

**DISCUSSÕES
FILOSÓFICAS**

REITOR

Silvio Luiz Oliveira Soglia

VICE-REITORA

Georgina Gonçalves



Editora UFRB

SUPERINTENDENTE

Sérgio Augusto Soares Mattos

CONSELHO EDITORIAL

Alessandra Cristina Silva Valentim

Ana Cristina Fermino Soares

Ana Georgina Peixoto Rocha

Jeane Saskya Campos Tavares

Robério Marcelo Ribeiro

Rosineide Pereira Mubarack Garcia

Sérgio Augusto Soares Mattos (presidente)

SUPLENTE

Ana Cristina Vello Loyola Dantas

Geovana da Paz Monteiro

Esta publicação faz parte do Edital nº 001/2014 – EDUFRB. Edital de apoio à publicação de livros impressos em homenagem aos 10 anos da UFRB.

EDITORA FILIADA À



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Geovana da Paz Monteiro
(Organizadora)

DISCUSSÕES FILOSÓFICAS



Editora UFRB

Cruz das Almas - Bahia/2016

Copyright©2016 Geovana da Paz Monteiro

Direitos para esta edição cedidos à EDUFRB.

Projeto gráfico, capa e editoração eletrônica:
Imprell Gráfica e Editora

Revisão, normatização técnica:
Imprell Gráfica e Editora

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme
decreto nº 1.825, de 20 de dezembro de 1907.

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio,
seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

D611 Discussões filosóficas / organizado por Geovana da Paz
Monteiro. – Cruz das Almas/BA : UFRB, 2016.

156p.

ISBN: 978-85-5971-007-6.

1. Fenomenologia 2. Hermenêutica 3. Epistemologia
4. Ensino de filosofia I. Monteiro, Geovana da Paz.

CDD 100

Ficha Catalográfica elaborada por: Ivete Castro CRB/1073



Editora UFRB

Rua Rui Barbosa, 710 – Centro
44380-000 Cruz das Almas – BA

Tel.: (75)3621-7672

gabi.editora@ufrb.edu.br

www.ufrb.edu.br/editora

www.facebook.com/editoraufrb

A filosofia não é a passagem de um mundo confuso a um universo de significações fechadas. Ao contrário, ela começa com a consciência daquilo que corrói e faz ruir, mas também renova e sublima nossas significações adquiridas.

Maurice Merleau-Ponty

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 9

Geovana da Paz Monteiro

A REFERÊNCIA A SI DO *DASEIN* COMO SER-NO-MUNDO EM HEIDEGGER..... 11

Denise Magalhães da Costa

O FILOSOFAR, DESTRUIÇÃO OU DESMONTAGEM? 23

Emanoel Luís Roque Soares

CONSCIÊNCIA E INCONSCIENTE NA FILOSOFIA DA DURAÇÃO..... 37

Geovana da Paz Monteiro

TEMPO, TEMOR E ANGÚSTIA: Repercussão ética dos sentimentos de temor e de angústia segundo Aristóteles e Heidegger 53

Gilfranco Lucena dos Santos

INTELECTO, ENTE E ESSÊNCIA..... 75

José João Neves Barbosa Vicente

REALISMO CIENTÍFICO E NEOPRAGMATISMO..... 89

Kleyson Rosário Assis

ASPECTOS FILOSÓFICOS DA TEORIA DA EVOLUÇÃO: impulso e processo vital 107

Pablo Enrique Abraham Zunino

PAIDEIA À BRASILEIRA: o ensino da filosofia nos dois primeiros séculos do Brasil colonial e seus reflexos na atualidade	133
<i>Ricardo Henrique Resende de Andrade</i>	
SOBRE OS AUTORES	153

APRESENTAÇÃO

Geovana da Paz Monteiro

A iniciativa para a produção destas *Discussões filosóficas*, partiu do corpo docente do Colegiado do Curso de Licenciatura em Filosofia, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, que ao longo de sete, dos dez anos ora comemorados por esta jovem instituição, tem contribuído para a formação de profissionais capacitados para o ensino e a prática da reflexão filosófica no Recôncavo Baiano.

Tendo em vista esse importante papel formador que a filosofia, por sua natureza fundante, cumpre rigorosamente e segundo os mais elevados critérios de excelência no trato com o texto e a tradição filosófica, apresentamos nesta coletânea o resultado de um esforço conjunto, e uma mostra da diversidade de temas de pesquisas desenvolvidas por profissionais comprometidos com a proposta da formação docente em filosofia, no município de Amargosa, no Centro de Formação de Professores da UFRB.

A tarefa de reunir em um mesmo conjunto pensamentos tão diversos não é simples, ainda que possamos elaborar articulações as mais inesperadas no âmbito das discussões filosóficas. Coube-nos então, nesta pequena, porém significativa mostra de nossa produção interna, traçar de maneira sucinta o movimento de nosso pensamento e, com isto, apresentar à comunidade como a prática da reflexão sobre a filosofia, mas também, sobre seu ensino, tem unido este corpo de docentes pesquisadores tão diversificado. Como resultado, temos aqui uma exposição legítima da multiplicidade constitutiva dos fluxos de nosso fazer acadêmico que, embora conjunto, salutarmente não exclui a pluralidade de posicionamentos.

