

Volume 5

Número 2

ISSN 2357-8297



REVISTA HELIUS



UNIVERSIDADE ESTADUAL
VALE DO ACARAÚ

Edição Especial | Revista do Curso de Filosofia do Centro de Filosofia, Letras e Educação



Créditos institucionais	Curso de Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia, Letras e Educação (CENFLE) da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)	
Editor-chefe	Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau	E-mail: marcos_nicolau@uvanet.br
Conselho Editorial	Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia, UVA Dr. Fabrício Klain Cristofoletti, UVA Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau, UVA Dr. Sérgio Ricardo Schultz, UVA	
Comitê Científico	Dr. Abah Andrade, Universidade Federal da Paraíba, UFPB Dr. Adriano Correia, Universidade Federal de Goiás, UFG Dr. Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, Universidade de Brasília, UnB Dra. Ana Clara O. Polakof, Universidad de la República, Udelar, Uruguay Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia, UVA Dr. Castor Bartolomé Ruiz, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS Dr. Daniel Pansarelli, Universidade Federal do ABC, UFABC Dr. Delamar José Volpato Dutra, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC Dra. Dilnêia Rocha Tavares do Couto, Universidade do Estado do Amapá, UEAP Dr. Eduardo F. Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC Dr. Evanildo Costeski, Universidade Federal do Ceará, UFC Dr. Everaldo Cescon, Universidade de Caxias do Sul, UCS Dr. Francisco Evaristo Marcos, Faculdade Católica de Fortaleza, FCF Dr. Francisco Romulo Alves Diniz, UVA Dra. Georgia Cristina Amitrano, Universidade Federal de Uberlândia, UFU Dr. Germán Vargas Guillen, Universidad Pedagógica Nacional, Colômbia Dr. Gregorio Piaia, Università di Padova, UNIPD, Itália Dr. Hans Christian Klotz, Universidade Federal de Goiás, UFG Dra. Ideusa Celestino Lopes, Universidade Estadual do Vale do Acaraú, UVA Dr. Jorge Vanderlei C. da Conceição, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP Dr. José Expedito Passos Lima, Universidade Estadual do Ceará, UECE (In memoriam) Dr. Jovino Pizzi, Universidade Federal de Pelotas, UFPEL Dr. Juan Adolfo Bonaccini, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE (in memoriam) Dr. Kleber Carneiro Amora, Universidade Federal do Ceará, UFC Dra. Lídia Maria Rodrigo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo, UVA Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, Universidade Federal do Ceará, UFC Dra. Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE Dr. Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França Dr. Santiago Zabala, Institució Catalana de Recerca i Estudis Avançats, ICREA/Universitat Pompeu Fabra, UPF, Espanha Dra. Taynam Santos Luz Bueno, Universidade Federal de Alagoas, UFAL	



helius.uvanet.br/

Qualis B2

ISSN 2357-8297

REVISTA HELIUS



UNIVERSIDADE ESTADUAL
VALE DO ACARAÚ

Revista do Curso de Filosofia do Centro de Filosofia, Letras e Educação



2022 – Este número da Rev. Helius 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/legalcode.pt>.

Filiação da publicação

Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Bases de dados
(indexadores)

ANPOF, Philosopher's Index, Google Scholar, Latindex, Sumários.org

Tipo de depósito

Diadorim (Azul)

Periodicidade

Semestral

Catalogação na Publicação (CIP) – Sistema de Bibliotecas UVA

Revista Helius (online) / Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA. - V.1, n.1 (jul./dez.2013) - . - Sobral: Curso de Graduação em Filosofia, Centro de Filosofia, Letras e Educação, UVA.

Semestral

ISSN 2357-8297 (online)

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

CDD 100

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

ISSN 2357-8297

Rev. Helius	Sobral	v. 5	n. 2	p. 1-96	Especial
-------------	--------	------	------	---------	----------

SUMÁRIO

Editorial

Marcos Fábio Alexandre Nicolau (Ed.)

Artigos

Horkheimer e a religião

Horkheimer and religion

Wallace Guilherme Soares de Brito, Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes

1-16

As esferas privada, pública e social em Hannah Arendt: uma introdução ao advento do social como crítica da modernidade

The public, private and social spheres in Hannah Arendt: introduction to the advent of the social as a criticism of modernity

Erinaldo Pedro da Silva, Lucas Barreto Dias

17-32

Religião e sentimento nos “Discursos sobre religião” de F. D. Schleiermacher

Religion and sentiment in F. D. Schleiermacher's 'Discourses on religion'

Francisco José da Silva

33-43

Ontologia e cultura: o hip-hop como processo de formação à luz do conceito de *Bildung* em Hegel*Ontology and culture: hip-hop as a process of formation in the light of Hegel's concept of Bildung*

Isla Rebeca de Lima Monteiro, Wécio Pinheiro Araújo

44-56

A filosofia prática de Christine de Pizan

The practical philosophy of Christine de Pizan

Arthur Leandro da Silva Marinho

57-82

Educando para a razão consciente de si mesma e o ensino de filosofia: uma perspectiva hegeliana

Educating for self-conscious reason and the teaching of philosophy: a hegelian perspective

Helder Francisco Bezerra de Barros

83-92

Resenhas

Resenha do livro *Escritos sobre Educação e Democracia* (Palmas, TO: EDUFT, 2021), de Eric Weil; Organização e Tradução de Judikael Castelo Branco.*Review of the book Escritos sobre Educação e Democracia (Palmas, TO: EDUFT, 2021), by Eric Weil; Compiled and Translated by Judikael Castelo Branco.*

Marcos Fábio Alexandre Nicolau

93-96

ISSN 2357-8297

EDITORIAL

A Revista Helius, periódico do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA, tem como política editorial abranger pesquisas voltadas a todas as áreas da investigação filosófica. Nesse intuito, a revista objetiva ser um espaço editorial de rigorosa discussão científico-filosófica, estando aberta à participação de pesquisadores das mais diferentes regiões do país e do mundo. Na mitologia grega, Helius é a representação divina do Sol em todas as suas fases e latitudes, desde o nascer ao desaparecimento. Enquanto Apolo era o deus da luz do sol, ele era o ‘olho do mundo’. Percorrendo o céu todos os dias, de leste a oeste, em um carro flamejante puxado por quatro corcéis, para levar luz e calor aos homens. E é isso mesmo que a Revista Helius quer representar. Sediada em Sobral, no semiárido cearense, a escolha de seu título não veio ao acaso, pois representa tanto as características climáticas de nossa região, das quais até A. Einstein veio a usufruir ao comprovar sua Teoria da Relatividade, quanto os objetivos que almeja com sua publicação: ser um espaço de esclarecimento – luz – e debate – calor – científico. Nessa perspectiva apresentamos às leitoras e aos leitores o volume 5, número 2, que traz nessa edição os artigos de pesquisadores de diversos centros de estudos, conformando uma coletânea de 6 artigos e 1 resenha de livro. Essa edição é dedicada a uma variedade de temas de forte teor filosófico, apresentando as reflexões de M. Horkheimer sobre filosofia da religião, artigo anotado por Wallace Guilherme Soares de Brito e Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes; o instigante tema do elemento social como critica a modernidade a partir de H. Arendt, de autoria de Erinaldo Pedro da Silva e Lucas Barreto Dias; a interação entre religião e sentimento no pensamento de F. D. Schleiermacher, no artigo de Francisco José da Silva; as reflexões sobre a dimensão da formação e do ensino de filosofia em G. W. F. Hegel, a partir de dois competentes artigos, o primeiro de Isla Rebeca de Lima Monteiro e

ISSN 2357-8297

Wécio Pinheiro Araújo, que tecem sua reflexão a partir do movimento hip-hop e sua dimensão de Bildung, e o segundo de Helder Francisco Bezerra de Barros, que elabora uma reflexão voltada ao ensino de filosofia numa perspectiva hegeliana; e a competente apresentação do pensamento prático de C. de Pizan, por Arthur Leandro da Silva Marinho. Por fim, nosso espaço de divulgação de obras filosóficas traz a resenha da tradução de textos de Eric Weil sobre os temas da educação e da democracia realizada por Judikael Castelo Branco, intitulada *Escritos sobre Educação e Democracia*.

Dessa forma, os 7 textos que compõem essa edição se dividem entre a reflexão sobre os fazeres teóricos e a práxis humana, o que torna o presente número da Revista Helius uma útil fonte de pesquisa filosófica. Desejamos uma profícua leitura a todas e todos.

Marcos Fábio Alexandre Nicolau
Editor Chefe
Revista Helius



HORKHEIMER E A RELIGIÃO

HORKHEIMER AND RELIGION

Wallace Guilherme Soares de Brito

Bacharel em Filosofia pela UEPB
profgui22@gmail.com

Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes

Doutor em Filosofia pela UFPE
Professor Adjunto do Curso de Filosofia da UEPB
iriocoutinho@gmail.com

A dicotomia entre fé e razão pode nos causar a falsa impressão de que uma nega a outra e, consequentemente, são opostas. Contudo, não raramente, premissas teológicas e religiosas serviram de base na construção de discursos filosóficos de pensadores que atravessam a História da Filosofia, desde a Antiguidade. Neste artigo, analisamos as influências religiosas no contexto da filosofia de Horkheimer, o que fizemos por meio de quatro passos: (I) averiguamos as premissas de natureza teológica que inspiraram a Escola de Frankfurt na construção de teorias filosóficas do campo da ética e política; (II) verificamos como a relação entre teologia e filosofia é expressa por meio do conceito de Justiça em Horkheimer; (III) refletimos sobre o conceito de *totalmente Outro* e as influências da tradição judaica na sua construção e, (IV), por fim, enfatizamos a influência dos mandamentos judaicos proibitivos na filosofia horkheimeriana. Se por um lado o autor critica o aspecto reacionário da religião, por outro, enaltece seu aspecto crítico; pela sua Teoria Crítica, Horkheimer faz oposição à Teoria Tradicional particularmente ao positivismo das ciências. Articulando a necessidade do *totalmente Outro* e a impossibilidade de representar o Absoluto, cujas raízes remontam aos mandamentos judaicos, Horkheimer inspira-se em premissas religiosas e, após retirar delas seu disfarce mitológico e fantástico, utiliza das mesmas para propor uma nova relação entre fé e razão em prol do desenvolvimento de uma sociedade mais justa e feliz.

Palavras-Chave: Filosofia da Religião; Escola de Frankfurt; Teoria Crítica.

The dichotomy between faith and reason can give us the false impression that one denies the other and, consequently, they are opposites. However, not infrequently, theological and religious premises served as a starting point in the construction of philosophical theories by authors that span the History of Philosophy since Antiquity. In this paper, we analyzed religious influences in the context of Horkheimer's philosophy, which we did through four steps: (I) we investigated the theological nature premises that inspired the Frankfurt School in the construction of philosophical theories in the field of ethics and politics; (II) we verified how the relationship between theology and philosophy is expressed through Horkheimer's concept of Justice; (III) we reflected on the concept of the *totally Other* and the influences of the Jewish tradition on its construction and, (IV), finally, we emphasized the influence of the prohibitive Jewish commandments on Horkheimerian philosophy. If, on the one hand, the author criticizes the reactionary aspect of religion, on the other, he praises its critical aspect; Through his Critical Theory, Horkheimer opposes Traditional Theory, particularly the positivism of science. Articulating the need for the *totally Other* and the impossibility of representing the Absolute, whose roots go back to the Jewish commandments, Horkheimer is inspired by religious premises and, after removing their mythological and fantastic disguise, uses them to propose a new relationship between faith and reason for the development of a fairer and happier society.

Keywords: Philosophy of Religion; Frankfurt School; Critical Theory.

1. Introdução

Enquanto fundadora da responsabilidade individual e coletiva, a religião prestou inúmeras contribuições para o campo da ética e da política. Isso é percebido no relato da Queda. Deus cria Adão livre com total capacidade de escolha entre o bem e o mal, o que comprometeria toda a humanidade. A queda de Adão significa a escolha do homem em reger-se por si mesmo e o abandono de Deus: o homem, doravante, tem de assumir a própria redenção, tomando sobre si a condução da sua história. Em que pese seu abandono de Deus, o homem não está sozinho, e recebe de Deus seus mandamentos. Dessa maneira, o relato bíblico da queda de Adão estimula a ideia de uma autonomia coletiva e livre submissão às leis perpetuamente válidas.

No mundo antigo, a relação entre religião e política, onde esta é endossada por aquela, cujo domínio de atuação é a nação, não conhece nenhuma separação. Na antiguidade, a ideia de um Estado laico ou de uma religião à parte da nação não fazia qualquer sentido: a nação (povo, Estado, clã) e a religião não poderiam ser imaginados um sem o outro. Este cenário foi alterado com o advento do cristianismo que, por meio da anunciação de um reino celestial, diferente do terreno, divorciou a política da religião. Não há hermenêutica possível de leitura dos evangelhos que sinalizem para alguma ação ou fala de Jesus Cristo da qual se possa deduzir qualquer tipo de pretensão de formação de um Estado cristão. Assim, o cristão é esse indivíduo livre por natureza de qualquer amarra política.

Foi Rousseau o primeiro na modernidade a perceber a novidade trazida pelo cristianismo para a política. Ele concebe o indivíduo do seu tempo como atravessado por uma dualidade: de um lado como aquele que é indivíduo; do outro, como aquele que pertence ao coletivo. No primeiro, temos garantida a liberdade individual do sujeito completo por si mesmo do cristianismo; no outro, essa pessoa como cidadã com seus direitos e obrigações garantidos pela coletividade herdeira da *pólis* grega. Portanto, esse sujeito moderno político é bipolar, vivendo numa tensão entre sua interioridade (cristã) e sua exterioridade (grega). A melhor expressão disso está na “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, que, evidenciando a distinção entre homem e cidadão, tenta harmonizar as demandas do homem perante o Estado. De fato, o homem livre e igual dessa declaração tem por modelo a humanidade que é criada e amada por Deus sem distinção de pessoas. Isto impossibilita a primazia de uns em relação aos outros, além de interditar espaços para ideias políticas do paganismo que sustentavam que existiam homens escravos e livres “por natureza”.

Na liberdade de consciência cristã se gestou a livre circulação de pensamentos e ideias que são essenciais para o combate das pretensões de “formação” do homem por parte dos variados totalitarismos que se fortalecem em nosso tempo. Diante disto, Horkheimer entende que a religião subsidia ideias à filosofia e, mais ainda, em parceria com essa, tem papel decisivo na compreensão de sociedade que almejamos.

2. Contribuição da Religião à Ética e Política na Escola de Frankfurt.

O último filósofo moderno que realizou uma acomodação metafísica do pensamento da tradição judaico-cristã foi Hegel. Habermas toma por certa a influência do pensamento judaico na filosofia alemã do qual se apropriou criticamente, a saber: transladou conteúdos bíblicos para o discurso argumentativo filosófico. O autor afirma que “a partir da experiência da tradição judia podem se iluminar os motivos centrais do idealismo alemão, determinado, no essencial, pelo protestantismo” (HABERMAS, 2001, p. 52). Também destaca a contribuição do pensamento judaico para filósofos como Wittgenstein (o silêncio esclarecedor da filosofia), Husserl e a fenomenologia; assim como a escola de Frankfurt, passando por Franz Rosenzweig, Buber e Hermann Cohen.

Os estudiosos da Escola de Frankfurt enxergaram na religião um contributo valioso para as formulações das suas análises sociais e propostas de um mundo mais pacífico e igualitário. Encontramos as raízes da teoria da religião de Erich Fromm na sua aproximação com a Bíblia Hebraica e seu interesse pela visão dos profetas de uma sociedade reconciliada e pacífica. Com efeito, “esta visão profética é o fio condutor durante todo o desenvolvimento da teoria crítica da religião de Fromm.” (SIEBERT, 1977, p. 4). Benjamin dizia que seu pensamento não poderia existir se não fosse a teologia (cf. MENDIETA, 2001, p. 23). O papel de conceitos como redenção, esperança e idolatria é essencial. Eles são reapropriados pelos frankfurtianos de tal modo que reconhecem a falsidade do dilema: Atenas ou Jerusalém? “Uma é impensável sem a outra. A razão é impossível sem a *anamnésis*, e a memória é ineficaz se não está unida a universalidade” (MENDIETA, 2001, p. 27).

O messianismo e a escatologia judaica são tão presentes em Adorno “que alguns têm lançado contra ele a acusação de que sua obra não é mais que uma teologia negativa, uma forma de irracionalismo místico medieval” (MENDIETA, 2001, p. 23). Adorno encontrou nas Escrituras o mote para críticas à coisificação do homem pelo homem. Tudo começa com um tipo de endeusamento ou absolutização de algo que é desde sempre contingente. Esse contingente aqui é o humano, que na falta daquilo que é, por si mesmo, absoluto, constitui a

si mesmo como parâmetro último do real. Assim, a subjetividade humana se assoberba convertendo tudo (inclusive o próprio humano) em objeto de uso, fazendo, para tanto e por ser inevitável, uso da violência. Essa violação da subjetividade inalienável de cada um “pode atentar no outro completamente individualizado o núcleo essencial que faz da criatura ‘viva imagem de Deus’” (HABERMAS, 2001, p. 196). Se nos autores de Frankfurt vemos a religião como fonte inspiradora/motivadora de um processo que nos traz novas intuições filosóficas a serem trabalhadas por eles, também conhecemos momentos na história onde a negação mútua entre razão e religião foi preponderante.

Isso é fácil de ser percebido quando se considera a dicotomia entre razão e religião, própria da modernidade, engendrada por fatores como a Reforma Protestante. Segundo os reformadores, a vontade divina era incognoscível para nós humanos. Calvino versava sobre um *Deus absconditus*, um Deus que não pode ser conhecido pela razão humana, longe do imperfeito e profano mundo físico. Lutero, por sua vez, afirmava que a razão era uma “fera perversa” e fonte de todo o mal (Cf. OTT, 1998, p. 3). Também os iluminismos burgueses e os muitos marxismos fomentaram a disputa. Os primeiros constantemente atacavam o fenômeno religioso, sob a perspectiva unilateral de que era um mito sem significado, instrumento de dominação de massas (o que para eles não era necessariamente um problemal) para aqueles que detinham o poder e, por fim, mera superstição. Os últimos o tinham ora como forma decadente e equivocada de indignação perante a injustiça, ora como instrumento de perpetuação da injustiça.

Na partilha dos bens do divórcio entre razão e religião, a religião ficou com o conhecimento da fé por meio da revelação, baseado no reino dos céus; a razão, por sua vez, com o conhecimento científico do reino mundano. Consequentemente, tudo aquilo que fosse relativo às realidades empíricas, mais ainda, de nosso cotidiano de seres corporais socializados, deveria ser tratado pela lupa da ciência (eis o berço do positivismo); para a religião, sobrava um mundo espiritualizado (ou ilusório mesmo) de salvação da alma e negação do mundo. Esse afastamento entre a razão e a religião, contribuiu para gerar a racionalidade instrumental do Esclarecimento. Em outras palavras, a redução da realidade factual do que realmente importava a tudo aquilo que pudesse ser calculado e medido. Bem a contragosto da intenção inicial, a consequência desse processo foi que as luzes que deveriam a nós chegar se vertem em novas trevas. A racionalidade técnica salvadora degenera-se em mito, dominação, alienação e terror, nos abandonando ao niilismo na forma de falta de sentido, apatia e resignação.

2. Horkheimer e o Lugar da Religião

Horkheimer criticou uma forma de fazer ciência que, desprezando a multiplicidade do conhecimento, se servia de lentes unilaterais na sua investigação da realidade. Tal ciência, notoriamente positivista e empirista, é responsável por dogmatizar o método experimental, tido como possibilidade única de conhecimento. Ele denominou esta concepção de mundo de Teoria Tradicional e, mais tarde, racionalidade instrumental. Para Horkheimer e os frankfurtianos, esta forma de fazer ciência tem caráter reducionista, posto que limita as complexas relações humanas a meros cálculos matemáticos (Cf. SOUSA, 2016, p. 28).

Essa reprovação tem destaque na ideia de Justiça na Teoria Crítica, a qual Horkheimer faz oposição à racionalidade instrumental. Esta última, segundo o autor, peca por adotar uma concepção de justiça distributiva cujo fundamento é o mero cálculo matemático ou econômico. Segundo Orellana (2014, p. 68), “um dos grandes problemas da teoria tradicional, onde o positivismo é o limite, é que dificilmente pode providenciar uma reflexão moral ou de justiça”. Empobrecendo as relações humanas, a Teoria Tradicional faz o mesmo com a ideia de justiça, alocando-a do campo da ética e moral para uma área de cálculo, previsibilidade e probabilidade; com efeito, não é necessário muito esforço para imaginar as implicações éticas que podem surgir a partir dessa estagnação do conceito de justiça. Nesse sentido, a sua subjetividade parece ser mais adequada à proposta da Teoria Crítica, indo de encontro com uma concepção engessada e absoluta do conceito.

De fato, é na noção de Justiça em Horkheimer que encontramos as fontes teológicas da sua filosofia. Para o autor, o “anseio por justiça”, como veremos mais a frente, deve ser o norte de toda política que pretenda subverter a realidade histórica. O diagnóstico das sociedades modernas, segundo o filósofo, é o produto de um processo histórico cujo fundamento é o domínio dos homens sobre a natureza. Nesse sentido, Horkheimer expõe o status biopolítico da sociedade: o motor da história é a dominação da vida e a relação entre homem e natureza. Assim sendo, toda e qualquer política radical deve ter como objetivo transformar as relações de domínio sobre a natureza (Cf. Orellana, 2014, p. 67).

Não obstante houvesse na Escola de Frankfurt um otimismo em relação à realização da justiça social, este cenário mudou após a Dialética do Esclarecimento e do Holocausto. Esse contexto fez com que o Reitor de Frankfurt enxergasse a justiça cada vez mais distante da realidade material. No entanto, como veremos mais à frente, Horkheimer não aceita que a injustiça seja a última palavra, muito menos defende uma sociedade estagnada numa realidade absoluta. Ainda podemos constatar o mesmo dentro da história da filosofia

analítica, onde suas reflexões sobre Ética se iniciam com G.E. More nos anos de 1903 e ficam estagnadas até uma retomada, em moldes bem diferentes do positivismo inicial, nos anos 50 do mesmo século. A Teoria Crítica se apresenta, por sua vez, como aquela que se contrapõe à objetividade da justiça segundo um viés iluminista-positivista, defendendo a emancipação dos homens e transformação do todo que compõe a realidade.

Para tanto, é diante de uma nova relação entre fé e razão que Horkheimer encontra a chave que abre à filosofia as portas de saída do dogmatismo da tradição, do positivismo das ciências e suas respectivas considerações unilaterais (MORAES JUNIOR, 2007). Dessa forma, a teoria da religião dialética propõe uma ressignificação emancipadora dos conteúdos religiosos que, doravante, lutam por uma futura sociedade mais humana, razoável e progressista. Entender como isso se dá em Horkheimer é possível tomando a concepção de justiça como divisa hermenêutica para a compreensão da relação entre Teologia e Teoria Crítica.

Com efeito, o pensamento de Horkheimer sofre uma radicalização após os horrores da modernidade, muito bem expressa na sua obra em conjunto com Adorno “Dialética do Esclarecimento” (1985). O pessimismo de Schopenhauer é latente nesta nova fase de pensamento de Horkheimer e continua sendo objeto de estudo de muitos dos seus comentadores. De fato, é no conceito de Justiça desenvolvido pelo filósofo que encontramos a relação entre sua filosofia e a teologia: é o anseio por justiça o cerne de toda e qualquer política cujo objetivo seja romper com a lógica histórica de horrores, injustiças e todo o tipo de mazelas sociais (ORELLANA, 2014). Ora, o restabelecimento da justiça entre os homens por intermédio da transformação histórica é interesse geral da Teoria Crítica. Nisso, a religião pode ser propícia ou não.

Karl Marx interpreta a religião como criação de uma autoconsciência alienada que externa o contexto de uma sociedade de dominadores e dominados. Ao mesmo tempo em que é consolo e protesto dos oprimidos, enquanto expressão de um sofrimento humano real, também exerce um papel no sistema de dominação do qual legitima (enquanto vontade de Deus!) e expande o campo de atuação da violência opressora. Conquanto, não é que para Marx a religião tenha necessariamente de exercer esse duplo papel sempre e ao mesmo tempo, mas muitas vezes é o que acontece. Nessa mesma esteira, Horkheimer (2000, p. 126) pergunta:

O que é a religião em um bom sentido? O inextinguível impulso, sustentado contra a realidade, de que esta deve mudar, que se rompa a maldição e se abra caminho para a justiça [...] o que é religião em um mal sentido? É este mesmo impulso pervertido na afirmação, na proclamação, e, portanto, na transfiguração da realidade

apesar de todos os seus flagelos; é a mentira vã de que o mal, o sofrimento e o horror têm um significado, seja graças ao futuro terrestre, seja ao futuro celestial.

O autor destaca que o aspecto reacionário da religião é expresso quando ela opera para legitimar a dominação e controle social por parte da burguesia. O seu aspecto emancipatório, por sua vez, surge quando nega a realidade de sofrimento e injustiças como última e única possível. Assim, a crítica religiosa à imutabilidade da realidade expressa uma possibilidade de um mundo mais justo e igualitário, onde as injustiças sociais não tivessem a última palavra. A crítica sustenta, percebe-se, certo afastamento dessa concepção falaciosa da realidade como imutável, cujas injustiças são inevitáveis: o *argumentum ad antiquitatem* é desmontado por um “anseio por justiça” somado à crença de que a realidade pode ser alterada. É dessa maneira que o resguardo da religião, com efeito, é demonstrado na aspiração por justiça e desejo de felicidade, plasmados na promessa de um mundo melhor.

Em *Thoughts On Religion* (2002, p. 129-132) Horkheimer afirma que o desejo de justiça e o sofrimento humano foram historicamente expressos por meio da religião e seus ritos, linguagem e conceitos. Assim, o “fator religioso” conservou um aspecto crítico social em relação à razão instrumental, qual seja: a negação da ideia de que a realidade de sofrimento é imutável, e absoluta. A insatisfação com a ideia de destino seria a principal via de aceitação de um ser transcendente. O indivíduo religioso, por não encontrar justiça no mundo em que vive, a projeta em uma realidade ideal – o reino dos céus – ou em um Deus transcendental. Para o autor, essa projeção operou de forma crítica inicialmente. No entanto, ao imiscuir-se com o Estado, a religião e, sobretudo, o cristianismo, tem sido cada vez mais pervertida, e seu aspecto crítico social é substituído por uma função de instrumento de dominação de massas. Nesse sentido, o criticismo religioso resguarda um anseio por justiça, na mesma medida em que denuncia as injustiças sociais. São vários os profetas da Bíblia Hebraica que criticam os impropérios, injustiças e traições de governantes e juízes para com o povo, em especial com os menos favorecidos da sociedade de então. Porém, o cristianismo na forma de religião civil, aquela a partir de Constantino, e mesmo o protestantismo quando se alia aos Estados Nacionais, abdicaram do seu conteúdo inicial, na medida em que conciliaram a vontade divina com os acontecimentos e fatos terrenos. Desta forma, o conteúdo da religião torna-se legitimador das realidades de injustiças e mazelas sociais.

Nesse momento, a religião é instrumentalizada com fins a abonar as opressões do Estado cuja vontade é divinizada. Este é precisamente o aspecto da religião que é alvo da crítica de Horkheimer. A partir de concepções que têm origem no fenômeno religioso, o autor verifica a possibilidade da manutenção do desejo por um mundo melhor que este,

realizável na memoração constante do sofrimento, para que a luta contra o mesmo não seja adiada para outro mundo. Dessa maneira, a crítica da religião de Horkheimer busca retirar do fenômeno religioso as suas formas mitológicas limitadoras e distorcidas, criadas pelo e para legitimação das estruturas de poder e dominação. Assim, enquanto anseia pelo *totalmente Outro*, através do qual irá superar as injustiças sociais que acometem a sociedade, o conteúdo religioso luta contra a *rebarbarização* da sociedade em prol da construção de uma realidade diferente do *status quo*.

3. Da Necessidade do *totalmente Outro*

Refletindo sobre a religião na Filosofia de Horkheimer e a importância que a Teologia possui na mesma, Eduardo Mendieta (2001, p. 21) afirma:

Se poderia editar facilmente uma maravilhosa coleção de aforismos de Horkheimer sobre a necessidade do *totalmente Outro*, o inteiramente Outro, como necessidade social, antropológica e inclusive metafísica.

Deveras, é sobre raízes judaicas que floresce a filosofia de Horkheimer. Ao Israel bíblico é vetada a representação de Deus através de figuras, imagens ou quaisquer meios materiais, bem como a proibição de venerar outros deuses, homens, animais ou coisas como se fossem Deus (Cf. Ex 20, 1-5). Isso assenta na impossibilidade de representar o Absoluto e é um dos fundamentos da tradição, como destaca o filósofo e rabino Maimônides em seus Treze Princípios da Fé Judaica. A importância dessa inviabilidade de retratar a Deus reside em garantir sua absoluta transcendência, e isso se faz necessário para que Deus possa ser Deus, pois do contrário, poderia cair sob nossas categorias e ser confundido com um ente entre outros. Desse modo, a incognoscibilidade de Deus é assegurada, assim como Seu mistério. Portanto, o homem não pode arrogar a si qualquer tipo de absolutismo no saber ou agir: isto só pertence a Deus.

Adorno e Horkheimer, comentando a tradição judaica, afirmam que a concepção de Deus é do “totalmente Outro” em relação a este mundo, ou seja, é aquele inominável, inconcebível, para além da esfera humana (Cf. OTT, 1998, pp. 109-110). Só a Deus é devida a glória, o louvor, o submeter-se pessoal; qualquer coisa diferente disso é idolatria. Esta novidade da tradição judaica teria a capacidade de blindar a religião contra a instrumentalização que busca legitimar formas finitas do ser. Em tempos de regimes totalitários, a idolatria é praticada na economia, política, nação, no grande líder e assim por diante, onde entes materiais são idolatrados como se fossem de origem divina ou o divino

em si. O filósofo e rabino Joshua Heschel, ao comentar a lei proibitiva judaica, afirma que conceitos aprisionam Deus e que “nossas mentes nunca serão tão inadequadas quanto ao tentar descrever Deus.” (HESCHEL, 1975, p. 240). Este aspecto da tradição judaica foi objeto de estudo no século XX, na figura do filósofo judeu Gershom Scholem, notoriamente na sua obra *Zohar* (Cf. SCHOLEM, s/d, p. 135). Com efeito, a proibição judaica de conceber o Absoluto permeou a filosofia de pensadores judeus em vários momentos históricos distintos, com objetivos mais ou menos parecidos; seja na teologia de Maimônides e Heschel, seja na metafísica de Scholem e, por fim, na filosofia de Horkheimer. Ao censurar a representação de Deus, a sabedoria judaica opera para nos entregar a irrepresentabilidade do absoluto, interditando posições absolutas em relação ao real. Portanto, não é possível saber o todo de Deus, posto que isso implicaria uma representação sua.

Essa interdição é salutar para que o homem não se ponha em Sua posição e se julgue o mantenedor da verdade. É sempre necessário nos lembarmos de “uma proposição do Antigo Testamento: ‘não se pode dizer o que é o bem absoluto; tu não podes apresentá-lo’. Os homens que vivem com essa consciência têm uma comunidade de pensamento com a Teoria Crítica” (HORKHEIMER, 1972, apud MATOS, 1993, p. 90). Esse impedimento exige ao homem uma posição de cautela, primeiramente de reconhecimento de sua finitude e, posteriormente, reconhecimento do outro como aquele com o qual tenho de dividir o espaço. Posto que não posso saber o que seja esse espaço em sua totalidade, não tenho o direito de dizer ao outro se seu lugar é aqui ou não. É perceptível que esta postura anuncia um caminho de tolerância e aceitação do outro, em franca oposição a doutrinas políticas totalitárias que excluem ou submetem o diferente e o outro; em suma, aquele que nos incomoda.

Horkheimer nos lembra que na Torah o Eterno se dirige ao indivíduo e ao coletivo através da mesma palavra, expressa no mandamento de amar ao próximo como a si mesmo (Cf. Lev 19, 18). Com base nessa premissa ética de fundamento teológico, a sociedade judaico-cristã deveria se empenhar na tarefa de unir indivíduo e coletivo para amar as outras nações e outros indivíduos, cujo norte seria a construção de uma sociedade mais harmônica e tolerante. No entanto, sucede-se que “a sociedade que está automatizando a si mesma integra os indivíduos como sujeitos autônomos e faz do coletivo, a nação sobretudo, um ídolo” (HORKHEIMER, 1978, p. 233).

