas ideias de Nietzsche e de Heidegger sobre o niilismo como ponto de chegada da modernidade, e sobre a conseqüente (*sic*) tarefa, para o pensamento, de tomar a consciência do fim da metafísica. (VATTIMO, 1998, p. 18).

Nesta perspectiva, podemos concluir que a morte de um Deus metafísico dá lugar ao nascimento de um Deus histórico, mais próximo dos homens.

Além dos pontos supracitados, Vattimo também considera a secularização como uma das ideias diretamente ligadas ao retorno da religião. Diferentemente do que normalmente se pensa, para Vattimo a secularização não foi sinônimo do fim da religião, mas “sua plena

realização". Pois mesmo ela sendo responsável, de início, pelo enfraquecimento da religião, não provocou mudanças suficientes a ponto de pôr um fim definitivo ao fenômeno religioso. Ademais, para ele o processo de secularização da religião foi, na verdade, uma plena realização de sua verdade, que é o que ele chama de *kénosis*, ou seja, "o rebaixamento de Deus, o desmentir dos traços 'naturais' da divindade" (VATTIMO,1998, p. 39).

A secularização como fato positivo significa que a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem de uma ética da autonomia, a laicidade do Estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e dos preconceitos, não deve ser entendida como um decréscimo ou uma despedida do cristianismo, mas como uma realização mais plena da sua verdade que é, recordemo-la, *kénosis* [...]. (VATTIMO,1998, p. 39).

Neste sentido, a *kénosis* é adotada por Vattimo como uma condição de se pensar a experiência religiosa, no período posterior à metafísica. Nessa perspectiva, muito mais do que buscar o triunfo de uma fé sobre a outra, temos de experienciar o religioso não mais pela relação com um sagrado violento, que incute a superstição e o medo no indivíduo, mas com um Deus que se esvazia por completo de sua divindade assumindo a condição humana na encarnação de Cristo.

Conclusão

O fenômeno religioso foi ao longo de vários períodos passando por muitas nuances, ora sendo a única saída encontrada pelas pessoas, para uma vida sem sentido, ora como sendo responsável por afastar o

homem do “real”, do sensível. No entanto, apesar de tantos altos e baixos, nada até hoje foi suficiente para eliminar de vez a religião do meio social. Todavia, já não é mais possível dizer que a experiência religiosa se configura tal qual nos períodos passados. Para Vattimo, as instituições religiosas estão defrontando-se como uma nova realidade, a saber, a da diversidade e do pluralismo religioso. Neste contexto, os discursos totalizantes ou absolutos divinos, que na Idade Média eram usados pelos cristãos colocando um Deus ético e moral como a causa primeira e última de todas as coisas, que Vattimo considera como discursos violentos, já não mais têm espaço na realidade que se configura e, com isso, é necessário por parte das instituições religiosas abrir mão de determinados preceitos a fim de que elas continuem a existir e influenciar nosso meio.

Só é possível compreender essa nova realidade que Vattimo nos apresenta a partir do anúncio do “fim da metafísica” e da “morte de Deus”, proferidos por Heidegger e Nietzsche, respectivamente. O retorno do fenômeno religioso é retorno apenas em parte, tendo em vista que a experiência religiosa, a ligação homem/religião, é a mesma, mas o modo de viver essa religiosidade é diferente. Um deus morre, era este um deus absoluto, criador de todas as coisas, do qual fomos imagem e semelhança, para que a partir de sua morte, do seu rebaixamento completo pudesse, nascer um novo deus, este esvaziado de qualquer aspecto metafísico, que se rebaixa à humanidade, estando, desta forma, mais próximo dela. Neste sentido, a morte de Jesus crucificado é, também, o nascimento de um período onde as bases históricas e filosóficas “violentas” encontram-se quebradas, sendo então necessário estabelecer novas bases, tendo o próprio homem como protagonista e as expressões religiosas como opção de escolha, mas não de obrigatoriedade.

Referências

MAIA, A. G. B. Fenômeno religioso, crítica filosófica e secularização. *In*: MAIA, A. G. B. (Org.). **Filosofia e religião: fenômeno religioso no mundo (pós)secular**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, pp. 109-126.

MAIA, A. G. Brasil; NICOLAU, M. F. A.; OLIVEIRA, R. A. de. Luc Ferry e Gianni Vattimo: duas perspectivas filosóficas sobre o fenômeno religioso na contemporaneidade. **Argumentos** – Revista de Filosofia, Fortaleza, ano 10, n. 19, p. 48-61, jan./jun. 2018.

OLIVEIRA, M. A. de. **A religião na sociedade urbana e paulista**. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Temas de Atualidade).

VATTIMO, G. **Acreditar em acreditar**. Trad. Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'Água editores, 1998.

VATTIMO, G. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VATTIMO, G.; DERRIDA, J. **A religião: o seminário de Capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.



A DOUTRINA DO ETERNO RETORNO DE NIETZSCHE: UMA INTERLOCUÇÃO COM O REALISMO FANTÁSTICO DE BORGES

Elisa Souza de Oliveira

Mestra em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF)
Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)
oliveiraelisa@gmail.com

Resumo: O presente artigo pretende aprofundar a doutrina do eterno retorno presente na filosofia de Nietzsche, de modo articulado com a literatura do argentino Borges. Através dos elementos do realismo fantástico buscamos pontos de contato que nos auxiliem a entender a relação do homem com o tempo e a mediação da vida e da morte como elementos centrais. Dispostos de dois focos de interpretação possíveis da doutrina do eterno retorno e buscaremos aproximá-los das reflexões borgeanas. Podendo ser entendido como niilismo corrosivo ou como possibilidade de afirmação da vida, o eterno retorno lida com questões existenciais, no sentido da relação que o homem estabelece com sua vivência em um tempo finito e sob as contingências que lhe são próprias. A busca do personagem principal do conto de Borges traz vicissitudes semelhantes em sua peregrinação a uma suposta nova relação com a finitude na cidade dos Imortais. Buscar semelhanças e dissonâncias será nosso objetivo.

Palavras-chave: Eterno Retorno. Nietzsche. Filosofia. Literatura.

Abstract: The present paper intends to deepen the doctrine of the eternal return present in the philosophy of Nietzsche in a way articulated with the literature of the Argentine Borges. Through the elements of fantastic realism, we seek points of contact that will help us understand the relation of man to time and the mediation of life and death as central elements. We will have two possible foci of interpretation of the doctrine of the eternal return, and we will

try to bring them closer to the borgean reflections. As corrosive nihilism or possibility of life affirmation, the eternal return deals with existential questions, in the sense of the relationship that man establishes with his experience in a finite time and under the contingencies that are his own. The search for the main character of Borges' tale brings similar vicissitudes in his pilgrimage to a supposed new relation with finitude in the city of the Immortals. Seeking similarities and dissonances will be our goal.

Keywords: Eternal Return. Nietzsche. Philosophy. Literature.

Introdução

O pensamento do eterno retorno foi um importante e altamente discutido marco teórico no pensamento de Nietzsche, tanto com relação às múltiplas interpretações quanto as implicações filosóficas a nível cosmológico e suas consequências físicas e matemáticas. Dentro dessa significatividade tão plural, propomos aqui alguns recortes que nos permitam ampliar o pensamento/entendimento da doutrina do eterno retorno em momentos distintos da obra do alemão através do atravessamento das contribuições da literatura de forma a potencializar suas possibilidades de interpretação.

Jorge Luiz Borges, escritor argentino nascido no último ano do século XIX, tem em sua biografia a produção de contos e poemas que já foram denominados surrealistas por misturarem elementos da realidade e da fantasia e o fizeram ganhador de muitos prêmios internacionais de literatura. Dentro desse escopo literário, elegemos o conto borgeano denominado *Os Imortais*, cuja narrativa traz elementos que discutem a inserção do homem no tempo. Buscaremos aproximá-lo do conceito do eterno retorno de Nietzsche e extrair dessa aproximação algumas possíveis articulações.

Embora a obra de Borges não tenha sido escrita com fins acadêmicos, acreditamos que, em consonância com a própria filosofia nietzschiana, é necessário produzir novas perspectivas sobre o pensamento e os temas por ele abordados. Nesse sentido, a pesquisa nietzschiana tem interesse pelo modo como se dão as relações, tendo em vista que nada se dá fora desse escopo relacional. Nesse sentido, cada ponto em que nos debruçamos serve de perspectiva e, quanto mais pudermos nos debruçar para ver a totalidade pelo viés da perspectiva, mais conseguiremos ver com objetividade. É importante ressaltar que essa objetividade nada tem de neutra, mas é entendida como essa pluralidade que abarca todos os elementos que estão em relação conflitiva e dissonante. Como nos diz o próprio Nietzsche na *Genealogia da Moral (GM)*:

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um 'conhecer perspectivo'; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso 'conceito' dela, nossa 'objetividade'. (NIETZSCHE, *GM*, p.101).

Este será o sentido de aproximar alguns fragmentos do conto de Borges com a filosofia do eterno retorno de Nietzsche: permitir a emergência das multiplicidades próprias ao filosofar e ao escrever.

A ideia, portanto, não é fornecer explicações em redes causais utilizando o conto como acessório, mas, dado o caráter abissal do próprio pensamento do eterno retorno, articular literatura e filosofia e potencializar as propostas desse pensador tão importante que é Nietzsche.

1 A filosofia do eterno retorno

Ao longo de sua obra, Nietzsche posiciona o problema do eterno retorno em alguns momentos, e de distintas maneiras. Destacaremos duas, para que possamos contrastá-las e, assim, ocupar-nos das distintas perspectivas, sem, no entanto, ter a pretensão de esgotá-las.

Apesar de já ter sido mencionada em obras anteriores, é na *Gaia Ciência (GC)* que Nietzsche expõe de forma explícita uma das ideias mais repetidas pelos estudiosos de sua obra, a de eterno retorno, no parágrafo intitulado "O peso mais pesado":

E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: "Esta vida, assim como tu a vives agora e como a vivestes, terás de vivê-la ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez". (NIETZSCHE, GC, p. 179).

Estão dispostos nesse trecho dois importantes aspectos da doutrina que merecem destaque: a ideia de repetição e seu caráter circular. Conforme colocado no texto, o movimento próprio e inescapável à vida é se repetir de forma interminável, impossibilitando qualquer possibilidade criativa, estamos fadados a viver de novo e de novo o mesmo momento.

Essa interpretação tem como pressuposto o mundo como uma totalidade constituída por forças de número limitado e que podem se combinar de vários modos, porém com alguma limitação. Assim, em

algum momento, todas as combinações já teriam sido feitas, e o que restaria seria a repetição ou uma espécie de equilíbrio estático. Essa caracterização deixa a doutrina do eterno retorno como algo que inviabiliza a vida e o potencial de criação que lhe é inerente, mas, como veremos a seguir, não é a única caracterização possível.

A doutrina do eterno retorno se estreita com outros importantes conceitos de sua filosofia, como o conceito de força e o de vontade de poder, que não podem deixar de ser mencionados para uma compreensão mais ampla do assunto. O primeiro diz respeito a um princípio de interpretação do real, e a segunda a um “modo de ser de cada força e do arranjo derivado do embate entre uma certa pluralidade de forças”. (CABRAL, 2014, p. 231). Força, portanto, não tem finalidade e age sempre de modo agonístico. Retirando assim a necessidade de criação ou de juízo final, o mundo torna-se, então, vontade de poder, que, por sua vez, é dinâmica agonística das forças.

Nietzsche não entende o mundo de maneira teleológica, isto é, finalista. Nesse sentido, se de fato houvesse fim, ele já teria sido concretizado. O eterno retorno é uma espécie de movimento circular e repetido de acontecimentos idênticos, tanto em relação ao homem como à totalidade do mundo.

Nietzsche afirma que as forças que compõe o mundo são finitas. Posteriormente, o tempo é afirmado como finito. E um tempo infinito, as múltiplas conformações das forças já tem de ser dadas. Isso porque a finitude das combinações das forças do mundo tem que ser realizadas, se o tempo passado é finito, e tem de realizar-se, se o tempo futuro é finito também. Segue-se daí que o mundo move-se circularmente, eternamente retomando suas configurações anteriores. (CABRAL, 2014, p. 230).

Sendo assim, em um mundo regido por forças finitas, porém múltiplas, as possibilidades seriam ou o equilíbrio nirvânico ou a repetição. Dessa forma:

[...] se o mundo pudesse enrijecer, secar, morrer, tornar-se nada, ou se pudesse alcançar um estado de equilíbrio, ou se tivesse em geral algum alvo, [...] esse estado já teria de estar alcançado. Mas não está. (MARTON, 1993, p. 66).

Outra importante passagem com referência ao eterno retorno é na obra *Assim falou Zaratustra* (ZA). Lá, pela boca do profeta Zaratustra, é possível destacar a relação do eterno retorno como destinação de uma vida: “[...] quem tu és e tens de tornar-te: eis que és o mestre do eterno retorno – é essa agora o teu destino!” (NIETZSCHE, ZA, p. 211). Relação que buscaremos trabalhar adiante.

Assim falou Zaratustra pode ser situada como uma obra de maturidade, onde é possível perceber temas mais originais de sua filosofia, e “[...] seu objetivo principal, do ponto de vista da forma de expressão, é libertar a palavra da universalidade do conceito, construindo um pensamento filosófico através da palavra poética” (MACHADO, 1997, p. 21). Por essa interpretação, a trajetória trágica do protagonista nos mostra o encontro com seu destino através da afirmação do eterno retorno, caminho esse que faz ele se tornar o que de fato é. Assim, a obra trata de uma narrativa dramática que apresenta as experiências do protagonista sofrendo transformações em seu drama existencial, mostrando por meio dessas crises a sua atividade afirmadora da vida e como se dá a sua conquista de si com intensidade própria e sem oráculos ou poderes divinatórios.

Depois de sua jornada, na terceira parte do livro encontramos esta passagem:

Porque a aquilo, de todas as coisas, que pode caminhar, deverá ainda uma vez percorrer – também esta longa rua que leva para frente! E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com outro de coisas eternas – não devemos, todos, já ter estado aqui? E voltar a estar e percorrer essa outra que leva para frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – não devemos retornar eternamente? (NIETZSCHE, *ZA*, p. 151).

Nesse trecho podemos perceber como Nietzsche expõe o tempo em sua característica circular repetitiva, como encontrado na *Gaia Ciência*, porém colocados por Zarathustra como um questionamento e não como afirmação. E isso já nos dá indicação de uma importante diferença.

Vale ressaltar que o pensamento do eterno retorno traz a impossibilidade do caráter retificador do tempo futuro, pois se insere no contexto da morte de Deus¹, isto é, no fim dos correlatos metafísicos que davam sentido à vida. Tendo sido abolida a esperança de uma espécie de futuro salvífico, nada pode corrigir o instante. O pensamento nietzschiano vê no instante uma síntese no passado e do futuro. A questão passa a ser então o posicionamento da vontade humana frente a esse instante: se o nega ou afirma. Podemos destacar uma espécie de imperativo da ética nietzschiana baseada no pensamento do eterno retorno: “viva a vida como se cada instante de sua existência fosse retornar eternamente. Isto é, se, no momento de fazer algo, alguém se

1 A morte de Deus aparece pela primeira vez na *GC* (§123) e se refere ao rompimento com a lógica metafísica onde Deus, ou mundo suprassensível, é o princípio ontológico que sustenta toda interpretação da vida. Trata, por consequência, da crítica ao pensamento teológico-cristão e promove a emergência de uma nova configuração que não está assentada nas bases metafísicas. Afirma, portanto, a multiplicidade de elementos em que a vida é entendida como vontade de poder e se encontra em profusão agonística sem assentamento ontológico.

perguntar se quer fazê-lo um número infinito de vezes, isto será para ele o mais sólido centro de gravidade” (MACHADO, 1997, p. 134).

Voltando ao percurso trágico de Zaratustra, a afirmação do eterno retorno diz respeito à afirmação daquilo que é vivido no instante, enquanto é vivido no instante:

[...] afirmando tudo o que ocorre ou a necessidade do acaso como forma de intensificar, de fortalecer a vontade, elevando-a a seu máximo de potência, levando-a a suas últimas consequências como autossuperação. (MACHADO, 1997, p. 134).

A noção de eternidade, portanto, aparece tanto como uma alternativa em relação com o tempo como algo exterior e separado, apartado do âmbito existencial, como uma possibilidade de afirmar a dignidade do tempo em sua plenitude, estabelecendo uma nova relação entre o mundo e o homem.

Ao final da jornada, Zaratustra é considerado mestre do eterno retorno, tornando-se quem deveria ser, deixando explícito o caráter de autoconstrução e não de autodescobrimento, de querer não um tipo de vida específico, mas da vida como ela é, ou seja, na terminologia nietzschiana, vida como afirmação, como *amor fati*².

2 O conto de Borges

Borges faz parte do realismo fantástico latino-americano e busca escrever a partir da possibilidade de induzir o leitor à sensação de uma

2 Esse conceito de inspiração estoica se refere à integralização dos elementos vitais de forma a serem assimilados e não evitados ou negados. Isto é, não pretender melhorias ou adições, mas a aceitação do que é próprio à vida, de forma a fortalecer o espírito.

irrealidade da realidade, provocando uma tensão entre ambos em sua escrita. Em seu famoso conto *Os Imortais*, publicado em 1949, Borges aborda temas como a imortalidade, tempo e a linguagem. Nele encontramos a saga de um general em busca de um lugar onde supostamente poderia fazer imortal quem lá chegasse.

Inicia-se pela narrativa da história do militar do império Romano Marco Flamínio Rufo, que busca o rio das águas que dão a imortalidade e a cidade dos imortais. Tudo começa no ano de 1929, em Londres, com o oferecimento da obra *Ilíada* a uma princesa que encontra o manuscrito com o relato da peregrinação do militar romano. Essa apresentação já nos situa na atmosfera borgena onde experiências plausíveis são transformadas em coisas incomuns e em contextos inusitados que levam o leitor ao embaraço entre ficção e realidade.