Aqui o leitor comum poderá encontrar fragmentos de pesquisas mais amplas, desenvolvidas ao longo desses sete anos de existência do curso de filosofia da UFRB, a partir dos distintos olhares de seus pesquisadores, mesmo quando versam sobre temáticas próximas. Já o estudante de filosofia, por sua vez, tendo aprendido logo cedo que um texto filosófico deve ser lido pacientemente, perceberá que, conforme nos ensinara a tradição, cada autor anuncia, implícita ou explicitamente, desde o início de sua argumentação como deseja ser lido, que método adota em sua abordagem, através de quais conceitos, dando as pistas adequadas para sua investigação.

A estrutura desse conjunto de textos inéditos, foi disposta segundo a ordem alfabética de seus autores, embora possa, sem prejuízos, ser lida na ordem que se pretender. Com efeito, poderíamos aqui resgatar certa cadeia de razões, para tomar de empréstimo o espírito cartesiano, a partir do qual também seria possível encontrar uma estrutura tal em que as questões antigas se articulem às atuais, afinal na filosofia tudo é atual. A fim de que não fujamos a essa regra de ouro da investigação filosófica, tracemos, por fim, alguma sugestão de orientação metodológica, muito embora a linha que costura nossa coletânea não seja necessariamente a cartesiana.

O escrutínio atento desse conjunto de textos poderá trazer à luz uma crítica consistente à tradição metafísica clássica que se origina nos antigos e é reforçada pelos medievais. Esse tom crítico permanece nas passagens sobre a filosofia da duração, sendo também marcante nas reflexões epistemológicas atuais, culminando nas questões mais práticas relacionadas à indispensável discussão sobre o ensino da filosofia no Brasil. Eis aqui enfim um registro genuíno do pensar filosófico produzido no Recôncavo da Bahia, em Amargosa. Uma homenagem dos docentes de Filosofia do Centro de Formação de Professores à primeira década de vida da UFRB. Boa leitura!

A REFERÊNCIA A SI DO *DASEIN* COMO SER-NO-MUNDO EM HEIDEGGER

Denise Magalhães da Costa

Na filosofia de Heidegger, o sentido do ser se apresenta como a questão fundamental. Ele trata desta questão através de um diálogo com a história da metafísica e buscando repensá-la em suas bases de modo mais radical, para investigar a história do conceito de ser e o que nela se desenvolve, como o que ele denominou de esquecimento do ser, ou seja, o encobrimento do ser pelo ente (entificação do ser).

A proposta da filosofia heideggeriana é pensar o ser enquanto tal, isto é, o seu sentido ou verdade enquanto manifestação. Por sua vez, a verdade mostra o caráter desvelado dos entes em seu ser, o que surge, vem à aparição saindo do velamento, estabelecendo assim uma relação de co-pertencimento entre o oculto, ou velado, e o desvelado. Do ser, não podemos dizer que ele seja: o ser não *é*, ele se dá nesse jogo de velamento e desvelamento, a cada vez, de modo finito. O ser, em sua originalidade, prescinde de determinação, para que possa determinar-se como múltiplos modos de ser dos entes; o ser é indeterminável, quer dizer, ele se determina a cada vez na revelação dos entes sem se prender a nenhuma delas. Assim, no pensamento heideggeriano, o ser não possui o caráter de causa ou fundamento, como algo que existe antes ou por detrás do ente para que possa determiná-lo em seu ser, a sua filosofia caracteriza-se fundamentalmente pela dessubstancialização do ser.

É nessa perspectiva que, em *Ser e tempo*, Heidegger imprime uma nova maneira de pensar o ser, o homem e o mundo. Essa perspectiva vai de encontro a todo pensamento que estabeleça o ser

do homem a partir de uma substancialidade, ou seja, como algo simplesmente dado, encerrado em uma natureza ou essência pré-estabelecida que determine a princípio o seu modo de ser. Daí o questionamento do filósofo às concepções de homem como sujeito, eu, subjetividade, como estrutura primordial. Tais concepções conduzem a regiões de fenômenos bem determinados, que objetivam o ser do homem e o entificam a partir de determinações ônticas, as quais não dão conta do caráter ontológico desse ente que se caracteriza como descerramento para o mundo, abertura ao ser.

Pensar o ser do homem como abertura ao ser, diz respeito ao caráter essencial deste ente, enquanto compreensão de ser e que, como tal, se caracteriza como o lugar de acontecimento de ser, de desvelamento e velamento de ser. Nesse sentido, buscando expressar essa condição, Heidegger denomina o ente homem como *Dasein*,¹ que tem sido traduzido como presença, ser-aí ou estar-aí, mas que tem como propósito indicar o caráter ôntico e ontológico de ser e estar aí desse ente. O aí, contudo, não diz respeito a lugar no sentido espacial mensurável ou de localidade, refere-se ontologicamente à abertura compreensiva onde os entes podem ser desvelados em seu ser, inclusive o próprio *Dasein*, único ente que existe como e nessa abertura ao ser. Assim, enquanto compreensão de ser, o *Dasein* sempre se compreende de algum modo em seu ser.