Dessa maneira, o fascismo faz da nação um ídolo, assim como o capitalismo faz com o lucro, desintegrando o mandamento proibitivo da Lei Judaica. O espaço outrora ocupado pela proposta universalizadora da religião é, doravante, preenchido por conceitos que

exercem um papel central na idolatria (Estado, nação, lucro, capital e assim por diante), operando a manipulação de massas e propagando a ideologia dominante. Para Horkheimer, é apenas aceitando que o absoluto é o *totalmente Outro* que se torna possível dizer o que o absoluto *não é*, e, desta forma, empoderar as pessoas para resistirem contra a dominação social em sua luta pela construção de uma sociedade mais equânime (Cf. OTT, 1998, p. 114).

4. Da necessidade do quinto mandamento.

Horkheimer tem grande apreço pela doutrina religiosa judaica e cristã por sua “capacidade de reparação, reconciliação e expiação em Deus” (HABERMAS, 2001, p. 121). Habermas, comentando sobre a tarefa que a filosofia tem frente à religião em Horkheimer, afirma: “Também para ele o trabalho crítico da filosofia consiste no essencial em salvar ou recuperar no seio do espírito da Ilustração o verdadeiro da religião” (HABERMAS, 2001, p. 122). Para Horkheimer, o conteúdo essencial da religião é a moral, e essa já não se encontra com a razão. O seu ceticismo frente à razão parece exigir o complemento da religião, o que se reflete na sua afirmação de que a própria filosofia tradicional não construiria nenhum argumento para justificar o não assassinato. O famoso imperativo categórico de Kant não faz frente à questão. Horkheimer compra a crítica de Hegel que acusa Kant de formalismo em sua razão prática, incapaz de diferenciar a moral da imoralidade. Supõe-se que compartilha com Hegel a ideia de que, se partimos do imperativo de universalidade kantiano, qualquer afirmativa pode ser universalizada, o que não distingue o matar do não matar.

Não há lugar para a teologia na teoria da sociedade do tempo de Horkheimer. Por outro lado, essa mesma teoria não encontrou um substituto à altura. Essa teologia, assim, se faz necessária pela razão crítica enquanto fundamentadora última da moral. Nesse ponto ele concorda com Kant, que teve de recorrer ao cristianismo para acabamento de seu sistema moral na conciliação entre agir moral e felicidade. Horkheimer também empreendeu pesquisa sobre as relações de convergência entre filosofia e teologia, assim como da antítese ao cristianismo plasmada no materialismo que substitui Deus pela natureza, transformação essa que não passa de uma

inversão dos conceitos fundamentais sem modificá-los, permanecendo ligada à arquitetônica metafísica das imagens de mundo... Horkheimer nunca teve dúvida alguma acerca do conteúdo teológico da teoria marxista (HABERMAS, 2001, p. 125).

Isso é facilmente visto na transladação das promessas evangélicas, só realizáveis no além, para seu cumprimento aqui mesmo nas escatologias secularizadas do processo histórico

que nos levaria à sociedade justa e igualitária. Assim, premissas teológicas são convertidas em uma práxis materialista. Nesse ponto a filosofia não passa de teologia disfarçada, onde o ateísmo busca salvar conteúdos originários do teísmo. Um ateísmo como esse, no entanto, se não quiser ser mentiroso, nunca pode ser oposto à religião, posto que a ideia de fazer justiça ao outro, amar aquele que não conhecemos e conferir-lhe o direito tem seu nascedouro na lei e na profecia judaica.

A tentativa de realização das expectativas divinas (eternas, incondicionais) pelo homem (temporal, condicionado) é logicamente incompatível. Por outro lado, a filosofia chegara a um ponto que não pode mais retornar a Deus. Apercebeu-se que o encerramento do transcendente gera uma racionalidade que transforma o eterno de Deus em contingência histórica humana. Essa racionalidade histórica não tem o direito de reclamar nenhuma sentença incondicional. Nossa intuito de nos livrar de Deus resultou numa prisão espaciotemporal que, se digo “é proibido matar!”, alguém indaga “Onde? Quando?”.

Horkheimer, num sentido nietzschiano, notou que a morte de Deus é a morte da verdade. É certo que podemos ainda falar de verdade num sentido relativo às circunstâncias ou condições de contorno, mas quando se trata de vidas humanas, só um incondicional “não matarás” pode satisfazer. Segundo Habermas, para Horkheimer, “tudo o que tem a ver com a moral, se refere em última instância à teologia” (HABERMAS, 2001, p. 126). Isso é assim porque só na teologia podemos encontrar uma necessidade última, a saber, uma necessidade ontológica:

Sem uma ancoragem ontológica, o conceito de verdade não poderia evitar ser vítima das contingências intramundanas dos homens mortais e dos contextos cambiantes desses; sem uma ancoragem ontológica a verdade já não é coisa alguma, se não uma arma de luta pela vida (HABERMAS, 2001, p. 131).

A razão sozinha não é capaz de tão alta tarefa, a saber, a de comprometer-se com a verdade, pelo menos num sentido absoluto. Há por parte de Horkheimer certo desencanto frente à razão que tem por consequência o acolhimento do sentido religioso. A religião chega para salvar a razão dos apuros por ela mesma encontrados quando de sua busca do incondicional. A impotência da razão, segundo Orellana (2014, p. 71), se dá porque:

[...] junto com a extinção da religião, é declarada a morte do pensamento de justiça, demonstrando que o papel da moralidade é necessário para se viver em comunidade. Somente a partir do princípio de “amar ao próximo” é que se pode desenvolver uma moral humana, demonstrando que, se queremos viver com os outros, a religião deve estar presente.

Trata-se de uma proposta política radical. Essa política, todavia, consiste na afirmação da vida em sua totalidade – que é o primeiro passo para a transformação das sociedades

modernas. Argumenta-se a favor de uma redução do domínio sobre a vida e natureza a partir da libertação do senso crítico e da rememoração do mesmo. Está em pauta uma política de abertura, e não de negação perante o outro, possuindo adjetivos teológicos e biopolíticos. Em um mesmo caminho, a proposta de Horkheimer pensa a vida em sua totalidade, não somente na vida humana.

Esse é um ponto de inflexão importante para o não desespero da razão: sua única saída é o acolhimento de um sentido religioso, mais precisamente o reconhecimento de que não há incondicionalidade sem Deus. Aqui se vislumbra o “anseio pelo totalmente Outro como a negação determinada do sofrimento injusto e da morte de pessoas na sociedade” (OTT, 1998, p. 114), cujo objetivo é a criação de uma sociedade mais justa, humana e feliz. Esse desejo de felicidade pode se manifestar ainda mais como o sentimento moral de compaixão, no qual desejamos o bem dos outros.

Assim, partindo do desejo individual de superar o sofrimento para a compaixão pelo outro, o conteúdo religioso prepara terreno para a união daqueles que são oprimidos em prol de uma mudança social positiva (BERENDZEN, 2017). A condição de possibilidade para tanto fundamenta-se na capacidade de existência da própria comunidade coletiva e nas promessas divinas plasmadas no desejo de que esta realidade de injustiças e mazelas sociais não tenha a última palavra. Nesse sentido, Horkheimer afirma que haveria um Dia do Julgamento onde “as vítimas inocentes deste mundo terão seu dia na corte.” (OTT, 1998, p. 117). Para Horkheimer, quando o pensamento judaico versa sobre esperança e justiça, motiva a união das pessoas sob a expectativa de que a injustiça sofrida pelas vítimas não tenha a última palavra.

Habermas rejeita essa tese e se opõe até mesmo à sua formulação. Embora seja consciente da gravidade do problema da moral, inclusive para as ciências da mente/cérebro a partir de Magnus Striet¹, onde “a questão não é mais a do que seja moral, mas o de por que temos de atuar moralmente (especialmente porque segundo as declarações mais recentes por parte das neurociências nem sequer parece estar garantido que possamos atuar responsávelmente)” (HABERMAS, 2015, p. 190), para Habermas, perguntas como “por quê ser moral?” não se põem:

com efeito, uma filosofia que se pense em termos pós-metafísicos, não pode dar resposta à questão de... por que ser moral? Por outro lado, se pode mostrar por que essa questão não pode, em absoluto, se pôr com sentido para indivíduos comunicativamente socializados” (HABERMAS, 2001, pp. 105-106).

¹ Professor de Teologia Fundamental da Universidade de Freiburg.

Para Habermas, a teoria crítica de Horkheimer é incapaz de articular um modo de compreensão do que seja o bem, ou a boa ação, posto que cética quanto à potencialidade da razão de fazer isso. Por conseguinte, busca “o todo normativo de uma forma do espírito que permaneceu, por esse tempo, superada, a saber, da teologia mesclada e fundida com a metafísica” (HABERMAS, 2001, p. 124). Segundo o autor, uma verdade incondicional pode ser defendida não apenas pela teologia, mas também pelas premissas do pensamento pós-metafísico.

Para salvar o incondicional sem recorrer à metafísica, Habermas conceitua a razão comunicativa como solução. Partindo de Peirce, Habermas acredita ser possível atingir uma universalidade que valeria para todos os tempos e espaços, dispensando o recurso à metafísica. Habermas repete a história de uma comunidade de comunicação ideal, onde a partir dela desenvolvemos os procedimentos necessários à linguagem, de tal maneira que conseguíramos distinguir para além do espaço e do tempo os discursos verdadeiros dos falsos, bem como os morais dos imorais.

Conclusão

A colaboração da religião com a razão remonta à era axial (Jaspers). Já no mundo antigo a confiança exclusiva no Deus do monoteísmo em muito diferia dos ideais pagãos da mesma época, pois condenava a superstição, a adivinhação, a relação entre o destino humano e os entes criados e toda forma de magia, tão comum nesse tempo. Daí ficava claro que a sobrenaturalização da natureza não traria qualquer tipo de conhecimento ao homem, nem sobre sua vida, nem sobre a natureza mesma. Esta última era criatura de Deus e lá Ele teria deixado suas marcas, que só poderiam ser por nós enxergadas numa relação em que fosse posta como objeto de estudo. Assim, entender a natureza era entender um pouco da obra de Deus. Essa cosmovisão inédita proporcionou um grande impulso para o estudo científico da natureza na Idade Média. Apropriando-se dos modelos da Filosofia Grega, principalmente de Platão e Aristóteles, o cristianismo contribuiu para a queda das muitas cosmogonias e teogonias gnósticas totalmente desfavoráveis ao racionalismo filosófico.

Horkheimer e, de certo modo, a Escola de Frankfurt, percebem que a desfiliação da razão da religião, concluída no final do século XIX, gerou uma razão débil e incapaz de nos entregar as afirmações necessárias para a promoção de uma sociedade amplamente ética e democrática.

Eles transpuseram premissas teológicas e religiosas para o campo da ética e da política, explorando a relação entre teologia e filosofia. O conceito de Justiça em Horkheimer reflete essa interação, fornecendo críticas ao positivismo das ciências e propondo uma abordagem mais abrangente e engajada. Reconheceram as contribuições da religião para a reflexão filosófica e ao utilizá-las de forma crítica e transformadora, ofereceram uma perspectiva que supera a visão tradicional e estabelece as bases para uma comunidade mais equitativa e progressista.

As filosofias de Habermas e Apel foram a última tentativa mais sistemática de universalização da razão, à parte da religião, ainda no final do século XX, contudo, cremos que essa faca já perdeu o gume, se é que alguma vez já teve um. O devastador anúncio de Nietzsche da morte de Deus é a morte da verdade, da certeza, do incondicional. A filosofia desde então busca um substituto à altura, mas até o presente momento, a crença de que haja um candidato possível tem poucos partidários.

O remédio para a razão é a retomada de uma antiga parceria e que agora serviria, no mínimo, como um complemento balizador que fosse capaz de evitar a razão de cair em desespero desolador. Assim, encontramos a cura, ou salvação da razão, naquelas tradições religiosas e elaborações teológicas, sem as quais não teríamos a filosofia que temos.

Referências Bibliográficas

BERENDZEN, J.C. Max Horkheimer. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/horkheimer/>.

BÍBLIA, Português. **Bíblia Hebraica**. Tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin. 4 ed. São Paulo: Editora Sêfer, 2016.

HABERMAS, Jürgen. Excurso: Transcendência desde dentro, transcendência até mais perto. In: **Israel ou Atenas. Ensaios sobre religião, teologia e racionalidade**. Madrid: Trotta, 2001, pp. 87-120.

HABERMAS, Jürgen. O idealismo alemão dos filósofos judeus. In: **Israel ou Atenas. Ensaios sobre religião, teologia e racionalidade**. Madrid: Trotta, 2001, pp. 51-58.

HABERMAS, Jürgen. Sobre a frase de Horkheimer: “é inútil pretender salvar um sentido incondicionado sem Deus” In: **Israel ou Atenas. Ensaios sobre religião, teologia e racionalidade**. Madrid: Trotta, 2001, pp. 121-138.

HABERMAS, Jürgen. **Mundo de la vida, política y religión**. Madrid: Trotta, 2015.

HESCHEL, Abraham. **Deus em Busca do Homem**. São Paulo: Paulinas, 1975.

HORKHEIMER, Max. **Anhelo de Justicia: teoría crítica y religión**. Tradução: Juan José Sánchez. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HORKHEIMER, Max. **Dawn & Decline: notes 1926-1931 and 1950-1960**. Tradução: Michael Shaw. New York: The Seabury Press, 1978.

HORKHEIMER, Max. Materialism and Metaphysics. In: **Critical Theory: selected essays**. trad. Matthew J. O'Connel. New York: Continuun, 2002. pp. 10-47.

HORKHEIMER, Max. Thoughts on Religion. In: **Critical Theory: selected essays**. trad. Matthew J. O'Connel. New York: Continuun, 2002. pp. 129-132

MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo: Editora Moderna, 2003.

MENDIETA, Eduardo. Introdução: A linguistificação do sagrado como catalizador da modernidade. In: HABERMAS, Jürgen. **Israel ou Atenas. Ensaios sobre religião, teologia e racionalidade**. Madrid: Trotta, 2001, pp. 11-50.

MENDIETA, Eduardo; HABERMAS, Jürgen. Um diálogo sobre o divino e o humano. Entrevista de Eduardo Mendieta a Jürgen Habermas. In: HABERMAS, Jürgen. **Israel ou Atenas. Ensaios sobre religião, teologia e racionalidade**. Madrid: Trotta, 2001. p.183-208.

MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. A religião na reconstrução de uma teoria crítica social em Max Horkheimer. In: **Correlatio**, [s. l.], n. 11, p. 29-40, jul. 2007

ORELLANA, Nicolás Del Valle. **Crítica de la religión en la obra tardía de Max Horkheimer**. Santiago: Malatesta, 2014.

OTT, Michael R. **Max Horkheimer's Critical Theory of Religion: The Meaning of Religion in the Struggle for Human Emancipation**. 1998. 171 f. (Dissertations). Western Michigan University, 1998.

SCHOLEM, Gershom. **Zohar: o livro do esplendor**. Rio de Janeiro: Renes, s.d.

SIEBERT, Rudolf J.. Fromm's Theory of Religion. In: **Telos**, [S.L.], v. 1977, n. 34, p. 111-120, 1 jan. 1977.

SOUSA, José Rogério Gomes de. **Teoria crítica e religião: uma leitura da religião em Adorno e Horkheimer**. 2016. 114 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

Data da submissão: 30 Ago 2024.

Data do aceite: 26 Out 2024.

Publicado em 08 Mai 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



AS ESFERAS PRIVADA, PÚBLICA E SOCIAL EM HANNAH ARENDT: UMA INTRODUÇÃO AO ADVENTO DO SOCIAL COMO CRÍTICA DA MODERNIDADE

THE PUBLIC, PRIVATE AND SOCIAL SPHERES IN HANNAH ARENDT: INTRODUCTION TO THE ADVENT OF THE SOCIAL AS A CRITICISM OF MODERNITY

Erinaldo Pedro da Silva

Mestrando em Filosofia pela UECE
Professor da Rede Pública de Ensino da Prefeitura de Fortaleza - SME
erinaldo.pedro@gmail.com

Lucas Barreto Dias

Doutor em Filosofia pela UFMG
Professor do Adjunto do IFCE e do PPGFil-UECE
lucas.noglbd@gmail.com

Este artigo tem como objetivo apresentar uma sucinta discussão sobre a distinção teórica elaborada por Hannah Arendt acerca das esferas privada, pública e social, presente no capítulo II de sua obra *A Condição Humana*. Compreendemos que por meio dessa diferenciação, Arendt faz tanto uma avaliação do modelo de vida antigo, como expõe algumas incongruências presentes na política moderna e contemporânea. Ao discorrer sobre o significado das dimensões pública e privada, Arendt pretende trazer para o centro da discussão a ação política, enfatizando a oposição entre o mundo comum dos cidadãos, a esfera público-política, e o que é próprio de cada um: o domínio do lar, a esfera privada. A modernidade, por sua vez, opera uma certa indistinção entre o público e o privado, levando à ascensão do social, uma esfera marcada por uma igualdade abstrata e uma liberdade meramente individual. Para Arendt, como mostraremos, a emergência do social nos auxilia a compreender o esvaziamento da esfera política, a perda da capacidade de agir, substituída pelo comportamento, e a falta de cuidado com o mundo comum.

Palavras-Chave: Esfera privada. Esfera pública. Esfera social. Política. Hannah Arendt.

This article aims to present a succinct discussion on the theoretical distinction drawn up by Hannah Arendt regarding the private, public and social spheres, present in chapter II of her book *The Human Condition*. We understand that through this differentiation, Arendt makes both an assessment of the ancient model of life and exposes some inconsistencies present in modern and contemporary politics. When discussing the meaning of the public and private dimensions, Arendt intends to bring political action to the center of the discussion, emphasizing the opposition between the common world of citizens, the public-political sphere, and what is specific to each person: the domain of the household, the private sphere. Modernity, in turn, creates a certain lack of distinction between the public and the private, leading to the rise of the social, a sphere marked by abstract equality and merely individual freedom. For Arendt, as we will show, the emergence of the social helps us understand the emptying of the political sphere, the loss of the ability to act, replaced by behavior, and the lack of care for the common world.

Keywords: Private sphere. Public sphere. Social sphere. Politics. Hannah Arendt.

1. Introdução

Hannah Arendt, uma das mais influentes pensadoras políticas do século XX, dedicou parte de seu trabalho a examinar as esferas da vida privada, da vida pública e da vida social. Tais conceitos, principalmente examinados no livro *A condição humana* (2020), estão intrinsecamente ligados à sua visão do que constitui a humanidade e a maneira como os indivíduos se relacionam entre si e com o mundo ao seu redor. Este artigo visa examinar esses conceitos, na perspectiva do pensamento arendtiano, detendo-se com mais acuidade, ao fim, ao conceito de vida social, abordado de forma muito peculiar pela pensadora.

Em nosso artigo, faremos uma inversão na ordem como a autora apresenta os temas em sua obra, que começa abordando a esfera social da vida humana, explicita em seguida o que significa a esfera pública para, então, descrever a esfera privada e comparar as duas últimas novamente com o domínio social. Optamos, aqui, metodologicamente, por iniciar nossa análise pelos elementos que dizem respeito à esfera privada, depois passamos à concepção arendtiana do que significa o domínio público e, por fim, veremos a tese da pensadora judia-alemã sobre o advento do social e como esta se relaciona com as duas anteriores. Essa opção visa partir do que é mais imediato e mais próximo de cada indivíduo: a convivência privada/familiar, de onde ele parte para exercer sua ação política no espaço público.

Para tanto, através do exame do significado da vida privada e da vida pública segundo Hannah Arendt, pretendemos compreender como a autora percebe a ascensão do social como uma forma de interpretar a decadência da vida política experienciada no decorrer da Era Moderna e também em nosso mundo moderno¹, bem como pode nos auxiliar a compreender algumas das ameaças ao futuro político da humanidade.

Nossa reflexão tem como propósito estabelecer distinções conceituais de forma introdutória ao pensamento de Arendt e que possam iluminar algumas de suas críticas à tradição de pensamento político. Para tanto, nossa principal referência será o capítulo II (“Os domínios público e privado”) do livro *A Condição Humana*, originalmente publicado em 1958. Nesse sentido, nossa análise está diretamente vinculada àquela feita por Arendt, de modo que o período histórico-político principal a ser abordado quanto às esferas privada e pública

¹ Segundo Arendt (2020, p. 7), a Era Moderna compreende o período que vai do século XVII ao limiar do século XX, ao passo que o mundo moderno diz respeito à nossa realidade após as explosões atômicas.

é a experiência grega antiga, por um lado, e, por outro, a experiência europeia moderna quanto ao advento do social.

2. A vida privada

Para Hannah Arendt, a vida privada compreende a esfera da existência humana que é responsável pelo cuidado e pela reprodução da vida. É o âmbito no qual as necessidades básicas são atendidas, como a alimentação, o sono, a habitação e as relações familiares. A esfera privada é aquela em que os indivíduos se resguardam do mundo exterior, buscando conforto e segurança em suas relações mais íntimas, na vida do lar. A autora diz que “o traço distintivo da esfera do lar era que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências” (ARENDT, 2020, p. 36). Além de ser um espaço em que essas necessidades básicas são supridas, outra característica da vida privada é que, nela, a liberdade e a individualidade não têm um papel preponderante, este que, como se verá mais adiante, encontrará sua forma de existência junto à esfera pública. O foco das relações na vida privada não é propriamente a igualdade entre os indivíduos, uma vez que os papéis dos membros da família são definidos pela função de cada um(a) na esfera do lar. Arendt ressalta ainda que “a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política [...] a necessidade é um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado” (ARENDT, 2020, p. 38). A esfera pública, por sua vez, está relacionada àquilo que é vivido em comum, como a política, por exemplo. Quando, portanto, as necessidades básicas descritas acima são contempladas na privatividade, o ser humano dará o passo em direção à esfera pública, enquanto um ser livre e no exercício de sua individualidade.

Ressaltamos com essa demonstração que o âmbito da vida privada está intrinsecamente ligado à família. Nesse ponto, Arendt traz o modelo de vivência grego e clássico de família, o qual se contrapunha à vida na *polis*. Ela defende seu ponto de vista dizendo que “a *polis* diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer ‘iguais’, ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade” (ARENDT, 2020, p. 39). A partir dessa fala, reforça-se o que foi dito acima: no ambiente familiar não existe liberdade plena ou mesmo igualdade entre os membros. A família, tal como compreendia a experiência grega, é composta pelo chefe do lar que governa a mulher, os filhos e os escravos, esses últimos tendem a obedecer ou a se subordinar às ordens de quem está no comando. Mesmo que essa imagem de vida familiar, que apresenta visão extremamente hierarquizada, possa ressoar incômoda para os tempos atuais, o importante neste momento é ressaltar o papel da vida

intrafamiliar que, grosso modo, vale para ontem e para hoje: as relações na privatividade familiar tem como missão preservar a vida e garantir à humanidade um espaço de proteção e crescimento.

A vida privada, entretanto, por si só, não é suficiente para explicitar o que é a condição humana, na visão de Arendt, que mesmo reconhecendo a importância da vida privada para as realizações pessoais, vê na vida pública uma instância igualmente relevante para falar sobre a humanidade. Segundo a autora, “uma das características da privatividade [...] era que o homem existia nessa esfera não como um ser verdadeiramente humano, mas somente como exemplar da espécie animal humana” (ARENDT, 2020, p. 56). Como a vida privada se encarrega das necessidades mais básicas e ligadas ao sustento da vida, a humanização não se encerra nela, mas é tornada possível a partir de uma outra forma de existência que ganha na vida pública um significado expandido. A singularidade própria de cada indivíduo, nesse sentido, só pode ser revelada na esfera pública, onde os seres humanos agem e falam entre si, mostrando quem são e o que podem fazer.

Ainda que Arendt busque na antiguidade clássica da Grécia o paradigma de vida privada em contraposição e relação à vida pública, como um dos elementos constitutivos da humanidade, ela reconhece que somos mais devedores aos romanos no que toca ao equilíbrio entre o público e o privado. “Devemos o pleno desenvolvimento da vida no lar e na família como espaço interior privado,” afirma Arendt, “ao extraordinário senso político do povo romano, que, ao contrário dos gregos, jamais sacrificou o privado ao público” (ARENDT, 2020, p. 73). Neste ponto, percebemos o quanto ela valoriza a tese de que esses dois domínios devem coexistir e que possuem uma profunda conexão entre eles, expressada na antiguidade, pelo fato de que somente quando as necessidades da vida fossem atendidas, na privatividade, é que a vida pública tomava seu lugar.

Arendt percebe um fenômeno político em relação às circunstâncias privadas muito peculiar presente na tradição grega: o fato de que possuir uma propriedade, muito mais do que possuir riquezas, era a condição *sine qua non* para que o cidadão tivesse seu lugar garantido no espaço público. Ela descreve essa percepção da seguinte forma: “a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político, isto é, que chefiava umas das famílias que constituíam em conjunto o domínio público” (ARENDT, 2020, p. 76). Ser cidadão, ou seja, pertencer à cidade, e, por isso mesmo, participar das discussões políticas, era reservado aos indivíduos que detinham sua propriedade privada, que tinham um espaço na cidade que lhe pertencia. Dessa forma ele poderia ingressar na esfera pública, ser digno de uma existência distinta

daquela proveniente apenas da natureza. O que vem a ser, portanto, essa vida pública, na visão arendtiana, mostraremos no ponto a seguir.

3. A vida pública

No pensamento arendtiano, o domínio público constitui a dimensão na qual os seres humanos aparecem no mundo, se dão a conhecer quem são e interagem com seus semelhantes entre iguais. Nessa perspectiva, Antunes afirma que “o homem só era inteiramente humano se ultrapassasse o domínio instintivo e natural da vida privada” (ANTUNES, 2023, p. 2). Adentrar, portanto, no espaço público possibilita a reunião na companhia uns dos outros, criando um mundo marcado pela humanidade. Nas palavras da própria Arendt, o termo público denota “em primeiro lugar tudo o que aparece em público e que pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” bem como “significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (ARENDT, 2020, p. 61; 64). Mundo, neste sentido, não tem o mesmo significado que o planeta Terra (natureza), mas está ligado tanto àquilo que é feito pelas mãos do homem, o artifício humano, suas construções e obras que têm uma duração relativamente indefinida, e o mundo propriamente humano, construído na relação da pluralidade própria dos seres humanos, aquela realidade que passa a existir enquanto os indivíduos estão juntos. O mundo comum, neste sentido, é constituído por uma comunidade de coisas, criadas pelos ser humanos e que os mantém relacionados/unidos uns aos outros, mas também é a relação que há entre eles e que não possui uma tangibilidade física. Negar ou negligenciar esse mundo humano comum significaria dissolver a esfera pública e, portanto, desprover a humanidade de algo que lhe é próprio, a ação política, que além de ser um elemento da coletividade, é também a instância na qual os indivíduos se diferenciam dos demais.

A esfera pública, portanto, é o espaço em que os cidadãos podem agir politicamente em conjunto, expressando suas opiniões e participando dos assuntos comuns, transformando o mundo. Ela resgata a ideia de esfera pública, assim como faz com a esfera privada, da antiguidade greco-romana, onde havia uma distinção mais clara entre o domínio público e o privado, e onde a ação política era valorizada como a atividade mais nobre do homem. Nesse sentido, pode-se dizer que a esfera privada e a esfera pública, mesmo ocupando suas instâncias próprias, precisam uma da outra e garantem suas existências mútuas. O ambiente privativo do lar, marcado pelas relações desiguais, uma vez que cada

membro da família tem um papel distinto do outro, permite que a pessoa goze da segurança e dos meios para suprir suas necessidades básicas. Já no ambiente público, no qual quem se relacionam são os iguais, os indivíduos se mostram quem são, libertos das amarras da necessidade e se descobrem livres.

A esfera pública é aquela, portanto, em que os indivíduos se engajam em atividades políticas e participam da comunidade como cidadãos. É o espaço onde as pessoas se reúnem para deliberar, tomar decisões coletivas e tornar efetiva sua liberdade política. Ela é fundamental para a construção de uma sociedade democrática, na qual os cidadãos são livres para expressar suas opiniões e contribuir para o bem comum. A participação ativa na esfera pública é crucial para o exercício da liberdade e da construção do mundo comum. Segundo Arendt, “o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcede a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele” (ARENDT, 2020, p. 68). Nossa permanência nesse mundo é breve, o mesmo não se pode dizer dele, pois viver a mundanidade na perspectiva do passageiro e efêmero não engajaria o indivíduo no mundo comum e no domínio público. Se existe a compreensão de que o mundo desaparece, para o indivíduo, quando este é retirado daquele, não teria sentido deixar legados para futuras gerações, não faria sentido cuidar do mundo e se engajar em atividades públicas, isto é, se o mundo não permanecesse, os indivíduos não teriam motivos para existir que não fosse cuidar de suas próprias vidas privadas. É a própria perspectiva de que a vida individual atinge a capacidade de singularizar sua existência junto à pluralidade humana e enquanto um ser que pertence a um mundo, que torna possível a ação política comum.

Quando os cidadãos se retiram da vida pública e negligenciam suas responsabilidades políticas, eles correm o risco tanto de permitir a ascensão de modelos de governos baseados na dominação, tal como o totalitarismo ou qualquer outra forma de regime autoritário, quanto da perda de sua própria liberdade, uma vez que “entregam” a um governante a função de tomar as decisões que dizem respeito ao bem comum. Portanto, a vida pública desempenha um papel essencial na preservação da democracia e na promoção da dignidade humana. Arendt é entusiasta da liberdade política, alicerçada no diálogo dos indivíduos plurais, que embora defendam interesses próprios ou de seus respectivos grupos, discutem uns com os outros na busca do bem comum. Tal liberdade política é diferente da liberdade liberal, própria da modernidade. Esse segundo tipo de liberdade se vincula às preocupações da vida privada, daí a tese arendtiana de que a vida social assume o papel de protagonista nas relações entre os cidadãos. Arendt defende a necessidade de recuperar a esfera pública como

o lugar da liberdade, da pluralidade e que não pode ser confundida com a esfera social, esta por sua vez adquire um significado próprio no pensamento da filósofa, como se mostrará a seguir.

4. O Social e sua relação com o privado e o público em Hannah Arendt

A esfera da vida social, na concepção arendtiana, apresenta-se como uma esfera híbrida da vida privada e a vida pública. Arendt afirma, categoricamente, que “a contradição entre o privado e o público, típica dos estágios iniciais da era moderna, foi um fenômeno temporário que trouxe a completa extinção da diferença entre os domínios privado e público e a submersão de ambos na esfera social” (ARENDT, 2020, p. 85). Trata-se, portanto, na tese da pensadora judío-alemã, de uma categoria da era moderna.²

Quando o pensamento grego clássico fazia a distinção entre privado e público, apresentado sobretudo pela filosofia política aristotélica, colocava o privado como a dimensão pré-política, como uma condição para que o ser humano adentre no mundo da ação política, própria da vida pública. Nesse sentido, Arendt parece indicar uma maior proximidade do termo social com a vida privada do que propriamente à vida pública, uma vez que, embora o ser humano esteja se relacionado e dialogando com outros, os interesses que estão em jogo são interesses particulares e ligados geralmente a aspectos da vida que visam suprir as necessidades básicas e não em vistas do bem comum.

A crítica da esfera social, em Hannah Arendt, se dirige ao modo de vida humana que surgiu na modernidade, no qual as atividades do trabalho³, antes confinadas à esfera privada, passaram a ocupar o espaço público e a determinar as relações entre os indivíduos. A esfera social é o resultado de um processo de nivelamento e uniformização das diferenças humanas, que reduz os indivíduos a meros consumidores e produtores, submetidos às necessidades da vida biológica. A esfera social, no entendimento de Arendt, enfraquece a esfera pública, na qual os homens podem agir e falar livremente, manifestando sua singularidade e participando da construção do mundo comum. Nas palavras da própria Hannah Arendt: “pouco importa

² Segundo Correia (2022, p. 348), “o surgimento da esfera social culmina com a articulação dos proprietários do capital, no contexto imperialista, para instrumentalizar os Estados para seus fins, por um lado, e, por outro, com a correspondente auto-organização da classe operária na defesa da melhoria de suas condições de vida e de trabalho, chocando-se frontalmente com a articulação promíscua entre capital e Estados”.