Em sua saga, Rufo é abandonado e sua tropa militar e passa a vagar sozinho pelo deserto, apenas acompanhado de criaturas que não falam e que ele denomina de "trogloditas". Quando finalmente se depara com a cidade, ela é absurda, e ele sofre grande impacto quando de fato bebe a água. Quando sai, depara-se com um desses trogloditas, como que aguardando seu retorno, que nomeia como Argos e, para sua surpresa, revela-se como sendo o próprio Homero e que habitara por anos a cidade dos imortais, antes de sua derrocada.

A descrição dos personagens chamados trogloditas no revela uma interpretação um tanto diferente da glamurizada figura heróica da maioria dos personagens ocidentais associados à imortalidade, quase como vitoriosos diante da morte. Os habitantes da cidade dos Imortais são descritos como quase imóveis, vivendo na esfera do pensamento e sem compromisso com a atividade prática, sendo o corpo quase um acessório descartável.

O brilhantismo do conto está justamente no fato de falar da morte através de seu duplo: a figura do imortal, o sempre vivo, o que não perece e, por isso mesmo, sofre. O que cabe ressaltar é o fato de Borges

relatar de modo tão especial o dilema de se viver na imortalidade como uma constante, sendo a mortalidade a dimensão fundamental de possibilidade da diferença, indicando que há algo de mortífero na monotonia do infinito tempo repetido: “Ninguém é alguém, um único homem imortal é todos os homens” (BORGES, 2008, p. 20). As possibilidades são todas, todos os atos são indiferentes, em sua condição imortal. A dimensão de singularidade é apagada no mundo da imortalidade, tudo é repetição. “Ser imortal é insignificante; exceto homem, todas as criaturas o são, pois ignoram a morte; o divino, o terrível, o incompreensível é se saber imortal” (BORGES, 2008, p. 19).

A relação da morte com o tempo é um antigo alvo de discussão no campo da filosofia, ressaltada a dificuldade em defini-la. À nossa tradição foi legada uma experiência do tempo que faz do presente uma sucessão de “agoras” e da vida uma eterna luta contra uma experiência do campo da perda, onde cada minuto é menos vida, e o passado é um eterno ponto imutável na nossa história linear. Muito comum nesse sentido é a diferenciação feita com relação à experiência temporal nos animais, pois,

[...] os animais não sentem sequer a morte: eles só poderiam conhecê-la quando ela se apresenta; mas então, eles já deixaram de ser. Desse modo, a vida dos animais é um prolongado presente. Sem reflexão, eles vivem nele e sempre sucumbem inteiramente [...] O animal só conhece a morte na morte: o homem, com sua consciência, a cada hora se aproxima mais de sua morte, e isso torna a vida por vezes mais árdua até para aquele que ainda não reconheceu no todo da vida mesma esse caráter de permanente de destruição. Principalmente por isso o homem tem filosofia e religião. (SCHOPENHAUER, 1986, p. 87).

A vida imortal, fora do perecimento e do desaparecimento, traz possibilidades infinitas de experiências de se encarnar no mundo. De certa maneira, produz um tempo que é um eterno presente e extingue toda urgência. Estão presentes aí os elementos característicos de um tempo que não cessa de repetir e não permite brechas que façam o novo aparecer.

Quando o personagem encontra com o imortal e esse se revela Homero, revela também a banalidade de tornar-se imortal, sendo ao mesmo tempo Deus e herói em uma maneira dispendiosa de não ser, ou melhor, dizer o que não se é. Preso na servidão da imortalidade, Homero busca justamente o rio que apaga esse efeito, e sua existência se justifica pela ideia de um dia encontrá-lo, concluindo o seguinte:

A morte (ou sua alusão) torna preciosos e patéticos os homens. Estes comovem por sua condição de fantasmas; cada ato que executam pode ser o último; não há rosto que não esteja por dissipar como o rosto de um sonho. Tudo, entre os mortais, tem valor do irrecuperável e do casual. Entre os imortais, por sua vez, cada ato (e cada pensamento) é o eco de outros que no passado o antecederam, sem princípio visível ou fiel presságio de outros que no futuro o repetirão até a vertigem. Não há coisa que não esteja como que perdida entre incansáveis espelhos. Nada pode acontecer uma única vez, nada é preciosamente precário. O elegíaco, o grave, o cerimonioso não conta para os Imortais. (BORGES, 2008, p. 21).

A forma de descrição da cidade dos Imortais onde as invenções humanas carecem de sentido e significado como, por exemplo, as portas em tamanho diminuto ou as janelas fora do alcance ou ainda escadas invertidas, nos mostram que a existência orientada pelo eixo temporal

da imortalidade faz o mundo se tornar caótico e inútil. O horizonte em que o homem se move, cria e existe está absolutamente marcada pelo caráter finito próprio da vida e dos projetos humanos.

3 Discussão: Borges e Nietzsche

Podemos destacar dois eixos hermenêuticos do eterno retorno que podem ser apontados na obra de Nietzsche e que introduzimos no início do texto: o do niilismo hiperbólico do demônio do aforismo da *Gaia ciência* e um outro eixo de sentido no *Zaratustra*. No primeiro caso, o eterno retorno impede a criatividade da existência e torna tudo absurdo na medida em que coloca uma repetição contínua de configurações sempre dadas:

A existência passa a ser destituída de sentido e toda permanência e toda segurança se esvaem. Sem fundo, toda estabilidade existencial cai, dissolve-se constantemente. Por isso, nada faz sentido e o absurdo. (CABRAL, 2014, p. 254).

Outra passagem sintetiza e ilustra esse mesmo sentido corrosivo do eterno retorno:

Finito, mas eterno: é o quanto basta para formular a doutrina do eterno retorno. Todos os dados são conhecidos: finitas são as forças, finito é o número de combinações entre elas, mas o mundo é eterno. Daí se segue que tudo já existiu e tudo tornará a existir. Se o número dos estados por que passa o mundo é finito e se o tempo é infinito, todos os estados que hão de ocorrer

no futuro já ocorreram no passado. (NIETZSCHE *apud* MARTON, 1993 p. 66).

Por outro lado, na obra *Assim falou Zaratustra*, os elementos presentes aí parecem colocar o eterno retorno em um “horizonte de realização e de plenitude”. Essa caracterização é devedora de uma configuração vital³ específica que não tem sua base em substratos metafísicos, como no céu do mundo cristão, e precisa continuamente ser afirmada. Assim, o personagem Zaratustra, ao experimentar o deslocamento do eixo do mundo, permite a reconquista dele fora da transcendência metafísica tradicional, reapropriando seu caráter infundamentado e abissal (do mundo), tornando-se o mestre do eterno retorno.

Esses dois eixos interpretativos da doutrina do eterno retorno servirão de base para nossa proposta de leitura e podem nos auxiliar a fazer a correlação da teoria nietzschiana e o conto do argentino.

Os personagens denominados “trogloditas” parecem não fazer parte do tempo cronológico. São descritos como animais que vivem em penúria, nus, alimentando-se de serpentes e riscando o chão, estão suspensas as categorias de sentido tal como nos são dadas. Parece a descrição de um mundo que experimentou o eterno retorno e, por isso, tem uma significatividade própria.

A precariedade descrita no conto por aqueles que experimentam o eterno retorno nos choca porque carregamos o ideal romântico progressista de um super-herói que superou ou derrotou a mortalidade, pois partimos da ideia de tempo como perda, como acusação de um desfazimento que a todo tempo nos assombra, ou seja, como inimigo.

3 Aqui a vida é pensada como o vetor que emerge das relações de força denominadas por Nietzsche de “vontade de poder”, que se relacionam de forma agonística. O que vale é destacar o caráter sempre perspectivo e relacional dos elementos constituintes da vida.

O enquadre de Borges sobre os imortais nos mostra que o eterno retorno nos desnuda das vestes (metafísicas) às quais estão estamos presos, as vestes que Nietzsche faz questão de denunciar ao longo de grande parte de sua obra: “É urgente, pois, suprimir o além e voltar-se para a terra; é premente entender que eterna é esta vida tal como a vivemos aqui e agora.” (MARTON, 1992, p. 208).

A caracterização do tempo é o que parece aproximar mais esses habitantes da cidade dos imortais com um outro tipo de experiência de tempo que propõe Nietzsche. Em ambos, o acento é no repetitivo, na afirmação do eterno retorno do *mesmo*, isto é, o instante que vivemos agora já se deu e poderá se dar novamente em um número incontável de vezes, da mesma maneira como se deu agora, daí o caráter de mesmidade e da implicação ética que isso nos coloca.

“Nada é precário” – esse é o pensamento do instante integralizador de passado e futuro que traz em seu bojo o pensamento nietzschiano de mundo como totalidade em constante agonística conflitiva, que se destrói e se constrói e não se acha mais submetida a uma condição de subalternidade a um poder transcendente. É o mundo após a famosa morte de Deus, entendida como a degradação dos sustentos metafísicos que alicerçavam o mundo. O conceito do eterno retorno recoloca para a questão do tempo outros critérios e inocula nele a eternidade.

O caráter animalesco nos lembra que o tempo, pensado como instante que integra passado e presente, faz com que o caráter de evolução e progresso se dissolvam. Ou seja, não há meta a ser atingida, não há céu como recompensa, não há vida a ser corrigida, não há imortalidade a ser conquistada. Por isso, é necessário o caráter afirmador da vida que é essa e não outra. Não há promessa, é necessário amar o destino.

Com o eterno retorno, Nietzsche desautoriza as filosofias que supõe uma teleologia objetiva governando a

existência, desabona as teorias científicas que presumem um estado final para o mundo, desacredita as religiões que acenam com futuras recompensas e punições. Recusa a metafísica e o mundo suprassensível, rejeita o mecanicismo e a entropia, repele o cristianismo e a vida depois da morte. (MARTON, 1992, p. 218).

Por isso, os chamados “trogloditas” prescindem de coisas como as vestes e se comportam de maneira diferente. Entendendo-os como mestres do eterno retorno, tal como Zaratustra, desloca-se o sujeito como algo que subjaz a um objeto para tornar-se parte do mundo. Contraponto à máxima de Protágoras, Nietzsche coloca o mundo como medida do homem, uma vez que o homem partilha do destino de todas as coisas, retirando a passividade que lhe era característica.

Parece-nos que, ao beber a água, o personagem do general também experimenta o eterno retorno, e isso é assaz transtornante, tal como para Zaratustra, que experimenta algo quase como uma morte antes de se apropriar de modo singular desse evento e transmutar-se assim no mestre do eterno retorno.

Ambos, tanto o personagem militar como o mestre do eterno retorno, Zaratustra, precisam de uma jornada trágica para encararem a questão de um drama existencial que reconfigura a questão do tempo e ressignifica a existência de ambos.

No entanto, há uma experiência de plenificação de Zaratustra após se tornar mestre do eterno retorno que não aparece no relato do general. Há uma espécie de maldição pela conquista da imortalidade que causa o apagamento de algo próprio ao humano no conto *Os Imortais*. No personagem de Zaratustra, o eterno retorno não se coaduna com a condição imortal, mas tem relação com um processo de conquista de si e de outra relação com sua vida e condição humana, que prescinde da possibilidade de viver eternamente.

Conclusão

Tendo os dois vieses da possibilidade de interpretação do eterno retorno, parece que podemos fazer aproximações mais estreitas. A caracterização do eterno retorno como impeditiva de criatividade, de um tempo que se repete incessantemente sempre do mesmo modo parece ser encarnada nas personagens do conto de Borges.

Os trogloditas degradados são os que vivem a vida da pura repetição, nesse sentido do eterno retorno como corrosivo, de viés niilista.

No entanto, é importante ressaltar que esse não é o único sentido do eterno retorno na produção de Nietzsche. O sentido do eterno retorno como integralizador do instante nos permite um reposicionamento com o tempo como aparece no Zarathustra. Através de sua filosofia, é possível recolocar o problema do passado, que não é partícípio passado e não está assentado em um tempo que nunca voltará e em um futuro ao qual nunca chegaremos.

O instante é o modo integralizador que sintetiza o tempo e nos permite ser a cada vez o passado e o presente que somos, sem necessidade de cisão ou de compartimentalização.

Essa tradição, que nos legou a experiência do tempo dessa forma esquematizada, parte de um pressuposto do qual Nietzsche busca se desvincular, qual seja, o da unidade assegurada em esteios metafísicos que compartimentam a vida e trazem a experiência do tempo como puramente cronológica e o presente como uma sucessão de “agoras”.

A partir das contribuições de Nietzsche, podemos ter uma nova compreensão do tempo que não divorcia presente e passado, mas que afirma seu passado, que deixa de ser partícípio passado, isto é, um passado que acusa a todo tempo que não se pode mudar (que conjugamos como “sido”), e torna-se gerúndio, isto é, ele continua sendo, atualizando-se em sua integralidade.

O eterno retorno que se dá no instante nos mostra que tudo que poderá ser e o “sido” se cruzam no instante de forma articulada, o que me permite ser a todo instante a totalidade de elementos que me constituem. Essa caracterização é uma espécie de remédio para a doença niilista que me aprisiona na pura esfera da repetição, como os imortais de Borges parecem estar.

Nietzsche parece deixar-nos com a tarefa de repensar a relação com o tempo sem precisar buscar o rio que traz a mortalidade, mas abraçando a tarefa de existir em uma vida que é cada vez, e de forma integral, seu passado.

Referências

BORGES, Jorge Luiz. **O Aleph**. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2008.

CABRAL, Alexandre Marques. **Niilismo e Hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche e Heidegger**. Rio de Janeiro: MauadX/FAPERJ, 2014, volume I.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, a tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? *In*: NOVAES, Adauto (org.): **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Gaia Ciência**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.



RACIONALIDADE NEOLIBERAL E EMPRESARIAMENTO DA VIDA EM MICHEL FOUCAULT

Igor Corrêa de Barros

Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ)
igorcbarros21@gmail.com

Resumo: Este artigo tem por objetivo investigar, à luz dos aportes teórico-metodológicos da genealogia do poder de Michel Foucault, os fatores que levaram à emergência do empresário de si como forma de subjetividade predominante no estágio atual do capitalismo. O neoliberalismo colocou em curso novos processos de subjetivação e produziu um novo modo de o indivíduo relacionar-se consigo mesmo. A normatização da concorrência fabrica indivíduos-empresas e os convida a atuar como tais em todos os níveis de sua existência. O empresário de si é um indivíduo moralmente responsável por conduzir-se pelo campo social, um “átomo” guiado pelos seus interesses próprios. A governamentalidade neoliberal ignora as desigualdades sociais, ao mesmo tempo em que visa defender o mercado e produzir condições sociais favoráveis à reprodução do *homo oeconomicus*. A análise foucaultiana realizada no curso *Nascimento da Biopolítica* (1979) nos fornece ferramentas valiosas para a compreensão do empresário de si e da precarização do trabalho como consequências diretas da governamentalidade neoliberal.

Palavras-chave: Foucault. Liberalismo. Neoliberalismo. Subjetivação. Biopolítica.

Abstract: This paper aims to investigate the factors that led to the emergence of the entrepreneur of the self as a form of subjectivity prevalent in the current stage of capitalism. Neoliberalism started new processes of subjectification and produced a new way for individuals to relate to themselves. The regulation of competition manufactures individuals-companies and invites them to act that way at all levels of their existence. The entrepreneurs of the self are individuals

Varia - Artigos

Revista Eros, Sobral, v. 2, pp. 85-105, jan./dez. 2020.

morally responsible for conducting themselves in the social field, an “atom” guided by their own interests. Neoliberal governmentality ignores social inequalities at the same time that it aims to defend the market and produce social conditions favorable to the production of *homo oeconomicus*. The Foucaultian analysis carried out in *The Birth of Biopolitics* (1979) provides us valuable tools for understanding the entrepreneur self and the precariousness of work as direct consequences of neoliberal governmentality.

Keywords: Foucault. Liberalism. Neoliberalism. Subjectivation. Biopolitics.

Considerações iniciais

Um dos aspectos mais originais do pensamento político de Foucault é a sua concepção relacional de poder. A partir da fase genealógica, o filósofo realiza um importante deslocamento em suas reflexões e introduz uma visão radicalmente distinta do modo como a noção de poder era até então discutida pelas grandes tradições do pensamento político. Segundo Foucault (2014), tanto na tradição liberal, quanto na marxista, o poder está subordinado ao aspecto econômico e jurídico; no entanto, antes de ser um modo de garantir a harmonia social ou a dominação de uma classe sobre a outra, o poder atua como relações de força. Para fugir do economicismo e da explicação jurídica, o filósofo encontra na metáfora da guerra um modelo de análise das relações de poder: “[... eu] modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio” (FOUCAULT, 2014, p, 33). Foucault mobiliza todo um vocabulário bélico para se referir ao poder como batalha estendida a outros meios: “técnicas”, “táticas”, “luta”.¹

1 Foucault inverte o famoso lema proposto pelo general Clausewitz em *Sobre a guerra*: “A guerra é a política por outros meios”.

Segundo Foucault (2002), uma das principais mudanças na modernidade foi a estatização do biológico. A atuação do poder sobre a vida se realiza a partir de dois eixos. No nível micropolítico, a disciplina ocupa-se do adestramento e do controle dos corpos dos indivíduos nas instituições *panópticas*. No segundo eixo, em um nível macropolítico, a biopolítica se aplica globalmente sobre o conjunto da população e das massas. A articulação desses dois poderes foi essencial para o desenvolvimento do sistema atual: o corpo dócil e disciplinado e a população regulada permitiram a sujeição da força de trabalho e o seu estabelecimento como elemento fundamental para o funcionamento do capitalismo industrial, a ponto de – em que pese a expropriação e a desqualificação do trabalho – ser o sistema capitalista insustentável sem ela.

Ao analisar o poder sob a ótica da subjetivação, Foucault nos fornece importantes ferramentas conceituais para a compreensão de como ele atua na fabricação de sujeitos e na condução de sua força de trabalho. O autor sustenta que o sujeito é uma construção histórica, fruto da ação de poderes e discursos de verdade. Dessa forma, a subjetivação em curso é consequência direta, entre outras coisas, da racionalidade dos dispositivos biopolíticos utilizados pelo capitalismo contemporâneo, ou seja, do neoliberalismo (SENELLART, 2008). Além de modificar profundamente o curso das relações de trabalho, o neoliberalismo expandiu a lógica de mercado para além do setor econômico, criando indivíduos-empresas. O sujeito neoliberal é calculador e racional, tem seu valor moral pautado na sua capacidade de expandir suas habilidades e de satisfazer suas ambições.