Ocorre que, ao designar o ente homem como *Dasein*, Heidegger já nos retira do solo de um pensamento filosófico que pensa o ser do homem a partir de um eu, uma consciência ou subjetividade, determinando o seu ser de modo prévio. Caracterizar o ser do *Dasein* como abertura, diz respeito ao modo em que ele se dá como um ente que se encontra sempre sendo e por ser, ou seja, seu ser está sempre se determinando e por se determinar, o que lhe

1 Na versão brasileira de *Ser e tempo* que utilizamos neste trabalho, realizada por Márcia Sá Cavalcante Schuback, *Dasein* foi traduzido como presença. Entretanto, alguns autores traduzem como ser-aí. Tendo em vista a diversidade de traduções do termo, decidimos mantê-lo em alemão, exceto nas citações.

confere o caráter de ser enquanto possibilidade de ser, poder-ser. Isto significa que o ser do *Dasein* se dá, se pudéssemos assim dizer, sempre a escapar, de maneira que, sobre ele, não podemos falar a partir de contornos totalmente definidos, nem de características determinadas de uma vez por todas, ou fechá-lo em algum conceito. “*Dasein* não é um conceito, mas uma ‘indicação formal’, como um aceno”². Assim, ao designar o ente homem com o termo *Dasein*, Heidegger não pretende nos dar um conceito do ente homem, mas nos conduzir para a experiência da compreensão do ser deste ente como possibilidade de ser, como abertura ao ser e ao mundo. Isto significa que o ser do *Dasein* jamais pode ser caracterizado a partir de uma generalização conceitual que determine o seu ser como algo simplesmente dado de modo precípua, fechado em si mesmo, e que se dá antes e fora de um contexto relacional³. Enquanto possibilidade de ser, esse ente só pode se dar como modos de ser.

Dessa maneira, como abertura, o *Dasein* é estruturado ontologicamente por momentos estruturais que se dão de modo inseparável, denominados existenciais e em sua constituição se dá como ser-no-mundo, isto é, como ente que em seu ser constitui e é constituído pela mundanidade de mundo. A mundanidade de mundo, enquanto constitutiva do ser do *Dasein*, diz respeito ao caráter ontológico de mundo, ou seja, mundo não é a totalidade dos entes, mas significância. Como ser-no-mundo “o homem não ‘é’ no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo,

2 SCHUBACK, M. S. C. A perplexidade da presença. Apresentação à edição revisada de *Ser e tempo*, p.17.

3 Os indicadores formais são palavras que não carregam consigo o conteúdo daquilo que exprimem diretamente, mas que exercem a função de indicar para a experiência daquilo que se deve buscar compreender. Compreensão esta que não se dá no sentido de uma apreensão teórico-conceitual, de se apropriar da realidade como uma conceituação fechada e já dada. Os indicadores formais apontam para o contexto referencial em que algo pode ser determinado, para uma totalidade de sentido. Os indicadores formais conduzem para aquilo que deve ser compreendido.

o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado”⁴. A constituição ser-no-mundo não se dá porque o *Dasein* existe antes, e posteriormente se depara com os entes no mundo, ou porque ele exista dentro do mundo como uma coisa dentro de outra. Ele se depara com os entes, sendo tocado e interpelado por mundo, na medida em que, com o seu ser, mundo já se abriu. O ser-no-mundo diz respeito a uma constituição ontológica do *Dasein*, o qual, por sua vez, encontra-se desde sempre fora, em mundo, junto aos entes e com os outros *Dasein*, em suas ocupações cotidianas, na familiaridade com o mundo.

O encontrar-se desde sempre fora, em mundo, mencionado anteriormente, refere-se ao caráter ek-stático do *Dasein* como ser-no-mundo. Ou seja, o *Dasein* se dá como um ente determinado em seu ser pela existência enquanto ek-sistência⁵. Por sua vez, cabe esclarecer que este movimento para fora ou o dar-se sempre fora, não deve ser compreendido como afastado da uma interioridade de um eu, ou de uma consciência, pois desse modo este fora seria representado a partir de uma subjetividade, de uma substancialidade. O “fora” deve ser compreendido ontologicamente como o espaço da abertura do próprio ser que caracteriza a essência ek-stática da existência, ou seja, do *Dasein*. Por sua vez, existir enquanto ek-sistência significa que o ser do *Dasein* é excêntrico, não se constitui a partir de um centro substancial, de um fundamento, uma essência prévia, mas como um sendo, aberto na abertura compreensiva do ser desvelando-se enquanto existência. Dessa maneira, como único

4 HEIDEGGER. *Ser e tempo*, p. 103.

5 O termo existência, em alemão *Existenz*, que é utilizado por Heidegger também como *Ek-sistenz*, é tomado a partir de seu sentido literal, oriundo do verbo latino *existere*, que é proveniente da aglutinação da preposição *ex*, e do verbo *sistere*, que significa um movimento para fora, situar-se fora, delimitando um lugar e um estado numa dinâmica de contínua estruturação como o lugar de desvelamento e velamento de ser. Cf. INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*, p. 56 e SCHUBACK, M. S. C., edição revisada de *Ser e tempo*, Notas Explicativas (N 2), p. 562.

ente que compreende ser, o *Dasein* relaciona-se com o seu ser, isto é, se dá como uma mesmidade, enquanto um si mesmo. Sobre isso vejamos que em *Ser e Tempo*, no § 9, Heidegger afirma: “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu”⁶.

Mas então perguntamos: Partindo da noção do *Dasein* como ser-no-mundo, qual o caráter de seu si-mesmo? Se o ser do *Dasein* é ex-cêntrico, se não se dá a partir de uma base que o fundamente, a quem se refere Heidegger quando diz que o ser deste ente “é sempre e cada vez meu”?