³ O trabalho, sob a perspectiva arendtiana, compreende a atividade humana responsável pela subsistência e pela manutenção da vida. Outra atividade ligada à condição humana é a obra ou fabricação, que se refere ao fato dos humanos fabricarem objetos, com maior durabilidade, que lhes servem para tornar a vida melhor e, com isso, imprimem sua identidade nos elementos da natureza criando seu próprio mundo, o mundo humano.

se uma nação se compõe de iguais ou desiguais, pois a sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família que tem apenas uma opinião e um único interesse” (ARENDT, 2020, p. 48). Nesse sentido, a emergência do social provoca o aniquilamento do indivíduo enquanto um ser político que age na vida pública e contribui, a partir de sua idiossincrasia, na construção do mundo comum. Esse indivíduo, no afã de suprir suas necessidades, deixa de lado sua ação com os outros e abre espaço a que outro tome as decisões por ele.

Arendt parte da premissa de que os seres humanos são seres chamados a viverem juntos, ou seja, nossa existência está intrinsecamente ligada à nossa capacidade de nos relacionarmos com os outros. Isso se expressa quando ela diz que “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos” (ARENDT, 2020, p. 27). A convivência que há entre os seres humanos, no entanto, não se limita apenas à mera interação entre indivíduos, mas envolve sobretudo uma dimensão política. A condição humana, segundo Arendt, é marcada pela pluralidade, o que significa que cada indivíduo é único e irrepetível. Somos diferentes uns dos outros em nossa singularidade, mas, ao mesmo tempo, compartilhamos o mundo comum em que vivemos. Essa condição de vivermos e estarmos juntos é o que torna possível a existência da ação política, que, para Arendt, é “prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação [política], e só a ação [política] depende inteiramente da constante presença de outros” (ARENDT, 2020, p. 28).

O fato de a atividade humana da ação ser condicionada à vivência comum dos homens fez com Arendt compreendesse o porquê da tradução adotada pelos escolásticos do ser humano como um animal político, de Aristóteles, para o ser humano como animal social. Como bem explica Dias, para Arendt, “um dos indícios que nos apontam a perda do significado originário da política já surge na Idade Média na substituição do termo político por social, fato que nos aparece na tradução do *zoon politikon* aristotélico pelo *animal socialis* feito por Sêneca e Tomás de Aquino” (DIAS, 2013, p. 135). Não havia, portanto, segundo Arendt, no mundo antigo, a noção de uma esfera social. Na interpretação arendtiana do pensamento político de Aristóteles, a esfera pública era identificada com a ação política, o espaço no qual os indivíduos se encontram, se comunicam, debatem, expressam suas opiniões e participam ativamente da vida política.

Na concepção de Arendt, a mudança de tradução de *zoon politikon* para *animal socialis* foi crucial para a perda de uma característica propriamente humana e que distingue inclusive

os seres humanos dos outros seres da natureza: a ação política. Antes mesmo de *A condição humana*, Arendt expressa esse ponto de vista no texto “Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental”, de 1953:

A palavra *politikon* não significava mais um modo de vida extraordinário, único, de convívio no qual as verdadeiras capacidades humanas do homem, distintas de suas características meramente animais, podiam se mostrar e se provar. Passou a significar uma qualidade geral que os homens compartilham com muitas espécies animais, que talvez tenha sido mais bem expressa pelo conceito estoico da humanidade como uma horda gigantesca sob o comando de um pastor super-humano. (ARENDT, 2021, p. 59)

Ela aponta, igualmente, que o processo de tradução de outra palavra trouxe o mesmo prejuízo para o pensamento político e, como consequência, a emergência do social em detrimento do público. Originalmente a palavra *logos* significava, no grego clássico, tanto palavra quanto razão, portanto manifestava a capacidade do discurso e a capacidade de pensar. Ora, quando *logos* se tornou *ratio*, na tradução latina, a capacidade do discurso se esvaiu da palavra, enfatizando unicamente a capacidade de pensar. O problema disso, aponta Arendt, reside no fato de que a experiência grega original mantinha a característica discursiva da razão, o que enfatizava a interação do indivíduo com os outros, punha em destaque a pluralidade humana, algo que não acontece em *ratio*, posto a ênfase residir somente no pensar solitário e individualista, naquilo que a razão pode encontrar por si mesma, expresso, por exemplo, na questão dos universais.

Compreendemos, assim, que o pensamento de Arendt se apresenta como fulcral para entender a sociedade moderna a partir do advento de um tipo de individualismo que se afasta da esfera pública e encontra um novo tipo de esfera, a social. Quando se provocou uma confusão entre as esferas pública e privada, não foi o simples desaparecimento de uma ou outra que ocorreu, mas, na verdade, gestou-se um tipo de esfera que possui uma certa publicidade, posto que há luz sobre ela e os indivíduos podem se mostrar, mas com características da esfera privada, despontando sua despreocupação com mundo e, curiosamente, fazendo emergir não uma singularidade própria a cada um de nós, senão uma adequação das formas de existir a modelos abrangentes e pouco distintos entre si. A publicidade do social, podemos assim interpretar, ambiciona não à singularização dos indivíduos, mas a sua massificação; é a perda da capacidade de agir, de engendrar novidades ao mundo e de preservá-lo. No lugar da ação, cabe agora, na esfera social o comportamento.

Segundo Antunes, esse processo se deu da seguinte forma:

Contrariamente ao modelo grego de oposição entre o *oikos* e a *polis* defendido por Arendt, a política passou a preocupar-se com a esfera privada, ou seja, o social privado adquiriu um estatuto de ação política. A economia, anteriormente ligada

ao lar transformou-se em economia política doméstica ao serviço do conformismo privado. A estatística, instrumento da nova economia tende, a reduzir o homem a um produto quantitativo remetendo a história para um conjunto de leis automática objetivas que não podem ser contrariadas pela pluralidade de opiniões subjetivas (ANTUNES, 2023, p. 7).

Seguindo a tradição da filosofia clássica, sobretudo de Aristóteles, Arendt admite o contraste da esfera pública e da esfera privada, como o espaço do lar, das necessidades individuais e da vida familiar. Embora reconheça a importância da esfera privada, ela argumenta que é na esfera pública que de fato ocorre a ação política. Esta é o processo de intervenção ativa no mundo, de tomar iniciativas, de se posicionar e de exercer a liberdade. É através da ação política que os indivíduos podem se tornar cidadãos engajados e participar da construção do espaço público/político, caracterizado pela visibilidade e pela exposição pública das ações e palavras dos indivíduos, que têm a oportunidade de se envolver em atividades políticas, influenciar o curso dos acontecimentos e contribuir para a formação da opinião pública. A esfera privada, por sua vez, refere-se ao domínio das necessidades individuais, da vida familiar e das relações pessoais. É o espaço onde os indivíduos buscam sua própria subsistência, atendem às suas necessidades básicas e mantêm relações íntimas com familiares e amigos próximos.

A grande descoberta de Arendt neste ponto foi perceber como a esfera privada adentrou no espaço público, mostrando como uma atividade que visava o interesse comum passou a defender interesses privados ou apenas de alguns membros da sociedade. Outro problema apontado por Arendt, e que está relacionado à emergência do social, diz respeito às sociedades de massas. Segundo Correia, “à excelência, à singularidade e à pluralidade dos agentes no espaço público político a esfera social contrapõe o conformismo, o anonimato e a uniformidade dos indivíduos na luta competitiva pela vida nas sociedades de massas, na unificação antipolítica dos muitos em um só” (CORREIA, 2022, p. 1). Nada mais desfigura a ação política do que a massificação da sociedade, pois esta retira do indivíduo o poder de falar, de discursar, de se mostrar quem é em meio à pluralidade dos demais. Couto explica dizendo que “as massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis” (COUTO, 2019, p. 1). Isso se reflete, por exemplo, nas pessoas que são indiferentes à política e não interagem em vista do bem comum, buscam só os próprios interesses e são incapazes ou mesmo não querem pensar e agir de tal modo que as decisões políticas tragam benefícios para todos. Essas pessoas tornam-se presas fáceis da manipulação ou são levadas a optar por regimes tirânicos/autoritários, uma vez que

entendem que tais regimes atuam em benefício delas e não se importam com quem é perseguido ou negligenciado pelo regime; chegam, inclusive, a não perceber quando elas mesmas são vítimas do regime autoritário.⁴

Arendt não menospreza a esfera privada, ela enfatiza, no entanto, a importância de preservar a esfera pública como um espaço em que os indivíduos podem se engajar politicamente e exercer sua liberdade e responsabilidade. O problema reside quando a esfera pública é tomada por questões e problemas próprios da vida privada e, assim, abre espaço para o domínio da esfera social. De acordo com Santos, “a ascensão do social coincidiu historicamente com a transformação da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública” (SANTOS, 2012, p. 230). Houve, portanto, não somente uma indistinção de conceitos, sobretudo entre social e político, mas, o que foi mais danoso para a história da humanidade, uma mudança na vivência de cada uma das esferas, em que privado, público (político) e social se mesclam e perdem seus significados próprios.

Evidentemente não se deve pensar que existem fronteiras intransponíveis entre esses conceitos, posto serem atividades humanas e esferas de existência que estarão em constante correlação. A inserção de questões privadas na esfera pública, cabe também dizer, não significa que circunstâncias de ocorrência na esfera privada não possam vir a ser de interesse público-político – tal como situações de violência doméstica, por exemplo –, mas que a esfera pública não pode ser pensada sob o signo do privado, da propriedade, mas, sim, pela via daquilo que é comum aos cidadãos.

O que Arendt quer chamar a atenção, pensamos, é ao fato de que o uso privado da esfera pública e a ascensão do social podem cada vez nos conduzir à perda de uma dimensão importante do nosso modo de estar presente no mundo: a ação política. É frente a isso que Santos afirma: “nessa perspectiva, a ideia vigente na sociedade de massas – de homem como animal social e não animal político – ameaça a extinção da humanidade, uma vez que a sociedade tem um caráter monolítico em que o conformismo só dá lugar a um único interesse e uma única opinião” (SANTOS, 2012, p. 231).

Acrescentamos, ainda, que, na interpretação de Arendt, as esferas pública e privada foram incapazes de resistir ao crescimento constante da social, uma vez que a

⁴ Antunes explica que isso se dá também: “Quando o interesse comum da política se transforma no interesse único privado do regime tirânico e da sociedade de massas surge a destruição da comunhão na esfera pública criando-se as condições para o aparecimento do totalitarismo. Especificamente, a sociedade massas destrói a esfera privada e a esfera pública: impede a pluralidade de opiniões num espaço público comum; exclui os homens da casa e da família enquanto refúgios perante o mundo” (ANTUNES, 2023, p. 10).

contradição entre o privado e o público, típica dos estágios iniciais da era moderna, foi um fenômeno temporário que trouxe a completa extinção da própria diferença entre as esferas privada e pública, a submersão de ambas na esfera do social. [...] a esfera pública porque se tornou função da esfera privada, e a esfera privada porque se tornou a única preocupação comum que sobreviveu. (ARENDT, 2020, p. 85)

Aqui se explicita o pensamento arendtiano a respeito do colapso do público e privado em detrimento do social. Por causa deste, aquelas duas formas distintas da existência humana correm risco, pela confusão de papéis, de desaparecerem. De acordo com Aguiar, “o social retirou da esfera política a dimensão de publicidade e da esfera privada a ocupação com a esfera das necessidades. Com a ascensão do social, as atividades executadas privadamente passaram a ter importância pública e o que era típico do público passou a ser um luxo” (AGUIAR, 2004, p. 10). É como se as pessoas e a sociedade, ao priorizarem a economia, acabassem criando um estado geral de escravização, pensando este termo como o fim da liberdade político para formar um mundo comum em função de uma vida reduzida à realização de necessidades, sejam as biológicas, sejam as criadas pela técnica.

A utopia de que a sociedade, ao se dedicar exclusivamente à geração da abundância, criaria um estado de liberdade não se cumpriu, porque a “laborização”⁵ também invadiu o lazer, o tempo livre das necessidades de trabalhar, por exemplo, na forma da industrialização do divertimento ao transformar tudo em entretenimento, produtos que são consumidos e que pouco agregam à nossa existência, mais ainda, diversos momentos da vida passam a ser visto em função do progresso, da geração da abundância, da mera utilidade. Consumir, uma atividade ligada diretamente ao trabalho e, por isso, seu outro lado, tornou-se, para muitos, a única alternativa às dores diárias, o momento de descanso e regeneração que prepara outro dia laboral. Pode-se dizer, portanto, que Arendt verifica uma “laborização” geral das atividades sociais, ou seja, tudo passa a ser referido à atividade típica da privatividade, a manutenção da vida biológica, na medida em que todas as atividades são transformadas em variações do trabalho, característica própria de uma sociedade de trabalhadores, isto é, de consumidores.

⁵ Quando se fala em laborização refere-se, no pensamento arendtiano, às atividades relativas ao trabalho, a qual se distingue das atividades relativas à fabricação, conforme descrito na nota 2, acima.

Conclusão

À guisa de conclusão, uma questão que se coloca sobre o sentido da palavra social diz respeito ao significado contemporâneo e comum do termo social enquanto preocupação com as questões de injustiça e exploração do homem pelo homem. Como então conceber o social arendtiano para além de uma esfera da vida humana? Será que Hannah Arendt não se preocupava com os problemas dos pobres e explorados? É possível que, a partir de uma aproximação superficial, seja essa a impressão que se tenha: a concepção de social em Hannah Arendt é demasiada teórica para tocar os problemas concretos da atualidade. Ademais, em outras obras, como em *Sobre a revolução*, Arendt (2011) parece indicar que certos fracassos das revoluções se deram relativamente à tentativa de se colocar a resolução da questão social⁶ – isto é, a pobreza – à frente da expansão da liberdade política. O grande problema – e Arendt não parece saber resolvê-lo – gira em torno da dificuldade de se fundar a liberdade política, proporcionando uma vida cidadã ampla, junto a uma população miserável sem que as questões privadas não subvertam o espaço público.

Entendemos, nesse sentido, que se deve compreender, segundo Aguiar, que “a luta de Arendt não é contra o empenho da sociedade para resolver a questão social, mas com a repercussão desse empenho na política. Isto é, Arendt não é contra a questão social, mas a favor da grandeza humana” (AGUILAR, 2004, p. 17). Não pretendemos propor uma solução para o problema da questão social, mas abrir o espaço para discussão a partir de nossa interpretação, seguindo a construção arendtiana, das características da esfera social.

O sacrifício da esfera política em nome de uma pretensa resolução dos chamados problemas sociais inseridos na questão social não levará à solução dos mesmos, porque as sociedades da abundância e do consumismo não são constituídas, grosso modo, por cidadãos, aqueles que estarão juntos em busca da superação dos problemas comuns, mas por consumidores, ou sejam pessoas cuja única preocupação é satisfazer suas necessidades individuais. Além disso, uma questão social absolutizada tende a desencadear um ciclo que se repete, porque a necessidade de suprir as condições básicas de sobrevivência faz parte do ser humano, enquanto um ser biológico.

⁶ Sobre a questão social, Ribeiro (2022, p. 24) faz uma leitura crítica sobre a diferenciação entre as categorias social e político em Hannah Arendt, bem como nós explica, ainda, sobre a questão social: “A existência da pobreza é o que Arendt entende por questão social e é a partir desta ideia que ela argumenta sobre o fracasso da Revolução Francesa e o sucesso da Revolução Americana, em um primeiro momento. Esta noção está, em *Sobre a Revolução*, duramente marcada pela ideia de que a pobreza não pode ser solucionada por meios políticos, mas técnicos e que sua entrada no âmbito público traz sérios prejuízos para política”.

Como foi mostrado ao longo deste texto, Hannah Arendt comprehende a esfera privada como o espaço da vida doméstica, das relações pessoais e da intimidade. Além disso, em sua visão, a esfera pública seria o espaço no qual os cidadãos se reúnem para discutir e deliberar sobre questões políticas e tomar decisões em conjunto. A esfera pública, vimos, é fundamental para a vida política e para a liberdade dos indivíduos, pois é nela que eles podem exercer sua capacidade de agir e se envolver ativamente na vida comum. No entanto, Arendt argumenta que a esfera social, com seu foco na produção e no consumo, invadiu a esfera pública, tal como Arendt também discute o problema da questão social, ao qual apenas aludimos acima. Ela sugere que as demandas da esfera social, como a busca incessante por riqueza e sucesso material, ou mesmo a resolução da miséria,⁷ minaram da mesma forma a esfera privada, levando ao enfraquecimento das relações familiares e interpessoais, quanto a pública, ao reduzirem-na tão somente ao ditado pela necessidade, não dando espaço para a liberdade e transformando a política em governo e administração.

Na sociedade moderna, como pudemos ver, as pessoas são cada vez mais definidas por seu trabalho e suas atividades aceleradas. O que antes era preocupação com a manutenção do lar adentra o espaço público, como a economia e os meios da sobrevivência; o mundo da necessidade é levado ao mundo político. Ela observa que a esfera social, dominada pelas necessidades de produção e consumo, tende a reduzir os indivíduos a meros consumidores e não a cidadãos de fato. Consequentemente, a política é frequentemente relegada a um segundo plano, e a esfera pública perde sua vitalidade e importância. Ela acreditava que a expansão da esfera social e a diminuição da importância da esfera pública e da esfera privada eram sintomas de uma crise mais ampla na esfera política e na vida humana em geral, ou seja, o desaparecimento do público e do privado com a emergência do social

Arendt, portanto, está preocupada com o declínio da vida política. O individualismo cada mais exacerbado leva as pessoas a duas atitudes igualmente nocivas à vida política. A primeira seria o desinteresse pessoal pela coisa pública, quando esta não toca a pessoa diretamente, não mexe com suas necessidades mais imediatas e não reproduz fundamentalmente suas crenças e gostos pessoais. A política deixa de ser uma atividade voltada de fato para o coletivo dos cidadãos. Disso deriva também a segunda atitude nociva: fazer da atividade política um benefício apenas pessoal. É realmente misturar o privado e o público de tal forma que o público/político esteja unicamente a serviço do bem estar privado

⁷ Deixe-se claro que isso não significa, no pensamento de Arendt, algum tipo de defesa da manutenção do estado de miséria, mas, sim, de uma preocupação de como o espaço público está em constante risco, o que, por sua vez, não auxilia na resolução da própria miséria, mas a aprofunda

do agente político, enquanto o dito cidadão comum, aquele que não está diretamente tomando as decisões, torna-se um mero cliente/consumidor/seguidor de quem o representa politicamente.

Por fim, gostaríamos de sugerir que a crítica de Arendt ao advento do social não é apenas uma crítica à modernidade, senão, sobretudo, aos modelos de compreensão da política que foram gestados nela, em destaque para os dois polos que há mais de um século dominam os debates público-políticos: o comunismo e o liberalismo. Por mais que seja possível compreender alguns elementos positivos provenientes de ambas as correntes – tal como a luta para que trabalhadores possam a vir a ser cidadãos efetivamente, no primeiro caso, ou a defesa das liberdades individuais, no segundo –, Arendt também percebe que tais conquistas podem também ser conduzidas a resultados catastróficos, não como causas necessárias, mas em sua desconexão com o cuidado com o mundo público e a perda da liberdade política.

Quanto ao comunismo, Arendt desconfia da igualdade plena de todos os indivíduos; não por considerar que alguns devam ser superiores a outros, ou por defender quaisquer projetos de dominação, mas por entender que a igualdade se dá entre pares, entre indivíduos que convivem e compartilham um mundo político comum, não sendo mais que abstração vazia defender uma igualdade genérica que não consegue se tornar efetiva na realidade. Quanto ao liberalismo, Arendt critica sua defesa irrestrita da liberdade individual, não por considerar que não devemos ter essa liberdade, mas por compreender que esse modelo é insuficiente, pois é alheio às questões políticas, de tal modo que a liberdade liberal é uma liberdade das coisas políticas, um estar liberado de se preocupar com o mundo a fim de dedicar-se inteiramente a si mesmo e seus empreendimentos privados. No lugar de uma igualdade abstrata, Arendt propõe uma igualdade entre aqueles que dividem uma realidade comum; no lugar de uma liberdade individualista, é proposta uma liberdade política que só é possível junto àqueles que são iguais a mim e podem agir em concerto em defesa do mundo comum, protegendo e conservando o que nos dá segurança e criando e transformando aquilo que não espelha mais as demandas das novas gerações.

Referências Bibliográficas

AGUIAR, Odilio Alves. A Questão Social em Hannah Arendt. In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 27(2): 7-20, 2004.

ANTUNES, Marco António. **O Público e o Privado em Hannah Arendt.** Universidade da Beira Interior. Disponível em: <<https://www.bocc.ubi.pt/pag/antunes-marco-publico-privado.pdf>> Acesso em: 22 jun. 2023.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** 13^a ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

ARENDT, Hannah. “Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental”. In: ARENDT, Hannah. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução.** São Paulo: Companhia das letras, 2011.

CORREIA, Adriano. **Questão social (Pobreza).** Disponível em: <<https://estadodaarte.estadao.com.br/dicionario-arendt-70-questao-social/>> Acesso em: 21 jun. 2023.

COUTO, Gabriel Donato. **A sociedade de massa sob a ótica de Hannah Arendt.** Disponível em: <<https://www.jusbrasil.com.br/artigos/a-sociedade-de-massa-sob-a-otica-de-hannah-arendt/395771014>> Acesso em 21 jun. 2023.

DIAS, Lucas Barreto. Características e declínio da Esfera Pública segundo Hannah Arendt. In: **Polymatheia.** Fortaleza, v. 6 n. 9, p. 127-138, 2013.

RIBEIRO, Nádia Junqueira. **A distinção entre o social e o político em Hannah Arendt à luz da Questão.** Tese. 2022 (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. UNICAMP. Campinas-SP, 2020.

SANTOS, Soraya Viera Santos. A relação entre o público e o privado: um estudo inicial no pensamento de Hannah Arendt. In: **Inter-Ação.** Goiânia, v. 37, n. 2, p. 223-235, jul/dez 2012.

Data da submissão: 30 Ago 2024.

Data do aceite: 01 Dez 2024.

Publicado em 08 Mai 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



RELIGIÃO E SENTIMENTO NOS “DISCURSOS SOBRE RELIGIÃO” DE F. D. SCHLEIERMACHER

RELIGION AND SENTIMENT IN F.D. SCHLEIERMACHER'S DISCOURSES ON RELIGION

Francisco José da Silva

Doutor em Filosofia pela UFC

Professor Adjunto do Curso de Filosofia da UFCA

franz.silva@ufca.edu.br

A questão da Religião tem sido retomada na contemporaneidade através de várias perspectivas, tais como sua relação com a racionalidade secular, com as várias formas de fundamentalismo, com os movimentos carismáticos e pentecostais e em sua relação com a esfera pública. A modernidade, no entanto, permanece uma referência fundamental para nossa compreensão da Religião e sua relação com a racionalidade. O filósofo alemão Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834) foi um dos maiores apologistas da Religião na modernidade, sua obra *Discursos sobre a Religião aos eruditos que a desprezam* (Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799) situa-se numa posição de relevo ao resgatar uma compreensão do caráter universal da religiosidade e sua fundamentação no chamado saber imediato, na intuição racional e no sentimento. Para ele, a Religião define-se como *Sentimento de dependência em relação ao Universo* (Gefühl der schlechthinniger Abhängigkeit). Pretendemos apresentar nesse artigo as principais temáticas discutidas nessa obra, tais como a crítica de Schleiermacher ao pensamento iluminista inglês e francês em sua rejeição à Religião, a distinção entre Religião, Metáfísica e Moral, a vinculação da religiosidade com a Mística e, principalmente, o conceito de sentimento (Gefühl) de dependência do Universo no pensamento de Schleiermacher.

Palavras-Chave: Religião, Sentimento, Filosofia

The issue of Religion has been taken up in contemporary times through various perspectives, such as its relationship with secular rationality, with the various forms of fundamentalism, with the charismatic and Pentecostal movements and in its relationship with the public sphere. Modernity, however, remains a fundamental reference for our understanding of Religion and its relationship with rationality. German philosopher Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834) was one of the greatest apologists for Religion in modern times, his work “Discourses on Religion to Scholars who despise it” (Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799) if in a prominent position when rescuing an understanding of the universal character of religiosity and its foundation in the so-called immediate knowledge, rational intuition and feeling. For him, Religion is defined as “Feeling of dependence in relation to the Universe” (Gefühl der schlechthinniger Abhängigkeit). We intend to present in this communication the main themes discussed in this work, such as Schleiermacher's criticism of English and French Enlightenment thinking in his rejection of Religion, the distinction between Religion, Metaphysics and Morals, the link between religiosity and Mysticism and, finally, the concept of feeling (Gefühl) of dependence on the Universe in Schleiermacher's thought.

Keywords: Religion, Feeling, Philosophy

1. Introdução

Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834) foi um dos espíritos mais brilhantes do Romantismo alemão¹ e um dos maiores teólogos de sua época, sendo considerado o fundador da teologia protestante moderna, além de ter desenvolvido as bases de uma hermenêutica filosófica. Sua concepção de hermenêutica é hoje clássica, porém o filósofo se tornou mais conhecido por sua preocupação com a autonomia da Religião, merecendo destaque a obra que publicou sob pseudônimo, *Discursos sobre Religião* (*Reden über die Religion*, 1799). Ele também escreveu em diversas áreas da Filosofia, destacando as várias versões de sua *Dialética, a Ética, a Pedagogia, a Estética e Hermenêutica e Crítica*.

Schleiermacher foi um dos grandes estudiosos de Platão, o qual ele traduziu para o alemão em parceria com Schlegel (1772-1829), o qual depois abandonaria o projeto. Uma de suas principais contribuições é a tentativa incansável de interpretar os *Diálogos* do filósofo da Academia, no sentido de expor sua doutrina e o encadeamento de suas ideias de uma forma sistemática e rigorosa². As fontes do pensamento de Schleiermacher são: a filosofia de Platão, o Neoplatonismo, a Mística e o Pietismo cristão e os pensadores românticos alemães. Também podemos rastrear a influência os pensadores modernos como Espinosa (1632-1677), Immanuel Kant (1724-1804), August Eberhad (1739-1809) e Friedrich Schelling (1775-1854).

A Dialética schleiermacheriana é uma forma de articulação necessária para o entendimento dos fundamentos da Física e da Ética, uma forma arquitetônica e positiva do saber. A sua dialética tem tanto um aspecto dialógico de origem platônica quanto metafísico de fundação das ciências. Assim, como um pós-kantiano, ele busca superar tanto a filosofia do Eu absoluto de Fichte, quanto a filosofia da identidade de Schelling em relação às questões do Idealismo e do Realismo.

Em um primeiro momento, o filósofo se confronta com a ideia do ‘Eu penso’ kantiano, em seguida discute com o pensamento sobre a Fé ou Crença (*Glaube*) e o saber imediato de Friedrich Jacobi (1743-1819), para, por fim, superar a teologia racional, a

¹ O Romantismo alemão surgiu no século XIX como forma de contraposição ao racionalismo iluminista, e sua crença no progresso e na supremacia absoluta da ciência e da razão, que relegava o sentimento a um plano inferior e abandonando a ânsia do infinito. Os românticos tinham no sentimento e no infinito ideais elevados, valorizando a paixão, a interioridade e as emoções como algo que a razão não pode desprezar, assim, a conciliação dos opostos era uma meta interna ao Romantismo. Entre seus expoentes podemos citar Herder, Schlegel, Schelling e Schleiermacher.

² A proposta de interpretação de Platão por Schleiermacher serviu de paradigma durante mais de 300 anos, sendo recentemente contraposto a nova interpretação de Platão da Escola de Tübingen-Milão. Ver artigo VAZ, H.C. Lima. *Um novo Platão?* In: Revista Síntese, 1990.

metafísica abstrata e assumir sua filosofia fundada na ideia de uma “intuição e sentimento do universo em seu ser e sua forma ideal eterna, do eterno e do infinito no temporal” (*Anschauen und Fühlen des Universums nach seinem ewigen idealen Gehalt und Wesen, des Unendlichen, des Ewigen im Zeitlichen*), ou ainda como um “sentimento de dependência universal” (*Ein Gefühl der schlechthinniger Abhängigkeit*)³.

A filosofia de Schleiermacher como pensamento dialético busca a síntese de oposições (SCHLEIERMACHER, 1999, p. 11), tais como Ideal e Real, Universal e Singular, Infinito e Finito. Os dois grandes desenvolvimentos e contribuições dadas pelo filósofo dizem respeito à Dialética e à Hermenêutica, ambas tratam da relação entre pensamento e linguagem. A Dialética, que para os gregos se relacionava ao processo dialógico de contraposição de argumentos em vista da verdade (*dialegesthai*)⁴, assume em Schleiermacher uma função de teoria do conhecimento ou fundamento do saber, uma teoria que permite pensar a conexão profunda entre a Física e a Ética⁵, como ele pretendeu estabelecer ainda em seus primeiros esboços.

Além disso, a Dialética pensada pelo filósofo tem uma relação intrínseca com outra disciplina a qual ainda estava em via de sistematização, a Hermenêutica⁶, a qual até então servia apenas de técnica de interpretação de textos filológicos, sagrados ou jurídicos, tornando-se com nosso autor uma forma de saber que trata das condições universais da própria compreensão e interpretação. A influência da Hermenêutica de Schleiermacher se ampliará a ponto de ser inserida na pauta da discussão filosófica e epistemológica a partir de Wilhelm Dilthey (1833-1911), posteriormente assumindo uma perspectiva ontológica com Martin Heidegger (*Ser e Tempo*, 1927) e Hans Georg Gadamer (*Verdade e Método*, 1960).

Nesse sentido, faz-se necessário retomar a discussão do giro filosófico operado pela concepção de Religião schleiermacheriana, bem como a articulação com os conceitos de

³ SCHLEIERMACHER, F.D. *Sobre a Religião*. Tradução Daniel Costa, SP, Novo Século, 2000. Conferir também a edição alemã aos cuidados de Rudolf Otto: SCHLEIERMACHER, F.D. *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Gottingen, UTB Vandenhoeck, 1991. A definição dada por Schleiermacher é: “*Anschauen und Fühlen des Universums nach seinem ewigen idealen Gehalt und Wesen, des Unendlichen, des Ewigen im Zeitlichen*” (p.53).

⁴ Schleiermacher faz parte da longa tradição da dialética ocidental que tem suas origens nos gregos, Zenão, Heráclito, chegando ao seu auge com Platão e Plotino, passando pelos medievais, chegando até Kant, Hegel e Schelling. A Dialética tem sido concebida ora como uma arte da palavra (Zenão), uma técnica de debates (a Tópica aristotélica e a Dialética dos medievais), mas ainda como uma concepção da realidade, pensada como resolução de contrários (Heráclito, Hegel).

⁵ Sobre o fundamento dialético sistema filosófico de Schleiermacher, conferir: SCHLEIERMACHER, F. *Dialektik* (1811), herausgegeben Von Andreas Arndt, Hamburg, Felix Meiner, 1986.

⁶ A palavra hermenêutica deriva do grego *hermeneuein*, ato de interpretar. A Hermenêutica desde os antigos tem sido concebida como um método capaz de interpretar e compreender os textos filológicos, jurídicos e teológicos. Schleiermacher será responsável pelo desenvolvimento de uma hermenêutica de caráter universal, que estabeleça as condições de possibilidade de toda a compreensão.

saber imediato, intuição e sentimento para perceber sua atualidade e as possibilidades que podem abrir para a discussão contemporânea.

2. Religião, Saber Imediato e Sentimento nas *Reden über die Religion* (1799)

Ao contrário de Fichte (1762-1814) e Hegel (1770-1831), cujo ponto de partida absoluto é puramente abstrato e descartaria uma relação prévia com o saber das ciências particulares, Schleiermacher fundamenta a *Dialética* em uma compreensão da subjetividade, sua relação com a intuição e no conceito de sentimento de dependência universal.

Nesse sentido, devemos rastrear os princípios fundantes desta abordagem nos conceitos de Intuição, Saber imediato e Sentimento a partir da filosofia de Friedrich Jacobi (1743-1819) e na obra sobre *Religião* do próprio Schleiermacher. Um dos elos que liga Jacobi a Schleiermacher é o pensamento de Espinosa (1632-1677). O autor da *Hermeneuta* reconhece a importância fundamental de Espinosa em sua reflexão sobre a religião, principalmente no que diz respeito a sua visão intuitiva de Deus:

Sacrificai comigo respeitosamente um riso aos modos de Espinosa, o santo reprovado! Ele estava penetrado pelo superior espírito do mundo, o Infinito era seu começo e seu fim; o Universo, seu único e eterno amor; com santa inocência e profunda humildade se refletia no mundo eterno e via também como ele era seu espelho mais amável; estava pleno de religião e pleno de espírito santo e por isso também se encontra ali, só e inalcançado, mestre em sua arte, porém situado acima do grêmio dos profanos, sem discípulo e sem direito a cidadania (SCHLEIERMACHER, 2000, pp. 36-37).