O presente trabalho tem por objetivo percorrer a análise foucaultiana do neoliberalismo e apresentar os principais aspectos da racionalidade neoliberal. Para analisar essa ampla questão, este artigo tratará inicialmente da articulação entre disciplina e biopolítica no pensamento de Foucault. No segundo momento, apresentaremos a

análise foucaultiana da racionalidade neoliberal, destacando as mudanças promovidas pelo neoliberalismo na concepção do *homo oeconomicus*. Por fim, na última seção, o foco recairá sobre a concepção neoliberal de trabalho e o processo de subjetivação em curso no estágio atual do capitalismo.

1 Disciplinamento do trabalho e regulação da população

Em *Vigiar e punir* (1975), Foucault sustenta que o corpo, em qualquer sociedade, sempre foi objeto de poderes e dispositivos, mas que essa relação se modificou profundamente no século XVIII. Com o advento do capitalismo, o corpo humano, mais do que nunca, tornou-se alvo de investimentos e técnicas detalhadas de um poder que lhe impõe limitações, obrigações e proibições. O suplício e a repressão dos corpos deram lugar a uma maquinaria de poder mais concentrada, eficiente e, ao mesmo tempo, mais silenciosa e fluida. O poder passou a agir sobre o indivíduo enquanto força de trabalho: seu comportamento, sua linguagem e seus gestos tornaram-se objetos ininterruptos de métodos que realizam uma sujeição minuciosa dos corpos numa relação de docilidade-utilidade. Esses métodos e técnicas compõem o que Foucault denomina através do conceito de “disciplinas” (FOUCAULT, 2014).

O complexo sistema disciplinar é composto de micropoderes que possibilitam relações de poder que são exercidas no interior das instituições. Tais relações de poder são baseadas na manipulação calculada do comportamento e das aptidões dos corpos. O que nasce, então, é uma anatomia política de fabricação de sujeitos submissos e dóceis. A arquitetura das instituições e o controle orgânico de suas atividades, pautados em métodos como a vigilância, são responsáveis pela fabricação de indivíduos submissos e obedientes. Dessa forma, podemos definir a disciplina como dispositivos de poder “que permitem

o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhe impõem uma relação de docilidade-utilidade." (FOUCAULT, 2014, p. 135). O acréscimo nas forças dos corpos em termos de produtividade corresponde ao acréscimo na docilidade em termos políticos de obediências e vice-versa.

O que singulariza o poder disciplinar é sua meticulosa e exaustiva ação sobre os corpos, que são submetidos a uma maquinaria de poder que os esquadrinha, rearticula e recompõe. São dispositivos minuciosos, uma microfísica do poder que cobre todo o corpo social, com um grande poder de difusão. Esse tipo de relação de poder acontece em um nível microssocial e tem o objetivo de modelar o indivíduo de acordo com os interesses econômicos do sistema capitalista, ajustando e corrigindo atitudes indesejadas, ao mesmo tempo em que incentiva condutas e comportamentos desejáveis, como paciência, obediência e resiliência.

Com a explosão demográfica do século XVIII e a demanda da produtividade da sociedade industrial, surge o problema do controle sobre o corpo social e, também, sobre multiplicidade dos indivíduos no interior das instituições. O problema do espaço, agora, torna-se um problema geopolítico; que reflete inclusive na distribuição do espaço no interior das fábricas e nos processos de produção:

Nas fábricas que aparecem no fim do século XVIII, o princípio do quadriculamento individualizante se complica. Importa distribuir os indivíduos num espaço onde se possa isolá-los e localizá-los, mas também articular essa distribuição sobre um aparelho de produção que tem suas exigências próprias. É preciso ligar a distribuição dos corpos, a amarração espacial do aparelho de produção e as diversas formas de atividades na distribuição dos postos. (FOUCAULT, 2014, p. 142).

A organização dos espaços e a arquitetura das instituições promovem monitoramento hierárquico do comportamento individual, colocando os indivíduos em um estado de permanente visibilidade. Dessa forma, a arquitetura permite um olhar normalizador, cuja figura paradigmática Foucault encontrou no *panóptico* de Jeremy Bentham. O autor sustenta que, mesmo não tendo sido empiricamente colocada em prática, muitas das características do *panóptico* foram e são usadas nas instituições disciplinares. "O panoptismo é capaz de reformar a moral, preservar a saúde, revigorar a indústria, difundir a instrução, aliviar os encargos públicos [...], tudo isso por uma simples ideia arquitetural (FOUCAULT, 2014, p. 200).

Em suma, Foucault (2014) constata que, ao contrário do poder soberano, os dispositivos disciplinares utilizados pela burguesia moderna passam a depender de sistemas contínuos e permanentes de vigilância, cujo modelo ideal é o *panóptico* idealizado por Bentham. O corpo dócil do sujeito moderno é fruto do nascimento de novos mecanismos de punição e reflete a interconexão entre disciplina e ciência social normativa. Assim como a divisão serial do espaço, a vigilância é outro dispositivo que interferiu de forma crucial nas relações de trabalho. Sobre esse dispositivo, Foucault aponta que no interior das fábricas:

Diferente do que se realizava nos regimes de manufaturas do exterior pelos inspetores, encarregados de fazer aplicar os regulamentos; trata-se agora de um controle intenso, contínuo; corre ao longo de todo o processo de trabalho; não se efetua – ou não só – sobre a produção, mas leva em conta a atividade dos homens, seu conhecimento técnico, a maneira de fazê-lo, sua rapidez, seu zelo, seu comportamento. (FOUCAULT, 2014, p. 171).

Como exposto na passagem acima, o poder disciplinar recai mais sobre as etapas do processo de produção industrial do que sobre o produto final do trabalho. A docilização do corpo permite a extração da força de trabalho, incorrendo na mais valia e na acumulação de bens, porém, a disciplina recai essencialmente sobre os sujeitos e não sobre as riquezas. A disciplina não reprime, mas produz um tipo de homem; cumpre o papel de gerir a força de trabalho e inseri-lo em um sistema de utilidade-docilidade. O corpo humano, como portador da força de trabalho, não se reprime, normaliza-se.

É a partir do advento da biopolítica, no século XVIII, que o trabalho é rearticulado, principalmente pela concepção econômica neoliberal no século XX. Além da sujeição disciplinar, a força de trabalho é inserida nos mecanismos de gestão da população. Inicia-se, assim, a era do biopoder e com ela novas formas de subjetivação e de dominação da força de trabalho.

Enquanto a disciplina atua nos corpos de forma individual, a biopolítica dirige-se às multiplicidades. Em suma, o capitalismo passa a atuar de acordo com a articulação entre as disciplinas anátomo-políticas do corpo, e os controles biopolíticos da população, constituindo um ponto de intervenção na vida particularizada do indivíduo e no conjunto da massa populacional:

Temos, pois, duas séries: a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos reguladores – Estado. Um conjunto orgânico institucional: a órgão-disciplina da instituição, se vocês quiserem, e, de outro lado, um conjunto biológico e estatal: a biorregulamentação pelo Estado (FOUCAULT, 2002, p. 298).

Dessa forma, Foucault (2002) sustenta que, a partir do século XIX, governar tornou-se algo muito mais amplo e mais complexo do que apenas a atividade de disciplinarização dos corpos. O que não significa o abandono das técnicas e práticas disciplinares, mas sim seu uso dentro de um grande mecanismo de governo que engloba o micro e o macro, o indivíduo e a população, o organismo e o biológico. O capitalismo desenvolveu estratégias globais de gerenciamento da vida da grande massa enquanto conjunto de viventes, como espécie: a biopolítica. A biopolítica abrange mecanismos de poder que atuam sobre a população, com o objetivo de regular os processos biológicos como natalidade, mortalidade, sexualidade, epidemias, pandemias, e higiene (FOUCAULT, 2019).

A biopolítica faz medições, estimativas e cálculos porque não se trata mais de agir diretamente sobre os corpos dos indivíduos, mas de manter um equilíbrio e uma otimização dos aspectos ligados à vida da população. Para isso, foram promovidos múltiplos saberes em torno do homem-espécie, tais como: a Estatística, a Demografia e a Medicina Sanitária. Dessa forma, a biopolítica marca a entrada da vida nos cálculos políticos e inverte-se a fórmula da soberania: não se trata mais de fazer morrer e deixar viver, mas de fazer viver e deixar morrer.

A sociedade biopolítica rearticulou o mundo do trabalho e produziu uma subjetividade que caracteriza um novo tipo de sujeito que podemos chamar de sujeito neoliberal. A nova construção subjetiva que caracteriza o sujeito neoliberal foi longamente discutida por Foucault no curso *Nascimento da Biopolítica*, onde também dedicou-se a estudar o neoliberalismo e as mudanças produzidas no mundo do trabalho. É sobre essa questão que passamos a discutir a seguir.

2 Racionalidade neoliberal: o novo *homo oeconomicus*

Para Foucault (2008b), governamentalidade é o conjunto de mecanismos e dispositivos utilizados para se exercer um governo; são as táticas aplicadas para se conduzir a conduta dos indivíduos e da população. Nesse sentido, governar ganha um sentido mais amplo, significa dirigir condutas através de técnicas de poder, que são verificados em todo corpo social. Para tanto, o conceito de razão governamental ganha um papel central nos estudos foucaultianos sobre o governo da população, pois trata-se da racionalidade através da qual os dispositivos serão utilizados para que tais condutas sejam geridas. É dessa forma que Foucault estende suas pesquisas ao neoliberalismo. Mais do que um sistema econômico, o autor analisa o neoliberalismo como uma racionalidade; mais especificamente, a razão dos dispositivos biopolíticos utilizados pelo capitalismo contemporâneo.

No curso *Nascimento da Biopolítica*, Foucault apresentou o liberalismo como a razão biopolítica, ou seja, como uma governamentalidade pautada na gestão da população e da conduta individual de acordo com “a regra interna da economia máxima” (FOUCAULT, 2008, p. 318). Em sua análise genealógica, Foucault examinou o nascimento do ordo-liberalismo na Alemanha Ocidental e do neoliberalismo estadunidense da Escola de Chicago. Para o autor, as duas formas de neoliberalismo foram desenvolvidas como críticas ao modelo de Estado de providência que predominou nas democracias ocidentais até os anos 1980. Para os alemães, tal política foi concebida como uma reação ao estado totalitário; para os estadunidenses, como uma resposta ao amplo Estado de bem-estar do *New Deal*. As políticas econômicas e sociais implantadas entre os anos 1930 e 1960 tinham como objetivo, quase sempre, responder a períodos de crise econômica e social.

A ascensão da racionalidade neoliberal nos anos 1980 pode ser entendida como uma resposta à recessão global da década de 1970. O Estado de providência, bem sucedido até 1960, começou a mostrar sinais de falência na década de 1970, e isso tanto “no âmbito internacional como no das economias domésticas. Sinais de uma séria crise da acumulação do capital eram visíveis em toda parte” (HARVEY, 2005, p. 12). Dessa forma, a implantação de políticas neoliberais surge como resposta a profundas mudanças na racionalidade capitalista; dentre elas, a globalização e a ascensão do capitalismo financeiro. Tais mudanças tiveram como efeito uma modificação radical no “modo de exercício do poder governamental assim como suas referências doutrinárias” (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 274).

Em suma, o neoliberalismo foi concebido como uma resposta ao modelo econômico keynesiano do bem-estar social e seu ideário econômico e político foi elaborado pela Escola de Chicago, tendo Simons, Von Hayek e Friedman como seus principais expoentes. As principais características do neoliberalismo são a radicalização do mercado e a maximização da concorrência e do livre mercado; tais maximizações são alcançadas por meio da “desregulamentação da economia, da eliminação de tarifas, e por um conjunto de políticas sociais e monetárias para favorecer o comércio” (BROWN, 2005, p. 38). Políticas essas que, de acordo com a autora, permanecem indiferentes a problemas como “pobreza, o desenraizamento social, a dizimação cultural, a exaustão dos recursos [naturais] a longo prazo, e a destruição ambiental” (*Ibidem*).

Segundo Dardot e Laval (2009), muitos estudiosos interpretam o neoliberalismo como um mero retorno ao mercado. Para esses autores, o neoliberalismo produziu efeitos que vão além de uma restauração da economia política liberal clássica. Segundo eles, também, a política aplicada pelos governos neoliberais

[...] sempre se apoiou na ideia de que para o bom andamento do mercado seria preciso reduzir os impostos, diminuir as despesas públicas, inclusive regulando sua evolução por meio de regras constitucionais, privatizar empresas públicas, restringir as proteções sociais, privilegiar as “soluções individuais” face aos riscos, [...], desregular os mercados, em particular o de trabalho. (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 275).

Em suma, se o neoliberalismo reativou ideais e princípios do liberalismo clássico, foi sob um contexto muito diferente, e com características também diferentes. Em primeiro lugar, o neoliberalismo tem pretensões que vão além do setor econômico. Isso porque, ele não visa somente promover o livre comércio, maximizar lucros e dismantelar o sistema de proteção social. Ao colocar o mercado em primeiro plano, a racionalidade neoliberal não visa somente ao setor econômico, ao contrário, busca estender-se por todos os domínios da sociedade e transformar o empreendimento liberal em um modelo de vida. Nas palavras de Foucault, os neoliberais estadunidenses pretendiam:

[...] estender a racionalidade de mercado, seus esquemas analíticos e seus critérios de tomada de decisão para campos não exclusivamente, ou não prioritariamente, econômicos: a família e a taxa de natalidade, por exemplo, ou a política infracional e penal (FOUCAULT, 2008, p. 323).

Ao transformar todos os domínios da existência em situações de mercado, o neoliberalismo fabrica indivíduos adaptados à lógica de mercado; suprimindo, assim, qualquer diferença entre o econômico e o social. Segundo Foucault (2008), o neoliberalismo promove uma inversão entre as relações ligadas ao âmbito social com aquelas relacionadas ao

âmbito econômico. Em outras palavras, as relações e as atividades não econômicas que antes pertenciam e eram analisados por outros saberes, como a psicologia e a sociologia, passam a ser estudadas e são integradas ao domínio econômico.

Em segundo lugar, a ampliação do domínio econômico teve como consequência a reconfiguração da concepção clássica do *homo oeconomicus*. No liberalismo clássico, o *homo oeconomicus* visa a maximização do seu interesse por meio do cálculo racional, era o sujeito do *laissez-faire* e, sendo assim, encontrava-se fora do domínio das ações governamentais. Dessa forma, livre para agir, o *homo oeconomicus* produz o mercado e a regulação de toda a atividade econômica. No liberalismo clássico, a liberdade natural do indivíduo “era a precondição técnica para um governo racional, e o governo não devia restringir tal liberdade para não colocar em perigo seus próprios fundamentos” (LEMKE, 2001, p. 200).

Diferente do pensamento liberal clássico, a liberdade e a ação racional do *homo oeconomicus* não são tidas pelo neoliberalismo como um dado que provém da natureza humana pré-determinada. Em contrapartida, na concepção neoliberal, o *homo oeconomicus* é tido como aquele que tem que ser construído e moldado; constituindo-se assim como objeto privilegiado de intervenção e de governo. De acordo com Foucault,

[...] a superfície de contato entre o indivíduo e o poder que se exerce sobre ele e, por conseguinte, o princípio de regulação do poder sobre o indivíduo, vai ser essa espécie de grade do *homo oeconomicus*. O *homo oeconomicus* é a interface do governo e do indivíduo. (FOUCAULT, 2008, p. 258).

Dessa forma, ao contrário do liberalismo clássico, que concebia a regulação do mercado como resultado de uma tendência natural do homem para os negócios, a perspectiva neoliberal defende que o mercado deve ser regulado e organizado por meio de uma intervenção governamental; mais especificamente, regulado e organizado pelos sistemas jurídicos e pelas instituições políticas. Sendo assim, o governo deve governar para o mercado, promovendo a concorrência e o livre comércio. Em suma, o neoliberalismo é antinaturalista: o mercado, a economia e a concorrência não são fenômenos naturais, eles devem ser estimulados e promovidos pelos governos.

Um terceiro e último ponto importante a ser destacado na racionalidade neoliberal diz respeito ao modelo do Estado elaborado pelos neoliberais. Como colocado anteriormente, o Estado deve agir ativamente na economia, construindo e protegendo o mercado. Dessa forma, podemos chegar à falsa conclusão de que o Estado controla o mercado. Na verdade, “o mercado é o princípio organizador e regulador do Estado e da sociedade” (BROWN, 2005, p. 41), e, sendo assim, o Estado deve governar para o mercado. A dinâmica, a organização e as intervenções do mercado devem ser realizadas de acordo com as necessidades econômicas, buscando fortalecer o mercado e o desenvolvimento econômico. Dessa forma, o Estado deve agir como um participante do mercado. O modelo Estado empresa criado pelo neoliberalismo permite-nos avaliar que

[...] a saúde e o crescimento da economia é a base da legitimidade do Estado, tanto porque o Estado é diretamente responsável pela saúde da economia como também porque as práticas estatais estão submetidas à racionalidade econômica. (BROWN, 2005, p. 42).

Acabamos de realizar um pequeno esboço apontando, em linhas gerais, alguns elementos característicos do neoliberalismo e quais as principais mudanças na concepção do *homo oeconomicus*. Na sequência, pautados na análise foucaultiana, analisaremos dois pontos que nos permitem pensar a governamentalidade neoliberal: as mudanças na análise do trabalho realizadas pelos neoliberais e os efeitos de subjetivação alcançados pelas práticas implantadas por essa nova razão governamental.

3 Neoliberalismo: subjetivação e nova abordagem do trabalho

Como explicado no tópico anterior, o mundo do trabalho modificou-se profundamente nas últimas décadas. Na esfera econômica, podemos considerar essa mudança como consequência da crise do capitalismo e do intervencionismo do Estado de providência, que resultou na transição do capitalismo de produção para o capitalismo de superprodução. O modelo neoliberal de governo estendeu-se por todas as esferas da vida humana, e, com isso, universalizou a concorrência como norma. Quais as características do sujeito-empresa? Qual é a subjetividade fabricada pela racionalidade e políticas neoliberais?