Tendo em vista esclarecer essa pergunta, vejamos que, no § 12 de *Ser e tempo*, Heidegger refere-se à estrutura ser-no-mundo como um fenômeno de unidade que comporta três momentos constitutivos, os quais não podem se dar separadamente uns dos outros, mas formam entre si uma unidade de co-pertencimento, são eles: mundo, ser-em (um mundo) e o quem do *Dasein*. Essa tríplice visualização do fenômeno ser-no-mundo nos indica que o fenômeno do quem, que responde pelo si mesmo do *Dasein*, não se trata de um momento separado dessa estrutura; o si-mesmo, ontologicamente, não se encontra em uma instância individual destacada do mundo, do ser-em (um mundo), enquanto ser-junto (aos entes) e ser-com (os outros *Dasein*), na medida em que, destacar um desses momentos já implica em apontar os outros dois. Dessa maneira, o si-mesmo do *Dasein* não diz respeito ao eu da subjetividade, mas antes, a autorreferência do *Dasein*, enquanto o ente que, devido ao seu caráter ôntico e ontológico, tem a possibilidade de relacionar-se consigo mesmo e com os demais entes, já que se dá como compreensão de ser. O si-mesmo diz respeito à constituição ser-no-mundo do *Dasein*, e, como tal, ao seu caráter de ocupação enquanto uma totalidade estrutural ontológica, que Heidegger denomina de cura, a qual diz: anteceder-se-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao

6 HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 85.

encontro dentro do mundo)”, e que, por sua vez, reflete seu modo de ser como ek-sistência, desde sempre lançada em mundo.

Nesse sentido, o si-mesmo do *Dasein*, longe de referir-se a algo engessado, centrado em um eu, ou consciência subjetiva, trata-se de um movimento que caracteriza o seu projetar-se compreensivamente para mundo, vindo a si a partir do seu já ser lançado em mundo como ser-no-mundo, ou seja, refere-se ao movimento ek-stático temporal do anteceder-se a si que atualiza o vigor de ter-sido. A cura, unificada pela temporalidade, descentraliza o si-mesmo do *Dasein* caracterizando o movimento circular do seu poder-ser como ek-sistência, desconstruindo a possibilidade de qualquer tipo de essência prévia e isolada de mundo. Daí o dizer repetidamente de Heidegger que a essência do *Dasein* é sua existência. Como o *Dasein* não tem um fundamento, uma base, o si não se dá como um núcleo, um centro que se autodetermina previamente e se lança para mundo. O *Dasein* é seu próprio fundamento sendo, ele não existe antes, mas em si mesmo, a partir do nada de seu fundamento nulo, o que lhe confere o caráter de ser como possibilidade de ser.

Nesse sentido perguntamos: Como o *Dasein* pode referir-se a si, se o seu si não se caracteriza como algo no modo do sempre presente, se não existe como um ponto fixo, uma base para onde ele poderia se reportar? Qual o nexos entre o “a cada vez meu” do ser do *Dasein* e a finitude do seu si-mesmo?

Ora, como fundamento nulo de si-mesmo, o si mesmo do *Dasein*, ontologicamente, possui o caráter de indeterminação. O seu si-mesmo determina-se a cada vez, finitamente, em modos possíveis de ser-si-mesmo. Assim, é nesse sentido que podemos dizer que o movimento de velamento e desvelamento do ser, também se aplica ao ser do *Dasein*, revelando a dessubstancialização de seu ser como si-mesmo. Isto significa que o si não se trata de uma instância última que lhe determine como algo que subjaz, ou seja,

7 HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 259-260.

como um fundamento previamente dado. O *Dasein* se determina como um si-mesmo em cada circunstância na qual o si se desvela numa possibilidade, velando-se para outras, de acordo com as suas ocupações. O si-mesmo se dá e se esgota em cada modo de relacionar-se do *Dasein* com os entes em sua existência fática. O que diz o caráter de finitude do si-mesmo. Entretanto, não será a finitude do si-mesmo e sua descentralização na constituição ser-no-mundo, uma dificuldade para pensar a relação a si do *Dasein*? Como pensar a autorreferência do *Dasein* como um si-mesmo ek-sistente, descentrado e que se determina a cada vez, de modo finito?

Tais questionamentos encontram lugar onde persistir ainda a exigência de uma instância isolada e sempre presente que só assim pudesse responder pela autorreferência do *Dasein* e pela sua individualidade. Em *Ser e tempo*, Heidegger nos diz algo que parece exprimir tais inquietações:

[...] se o ser-si-mesmo “só” puder ser concebido como um modo de ser desse ente, isto parece equivaler a uma dissolução do “cerne” propriamente dito da presença. Tais temores, no entanto, alimentam-se do preconceito de que o ente em questão tem, no fundo, o modo de ser simplesmente dado, por mais que dele se mantenha afastado o caráter massivo de uma coisa corpórea. Em contrapartida a “substância” do homem é a existência e não o espírito enquanto síntese de corpo e alma.⁸

Ao nosso ver, tais questões quanto a autorreferência do *Dasein*, e a inquietação quanto a uma instância interior como o lugar da relação a si, refletem a exigência desse “cerne”, como algo puro e isolado em um núcleo. Compreendemos que Heidegger não nega um “componente individual insubstituível” no *Dasein*, afinal o ser é sempre meu, mas no sentido de que o *Dasein* existe para o exercício de seu ser, em mundo. Contudo, esse individual e