Quando falamos de saber imediato deve-se ter como um dos principais representantes o nome do filósofo alemão Friedrich Jacobi, um pós-kantiano discípulo de Rousseau que teve grande influência no movimento pietista. Jacobi está ligado a uma defesa da crença religiosa para além das demonstrações, uma releitura do pensamento de Espinosa sob a perspectiva da filosofia transcendental de Kant.

Friedrich Heinrich Jacobi⁷ escreveu em 1785 uma série de cartas polêmicas a Moses Mendelssohn (1729-1786) e as *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* (*Briefe über die Lehre Spinozas*), apontando para a simpatia de Lessing em relação ao espinosismo, dando origem a famosa “querela do panteísmo” (*Pantheismusstreit*), tal querela enfatizava a vinculação do panteísmo de Espinosa com o ateísmo. Jacobi tem a oportunidade de apresentar sua contestação realista

⁷ Nascido em Dusseldorf em 1743, faleceu em Munique, 1819, esteve na corte da Baviera durante algum tempo, depois se formou em Paris e Genebra, conheceu e tratou com Diderot e Bonnet. Em Dusseldorf, trabalhou num cargo de finanças, foi presidente da Academia de Ciências na Baviera tendo residido até seus últimos dias em Munique.

ao idealismo crítico nutrido pelo ceticismo de Hume (além das Cartas podemos citar ainda a obra *David Hume, sobre a Fé, ou idealismo e realismo* de 1779)⁸, bem como desenvolver e expor seu próprio pensamento sobre o saber imediato, a fé e Deus.

As concepções de Jacobi estão ligadas às de Kant segundo as quais não é possível conhecer a Deus através do entendimento finito, pois este se limita aos dados fornecidos pelos sentidos não podendo ultrapassá-los e chegar à coisa-em-si mesma. Essa concepção está ligada a crítica de Kant ao idealismo, apontando para uma tentativa realista, segundo a qual o conhecimento está fundado na Fé ou Crença (*Glaube*), uma espécie de ‘sentimento da razão’ que permite admitir a existência do mundo para além de nossa subjetividade e legitimar o saber científico.

Segundo o pensamento kantiano, não é possível conhecer a Deus através do entendimento finito, pois este se limita aos dados sensíveis fornecidos pelos fenômenos sob categorias do entendimento, não podendo ultrapassá-los e chegar ao conhecimento da coisa-em-si mesma e ao incondicionado. Já que não podemos demonstrar a existência de Deus pela razão natural resta-nos uma espécie de intuição pela qual ele se nos apresenta imediatamente, isto é, pela Fé. Esta intuição (*Anschaung*) é direta, sem mediações intelectuais, como algo simplesmente dado que não requer reflexão prévia.

Tal saber carece de mediações e de diferenciação sendo análogo ao conhecimento místico de Deus, segundo Jacobi:

Tomo o homem todo sem dividi-lo e constato que sua consciência é composta de duas representações originárias, a representação do condicionado e do incondicionado. Ambas estão inseparavelmente ligadas uma à outra, mas de tal maneira que a representação do condicionado pressupõe a representação do incondicionado e só pode ser dada nesta. Não precisamos, pois, procurar primeiro o incondicionado, mas temos de sua existência a mesma certeza, sem ainda maior do que temos de nossa própria existência condicionada (BECKEMKHAMP, 2004, p. 58).

O conceito central na filosofia da religião de Jacobi é a Fé, que se liga ao saber imediato (*Unmittelbare Wissen*) sendo a certeza não mediata da existência de Deus, certeza essa indemonstrável, como observa Nicolai Hartmann em *A Filosofia do Idealismo Alemão*:

Jacobi converte este conceito de fé no fundamento de sua teoria. Não existe razão alguma para duvidar da realidade das coisas fora de nós. Há, pelo contrário, uma certeza imediata e intuitiva dessa realidade que é natural a toda consciência que não tenha sido tocada pela reflexão céptica. Esta realidade das coisas não pode ser provada. Uma prova seria tarefa do conhecimento discursivo. Mas a certeza imediata também não precisa de prova já que só um ponto de vista artifício da reflexão a pode pôr em dúvida. Por este motivo, tem de fracassar qualquer reflexão que parta da consciência. O conhecimento está encerrado na rede de

⁸ LEITE, Thiago Magalhães. Crença, razão e entendimento segundo o realismo de F.H. Jacobi. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v.19, n.1, SP, FFLCH-USP, 2014, pp.169-188.

formas gnosiológicas que são de absoluta origem subjetiva, mas essas formas não alcançam o real. Ora, visto que na percepção temos consciência da realidade uma realidade que não emana do sujeito essa consciência da realidade não pode, por sua vez, ser de origem subjetiva. Aqui se distingue claramente o real da representação do real. Portanto, tem de haver qualquer coisa na percepção que não se esgota na simples representação. Mas isto é justamente o próprio real (HARTMANN, 1983, p. 40).

Jacobi insiste assim na autonomia da realidade perante o sujeito que conhece, seu realismo se contrapõe ao “casulo” da subjetividade kantiana, a qual pressupõe as condições de possibilidade da experiência, mantendo em seu núcleo a impossibilidade de conhecer as coisas mesmas. Nesse sentido, faz-se necessário ultrapassar a barreira intransponível imposta por Kant ao conhecimento do real, de tal forma que devemos pressupor um mundo fora de nós com existência real ao qual se refere nossa intuição, essa apreensão da realidade de forma imediata permite romper o abismo criado por Kant entre a subjetividade e a realidade.

Aqui podemos perceber a clara influência de Espinosa no interior do pensamento idealista alemão. Tal inserção do espinosismo será fundamental para compreender as transformações operadas pelos filósofos pós-kantianos (Schelling e Hegel), cuja forma de saber assemelha-se àquilo que Espinosa (na *Ética*) definia como conhecimento intuitivo:

Além destes dois gêneros de conhecimento (opinião ou imaginação e razão), há ainda um terceiro como o mostrarei a seguir, a que chamaremos ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas (Apud BECKEMKAMP, 2004).

Partindo dessa concepção de Fé e Saber imediato da filosofia de Jacobi, Schleiermacher, por sua vez, expande a ideia de Intuição e Sentimento na obra *Sobre a Religião* (*Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799), fundamentando sua crítica ao desprezo iluminista à Religião em geral, e ao Cristianismo em particular, o qual se baseia numa incompreensão do caráter autônomo daquela. Schleiermacher desenvolve sua reflexão para além de uma mera vinculação entre Religião, Moral e Metafísica⁹.

A importância da obra teológica e filosófica de Schleiermacher é indiscutível, pois seu alcance ultrapassa sua época ao colocar a Religião sobre uma base que toca o individual e ao mesmo tempo o universal, definido por ele no chamado ‘sentimento de dependência universal’ (DILTHEY, 2014 p.229). Assim se expressa Dilthey em sua obra sobre a vida do filósofo:

⁹ SCHLEIERMACHER, F.D. *Sobre a Religião*, Apologia. No que diz respeito a relação entre Moral e Religião devemos fazer referência a Kant, em especial sua obra *A Religião nos limites da simples razão* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, 1795). Já do ponto de vista da Metafísica a referência fundamental é Hegel e sua compreensão da Religião como especulação metafísica cujo conteúdo (o Absoluto) é idêntico ao da Filosofia (Ver a *Introdução a história da Filosofia e Lições sobre Filosofia da Religião*).

Los ‘Discursos sobre la Religion’ representan junto a su ‘Doctrina de la Fé’, la obra más influyente de Schleiermacher. Como hombre os hablo de los misterios sagrados de la humanidad, de aquello que había en mí cuando, en el entusiasmo juvenil, buscaba lo desconocido. El que yo hable es fuerza irresistible de mi naturaleza, un oficio divino, es lo que define mi posición en el universo y me convierte en el ser que yo soy. La religión no es ni metafísica ni moral ni una mezcla de las dos, sino contemplación y sentimiento del universo. Mientras que la intuición religiosa. Aprehende en el suceso singular que nos determina desde fuera una acción del universo, tiene lugar un contacto del ánimo con lo infinito (...). La medula de la religión está representada, según la descripción que hace Schleiermacher de sus visiones y sentimientos singulares, por la consciencia inmediata de la inmanencia de lo infinito en lo finito (Shaftesbury, Hemsterhuis, Spinoza, Goethe y Herder) (DILTHEY, 2014, p. 229).

Em sua estrutura, a obra *Sobre a Religião* é dividida em cinco 'Discursos' (Reden), sendo o primeiro uma 'Apologia', onde o autor esclarece a razão que o levou a escrever uma obra sobre Religião (desacreditada em sua época pelo pensamento iluminista), partindo de uma crítica ao pensamento empirista inglês e ao iluminismo francês, apontando a Alemanha como um lugar onde a Religião alcançou um solo privilegiado de desenvolvimento vigoroso¹⁰.

O procedimento dialético presente na obra *Sobre a Religião*, se apresenta logo no primeiro discurso (a Apologia), quando revela uma compreensão das oposições como parte da estrutura da realidade (Ontologia), bem como do próprio espírito humano (Psicologia).

Vós sabeis que a divindade tem imposto à si mesma, mediante uma lei imutável, separar até o infinito sua grande obra, conjugar cada existência determinada tão só a partir de forças opostas, realizar cada um de seus pensamentos eternos através de configurações gêmeas, inimigas entre si e, todavia, inseparáveis e consistentes entre si. Todo este mundo material, respectivamente ao que a suprema meta de vossa investigação consiste penetrar, em seu interior, se lhes apresenta, aos mais instruídos e reflexivos de vós, só como um jogo de forças opostas que prossegue eternamente. (...) Toda a alma humana – tanto suas ações passageiras como as peculiaridades internas de sua existência nos conduzem a esta constatação – não é mais que o produto de impulsos opostos (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 9-10).

Os impulsos opostos que subjazem ao real, são forças antagônicas de atração e repulsão, as quais de forma dinâmica regem as transformações do Uno e do Todo. A realidade é assim vista como um todo único e dinâmico que se manifesta de forma variada através da relação entre essas forças opostas. O autor ainda aponta nesse primeiro discurso o que seria o germe da concepção de Sentimento na forma do que ele chama de um “vínculo geral da consciência” que abarca a relação entre as duas forças antagônicas imanentes ao real.

(...) assim também cada alma participa nas duas funções originárias da natureza espiritual, e a perfeição do mundo intelectual consiste em que todas as possíveis

¹⁰ A Alemanha foi o lugar onde se consolidou o Protestantismo, numa crítica ao Catolicismo por meio de Martinho Lutero, mas principalmente onde brotou um vigoroso movimento místico na Idade Média (entre os sécs. XI-XVI) desde Hildegard von Bingen, Mestre Eckhart, Henrique Suso, Johannes Tauler até Jacob Boehme.

conexões destas duas forças entre os dois extremos opostos, dado que aqui uma delas, além da outra, são quase exclusivamente tudo e à antagonista só lhe deixa uma parte infinitamente pequena, não só estão realmente presentes na humanidade, mas que também um vínculo geral da consciência abarque a todas, de forma que cada indivíduo, até quando não possa ser outra coisa que o que ele deve ser, conheça todavia, a cada um dos outros tão claramente como a si mesmo, e comprehenda perfeitamente todas as manifestações particulares da humanidade (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 10).

O segundo Discurso¹¹ trata propriamente da “essência da Religião”, onde nosso autor enfatiza que a Religião não é nem Metafísica, nem Moral, nem alguma outra atividade e muito menos um composto das anteriores, ela é, ao contrário, Intuição e Sentimento do Universo, do Infinito e do Eterno no tempo (SCHLEIERMACHER, 1991, p.55)¹². Como enfatiza o filósofo: “mas tampouco a moralidade pode ter algo a compartilhar com a religião. Quem faz uma distinção entre este mundo e o além-mundo ilude a si mesmo; ao menos todos os que têm religião creem somente num único mundo” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 100).

Com relação ao conceito de Sentimento, devemos deixar claro que este nunca foi valorizado no discurso filosófico até a modernidade, como depois será a partir de Schleiermacher, sendo pensado sempre de forma marginal, principalmente quando relacionado à Religião. Havia o questionamento sobre como poderia o Sentimento, geralmente entendido como fazendo parte das faculdades inferiores ou ligado à sensação e às paixões, servir como fundamento à Religião, a qual por sua vez diz respeito à racionalidade e à espiritualidade? Como um conteúdo subjetivo poderia estar na base de algo objetivo e universal como a Religião, sem transformá-la em mero jogo de emoções?

A Religião, nesse sentido, vincula Intuição e Sentimento, e nossos órgãos sensoriais servem de mediadores entre nós e o objeto, o qual ao nos revelar sua existência nos estimula de formas diversas e nos leva a uma mutação no interior da própria consciência. O objeto provoca assim uma afetação no sistema nervoso pondo em movimento a autoatividade de nosso espírito, assim, no momento em que intuímos o Universo através das coisas finitas, geramos múltiplos sentimentos.

Na Religião, a relação entre Intuição e Sentimento é mais firme que àquela dada através dos sentidos externos, dando uma maior amplitude a este último, o Sentimento (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 43)

¹¹ Os discursos seguintes da obra *Sobre a Religião* não nos dizem respeito, pois tratam de temas que não se relacionam diretamente com nossa perspectiva, seu conteúdo trata sobre a Igreja e o sacerdócio e sobre as religiões positivas (Discursos 3, 4 e 5).

¹² Em alemão: “*Anschauen und Fühlen des Universums nach seinem ewigen idealen Gehalt und Wesen, des Unendlichen, des Ewigen im Zeitlichen*”.

Segundo o filósofo:

Mas não penseis – este é precisamente um dos erros mais perigosos – que as intuições e sentimentos religiosos tenham de estar também tão dissociados originariamente na primeira ação da alma como por desgraça os devemos considerar aqui. A intuição sem o sentimento não é nada e não pode ter nem a origem, nem a força adequadas; o sentimento sem intuição tão pouco é alguma coisa: tanto um como o outro só são algo quando, e devido a que, originariamente estes são uma e a mesma coisa e se dão inseparados (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 45).

O que Schleiermacher denomina Sentimento não é, como se pensa de forma mais imediata, apenas uma emoção ou entusiasmo ligada a Fé individual, é, ao invés disso, um “sentimento de dependência absoluta” (*ein Gefühl der schlechthinniger Abhängigkeit*) em relação ao Universo (*Universum*). O Sentimento, para ele, é um assentimento imediato, uma forma de autorreflexão da razão que liga a certeza imediata da subjetividade à apreensão da realidade numa totalidade.

Este conceito de Sentimento e dependência universal em relação ao Universo serviria como um fundamento filosoficamente sólido contraposto ao racionalismo francês e ao empirismo inglês, os quais são duramente criticados pelo filósofo, o primeiro por seu caráter negativo e exageradamente crítico: “Por outras razões me afasto dos franceses, cuja visão um adorador de religião mal pode suportar, uma vez que em cada ação e quase em cada palavra sua eles pisoteiam suas leis mais sagradas” (SCHLEIERMACHER, 2000, p.93). Já em relação ao empirismo inglês, vinculado a um pragmatismo e utilitarismo vazios, diz ele: “Aqueles insulares orgulhosos (ingleses) que muitos entre vocês adoram tão indevidamente, não conhecem outra senão ganhar e usufruir” (SCHLEIERMACHER, 2000, p.93).

Como constatamos, ambos são alvos da crítica de Schleiermacher, uma vez que os conceitos de revelação e santidade têm uma característica de interioridade e uma correlação com a devoção, a piedade e a experiência religiosa que faziam parte do pietismo morávio ao qual ele pertencia. Desta forma, o Saber Imediato e o Sentimento seriam conceitos não meramente subjetivos, mas relacionados a uma totalidade e unidade de todas as coisas, concebidos como a realidade do Universo infinito.

Considerações finais

Apresentamos nesse artigo as principais temáticas discutidas na obra *Sobre a Religião* de Schleiermacher, tais como a crítica ao pensamento iluminista inglês e francês, bem como a distinção entre Religião, Metafísica e Moral, e, por fim, o conceito de sentimento de

dependência do Universo, como sendo a marca fundamental do pensamento schleiermacheriano.

É inegável a importância de Schleiermacher para os estudos da Religião em geral e para a Filosofia em particular. O autor de *Glaubenslehre* autonomiza o âmbito e alcance da Religião, distinguindo-a da Moral e da Metafísica. A Religião se distingue da Moral como uma resposta a Kant, que reduzia a Religião à Moralidade puramente racional e formal fundada no imperativo categórico, também se distingue da Metafísica, em resposta a Hegel, que concebia a Religião em sua relação com a Filosofia, pensadas como tendo um mesmo conteúdo (o Absoluto), embora diferentes na forma de sua apreensão, através da representação na Religião e do pensamento na Filosofia.

Referências Bibliográficas

- AMARAL, M. N. de C. P. **Período clássico da Hermenêutica filosófica na Alemanha.** São Paulo: EdUSP, 1994.
- BECKEMKAMP, J. **Entre Kant e Hegel.** Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- DREHER, L. H. **O método teológico de Friedrich Schleiermacher.** São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- DILTHEY, W. **Schleiermacher in: Hegel y el idealismo (Obras V).** Tradução Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- GONZALEZ, J. L. **A era dos novos horizontes (vol.9).** São Paulo: Vida Nova, 2000.
- GRONDIN, J. **Hermenêutica.** Tradução Marcio Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2012.
- HARTMANN, N. **A Filosofia do Idealismo alemão.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito.** Tradução Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efkens e José Machado, S.J. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/USF, 2002.
- HORDERN, W. **Teologia protestante ao alcance de todos.** Tradução Roque Monteiro de Andrade. Rio de Janeiro: JUERP, 1979.
- KANT, I. **Religião nos limites da simples razão.** Tradução Artur Mourão. Lisboa: Ed.70, 1992.
- LEITE, Thiago Magalhães. Crença, razão e entendimento segundo o realismo de F.H. Jacobi. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, v.19, n.1, São Paulo, FFLCH-USP, 2014.

MAAS, Wilma Patricia. Hermenêutica e anti-hermenêutica. Friedrich Schlegel e Schleiermacher. In: **Pandaemonium germanicum**, número 15, FFLCH-USP, 2010.

SCHLEIERMACHER, F. D. **Sobre a Religião**. Tradução Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

SCHLEIERMACHER, F. D. **Reden über die Religion, an die Gebildeter unter ihrer Verächtern**. Göttingen: UTB Vandenhoeck, 1991.

SCHLEIERMACHER, F. D. **Hermenêutica, Arte e técnica da interpretação**. Celso Remi Braida, Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHLEIERMACHER, F. D. **Introdução aos diálogos de Platão**. Tradução Georg Otte Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

SCHLEIERMACHER, F. D. **Dialektik (1811)**. Herausgegeben von Andreas Arndt, Hamburg: Felix Meiner, 1986.

VAZ, H. C. Lima. Um novo Platão? In: **Síntese – Revista de Filosofia**, número 50, v.17, Belo Horizonte, FAJE, 1990.

Data da submissão: 30 Ago 2024.

Data do aceite: 26 Out 2024.

Publicado em 08 Mai 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



ONTOLOGIA E CULTURA: O HIP-HOP COMO PROCESSO DE FORMAÇÃO À LUZ DO CONCEITO DE *BILDUNG* EM HEGEL

ONTOLOGY AND CULTURE: HIP-HOP AS A PROCESS OF FORMATION IN THE LIGHT OF HEGEL'S CONCEPT OF *BILDUNG*

Isla Rebeca de Lima Monteiro

Graduanda em Filosofia na UFPB

Bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq-UFPB)

islapsic@gmail.com

Wécio Pinheiro Araújo

Doutor em Filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado UFPE/UFPB/UFRN

Professor do Departamento de Serviço Social da UFPB

wecio.araujo@academico.ufpb.br

Este artigo tem como objetivo analisar, a partir do conceito hegeliano de *Bildung*, a questão do hip-hop como processo de formação de um determinado sujeito político na sociedade contemporânea. O ponto de partida está na compreensão crítica do hip-hop como uma cultura que ganha sentido a partir de um *ethos* de raça e classe, que reflete o processo de formação de um determinado sujeito e como ele se reconhece e é reconhecido na experiência da vida em sociedade. De maneira mais específica, essa linguagem se expressa por meio de quatro elementos fundamentais: o RAP, o DJ, o Break e o Grafite. Conforme é possível constatar nesta exposição, os primeiros resultados da pesquisa permitem iniciar a formulação de uma chave de leitura para pensar o hip-hop não somente como um gênero musical, mas sobretudo como uma forma de indivíduos negros e marginalizados vivenciarem subjetivamente o conteúdo das relações sociais que constituem a experiência política da vida em sociedade, a partir da formação de um sujeito determinado sumariamente por uma identidade de raça e de classe social.

This article aims to analyze, based on the Hegelian concept of *Bildung*, the question of hip-hop as a process of formation of a particular political subject in contemporary society. The starting point is a critical understanding of hip-hop as a culture that gains meaning from an ethos of race and class, which reflects the process of formation of a particular subject and how it recognizes itself and is recognized in the experience of life in society. More specifically, this language is expressed through four fundamental elements: RAP, DJ, Break, and Graffiti. As can be seen in this exhibition, the initial results of the research allow us to begin to formulate a reading key for thinking about hip-hop not only as a musical genre but above all as a way for black and marginalized individuals to subjectively experience the content of the social relations that make up the political experience of life in society, based on the formation of a subject determined summarily by an identity of race and social class.

Keywords: Hegel, *Bildung*, Hip-hop.

Palavras-Chave: Hegel, *Bildung*, Hip-hop.

1. Introdução

O objetivo desta exposição é compartilhar os resultados parciais de um dos planos de trabalho vinculados ao projeto *Ontologia e política em Hegel: a relação entre o trabalho e a linguagem na formação da consciência e da vida ética* (PIBIC/UFPB/CNPq)¹. De maneira mais específica, o plano de trabalho da pesquisa em questão – que dá nome a este artigo – visa analisar filosoficamente o fenômeno cultural do hip-hop como processo de formação de um sujeito político na experiência da vida em sociedade sob uma perspectiva ontológica socialmente determinada e historicamente condicionada, situada a partir do conceito hegeliano de *Bildung* – que em alemão pode ser traduzido como “formação cultural”. Para isto, partimos da hipótese de que o hip-hop pode ser compreendido como uma linguagem que ganha sentido na vida cultural de uma determinada comunidade, produzida a partir de um *ethos* de raça e classe, que reflete o processo de formação de um sujeito político que se reconhece e é reconhecido na experiência da vida em sociedade por meio de quatro elementos fundamentais, que são utilizados para expressar as ideias que definem esta linguagem: o RAP, o DJ, o Break e o Grafite².

É importante pensar o hip-hop não somente como um gênero musical ou um produto artístico, mas também, e sobretudo, como uma forma de determinados indivíduos vivenciarem o conteúdo das relações sociais enquanto sujeitos políticos na experiência da vida em sociedade. Este processo se expressa na forma de ideias que se traduzem em uma linguagem com um sentido próprio, que reflete uma identidade de raça e de classe social, por meio da qual ocorre o reconhecimento mútuo desses indivíduos, de modo a produzir um sujeito coletivo. Essas ideias, ao mesmo tempo que são produzidas por estes indivíduos – em sua maioria negros e marginalizados –, também os produzem e os formam como um sujeito político, que se reconhece e se afirma na experiência social por meio da identidade de raça e de classe social. Em termos hegelianos, como *Bildung*, o indivíduo que faz o hip-hop é também (re)feito por ele, ou seja, o sujeito que trabalha é também trabalhado – e este é o ponto que focamos nesta exposição.

¹ Programa de Bolsas de Iniciação Científica da Universidade Federal da Paraíba (PIBIC/UFPB/CNPq).

² Palavra que tem sua origem no italiano *graffiti*, plural de *graffito*, que diz respeito às inscrições feitas em paredes de espaços públicos e privados durante o Império Romano. No tempo presente, o termo é utilizado para se referir à arte de rua (*Street Art*), que envolve desde as pichações até produções mais elaboradas espalhadas pela cidade.

2. Cultura como formação: fundamentos para uma crítica social de base ontológica

Assumimos a ontologia como uma exposição ordenada dos caracteres fundamentais do ser que a experiência (*Erfahrung*) revela de modo repetido e constante (devir) no processo de formação (*Bildung*) dos indivíduos enquanto sujeitos na vida em sociedade. Esta perspectiva está ancorada no conceito de trabalho (*Arbeit*) enquanto caractere fundamental do ser humano socialmente determinado e historicamente condicionado como sujeito que produz seu próprio mundo ao mesmo tempo que, neste processo, é produzido por ele. Assim, este sujeito define-se também culturalmente e politicamente como autoprodução de maneira repetida e constante, de modo que historicamente se constitui coletivamente como sociedade nas suas diversas formas históricas de sociabilidade.

A partir de Hegel, assumido como uma ontologia do sujeito, seja na sua forma social como atividade consciente objetiva, seja na sua forma lógica como agir intencional do conceito, o trabalho produz realidade carregada de conhecimento, de saber e de cultura, processo que dota esta própria realidade de racionalidade, característica que a define essencialmente como realidade humana. Neste contexto, assumimos o conceito hegeliano de *Bildung* entendido não apenas como “cultura” de modo estático e finalizado, mas também como “formação”, a partir da concepção hegeliana encontrada na *Fenomenologia do Espírito* de que “o trabalho forma” – em alemão: „*Die Arbeit bildet.*“ (HEGEL, 2008, p. 150).

O conceito hegeliano de *Bildung* permite-nos compreender que a ação humana, enquanto atividade consciente objetiva fundada no e pelo processo de trabalho, não se refere apenas à produção de objetos materiais, mas sobretudo produz cultura na forma de relações que formam e educam socialmente o indivíduo, estabelecendo assim uma verdadeira ontologia social enquanto uma ontologia do sujeito que tem seu pressuposto central no fato social de que o trabalho forma (*bildet*).

O trabalho [...] é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma (*bildet*). A relação **negativa** para com o objeto torna-se a forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse **meio-termo negativo (negative Mitte) ou agir formativo (formirende Thun)** é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma. [...] Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio (HEGEL, 2008, p. 150-151, grifos nossos).

Este processo de formação (*Bildung*) disparado ontologicamente no e pelo trabalho implica sempre em acúmulo de saber de modo simultaneamente quantitativo e qualitativo, e

este último aspecto é aquele capaz de produzir transformações no próprio ser humano enquanto sujeito socialmente determinado e historicamente condicionado. Isto inclui não somente coisas materiais, mas sobretudo relações sociais dotadas de “espírito” (*Geist*), enquanto razão imanente na forma de saber não apenas teórico (também religioso, científico, político, artístico etc.), mas sobretudo como *práxis*, na forma de ideias que se expressam produzindo linguagens e práticas discursivas, isto é, cultura, a exemplo do hip-hop.

Na língua alemã, apesar de existir o termo *Kultur* para se referir à totalidade das realizações mentais, artísticas e criativas de uma comunidade como expressão do desenvolvimento humano, a palavra utilizada para dizer “cultura”, no sentido de formação social em movimento (*Bewegung*) que educa e modela o indivíduo, é *Bildung*, pois esta carrega o sentido mais profundo de “formação cultural” como “cultivo de si”, isto é, da cultura como algo em movimento. Segundo Inwood (1997, p. 85), para dizer “educar” e “educação”, o alemão também utiliza, respectivamente, *bilden* e *Bildung*, que enfatizam o resultado da educação como cultura que forma socialmente o indivíduo e, portanto, enquanto sujeito histórico, a humanidade passou e ainda está passando por um longo processo de formação, leia-se, educação que se manifesta nas diferentes culturas (*Bildungen*). De acordo com Nicolau (2019, p. 30), *Bildung* é um substantivo

[...] oriundo do verbo *bilden*, ação que durante a média história alemã, trazia em si o duplo sentido das variáveis próprias do alemão antigo: *bilden*, que significava dar forma (*Gestalt*) e essência (*Wesen*) a algo, e *bilden*, que significava imitar uma forma [...]. A esse sentido de criação e fabricação de algo será acrescido os de *einbilden*, cunhar a alma, e *ausbilden*, colocar em uma imagem, ambos oriundos da mística medieval, o que daria a *Bildung* tanto um sentido de formação da imagem exterior quanto da imagem interior, ou mesmo da inter-relação das mesmas.

Bildung constitui-se como um conceito complexo e abrangente, de maneira que uma possível tradução capacitada para abranger todo seu sentido foi pensada por inúmeros autores durante os séculos, ganhando notoriedade dentro do pensamento iluminista no século XVIII. Neste conceito, é encontrada uma essência sociopolítica e, segundo o pensamento iluminista, era vista tanto como processo de desenvolvimento humano como um todo, assim como de maneira mais específica como de muita importância para o processo educacional, pois “[...] a educação possibilita e capacita o sujeito a conseguir determinar sua vida de forma autônoma, superando as condições de fragmentação nas quais está inserido” (NICOLAU, 2019).

Nicolau destaca ainda que *Bildung* é também pensado por pedagogos como J. H. Campe (1746-1818), que investigou como uma reforma pedagógica poderia culminar no aperfeiçoamento (*Ausbildung*) e formação cultural (*Bildung*) dos cidadãos (2019, p. 29). A partir

desse sentido de *Bildung* como formação cultural, surge, segundo Nicolau (2019), a tentativa mais satisfatória de tradução para o termo alemão *Bildung*.

Traduzir a *Bildung* como uma formação cultural é uma proposta que garante sua complexidade, pois é revestida por um significado duplo, a saber: o ideal pedagógico formativo assentado em solo institucional, cultural, e o ideal de um autocultivo, não necessariamente atrelado a uma instituição formativa. [...] Não é apenas o resultado final de um processo pedagógico (apreensão do conhecimento acumulado culturalmente), mas o próprio processo de formação do homem em sua totalidade, do processo de *tornar-se o que se é*, daí sua identidade com o ideal hegeliano, exposto no Prefácio à Fenomenologia, de que “a verdade não se encontra no resultado, mas em seu devir” (NICOLAU, 2019, p. 32-33).

Leia-se “devir” como processo, ou ainda, aquilo que está sempre em movimento (*Bewegung*). Portanto, o termo *Bildung* tem um caráter processual, ou seja, tem na sua dimensão intraduzível a constituição do indivíduo que se autoproduz enquanto produz sua realidade. É justamente por isso que nos atentamos em nossa pesquisa para a utilização desse termo como Cultura, tomando *Bildung* em toda sua complexidade como também resgatando o seu significado encontrado na filosofia hegeliana, que pensa essa palavra como “um processo de devir humano [...] mediante o qual o indivíduo natural torna-se um ser culto, formado, educado e civilizado” (2019, p. 33). Nicolau (2019, p. 35) chama atenção para o fato de Hegel ter sido o pioneiro de uma aproximação entre a formação dos indivíduos e o contexto social no qual estavam inseridos, convertendo o projeto iluminista de elevar o indivíduo a uma maioria da razão a uma autoconscientização socialmente determinada e culturalmente condicionada. Neste sentido, o conceito de *Bildung* assume a conotação de um processo de socialização e politização, perspectiva que continua sendo atual ao se pensar na formação social humana. Para Hegel, esta formação deve conduzir o indivíduo ao reconhecimento de si enquanto cidadão portador de uma vontade consciente e livre, ou seja, enquanto sujeito político na experiência da vida em sociedade como uma vida ética.

Sob essa chave de leitura, cabe ratificar que nosso ponto de partida ontológico é social e está situado precisamente no fato de que o trabalho não se reduz a um processo de produção de mercadorias, mas consiste também em um processo de produção de sociabilidade e, consequentemente, de uma cultura viva que forma e educa o sujeito em suas formas subjetivas de vivenciar o conteúdo da experiência social por meio da ideia. Conforme esclarece Araújo (2021, p. 465):

Aprendemos com Hegel que a capacidade de vivenciar a realidade por meio da ideia é aquilo que distingue os seres humanos dos animais. Neste sentido, o ser humano coloca-se no mundo como um sujeito produtor de ideias que se materializam na forma de objetos e práticas sociais que se realizam sendo ditos – o que revela também a importância da linguagem. Todo este processo tem seu fundamento ontológico objetivo no trabalho, e por este motivo defendeu Hegel

que “o trabalho forma” (*Die Arbeit bildet*) no sentido da formação (*Bildung*) enquanto processo de produção de cultura que educa e modela o sujeito em seus processos de subjetivação; pois, para ele, o trabalho não produz apenas valores de uso em sentido material, mas produz sobretudo cultura, e, neste sentido, a consciência mostra-se como uma fábrica de ideologias.