Ao fazer do *homo oeconomicus* o homem da concorrência, o neoliberalismo transformou o homem no empresário de si, aquele que é seu próprio capital, ou seja, o capital humano. Uma série de dispositivos, mecanismos e políticas foram colocadas em ação para que os homens agissem como empresas e para que o capital humano fosse a subjetividade predominante na nossa era.

Em *Nascimento da biopolítica*, Foucault aborda dois pontos importantes da teoria do capital humano, desenvolvida por Theodore Schultz, Gary Becker e Jacob Mincer: a abordagem neoliberal do trabalho e a ampliação da racionalidade econômica para âmbitos não

econômicos. O primeiro ponto aborda a crítica dos neoliberais à economia política clássica. Segundo os teóricos neoliberais, a economia clássica nunca teria inserido de fato o trabalho em suas análises econômicas. Dessa forma, o capitalismo só retém do trabalho a força e o tempo, fazendo dele um produto mercantil. (FOUCAULT, 2008, p. 227). Foi dessa forma que Marx pôde nos alertar que a abstração do trabalho é uma condição natural da lógica capitalista.

Ao contrário de Marx, os teóricos neoliberais sustentam que a abstração do trabalho não é uma condição do capitalismo e, sim, um equívoco da teoria econômica clássica. A partir dessa crítica, os neoliberais reconfiguram a abordagem do trabalho em sua análise econômica: vão propor como objeto da ciência econômica

[...] o estudo e a análise da maneira como são alocados recursos raros para fins que são concorrentes, isto é, para fins que são alternativos, que não podem se superpor uns aos outros. (FOUCAULT, 2008, p. 228).

Essa mudança no objeto da economia introduz o comportamento humano e o cálculo que influencia escolhas e ações de cada sujeito na análise econômica. Essa perspectiva do trabalhador como sujeito livre e ativo é a matriz dos conceitos de capital humano e de empresário de si.

O exame econômico neoliberal do trabalho será pautado na análise de como quem trabalha emprega seus recursos e suas habilidades; dessa forma, o trabalho passa a ser concebido enquanto conduta econômica pertencente à racionalidade de um sujeito livre e ativo.

A concepção neoliberal de trabalho busca afastar as principais críticas tecidas contra a lógica capitalista. Lógica essa que aliena e retira do sujeito sua força de trabalho e sua possibilidade de escolha; privando-o dos meios e do produto de seu serviço. Para contornar essa crítica, as

políticas neoliberais promovem uma falsa sensação de escolha, que possibilita a ampliação do modelo de mercado para todas as esferas da vida e busca promover:

[...] a “obrigação de escolher”, fazendo com que os indivíduos aceitem a situação de mercado [...] imposta como “realidade”, ou seja, como única “regra do jogo”, e integrem desse modo a necessidade de realizar o cálculo do interesse individual se não quiserem perder “o jogo”, e, mais ainda, se quiserem valorizar seu capital pessoal em um universo no qual a acumulação parece ser a lei geral da existência. (DARDOT; LAVAL, 2009, p. 301).

A primeira hipótese levantada por Foucault no curso *Nascimento da biopolítica* é de que foi a partir da reintrodução do trabalho nos domínios da análise econômica e sua nova abordagem que se pôde pensar o empresário de si e a noção de capital humano.

O segundo ponto da análise foucaultiana diz respeito aos fatores envolvidos na acumulação do capital humano. Segundo Foucault (2008), o salário passa a ser analisado pelos neoliberais como uma renda produto de um capital; que, no caso do trabalhador, é uma habilidade, uma competência ou uma capacidade que não pode ser separada dele. O indivíduo-empresa passa a perceber sua vida como um capital, um capital humano, que se acumula através da melhoria das aptidões, das competências e das habilidades. O sujeito passa a se conceber como empresário de si e investe em si mesmo em busca de melhores condições de emprego e remuneração. A universalização da concorrência cria a necessidade do sujeito conceber-se como um empresário de si mesmo:

O homo oeconomicus é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que,

Varia - Artigos

praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo a fonte de sua renda (FOUCAULT, 2008, p. 232).

A subjetivação neoliberal, fruto da universalização da lógica de mercado, vai resultar em uma sociedade constituída por empresários de si e por uma economia feita por unidades-empresas.

Dessa forma, o indivíduo-empresa busca cuidar de si e de suas competências como um investimento. De início, a ideia de capital humano estava estritamente ligada aos investimentos na educação e na formação profissional do indivíduo, ou seja, nas habilidades que o indivíduo conseguia acumular e desenvolver por meio dos investimentos no campo educacional e de desenvolvimento profissional. Esse primeiro conceito de capital humano permitia aos indivíduos pensar, por exemplo, se seria melhor começar a trabalhar mais cedo ou continuar estudando, qual curso investir e quais atividades realizar para melhorar sua formação e seu currículo.

Com o neoliberalismo, mais especificamente com as teorizações de Theodore Schultz e Gary Becker, a noção de capital humano vai se ampliar para além do domínio da existência. A valorização e a depreciação do capital humano dependerão, agora, além do investimento em educação e da formação profissional, de outros fatores que agregam valor ao capital humano. Entre estes estão a herança genética, o ambiente social e cultural no qual o indivíduo foi criado, suas práticas cotidianas e a forma como cuida de si. Ainda devem ser somado a isso outros fatores, tais como: a preservação do capital humano físico – boa alimentação, esportes, academia e cuidados psíquicos –, bem como, aqueles ligados à vida amorosa, à educação emocional e ao lazer.

A expansão dos fatores ligados à acumulação de valorização do capital humano para além da educação vai modificar também os rendimentos a serem conquistados com esse capital. A incorporação de aspectos cada vez mais heterogêneos permitirá que o rendimento do capital humano se amplie para além do domínio econômico e monetário. O rendimento do capital humano, além da renda, passa a incorporar também outras conquistas – conquistas amorosas, qualidade de vida, ciclo de amizade, saúde e aparência física. Dessa forma, o rendimento do capital humano não poderá mais ser analisado apenas em termos econômicos.

O governo de si torna-se objeto privilegiado de práticas políticas neoliberais. Por meio de uma ampla oferta de modelos de conduta e de estilos de vida, o neoliberalismo estrutura o campo de ação dos indivíduos, que passam a ser encarados e avaliados de acordo como o seu conjunto de competências. Na busca por uma gama cada vez mais heterogênea de habilidades, cada indivíduo busca valorizar e expandir seu capital humano. A vida passa a ser encarada como um investimento do sujeito em si mesmo. Um cuidado de si segundo a lógica de mercado.

Considerações finais

A racionalidade neoliberal não intervém somente nas políticas econômicas, mas fomenta técnicas de subjetivação que modificam a relação do indivíduo consigo mesmo, criando indivíduos com mentalidade de empresas. O sujeito neoliberal é ativo e livre, e ao tomar sua vida como um empreendimento, é completamente responsabilizado por seu sucesso ou fracasso. A vida do empresário de si é avaliada a partir do resultado de suas escolhas e empreendimentos aos quais decidiu investir ao longo da vida. Somos obrigados a governar nossa vida como um empreendimento moral de nós mesmos, pautado em

Varia - Artigos

cálculos de ações e riscos. A consequência dessa moralização criada pela subjetivação neoliberal é a condição de abandono e alienação em que os trabalhadores se encontram hoje. Condenado a tomar sua vida como um empreendimento, o empresário de si é levado a acreditar que a culpa da situação precária em que se encontra é fruto de uma má gestão de sua vida e de seu capital humano.

Foi a partir dessas mudanças produzidas no mundo do trabalho a partir do século XX, principalmente pela flexibilização do trabalho e terceirização empresarial, que se formam as condições que possibilitam a emergência de uma nova classe de trabalhadores, o precariado.

O precariado é um grupo formado por trabalhadores que não tem vários tipos de seguranças legais e direitos em relação a atividade que exercem como carteira assinada, emprego permanente, condições seguras de trabalho, garantia de estabilidade, plano de carreira e, acima de tudo, não tem voz ativa no mercado de trabalho. O precariado é uma classe ainda em formação da qual qualquer trabalhador pode fazer parte, bastando que perca seu emprego formal e seja empurrado para a informalidade. Esta classe de mão de obra informal é marcada pela negatividade expressa principalmente pela falta de direitos e de estabilidade. Standing afirma que “o precariado não existe por si mesmo. É também definido por aquilo que não é”. (STANDING, 2011, p.23).

Uma das principais características do precariado é a forma de trabalho que ele desempenha. Vem crescendo cada vez mais o número de pessoas em situações precárias, que desempenham trabalhos informais, mal remunerados, de natureza frágil e instável. O autoemprego é uma marca do precariado, situação em que o trabalhador é responsável pelo seu próprio empreendimento e em que o empresário de si também se torna um empresário do mundo do trabalho, um microempresário.

A formação do precariado é consequência direta das mudanças promovidas pela concepção econômica neoliberal e pelos dispositivos de subjetivação colocados em curso por essa nova governamentalidade.

Referências

BROWN, W. **Edgework**: Critical essays on knowledge and politics. Princeton: Princeton University Press, 2005.

DARDOT, P.; LAVAL C. **La nouvelle raison du monde**: Essai sur la société néolibérale. Paris: Éditions La Découverte, 2009.

ERICSON, R. V.; DOYLE, A. **Risk and Morality**. Toronto: University of Toronto Press, 2003.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins fontes, 2002.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade**: a vontade de saber. 8ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2019.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **Segurança, Território, População**. Curso dado no Collège de France. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 42ed. Petrópolis, Editora Vozes, 2014.

HARLEY, David. **A Brief History of Neoliberalism**. Oxford: Oxford University Press, 2005b.

HUNT, A. **Risk and moralization in everyday life**. In: ERICSON, R. V.; DOYLE, A. Risk and Morality. Toronto: University of Toronto Press, 2003.

LEMKE, T. **"The Birth of Bio-politics"**: Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality. *Economy and Society*, Volume 30, Number 2, pp. 190-207, 2001.

SENEILLART, Michel. Situação dos cursos. In: FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

STANDING, Guy. **O Precariado** – A Nova Classe Perigosa. São Paulo: Autêntica, 2011.



JORNAL “ÁGORA ELZA”¹: UM RECURSO DIDÁTICO- PEDAGÓGICO PARA O ENSINO DE FILOSOFIA NA EDUCAÇÃO BÁSICA

“ÁGORA ELZA” NEWSPAPER: A DIDACTIC-PEDAGOGICAL RESOURCE FOR TEACHING PHILOSOPHY IN BASIC EDUCATION

Antonia Juliete Pereira Pinto

Mestranda em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú
julietepereira19@outlook.com

Vanusia Carlos Diniz

Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú
van-diniz@hotmail.com

Ermínio de Sousa Nascimento

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará
Professor do curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú
herminionascimento@yahoo.com.br

1 O jornal “Ágora Elza” foi um projeto elaborado e desenvolvido pelos bolsistas do Programa de Bolsa de Iniciação à Docência – PIBID, financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, sob a responsabilidade do Diretoria de Formação de Professores da Educação Básica Presencial - DEB, em convênio com a Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA e a Secretaria de Educação do Estado do Ceará, no período de abril a junho de 2019, na Escola de Ensino Médio Elza Goersch, em Forquilha, Ceará, contando com a participação da professora Thays de Sousa Veras (Supervisora do PIBID/CAPES/UVA), do diretor da escola Francisco Kleber Rodrigues Alves, dos professores Renato Almeida de Oliveira e Ricardo George de Araújo Silva (Coordenadores de área do subprojeto do curso de Filosofia – PIBID/CAPES/UVA), dos alunos bolsistas de graduação do referido projeto: Antonia Juliete Pereira Pinto, Raimundo Nonato Liberato Neto, José Michael Robson Nobre de Oliveira, Raimundo Pedro Justino de Orlanda, Francisca Karoline Silva de Paula, Evando Ferreira da Costa, Denise Rodrigues do Nascimento, Ianny Rodrigues da Silva e dos alunos do 1º ao 3º ano do ensino médio da referida escola.

Varia – Artigos

Revista Eros, Sobral, v. 2, pp. 106-124, jan./dez. 2020.

Resumo: O presente artigo considera o Projeto “Ágora Elza” como recurso didático-pedagógico para o ensino de filosofia na educação básica. Tal projeto foi elaborado e desenvolvido pelos bolsistas do Programa de Bolsa de Iniciação à Docência – PIBID, financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, sob a responsabilidade da Diretoria de Formação de Professores da Educação Básica Presencial – DEB -, em convênio com a Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA e a Secretaria de Educação do Estado do Ceará, no período de abril a junho de 2019, na Escola de Ensino Médio Elza Goersch, em Forquilha, Ceará, contando com a participação da professora Thays de Sousa Veras (Supervisora do PIBID/CAPES/UVA), do diretor da escola Francisco Kleber Rodrigues Alves e dos professores Renato Almeida de Oliveira e Ricardo George de Araújo Silva (Coordenadores de área do subprojeto do curso de Filosofia – PIBID/CAPES/UVA), envolvendo os alunos do 1º ao 3º ano do ensino médio da referida escola. Tendo por objetivo promover a formação docente dos alunos de graduação do curso de Filosofia da UVA, mediada pela vivência do cotidiano escolar, valorizando o protagonismo juvenil dos alunos da educação básica. A pesquisa se baseou no significado e origem da palavra ‘Ágora’ e nos temas abordados no jornal, salientando que os conteúdos veiculados pelo jornal são de caráter filosófico, poético, político e cultural, produzidos pelos alunos. As atividades foram orientadas pelos bolsistas de graduação, pela professora supervisora do PIBID e pelos professores coordenadores de área do subprojeto de Filosofia da UVA. No desenvolvimento das atividades, percebeu-se, em alguns alunos, um estímulo mais acentuado para levantar questões sobre temas abordados em sala de aula e interesse em conhecer textos filosóficos relacionados a tais temas.

Palavras-Chave: Jornal. Ágora Elza. Recurso Didático. Ensino de Filosofia.

Abstract: This article considers the project “Ágora Elza” as didactic and pedagogical resource for teaching philosophy in basic education. Such project was elaborated and developed by the scholarship holders of the Teaching Initiation Scholarship Program – PIBID, financed by the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel – CAPES, under the responsibility of the Directorate for the Training of Teachers of Basic Education – DEB, in

agreement with the Vale do Acaraú State University - UVA and the Ceará State Department of Education, from April to June 2019, at the Elza Goersch High School, in Forquilha, Ceará, with the participation of teacher Thays de Sousa Veras (Supervisor of PIBIB/CAPES/UVA), the principal Francisco Kleber Rodrigues Alves and professors Renato Almeida de Oliveira and Ricardo George de Araújo Silva (Philosophy course subproject area coordinators – PIBID/CAPES/UVA), involving students from the 1st to the 3rd year of high school at that school. Aiming to promote the teacher education of undergraduate students of the Philosophy course at UVA, mediated by the experience of everyday school life, valuing the youth role of basic education students. The research was based on the meaning and origin of the word 'Ágora' and on the topics covered in the newspaper. Emphasizing that the contents conveyed by the newspaper are of a philosophical, poetic, political and cultural character, produced by the students. The activities were mentored by undergraduate scholarship students, the PIBID supervising professor and the coordinating professors of the UVA Philosophy subproject. In the development of the activities, it was perceived, in some students, a stronger stimulus to raise questions about themes approached in the classroom and interest in knowing philosophical texts related to such themes.

Keywords: Newspaper. Ágora Elza. Didactic resource. Philosophy teaching.

Introdução

O presente artigo considera o projeto “Ágora Elza” como um recurso didático-pedagógico para o ensino de Filosofia na educação básica, com a finalidade de promover a formação docente dos alunos de graduação em filosofia mediada pelo cotidiano escolar, recriando conceitos filosóficos, oportunizando o protagonismo juvenil dos estudantes do ensino médio da Escola Elza Goersch. Para tanto, foi elaborado, no período de abril a junho de 2019, um jornal denominado de “Ágora Elza”, envolvendo a participação de bolsistas do PIBID –

Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência, da professora supervisora do subprojeto de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA e alunos da educação básica da referida escola. No transcorrer daquele período, foram efetivadas três edições do jornal acima mencionado, a saber, com os alunos do primeiro ano, foi elaborada a 1ª edição; com os alunos do segundo ano, a 2ª edição e com os alunos do terceiro ano, a 3ª edição.

Nesse sentido, o folhetim filosófico foi pensado a partir de modalidades de produção escrita que juntassem recursos didáticos com o ensino de filosofia. Assim, as edições do jornal congregaram a escrita de poemas, músicas, filmes, séries, charadas, desenhos em quadrinhos, crônicas, citações filosóficas, dica de livros etc., onde se pensava na temática para depois os alunos escolherem uns dos recursos para começar a pesquisar e produzir sua parte no projeto, sempre orientados pelos pibidianos. Nessa perspectiva, o artigo foi estruturado em três seções: o ensino de Filosofia na educação básica; o uso da mídia digital no ensino; e o jornal “Ágora Elza” enquanto recurso didático-pedagógico para o ensino de Filosofia.

1 A Filosofia no Ensino Médio

O ensino de filosofia no Brasil, sobretudo, dos anos 60 do século XX até então, vive certa instabilidade, no sentido de ora fazer parte obrigatoriamente da grade curricular, ora passar a ser opcional. Em 1971, por exemplo, ele foi retirado dos programas escolares brasileiros, por meio da Lei nº 5692. Em 1982, a filosofia volta a reaparecer como disciplina optativa, em 2008 ela foi considerada obrigatória a partir da Lei nº 11.684, e atualmente voltam as discussões para ser novamente optativa. Na atual conjuntura, a filosofia faz parte do currículo do ensino médio brasileiro, cuja regulamentação quase todos os estudantes e

professores de modo geral já conhecem ou já ouviram falar. Mas, na prática, quando os professores de filosofia estão ministrando suas aulas, ainda são indagados pelos seus alunos sobre a importância de se estudar essa disciplina, tendo sempre que justificar a razão de tal ensino.