8 HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 173.

insubstituível, ontologicamente é constituído como ser-no-mundo. O *Dasein* vem a si a partir de mundo, para onde ele se projeta como ser-no-mundo e retorna compreendendo-se a si e os demais entes. O *Dasein* não existe como um si-mesmo sem mundo e nem este sem o ser-si-mesmo. O individual, o ser meu, do ser do *Dasein* se dá nessa ambigüidade em que cada *Dasein* “tem” o “seu” mundo, a “sua” história, o “seu” tempo, derivado de um mundo compartilhado, de uma historicidade e de uma temporalidade. A historicidade do *Dasein* encontra-se justamente em seu ser temporal, no ser sempre o seu ter-sido. Em sendo como temporalidade, a antecipação do porvir vigora no ter sido para projetar-se compreensivamente em possibilidades de ser si-mesmo. O ter-sido, sendo, enquanto porvir, é de cada *Dasein*; a temporalidade constitui o seu ser “meu”, a sua individualidade, na medida em que cada *Dasein* se temporaliza em seu ser, como o que é a cada vez dele. O “cerne”, se é que poderíamos assim dizer, do *Dasein* se apresenta em *Ser e tempo* como algo descentrado, em movimento, sempre em jogo, constituído por mundo e que se dá a cada vez enquanto ser-no-mundo. Esse é o caráter do si-mesmo enquanto lugar de autorreferência do *Dasein*. A autorreferência se dá a cada vez, em cada modo de desvelar-se do *Dasein* como um si-mesmo e se sustenta na temporalidade. Não nos parece que Heidegger negue a consciência, nem as vivências psíquicas ou exercícios da razão e da reflexão como uma experiência de cada *Dasein*. O que ele nega é a consciência e a subjetividade como fundamento do ser do *Dasein* enquanto um si-mesmo.

Enquanto ek-sistência a autorreferência do *Dasein* sempre se dá fora, em mundo no momento mesmo em que ele se ocupa e se relaciona com os entes e com os outros *Dasein*. Ele se autorefere porque existe como uma mesmidade, um si mesmo, porque sempre já se compreende em seu ser. Autorreferência não significa necessariamente uma ação reflexiva sobre si mesmo. Ele se autorefere já no poder distinguir de si entre os outros entes na transcendência, enquanto compreensão. Sob o ser do *Dasein* nada subjaz, só um abismo, sendo assim, o si não é o fundamento do

Dasein, não se tratando de uma subjetividade. O si é um dos momentos inseparáveis da estrutura ser-no-mundo.

Por outro lado, temos que o caráter de ser como possibilidade do *Dasein*, diz respeito ao seu ser como projeto. Acontece que, no projetar-se, enquanto poder-ser, o projeto lança para si mesmo a possibilidade como possibilidade e deixa que assim seja. Isso significa que o *Dasein* são suas possibilidades enquanto possibilidades, ou seja, ele existe sob esse modo de ser sempre a escapar, que se dá a cada vez, finitamente. O si-mesmo nunca se dá de uma vez por todas, e nem como uma totalidade fechada. O si-mesmo sempre se dá, ontologicamente, excedendo-se a si-mesmo, ou seja, antecedendo a si, e determinando-se num modo de ser-si-mesmo a cada vez. O que nos indica que o si-mesmo, ontologicamente, nunca coincide consigo mesmo, pois, em sendo, ele já é outro si-mesmo. Ao pensar o ser do *Dasein* nesses termos, Heidegger nos oferece uma condição de ser desse ente, sempre em movimento: é isto que nos diz esse ser aberto ek-staticamente como possibilidades. É nesse sentido que, ontologicamente, como projeção compreensiva, o *Dasein* ek-siste sempre excedendo-se em seu ser. No entanto, onticamente, ele nunca é menos ou mais do que é, já que sempre se determina em sua existência fática, a cada vez em uma possibilidade de ser, que se dá de modo finito. Podemos visualizar essa condição nessa passagem de *Ser e tempo*:

Com base no modo de ser que se constitui através do existencial do projeto, a presença é sempre “mais” do que é fatualmente, mesmo que se quisesse ou pudesse registrá-la como um ser simplesmente dado em seu teor ontológico. No entanto, ela nunca é mais do que é faticamente, porque o poder-ser pertence essencialmente à sua facticidade. Também a presença, enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ela ainda não é, ela é existencialmente. Somente porque o ser do pre recebe sua constituição do compreender e de seu caráter projetivo, somente

porque ele é tanto o que será quanto o que não será é que ela pode, ao se compreender, dizer: “venha a ser o que tu és!”⁹.

O dar-se originariamente como abertura ek-stática enquanto poder-ser faz com que o si-mesmo do *Dasein* se determine onticamente sempre já se projetando ontologicamente para outras possibilidades. Isso exprime o jogo de velamento e desvelamento do ser-si-mesmo, expressa uma ambigüidade que é característica do ser circular e temporal do *Dasein*. Mas isto não quebra o nexos da sua identidade consigo mesmo, isto porque, ao se temporalizar o *Dasein* sempre compreende, mesmo que implicitamente e geralmente não assumido, o seu ter-sido. Sobre isso, nos *Seminários de Zollikon* é dito:

O “si-mesmo” é aquilo que em todo o caminho histórico do meu *Dasein* se mantém constantemente como o mesmo, justamente no modo do ser-no-mundo, do poder-ser-no-mundo. O si-mesmo nunca está presente como substância. A constância do si-mesmo é singular no sentido de que o si-mesmo pode sempre voltar para si mesmo e sempre se encontrar em sua morada como o mesmo.¹⁰