A realidade hegeliana do Espírito (*Geist*), da ideia e do saber, não tem existência *per se* acima dos indivíduos, muito pelo contrário, para ganhar existência, esta realidade depende dos indivíduos concretos enquanto sujeitos na história; ou seja, o Espírito é sempre espírito de um povo, de uma época, de uma comunidade, e isto envolve e se manifesta pela vida cultural dessa comunidade ou desse povo enquanto sociedade. O Espírito não é uma entidade que paira em volitação sobre a realidade humana, mas se trata de um produto social que somente se realiza no movimento da *Bildung*, estabelecido entre, de um lado, o conteúdo das relações sociais e, de outro, a forma como estas relações são vivenciadas pelos indivíduos enquanto sujeitos na experiência da vida em sociedade, que ao nível da sua filosofia política, Hegel sistematizou nos três momentos que compõem a vida social concreta: família, sociedade civil e Estado³ – momentos nos quais podemos situar identidades como raça e classe social, nascedouros do hip-hop.

Segundo Eagleton (2011), os significados originais da palavra cultura estão ligados à “lavoura” ou ao “cultivo” daquilo que cresce naturalmente. Com isto, ele destaca que a cultura, em uma primeira análise etimológica, possui um significado completamente material, que mais tarde foi metaforicamente transferido para questões do espírito (Eagleton, 2011, p. 10). Neste contexto, a raiz da palavra cultura é *colere*, que significa “cultivar”, “habitar”, “adorar” e “proteger”. *Colere*, palavra vinda do latim *cultus*, culmina no termo religioso “culto”. “Habitar” evolui do latim *colonos*, que contemporaneamente remete ao termo *colonialismo*. Ou seja, na apreensão de seu significado, vemos que cultura possui dois lados: um que denota um peso religioso, pois as culturas existem por meio de um cultivo de suas próprias verdades; e, por outro lado, designa “ocupação e invasão”, pois é como o termo *colonialismo* é conhecido (EAGLETON, 2011, p. 11).

Eagleton identifica ainda que a palavra cultura carrega no mínimo duas propostas dialeticamente intermutáveis: a primeira apropriada do significado original da cultura como cultivo que, portanto, remete a uma atividade de cultivar, cuidar para garantir o desenvolvimento natural de algo e, neste sentido, refere-se a uma dialética entre o artificial e o natural – “entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz” (EAGLETON, 2011,

³ Momentos para o qual o Espírito irá corresponder também à vida ética de um povo, que Hegel chamou de sistema de eticidade (*Sittlichkeit*); Cf. Araújo, 2020.

p. 11). Já a segunda virada dialética está no fato de que a cultura transforma a natureza pelos meios culturais que são, também, derivados da natureza, ou seja, “A natureza produz cultura que transforma a natureza” (EAGLETON, 2011, p. 12).

Observando essas duas formas de natureza, uma sendo, logicamente, a natural, enquanto a outra — entendida como cultura — é o resultado da transformação desta primeira, destaca Eagleton (2011) que a própria cultura sugere tanto uma regulação quanto um crescimento espontâneo, pois não funciona sem ter um caráter regulador e moderador, assim como não se prende totalmente a regras, mas sim exibe uma ideia de liberdade em ambas. Dessa forma, a ideia de cultura primeiramente exposta pelo autor, “[...] significa uma dupla recusa: do determinismo orgânico, por um lado, e da autonomia de espírito, por outro” (EAGLETON, 2011, p. 14).

Nessa perspectiva, é garantido o importante papel da relação entre natureza e cultura, enquanto garantia da formação do indivíduo a partir do seu meio social – conforme já destacamos a partir da ontologia hegeliana. Todavia, ainda segundo Eagleton, há outra maneira de cultivo que, ao invés de feito por nós a nós mesmos, é o cultivo feito para nós, pelo Estado. É por meio deste que o antagonismo presente na sociedade civil pode ser unificado de maneira que as divisões encontradas podem se tornar “harmoniosamente reconciliadas” (2011, p. 16). Porém, esse Estado não pode ser algo que não esteve presente como atividade nessa sociedade civil “[...] aplacando seus rancores e refinando suas sensibilidades, e esse processo é o que conhecemos como cultura” (2011, p. 16).

Portanto, é se pondo no processo de cultura que o Estado cumpre seu papel como unificador das diversidades encontradas nesses indivíduos em suas formas de sociabilidade. Nesta direção, segundo Eagleton (2019, p. 18): “A cultura é uma espécie de pedagogia ética que torna os sujeitos aptos para a cidadania política através da libertação do *eu* ideal ou o *coletivo* sepultado em cada um de nós, um eu que encontra sua suprema representação suprema no domínio universal do Estado”.

Porém, o autor não acredita na sobreposição da cultura frente à política, pois, para Eagleton, “são os interesses políticos que, geralmente, governam os culturais, e ao fazer isso definem uma versão particular de humanidade” (2019, p. 18). Neste sentido, a cultura apresenta um papel essencialmente político de incorporar a unidade da diversidade na experiência da vida em sociedade.

Assim, podemos formular uma ligação entre, de um lado, o que é elucidado por Eagleton (2011) e, de outro, o destaque do trabalho como formador da consciência dado por Araújo (2020), visto que o trabalho funda historicamente o processo de formação do sujeito

como produtor de cultura. Neste aspecto, essa chave de leitura permite-nos compreender o ser como um sujeito formado (e deformado) a partir de como os indivíduos vivenciam o conteúdo das relações sociais que constituem a experiência da vida em sociedade na e pela cultura enquanto um processo de formação (*Bildung*) socialmente determinado e historicamente condicionado. Sobre isso, diz Araújo (2020, p. 168):

[...] o conceito de trabalho, tal como apresentado por Hegel, desde os escritos da juventude – a Filosofia Real e O Sistema da Vida Ética – até a Fenomenologia do Espírito e a Filosofia do Direito, carrega uma mediação não somente econômica, mas sobretudo filosófica (ontológica), ético-política (moral) e cultural. Isso fica evidente à medida que se comprehende como, para Hegel, o trabalho forma (*bildet*) a consciência (*Bewusstsein*), não apenas quanto ao conteúdo (*Inhalt*) daquilo que o mesmo produz, mas também na forma (*Form*) como a consciência vivencia subjetivamente este conteúdo objetivo na sua realidade, individualmente e em sociedade, enquanto produto da sua própria atividade. Isto põe o processo de trabalho como fundamento ontológico de toda experiência humana e de todo o *ethos*.

Sob a perspectiva de uma ontologia do sujeito consignada à filosofia hegeliana, vejamos como fica a questão do movimento hip-hop analisado como formação cultural de um sujeito político.

3. A origem social do hip-hop como *ethos* de formação de um sujeito de raça e classe

O hip-hop surge como uma manifestação cultural decorrente da indignação de jovens norte-americanos negros e desfavorecidos economicamente que, a partir desse *ethos* de raça e classe, une música, artes plásticas, dança, grafite etc., para expressar suas ideias e amplificar uma ideologia própria nas formas de vivenciar o conteúdo da experiência social no campo da cultura e, a partir disto, produzir uma linguagem e uma identidade próprias, movida eminentemente pela expressão artística que se materializa nos quatro elementos enquanto práticas discursivas de natureza artística: *rap*, DJ, Break e grafite.

O hip-hop tem sua origem em South Bronx, uma área do bairro do Bronx em Nova York, que nos anos 60, com seus ocupantes sendo majoritariamente da classe trabalhadora, sofre eventos que aceleram a decadência dessa área e corroboram com as bases para o surgimento do que hoje conhecemos como um dos mais novos integrantes do *mainstream*: o *rap*.

Segundo Borri (2015, p. 50), o hip-hop “nasce em um cenário norte americano envolto pela crise do petróleo que gerou muito desemprego, a corrida armamentista – guerra

fria –, o desequilíbrio ecológico e, ao mesmo tempo, a consolidação e a expansão do consumismo”. Dentre esses fatores econômicos e demográficos, um dos principais é a construção de uma via expressa, conhecida como *Cross Bronx Expressway*. Este empreendimento foi responsável pelo aumento do deslocamento populacional, atingindo pessoas que possuíam negócios locais. Com o deslocamento expressivo dessa população, vê-se surgir uma alta na criminalidade, que teve como consequência a desvalorização das propriedades nessa área do Bronx.

É nesse contexto que o movimento do hip-hop surge em meados dos anos de 1970 em Nova Iorque, contendo em si variações de manifestações artísticas, como uma subcultura nas ruas das periferias do South Bronx. O movimento ganha visibilidade nas festas organizadas pelos jovens dessa área, animada pelos DJ's que produziam a “fusão de vários ritmos africanos como: o spiritual, o blues, o Soul, o reggae e o funk” (Gomes, 2009, p. 5), e que deram espaço para o surgimento dos MC's - figuras que falam de forma ritmada em cima de uma batida e criam o que hoje é conhecido como *rap* (*Rhythm and Poetry*). Nestes espaços também se populariza o *break dance* — dança quebrada e robótica —, e por fim o grafite enquanto expressão plástica de uma estética de rua.

A junção de seus quatro principais elementos foi proposta por Afrika Bambaataa, apontado por muitos fãs e pesquisadores como principal idealizador que pregava a união entre os adeptos das diversas manifestações do movimento, é o fundador da primeira organização social a trabalhar com esse tipo de cultura: a Universal Zulu Nation. Também é considerado o responsável por criar o termo hip-hop (SEM AUTOR, 2015, p. 1).

O DJ, cantor, compositor e produtor musical estadunidense, Afrika Bambaataa, cria a ONG de promoção cultural Universal Zulu Nation, guiada pela ideia de, por meio da cultura e da arte, contribuir com a diminuição da violência nas ruas dessa área do Bronx e, juntamente com o DJ Kool Herc, garantem o crédito de serem os principais responsáveis pelo crescimento inicial do hip-hop. A princípio o *rap* era “[...] apenas uma maneira de entreter e cativar o público para a discotecagem, animando os frequentadores das festas” (HIP-HOP ORIGENS, 2015, p. 3). Porém, torna-se, para além de divertimento, também um meio de expressão e voz contra as adversidades políticas e sociais enfrentadas pela população das periferias do South Bronx. De acordo com Vania Fialho e Juliane Araldi:

Em busca de alternativas de vida, jovens artistas da comunidade começaram a promover festas comunitárias estimulando diferentes expressões artísticas, por meio de batalhas, envolvendo a dança, a rima, a performance em toca-discos e o grafite. Essas festas culminaram em campeonatos os prêmios variavam desde bonés, camisas, tênis, comida, mochila até a conquista de território para moradia. Desses batalhas artísticas originou-se o hip hop, que significa movimentar os quadris, composto por quatro elementos: MC, DJ, grafite, break (FIALHO; ARALDI, 2009, p. 1).

Segundo Fialho, “[...] mais que diversão e moda, o hip-hop constitui-se em um movimento antiviolência, antidrogas e anti-exclusão. Esses jovens lutavam pela ascendência do negro que estava em uma situação de exclusão econômica, educacional e racial. Através de atividades culturais e artísticas, buscava refletir e transformar a realidade em que viviam” (2008, p. 2).

No Brasil, a chegada do hip-hop surge no país em meados de 1980, em um contexto histórico que abrange o fim de uma ditadura civil militar que durou de 1964 a 1985, bem como “[...] a emergência de lutas sociais e manifestações como as ‘Diretas Já’, [e] conquistas democráticas como a Constituição Federal de 1988” (BORRI, 2015, p. 56). Foi através das danças vistas em filmes e bailes *blocks*, tocando Soul e Funk, que garantiram que esse novo estilo começasse a ser divulgado no Brasil, lotando clubes e discotecas principalmente de negros da periferia (BORRI, 2015, p. 57).

Nelson Triunfo – músico e dançarino de Soul e *break* brasileiro – foi um dos principais nomes dessa época para o desenvolvimento desse estilo de dança, que se aproxima do *break*, mas ganha características próprias do Brasil. Ele defende em um depoimento para a revista *Sportwear*, de que ainda que sob influência do *break* feito no Bronx, o *break* brasileiro também busca elementos culturais de danças como a capoeira e das danças afro-brasileiras.

A Estação São Bento, localizada em São Paulo, também é considerada por muitos como o local que iniciou o processo de corpo e identidade para o hip-hop no Brasil (BORRI, 2015, p. 58), e não foi imediatamente que o movimento hip-hop ganhou uma função social, por ser, em seu início, focado unicamente no *break*, e por conta disso, a Estação São Bento foi se tornando, aos poucos, um ponto de produção e difusão cultural do hip-hop.

Desse modo, o movimento do hip-hop torna-se ferramenta ativa para as manifestações dos jovens periféricos — em sua maioria negros —, nos EUA (Bronx) e no Brasil, de modo que esses indivíduos desenvolvem práticas discursivas para expressar sua identidade e sua realidade enquanto sujeitos políticos na experiência da vida em sociedade. Com uma linguagem própria e identitária que incorpora sua realidade social de diversas formas culturais, políticas, estéticas etc., é possível identificar no hip-hop a formação cultural de um sujeito político que se projeta e se reconhece em sociedade por meio de elementos políticos de raça e classe. Ainda com relação ao início desse movimento nos Estados Unidos, Fialho expõe o seguinte:

Simultaneamente as expressões artísticas, foram constituindo também um jeito único de se vestir, falar e de se comportar. Começaram a tomar uma “atitude” frente ao tumulto urbano em que viviam. Começaram a denunciar nas letras das

músicas as condições precárias do bairro. A noite quando Nova Iorque dormia, iam as estações de metrô e grafitavam os trens de ferro com suas mensagens e pedidos de socorro. Pela manhã os trens levavam os outdoors da periferia para o centro da cidade (FIALHO, 2008, p. 2).

Desde então, o hip-hop como movimento cultural de um sujeito político de raça e classe começou cada vez mais a representar a autovalorização do povo periférico, composto em sua maioria pelo povo negro. Torna-se uma ferramenta de resistência e de crítica às relações sociais que discriminam esse sujeito periférico, produzindo exclusão social, a partir de uma relação de dominação social na qual uma classe social dominante, que não reconhece o “outro” — sendo este o indivíduo negro e periférico — como merecedor de protagonismo na experiência da vida em sociedade.

Frente a isso, temos um indivíduo estranhado de sua própria condição social como sujeito político pertencente à experiência social que lhe é negada, fazendo com que ele, à medida que se descobre como ser ativo em sociedade, busque no contexto em que vive e está inserido uma práxis artística (também política e social) capaz de produzir uma experiência que possa refletir a sua cultura como um *ethos* que também faz parte da própria sociedade que o exclui. Em termos ontológicos, sobre essa experiência, podemos dizer:

[...] na visão ontológico-dialética de Hegel assim como compreendemos, o sujeito é revelado não apenas como o ser que percebe a realidade em seus fenômenos, mas sobretudo como o ser que se reconhece na realidade enquanto obra que a sua própria atividade (*Tätigkeit*) lhe dá como experiência (*Erfahrung*) vivenciada no e pelo agir; numa palavra, trata-se de conceituar o ser como autoatividade.” (ARAÚJO, 2020, p. 5).

É sob essa embocadura filosófica que analisamos o sujeito formado no e pelo hip-hop enquanto *Bildung*. Um sujeito coletivo que se produz de forma ativa e sempre em processo, criando uma experiência cultural própria, capaz de educar e politizar por meio da arte e da cultura, e assim, com base nos seus quatro elementos (*Rap*, *Dj*, *Break* e *Grafite*), formas distintas e complementares de gerar reconhecimento àquela comunidade que ainda se mostra em algum aspecto estranhada de si mesmo. Em outras palavras, o hip-hop proporciona a transformação de indivíduos alienados acerca da sua própria realidade e seu devir em sujeitos coletivos politicamente ativos na experiência da vida em sociedade.

A força social e política da arte e como ela se expressa no processo de formação cultural do hip-hop revela-se em todas as atividades expressivas e de linguagem característica do ser humano: cria movimentos corporais próprios com sua dança que estimula a valorização do corpo como algo a ser apreciado e tomado como o que, já em seu cerne, é arte; se expresso na música de forma escrita e ritmada, tanto em suas composições quanto no puro *festyle*, que também deve ser valorizado como uma arte da linguagem falada que

reverencia as ideias de resistência e denúncia inerentes à realidade do hip-hop através do *rap*; e, por fim, também se expressa nas artes plásticas por meio de uma estética imagética materializada no grafite e seu símbolos espalhados pelas ruas dos centros urbanos.

Portanto, o hip-hop, enquanto movimento político-cultural, está intrinsecamente ligado ao seu processo de formação cultural no contexto da experiência social historicamente determinada que o produziu. Trata-se de um movimento não apenas artístico, mas também político e cultural, marcado pelas lutas e resistências de um sujeito político de raça e classe, sendo ele próprio consequência desses problemas que se constituem na sociedade civil.

O movimento do hip-hop nasce a partir de uma experiência social específica, formada culturalmente por indivíduos periféricos, em sua maioria negros, que buscam uma forma de externalizar seu eu subjetivo e individual em uma experiência objetiva e coletiva de um sujeito político que se materializa e se expressa na cultura hip-hop.

Considerações finais

Enquanto processo de formação cultural, o hip-hop manifesta-se com uma linguagem própria, decorrente de um processo criativo socialmente determinado pela forma que os indivíduos de determinada raça e classe vivenciam o conteúdo da sua experiência da vida em sociedade. Neste processo, uma característica essencial é que esse sujeito, ao mesmo tempo que forma, é também formado, isto é, o sujeito que produz o hip-hop também é produzido por ele, ou ainda, como dizemos com relação à centralidade ontológica do trabalho na formação do ser humano, o sujeito que trabalha o objeto também é trabalhado por ele.

Uma coisa revela-se como certa, corroborando a nossa hipótese primária: por meio do hip-hop, indivíduos de um determinado extrato social marcado por identidades de raça e classe são formados de modo a adquirir a condição sujeitos políticos com *ethos* próprio, que se expressa nas formas de vivenciar o conteúdo da experiência da vida em sociedade por meio da cultura hip-hop.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, W. P. A ideologia na era digital: a imagem e os algoritmos como formas de dominação social. In: **Revista Ethic@**, Florianópolis, v. 20, n. 2, Ago. 2021, p. 461-488. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/82589>. Acesso em 24. fev. 2022.

ARAÚJO, W. P. Ontologia e política em Hegel: a relação entre o trabalho e a linguagem na

formação da consciência e da vida ética. In: **Problemata International Journal of Philosophy: R. Intern. Fil.**, v. 11, n. 4, 2020, p. 161-175. Disponível: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/56365>. Acesso em 25. abr. 2022.

BORRI, G. T. **Hip-Hop: Movimento Político-Cultural de Resistência da Juventude da Periferia e sua Inserção nos Sarau**s. 2015. 127 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

EAGLETON, T. **A ideia de Cultura**. 2^a edição. São Paulo: Unesp, 2011.

FIALHO, V. **HIP HOP: conceito e história**. Porto Alegre: Sulina, 2008.

FIALHO, V.; ARALDI, J. **Fazendo RAP na escola. Música na Educação Básica**, Porto Alegre: ABEM, v. 1, n. 1, 2009.

GOMES, S. M. Canto, ritmo e poesia: Uma abordagem sobre o RAP na construção do conhecimento da História e Cultura Afro-Brasileira. In: PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação. Superintendência de Educação. **O professor PDE e os desafios da escola pública paranaense, 2009**. Curitiba: SEED/PR., 2012. V.1. (Cadernos PDE). Disponível em:

<http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=20>. Acesso em 09. jul. 2024. ISBN 978-85-8015-054-4

SEM AUTOR. **Hip-hop origens: das ruas de Nova Iorque para o mundo**. XXVIII Simpósio Nacional de História, ANPUH: Florianópolis, SC, 2015. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1428429836_ARQUIVO_Textocompletoanpuh07.04.2015.pdf. Acesso em 25. abr. 2022.

NICOLAU, M. F. A. **O conceito de Bildung em Hegel**. Sobral: Sertãoocult; Edições UVA, 2019.

Data da submissão: 30 Ago 2024.

Data do aceite: 01 Dez 2024.

Publicado em 08 Mai 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



A FILOSOFIA PRÁTICA DE CHRISTINE DE PIZAN

THE PRACTICAL PHILOSOPHY OF CHRISTINE DE PIZAN

Arthur Leandro da Silva Marinho

Mestre em Filosofia pela UFPE

Professor Efetivo da Rede Pública do Estado de Pernambuco – SEE/PE

arthurlsmarinho@gmail.com

Neste artigo apresentamos a filosofia prática de Christine de Pizan. A partir da obra *A Cidade das Damas*, a filósofa incentiva a participação das mulheres na vida pública, o que a torna fundamental para compreensão da fundamentação da mulher enquanto protagonista política em plena idade média. Além disso, a filósofa propõe uma reflexão e respeito daquilo que os filósofos diziam a respeito das mulheres. Nossa objetivo é estabelecer a relevância dos argumentos elaborados por Christine de Pizan no livro. Para atingir a finalidade proposta fizemos análise e expomos aqui as principais teses filosóficas do livro *A Cidade das Damas*. Ao fim, esperamos demonstrar que a filosofia prática de Christine de Pizan tem como pressuposto a inserção das mulheres na função de conduzir e estabelecer um bom governo temporal. Como resultado, esperamos que seja possível uma fundamentação da defesa das mulheres por meio da proposta da filosofia prática de Pizan.

Palavras-Chave: Christine de Pizan; A Cidade das Damas; Filosofia prática; Governo; Protagonismo; Mulher.

In this article we present the practical philosophy of Christine de Pizan. From the work *The City of Dames*, the philosopher encourages the participation of women in public life, this makes the philosopher fundamental for understanding the foundation of women as a political protagonist in the Middle Ages. In addition, the philosopher proposes a reflection and respect of what philosophers said about women. Our goal is to establish the relevance of the arguments elaborated by Christine de Pizan in the book. To achieve the proposed purpose we have analyzed and exposed here the main philosophical theses of the book *The City of Dames*. In the end, we hope to demonstrate that Christine de Pizan's practical philosophy presupposes the inclusion of women in the role of leading and establishing good temporal governance. As a result, we hope that a foundation for women's advocacy will be possible through Pizan's proposal of practical philosophy.

Keywords: Christine de Pizan; The City of Dames; Practical philosophy; Government; Protagonism; Woman.

Christine de Pizan nasceu em 1364, na cidade de Veneza, atualmente parte do território italiano. Ainda criança, mudou-se com a família para a França, onde cresceu em um ambiente favorável ao desenvolvimento intelectual e cultural. Seu pai, Tommaso di Benvenuto da Pizzano, era médico e astrólogo da corte do rei Carlos V, o que lhe proporcionou acesso privilegiado à biblioteca real. Nesse contexto, Christine teve contato com obras clássicas e manuscritos em diversas línguas, desenvolvendo uma formação erudita rara para mulheres de sua época. Ao longo da vida, destacou-se como filósofa, poetisa e escritora — e foi reconhecida por seus escritos ainda em vida. Produziu obras em defesa das mulheres e demonstrou admiração pela figura de Joana d'Arc. Viveu em meio a conflitos como a rivalidade entre borguinhões e Armagnacs, contexto político que influenciou seu pensamento. Sua escolha de escrever em língua vernácula, em vez do latim, reflete as transformações do período e marca sua inserção no espírito humanista e renascentista, contribuindo para o surgimento do Estado moderno. Segundo Schmidt (2020) e Deplagne (2020), Christine de Pizan obteve reconhecimento nas cortes, sendo admirada por figuras como João de Berry e o duque de Orléans. Seu pensamento político começou a se desenvolver no governo de Carlos V, época em que se difundiam traduções de autores clássicos destinadas a um público mais amplo, muitas vezes sem formação acadêmica, o que explica sua opção pelo vernáculo como língua de escrita.¹

Neste artigo, analisaremos alguns dos principais argumentos que compõem a filosofia prática de Christine de Pizan, destacando como suas obras articulam uma reflexão ética e política centrada na possibilidade de realização, na Terra, de um governo justo. Suas ideias expressam uma filosofia orientada à ação e à vida pública, na qual a figura do governante virtuoso representa o ideal de justiça e equilíbrio social. Dentro desse quadro, Christine defende a legitimidade da autoridade feminina e a participação ativa das mulheres nos assuntos públicos e intelectuais, desafiando as estruturas patriarcais predominantes na Idade Média².

No contexto da filosofia medieval, a filosofia prática — voltada para a moral, a política e a organização da vida social — frequentemente ocupava um lugar secundário em

¹ Durante o reinado de Carlos V (1364–1380), houve um intenso incentivo à tradução de obras clássicas para o francês, visando torná-las acessíveis à nobreza e à corte, que em sua maioria não lia em latim. Christine de Pizan, escrevendo em língua vernacular, contribuiu para essa prática e consolidou-se como uma das primeiras mulheres a viver da escrita, tratando de temas políticos e filosóficos em linguagem acessível. Cf. HULT, David F. *Christine de Pizan and the moral of history*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

² Christine de Pizan, em obras como *A Cidade das Damas* (1405), constrói uma defesa contundente da dignidade e das capacidades intelectuais das mulheres, propondo uma sociedade mais justa e equilibrada.

relação à filosofia teórica, mais vinculada à metafísica e à teologia.³ Christine de Pizan, ao contrário, valoriza a aplicação concreta da sabedoria filosófica na condução do bem comum, aproximando-se da tradição aristotélica retomada pelos escolásticos, mas reinterpretando-a sob uma perspectiva crítica quanto à exclusão das mulheres do espaço público. Assim, sua obra inscreve-se na história da filosofia como uma contribuição original e precursora, ao conjugar os ideais medievais de ordem e virtude com uma proposta de justiça inclusiva e transformadora. Se, porventura, alguém questionar o status de filósofa de Christine, nosso intuito aqui é trazer argumentos que possibilitem uma nova postura na sociedade, uma filosofia que repense a sociedade, que repense as funções sociais e a condição da mulher. Toda a vida de Christine foi destinada à reflexão e ao reposicionamento das ações da sociedade em relação à posição das mulheres nos textos dos grandes filósofos conhecidos em tempo. Sendo assim, seus escritos filosóficos demonstram o comprometimento dela com o período histórico social que estava inserida e, além disso, interessava-se com a participação e inserção das mulheres na vida pública, ao mesmo tempo, que estava preocupada de forma concreta e pessoal com sua contribuição prática na sociedade. A concepção de filosofia prática de Christine a torna porta estandarte do projeto humanista na Europa. Ela é reconhecida por antecipar a atitude filosófica de outros pensadores renascentistas que viriam posteriormente. Sua visão de mundo desenvolve e promove o pensamento de Aristóteles, Cícero, Sêneca, Agostinho, Boécio, como também, Dante Alighieri.

Ela articulou essa visão em muitos trabalhos, tanto em poesia quanto em prosa, e, de maneira bastante singular, ela tentou disponibilizar a sabedoria política e o conceito de boa vida encontrados nesses autores tanto para o público feminino quanto para o masculino. (BROAD & GREEN, 2009, p. 11, *tradução nossa*).

A perspectiva filosófica de Christine de Pizan revela um sólido domínio dela na tradição filosófica, sobretudo ao desenvolver uma filosofia prática que se articula com uma política feminina. Em *A Cidade das Damas*, Christine propõe uma reflexão ética e política enraizada na experiência concreta das mulheres, buscando transformar a ordem social a partir da valorização de sua dignidade e racionalidade. Sua filosofia prática se manifesta no compromisso com a justiça, a virtude e a ação, enquanto sua política feminina se expressa na construção de um discurso crítico que reivindica o lugar das mulheres na vida pública e intelectual. A Filosofia prática de uma política feminina pode ser compreendida como uma reflexão filosófica que busca articular teoria e ação política a partir da experiência, da

³ A distinção entre filosofia teórica (contemplativa) e prática (voltada à ação) tem origem em Aristóteles (*Ética a Nicômaco*) e foi retomada por autores medievais como Tomás de Aquino, ainda que com maior ênfase na dimensão teológica.

perspectiva e das reivindicações de Christine de Pizan, ou seja, uma articulação a partir de uma sensibilidade do feminino. Isso envolve uma crítica às estruturas patriarcais do poder e a proposição de formas alternativas de organização social, ética e política que levem em conta o cuidado, a escuta, a reciprocidade e a justiça de gênero. Após a morte do seu esposo escreve lamentos, tendo em vista que perdeu o seu esposo ainda muito cedo, o que a fez sentir de perto a condição da solidão. Acontece que paulatinamente vamos notando que seus escritos passam a ter uma conotação política cada vez maior. 1404 é um ano extraordinário na produção textual de Christine de Pizan, pois neste ano ela escreve o *A Cidade das Damas*, obra que aspiramos analisar minuciosamente aqui neste artigo. Nesta obra ela constrói uma cidade alegórica composta por mulheres, uma oportunidade para que seus leitores possam pensar uma vida prática em que a virtude adquire centralidade na sua visão política. Ela pensa e dirige conselhos a esta cidade de mulheres, antecipando e reivindicando os direitos e a cidadania feminina, em pleno século XV.

Que Deus seja louvado, minhas veneráveis Damas! Pois, nossa cidade está aqui construída e perfeita, na qual, com grande honra, todas vocês, que amam a glória, a virtude e notoriedade, poderão hospedar-se; pois ela foi fundada e construída para todas as mulheres honradas – as do passado, as do presente e as do futuro. Minhas caríssimas damas, é natural que o coração humano se alegre quando ele sai vitorioso de alguma agressão e que tenha conseguido confundir seus inimigos. A partir de agora, minhas damas, terão do que se alegrar, de modo honesto, sem ofender Deus, ao ver terminada essa Cidade que poderá ser, se a conservardes bem, não só um refúgio para vós todas, senhoras de virtude, mas uma fortaleza para vos defender dos ataques de vossos inimigos. Podereis ver que o material que ela foi feita é todo de virtude, e tão reluzente que todos vós podereis mirar-vos, sobretudo nos altos telhados do edifício, quer dizer, nessa última parte, assim como o que vos chama a atenção nas outras partes. (PIZAN, 2012, p. 338).

Nesta obra, ela é convidada a construir uma cidade virtuosa. Nesta empreitada é guiada por três damas ilustres, Razão, Retidão e Justiça. A cidade construída é perfeita e abriga todas as três damas, com honra e são hóspedes de destaque na cidade. Foi uma cidade construída com a honra e a virtude de mulheres virtuosas e honradas ao longo da história. É uma cidade virtuosa e forte contra qualquer inimigo das damas que naquela cidade habitam. Christine de Pizan constrói, auxiliada pelas damas, uma cidade para todas as damas virtuosas e, sem dúvidas, *A Cidade das Damas* é uma obra singular e originária que demonstra uma perspectiva filosófica feminina extraordinária. Sua filosofia prática tem influência do pensamento de Dante Alighieri, pelo fato de que é possível reconhecer que os temas estão interconectados. Vejamos que, na obra *Monarquia*, Dante Alighieri questiona os argumentos racionais acerca do estabelecimento do gênero homem. Parece que Dante sugere o argumento de que todos os homens pertencem a um mesmo gênero:

Para responder a este raciocínio, admito que dizem a verdade quando afirmam: “As coisas que pertencem a um mesmo gênero devem necessariamente reduzir-se a uma só do mesmo gênero que constitui a medida no âmbito daquele gênero”. Dizem ainda a verdade quando afirmam que todos os homens pertencem a um mesmo gênero e também chegam a uma conclusão verdadeira quando, por meio dessas premissas, inferem que todos os homens devem referir-se a uma só medida, comum ao gênero que lhes é próprio. Quando, porém, aplicam os princípios desta conclusão ao papa e ao imperador erram em termos “de acidente”. (ALIGHIERI, 2017, p. 110).