Pode-se, de certa maneira, entender esse questionamento, pois a filosofia ficou por muito tempo fora do currículo escolar, fazendo com que as pessoas vissem com estranheza a sua importância. A escola profissionalizante, nesse contexto, vem ganhando primazia, como uma forma de tentar suprir demandas do mercado de trabalho. Com isso, os indivíduos são levados a se preocuparem mais com o saber técnico, chamado também de útil, do que com a dimensão humana da formação. No entanto, essa forma de educação leva os discentes a entender apenas um aspecto da realidade, quando, na verdade, devia haver uma busca pelo saber da realidade como um todo. Nesse sentido, o ensino da filosofia contribui para o desenvolvimento da capacidade dos alunos refletirem criticamente sobre a realidade na qual estão inseridos. No entanto, é relevante destacar que isto não vai acontecer só pelo fato de se ter o ensino de filosofia, mas, sobretudo, como tal ensino é efetivado. Sobre essa questão, afirma Kohan:

Não considero interessante apenas que a filosofia ocupe espaços. Dentro e fora das escolas, importa, fundamentalmente, compreender o que ela faz nesses espaços, o tipo de filosofia que se pratica (e ensina), sua relação com outras áreas do saber, com a instituição escolar e as outras instituições da vida econômica, social e política do país. Convém, especificamente, considerar a relação que professores e alunos envolvidos com a filosofia estabelecem entre si e com ela. Importa, antes de mais nada, o tipo de pensamento que se afirma e se promove sob o nome de filosofia (KOHAN, 2002, p. 22).

Assim, o docente de filosofia deve se preocupar com a formação dos seus alunos, uma vez que uma boa formação é aquela que oportuniza o desenvolvimento do pensamento independente, cada vez mais crítico, permitindo o experimentar do pensamento individual. Todavia, na maioria das vezes, o ensino de filosofia é considerado como uma disciplina a mais a ser ensinada, ou seja, uma mera disciplina a ser preenchida no currículo. O professor tem a responsabilidade de aplicar a disciplina de filosofia de modo que seja necessário fazer com que seus discentes não fiquem dependentes de livros didáticos, não os desmerecendo, mas no sentido de não se prender apenas em “decorebas” de ideias e autores.

Nesta sociedade, voltada à tecnologia, parar para pensar é o mesmo que perder tempo. Assim, a tarefa da Filosofia na Educação é a de convidar o aluno a uma superação das concepções ingênuas e superficiais da sociedade onde está inserido, ensinando-o a pensar de forma racional, abstrata e abrangente sobre a realidade. É estimular o aluno a refletir sobre si mesmo para aprender a se criticar e também refletir sobre o mundo para compreendê-lo e, depois disto, buscar saber qual o seu papel diante do mundo que o cerca e diante do seu próximo (SILVA; LOPES; PRADO, 2013, p.12).

Aos professores que se preocupam com uma boa formação no ensino de filosofia, recomenda-se a utilização de práticas que beneficiem a educação de jovens capazes de progredir num raciocínio próprio, em que se formem cidadãos capacitados para enfrentar situações diversas que poderão surgir no decorrer de suas vidas. No entanto, vale ressaltar que a filosofia é a busca do conhecimento difícil, é preciso refletir, indagar, questionar, analisar, para começar a entender sobre um determinado objeto em questão, pois ela não é um conhecimento pronto e acabado. Visto isso, os alunos do ensino médio pouco se interessam pela filosofia, e, muitas vezes, ela é pouco incentivada, interessando a poucos, importando, em muitos casos, apenas para o ENEM.

Com isso, questiona-se sobre a importância do ensino de filosofia no ensino médio. Será que é necessária uma didática específica para lecionar filosofia? Como ensinar filosofia para alunos do ensino médio? É percebida a importância de uma didática que instigue, motive o aluno a se interessar pelos assuntos filosóficos. Didática essa que propõe utilizar de ferramentas atuais², seguindo o gosto dos alunos, pois, através disso, pode-se repassar conteúdos filosóficos e mostrar ao estudante que a filosofia faz parte da sua vida e não achar que ela é uma matéria distante de sua vivência.

Porém, será que ensinar filosofia de uma forma simplificada a banalizaria? Como afirma Rodrigo, “[...] a simplificação da didática não afeta o saber filosófico enquanto tal, mas apenas seu ensino ou forma de difusão” (2009, p.14). Simplificar para lecionar não significa banalizá-la, pelo contrário, seria uma maneira de torná-la mais acessível àqueles alunos das escolas públicas.

Nesse sentido, o propósito de localizar a filosofia em nível em que ela se torne disponível ao senso comum, pelo menos em termos simples, requer que se especifique e qualifique as distintas maneiras de aproximação com o saber filosófico. Como afirma Rodrigo:

As distinções feitas anteriormente autorizam assegurar que as mediações didáticas, às quais o professor recorre visando simplificar o saber filosófico para torná-lo acessível a alunos imersos no senso comum, não corre o risco de promover a banalização da filosofia na medida em que, situando-se num patamar introdutório, não afetam os níveis mais especializados da sua prática. Ainda assim, tem sido grande a resistência dos especialistas em consentir ou simplesmente admitir uma aproximação entre a filosofia e o homem comum, o que conduz à

2 Essas ferramentas atuais que foram citadas serão explicados mais adiante, na seção 2: Recursos didáticos para o ensino de filosofia.

questão da democratização do acesso à filosofia (RODRIGO, 2009, p.17).

Isso remete a pensar, como a autora sugere, na relação entre filosofia e democracia, pois há uma resistência de alguns autores quanto a uma filosofia para todos, democratizada, uma vez que, para eles, o ensino de filosofia na escola de massa pode acarretar uma perda de qualidade, profundidade, como também poderia correr o risco de ser reduzida a uma enciclopédia. Mas, será que uma filosofia democratizada de fato ocasiona isso? Ou a filosofia em relação à democracia pode contribuir, dentro de certos limites, um avanço para a saída da minoridade, no sentido kantiano, em uma época de massificação do ensino.

Contudo, o ensino de filosofia nas escolas públicas pode propiciar aos alunos o desenvolvimento do pensamento crítico, a capacidade de participar no debate das ideias, de ter um pensamento autônomo, possibilitando condições para ampliar suas compreensões de determinadas realidades. Por isso, nas aulas de filosofia é importante trabalhar metodologias de ensino capazes de oferecerem aos alunos a oportunidade de serem mais autônomos e ativos, como aprender a interpretar, abstrair, argumentar uma determinada leitura e saber redigir um texto a partir do que foi lido, uma vez que o ensino filosófico pode auxiliar, de certa maneira, aos alunos aprenderem habilidades, métodos e atitudes de pesquisa.

Portanto, compreende-se que a didática do professor deve sempre procurar metodologias que façam com que o aluno se interesse pela filosofia, fazendo com que ele aprenda os conteúdos ensinados e conquiste a sua autonomia intelectual, pois ensinar filosofia é também ensinar a filosofar. Acerca disso, afirma Rodrigo:

Criar mediações pedagógicas que facilitem o processo de aprendizagem; promover a transição para a construção da capacidade de pensar por conta própria, de modo que o estudante consiga gradativamente dispensar mediações heterônimas, construindo, ele próprio, suas mediações com a filosofia (RODRIGO, 2009, p. 26).

Enfim, essas mediações pedagógicas para o ensino de filosofia devem sempre ter como finalidade a autonomia intelectual do sujeito, em que o docente tem como função ser o intermediário desse saber ao qual o discente deve ter acesso, pois o discente não possui ainda a capacidade de acessá-lo por si mesmo.

2 Recursos didáticos para o ensino de filosofia: a utilização de ferramentas digitais

No que se referem à educação, os meios de comunicação proporcionam ao professor uma ferramenta na busca de qualidade do processo de ensino e aprendizagem. Visto que as redes sociais têm o objetivo de integrar, entreter, aproximar e compartilhar informações, elas vêm sendo, até certo ponto, de grande importância na sociedade, fazendo com que muitas pessoas, empresas, instituições educacionais adiram a essa nova relação digital.

Os meios tecnológicos têm como características a comunicação com novas pessoas, novos relacionamentos, a possibilidade de conversar e discordar de assuntos postados de grandes repercussões. Eles também possuem fins educacionais como, por exemplo, os compartilhamentos de questões pedagógicas e criações de grupos de estudos. Podendo perceber que as redes sociais vêm se tornando cada vez mais úteis, então, como não utilizar esses recursos para o ensino?

A Internet e as redes sociais apresentam um vasto acervo de conteúdos que interessam aos adolescentes, como também, às pessoas como um todo. Trata-se de conteúdos de entretenimento que objetivam ganhar mais internautas, dentre estes conteúdos, estão vídeos engraçados, piadas, charadas que abrangem várias ideias, notícias do mundo, entre outros. Tais conteúdos se apresentam como um grande acervo que se pode utilizar dentro de uma sala, pois existem ideias, questões, conversas nessas redes, essenciais para uma discussão. Temas que já estão sendo repassados na aula poderiam ser inseridos nos conteúdos da vivência desses adolescentes, usando de metodologias, de didáticas para mudar a rotina de uma aula.

Além disso, uma boa aula de filosofia é aquela onde se mesclam teoria e prática, utilizando conceitos filosóficos, da história da filosofia, do próprio filosofar, com recursos didáticos que despertem o interesse dos alunos nesse assunto. No entanto, é necessário saber juntar esses recursos com a filosofia, combinando-os de modo que o uso do recurso não deixe de lado o filosofar e lembrando que, ao ensinar história da filosofia, é essencial um recurso metodológico que prenda o aluno diante da aula. É importante que, no decorrer da aula, chame-se atenção ao que foi repassado. Por exemplo, se foi utilizada uma piada para chamar a atenção dos alunos acerca de um conteúdo, é importante que, depois, a piada seja citada para explicar o tema relacionado a ela. Essa seria uma das maneiras de deixar o aluno atento ao que o professor está discutindo.

Visto isso, o uso de recursos didáticos no ensino de filosofia é uma maneira positiva de trabalhar conteúdos filosóficos, uma vez que a mescla didática com a filosofia traz uma compreensão mais abrangente e interessante para o docente, chamando a atenção dos alunos, impulsionando-os, atiçando sua curiosidade em relação à temática. Podem-se utilizar recursos como música, um poema, um quadro, imagens, conto, filmes, citações filosóficas, desenho animado, histórias

em quadrinho e muitos outros. Quando se usa essas metodologias, “ocorre um movimento de aproximação do universo cultural dos alunos com seu cotidiano, e percebe-se a possibilidade em colocar determinados problemas de natureza filosófica no contexto da aula” (DOIMO; GEBRAN, 2015, p. 20994). Como exemplo do uso dessas ferramentas, tem-se no próximo item a exposição de um caso realizado na Escola Elza Goersch, pelos bolsistas do Programa de Bolsa de Iniciação à Docência do subprojeto de Filosofia da UVA/CAPES.

3 O projeto “Ágora Elza” enquanto recurso didático para o ensino de filosofia

O projeto “Ágora Elza” é uma iniciativa dos bolsistas do Programa de Bolsa de Iniciação à Docência, do subprojeto de Filosofia da UVA/CAPES. Vale ressaltar que o referido programa está vinculado a CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, regulamentado pela Portaria Normativa nº 122, de 16 de setembro de 2009 (BRASIL, 2009). Em linhas gerais, o PIBID visa incentivar e qualificar alunos de ensino superior que optaram pela carreira docente. Esse programa, na sua configuração atual, objetiva proporcionar aos discentes que estão na primeira metade do curso de licenciatura uma aproximação prática com o cotidiano das comunidades escolares das redes públicas de educação básica, bem como o contexto em que estão inseridas. Ou seja, é um programa que oferece bolsas de iniciação à docência para alunos que estudam em cursos presenciais em instituições de educação superior (IES) em parcerias com as escolas de redes públicas, tendo por objetivos:

- I. incentivar a formação de docentes em nível superior para a educação básica;
- II. contribuir para a valorização

do magistério; III. elevar a qualidade da formação inicial de professores nos cursos de licenciatura, promovendo a integração entre educação superior e educação básica; IV. inserir os licenciandos no cotidiano de escolas da rede pública de educação, proporcionando-lhes oportunidades de criação e participação em experiências metodológicas, tecnológicas e práticas docentes de caráter inovador e interdisciplinar que busquem a superação de problemas identificados no processo de ensino-aprendizagem; V. incentivar escolas públicas de educação básica, mobilizando seus professores como conformadores dos futuros docentes e tornando-as protagonistas nos processos de formação inicial para o magistério; e VI. contribuir para a articulação entre teoria e prática necessárias à formação dos docentes, elevando a qualidade das ações acadêmicas nos cursos de licenciatura (CAPES, 2018).

Nesse sentido, o programa tem por intuito antecipar o vínculo entre futuros professores e as salas de aula, desenvolvendo, assim, uma articulação entre a educação superior, especificamente alunos em licenciatura, com a escola e os sistemas estaduais e municipais. Isto é, o PIBID deve promover a iniciação do licenciando no ambiente escolar, visando estimular a observação e a reflexão sobre a prática profissional dentro do ambiente de ensino em que estes universitários serão acompanhados por um professor da escola, intitulado de supervisor, e por um docente da instituição superior participante do programa, chamado de coordenador de área, além de ter a Coordenação Institucional que coordena o projeto institucional de iniciação à docência na IES. Com isso, o programa possibilita a integração entre as secretarias de educação do estado, município e as IES para a melhoria da qualidade na educação brasileira. Uma das propostas deste programa é fornecer

incentivo à carreira do magistério nas áreas de educação básica para, assim, aprimorar o processo de formação de docentes, contribuindo para a integração entre teoria e prática, para aproximação das universidades e escolas.

O PIBID contribui não só para o graduando como também para os professores e alunos de educação básica. Em primeiro lugar, ao elaborar os planos de aula e pensar nos conteúdos e metodologias a serem passados, o graduando articulará teoria e prática adquiridas no processo de sua formação. Em segundo lugar, os professores terão contato com novas metodologias de trabalho em sala de aula, saindo do convencional que estão acostumados, pois os bolsistas PIBID planejam suas aulas articulando os conteúdos das séries com temas atuais, possibilitando uma “fuga” do livro didático, principal ferramenta dos professores. Por fim, o PIBID contribui com o processo de aprendizagem dos alunos que se interessam mais pelo conteúdo e prestam mais atenção nas aulas. Em relação aos alunos, isso acontece porque entre as diferentes metodologias adotadas pelos bolsistas estão atividades lúdicas, que fogem da monotonia das aulas expositivas com as quais os alunos estão acostumados, deixando o conteúdo das aulas mais atrativo, além de trabalho com temas transversais como o meio ambiente (ROMAGNOLLI; SOUSA; MARQUES, 2014, p. 4).

É pensando nas questões citadas acima que o projeto “Ágora Elza” surgiu. Ele se configura como um recurso didático para chamar atenção dos alunos do ensino médio para a disciplina de filosofia. O projeto objetiva uma mudança de hábito, ou seja, uma forma diferente de aprender filosofia, de promover o filosofar, de sair da rotina de sala de aula em que o professor expõe as ideias e o discente apenas escutava. Trata-se de um projeto que tira os alunos da comodidade, induzindo ao produzir, impulsionando o protagonismo.

É bom salientar que a escolha do título do projeto está relacionada ao significado da palavra “Ágora”, que vem do grego, referindo-se às

praças públicas, locais onde se realizavam as assembleias, os debates de interesse público da *polis*. Nelas, os homens livres e nascidos na cidade se reuniam para decidir os destinos da *polis*. A palavra era facultada aos participantes, denominados de cidadãos. No entanto, quem tinha habilidade com as palavras para argumentar conduzia o debate. No caso do projeto aqui exposto, apesar de ter por base essa concepção de “ágora”, busca-se no pensamento platônico a compreensão de que as decisões na *polis* que venham preservar a justiça passam pelo conhecimento da ciência, tendo na filosofia os fundamentos teóricos do referido projeto. O debate considera a conceituação, problematização e argumentação, como sendo indispensáveis para o pensar filosófico, possibilitando a passagem das opiniões do senso comum para um debate sobre questões diversas relativas à vida em sociedade (Cf. PESSANHA, 1989, p. 43-57).

Nessa perspectiva, o jornal filosófico foi desenvolvido pelos pibidianos de filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú em parceria com a Escola de Ensino Médio Elza Goersch localizada na cidade de Forquilha – Ceará, uma instituição de ensino regular. Assim, os bolsistas e a supervisora pensaram num recurso metodológico que fosse desenvolvido envolvendo os alunos da escola, tendo os bolsistas do PIBID como orientadores das atividades do jornal acima mencionado. Tal jornal, no formato de folhetim filosófico, se constituiu de três edições, durante os meses de abril, maio e junho de 2019. O jornal abordava temáticas relacionadas à grade curricular das turmas do 1º ao 3º ano do ensino médio. A participação dos alunos no projeto se deu por meio de inscrições realizadas no prazo estipulado pelos bolsistas com anuência da direção da escola. Os alunos inscritos poderiam contribuir para a produção do jornal com textos relacionados a poesias, citações filosóficas, mapas mentais, charadas, piadas, caricaturas, biografias dos filósofos, curiosidades, resumos de livros, charges, tirinhas, dicas de filmes e séries. Além disso, alguns alunos traziam outras novidades para

o jornal, como crônicas e músicas relacionadas ao tema sugerido. Com esses temas, buscava-se chamar atenção dos alunos para o ensino de filosofia, visando aproximá-los cada vez mais do conhecimento filosófico, possibilitando a eles uma atuação mais efetiva nas aulas.

O primeiro número do jornal, no mês de abril, teve como temática os pré-socráticos.³ Esse conteúdo fazia parte da grade curricular do primeiro ano do ensino médio, razão pela qual os alunos daquela série foram designados para elaborar o referido número. No intervalo das aulas, os bolsistas organizam o folhetim para a publicação do jornal, apresentando a filosofia aos alunos de forma lúdica, motivando-os para a reflexão sobre as leituras realizadas durante a elaboração e execução do projeto.