A sua morada diz respeito à temporalidade do *Dasein* que unifica o seu ser enquanto um si-mesmo na cura. Contudo, cabe esclarecer que a afirmação “se encontrar em sua morada como o mesmo” não significa que ele se dê sempre do mesmo modo, mas o compreender-se como o mesmo por sempre ser o seu ter-sido de alguma maneira, que vigora na atualização de seu porvir. O modo de ser do *Dasein* é circular. Toda essa articulação envolve o ativo e passivo do *Dasein*, o ser constituído e o constituir mundo, o velamento e desvelamento de seu si-mesmo e o seu caráter de

9 HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, p. 206.

10 HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*, p.194.

finitude. A indeterminação ontológica do si diz respeito à sua abertura a si mesmo e ao mundo. A possibilidade de determinação do si é mundo e a sua constância e unidade se dá através da temporalidade. O si-mesmo do *Dasein* é o que se desvela a cada vez no exercício de seu ser. Dessa forma, o si-mesmo não pode ser conceituado, trata-se de uma indicação formal. É nesse sentido que nos *Seminários de Zollikon* Heidegger afirma: “Eu’ é sempre o nomear do si-mesmo como meu, a saber, do meu ser-o-si-mesmo no instante do nomear. O si-mesmo como um todo, nunca pode ser realizado em um instante”¹¹. O si-mesmo do *Dasein* trata-se de uma indicação formal na medida em que aponta para a facticidade, para a fenomenalidade do exercício de ser de cada *Dasein* a cada vez, a cada circunstância, junto aos entes e com os outros *Dasein* em sua temporalidade e historicidade enquanto ser-no-mundo. O ser si-mesmo, ontologicamente, diz um movimento de estar sempre advindo a si, sempre porvindouro. Sua totalidade ontológica se lhe escapa enquanto existir, daí a sua descentralização de si mesmo e sua alteridade constante. Entretanto, ônticamente, ele se determina como um si-mesmo a cada vez em modos finitos de ser si-mesmo. O si-mesmo do *Dasein* se desvela num modo de ser si mesmo, velando-se para outros. O que não significa que o velado esteja no âmbito de algo inconsciente. Em Heidegger o oculto não é o oposto da consciência, mas faz parte do que se desoculta, constitui o que se desvela.

Referências

DASTUR, F. **Heidegger e a questão do tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997 (Coleção Pensamento e Filosofia).

11 HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*, p.194.

HEBECHE, L. Heidegger e os “indícios formais”. Disponível em: <www.cfh.ufsc.br/~nim/hebeche1.pdf>

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Trad. revisada e apresentação de Márcia de Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Seminários de Zollikon**. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: Petrópolis, Vozes/EDUC, 2001.

_____. **Introdução à metafísica**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. O conceito do tempo. Trad. Marco Aurélio Wer. **Cadernos de Tradução**, n. 2, 1997. Departamento de filosofia da USP.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

JANICAUD, D. L'Analytique existentielle et la question de la subjectivité. In: COMETTI, Jean-Pierre (Org). **“Être et Temps” de Martin Heidegger**. Marseille: SUD, 1989, p.45-57.

MARION, J. L. *L'ego* et le *Dasein*: Heidegger et la “destruction” de Descartes dans *Sein und Zeit*. **Revue de métaphysique et de morale**, Paris: Press Universitaires de France, 1987, n. 92, p. 25-53, 1987.

SANCHEZ, P. R. El Proyecto incumplido de Heidegger: la explicación de la indicación formal en intruducción a la fenomenología de la religión (1920 – 1921). **Pensamiento**, Madrid, v. 57, n. 217, p. 3-23, 2001.

O FILOSOFAR, DESTRUÇÃO OU DESMONTAGEM?¹

Emanoel Luís Roque Soares

Quando uma criança recebe um novo brinquedo, ela passa horas empolgada com a presença do novo, brinca observando o todo do brinquedo até que a novidade torna-se familiar e o espanto, condição humana peculiar a todos, a leva a se interrogar. Como funciona? Por que funciona? Como é feito? A partir de que é feito? E esta curiosidade humana leva a criança a desmontar o brinquedo, a tentar reduzi-lo a menor peça (atomismo), a esquadrihar seu interior em busca da pergunta que não cala em sua mente, para satisfazer a necessidade, à qual todo o homem volta-se, que é a abertura ao conhecer, ao ser do ente e à correspondência natural do homem que escuta a voz do ser.

Neste instante, acontece o que chamamos de má interpretação por parte dos pais, pois, quase sempre, para o adulto, a criança destruiu o brinquedo, o que não é uma verdade. Para a criança, o mundo ainda não está dado, as coisas não estão acabadas e há muito a ser descoberto. A criança está aberta, disposta ao novo, pois tem o ouvido livre das certezas, e assim, o pronto, para a criança, ainda não existe. O tradicional, o que, para nós pode ser uma verdade dada, para a criança muito facilmente pode ser posto de lado.

1 Este texto faz parte do arcabouço teórico da pesquisa em andamento desde 2010, O Ensino de Filosofia em Amargosa e no Vale do Jequiçá, envolvendo três municípios do Recôncavo Sul da Bahia (Amargosa, Brejões e Mutuípe) e respectivamente três escolas estaduais, uma em cada município. O projeto conta com a participação de quatro colaboradores do PIBIC, uma bolsista PIBIC/ FAPESB e três bolsistas cotistas de permanência qualificada PROPAAE/UFRB.