Podemos observar que este argumento de Dante surge no momento em que ele levanta o questionamento a respeito do sumo pontífice e do imperador terem em comum a pertença ao gênero de homens. O que ele está fazendo com isso é questionando o direito divino instituído na autoridade do pontífice. Dante rejeita o argumento de que a autoridade do principado romano é dependente da autoridade do pontífice romano e, sendo assim, a autoridade do papa não pode ser reduzida e a autoridade do principado romano também não pode ser reduzida porque todos os homens pertencem a um mesmo gênero. Por isso, ele diz “Com efeito, o homem é aquilo que é por forma substancial, pela qual pertence a um determinado gênero e a uma espécie e pela qual entre na categoria de substância.” (ALIGHIERI, 2017, p. 110). Assim, o que torna um homem um papa, ou imperador, ou pai ou senhor é aquilo que de forma accidental estabelece uma relação em uma determinada espécie e categoria. A autoridade é estabelecida por meio de relações de domínio, o que fará Christine argumentar que estas relações não são constituídas pelo gênero do governante. Alighieri propõe um questionamento profundo e uma oposição ao status de gênero dos filósofos antigos. Sem dúvidas, Dante é um dos precursores do movimento que repensa os direitos políticos das mulheres e reivindica a participação das mulheres enquanto sujeitos políticos.

Por esta razão, a visão política Christine tem como ponto de partida incentivar e positivar a participação das mulheres na vida pública e, com isso, elas entram no discurso político por meio da conceituação de virtude política. Acontece que, por meio dos seus escritos, Christine estabelece um compromisso com a formação da identidade das mulheres do seu contexto na vida pública.

Com essas coisas sempre voltando insistentemente à minha mente, pus-me a refletir sobre a minha conduta, eu, que nasci mulher; pensei também em outras tantas mulheres com que convivi, tanto as princesas e grandes damas, quanto às de média e pequena condições, que quiseram confiar-me suas opiniões secretas e íntimas; procurei examinar, na minha alma e consciência, se o testemunho reunido de tantos homens ilustres poderia ser verdadeiro. Mas, pelo meu conhecimento e experiência e por mais que examinasse profundamente a questão, não conseguia compreender, nem admitir a legitimidade de tal julgamento sobre a natureza e conduta das mulheres. (PIZAN, 2012, p. 59).

Christine de Pizan, através da obra *A Cidade das Damas*, reflete sobre a conduta e condição das mulheres, inclusive, como elas eram descritas pelos homens. Ela pensa e, além disso, descreve nesta obra as mulheres virtuosas que se sobressaem e se destacam notoriamente no seu tempo.

Nesta direção, sua filosofia parte da vida prática, da singularidade de sua existência concreta. Christine rompe com a abstração da filosofia tradicional, tendo em vista que sua filosofia reflete a partir de sua realidade concreta, questionando uma natureza feminina universal. Assim, ao perceber uma predominância dos discursos masculinos que justificava às mulheres, Christine assume uma postura filosófica crítica. Posto isto, sua filosofia emerge da experiência concreta das mulheres, da observação da vida cotidiana e da crítica aos discursos masculinos que historicamente as marginalizaram. Christine parte da realidade prática — não de abstrações — para refletir sobre a condição feminina, confrontando diretamente as representações misóginas que moldaram o imaginário social de sua época.

A visão que alguns homens ilustres retratam as mulheres, na maioria das vezes, colocavam as mulheres em situações desfavoráveis, o que faz Christine examinar e julgar a verdadeira conduta das mulheres.

As mulheres foram, por tanto tempo, abandonadas sem defesa, como um campo cercado, sem que nenhum herói viesse socorrê-las; e, no entanto, segundo a justiça, os homens nobres deveriam tomar a defesa delas. Mas por negligência ou indiferença, aceitou-se que elas fossem maltratadas. Não é de se espantar que seus inimigos invejosos — e os insultos desses caluniadores que, por diversas formas, atacaram-nas — terminaram levando a vitória, em uma guerra desamparada, sem defesa. (PIZAN, 2012, p. 66).

Afinal, aquilo que os homens diziam nos livros acerca das mulheres era verdadeiro? Sem dúvida, por meio dos textos de Pizan vemos que o papel, a função e relevância de mulheres na Filosofia Prática são revisadas. As mulheres foram abandonadas e entendidas na Filosofia como aquilo que os grandes e ilustres filósofos queriam e de acordo com a conveniência deles. Por esta razão, acreditamos que existe uma relativa influência de Dante Alighieri na perspectiva filosófica de Christine de Pizan, tendo em vista que a Beatriz na *Divina Comédia* de Dante é a única mulher que não tem sua imagem desfavorecida pela condição de mulher e, talvez, esta perspectiva tenha influenciado a escrita de Christine, principalmente quando escreve sua obra *A Cidade das Damas*.

Além disso, Christine é reconhecida como uma herdeira da tradição de poetas e filósofos exilados. Por meio de seus textos ela relata a França como um espaço profícuo e de florescimento das ideias livres. Longe das terras de onde ela havia nascido e já estabelecida na França, Christine de Pizan percebe a França como um espaço em que é possível o

pensamento além das amarras medievais. Sua condição de mulher é um ponto importante que não deve ser desprezado a todos os leitores que pretendem se dedicar a leitura desta grande mulher filósofa:

Seu relato de suas tribulações é “autorepresentação altamente seletiva e estilizada”, na qual ela se posiciona como herdeira de uma tradição de poetas filósofos exilados e perseguidos. Em um verso antigo, ela fala da tradição da França de acolher exilados e convida o leitor a comparar seu estado viúvo, longe de sua Itália natal, como o exílio de Dante, que passou grande parte de sua vida viajando pela Itália após sua expulsão de Florença em março de 1302. Sua exclusão, como mulher, de uma posição de autoridade civil é, portanto, representada como semelhante ao exílio cívico injusto do poeta virtuoso. Ainda mais explicitamente, na visão de Christine, ela se coloca no papel de uma mulher Boécio. Em Boécio, ela encontra uma imagem poderosa com a qual pode identificar a exclusão de mulheres virtuosas do poder cívico e da autoridade moral, e se volta para ele em busca de consolo e inspiração. (BROAD & GREEN, 2009, p. 13-14, *tradução nossa*).

A exclusão da mulher na literatura é um ponto inegável na idade média. A escrita que parte da compreensão de si é proporcionalmente identificável nos escritos de Christine de Pizan. A sua autoridade enquanto filósofa não inferioriza a sua condição de mulher, de viúva precoce e mãe. Os comentadores de Christine apontam que nos seus escritos predominam a sua posição feminina, que é interpretado como um exílio da sua autoridade. Isso significa que ser mulher interferiu na sua visão de mundo e sua expressão manifestava as ideias e o mundo que viveu e, consequentemente, os seus escritos valorizavam sua condição de mulher em contraposição à predominância masculina. O que ela fez foi inovador, Christine marcou fortemente e transformou o universo literário e filosófico que ela estava inserida. Por esta razão, a filósofa chega a afirmar o seu incômodo com aquilo que era dito a respeito das mulheres. Ela percebe essa imagem das mulheres construída nos textos filosóficos dos importantes homens e filósofos e aponta que em suas obras existe um profundo engano.

Mesmo assim, continuei pensando mal das mulheres, dizendo que seria muito grave que tantos homens ilustres, tantos doutores importantes, do mais alto e profundo entendimento, com tanto esclarecimento – pois acredito que todos tenham sido assim – pudessem ter falado de maneira tão enganosa, e em tantas obras. Era quase impossível encontrar um texto moral, qualquer que fosse o autor, sem que antes de terminar a leitura, não me deparasse com algum capítulo ou cláusula repreendendo as mulheres. Apenas essa razão, breve e simples, fazia-me concluir que tudo isso havia de ser verdade, apesar do meu intelecto, na sua ingenuidade e ignorância, não conseguir reconhecer esses grandes defeitos em mim própria nem nas outras mulheres (PIZAN, 2012, p. 59).

Ela chega a afirmar que seria quase impossível encontrar um texto de moral que não houvesse separado alguma parte para repreensão das mulheres, somente pela condição de ser mulher. Por não concordar com a natureza das mulheres impregnadas e deturpadas nos tratados de moral, a filósofa Christine se propõe a construção de uma nova moral que resgatasse e ressignificar a importância das mulheres na construção da concepção de virtude

na cidade das damas. Por este motivo, *A Cidade das Damas* é eminentemente um tratado de filosofia prática, pois as mulheres são importantes no restabelecimento da virtuosidade na vida concreta da cidade das damas. Christine de Pizan não adota os defeitos que foram impostos a ela e as mulheres ilustres nos tratados dos homens que escreviam a respeito da moral.

Não sabes que as melhores coisas que são discutidas e debatidas? Se considerares a questão suprema, que são ideias, quer dizer, as coisas celestiais, percebes que mesmo os maiores filósofos, aqueles que tu invocas contra teu próprio sexo, não conseguiram distinguir o certo do errado, e se contradizem e se criticam uns aos outros sem cessar, como tu mesma viste em Metafísica de Aristóteles, no qual ele critica e refuta, igualmente, as opiniões de Platão e de outros filósofos, citando-os. E presta atenção ainda que Santo Agostinho e outros doutores da Igreja fizeram o mesmo em certas passagens de Aristóteles, considerado o Príncipe dos filósofos, e a quem devemos as mais altas doutrinas da filosofia natural e moral. (PIZAN, 2012, p. 62).

A dignidade e o papel das mulheres defendido pelos filósofos clássicos é questionado nos textos filosóficos de Christine, que chega a afirmar na sua obra *A Cidade das Damas* que estes homens não conseguem distinguir o certo no errado, se contradizem e se criticam e, por isso, estes filósofos ficam presos em suas superficialidades e não chegam as questões fundamentais da filosofia natural e moral.

A filosofia de Christine de Pizan insere-se no contexto do intenso debate conhecido como *Querelle des Femmes*, no qual se discutia a natureza, a dignidade e o papel das mulheres na sociedade. Em oposição à visão depreciativa amplamente difundida por muitos autores clássicos e medievais, Christine questiona os fundamentos dessas representações, denunciando a incoerência e a superficialidade de muitos pensadores que, ao falarem sobre as mulheres, acabam por revelar seus próprios preconceitos. Ressaltamos que na sua obra *A Cidade das Damas*, ela argumenta que esses filósofos frequentemente se contradizem, confundem o certo com o errado e permanecem presos a julgamentos morais apressados, sem alcançar as questões fundamentais da filosofia natural e moral. Ao fazer isso, Christine propõe uma reorientação crítica da tradição filosófica, articulando uma defesa da dignidade feminina a partir de um compromisso ético com a verdade e com a justiça.

Deste modo, Christine questiona a autoridade dos filósofos e escritores clássicos que perpetuavam visões misógenas sobre as mulheres. Ela observou que muitos desses homens se contradizem, criticam-se mutuamente e não conseguem discernir o certo do errado e, com isso, ficam presos em superficialidades que os impedem de alcançar as questões fundamentais da filosofia. Por isso, ela constrói uma perspectiva inovadora e contrária as principais

tendências que colocam a mulher numa condição de inferioridade, motivada por sua posição feminista num mundo predominantemente masculino.

Os motivos que levaram – e ainda levam – os homens a condenarem as mulheres, como os autores que leste, são diversos e múltiplos. Alguns tiveram boas intenções: eles o faziam para trazer ao caminho certos homens que pudessem ter ficado impressionados por mulheres luxuriosas ou da vida, ou então para impedir os que se desviaissem, frequentando-as. Para que todo mundo fugisse de uma vida luxuriosa, de depravação, eles caluniam as mulheres em massa, na intenção de torná-las todas abomináveis. (PIZAN, 2012, p. 74).

Os motivos que levaram os homens a condenarem as mulheres são diversos, segundo Pizan. Alguns chegam, inclusive, a condenar as mulheres com o intuito de fugir da vida luxuriosa e, por isso, condenam em massa as mulheres e as tornam abomináveis. Além disso, Pizan argumenta que essas visões são baseadas em preconceitos e não em uma análise racional ou justa da natureza feminina. Por isso, ela constrói uma alegoria, em *A Cidade das Damas*, onde as mulheres virtuosas e sábias são celebradas, demonstrando que a capacidade intelectual e moral não é exclusiva dos homens. Destacamos que, essa postura crítica insere Pizan no contexto da *Querelle des Femmes*, caracterizado como um debate literário e filosófico que se estendeu do final da Idade Média até o início da modernidade. Esse debate girava em torno da natureza, virtudes e o papel social das mulheres. Por isso, Christine é considerada uma das primeiras vozes significativas neste debate, utilizando sua obra para refutar argumentos misógenos e defender a dignidade e capacidade intelectual das mulheres. Contrariando esta perspectiva, duas figuras marcam profundamente a visão de mundo de Christine e a forma como ela escreve e encara o mundo. Uma foi Dante Alighieri e a outra foi Boécio. Dante foi escritor, poeta e político nascido na cidade de Florença. Pelos estudiosos do seu pensamento, Dante é considerado como o primeiro poeta de grande repercussão na língua italiana, isso no século XIII. Esse registro é importante, pois com exceção ‘*De vulgari eloquentia*’ (*Sobre a Língua vulgar*) que foi escrita em latim, Dante escrevia em língua vulgar, ou seja, opunha-se ao latim que era a língua de discursos sérios, cultos, elitista e de elevado padrão. Dante escreve seus mais repercutidos textos na língua toscana, que era uma língua falada por uma elite da sociedade florentina. E esse registro na língua toscana possibilitará o reconhecimento e a padronização da língua italiana e, consequentemente, uma reflexão sobre o surgimento de estados modernos. Esse fato possibilita que Dante esteja registrado na história como um escritor e poeta de grande influência para o seu tempo pela extraordinária afirmação singular do modo de compreensão do mundo e do seu tempo. Dante foi condenado ao exílio perpétuo pelo Papa Bonifácio VIII que tinha intenção de ocupar Florença. E sentindo-se traído por todos os amigos

escreve a *Divina Comédia*, um poema dividido em três livros. Seu exílio foi um processo forçado e doloroso e isso deixa evidente em algumas passagens da *Divina Comédia*. Boécio é um filósofo e poeta romano e seus escritos serviram de fonte de inspiração para Filosofia Medieval. O conceito de eternidade e a busca pela sabedoria e amor de Deus como verdadeira fonte para que o homem atinja a felicidade serve a Christine como fonte de inspiração. Sendo assim, a filosofia de Boécio é caracterizada pelo estoicismo e é este estoicismo que marca a vida de Dante, tendo em vista que Dante teve um exílio forçado que perdurou por toda a sua vida. Não há dúvida que tanto o pensamento de Boécio quanto o pensamento de Dante estão registradas na forma que Christine de Pizan expressa o mundo e escreve sem abandonar esta perspectiva estoica de compreensão e ação sobre o mundo.

A filosofia estoica de Boécio também influenciou profundamente Dante, um escritor cuja visão política e visão de mundo permeiam os escritos de Christine. No início do século XV, Dante era pouco conhecido na França. Philippe de Mézières, que foi fundamental para incentivar o pai de Christine ir à Paris, menciona-o em seu 'Sonho do velho peregrino'. Mas é Christine, em seu poema "O caminho da longa aprendizagem", a primeira pessoa na França a imitar Dante e a se apropriar de elementos de seu pensamento político. Dois aspectos interconectados da perspectiva de Dante influenciam Christine. A primeira é sua atitude em relação às mulheres e sua concepção idealizada do papel moral das mulheres. O segundo é o otimismo político e a fé de que a paz e a felicidade são possíveis no âmbito temporal. Esses dois aspectos do pensamento de Dante estão conectados através de uma teoria da interpenetração do amor divino e humano. (BROAD & GREEN, 2009, p. 14-15, *tradução nossa*).

A Filosofia de Boécio está de forma muito evidente permeada nos escritos de Christine. Mézières foi um escritor, prestigiado soldado, chanceler francês e conselheiro de confiança do rei francês Carlos V. Além disso, foi tutor do rei Carlos VI, filho do rei francês Carlos V e com a morte deste rei foi forçado a se aposentar. Com a aposentadoria compulsória passa a viver num convento em Paris ainda exercendo influência em muitos assuntos políticos. Com o tempo Philippe se aproxima novamente do rei Carlos VI e é nesse período que escreve a maioria dos seus escritos como 'Sonho do velho peregrino' e outros que conhecemos com temas devocionais. Com sua influência na corte, Philippe de Mézières incentiva o pai de Christine, com a nomeação na corte do rei Carlos V, a estabelecer residência em Paris. Christine, já em Paris, é considerada a primeira pessoa a 'imitar' Dante Alighieri na França com seu livro 'O caminho da longa aprendizagem'. Este poema de Christine é uma alegoria dos sonhos, em que a autora desenvolve narra uma jornada pela terra e esferas celestes. Nesta jornada, ela testemunha um debate na corte a respeito das qualidades ideais para o rei no mundo. Ao fim, essa pessoa deve ser escolhida pela corte da França e Christine é apontada, nesta obra, como a mensageira para entrega do veredito à corte francesa. Nesta direção, como é apontado pelos comentadores, já notamos uma

aproximação dos elementos políticos de Christine e Dante e, além disso, uma ligação explícita da filosofia política na perspectiva política de Christine. Além disso, é apontado dois aspectos importantes que interconectam o pensamento de Dante e Christine:

1. Trata-se da atitude em relação ao papel das mulheres nos escritos deles;
2. O otimismo político de ambos os escritores e a constante esperança de que a paz e a felicidade são possíveis de serem atingidas aqui mesmo, na terra.

Estes dois aspectos compõem uma temática que interconecta os autores. Por esta razão, é importante discutir o papel das mulheres enquanto escritoras, como também, enquanto personagens dos textos que emergiram no contexto filosófico e literário de Christine de Pizan. Aqui uma das três damas virtuosas se dirige a filósofa e diz:

Ficamos muito comovidas com teu desespero e queremos retirar-te desta alienação; ela te cega a tal ponto de rejeitares o que tens convicção de saber, para acreditar em algo que só conheces através da pluralidade de opiniões alheias. Pareces que aquele parvo, cuja história é bem conhecida, que tendo adormecido no moinho, foi adornado com roupas de mulher e que, ao acordar, deu crédito às mentiras daqueles que caçoavam, afirmando que ele havia se transformado em mulher, ao invés de recorrer a sua própria experiência. Mas, bela filha, o que aconteceu com teu bom senso? Esqueceste que o ouro é refinado na fornalha; e ele não se altera, nem muda suas características; pelo contrário, quanto mais ele é trabalhado, mais fica purificado (PIZAN, 2012, p. 61-62).

De fato, historiadores da filosofia são acusados de replicar metáforas em que a imagem da mulher estivesse numa condição de inferioridade em relação a condição masculina, por meio de metáforas, as mulheres estavam identificadas a ausência de controle e temperamento e nas vezes que aparecem nos textos medievais estavam identificadas a lascívia e a satisfação desejo carnal dos homens.

Algumas filósofas feministas reclamam que a história da filosofia está repleta de imagens e metáforas que tendem a degradar as mulheres, identificando-as com o corpo e o desejo carnal. Eles argumentam que essas associações metafóricas fornecem uma relação problemática entre mulheres e filosofia. No entanto, na poesia de Dante, encontramos uma tradição de alegoria que é muito mais positiva para as mulheres e que pode ter facilitado o caminho de Christine de defender uma reivindicação como autoridade filosófica. O ponto central do mundo de Dante é Beatrice, uma mulher que inspira seu amor e intercede para que ele desfrute da visão do inferno, do Purgatório e do céu que ele expõe na *Divina Comédia*. A Beatriz de Dante era obviamente uma mulher de verdade, mas ela também é uma personificação da caridade ou do amor de Deus. A compreensão de Dante da sabedoria cristã, e o lugar que ele representa as mulheres como ocupantes do mundo espiritual dos homens, deriva de uma vertente da literatura filosófica que é uma fonte mais fértil para as mulheres do que o sexismo descarado de Aristóteles. (BROAD & GREEN, 2009, p. 15, *tradução nossa*).

Acontece que é impresso uma imagem positiva na figura da mulher na poesia de Dante, o que é tido como importante a ser destacado tendo em vista a inovação desenvolvida por Dante na sua poesia por meio de sua personagem Beatriz. Christine dentro da tradição da alegoria defende e reivindica a autoridade filosófica da mulher enquanto personagem e,

principalmente, enquanto escritora e produtora de textos filosóficos. Há relatos que a personagem Beatriz presente nos textos de Dante tenha realmente existido e, com a morte dela, dedica-se ao estudo de Filosofia com o intuito de controle das paixões e essa excessiva paixão pela filosofia é criticada por Beatriz, como se lê na *Divina Comédia*. Deste modo, a *Divina Comédia* é a viagem de Dante através do inferno, purgatório e paraíso, guiado pela amada Beatriz no Paraíso, que é o símbolo da graça divina. Christine de Pizan coloca em destaque a representação das mulheres, oferecendo uma nova perspectiva que se distancia da tradição misógina dominante. Em *A Cidade das Damas*, obra que analisamos aqui, as mulheres não são retratadas em posição de inferioridade; ao contrário, a autora apresenta figuras femininas marcadas por virtudes, sabedoria e dignidade, desafiando os estereótipos negativos perpetuados por muitos autores clássicos.

Christine desafia a avaliação de Aristóteles sobre as capacidades das mulheres, mas ela também herdou muito da tradição que descendia dele. Ela estava em débito com Boécio para registrar a data, 15 de outubro de 1402, quando uma cópia de Consolações chegou a suas mãos. Ela combina sua visão onírica, O longo caminho do aprendizado, com um breve resumo do Consolação, que ela se concebe lendo pouco antes das experiências ficcionais que ela relata. Aristóteles começou sua Ética com uma prova de que deve haver um único bem maior, que é desejado por si próprio e que ele chamou de eudaimonia, e que, nas obras de Christine, é chamado felicité humaine. O período helenístico assistiu a um vigoroso debate sobre a natureza do bem maior. Deveria ser identificado com prazer, como alegavam os epicuristas, ou com virtude, como afirmavam os cínicos e estoicos? Em Boécio, encontramos uma transformação cristã da visão estoica de que a felicidade é idêntica à virtude. O bem maior é Deus, para que a felicidade humana se identifique com a participação em Deus. Deus é aqui pensado de maneira platônica como uma forma e não como uma substância individual. Após a identificação de Deus com o bem maior, Tomás de Aquino identifica o desejo de verdade (perseguido no estudo da metafísica) com o desejo de entender Deus (teologia). As ideias políticas de Christine emergem desse cenário. (BROAD & GREEN, 2009, p. 17-18, *tradução nossa*).

Christine ultrapassa a perspectiva aristotélica em relação ao protagonismo das mulheres em seus textos e, além disso, Christine representa um novo protagonismo feminino de mulheres filósofas. A participação de personagens nos seus textos e, especificamente, na *Cidade das Damas* registra um forte e ativo protagonismo. Sem dúvida, ela é receptora da tradição literária iniciada por Boécio e, sendo assim, as obras de Christine registram uma profunda preocupação com a felicidade. Em Boécio existe um profundo interesse de conciliação da vida cristã com o pensamento estoico, o que parece que também foi incorporado por Christine. Em Boécio, a felicidade é idêntica a virtude e a felicidade humana encontram-se no reconhecimento de Deus. Assim, felicidade e virtude são idênticas, o curioso é que a perspectiva que Christine tem muita estima por esta visão. A identificação de Deus como um bem maior e, com isso, a busca em entender a Deus deve ser a busca por

desejar a Deus, e é nesta perspectiva que emerge o pensamento filosófico de Christine de Pizan. Ela é a escolhida para receber a mensagem das damas ilustres e construir a *Cidade das Damas* louváveis e virtuosas.

Foste tu escolhida para realizar, com nossa ajuda e conselhos, tal construção, onde habitarão todas as damas de renome, e mulheres louváveis, uma vez que os muros de nossa cidade serão fechados a todas aquelas desprovidas de virtudes. (PIZAN, 2012, p. 66).

Vale ressaltar que a *Cidade das Damas* é uma cidade em que habitarão todas as damas virtuosas. Por isso, ela minuciosamente resgata dentro da história e da filosofia as mulheres ilustres que contribuíram na história da humanidade. O interesse de Christine de Pizan pela filosofia política está profundamente enraizado no contexto sociopolítico de sua época, marcada por instabilidade política e debates sobre autoridade e legitimidade no final da Idade Média. Em meio a esse cenário, Christine defende a capacidade das mulheres para exercer funções públicas e de liderança, buscando legitimar sua autoridade como governantes e conselheiras. Em obras como *A Cidade das Damas*, ela não apenas contesta os discursos misóginos, mas também reivindica o espaço político das mulheres, argumentando que a virtude, a razão e a justiça não são exclusividades masculinas. Seu pensamento antecipa discussões fundamentais sobre gênero e poder no campo da filosofia política. Assim, nos escritos de filosofia de Pizan existe uma profunda preocupação com o governo e a construção do estado. A perspectiva de Christine é um governo de esperança em relação ao governo temporal. A paz, para ela, é a representação de um governo bom na terra. A filosofia política de Christine é entendida assim:

Para os pensadores modernos, o interesse de Christine na tradição profética pode parecer prejudicar a seriedade de seu pensamento político. No entanto, há um sentido em que o otimismo em relação à possibilidade de apenas um domínio temporal, que ela herda de Dante, sustenta sua fé de que em um mundo ordenado pelos princípios conhecíveis de um Deus totalmente bom, um governo virtuoso é possível e será recompensado com paz. Seguindo esses temas, podemos interpretar a mensagem política da Visão de Christine, na qual, de acordo com a introdução explicativa, o destino de Christine deve ser lido como um microcosmo do destino da França e do universo. Assim como as tribulações individuais de Christine, contadas no terceiro livro, a levam a entender a verdadeira natureza da felicidade, que é a participação em Deus e, portanto, na Santíssima Trindade de Fé, Esperança e Caridade, as tribulações da França - igualmente representadas como viúva abandonada - devem ser lidas como punições destinadas a trazer o reino à perfeição moral. (BROAD & GREEN, 2009, p. 23, *tradução nossa*).

Um governo virtuoso é possível dentro da efervescência do contexto social, político e econômico que Christine estava inserida, ou seja, para falar da filosofia política na perspectiva de Christine de Pizan é importante resgatar a compreensão dela a respeito da França. Assim, a natureza da felicidade deve ser pensada e discutida em situação análoga a

qual a França estava politicamente. Logo, a verdadeira natureza da verdade e os princípios desejáveis são os princípios da fé, esperança e caridade que definem a relação entre os indivíduos. Nesta direção, a *Cidade das Damas* é uma cidade guiada pelas damas ilustres Razão, Retidão e Justiça que transmitem sua mensagem a Christine, que é a responsável pela recepção da mensagem das damas e edificação da cidade virtuosa.

E nós três, que aqui estamos, somos, digamos assim, uma só, na medida em que não conseguimos nada uma sem a outra. O que a primeira propõe, a segunda organiza e aplica, e eu, a terceira, dou acabamento e concluo. Foi para isso que todas três puseram-se de acordo: para que eu viesse em tua ajuda para dar o acabamento e terminar tua Cidade. Ficará, sob minha responsabilidade, fazer o teto e os telhados das torres, as residências suntuosas e as mansões, que serão todas de ouro fino e brilhante. Enfim, eu povoarei de mulheres ilustres para ti e trar-te-ei uma alta rainha; a quem as outras damas, mesmo as mais nobres, render-lhe-ão homenagem e obediência. Assim, com tua ajuda, tua cidade será construída, fortificada e fechada com portas pesadas, que irei buscar no céu para ti, antes de colocar a chave nas tuas mãos. (PIZAN, 2012, p. 71).

As três damas, juntas, são fundamentais para a edificação da cidade virtuosa das damas e as três têm uma equidade na responsabilidade na construção da cidade. A dama Razão é responsável por propor as bases da cidade, a dama Retidão organiza a cidade e, por sua vez, a Justiça realiza o acabamento para o estabelecimento da cidade virtuosa. A dama Justiça é responsável pelo povoamento da Cidade das Damas e é a Justiça que estabelece as residências e mansões que cada dama virtuosa ocupará na Cidade das Damas. E todas as damas, ali habitando com a presença das três damas ilustres reconhecerão o valor da dama Christine de Pizan. E esta cidade será uma cidade fortificada e inabalável e nas mãos de Christine ficará a responsabilidade das chaves da Cidade das Damas. Além disso, há uma preocupação com a perfeição moral almejada pelo bom governo. Por isso, a Filosofia de Christine é uma filosofia prática, preocupada e antenada aos problemas da França do seu tempo. Curiosamente, vejamos que o texto *Monarquia* de Dante Alighieri aponta que a virgem Justiça evita o comportamento e qualidades que possam desviar o bom governante da virtude:

Além disso, o mundo está perfeitamente disposto quando nele a justiça é exercida em toda plenitude. Por isso Virgílio, desejando celebrar aquela época que parecia renascer nos tempos dele, cantava nas Bucólicas: “Já a Virgem regressa e voltam os reinos de Saturno”.

“Virgem”, de fato, era chamada a justiça, que era também denominada Astreia. “Reino de Saturno” eram definidos aqueles tempos extraordinários, chamados também “tempos áureos”. A justiça em seu mais alto grau só existe sob o monarca. Para a melhor ordenação do mundo é necessária, portanto, a monarquia ou império. ALIGHIERI, 2017, p. 43).

Vemos que Alighieri define a monarquia como um único modo necessário para o estabelecimento do bem-estar no mundo. Para que o príncipe possa estabelecer um bom

governo é necessário o auxílio da justiça. Dante ressalta neste parágrafo selecionado de *Monarquia* a importância da justiça para o bom governo. A justiça é uma virtude imprescindível para um governo. E, por isso, na ‘*Cidade das Damas*’ a virtude justiça é apresentada como aquela que primeiro se comunica com Christine. A justiça não é mais uma dama a serviço da igreja. A dama Justiça na concepção feminista de Christine é uma dama imprescindível para o estabelecimento do bom governo, sem necessidade de mediação de homens, sem necessidade de mediação da igreja. Por isso, qualquer pessoa que governe pode ser um bom governante, pois quando um governo é um governo justo torna-se indiferente o fato do governante ser homem ou mulher. Para Christine, é possível que a paz, a justiça e a prosperidade, qualidades desejadas por todo governantes aos seus territórios e subordinados, sejam seguidos e, além disso, tais qualidades são consequências de um governo sábio para a efetiva concretização de um bem comum desejada por Deus a todos aqueles que o seguem.

E mesmo quando ela está preocupada, em um nível mais prático, em aconselhar um príncipe ou uma princesa, Christine assume que paz, justiça e prosperidade são possíveis desde que o príncipe ou a princesa seja suficientemente sábio e virtuoso para poder segui-lo. Deus manda e produz o bem comum. (BROAD & GREEN, 2009, p. 25, *tradução nossa*).

Nesta direção, podemos entender que a filosofia de Christine de Pizan é uma filosofia prática, pois há uma preocupação com conselhos a príncipes e princesas para que haja um melhor reino aqui na terra mesmo. A virtude na concepção de Christine deve ser entendida como uma participação e concretização da verdadeira piedade. Nesta direção ela tem uma perspectiva otimista, pois sua filosofia prática parte do pressuposto da possibilidade de que é possível que o governante alcance as virtudes aqui no governo temporal, não é uma visão negativa ou descontente, antes é uma filosofia otimista e positiva com relação ao uso do poder para o governo temporal. Por esta razão, segundo comentadoras, ela é entendida e descrita como instauradora dos valores renascentistas.

Embora Christine imagine a virtude como participação na piedade, ela é muito mais otimista sobre a possibilidade de exercer a virtude no domínio temporal do que os autores medievais anteriores. Suas atitudes são, assim, justamente descritas como humanistas. Seu humanismo manifesta-se na crença de que uma vida ativa dedicada a trazer bem temporal para os outros, embora possa não ser a vida mais elevada (que ela admite ser a vida da contemplação de Deus), é, no entanto, uma expressão digna da caridade ou amor de Deus. E sua alta consideração pelas virtudes ativas, tão manifestas nos romanos, às vezes a leva a discordar de seu herói Boécio. E sua alta consideração pelas virtudes ativas, tão manifestas nos romanos, às vezes a leva a discordar de seu herói Boécio. Ela vê o desejo de glória e boa reputação como fundamentalmente benéfico, acreditando que a virtude dos romanos era motivada pelo costume de realizar atos públicos de reconhecimento, o que fomentava o desejo de adquirir renome por boas ações. Ela é levada a concluir que, apesar do fato de Boécio argumentar em seu terceiro livro, não

buscar muito ardente a glória neste mundo... ‘, que...’ para quem vive moralmente na vida ativa, desejar glória por uma causa justa não é um vício. No entanto, como veremos, ela também não seguiu servilmente os antigos, pois percebeu, com razão, que os textos deles eram a fonte de muita misoginia medieval. (BROAD & GREEN, 2009, p. 26, *tradução nossa*).