No mês de maio foi o momento da produção do segundo número do jornal que foi elaborada pelos alunos do 2º ano. Esses alunos se empenharam na construção do jornal, talvez motivados pelo compromisso assumido pelo diretor da escola em arquivar uma cópia do jornal “Ágora Elza”, como uma forma de patrimônio para as futuras gerações. O Empirismo⁴ de John Locke e David Hume foi a temática abordada pelos discentes, envolvendo mapas mentais, poesias, citações, filmes e caricaturas feitos por eles e orientados pelos pibidianos e a supervisora. No dia da publicação foram realizadas brincadeiras relacionadas com a temática do jornal. Com o uso de uma caixa, os bolsistas colocaram objetos dentro dela para que os participantes,

3 São considerados pré-socráticos os pensadores gregos que viveram antes de Sócrates, principalmente nas colônias gregas da Jônia (Ásia Menor), por volta do século VI a.C e V a.C.. Nesse período, deu-se início ao que se convencionou chamar de especulação racional dos gregos, que buscavam na natureza o princípio (*arché*) das coisas (Cf. IGLÉSIAS, 1989, p. 17-42).

4 O empirismo se configura como uma corrente filosófica da modernidade que concebe o conhecimento baseado na experiência. O saber científico é pautado pela observação dos fenômenos, levando-se em consideração o modo como eles ocorrem. Tudo que for observado deve também ser experimentado (Cf. SOUSA FILHO, 1989, p. 98-105).

fazendo uso dos sentidos, do tato, pudessem descobrir os nomes dos objetos que lá estavam. Esse jogo chamou a atenção dos participantes, que tinham a curiosidade de conhecer, de participar e de descobrir o que estava na caixa.

No terceiro e último número do jornal, que aconteceu no mês de junho de 2019, a temática abordada foi o Existencialismo⁵. Os alunos do 3º ano, responsáveis pela edição, participaram de um aulão ministrado pelos bolsistas para conhecer melhor a temática. Naquela aula, foi apresentado o pensamento filosófico de Kierkegaard, Heidegger e Simone de Beauvoir. Houve uma participação considerável dos alunos no debate sobre a temática da aula que era objeto daquela edição do jornal.

Considerações finais

Como se pode perceber durante a discussão deste artigo, o jornal “Ágora Elza”⁶ foi apresentado como um recurso didático-pedagógico utilizado no ensino de filosofia. Esse projeto se configura como uma tentativa de incentivar os alunos do ensino médio da Escola Elza Goersch na aprendizagem de conteúdos filosóficos em sala de aula.

Na elaboração do jornal foram considerados os conteúdos curriculares trabalhados pelos professores no semestre em curso e o

5 O existencialismo foi um movimento intelectual filosófico e literário surgido na França em meados do século XX, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, que destacava a liberdade individual, a responsabilidade e a subjetividade como algo a ser cultivado para a preservação da vida em sociedade. O indivíduo é concebido a partir da sua existência no cotidiano, destituído de qualquer essência que venha definir o homem antes de sua existência no mundo socialmente constituído. (Cf. PENHA, 2004).

6 Para maiores informações sobre esse projeto, pode-se visitar o instagram: @pibidfilosofia6. Neste, encontram-se as edições do jornal Ágora Elza em formato digital, as fotos durante o percurso da produção do projeto. Além disso, tem as novas produções organizadas pelos bolsistas na escola.

cenário do ensino de filosofia na sociedade massificada. Um dos propósitos era o de promover a mediação didática para permitir que os temas filosóficos se tornassem acessíveis aos alunos da educação básica. Nesse cenário, tem-se um mecanismo para introduzir os conteúdos filosóficos de forma lúdica na formação dos alunos e, ao mesmo tempo, divulgar esses conteúdos para a comunidade em geral, por um lado, incentivando a criatividade dos alunos envolvidos no projeto e, por outro, como um instrumento em potencial para a formação inicial de professores. A sua divulgação talvez se configure como oportunidade para que outras pessoas e instituições possam avaliar a sua relevância ou não para alcançar os propósitos almejados pelos seus idealizadores – os bolsistas do PIBID/CAPES/UVA, na Escola Elza Goersch, em Forquilha, Ceará.

Referências

BRASIL. **Decreto 6755 de 27 de janeiro de 2009**. Institui a Política Nacional de Formação de Profissionais do Magistério da Educação Básica, disciplina a atuação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES no fomento a programas de formação inicial e continuada, e dá outras providências. Brasília: MEC, 2009.

CAPES [Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior]. **Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência – PIBID, Chamada Pública para Apresentação de Propostas, Edital Nº 7/2018**. Disponível em: <https://www.capes.gov.br/images/stories/download/editais/01032018-Edital-7-2018-PIBID.pdf>. Acesso em: 07 de setembro de 2019.

DOIMO, D. A. GEBRAN, R. A. O Filme como recurso didático no ensino de filosofia. *In: CONGRESSO NACIONAL DA EDUCAÇÃO – EDUCERE, 12, 2015, Curitiba. Anais Eletrônicos.* Curitiba, PUC/PR, 2015, pp. 20990-21005. Disponível em: https://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2015/17731_7587.pdf. Acesso em: 13 de setembro de 2019.

IGLÉSIAS, M. Pré-socráticos: físicos e sofistas. *In: REZENDE, A. (Org.). Curso de Filosofia.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1989, pp. 17-42.

KOHAN, W. O. **Ensino de Filosofia – perspectiva.** Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PENHA, J. da. **O que é existencialismo.** São Paulo: Brasiliense, 2004.

PESSANHA, J. A. M. Platão e as Idéias. *In: REZENDE, A. (Org.). Curso de Filosofia.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1989, pp. 43-57.

RODRIGO, L. M. **Filosofia em sala de aula: teoria e prática para o ensino médio.** Campinas, SP: Autores Associados, 2009.

ROMAGNOLLI, C. SOUSA, S. L. MARQUES, R. A. Os Impactos do PIBID no processo de formação inicial de professores: experiências na parceria entre educação básica e superior. *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO SUPERIOR, 2014, Sorocaba. Anais Eletrônicos.* Sorocaba: Uniso, 2014. p. 1-8. Disponível em: http://uniso.br/publicacoes/anais_eletronicos/2014/1_es_formacao_de_professores/09.pdf. Acesso em: 07 de setembro de 2019.

SILVA, A. K. M. LOPES, M. I. PRADO, Pe. J. B. F. **Uma breve reflexão sobre o ensino de Filosofia nas Escolas de Ensino Médio do Brasil.** Só Ensino de Filosofia. [S.l.] 2013. Disponível em: <http://catolicadeanapolis.edu.br/>

revmagistro/wp-content/uploads/2013/05/Uma-breve-reflex%C3%A3o-sobre-o-ensino-de-Filosofi.pdf. Acesso em: 08 de fevereiro de 2019.

SOUSA FILHO, D. M. de. O empirismo inglês. *In*: REZENDE, A. (Org.). **Curso de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1989, pp. 98-105.



RIONDET, O. EMMANUEL LEVINAS, O LIVRO E O OUTRO¹

Lucas Joaquim da Motta (Tradutor)

Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)
lucasjufscar@gmail.com

Resumo: Através dos nossos estudos sobre Filosofia Contemporânea, o pensamento de Emmanuel Levinas se mostrou tendo um papel crucial no *Segundo sexo* (publicado originalmente em 1949) de Simone de Beauvoir. Para reforçarmos a importância desse autor francês, traduzimos este artigo que tende a compreender as razões do método de escrita por meio dos conceitos de alteridade e Outro em Levinas.

Palavras-chave: Livro. Outro. Alteridade. Levinas. Fenomenologia.

¹ Trata-se de uma tradução de: RIONDET, O. Emmanuel Levinas, le Livre et l' Autre. *Le Bulletin des Bibliothèques de France (BBF)*, t. 54, n. 02, pp. 91-98, 2009. Disponível em: <http://bbf.enssib.fr/consulter/bbf-2009-02-0091-001>. Acesso em: 20 de abril de 2020. Nossos agradecimentos a Odile Riondet e ao *BBF* por terem nos dado a autorização, via correspondência eletrônica, para realizarmos este trabalho inédito no Brasil, sob orientação do Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho.

Emmanuel Levinas, o livro e o outro

Odile Riondet²

Resumo: “A partir do interesse de Emmanuel Levinas pelo Livro (a Bíblia), este artigo explora os escritos do filósofo ligados ao livro e à leitura, entendendo a relação de um indivíduo com um livro como uma modalidade de sua relação com o Outro. Assim, ele aborda a superação da oposição entre religião e racionalidade, a compreensão das Escrituras e sua apropriação pelo leitor, bem como interroga-se sobre a sacralidade do livro.”

O que, em Emmanuel Levinas, ressoa imediatamente para as profissões bibliotecárias? Seu vínculo com o Livro, ou seja, ao Livro com um grande L, que significa, para o crente, a Palavra que Deus dirige ao seu coração ou, para o não crente, a manifestação mais bem acabada do pensamento, aquela que está inscrita em uma forma particular de escrita: o *codex*. Mas até onde vai a comparação? Em outras palavras, a importância do livro para um bibliotecário é da mesma ordem que a importância da Bíblia para o filósofo judeu? Para confrontar esses dois pontos de vista, precisamos ir além dos efeitos simples de estilo ou uma falsa analogia.

O problema é de grande importância. Trata-se, para os profissionais, de dar uma representação de seus objetivos e ações num período em que se diz que o livro está ameaçado pelo poder da rede

2 É docente com Habilitação para Dirigir Pesquisas em Ciências da Informação e Comunicação. Anteriormente na Universidade de Haute-Alsace, trabalha atualmente na reitoria da Universidade de Lyon. Colaboradora regular do *BBF*, escreveu notadamente “L'auteur, le livre et le le lecteur dans les travaux de Pierre Bourdieu” (*BBF*, 2003, n. 2) e o anterior “*Fil philo*” dedicado a Paul Ricœur (*BBF*, 2008, n. 2). Ela também é vice-presidente da Sociedade Francesa de Ciências da Informação e Comunicação. (Biografia acadêmica da autora indicada no próprio texto original).

informática, rede tão onipresente, mas também eminentemente frágil, à mercê de um suporte em mutação, obsoleto e mal comercializado, ameaçado por todo tipo de pilhagem, desvio e ato malicioso. Em contraste, o livro é aquele objeto que, durante séculos, encarnou nossa civilização orientada para o saber, o debate, o comentário, a interpretação, a constante e séria perpetuação da passagem do conhecimento, da reflexão ou da espiritualidade, entre gerações. Mas essa afirmação não é a luta de retaguarda dos profissionais inconscientemente influenciada por uma cultura ultrapassada? Em outras palavras: a reverência ao livro não é simplesmente a sequela de uma atitude que integrou – às vezes apesar de si mesma – a dimensão religiosa do livro, uma atitude que uma visão moderna e racional das coisas deve imperativamente rejeitar?

Desde o início, porém, Emmanuel Levinas nos impede de raciocinar, opondo religião e racionalidade. Não é possível tirar desse autor mais a sua racionalidade raciocinante e sua busca pelo universalismo do que sua identidade judaica. Isto pode parecer a alguns um duplo paradoxo: a religião não é irracionalismo diante da racionalidade das ciências, e a identidade religiosa não é uma ameaça ao universalismo, o único que garantiria uma laicidade estrita? No entanto Levinas, um judeu nascido na Lituânia, que veio estudar em Estrasburgo, tendo vivido na Suíça, lecionado na Universidade de Nanterre e na Sorbonne, nunca deixou de raciocinar sobre sua identidade, sua relação com a França e o Iluminismo, com o que faz do indivíduo uma parte do universal. Sua leitura não é, portanto, desinteressante num momento em que o multiculturalismo muitas vezes se traduz pela reivindicação de reconhecimento de identidades fragmentadas. Ele redistribui as cartas da racionalidade e da crença, do universal e do particular, e até mesmo do sagrado e do profano, com base no diálogo estabelecido entre as gerações através da experiência do livro.

Se o rosto do outro é uma experiência primária, experiência fundamental de incitação à abertura, a relação de um indivíduo com um livro é, em certo sentido, apenas uma modalidade da sua relação com o Outro. Os indivíduos se encontram através do olhar ou do rosto, através da palavra ou do texto, através do debate e do diálogo. É para esse percurso do escrito, como uma das modalidades da vida, que somos convidados.

Relação do livro e relação com o outro

O lado de Emmanuel Levinas que todos conhecem, que está em todos os livros de filosofia contemporânea, diz respeito ao encontro do Outro na epifania do seu rosto. Esta, para ele, é a primeira experiência sem a qual não poderia haver nem ética, nem vida social, nem conhecimento.

O encontro individual

O rosto do outro está ali, tanto acessível quanto fora de todo poder. Um rosto que eu sei espontaneamente que é como o meu, o de um ser humano. Há, na presença do outro, algo que é da ordem do absoluto, que não é apenas o encontro de um indivíduo com um outro, mas sempre o encontro de um humano com a humanidade: mesmo que eu o mate, ele ainda estará ali no próximo rosto encontrado. *"O homem é o único ser que não posso encontrar sem exprimir-lhe esse mesmo encontro. [...] Em toda atitude a respeito do humano há uma saudação – ainda que seja uma recusa de saudar³".*

3 *Entre nous: Essai sur le penser-à-l'Autre*, Grasset, 1991, p. 19 (grifos e nota da Autora).

Mas o rosto do outro também é sempre a experiência do estrangeiro (da alteridade). Seu rosto é fechado. Ele é resistente, incessantemente resistente: ele definitivamente não sou eu. É por isso que todo encontro é uma experiência de descentramento de si mesmo, em face daquele que me é tanto um estrangeiro quanto um “próximo”. Eu sou realmente “Eu”, “Sujeito” com uma “Identidade”. Levinas usa estes termos sem hesitação no seu sentido filosófico, mas também os combina com uma pergunta: como construir um eu descentrado, um eu sem violência⁴? *“Qualquer ação em que se age como se estivesse agindo sozinho é violenta: como se o resto do universo só estivesse ali para receber a ação”*⁵. Uma ação, quando ela se quer não violenta, deve sempre se perguntar como ela será recebida. É por isso que todo encontro tem um lado ético (meu comportamento está correto?), e é por isso que a ética não é uma série de grandes princípios: é uma atenção levada aos detalhes das nossas relações diárias, até um fato tão banal como a conversa. *“O fato banal da conversa deixa, por um lado, a ordem da violência. Esse fato banal é a maravilha das maravilhas”*⁶.

Devo estar atento ao outro na força da sua diferença e, ao mesmo tempo, na sua dimensão de representação, nele, de toda a humanidade, na sua universalidade. Levinas chama de “totalidade” a totalidade dos homens cujo rosto eu reconheço. É por isso que *“um ser em particular só pode considerar-se uma totalidade se ele carece de pensamento”*⁷. Nós não somos senão um pedaço da totalidade humana, e mesmo assim cada um de nós resume de alguma forma, em si, a humanidade toda. Isto implica, no encontro, tanto uma modéstia quanto uma escuta atenta, um respeito pela humanidade do outro, um respeito por mim mesmo como

4 Xavier Tilliette, “Les problèmes de la subjectivité”, em Joëlle Hansel (Org.), *Levinas à Jérusalem*, Ed. Klincksieck, 2007 (grifos e nota da A.).

5 *Difficile liberté*, Albin Michel, 1963 e 1976, p. 20 (Nota da A.).

6 *Idem*, p. 22 (grifos e nota da A.).

7 *Entre nous*, *op. cit.*, p. 25. (grifos e nota da A.).

responsável do rosto dessa mesma humanidade que carrego dentro de mim. Todo encontro, nesse sentido, é uma forma de trazer a humanidade universal à vida. *"A universalidade é estabelecida pelo fato, afinal de contas extraordinário, de que pode haver um eu que não sou eu mesmo, um eu visto de frente"*⁸.

Se refletirmos um pouco, vamos entender por que Emmanuel Levinas finalmente vê no encontro a porta do conhecimento. Pois, para adotar uma abordagem de conhecimento, você tem que querer saber algo que resista a você. E o que é mais resistente do que um rosto humano? É preciso ter a certeza da estranheza do que está para se compreender. Ora, o que me escapa mais do que a plenitude humana do outro? Ao mesmo tempo, é preciso saber que a compreensão é possível. O que o garante melhor do que a relação com o outro homem, com o próximo? Neste sentido, *"o pensamento começa com a possibilidade de conceber uma liberdade externa à minha"*⁹.

De certa maneira, esta visão não é eminentemente ingênua? Todos nós sabemos como esses comportamentos são raros em nossa vida social. Emmanuel Levinas sabe disso perfeitamente: as atitudes assim descritas não são naturais. A atitude natural é a de violência e da selvageria. Para conquistar esta relação aberta e universal com o Outro, é necessário educá-lo. Mas como podemos educá-lo, onde estão os professores? E como mantê-lo? Como esse ser humano tão aberto ao seu ambiente, tão moldável pelo seu contexto e sua cultura, constrói essa convicção de que sua violência nativa não pode construir relacionamentos, como ele refina seu olhar sobre o Outro? Que cultura o envolve, influencia, carrega? Sua resposta é então: ele conquista sua humanidade através do cruzamento incessante do encontro e do Livro, o encontro que o reenvia para o Livro e o Livro que o encoraja para o encontro. A humanização de nossas relações é uma educação em

8 *Difficile liberté, op. cit.*, p. 24 (grifos e nota da A.).

9 *Entre nous, op. cit.*, p. 29 (grifos e nota da A.).

direção à justiça, à lei profunda da humanidade, que não é apenas nossa construção intelectual, mas um dom de Deus ao homem através do Livro.

A relação com o livro religioso fundador

A relação com o livro, dizíamos, é uma variante da experiência fundamental da relação com o outro: esconde a mesma estranheza e a mesma dimensão de transcendência. Encontrar o livro nos obriga ao mesmo descentramento e nos faz experimentar a mesma familiaridade. Por outro lado, a leitura do livro nos leva a construir uma certa forma de olhar para o outro humano, ensina-nos a ler o outro como uma humanidade plena. É esta dimensão da obra da humanidade que dá a todo livro a sua dimensão maiúscula.