A criança não destrói o brinquedo como nós adultos pensamos. A criança desconstrói, ou seja, analisa, esquadrinha, investiga seu funcionamento até entendê-lo ou não. É esta desmontagem que devemos ter em mente se quisermos nos aproximar da verdade. É esta análise minuciosa das partes do todo que investiga e põe às claras as estruturas tensivas do discurso que devemos procurar, quando pensamos filosoficamente.

Desmontar para ver o que está por trás do que se mostra, é pensar que em um discurso alguém mostra o que quer, segundo suas próprias intenções morais, pessoais ou coletivas. É entender que, nem tudo que é posto pela ciência, religião ou mesmo por algumas filosofias pode ser verdadeiro, pois estas colocações atendem, de certa forma, a necessidades humanas, puramente humanas.

Desmontar para poder entender as complexidades, desvelar os labirintos, caminhos que nos levam a rizomáticos organismos e descobrir por que eles nos conduzem a estes caminhos, e a quem interessa esta condução e por que nos encontramos nesse caminho.

Desmontar, tendo como ponto de partida a dúvida de Descartes que não duvidava apenas da sua própria dúvida e fundava sua certeza no pensamento, prova da sua existência e ponto de partida para especular o mundo, pondo em cheque tudo que, a priori, era certeza de maneira metódica, partindo dos mínimos detalhes até o todo.

Desmontar como quem diz, talvez, pois não acredita cegamente em tudo que a tradição fala.

Talvez!... mas há quem se preocupe com esses perigosos 'talvez'? Esse, terá que esperar a chegada de uma nova espécie de filósofos, diferentes em gostos e inclinações a seus predecessores: filósofos do perigoso 'talvez' em todos os sentidos da palavra. Falo com toda sinceridade, pois vejo a vinda desses novos filósofos... (NIETZSCHE, 1977, p.18).

E esse desmontar não é destruir, pois a princípio não nega a tradição, o dado. Quem desmonta age apenas como um investigador

que procura prova de um crime para descobrir o culpado, considerando na sua trajetória todas as evidências e relevâncias, por menor ou mais absurdas que sejam, a fim de aproximar-se paulatinamente da elucidação do caso. Não negamos a tradição, pois no momento da investigação, do desmonte, há a própria tradição que está em cheque e é ela que está sendo questionada, a fim de que possamos descobrir quando e onde foi forjada e a quem interessa esta sua forma atual.

Desmontar no sentido de desvelamento para que a verdade mostre-se e possamos ver a coisa realmente como ela é, no sentido fenomenológico da palavra, “retornar às coisas mesmas”, pois no decorrer da história do pensamento humano, temos muitas afirmações arbitrárias, muitos achismos ou construções tendenciosas para agradar soberanos e ao próprio ego de pensadores que se consolidaram com o passar dos tempos e que hoje nos são servidos como verdade.

Desmontar é mostrar-se aberto, é escutar atentamente de maneira que se possa fazer, *a posteriori*, uma comparação entre o que realmente é a coisa e o que a tradição nos fala como ela é, para iniciarmos a desmontagem, teremos que perder a fé no que nos diziam, e assim sendo, desmontar não é destruir, pois este desmonte analítico de que falamos é um método para atingirmos, ou melhor, nos aproximarmos da coisa como ela é, ou seja, uma construção.

Desmontar no sentido de desconstruir, no mesmo sentido da dúvida de Descartes, do talvez de Nietzsche ou da fenomenologia do Husserl, etc., que são condições *sine qua non* para o filosofar e, por isto, serão também, essenciais para a formação do professor de filosofia, ou melhor, desmontar será a marcação deste dançar.

Desmontagem no sentido de descobrir o “quê”, pois o verdadeiro sentido de filosofar é perguntar “o que é isto?”. É este “quê” que buscamos quando recorremos a nossa atitude de desmontador de dado. A esta disposição para desmontar o que Heidegger chama de abertura, a convocação do ser do ente:

Destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr-de-lado – a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência (HEIDEGGER, 1973, p. 218).

Por isto é que, diferentemente de Heidegger, preferimos usar desmontar, ao invés de destruir, pois desmontar corresponde, de forma mais efetiva, ao apelo do ser do ente, à abertura, condição natural do homem, vide a criança, em acolher esse apelo.

Através de uma redução eidética, ou seja, da *epoché* fenomenológica, onde a consciência humana intenciona o objeto, onde o ser do ente se mostra, é uma das maneiras usadas para desmontar, desta feita, pelas fenomenologias.

Tomemos o termo no sentido intencional da compreensão das coisas que é uma atitude, não digo cética, porém criteriosa e radicalmente necessária para o filosofar e, para entendermos o que vem a ser filosofia, já que a filosofia não quer só conhecer as coisas, ela, na sua maneira de ser transcendental, quer saber como se pode conhecer e quais são os problemas deste conhecer.