O humanismo de Christine de Pizan é uma expressão de uma mulher dedicada e interessada na realização do bem no mundo temporal para todos, homens e mulheres. A vida mais elevada para ela é a contemplação de Deus. E mesmo que a vida temporal não seja a mais elevada há uma profunda atenção e cuidado com a vida prática na vida temporal. A virtude na vida temporal é manifesta pela admiração que ela nutria pelos poetas e filósofos romanos, mesmo que às vezes tenha que discordar. O desejo de glória e a boa reputação, por exemplo, é considerado por ela como práticas benéficas para este mundo temporal. Ela apontava que a virtude como os poetas e pensadores romanos expunham em seus textos tinha a motivação de exibição e reconhecimento em atos públicos, somente. Porém, essa motivação já seria um indicativo de intenções para concretização de boas ações no governo temporal e seria uma prática incentivada pelos governantes. O fato é que esta admiração aos antigos não era seguida à risca por Christine, pois como comentadores apontam, ela tinha consciência de que os textos destes homens romanos eram fonte de misoginia, isso em plena idade média. O romance *A Cidade das Damas* é uma proposta inovadora pensada por Christine no século XV, pois em seu romance reina a feminilidade, ou seja, é um livro cujo destaque é dado às mulheres. O reino pensado por Christine é um reino mantido pela Amazonas, cujo domínio das mulheres perdurará por séculos. É um reino novo, um reino da feminilidade.

Depois do discurso da primeira dama, chamada Razão, a segunda, que tinha o nome Retidão, dirigiu-se a mim, começando a falar-me assim: “Cara amiga, não vou abandonar minha tarefa de construir, com tua ajuda, os edifícios que serão contornados e protegidos pela muralha, edificada pela minha irmã Razão, que guarnecem a fortaleza da Cidade das Damas”. Pegue as tuas ferramentas e venha comigo. Não hesite; misture a tinta no cartucho e, com a tua pluma, comece a construir, pois, fornecer-te-ei material suficiente para, em poucas horas, e com a ajuda divina, termos edificado os altos palácios reais e nobres mansões das excelentes e ilustres damas gloriosas que serão hospedadas nesta cidade, onde residirão para sempre.”

Então, eu, Christine ouvindo as palavras da honrada dama, disse assim: Excelentíssima dama, eis-me aqui pronta. Ordenai-me, pois, meu desejo é de obedecer.

E ela disse-me assim: Amiga, veja as belas pedras reluzentes, mais preciosas do que todas as outras, que encontrei e preparei para utilizar nessa construção. Credes que iria ficar oitiva, enquanto tu e Razão trabalháveis arduamente? Agora, arrume-as de acordo com a linha que tracei aqui e seguindo a ordem que te dei. (PIZAN, 2012, p. 166).

A dama Retidão é responsável de, juntamente com Christine, construir a Cidade das Damas, cujas bases foram edificadas pela ação da dama razão. É um reino em que a capacidade das mulheres em governar é preponderantemente celebrada. A Retidão convida Christine a edificar as habitações e mansões para uma dama ilustre, a Virgem Maria. A Cidade das Damas é construída por Christine de acordo com os planos e as ordens precisas da dama Retidão. As mulheres são partícipes em grau de igualdade no reino descrito por Christine. As mulheres têm destaque e são valorizadas nos escritos de Christine, o que foi destoante dos demais escritos do seu tempo. É importante e inovador o papel das mulheres descrito por Christine em *A Cidade das Damas*. Nesta perspectiva, a filosofia de Pizan coloca em grau de igualdade as mulheres na busca pelo bem comum.

No Livro *A Cidade das Damas*, Christine anuncia o que chama de “um novo romance de mulheres” (um novo reino da feminilidade). Este domínio é a substituição do antigo ‘royaume et la seigneurie des femmes’ [reino e domínio das mulheres] mantido pelas Amazonas, que Christine descreve como tendo durado muitos séculos. Seu novo reino, a Razão promete a ela, vai durar ainda mais. No novo reino da feminilidade, a prudência e a capacidade das mulheres de governar a si mesmas e aos outros serão celebradas. As mulheres, como participantes iguais nos planos de Deus para a humanidade, serão incluídas como iguais na busca pelo bem comum. (BROAD & GREEN, 2009, p. 27-28, *tradução nossa*).

O livro *A Cidade das Damas* garante às mulheres não um papel especial, mas uma igualdade a todos os partícipes pela promoção do bem comum e dos planos de Deus na humanidade. A participação das mulheres nos escritos de Christine de Pizan é um reflexo e resguardo do direito da mulher em governar, cujo intuito seria uma defesa do direito de Isabel, rainha da França, em conduzir o governo da França. A rainha Isabel foi reconhecida por Christine como uma mulher virtuosa e de hábitos nobres, Christine se agrada em honrar as mulheres com o intuito de defender Isabel dos críticos que acusavam injustamente que Isabel não poderia governar por ser mulher. Nesta direção, Christine defende Isabel e generaliza o argumento de defesa das mulheres a todas as mulheres virtuosas contra as opiniões desonestas acerca da capacidade de governança de mulheres.

Isso nos permite ler a defesa de Christine das mulheres governantes, particularmente seus relatos de regentes do sexo feminino, como Fredegund e Blanche de Castela, que figuram com destaque no Livro da Cidade das damas, reforçando o direito de Isabel de governar como regente durante seus períodos. loucura do marido. De fato, os capítulos 13–15 da primeira parte da Cidade das damas são inteiramente abordados com exemplos de viúvas da história antiga e de experiências francesas mais recentes, que governaram bem seus países ou propriedades. (BROAD & GREEN, 2009, p. 28, *tradução nossa*).

A rainha Isabel foi a esposa do rei Carlos VI, desde 1385. O esposo de Isabel sofre de uma doença mental progressiva o que faz com que Isabel agisse, muitas vezes, com a autoridade de governança do rei Carlos VI. Christine faz uma defesa das mulheres

governantes cuja finalidade é embasar o direito de Isabel de governar a França. Pizan coloca em evidência as experiências bem-sucedidas de mulheres enquanto governantes evidenciando que não há limitações para que uma mulher exerça um bom governo. Foi a guerra entre Armagnacs e Borguinhões que brigando pelo poder, fez com que Isabel tivesse um papel decisivo enquanto herdeira do trono francês. Sofre inúmeras difamações e, inclusive, a rainha chega a ser presa e impedida de governar. Christine de Pizan exerce um papel fundamental na defesa de Isabel. Comentadoras ao fazer uma revisão minuciosa da vida de Isabel dizem que a reputação negativa foi injusta e consequência de uma propaganda difamatória à rainha Isabel. O Tratado de Troyes, assinado entre o rei Henrique V da Inglaterra e o rei Carlos VI da França, foi um ato importante do governo assistido pela rainha Isabel. Além disso, após este tratado Isabel vê Paris sendo ocupada pelos ingleses até sua morte. O tratado passava a sucessão do governo da França, após a morte de Carlos VI, para o rei Henrique V da Inglaterra. Parece que ele não foi bem aceito pelos franceses. A sucessão do governo francês e sua posição política melhorou substancialmente com a aparição de Joana D'Arc como uma grande líder militar e espiritual da França. Foi sua figura carismática que impulsionou as tropas a importantes vitórias que criaram caminho para coroação de Carlos VII. E após sucessivas vitórias em favor do rei francês contra o governo da Inglaterra, Joana D'Arc torna-se heroína nacional para o povo francês.

Em várias ocasiões durante a luta entre os borgonheses e os armagnacs, resultante da incompetência de Carlos VI, Isabel tentou afirmar sua autoridade como regente. No entanto, como Christine bem entendeu, as representações clericais entendiam as mulheres como exemplos de humanidade não confiáveis, mutáveis e defeituosas minaram a autoridade da rainha e a da 'arrumadeira' que se propôs a defendê-la. Certamente não é coincidência, portanto, que Isabel solicite a coleção sumtuosamente iluminada das obras de Christine, que culmina no Livro da Cidade das Damas, a tempo de ser apresentada a ela no início de 1414. Pois foi exatamente nesse período que seu chanceler, Robert le Maçon, discutiu no conselho real, diante do fracasso de Louis de Guyenne em cumprir a esperança de que ela governaria - expresso por Christine em seu livro da paz - que Isabel deveria liderar o governo. A direção do governo durante as ausências do rei havia sido inicialmente entregue a ela. (BROAD & GREEN, 2009, p. 29, *tradução nossa*).

Consequências da incompetência das ações de Carlos VI, Isabel tentou afirmar sua autoridade em vários momentos questionada por grupos políticos dominantes. Christine comprehende que essa resistência à autoridade de Isabel ocorre em decorrência da rejeição de representações masculinas clericais que rejeitam a autoridade de uma mulher. Essa rejeição ocorre porque entendiam que as mulheres como não confiáveis, defeituosas e limitadas. Por esta razão, Christine insiste incansavelmente na defesa da mulher enquanto ser político e capaz de governar contra a elite dominante masculina e clerical. Inclusive, Isabel tem conhecimento do livro *A Cidade das Damas* e toma consciência da competência e habilidade

da mulher enquanto governante virtuosa. Christine acredita e demonstra a capacidade da mulher enquanto boa governante guiada pela Razão, Retidão e Justiça. A última das três damas a guiar Christine na construção é a dama Justiça. A Justiça vem para finalizar a construção da cidade e, contudo, ainda há muito a ser feito para finalização. A cidade deve receber e abrigar a dama mais ilustre entre todas as mulheres, a virgem Maria, que é a mãe do salvador, verdadeiro Deus, como também, verdadeiro homem. A excelentíssima rainha governará a multidão de nobres damas do seu magnífico palácio.

Dama justiça veio a mim, com todo o seu esplendor e disse-me: "minha cara, na verdade, vejo que trabalhastes bem, com muita força, dando o melhor para ti, para com a ajuda das minhas irmãs, finalizar a construção da Cidade das damas, que tu havias tão bem começado. É chegada a hora de providenciar, como te havia prometido, o que ainda resta a fazer, ou seja, trazer a excelentíssima Rainha, bem-aventurada entre todas as mulheres, para que ela resida, aqui, na sua nobre suíte, governando e reinando esta cidade, onde será obrigada a grande multidão de nobres damas de sua corte e da sua mansão. Vejo que os palácios e as magníficas mansões estão acabados e decorados, e que todas as ruas estão cobertas de flores para acolhê-la com seu nobre cortejo de mulheres distintas.

Que venham, então, as princesas, damas e mulheres de todas as classes, na frente, para acolher, com honra e devoção, aquela que não somente é rainha, mas que tem ainda poder e autoridade sobre todas as potências do mundo, depois do único filho que ela teve concebido pelo Espírito Santo, e Filho de deus Pai. Todavia, é justo que essa assembleia de mulheres suplique à elevada, excelentíssima e soberana princesa, o consentimento de descer e vir habitar entre elas aqui na terra, na sua cidade e congregação, sem desprezo para com a pequenez delas em relação à sua grandeza. Não há dúvida de que sua inigualável humildade, sua bondade mais que angelical, não a obriga a aceitar nosso convite de vir habitar na Cidade das Damas, onde ela terá o mais alto lugar, o palácio que minha irmã Retidão lhe preparou e que é feito inteiramente de glória e louvor. (PIZAN, 2012, p. 293-294).

Como vemos, princesas, damas e mulheres das mais distintas classes acolheram a soberana rainha, a virgem Maria. Estamos diante de uma profunda revolução feminina, Christina deixa evidente que todas, absolutamente todas as damas, independentemente de sua classe, acolheram igualmente a virgem Maria. Todas as mulheres são iguais e suas condições e estratificações sociais são indiferentes diante da soberana rainha. Estamos diante de uma radicalização feminina da política. Por isso, a luta do feminismo de Christine é uma luta de superação de qualquer desigualdade e injustiça. A Justiça pede que Christine clame para que a excelsa rainha habite no castelo construído pela Retidão e passe entre todas as damas, mesmo diante da pequenez das damas ali habitantes. Este livro representa, sem dívidas, as discussões da boa governança e as virtudes da mulher enquanto governante. Também é importante lembrar que Louis de Guyenne, filho de Isabel, fracassou em defender o direito de Isabel de governar a França diante do conselho real. A obra de Christine é uma reclamação do direito natural do governo ser atribuída a Isabel, tendo em vista a incompetência do rei. Comentadores apontam que a visão de Christina expressa no livro *A*

Cidade das Damas é uma visão singular em que a razão, a virtude e a justiça sofrem de fraude, ganância e luxo e, por isso, precisam de uma fortaleza apropriada para elas. No livro *A Cidade das Damas*, a razão e a justiça são acionadas e fundamentais para construção e defesa das mulheres prudentes e virtuosas. As três damas majestosas e fundamentais para um bom governo transmitem a Christina sua mensagem para o planejamento de um governo feminino, a cidade é orientada por mulheres prudentes e virtuosas.

... Razão, virtude e Justiça são acionadas, ajudando Christine a construir as fundações de sua edificação, planejando seus caminho e defesas e povoando-a com mulheres prudentes e virtuosas. O trabalho se move da memória do passado da compreensão da realidade das mulheres e para o desejo de piedade representado pela Virgem Maria e pelos santos e mártires cristãos do terceiro livro. (BROAD & GREEN, 2009, p. 29, *tradução nossa*).

Da mesma forma, a cidade também é povoada por mulheres prudentes e virtuosas. Na sua obra *A Cidade das Damas*, Christina demonstra que há limites com relação aos modelos clássicos. Mais à frente, quando a cidade está quase completa, a virgem Maria e todas as mulheres virtuosas são acolhidas nesta cidade e esse acontecimento é a representação de uma cidade virtuosa. Além disso, nesta cidade há um profundo questionamento acerca da forma com que as mulheres são representadas pela literatura:

Aqui, mais do que em qualquer lugar, Christine demonstra os limites de seu respeito pelos modelos clássicos. No capítulo dezoito da terceira parte da obra, quando a cidade está quase completa e a Virgem Maria e os santos e mártires cristãos foram acolhidos nela, Justiça volta a questionar a maneira pela qual as mulheres foram representadas (BROAD & GREEN, 2009, p. 30, *tradução nossa*).

A Cidade das Damas é povoada por mulheres prudentes, virtuosas e historicamente relevantes, o que revela uma intenção clara de reconfigurar a imagem feminina diante dos discursos filosóficos dominantes. Por essa razão, a obra apresenta uma crítica direta à forma como os filósofos clássicos representavam as mulheres, frequentemente de maneira depreciativa. Essa crítica é simbolicamente encarnada pela figura da dama Justiça, que questiona os modelos tradicionais e propõe novos parâmetros éticos e políticos baseados na dignidade feminina. Assim, a denúncia da misoginia nos textos clássicos não é apenas um elemento periférico, mas constitui o núcleo da filosofia prática de Christine de Pizan. Sua crítica se volta especialmente contra as autoridades pagãs, cujas concepções foram elaboradas sem os fundamentos da revelação cristã, e por isso, segundo Christine, carecem de sabedoria plena. A leitura de *A Cidade das Damas*, portanto, reforça a compreensão de que a filosofia prática de Christine está firmemente alicerçada na defesa da igualdade entre homens e mulheres, sendo profundamente comprometida com uma ética da justiça e da razão. Este

posicionamento é representado como um conhecimento verdadeiro e que se contrapõe à Filosofia que antecede o cristianismo.

Não obstante, seria um erro aceitar essa crítica da misoginia clássica para sugerir que Christine não estava em dúvida com um conceito fundamentalmente clássico e aristotélico do objetivo da organização política. Quando Christine diz que o bem comum de uma cidade é um bem geral do qual participam todos os membros, mulheres e homens, ela pressupõe uma concepção fundamentalmente aristotélica do sujeito da política. Ética e política preocupam-se com a vida florescente, e a melhor organização política é aquela que conduz a esse florescimento. No entanto, como vimos, a ideia clássica de que a felicidade é o bem maior foi transformada pelos primeiros cristãos, a fim de equiparar a bondade à participação em Deus. Christine pensa claramente que o bem das mulheres envolve seu desenvolvimento como seres virtuosos e, como veremos, muitas mulheres posteriores compartilham esse pressuposto. Virtudes são aquelas excelências de caráter favoráveis ao florescimento, e Christine herda uma abordagem do pensamento político que, portanto, se concentra na descrição detalhada do desenvolvimento da virtude. (BROAD & GREEN, 2009, p. 30, *tradução nossa*).

Sendo assim, a filosofia prática de Christine de Pizan tem uma profunda relação com o pensamento político clássico e aristotélico, mesmo que muitas vezes estejam em oposição. O bem de uma cidade é o bem que todos os membros da cidade participam, por esta razão, sua filosofia prática é fundamentada na definição de sujeito político pensado por Aristóteles. A ética e a política na perspectiva de Christine estão num contexto de florescimento da vida e da organização política. Christine argumenta que há mulheres inteligentes e de conduta mais nobres que a filosofia prática e rancorosa de Aristóteles.

Aqueles que disseram injúrias às mulheres, por inveja, são homens indignos que, tendo conhecido e encontrado um grande número de mulheres mais inteligentes e de conduta mais nobre do que a deles, tornaram-se amargos e rancorosos. Eis porque sua inveja os leva a difamar todas as mulheres, esperando sufocar e reduzir, de tal maneira, seu renome e valor, a exemplo de que não sei qual infeliz que, em um tratado pomposamente intitulado *Da Filosofia*, esforça-se para demonstrar que é inconveniente aos homens terem consideração por uma mulher, qualquer que seja ela. Ele afirma que aqueles que mostram alguma estima pelas mulheres pervertem o próprio nome de seu livro, quer dizer que, da filosofia, eles fazem “filoloucura” pelas argúcias e propósitos falaciosos que ele defende. (PIZAN, 2012, p. 77).

E aqueles que, por inveja, construíram argumentos de insultos às mulheres quando encontraram mulheres mais inteligentes e de conduta mais nobre do que a deles e, por isso, são tão amargos e rancorosos. E é esta inveja que os levam a difamar, sufocar e reduzir os argumentos das mulheres. Por esta razão, as comentadoras apontam que as virtudes ideais para uma governança na concepção de Christine proporcionam a ideia de igualdade a aquelas que legitimamente usam do seu poder para uma boa governança.

Ela oferece uma concepção compassiva e cuidadosa do monarca legítimo que difere consideravelmente dos modelos anteriores e posteriores, tanto na falta de ênfase na importância da descendência masculina como origem da legitimidade quanto na desconfiança do uso da força bruta. (BROAD & GREEN, 2009, p. 30-31, *tradução nossa*).

O argumento de Christine de Pizan usado para o desenvolvimento da sua filosofia prática na obra *A Cidade das Damas* é uma argumentação favorável à autoridade política e à competência das mulheres em governar. Por esta razão, ela tem um pensamento original com relação às virtudes necessárias para que uma dama monarca construa um governo temporal virtuoso. Ela começa o livro *A Cidade das Damas* tecendo um comentário da obra *Meteolo*, uma obra latina e traduzida por Jean Le Fevre de Ressou, em 1274. Ela afirmando que riu quando leu *Meteolo* e continua: "... ainda não o havia lido, mas sabia que, entre outros livros, esse tinha a reputação de falar mal das mulheres!" (PIZAN, 2012, p. 58). Contudo, foi a partir da leitura desse livro que:

Porém, a leitura daquele livro, apesar de não ter nenhuma autoridade, suscitou em mim uma reflexão que me atordoou profundamente. Perguntava-me quais poderia ser as causas e motivos que levaram tantos homens, clérigos e outros, a maldizer as mulheres e a condenar suas condutas em palavras, tratados e escritos. Isso não é questão de um ou dois homens, nem mesmo só deste *Meteolo*, - quem não incluiria entre os sábios, pois seu livro não passa de uma gozação -; mas, pelo contrário, nenhum texto está totalmente isento disso. Filósofos, poetas e moralistas, e a lista poderia ser bem longa, todos parecem falar com a mesma voz para chegar à conclusão de que a mulher é profundamente má e inclinada ao vício (PIZAN, 2012, p. 58-59).

Ela argumenta que o livro *Meteolo* provoca uma reflexão acerca da motivação dos homens maldizer as mulheres e a condenar suas condutas e práticas nos seus tratados escritos, colocando sempre a mulher em condição má e inclinada ao vício e com isso os leitores a entenderiam em grau de inferioridade e, inclusive, ela chega a argumentar que nenhum texto de Filosofia está isento disso. Por este motivo,

a linguagem desses velhotes é, geralmente, lúbrica e devassa, como podes contatar nesse *Meteolo* que ele próprio se diz velhote, cheio de concupiscência, mas impotente; seu exemplo te mostra bem a verdade do que estou dizendo, e posso te assegurar que o mesmo acontece com muitos outros (PIZAN, 2012, p. 76).

Ela argumenta que os escritos filosóficos mostram e confirmam aquilo que ela diz sobre aquele *Meteolo* e sobre muitos outros livros. Mas, Christine acredita que as mulheres têm entendimento suficiente para aprender as leis e a experiência provava justamente o contrário daquilo que os filósofos clássicos diziam a respeito das mulheres. Tem-se conhecimento de inúmeras mulheres cujo exemplo e história demonstram a competência de todas elas no passado, bem como, no presente.

Mas, se alguns estavam querendo dizer que as mulheres tinham entendimento suficiente para aprender as leis, a experiência prova, justamente, o contrário. Como será dito depois, tem-se conhecimento de numerosas mulheres do passado e do presente, que foram grandes filósofas e aprenderam ciências bem mais difíceis e nobres do que as leis escritas e os estatutos dos homens. Por outra parte, se estavam afirmar que as mulheres não têm nenhuma vocação natural para a política e a ordem pública, poderia citar-te exemplos de várias mulheres ilustres

que reinaram no passado. E, a fim de que possas conhecer melhor a verdade, lembrar-te-ei algumas de tuas contemporâneas que, depois de viúvas, conseguiram dirigir tão bem seus negócios, depois da morte de seus maridos, dando prova inegável de que qualquer atividade é conveniente para uma mulher inteligente. (PIZAN, 2012, p. 92).

Assim, o que Christine propõe é que há numerosas mulheres no passado e no presente, na ciência e na filosofia que aprenderam coisas bem mais difíceis e nobres. Elas contribuíram mais do que aqueles que por descuido ou inveja reduzem e silenciam tantas mulheres na filosofia e na ciência. E para aqueles que afirmavam que a mulher não tinha nenhuma vocação ‘natural’ pela política e pela ordem pública, Christine de Pizan lembra a todos os seus leitores em *A Cidade das Damas* o exemplo de inúmeras mulheres ilustres e virtuosas que governaram com virtude e inteligência. Curiosamente, o que pudemos perceber e destacar é que na visão madura de Christine de Pizan no *Livro da Paz*, texto que contém as formulações do seu pensamento sobre o bom governo, ela continua com o desenvolvimento de suas ideias políticas fundamentais já apontadas aqui no livro *A Cidade das Damas*. Contudo, no *Livro da Paz*, Christine trata da arte do bom governo e expande sua concepção de filosofia prática e política a todos aqueles com o intuito de governar bem, sejam homens ou mulheres. É um livro dedicado à reflexão de um governo virtuoso.

O ponto central da compreensão de Christine da arte de governo é que ela deve ser direcionada ao bem comum e guiada pela sabedoria e pela virtude que ela chama de “prudência”. (PIZAN, 2008, p. 22, tradução nossa, *tradução nossa*).

O bom governo deve ter a intenção e direção ao bem comum e essa pretensão tem a finalidade de que governo guiado pela sabedoria e virtude seja prudente, e a prudência aqui é entendida em concordância com a concepção aristotélica de prudência. É um livro da maturidade de Christine que ela pensa um governo justo, a filosofia prática de Christine de Pizan era pautada na ideia da Justiça, da atualização do reino dos céus aqui mesmo, na terra. Segundo Karen Green (2008, p. 24):

No *Livro da Paz* Christine oferece uma visão utópica de um governante inteligente e justo, capaz de seguir o conselho daqueles que são mais velhos e mais sábios, trabalhadores, amantes da paz, clemente e, ao mesmo tempo, firmes na justiça. Apesar da lamentável situação política de seu tempo, ela nunca desiste de seu otimismo de que a paz e a justiça sejam possíveis na Terra e no céu. Aqui pode-se detectar a influência de Dante em seu pensamento político. (GREEN, 2008, p. 24, *tradução nossa*).

No *Livro da Paz* ela trabalha para que o Delfim da França seja respeitado pela sociedade, Delfim era o título de herdeiro da coroa francesa. Para que Delfim seja respeitado ela recomenda que suas ações na administração pública sejam justas e moralmente

condizentes com sua função. Talvez, a utopia de Christine fosse uma utopia da paz. Por isso, ela faz algumas recomendações ao Delfim no *Livro da Paz*. Explica Green (2008, p.28):

Também no Livro da Paz, ela trabalha para incentivar o respeito à monarquia e incentiva o delfim a merecer esse respeito. Ele deve administrar a justiça prontamente e com firmeza, tornar-se um exemplo digno da dignidade de seu cargo, evitar a ira e a crueldade, ser aberto, clemente e sincero. Ele deve se colocar à disposição dos súditos e vestir-se sempre da maneira apropriada à sua posição. De um ponto de vista moderno, essa imagem aparece como um clichê. Se as monarquias pudessem garantir a si mesmas tais monarcas, elas poderiam oferecer um bom governo, mas as monarcas são humanas, e os humanos, colocados em uma posição de poder excessivo, raramente são capazes de viver de acordo com esse ideal. Em breve, a insistência de Christine de que um rei deveria dar bons conselhos se tornará a exigência de que o poder do monarca seja restringido por conselho. Mas Christine nunca discute tais restrições formais ao poder do monarca. No entanto, não devemos julgar a originalidade de Christine pelo que veio depois, mas em relação às imagens e textos disponíveis para ela, e neste trabalho podemos vê-la estampando sua própria marca bastante original na tradição do virtuoso príncipe cristão. (PIZAN, 2008, p. 28, *tradução nossa*).

A boa governança deve estar comprometida com a justiça e a prudência. O Delfim deve evitar a ira e a crueldade aos seus súditos, bem como, sempre se colocar à disposição deles. Contudo, o monarca é humano e consequentemente não está isento de erros, isso faz Christine pensar na possibilidade de um conselho que pudesse auxiliar quem governa e estabelecer limites para quem governasse com destemperança. Contudo, ela não deixa esmiuçada qual seria a atribuição precisamente deste conselho. Ao pensar a virtude de um príncipe cristão, Christine de Pizan organiza a imagem de um governante, seja ele homem ou mulher. Sendo assim, explica Karen Green (2008, p. 30):

quando se leva em conta a totalidade da obra de Christine, vê-se que ela pintou o retrato de um monarca cristão ideal, que é um governante sábio e prudente, e esboçou um papel que poderia ser desempenhado por uma mulher e também por um homem. (GREEN, 2008, p. 30, *tradução nossa*).

A virtude na filosofia prática de Christine direciona o sentido e a centralidade que as mulheres têm na totalidade dos seus escritos filosóficos. Nesta direção, todos podem atingir a excelência humana e o governo deve ser o fio norteador e o provocador da virtude e da excelência humana na sociedade. Por isso, ela corrige o argumento dos filósofos antigos e ressalta que as mulheres não são homens defeituosos, mas como todos os demais são capazes construir uma cidade virtuosa aqui mesmo, neste mundo e sem necessidade de recorrer a outro para exercer a excelência nas ações virtuosas. Nesse sentido, ela constrói uma concepção geral bem elaborada da natureza humana, pautada pela excelência e a virtude que defende em sua filosofia prática. Por isso, a ideia de felicidade e bem comum à sociedade é repensada pela filósofa. Em sua filosofia prática Christine pensa que a ideia de felicidade e bem maior foi transformada pelos primeiros cristãos e foi equiparada pelos primeiros cristãos

com a bondade de Deus. Logo, a filosofia prática de Christine de Pizan parte de sua preocupação com a inserção das mulheres na vida prática, que deve ser uma preocupação compartilhada entre todos os concidadãos. Sem dúvida, Christine considera que nos modelos clássicos predominam o maldizer as mulheres como aventuras hipócritas.

Outros homens condenaram as mulheres por outras razões: uns por conta de seus próprios vícios, outros devido à enfermidade de seu próprio corpo, outros por pura inveja, outros ainda porque adoram maldizer. Outros, ainda, para mostrar que leram bastante, baseiam-se mais naquilo que encontraram nos livros e fazem apenas citar os autores, repetindo o que já se foi dito. Aqueles que fazem devido a seus próprios vícios, considero que perderam sua juventude na depravação, abandonando-se à promiscuidade. O considerável número de suas aventuras os fez tornarem-se hipócritas. (PIZAN, 2012, p. 75-76).

As mulheres eram frequentemente condenadas por pura inveja, e as justificativas apresentadas por muitos autores serviam apenas para maldizê-las. Outros pensadores não reconheceram a importância das mulheres simplesmente porque, ao lerem obras anteriores onde elas eram ausentes ou depreciadas, limitaram-se a reproduzir passivamente esses discursos, optando pelo silêncio e pela omissão. Alguns desprezavam as mulheres não por argumentos racionais, mas porque, ao se entregarem à própria promiscuidade, projetavam sua culpa nas mulheres e, para encobrir seus próprios vícios, preferiam silenciá-las. Para Christine de Pizan, essa ausência das mulheres dos espaços públicos, bem como a depreciação sistemática de sua imagem — tanto pública quanto privada —, revela-se como uma aventura hipócrita e injusta.

Em oposição à maioria de seus contemporâneos, Christine afirma que as mulheres são também portadoras de virtude. Nessa direção, sua filosofia prática baseia-se na ideia de que a virtude é um bem comum, acessível a todos, homens e mulheres. Como herdeira desse ideal de florescimento moral e político, ela defende que a virtude é uma qualidade essencial a todo cidadão, e não um atributo exclusivamente masculino. De fato, o tema das virtudes necessárias a um bom governo é recorrente nos textos de filosofia política da Idade Média. Contudo, embora dialogue com os principais autores de sua época, Christine de Pizan rompe com a tradição ao propor um modelo de governo virtuoso desvinculado da dominação masculina.

Sua filosofia prática, expressa de forma exemplar em *A Cidade das Damas*, pode ser compreendida como uma antecipação crítica dos tratados modernos sobre a política e o poder. Ao escrever sobre uma cidade edificada por e para mulheres virtuosas, Christine estabelece as bases para um pensamento político que ultrapassa os limites da exclusão de gênero e antecipa preocupações que serão retomadas por autores modernos. A obra de

Christine, portanto, deve ser vista não apenas como uma resposta ao seu tempo, mas como uma semente singular de uma filosofia política voltada à justiça, à razão e à inclusão — fundamentos indispensáveis para a construção de qualquer cidade verdadeiramente virtuosa.

Referências Bibliográficas

- ALIGHIERI, Dante. **Monarquia**. Tradução Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Trad. Alexandre Corrêa. São Paulo: Loyola, 2001.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- BROAD, Jacqueline & GREEN, Karen. **A History of Women's Political Thought in Europe 1400-1700**. New York: Cambridge University Press, 2009.
- DEPLAGNE, Luciana. O Parto de Christine: o exercício do diálogo retórico como construção do conhecimento no Livro A Cidade Das Damas (1405), de Christine de Pizan:(Christine's Delivery: the exercise of rhetoric dialogue in the construction of knowledge in the book The City of Ladies (1405), by Christine de Pizan). In: **Brathair - Revista de Estudos Celtas e Germânicos**, v. 20, n. 1, p. 252-274, 2020.
- HULT, David F. **Christine de Pizan and the moral of history**. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- PIZAN, Christine de. **The book of peace**. Karen Green, Contant J. Mews & Janice Pinder (Eds.). Pensilvânia: Pennsylvania State University, 2008.
- GREEN, Karen. Introduction. In: **The book of peace**. Karen Green, Contant J. Mews & Janice Pinder (Eds.). Pensilvânia: Pennsylvania State University, 2008.
- SCHMIDT, Ana Rieger. **Christine de Pizan**. Blogs de Ciência da universidade estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, v. 6, n. 3, p. 1-15, 2020.

Data da submissão: 30 Ago 2024.

Data do aceite: 30 Nov 2024.

Publicado em 08 Mai 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



EDUCANDO PARA A RAZÃO CONSCIENTE DE SI MESMA E O ENSINO DE FILOSOFIA: UMA PERSPECTIVA HEGELIANA

EDUCATING FOR SELF-CONSCIOUS REASON AND THE TEACHING OF PHILOSOPHY: A HEGELIAN PERSPECTIVE

Helder Francisco Bezerra de Barros

Mestre em Filosofia pela UFPE

Professor da Secretaria de Educação do Estado de Pernambuco – SEE/PE

helderfranciscobarros@gmail.com

O presente artigo visa contribuir com a reflexão acerca da educação e do ensino de filosofia tendo como base o estudo do filósofo Friedrich Hegel. Busca-se apresentar uma visão da perspectiva hegeliana de educação, da formação do homem para a vida e do ensino de filosofia mediante o contexto histórico do filósofo, elencando os desafios atuais de ensinar filosofia. Assim, procura-se analisar as contribuições de Hegel para a compreensão de educação contemporânea, bem como, suas contribuições para a pesquisa do ensino de filosofia e o engajamento do educador/educando no movimento filosófico de ensinar/aprender, em seus paradigmas e rupturas e no compromisso do ensino de filosofia com o tempo presente e o mundo futuro.