Rabbi Yichmaël afirmava: *“A Torá fala a língua dos homens”*. A Palavra de Deus é expressa na linguagem dos homens e é encerrada em um livro, com sua forma, seus sinais, suas palavras. É por isso que a filosofia deve se interrogar seriamente sobre a relação do homem com o livro ou, nas palavras de Levinas e em termos filosóficos, é preciso pensar a ontologia do homem até o livro. *“O animal dotado de linguagem, de Aristóteles, nunca foi pensado, em sua ontologia, até o livro, nem interrogado sobre o estatuto de sua relação religiosa com o livro [...], como se a leitura não fosse senão uma das aventuras da circulação de informações e o livro não fosse senão uma coisa entre as demais¹⁰”*. O que ele quer dizer com isso? Que um livro não é principalmente uma ferramenta, que o que ele contém não é primeiramente informação. O texto solicita seu leitor como pessoa e não apenas como um analista isolado, e um livro contém uma palavra viva que só pede para circular, cuja compreensão está sempre a ser retomada no comentário.

10 *L'au-delà du verset*, Ed. de Minuit, 1982, p. 8 (grifos e nota da A.).

A palavra e a linguagem (oral ou escrita) estão lá para aprofundar o ser. O que conta é a palavra se pronunciando, o que ela efetua, a energia que ela representa. Ela se apoia, é claro, no que é dito, mas o *Dito* é menos importante que o *Dizer*, acredita Levinas. Isso significa mais concretamente é que o essencial não é a informação pontual que as palavras trazem, mas o esforço da expressão. É preciso, portanto, constantemente ultrapassar o Dito, buscar a energia por trás das palavras fixadas no papel.

Nessa lógica, Levinas trabalha menos como um exegeta dos próprios textos bíblicos do que como um comentador apaixonado pelo Talmude, ou seja, o *corpus* de comentários orais sobre a Bíblia, a tradição oral colocada por escrito entre o segundo e o quarto séculos. Assim, se falamos do lugar do livro na obra de Emmanuel Levinas, é preciso lembrar que a sua obra essencial não diz respeito aos textos bíblicos em si, mas à multiplicidade dos seus comentários. É no Talmude, parece-lhe, que a dimensão dialógica do escrito se manifesta melhor. Pois trata-se então de debater as razões pelas quais as ordens de Deus são o que são, pelas quais o texto é o que é, diz o que diz, conta o que ele conta. Um debate que tende a definir a cada vez a atitude justa em relação a Deus e ao Outro, a reativar essa justeza em cada um no seu presente. No que diz respeito à relação com Deus, por exemplo, o Talmude não recomenda evitar a repetição de fórmulas como "*nós lhe agradecemos*", "*que seu nome seja lembrado para sempre*"? Essas fórmulas são denunciadas como inconvenientes, pois "*uma recitação puramente mecânica é displicência. O temor e o amor a Deus excluem essas atitudes de compadrio*"¹¹.

E no que diz respeito ao outro, como podemos entender hoje a existência de "cidades de refúgio", onde os homicidas involuntários podiam se refugiar? Nós também temos nossas cidades de refúgio,

11 *L'au-delà du verset, op. cit.*, p. 122 (grifos e nota da A.).

idades ocidentais protegidas de um mundo de pobreza, e não vemos que talvez uma seja a condição para a existência da outra. *“Há cidades de refúgio porque temos consciência suficiente para ter boas intenções, mas não o suficiente para traí-las por nossos atos¹²”*.

Uma vez estabelecida a estreita ligação entre a palavra e a vida, entre o Dito e o Dizer, como podemos entender a expressão: *“A humanidade monoteísta é uma humanidade do Livro¹³”*? E, entre os monoteístas, em que sentido o povo hebreu é isso? *“Povo do Livro pela sua terra que prolonga o volume dos infólios e dos pergaminhos, Israel é também povo do Livro em outro sentido: de livros foi alimentado quase no sentido físico do termo, como o profeta que, no capítulo 3 de Ezequiel, engole um pergaminho¹⁴”*. É preciso compreender aqui o movimento incessante que vai do livro até a experiência mais cotidiana: a leitura dos textos não se faz através de dogmas ou de um credo, mas através de obrigações práticas, éticas, comportamentais, para as quais os textos abrem.

Não estamos muito longe do mundo das bibliotecas? Ao contrário, talvez nunca tenhamos estado tão perto disso. Pois essa ideia de que o sentido de um livro está no diálogo com a vida está no centro das convicções profissionais. Mas será que não encontramos nada além da repetição dessa generalidade banal? Esta convicção deve ir de mãos dadas com a certeza de que o livro, por mais importante que seja para a expressão da nossa vida, não é menos do que o meio das nossas construções. Paradoxalmente, é sem dúvida Levinas, o homem religioso, que nos exorta a deixar uma atitude de reverência religiosa ao livro. O Livro não é sagrado em si mesmo, pois nenhum objeto poderia sê-lo; é o comportamento humano que ele sugere que é sagrado, pois só o

12 *Idem*, p. 68 (grifos e nota da A.).

13 *Idem*, p. 149 (grifos e nota da A.).

14 *L'au-delà du verset*, p. 168, faz referência a Ez. III, 1 *“Ele me disse: Filho do Homem, come este pergaminho e vai falar à casa de Israel”* (grifos e nota da A.).

homem é sagrado. E em qualquer texto, por mais antigo que seja, podemos encontrar dimensões humanas que podemos reinterpretar.

Filósofo entre outros filósofos

Se uma palavra que faz viver precisa ser constantemente comentada, então ela se alimenta de escritos contemporâneos, seja de literatura, seja de filosofia, porque há uma correspondência fundamental entre as duas. Emmanuel Levinas é um grande leitor, tanto de literatura (especialmente russa, mas também de Paul Claudel) como de autores da judaicidade (Martin Buber) e, claro, de filósofos (Paul Ricoeur, Jean Wahl, Simone Weil...). Através da leitura e da escrita, ele estava em constante diálogo com Platão, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Merleau-Ponty ou Heidegger¹⁵.

Uma racionalidade essencial

Emmanuel Levinas lê Rabelais, Valery, Racine ou Shakespeare, porque a literatura e a filosofia estão tradicionalmente em diálogo¹⁶. Mas ele quer lê-los enquanto filósofo, como testemunhas da crise metafísica emergente a partir do século XVIII: nosso Ser é fundamentalmente imperfeito, não temos compreensão intuitiva do Bem, somos obrigados a construir racionalmente e por nós mesmos nossa ética, o que nos deixa perdidos num mundo em que não sabemos para onde ele vai, um mundo que talvez seja absurdo. E quando, nos séculos XIX e XX, paralelamente à descoberta desse absurdo, multiplicam-se as

15 "Philosophie et phénoménologie", em *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck, 2007 (grifos e nota da A.).

16 Enzo Neppi, "Levinas et la crise de l'être dans la littérature moderne: Baudelaire, Rimbaud et quelques autres", em *Levinas à Jérusalem, op. cit.* (grifos e nota da A.).

descobertas técnicas e científicas, mas sem que com isso se dê mais sentido ao mundo (a não ser a busca do bem-estar), são os romancistas que se revelam adversários do positivismo.

A filosofia aborda essas mesmas questões, mas com sua racionalidade. Segundo Emmanuel Levinas, hoje estamos desconfiados dos termos ciência e progresso, às vezes a ponto de elogiar o irracional como o verdadeiro lugar da dignidade humana. Mas a filosofia responde facilmente à objeção, pois também sabe ser uma análise da subjetividade. Como então ela faz isso?

Deve ser feita uma distinção entre racionalidade e Razão. Para um filósofo, o pensamento é sempre racionalidade e racionalização, mas o termo Razão assumiu um sentido absoluto: a Razão ocupa para alguns o lugar de um ídolo. Ora, é importante preservar a um só tempo a exigência de rigor de pensamento e a liberdade de espírito, a força raciocinante e a escuta da totalidade de uma significação, que também passa pela hipótese ou pela apreensão global e não analítica, o que um positivismo estrito não permite.

A tensão em direção ao racional até o risco de absolutizar a Razão existiu em Espinosa. A seu crédito está a demonstração de que as Escrituras não estão em contradição com a filosofia, de que elas também pertencem à razão, de que um método científico rigoroso pode ser aplicado à sua análise. Mas Espinosa deu poder demasiado à abstração. Ele definiu Deus como uma espécie de conceito, um conceito unificador, o que é a prova de que ele não tinha tido bons mestres em matéria de judaísmo. Se ele estivesse situado numa verdadeira judaicidade, teria visto e compreendido que a relação com Deus é da ordem da responsabilidade, um apelo à plena responsabilidade do eu, da ordem da experiência diária e não do conceito.

Esse erro tão característico de Espinosa nos permite refletir sobre a real contribuição do mundo ocidental para a racionalidade. Ser ocidental não é jurar fidelidade aos costumes locais, nem aderir a uma

doutrina original¹⁷. Ser ocidental significa testar constantemente as próprias convicções através do debate, sem nunca omitir uma única: significa também questionar a racionalidade quando ela se torna absoluta, racionalismo aguçado. Toda ideia, por mais forte e bela que seja, tem sua perversão quando se recusa a interrogação sobre seus limites. *“Todo pensamento generoso é ameaçado pelo seu stalinismo¹⁸”*. Devemos, portanto, abrir toda a reflexão à contestação. É por isso que os israelitas se dizem ocidentais sem hesitação, já que também possuem em si o hábito do debate indefinido trazido pelo Talmude. *“Ocidente significa liberdade de espírito¹⁹”*. A racionalidade só faz sentido em um humanismo que leva em conta a totalidade do homem.

Uma transcendência religiosa

Por que o filósofo escolhe esse tema de trabalho (a relação com o Outro como fundadora da vida social, do saber, da ética)? Por que esses temas que ressaltamos (a construção da intersubjetividade, a interioridade, a construção da justiça concreta, a inspiração religiosa do político) são privilegiados? Porque há uma hipótese fundamental: o homem tem uma vocação espiritual. E como ele sabe que o homem tem uma vocação espiritual e ética? Porque ele mesmo a viveu e experimentou graças à sua cultura judaica e à sua relação com a Bíblia e o Talmude, que têm para ele uma insuperável densidade de verdade humana.

Essa experiência repousa sobre o que pode parecer um paradoxo: Deus é de uma só vez outro, absolutamente Outro e benevolente. Crer que Deus existe é dizer a nós mesmos que algo pode escapar total e

17 “Être occidental”, em *Difficile liberté*, op. cit. (grifos e nota da A.).

18 *L’au-delà du verset*, op. cit., p. 68 (grifos e nota da A.).

19 “Le cas Spinoza”, em *Difficile liberté*, op. cit. (grifos e nota da A.).

radicalmente do que sabemos ou compreendemos. E, ao mesmo tempo, conceder a esse Desconhecido uma benevolência fundamental para com o humano. Isso coloca o crente numa situação particular: ele deve procurar identificar qual sentido sua vida pode tomar para responder à vontade benevolente de Deus para com todos os homens, benevolência da qual ele deve assegurar a sua parte de realização. Mas como ele pode adivinhar qual é a vontade benevolente de Deus, se ela é tão absolutamente outra?

Os judeus são o povo escolhido, ao qual tanto a obediência como o amor ao próximo são exigidos. Não é possível compreender um sem o outro, pois a obediência a Deus significa basicamente prestar toda a atenção ao próximo. E é aqui que encontramos o lugar essencial do Livro e de seu comentário. É lendo-o, relendo-o, ruminando-o, construindo sem trégua nem descanso a ligação entre a palavra nela inscrita e o detalhe da vida, de cada momento da vida, que cada um pode fazer para si uma ideia de qual será a sua forma particular de responder à benevolência de Deus, manifestando-a junto aos homens.

Levinas se propõe a compreender a partir daí dois termos que podem parecer chocantes ou arcaicos na Bíblia hebraica. O *“temor de Deus”²⁰* não significa de forma alguma um medo ou pavor, mas a interrogação sempre renovada de sua ação diante dessa vontade de benevolência. E a “verdade” levada pelo crente. A manifestação da verdade *“não é gloriosa nem luminosa”*, aquele que quer torná-la conhecida deve caracterizar-se pela sua humildade, pelo seu modo de ser que dá prioridade ao outro, especialmente aquele a quem ninguém presta atenção, porque a ordem de importância das pessoas para Deus não é a dos homens. *“Manifestar-se como humilde, como aliado do vencido, do pobre, do perseguido, é precisamente não entrar na ordem, [...] apresentar-se nessa pobreza do exílio é interromper a coerência do*

20 *“O príncipe da sabedoria é o temor do Senhor”*, Sl. 110, 11 (grifos e nota da A.).

*universo*²¹". Se quisermos juntar o Livro dos Reis ao nosso mundo contemporâneo numa só fórmula, podemos dizer que a "voz do fino silêncio" de Deus não é a voz das batalhas e dos mercados²².

Antropologicamente, a lógica fundamental do crente é um questionamento incessante de sua vida, o que alguns pensam ser o oposto de serenidade ou bem-estar. "O não repouso, a inquietude, a questão, a busca, o Desejo são vistos como um repouso perdido, como uma ausência de resposta, como uma privação²³". Ora, é o inverso: a vontade de obedecer a Deus levará a atitudes de abertura ao desconhecido e ao inesperado que podem parecer inseguras.²⁴ Mas o inesperado, nessa perspectiva, não é o que ensombra o indivíduo, mas o que o energiza, abre uma questão sobre outra orientação pessoal de vida ou ação. É uma posição filosófica.

Podemos derivar dessas propostas algo mais do que uma cultura geral? A propósito, isso já não seria tão ruim. O trabalho de Emmanuel Levinas está claramente situado num personalismo humanista, do qual ele representa uma faceta. A reflexão sobre o indivíduo como uma pessoa cuja educação inteira visa erradicar a violência interna e abrir-se ao desconhecido ou ao inesperado como uma dádiva é um patrimônio cultural de certa importância. Ouvir um autor situá-lo dentro de uma lógica da cultura religiosa também nos permite afinar um pouco nossas

21 *Entre nous, op. cit.*, p. 71 (grifos e nota da A.).

22 Levinas refere-se aqui a *1 Re.* XIX, 13. O profeta Elias passa a noite em uma caverna. Pela manhã, ele ouve um vento forte. Mas Deus não está no vento. Depois um terremoto e um fogo. Mas Deus não está no fogo. Finalmente, "o som de uma brisa suave". E então Elias, certo de que Deus está ali, "saiu e ficou na entrada da caverna". (Nota da A.).

23 *L'au-delà du verset, op. cit.*, p. 179 (grifos e nota da A.).

24 "A Revelação, como é descrita do ponto de vista do relacionamento ético e onde o relacionamento com os outros é uma modalidade de relacionamento com Deus, denuncia a figura do Mesmo e de saber em sua pretensão de ser o único lugar de significado", idem. (Nota da A.).

representações da esfera em questão: a cultura dita “judaico-cristã” não pode ser descrita em sua totalidade em termos de um simplismo arcaizante, pois há filósofos de pensamento complexo que querem mostrar o poder da modernidade no judaísmo. Mas voltemos à nossa pergunta inicial: Levinas reivindicou tanto a inscrição em um personalismo decorrente do judaísmo como a racionalidade da filosofia. Podemos precisar como ele articula as duas em sua relação com o Livro?

A compreensão das Escrituras

Por que um livro é declarado sagrado? Que tipo de sacralidade? Desde a antiguidade, toda obra tem sido raciocinada como o encontro entre um autor, um texto e seus leitores. Não temos motivos para não utilizar essas categorias de pensamento no presente caso. Um erro fundamental seria julgar a sacralidade em relação ao autor. Um crente usa o termo “Palavra de Deus”, mas a Bíblia, ao contrário do Alcorão, não é entendida como ditada por Deus. Manifesta a compreensão que os homens de Israel têm de Deus. Além disso, como já vimos, Emmanuel Levinas trabalha menos os textos bíblicos em si do que os comentários talmúdicos desses textos. Isso é mais uma prova da importância do trabalho do leitor, ao qual ele se une essencialmente, como um trabalho sobre um texto distante no tempo e distante de nossas mentalidades, mas que permanece para ele, apesar de tudo, um texto significativo.

O despertar de todos os sentidos do texto

As Escrituras têm um sentido enigmático. Não por esoterismo, mas porque os textos que as compõem são muito antigos e têm sempre uma dimensão simbólica. Sua dificuldade pode ser resumida da seguinte

forma: são textos deliberadamente simbólicos que nos falam desde a Idade do Bronze e das civilizações pastorais e nômades da bacia do Mediterrâneo. É por isso que devem ser lidos “além do versículo”. Portanto, existem técnicas de interpretação, construídas desde muito cedo. Rabbi Yishmaël propõe treze figuras de interpretação, e tradicionalmente distinguem-se quatro níveis de leitura: sentido óbvio, alusivo, solicitado, sigiloso.

Vamos fazer com que essas propostas funcionem em um texto talmúdico, de preferência muito distante da nossa modernidade. Por exemplo, partiremos de um tratado sobre as sanções judiciais, que discute a possibilidade de compensar a pena de “*ser cortado de seu povo pela flagelação*”²⁵, o que consiste em infligir uma pena substitutiva a um indivíduo que cometeu uma falha grave que implicava em “ser cortado” do povo. Como esse texto, que está tão desfasado em relação à nossa sensibilidade atual, ainda pode ser interpretado? Eis a reformulação proposta correspondente aos argumentos expostos no texto talmúdico: não há falha em relação ao céu que seja inexpiável, e um tribunal humano pode antecipar a misericórdia de Deus.

Tomemos ainda as prescrições do Êxodo sobre os *pães da proposição* e a mesa sobre a qual são colocados. Os pães devem estar ali “sempre”, como uma oferenda a Deus. Para respeitar esse “sempre” inscrito no texto, os novos pães são colocados ao mesmo tempo em que os antigos são retirados, e aqueles que os carregam olham uns em direção ao norte e os outros em direção ao sul. Por isso, diz o Talmude: o pão, como a lei, nunca deve abandonar o homem na presença de Deus. Ler e comentar o texto significa que “*o enunciado comentado excede a vontade de dizer, de onde ele vem, que o poder de dizer ultrapassa a vontade de dizer*”²⁶. Sempre haverá mais em um texto do que aquilo que seu autor quis explicitamente colocar nele, especialmente porque a intenção do

25 “De la lecture juive des Écritures”, *L’au-delà du verset*, op. cit. (grifos e nota da A.).

26 *Idem*, p. 135 (grifos e nota da A.).

texto não está totalmente contida nas situações expostas. Em outras palavras, ainda é possível compreender um texto cujo contexto tenha desaparecido, pois a intenção do texto (aqui: “toda falha pode ser reparada”, “a lei não deve abandonar o coração do homem”) excede a situação pontual mencionada. A função da exegese é *“libertar nesses sinais uma significação enfeitiçada”*²⁷, solicitar sentido do texto em todas as suas dimensões, *“uma solicitação que emana de pessoas, ouvidos e olhos atentos”*²⁸. As pessoas então, como intérpretes, criam parte da significação do texto, *“o que equivale a compreender a própria pluralidade das pessoas como uma instância inescapável da significação do sentido”*²⁹. Um escrito, mesmo chamado “sagrado”, é como qualquer outro escrito, cuja característica é sempre a de ser lido, interpretado, comentado. Um livro é “sagrado” quando contribui para construir a comunidade crente na sua reflexão, na sua ação, na sua representação.

Mas pode-se também concluir que existe uma distância inevitável entre a leitura de um livro “sagrado” e a nossa leitura moderna. Um moderno “[reduzirá] *a transcendência da inspiração, da exegese e da mensagem moral à interioridade do homem, à sua criatividade ou a seu inconsciente*”³⁰. Além disso, ele desconfiará desse tipo de projeção no livro, a qual não poderia ser uma regra de reflexão: no limite, não é o fantasma individual que define o sentido?

Uma relação objetiva ou subjetiva com o texto?

Emmanuel Levinas, no entanto, permanece firme na integração desses métodos interpretativos à filosofia como racionalidade. Pois esse

27 *Idem* (grifos e nota da A.).

28 *Idem*, p. 136 (grifos e nota da A.).

29 *Idem* (grifos e nota da A.).

30 *Idem*, p. 140 (grifos e nota da A.).

método de análise de textos traz também barreiras para os comentários. A primeira barreira é a análise da própria língua. Se voltarmos ao texto hebraico, descobrimos que a sintaxe muitas vezes permite a polissemia, o que torna difícil uma interpretação definitiva. Mas isso não resolve nosso problema: como então reconhecer a boa interpretação entre aquelas que são possíveis? A segunda barreira é a construção de confrontos internos dentro do texto. As comparações de versículos próximos são uma forma de colocá-los em tensão e em diálogo³¹. Essas comparações não devem ser entendidas como oposições irreduzíveis, mas como abordagens diferentes. As palavras contraditórias e as querelas escolares devem ser consideradas também como “palavras do Deus vivo”. Finalmente, uma dupla coerência deve ser encontrada. Uma primeira coerência para um leitor em suas próprias interpretações: a coerência e a singularidade de cada escuta que carrega “o segredo do texto”. E uma segunda coerência: situar-se em uma tradição interpretativa. É preciso “*uma necessária referência do subjetivo à continuidade histórica da leitura*”, à “*tradição dos comentários*”³². Do lado do leitor, portanto, há apropriação da palavra pelo debate, debate no interior de si mesmo e debate com os outros, debate que manifesta os movimentos alternados do pensamento. O livro é “sagrado” quando permite a construção de uma verdade que está sempre em movimento.

A relação com o livro não é uma simples tomada de informações, nem um passatempo ou uma facilidade, mas algo exigente, realmente duro, em todos os sentidos do termo. É preciso ir aos livros, “*às fontes, aos livros antigos, esquecidos, difíceis, num estudo duro, laborioso e severo*”³³. Os livros são “*as brasas que dormem debaixo das cinzas*”³⁴. A

31 *Idem*, p. 167 (grifos e nota da A.).

32 *Idem*, p. 164 (grifos e nota da A.).

33 “*Pièces d’identité*”, em *Difficile liberté*, *op. cit.*, p. 89. (Grifos e nota da A.)

34 *Idem* (grifos e nota da A.).

estranheza e os anacronismos são o que nos desperta das *"ideias costumeiras que protegem e tranquilizam"*³⁵.

Quando um livro é "sagrado"?

Um livro é sagrado quando é essencial para quem o lê. O mundo está cheio de livros essenciais, de difícil acesso devido à sua distância no tempo ou no espaço, muitas vezes esquecidos, mas que podemos redescobrir. Há sempre em algum lugar um livro que é essencial para compreender a vida, para orientar o mundo. Às vezes esse livro se perdeu, como aquele exemplar da Torá encontrado em um momento da história de Israel. Mas também é o caso de todo livro que se começa a ler novamente e que de repente fascina uma era inteira. *"Na direção apontada por um velho livro perdido, encontrado pelos seus clérigos, o rei Uzias dirigiu um reino. Eis a face da vida que se presta à influência dos textos! Mito da nossa Europa, tirada de um achado semelhante que se chamou de Renascença"*³⁶.

Um livro é sagrado quando nos permite nos cultivar no sentido pleno da palavra, passar de um estado de violência natural para uma cultura. Levinas encontrou essa canalização da violência nos livros bíblicos. Todas as imagens dos livros bíblicos rejeitam a força animal, desviam-se dela, revertem-na. *"O humano começa onde essa vitalidade aparentemente inocente, mas virtualmente assassina, é controlada por interdições"*³⁷. A natureza, nesse sentido, certamente se opõe à cultura, pois a biologia inscreve a desigualdade nos indivíduos. *"A desigualdade dos dons naturais é, em si mesma, uma violência que só pode ser dissolvida*

35 *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 142 (grifos e nota da A.).

36 *"Pièces d'identité"*, em *Difficile liberté*, op. cit., p. 89 (grifos e nota da A.).

37 *"De la lecture juive des Écritures"*, em *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 131. (Grifos e nota da A.).

*por uma socialidade que se volta para outras fontes diferentes da biológica*³⁸. A cultura é o que se eleva além das leis da biologia. A religião é uma das formas de construir essa sociabilidade contra “os determinismos cegos da natureza”.

Um livro é finalmente sagrado quando é revivido por um leitor acessível à sua dimensão simbólica. Esta relação simbólica com os textos significa que não se toma (ou não apenas) um livro como uma descrição de estados de coisas, mas como uma forma de fazer acontecer em si algo novo. Existe, portanto, uma educação necessária para o simbólico, que permite o acesso a todas as formas de leitura. Através do debate, do comentário, do cruzamento de compreensões e opiniões, os interlocutores não se detêm na constatação dos fatos, mas são capazes de ouvir em um texto provocador de vida o dito e o não dito, o estabelecido e a intenção, as conotações, a plenitude das possibilidades de sentido, chegando assim a uma cultura não só do saber, mas a uma cultura do humano.

Aspiração a um humanismo

É preciso decididamente abandonar os discursos sobre uma certa “sacralidade” do livro. O Livro maiúsculo é, ele mesmo, mais interrogado do que reforçado pelo nosso percurso. Certamente o livro aparece através dos escritos de Levinas como o instrumento mais bem-acabado da nossa reflexão e transmissão. Mas o que importa não é o objeto em si – e nesse sentido qualquer fetichismo nos é interdito. O importante é o trabalho sobre si mesmo para o qual se abre esse objeto particular, às vezes esquecido, perdido, reencontrado.

38 *L'au-delà du verset, op. cit.*, p. 80 (grifos e nota da A.).

Levinas também nos convida a ir além da oposição simplista entre religião e racionalidade, entre busca de identidade e universalismo. O universo religioso, em Levinas, leva-nos, sobretudo, a pensar segundo certa maneira, abre-nos para a dimensão simbólica das coisas. Há o que nós vemos, tocamos, descrevemos. E há o seu sentido, capaz de tantas variações, porque cada objeto é o receptáculo do nosso vivido, das nossas experimentações, da nossa experiência. A percepção da dimensão simbólica das coisas anda de mãos dadas com regras de pensamento que se ligam a toda reflexão sobre o sentido. É, portanto, uma das formas de racionalidade. Finalmente, é necessário chamar a atenção para sua descrição da relação. Acima de tudo, não deve ser entendida como uma descrição da nossa realidade. Pois nossa realidade da relação é também a da violência, do conflito, da tensão, ao passo que ele mesmo parece falar apenas de reconhecimento, acolhida e ética. Poder-se-ia, portanto, taxá-lo de idealista ou ingênuo. Isso seria desconhecer a função de seus textos. Ele quer fazer-nos experimentar através deles, de forma reflexiva, a transformação interior que ele concede às narrativas bíblicas e a seus comentários³⁹. Os textos de Levinas são fundamentalmente uma aspiração a um ideal, a um humanismo.

Dezembro de 2008.

39 "O lobo habitará com o cordeiro,
O leopardo com o cabrito,
O bezerro e o filhote de leão pastarão juntos,
[...] o leão como o boi comerá forragem, o bebê brincará no ninho da cobra." (Is. XI, 6). (Nota da A.).



RIONDET, O. EMMANUEL LEVINAS: A QUESTÃO DO LIVRO

Lucas Joaquim da Motta (Tradutor)

Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)
lucasjufscar@gmail.com

Resumo: Trata-se de uma tradução da seguinte resenha publicada originalmente em francês: RIONDET, Odile. Emmanuel Levinas: la question du livre. *Bulletin des bibliothèques de France (BBF)*, Paris, n° 2, pp. 122-122, 2009. Disponível em: <https://bbf.enssib.fr/consulter/bbf-2009-02-0122-002>. Acessado em 01/06/2020. Livro resenhado: ABENSOUR, M.; KUPIEC, A. (Orgs.). *Emmanuel Levinas, la question du livre: Actes du colloque proposé par l'IMEC à l'Abbaye d'Ardenne, du 4 au 6 décembre 2006*. Saint-Germain-la-Blanche-Herbe: Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, 2008. Nossos agradecimentos a Odile Riondet e ao *BBF* por terem nos dado a autorização, via correspondência eletrônica, para realizarmos este trabalho inédito no Brasil, sob orientação do Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho.

Palavras-chave: Livro. Fenomenologia. Levinas.

Emmanuel Levinas: a questão do livro

por Odile Riondet

ABENSOUR, M.; KUPIEC, A. (Orgs.). *Emmanuel Levinas: la question du livre*. Saint-Germain-la-Blanche-Herbe: Imec, 2008, 156 p., 24 cm. Coll. Inventaires. ISBN 978-2-9082-9590-0. 20 €.

Abordar a obra de Emmanuel Levinas através da questão do livro foi uma forma de realizar um colóquio original sobre esse autor. Embora ele nunca tenha dedicado um título particular à questão, ela emerge constantemente no decorrer de seu trabalho, e frequentemente se prova muito estruturante em seu pensamento.

O colóquio começa com um texto do filho de E. Levinas, Michaël, que é músico e reflete sobre o “risco” como símbolo das bifurcações do pensamento. Isso era verdadeiro para a escrita filosófica do seu pai, como o é para sua escrita enquanto músico, pois toda escrita é criatividade e ao mesmo tempo um processo material, sinais sobre o papel, rasuras. Esta dimensão material da escrita também é encontrada no livro. Na comunicação seguinte, Didier Franck trabalha sobre “o sentido do vestígio¹”. Todo livro é vestígio de alguma coisa: vestígio do outro que escreveu, vestígio do mundo que ele descreve. E o mundo é como “*um livro em palavras cobertas*”², um enigma a ser compreendido.

Levinas era sensível à densidade prática do escrito, mas também à incapacidade fundamental de todo escrito em abraçar o mundo.

1 O termo original é “*trace*” que poderia ser traduzido literalmente por traço. Todavia, em nosso país e no exterior, há autores que preferem traduzir o termo francês por “vestígio”. Um deles é o Prof. Pergentino Pivatto, um dos maiores conhecedores do pensamento levinasiano que já tivemos em nosso país. Nessas condições, decidimos optar por “vestígio” (Nota do Tradutor).

2 Grifos da autora. (N. do T.).

Yasuhiko Murakami analisa as *"realidades irrepresentáveis"*³ às quais o filósofo se atém, por exemplo, quando se interessa por escritos poéticos ou escritos bíblicos: seu significado nunca se esgota na interpretação. Esse também é o caso, é claro, dos nomes próprios, pois outrem sempre escapa do que pode ser dito sobre ele. Na mesma perspectiva, Catherine Chaliier nos lembra que, para o filósofo, o modo de ser e de chamar para a leitura de um livro não é a de um documento. É o leitor que decide, de certa forma, o que será para ele um escrito, através de sua atitude. Assim, a expressão "está escrito nos livros", que introduz comentários de textos místicos ou talmúdicos, não deve ser tomada como um argumento de autoridade, mas como um chamado a construir uma certa atitude diante do livro, uma forma de forjar a interioridade.

Podemos ver como, para usar as palavras de Stéphane Mallarmé citadas por Éliane Escoubas, o livro é "um instrumento espiritual"⁴. Marc Faessler acredita que a injunção bíblica ao profeta: "Coma o livro!"⁵ significa o quanto o livro é menos um objeto do que uma palavra integrada, uma palavra que vem do interior do homem. O livro é uma porção da palavra oferecida ao outro e aguardando sua resposta. Está no interior de si: *"devora-se"*⁶, *"degusta-se seu estilo"*⁷, seu significado é inesgotável. Ler um livro é, portanto, sempre uma tentativa de alcançar a dignidade profética da própria vida nutrindo-se de uma palavra. Mas para isso acontecer, lembra Éliane Escoubas, primeiro é preciso que leitores existam, que saibam ler, em todos os sentidos do termo: que tenham aprendido a ler, certamente, mas que também sejam capazes de alcançar o sentido, que tenham o desejo de entrar em um pensamento que lhes seja estranho. É por isso que ler leva tempo: tempo para

3 Grifos da autora. (N. do T.).

4 Grifos da autora. (N. do T.).

5 Grifos da autora. (N. do T.).

6 Grifos da autora. (N. do T.).

7 Grifos da autora. (N. do T.).

compreender, para ativar todos os elementos cognitivos ou da experiência que nos permitirão interpretar, compreender. O livro não é um objeto, mas um “Dito” que não pode ser compreendido sem o “Dizer”, ou seja, tanto a vontade do autor de expressão do autor como o poder de interpretação do leitor. Eles se reúnem para fazer do Dito algo vivo e significativo em vidas particulares.

Miguel Abensour se pergunta sobre a “utopia dos livros”. O que ele quer dizer com isso? Que, para Levinas, livro e utopia são dois temas que “se entrelaçam” contra um pano de fundo de escatologia. Para Levinas, a utopia tem como pano de fundo o fim dos tempos: para qual futuro estamos indo, como nos comprometemos com o futuro do mundo, às vezes de uma forma irremediável? Quais resultados queremos? Nossas ideias de democracia e direitos humanos não podem se dissociar de seu terreno profético. Mas o que essa proposta tem a ver com o livro? Porque o homem é um “*animal profético*”⁸ que sabe ler num Dito a força do futuro ele guarda, assim como sabe ver no outro, que ele encontra face a face⁹, a necessidade de se voltar para o inesperado. O livro abre uma brecha na realidade, assim como o faz o encontro. Um espaço que tende para a expectativa da paz.

Começamos então a ver o tipo de ligação que Levinas estabeleceu entre o livro religioso e o livro secular, mas também suas diferenças. Marc Richir estima que a Bíblia tem a característica de ser um livro sem autor, cuja função é menos histórica do que simbólica, enquanto que a filosofia está em outra lógica, talvez irreconciliável. Certamente, lembra-

8 Grifos da autora. (N. do T.).

9 Esta expressão em Levinas – face a face – diz respeito à própria alteridade, e não a face de alguém. Desse modo, é a própria relação lógica entre o Sujeito e o Outro; é a possibilidade do outro receber ensinamentos externos; por isso a importância do Outro no *Segundo sexo* de Simone de Beauvoir, uma vez que entre um homem e uma mulher existe uma relação conflituosa; isso vale para todas as vezes que Levinas utiliza a expressão “face”. (N. do T.).

nos Jean-Michel Rey, ler é em todos os casos a entrada num universo, uma obra de obstinação, uma tensão para o outro, uma vida no sentido, um tempo de encaminhamento. Mas isso não é o caso próprio da leitura bíblica, é o caso da literatura e da filosofia. Levinas trabalhou nessa mesma perspectiva: a fenomenologia permite pensar a relação com o livro em um nível simplesmente antropológico. De fato, diz Laszlo Tengelyi, a fenomenologia está preocupada com a experiência da relação primária no mundo. Isto também se aplica à leitura, que é um processo de recepção e descoberta. Pode-se compreender isso, certamente com a leitura da poesia, mas uma relação fenomenológica com o mundo não para por aí: ela é toda linguagem que tem uma função nominativa. Toda linguagem e todos os livros carregam, portanto, o que Anne Kupiec chama de perspectiva de *evasão*¹⁰. Mesmo um trabalho científico que incita a uma atitude de aceitação do desconhecido, incita a entrar no texto, “deixando-o falar”.

Não é essa forma de fazer as coisas ao mesmo tempo uma crítica à razão, que então integraria o esforço inicial de sair de si mesmo enquanto ser fechado? Nesse sentido, para Yves Thierry, escrever um livro é em si um gesto ético, pois está voltado em direção a outrem. Um gesto ético que não é apenas teórico, pois, como diz Guy Petitdemange, o ir e vir entre a palavra e a prática é o que cria o significado de um livro. Concretamente, isso significa que qualquer vida que busca compreender a si mesma através dos livros cria necessariamente sentido. Ler não é apenas ver sinais, afirma Levinas com base no trabalho de Merleau-Ponty. E se escrever é o esforço para criar uma bela composição, isso não ocorre apenas por inquietação acadêmica, é também uma impetuosidade no jogo dos possíveis, o que manifesta tanto a filosofia como a experiência literária de um Proust. O livro tem assim uma profundidade humanamente estruturante, não só consciente, mas

10 Grifo da autora. (N. do T.).

também inconscientemente, e poderia ser entendido como um “conceito psicanalítico”. Para Gérard Haddad, Freud, em sua análise do fenômeno religioso, não viu que o livro “devorado” representa também o pai.

O. R.