Palavras-Chave: Educação. Ensino. Filosofia.

This article aims to contribute to the reflection on the education and teaching of philosophy based on the study of the philosopher Friedrich Hegel. It seeks to present a vision of the Hegelian perspective of education, the formation of man for life and the teaching of philosophy through the historical context of the philosopher, listing the current challenges of teaching philosophy. Thus, it seeks to analyze Hegel's contributions to the understanding of contemporary education, as well as his contributions to the research of philosophy teaching and the educator/student's engagement in the philosophical movement of teaching/learning, in its paradigms and ruptures and in the commitment of philosophy teaching to the present time and the future world.

Keywords: Education. Teaching. Philosophy.

1. Introdução

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), foi um filósofo muito à frente do seu tempo. Tido como um pensador historiocêntrico, debruçou seus esforços sobre o passado da história, da história da filosofia e da história das artes.

Hegel era um grande conhecedor de sua época, vivendo intensamente seu tempo, concebendo sua filosofia segundo a qual a natureza, a história e o tempo são momentos em que se dá a realização do homem através da consciência de si, sendo esses momentos tidos como contínuos, chamados por Hegel de dialética.

Segundo Hegel, a função na qual deve o filósofo se preocupar é a de traduzir seu tempo em conceitos. Criou seu próprio sistema, no qual apresentava um roteiro que explanava os conceitos fundamentais da ciência. Após abandonar a vida de pastor dedicou-se ao ensino. Foi preceptor privado até chegar a função de diretor e professor de ciências filosóficas no Ginásio de Nuremberg.

Uma de suas preocupações era o lugar da filosofia no ginásio. Mesmo não tendo escrito diretamente nenhuma obra que tratasse da questão educacional ou do ensino da filosofia, seus escritos no período procuraram tratar das preocupações relativas a essas duas questões, especialmente no que diz respeito a formação do homem. Nesses escritos Hegel defendia que o ensino da filosofia precisa se dar de forma enciclopédica, na qual se daria como uma educação universal e uma suprassunção da *paideia* grega e da *humanitas* medieval.

Curiosamente, a partir de seu conceito de reconhecimento mútuo, podemos depreender já em Hegel que aprender é aprender com alguém, por intermédio de alguém, por um processo mediado no qual a figura do mestre é a de figura central de mediador, sendo necessário, assim, a passagem do indivíduo pelo processo formativo. Contudo, esse processo formativo se daria por etapas no qual o indivíduo passaria por fases determinadas, entendidas por Hegel já como uma introdução ao pensamento filosófico, uma propedêutica, para então adentrar no estudo da filosofia.

2. Educando para a razão consciente em si mesma

A educação carrega em si um conjunto de valores que tem como finalidade a formação humana. Visto que todo ser humano é um ser axiológico, podemos deduzir que é por meio da educação que o ser humano rompe os limites naturais e passa a ser o próprio mediador de sua vida.

Entre os gregos antigos, a educação era vista como elemento imprescindível na formação humana. Na verdade, os primeiros povos a creditar na educação uma formação para a excelência

humana foram os gregos. Para eles a educação que ao homem era dada definiria seu caráter, sendo assim concebida sempre como uma busca da virtude – eis aí a proposta de uma educação ideal. Para Platão (428 a.C. – 347 a.C.):

O ser humano, nós o afirmamos, é uma criatura doméstica, civilizada e, no entanto, se por um lado, graças a uma correta educação combinada a uma felicidade natural se erte ordinariamente na mais divina e na mais dócil de todas as criaturas, à falta da educação suficiente e bem orientada, é a **mais selvagem** de todas sobre a Terra. (PLATÃO, 1999, 766a, p. 248, *grifo nosso*)

No contexto grego e com o advento da hegemonia da cidade-estado de Atenas, a educação assume um papel coletivo, deixando de ser uma prática individual e passando a ser socializada de forma coletiva. É por meio dessa “mudança de um ensino individual para um ensino grupal que vai exigir uma institucionalização da educação” (TEIXEIRA, 1999, p. 17).

Platão, com a criação de sua academia, é consequentemente o primeiro a institucionalizar a formação humana, pois tinha uma grande preocupação na formação do cidadão grego, voltando sua assim sua atenção para o autoconhecimento e a formação intelectual. Ao longo de todo processo histórico a educação se encontrou com o desafio da humanização. Educar é antes de tudo um encontro do homem consigo mesmo, com sua natureza aberta e num eterno processo de vir-a-ser. Nesse sentido, afirma Evilázio Teixeira:

O homem traz consigo o imperativo de crescer sempre mais no seu ser. Sua vida se manifesta como aberta. Através da relação e na relação existe a possibilidade de tornar-se sempre mais e melhor. A vida do homem, antes de mais nada se apresenta como um encontro. Essa possibilidade aberta ao homem nós a chamamos de educação. (TEIXEIRA, 1999, p. 24)

A Idade Média também apresenta uma finalidade na busca da educação. Entre a dicotomia Fé e Razão está a intencionalidade formativa da educação medieval na formação de consciências. A igreja católica foi a principal detentora dessa educação e tanto na Alta Idade Média (séc. V – X), quanto na Baixa Idade Média (séc. X – XV), por meio da Patrística e da Escolástica, a igreja se manteve à frente da defesa e moldes da formação humana.

Não é de se estranhar se percebemos na educação contemporânea elementos da tradição medieval. Isso porque a educação medieval tinha como base um florescimento não só para sua época, mas também para a posteridade. Segundo Schneider e Neotti (2007, p. 3), na idade medieval “desenvolveu-se então um novo conceito de educação, onde, acreditavam os pensadores desta época, as palavras possuíam em si a possibilidade de resgatar a experiência humana esquecida.” Mesmo diante da razão, a revelação sempre possuía a palavra final como verdade última do conhecimento.

A partir do século XV a educação ganha novos caminhos. A modernidade, com críticas ao sistema medieval inicia uma nova forma de pensar e com ela um olhar mais racional para a

educação. René Descartes, filósofo francês, introduz no pensamento moderno a racionalidade e com ela a dualidade entre o sujeito e o objeto, a *Res Cogitans* e a *Res Extensa*. Diz Aloson Bezerra de Carvalho:

Emergem da obra cartesiana algumas ideias e concepções que vão caracterizar todo um período filosófico, sistematizando uma nova de maneira de pensar. Se as humanidades não mais lhe compraziam, Descartes foi seduzido pelas matemáticas, devido às certezas e à evidência de suas razões. (CARVALHO, 2002, p. 6)

A busca principal de Descartes foi justamente a de apresentar uma verdade capaz de dar ao homem uma base sólida para sua própria existência. Com a construção racional da máxima “Penso, logo existo”, Descartes torna-se o modelo central e incontestável da valorização da razão na modernidade.

No entanto, um dos paradoxos deixados pelos modernos foi a dicotomia entre sujeito racional e autônomo e a necessidade que o próprio sujeito tinha de estabelecer limites a sua liberdade, e assim, conferir a coletividade uma forma de governar. Só com Immanuel Kant e sua distinção entre uso público e uso privado da razão é que teremos uma primeira superação dessa querela deixada pelos modernos. Segundo Kant, o uso público é aquele livre das amarras sociais, que mediante o povo, possa fazer uso livre da razão. O uso privado da razão é aquele em que se faz o uso em detrimento da própria função a que se destina cumprir. Entre ambos, o uso público é o que confere ao sujeito a livre autonomia de suas escolhas e de sua própria razão de ser.

Eis aqui por toda parte a limitação da liberdade. Que limitação, porém, impede o esclarecimento [*AUFKLÄRUNG*]? Qual não o impede, e até mesmo favorece? Respondo: o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento [*AUFKLÄRUNG*] entre os homens. (KANT, 2018. p. 2).

Portanto, Kant justifica uma educação para a autonomia, visando estabelecer um convite ao educando, para que, mediante o uso racional da liberdade, saia da condição de menoridade, torne-se um ser humano autêntico e autônomo, capaz de distinguir de forma originaria e pessoal o que é bom, justo e moral, e assim, agir enquanto dotado de razão e vontade, vindo a ser senhor de si e de suas próprias ações, de modo a estabelecer um estado de liberdade e autonomia.

Contudo, é com W. F. G. Hegel (1770-1831), que a compreensão de razão no decorrer do seu desenvolvimento alcança a universalidade que Kant tanto buscou. Por um caminho contrário ao de Kant, Hegel sustenta que sem educação não há razão, autonomia ou liberdade, e que nenhuma sociedade se sustentaria sem a formação do Espírito, uma vez que este configura a vida vivida pela humanidade, logo, universal. Pedro Geraldo Novelli afirma que,

Para Hegel não há sociedade que se sustente sem a educação, pois ela é expressão da razão que busca estabelecer a liberdade e implantá-la enquanto prática corrente. Disso, deriva a concepção hegeliana de homem que se caracteriza pela construção de si com seus semelhantes através da história. Esse homem é responsável pelo seu destino e por

sua felicidade que não se identifica de forma absoluta com qualquer estrutura material. (NOVELLI, 2001, p. 65).

Segundo Hegel o homem autoforma-se enquanto subjetividade. Por meio da história e do progresso do espírito, que é a própria ideia de mundo, a consciência adquire maturação sobre a capacidade de saber sobre si mesmo e nesse processo histórico-dialético alcança uma razão mais elevada. Essa subjetividade por sua vez é caracterizada como uma pluralidade de espíritos que se provocam e se contrapõem enquanto consciências livres e autônomas, e nesse movimento educa e auto educa-se para uma consciência de si universal, qual Hegel chamou de razão. De acordo com Silva,

A pluralidade de ‘Eus’, que se contrapõe enquanto consciências autônomas e que, portanto, resistem mutuamente umas às outras, coincidem na autonomia, constituindo uma consciência de sua autonomia, é ‘consciência-de-si’, e por ser universal, é uma ‘consciência-de-si’ universal. E como já foi apontado, a ‘consciência-de-si’ universal é a razão. (SILVA, 2013, p. 36).

Sem dúvida a grande contribuição de Hegel para a educação foi a sua compreensão dialética entre homem, sociedade e história. Com a superação da concepção grega de educação (*paidéia*), Hegel coloca no mundo o lugar de destaque da formação humana, por meio do Espírito e tira da natureza os resultados impostos de uma educação dada por vias naturais.

Para atingir uma educação para a razão consciente em si mesma, ou seja, uma unidade do espírito subjetivo com o espírito objetivo, é necessário um processo de maturação, de passagem da consciência para autoconsciência e, assim, seu educar-se a si mesmo. Tudo isso para Hegel só é possível pelo decorrer da experiência humana, da história em si, pois é por meio dela que a razão consciente em si mesma avança na capacidade de ver o mundo a sua volta, de saber-se a si mesmo e de formar-se, sendo educador e educando.

Conclui Silva que:

Tendo atingido o momento da razão, o espírito subjetivo educou-se para a universalidade e, no decorrer de seu desenvolvimento, superando-dialecitamente cada momento precedente – alma, consciência e ‘consciência-de-si’ -, o espírito subjetivo avançou no seu educar-se. Essa formação subjetiva decorrente do processo de seu desenvolvimento confere-lhe o progresso do saber sobre si mesmo e, consequentemente, o avanço na apreensão do conceito da liberdade. Sendo subjetiva, essa formação, então, é uma autoeducação. Aqui, o termo ‘educação’ deve ser acionado, pois é o que melhor define o caráter subjetivo da formação que está ocorrendo. (SILVA, 2013, p. 36).

Nesse processo de educar para a razão consciente em si mesma, e mais precisamente através do olhar hegeliano sobre a formação humana, é necessário destacar a fundamentação da educação através de uma postura cultural ética. Tanto pelo processo histórico de superação de si, como da prática resultante desse processo de autoformação de si consigo mesmo e de si para o outro.

Em termos gerais só faz sentido uma educação para a razão consciente em si mesma, se no seu processo teórico tiver como finalidade uma vivência prática, alicerçada em uma ética cultural do bem, do justo e da moral.

3. O ensino de filosofia: uma perspectiva hegeliana

Ensinar é antes de tudo uma necessidade humana. Desde os primórdios da humanidade que a atividade de ensinar é do homem uma indagação constante pelo seu sentido final. Ainda que, se pudesse de imediato conceituar o “que é ensinar?”, ainda assim, não teríamos uma definição unívoca de tal conclusão. Isso porque, tal ação é antes de tudo um modo de vida, uma prática constante e em movimento que se manifesta através do ato formador do humano.

Uma das primeiras motivações do ato de filosofar foi o espanto do homem em face da abrangência do mundo e do próprio saber humano. A própria enunciação “filo-sofia” (amigo do saber), traz em si a dimensão humana em face do aprender/ensinar, haja vista que todo processo educativo, é também, auto formativo.

Para Hegel “o processo de formação do indivíduo assemelha-se ao próprio processo de formação do espírito, isto é, da vida.” (NOVELLI, 2001, p. 73). Assim, definir em um primeiro momento o “que é ensinar?”, é antes de tudo, estabelecer uma compreensão de formação humana por meio de uma prática.

A questão não seria mais simples quando se perguntado o “que é ensinar filosofia?”. Para Alejandro Cerletti:

As dificuldades em construir um ponto de partida para abordar os aspectos básicos do ensino de filosofia, longe de se apresentarem como um obstáculo intransponível, são, pelo contrário, o motor e o estímulo que nos permite avançar sobre o nosso problema. (CERLETTI, 2009, p. 12).

Assim, como por necessidade o homem ensina e aprende, por necessidade o homem também filosofa. Para Lorieri (2015, p. 1), “o ser humano é um ser que filosofa por ter necessidade”. Isso porque seu ponto de vista se justifica como uma apresentação da filosofia como elemento constituinte da formação humana. Tal formação acontece pelo exercício constante do filosofar. Neste sentido a filosofia se faz como um verdadeiro ato de liberdade e libertador.

Vista como algo acessível a todos e defendida por Hegel a partir do seu ato de filosofar e/ou aprender filosofia, pois para Hegel não há diferença, o ensino de filosofia ganha em sua dimensão central bases sólidas e históricas como abordagem central de si mesmo.

Assim como em Hegel, para Alejandro Cerletti filosofia e filosofar se encontram unidos, em um mesmo movimento, e nesse processo alunos professores dividem o protagonismo em

comum do pensamento filosófico. Dessa forma, o ensino de filosofia passa a fazer parte não somente da teoria, mas torna-se prática concreta entre educador e educando. Diz Cerletti:

Filosofia e filosofar se encontram unidos, então, no mesmo movimento, tanto o da prática filosófica como o do ensino de filosofia. Portanto, ensinar filosofia e ensinar a filosofar conformam uma mesma tarefa de desdobramento filosófico, em que professores e alunos compõem um espaço comum de pensamento. É em virtude disso que avaliamos que todo ensino de filosofia deveria ser, em sentido estrito, um ensino filosófico. (CERLETTI, 2009, p. 19)

Mesmo não tendo escrito nenhuma obra que trate diretamente sobre o ensino de filosofia ou da questão educacional, os escritos hegelianos procuram tratar sobre essas questões, de maneira mais profunda sobre a formação do homem.

Para Hegel o ensino de filosofia deveria se dar como uma educação universal. Para isso, deve ser tido como uma organização enciclopédica onde o aprender é aprender com alguém, sendo necessário assim a passagem do indivíduo por etapas formativas. Em seus escritos sobre o ensino de filosofia Hegel diz:

Nada mais pode conter do que o conteúdo universal da filosofia, a saber, os conceitos fundamentais e os princípios das suas ciências particulares, de que enumero as três principais: 1. A Lógica, 2. A Filosofia da Natureza, 3. A Filosofia do Espírito. Todas as outras ciências, que se devem considerar como não filosóficas, entram de facto nestas, segundo os seus princípios, e só segundo estes princípios se devem considerar na Encyclopédia, porque esta é filosófica. (HEGEL, 1989, p. 7)

Nos escritos Hegelianos, principalmente nos escritos voltados aos seus alunos, Hegel postula uma Propedêutica Filosófica como meio de introdução ao pensamento filosófico. Para Hegel o ensino de filosofia deveria agir como introdutório das demais ciências, e por sua vez, deveria ser iniciado com o que se tem de mais próximo do aluno.

Assim, em Hegel, o ensino de filosofia estaria para uma atividade própria de ideias, com clara preocupação da formação do homem e com uma proposta pedagógica de superação da dicotomia teoria e prática, possibilitando uma facilidade no trabalho docente em auxiliar o aluno a vislumbrar a filosofia em sua vida, adquirindo prazer e gosto por ela e se capacitando no próprio exercício do filosofar.

É importante destacar que a concepção de educação em Hegel é própria do seu tempo, contexto e origem, havendo limitações em suas posturas assumidas, bem como contribuições valiosas para os desafios de se pensar o ensino de filosofia na atualidade.

Considerações Finais

O ensino de filosofia traz consigo grandes desafios e precisa ser investigado com atenção e cautela. É preciso compreender de forma clara e firme a necessidade dos objetivos educacionais que se pode atribuir à filosofia e estabelecer possíveis fins filosóficos, e as formas de alcançá-los, para que seja possível uma efetiva contribuição à formação educacional. A própria filosofia exige um método de ensino, e assim, é preciso estabelecer uma proposta de ensino onde o professor possa desenvolver com seu aluno um método que o ensine a pensar.

No ato de ensinar filosofia, faz-se necessário compreender que o contato e a experiência com a filosofia têm como finalidade dar ao aluno a possibilidade de julgar a realidade por meio da reflexão filosófica, só assim é possível uma educação autoconsciente, emancipatória, justa, livres dos arcabouços impostos por uma vida de mundo limitada.

O ensino de filosofia é sempre um processo aberto em movimento constante e para que se torne método educativo é necessário a análise crítica, auxiliada pelos talentos da razão, que são colocados como princípios investigativos. Para isso, a educação torna-se condição necessária para que o homem alcance autonomia, e assim, tenha coragem de fazer uso de seu próprio entendimento, conquistando a verdadeiro superação dos seus limites.

A busca pela educação de si, traz consigo a tarefa de conhecer o mundo e o próprio eu, espírito para Hegel, para assim, conhecer a própria totalidade. Isso quer dizer que a educação é um processo de dentro para fora, do eu para o mundo. Conhecer os mais diversos conhecimentos da humana começa, antes de tudo, pelo próprio conhecimento. Daí a experiência para conhecer o mundo em sua totalidade já está posta, pois é o próprio conhecimento do eu.

Nesse processo, o ensino de filosofia tem contribuição profunda, pois o conhecimento acerca do mundo é dado pela investigação do próprio caminho feito pelo educando. Essa investigação corresponde ao processo de maturação do eu quanto a sua capacidade de saber sobre si mesmo e saber sobre o mundo.

Portanto, é preciso pensar um ensino de filosofia visando estabelecer um convite ao educando, para que, mediante o uso da razão consciente em si mesma, torne-se um ser humano autêntico, capaz de distinguir de forma originaria e pessoal o que é bom, justo e moral, e assim, agir enquanto dotado de razão e vontade, vindo a ser senhor de si e de suas próprias ações, de modo a estabelecer um estado de liberdade e consciência de si.

Referências Bibliográficas

- ASPIS, Renata Pereira Lima. **O Professor de Filosofia:** O Ensino de Filosofia no Ensino Médio Como Experiência Filosófica. In Cad. Cedes, Campinas, vol. 24, n. 64, p. 305-320, set./dez. 2004. Disponível em:<<http://www.cedes.unicamp.br>> Acesso em: 04 de set. de 2018.
- CARVALHO, Alonso Bezerra de. **A filosofia da educação moderna: Bacon e Descartes.** UNIVESP, São Paulo. 2002. Disponível em:<<https://acervodigital.unesp.br/bitstream/123456789/127/3/01d07t02.pdf>> Acesso em: 20 de jul. de 2020.
- CERLETTI, ALEJANDRO A. **O Ensino de Filosofia como problema Filosófico.** Tradução Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.
- HEGEL, G. W. F. **Sobre o Ensino de Filosofia.** Tradutor: Artur Morão. LusoSofia. 1989.
- HEGEL, G. W. F. **Escritos Pedagógicos.** Tradução Arsenio Ginzo. México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- HEGEL, G. W. F. **Encyclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio Vol. III.** Tradução de Paulo Meneses e colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.
- KANT, Immanuel. **Resposta à Pergunta: o que é o esclarecimento?** Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Disponível em:<<https://bioetica.catedraunesco.unb.br>> Acesso em 04 set. 2018.
- LORIERI, Marcos Antônio. A Filosofia como elemento formador do humano. In: CARVALHO, M.; ALMEIDA JR., J. B.; GONTIJO, P. (Org.) **Filosofia e ensinar filosofia.** São Paulo: ANPOF, p. 23-40, 2015.
- MOURA, Rosana Silva de. **Breve Estudo de uma Perspectiva de Educação Medieval.** Revista Esboços, Florianópolis, v. 20, n. 30, p. 141-159, dez. 2013. Disponível em:<<https://webtecografia.paginas.ufsc.br/files/2014/11/MOURA-R.-Breve-Estudo-de-uma-Perspectiva-de-educa%C3%A7%C3%A3o-medieval.pdf>> Acesso em: 20 de jul. de 2020.
- NOVELLI, P. G. O conceito de educação em Hegel. In: **Interface. Comunic., Saúde, Educ.**, v. 5, n. 9, p. 65-88, 2001.
- PLATÃO. **As Leis.** Tradução Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.
- SCHNEIDER, Cátia Regina de Oliveira. **A educação na idade média.** São Paulo: UNIASSELVI, 2007.
- SILVA, André Gustavo Ferreira da. **Hegel e a Educação.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- TEIXEIRA, Evíazio F. Borges. **A Educação do Homem Segundo Platão.** São Paulo: Paulus, 1999.

Data da submissão: 30 Ago 2024.

Data do aceite: 27 Out 2024.

Publicado em 08 Mai 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).



RESENHA

Resenha do livro *Escritos sobre Educação e Democracia* (Palmas, TO: EDUFT, 2021), de Eric Weil; Organização e Tradução de Judikael Castelo Branco.

Review of the book Escritos sobre Educação e Democracia (Palmas, TO: EDUFT, 2021), by Eric Weil; Compiled and Translated by Judikael Castelo Branco.

Marcos Fábio Alexandre Nicolau

Doutor em Educação pela UFC
Professor Adjunto do Curso de Filosofia e do PPGFil da UVA
marcos_nicolau@uvanet.br

O conceito de *educação* possui um caráter ontológico de atualização constante devido a sua vinculação direta ao próprio conceito de *ser humano*, cuja existência sempre se encontra em *de vir* – mas não necessariamente mediante um progresso. Por isso, exige que estabeleçamos fundamentos aos processos de ensino e aprendizagem sob o risco de não conseguir dar-lhes continuidade e, consequentemente, efetividade, pois as conquistas devem ser replicadas e asseguradas de alguma forma. Além disso, o que atualizariam se não estabelecêssemos os fundamentos que regem nossos processos de ensino e aprendizagem? Os filósofos não apenas têm a obrigação de ler a realidade educacional, mas assumir junto com a comunidade científica o desafio de posicionar suas questões, reflexões e soluções, em suas categorias e conceitos, diante das demandas de seu tempo e as dispor nas esferas e nas políticas públicas. Como área eminentemente conceitual – seja para apreender, seja para produzir conceitos – a filosofia sempre precisa manter o grande diálogo aberto, o que torna a tradução de textos como o que aqui apresentamos um necessário instrumento para que alunos, professores, pesquisadores e a sociedade em geral também possam ser inseridos nesse diálogo. Este tipo de publicação, fruto de um denso trabalho de curadoria e um rigoroso trabalho de tradução, tem como intento apresentar ao público outra face de uma eminente figura do pensamento ocidental: Eric Weil, que muito contribuiu para nosso campo de conhecimento, em particular em nossa busca por *democracia*. Eric Weil nasce em 1904, na Alemanha, a qual abandona em 1933 em direção à França. Era conhecedor dos horrores do nazismo, pois o filósofo permaneceu cativo durante 5 anos neste regime, antes de conseguir migrar para a França. Em território francês leciona em Lille e em Nice, nessa última até sua

morte em 1977. Dentre suas obras destacam-se: *Lógica da filosofia* (1950), *Filosofia política* (1956), *Filosofia moral* (1961), *Ensaios e conferências* (1970-1971), *Problemas kantianos* (1963). A obra organizada e traduzida por Judikael Castelo Branco, à época professor da Universidade Federal de Tocantins, pode ser concebida como um instrumento de trabalho a todos que percebam ou desafiem a intrínseca relação existente entre educação e democracia, indissociáveis para Weil. Certamente, a mencionada característica crítica e constantemente revisionista da prática pedagógica reforça ainda mais o valor dos textos apresentados no livro, seja pelo autor, um filósofo franco-alemão, da segunda metade do século XX, seja pelas circunstâncias dos escritos, que preenchem um período que vai de 1946 a 1973, redigidos em francês e em inglês e apresentando perfis diferentes (recensões, artigos, conferências) sobre os temas da educação e da democracia. Ou seja, não estamos diante uma obra sistemática, ou mesmo de uma coletânea proposta pelo próprio filósofo, mas de um esforço conceitual do organizador e tradutor do volume que encontrou nos textos selecionados na obra três questões comuns, como bem expõe na introdução: “Primeiro, a pergunta pelo papel das humanidades no contexto da hegemonia da técnica. Depois, a inquietação dos jovens nas universidades – não sem relacioná-las com as condições próprias da sociedade moderna. Por fim, o tédio como resultado da lógica que sustenta os nossos interesses sociais.” (p. 19)

Com um instigante prefácio do professor Marcelo Perine, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, o livro demonstra como Eric Weil foi um grande leitor de seu tempo, realizando uma interpretação original nestes dez textos que formam um caleidoscópio que, em diferentes sentidos, gravita em torno da educação e da democracia. Uma vantagem, pois podemos ler este livro de várias maneiras, por diferentes ordens, aproveitando a singularidade de cada texto. Como salienta o tradutor e organizador, “temos o retrato de um intelectual – como tantos da sua geração – moldado segundo os valores fundamentais do século XIX. Na verdade, a sua vida e ainda mais a sua obra evidenciam a condição de alguém que vive entre os altíssimos ideais do século de Hegel e as tragédias que marcaram o século XX. Os próprios textos que compõem este volume manifestam claramente esse quadro. Neles, Weil se revela profundamente preocupado com a possibilidade de que a nossa civilização perca o seu patrimônio humanista, em parte, pela atitude propriamente “moderna” de uma sociedade que se ocupa exclusivamente com o próprio progresso material e valoriza apenas o que está a serviço desse mesmo progresso.” (p. 15).

Assim sendo, cada leitor pode organizar a leitura do livro à sua maneira. Entretanto, qualquer que seja a sua escolha do caminho a percorrer, pode estar certo de que caminhará no universo de Weil. Esta é a verdadeira unidade do livro, conduzir-nos à atmosfera na qual

Eric Weil produziu seu pensamento dialogando com temas da filosofia, da educação e da política. De arquitetura variada, refletindo os diferentes espectros dos interesses de Weil, o livro *Escritos sobre Educação e Democracia* inicia com o texto “*A ideia de educação no sistema americano de ensino*”, de 1946, onde o filósofo expõe sua crítica para *General Education in a Free Society*, volume organizado por James Bryant Conant e um comitê de doze professores de Harvard, do qual Weil elogia sobretudo o ‘sentido de realidade’, e não vacila ao declarar que sem educação – não confundir com instrução técnica – não há democracia. O segundo texto intitulado “*A educação enquanto problema do nosso tempo*”, é marcado pela busca do caráter problemático da educação, partindo da constatação de um fenômeno, afinal: “O que há ainda para dizer acerca de um tema sobre o qual, se a probabilidade é válida nesses domínios, tudo já deve ter sido dito e repetido tantas vezes?”, pergunta Weil. E com isso o filósofo nos põe no diálogo, pois no decorrer do texto vai lançado as questões chave que todas as sociedades em algum momento terão que revisitá-las. No terceiro texto “*A ciência e a civilização moderna ou o sentido do insensato*”, encontramos uma discussão sobre o papel capital da ciência moderna, em sua dupla face, teoria e práxis, a primeira marcada pelo ideal de uma “ciência desinteressada”, tantas vezes difundida em nossos cursos de filosofia, e a segunda pelo interesse de sua aplicação, discurso assumido pela sociedade que demanda e é beneficiada pelos resultados da ciência. Assim, Weil atenta para a importância da coerência, da consistência e da facticidade científica como elementos programáticos da prática científica. O quarto texto, “*As linguagens dos estudos humanistas*”, e o quinto texto, “*Os estudos humanistas: seu objeto, seus métodos e seu sentido*”, são dedicados a apresentar o lugar das humanidades no corpo das ciências, mostrando que nelas as novas questões são mais importantes que as próprias descobertas, justamente porque seu objeto é o ser humano, “suas obras e seus atos, os modelos que ele idealiza para si mesmo (...) enquanto agente livre” (p. 101). O sexto texto continua nessa proposta, “*Em defesa das humanidades*” argumenta que tais ciências continuam necessárias, mesmo em um mundo marcado pela técnica, pois “só as humanidades podem tratar questões sobre o valor das ocupações humanas – incluindo as próprias ciências” (p. 126). O sétimo texto é “*O papel das universidades: as humanidades e o ensino superior de massa*”, aqui Weil nos diz que somente as humanidades são capazes de formular perguntas que importam. Nesse sentido, as universidades seriam os locais onde as pessoas aprenderiam sobre a tradição e o direito de pôr questões. Já em “*A cultura*”, o oitavo texto, publicado postumamente, Weil discorrerá sobre a definição do “homem culto” e seu possível esvaziamento de sentido por uma possível polissemia, afinal o quem é homem culto? Para se responder a essa pergunta, a definição de cultura deve ser estabelecida para que as coisas

possam ser qualificadas como cultas ou não, e depois para que possamos graduar o quanto cultas são. Então, o quanto de cultura alguém deverá ter adquirido para ser classificado como culto? A questão é válida, e suas consequências são inquietantes. No nono texto, Weil retorna a um tema ao qual dedicou boa parte de suas reflexões, “*A democracia em um mundo de tensões*”. Munido de fino socratismo inicia questionando sobre o atual significado de democracia, evidenciando suas inadequações e instigando nossas reflexões, o texto é a contribuição de Weil a uma obra organizada por Richard McKeon, para a Unesco, e nos ajuda a pensar o que fazer quando a democracia for atacada “por dentro”. Por fim, “*Limites da democracia*” evidencia o que o texto anterior demonstrou, “Nenhum sistema político é mais difícil de definir que a democracia.” (p. 213) – uma vez que sua complexidade se dá justamente pela consolidação de seu ideal fundamental: a vontade popular. Ao analisar e indicar as definições de democracia e suas condições gerais de realização como sistema político, o filósofo cumpre sua função, no entanto, alerta Weil, os diagnósticos e prognósticos de sua condução cabem ao estadista. Enquanto sistema constituído por conceitos, discursos e métodos a democracia pode, por sua vez, ser um domínio filosófico, assim como suas críticas a educação estão circunscritas a tarefa conceitual do filósofo, sempre considerada por Weil como de alta relevância e impacto. Naturalmente, a densidade com a qual o francês expressou seu pensamento sobre tais temas nos textos aqui compilados dificilmente poderiam ser aqui resumida sem perdas significativas. Contudo, pretendíamos conduzir os leitores a perceber nesse pequeno esboço apresentado, que suas concepções de educação e democracia se assentam perfeitamente entre si. Por todo o exposto, compreendemos que o livro *Escritos sobre Educação e Democracia* é uma importante contribuição da nossa comunidade filosófica, devendo constar obrigatoriamente na biblioteca de todo interessado em filosofia da educação ou filosofia da política e, especialmente, aos interessados em compreender o pensamento de Eric Weil no Brasil.

Data da submissão: 30 Ago 2024.

Data do aceite: 01 Dez 2024.

Publicado em 08 Mai 2025.



Esta obra está licenciada sob licença Creative Commons Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.pt>).