Desconstrução, também, pode se dar através do “salto revolucionário”. Diz Galeffi:

O sentido aqui usado para “salto revolucionário” aponta para o acontecimento de um pensar próprio e apropriado, um pensar que é um querer conhecer consequente e determinado; um pensar que é um querer ser pelo fazer inventivo: um constituir-se na abertura do ser-sendo. Assim, a provocação interrogante do “salto revolucionário” quer apenas mostrar como só se pode fazer filosofia pelo ato de filosofar. O que nos impede de ousar tal salto é o medo do ser. Este medo nos mantém prisioneiros das sombras passadas; nos mantém atrelados ao

sono metafísico. Portanto, por salto revolutivo compreendemos justamente a possibilidade de um filosofar autêntico; um filosofar que nos coloque no mais pleno acontecimento do nosso-ser-no-mundo-com, como efetivos artífices da história humana; um filosofar que pode ser dito como um aprender a ser, aprender a viver-junto; aprender a fazer, aprender a conhecer, aprender a aprender; um filosofar como única possibilidade de nos tornarmos senhores de nós mesmos – de nos tornarmos livres naquilo que fazemos e dizemos, naquilo que somos enquanto existimos no mundo-aí (GALEFFI, 2001, p. 129).

Desta maneira, o que vimos até aqui, desconstrução ou desmontagem é a forma como o profissional educador de Filosofia, radicalmente, apropria-se dos fenômenos do mundo dado, de modo que seu olhar torna-se um olhar diferenciado das ciências, da fé religiosa ou dos moralistas, porque filosofar requer uma radicalidade observatória, uma escuta que vá para o além, ou melhor, transcenda a normalidade, desmontando-a, não a destruindo, mas entendendo a ordem dos discursos, já que tudo pode ser mostrado através do discurso, porque filosofar é uma discussão.

Para esta discussão precisamos estar dispostamente convocados a corresponder intencionalmente, a escutar o apelo da criança que desmonta seu brinquedo, convocada em harmonia com o “quê”, retrocedendo diante do ser do ente.

O ponto de partida está na metafísica antiga, com isto Heidegger retorna a Platão (1987) no texto *O sofista*, 244a, o início da filosofia ocidental.

[...] pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia. Será que hoje temos uma resposta para a pergunta sobre o que queremos dizer com a palavra “ente”? De forma alguma. Assim, sendo, trata-se de colocar

novamente a questão sobre o sentido de ser. Será que hoje estamos em aporia por não compreendermos a expressão “ser”? De forma alguma. Assim, trata-se de despertar novamente uma compreensão para o sentido dessa questão. A elaboração concreta da questão sobre o sentido do “ser” é o propósito do presente tratado. A interpretação do *tempo* como o horizonte possível de toda e qualquer compreensão do ser em geral é sua meta provisória (HEIDEGGER, 1995, p. 24).

Segundo Heidegger, seria preciso de novo colocar a questão do ser originante da filosofia grega, a questão da essência do ser, para darmos conta de como a mesma se perde no esquecimento de sua própria possibilidade de ser. Houve um esquecimento da questão interrogante do ser do ente em sua quiddidade (essentia), apesar da nossa época ser marcada por uma forte retomada da “metafísica”. A questão é que a *questão sobre o ser do ente*, isto é, sobre o sentido do ser, passou a ser vista como uma questão ultrapassada, trivial, pueril. O que, no início, ensejou o desenvolvimento do pensamento de Platão e Aristóteles e manteve-se até à *Lógica* de Hegel, com variações, recauchutagens e distorções — permitindo *gigantescas* construções sobre o sentido do ser —, passou a ser algo semelhante a uma história mítica qualquer, perdendo sua força de questão necessária. E esta perda de força da questão sobre o sentido do ser começa no próprio solo da arrancada filosófica grega. Desde aí formou-se um dogma sobre o sentido do ser. Este dogma considera a questão como supérflua e a indicação de sua falta é tomada como um erro metodológico. O que isto quer dizer? Em primeiro lugar, quer dizer que o “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio, isto é, o “ser” é o que não se pode definir. Neste sentido, o “ser” encontra-se imediatamente dado, carecendo de maiores explicações. Afinal, “ser” é uma palavra que todo mundo sabe o que é, não havendo, portanto, necessidade de explicação. Esta certeza sobre o “ser” é que é o problema. Nesta certeza a evidência é um dado imediato. Trata-se de um preconceito de tal forma enraizado

no comportamento comum que parece absurda a ideia de um questionamento sobre o sentido do ser. Afinal, por que questionar o que é por todos conhecido — o ser?

Heidegger vê nos preconceitos relativos ao “ser” a possibilidade de mostrar o porquê de elaborar de novo a questão do sentido do ser. Tais preconceitos não são, de início, discutidos em detalhes, mas apenas naquilo que eles evidenciam sobre a necessidade de se recolocar a questão do ser. Neste sentido, Heidegger limita-se a apresentar três preconceitos relativos ao ser, mostrando como cada um deles requisita, no fundo, a colocação da questão do ser. São eles:

1. “Ser” é o conceito “mais universal”;
2. O conceito de “ser” é indefinível;
3. O “ser” é o conceito evidente por si mesmo.

Para cada um destes preconceitos, Heidegger retira um argumento que mostra a necessidade de uma repetição explícita da questão do ser. É do próprio preconceito que emana esta necessidade. No primeiro caso, “ser” é o conceito “mais universal”, isto não pode significar que o conceito de ser seja o mais claro e que não necessite de qualquer discussão ulterior (Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 29). Ao contrário, este é o conceito mais obscuro, por isso mesmo requer uma investigação apropriada. Já, no segundo caso, o conceito de “ser” é indefinível, é uma conclusão tirada de sua máxima universalidade. Por ser o mais universal de todos os conceitos, o “ser” é por definição indefinível. Entretanto, a impossibilidade de definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige (Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 29). Finalmente, no terceiro caso, o “ser” é o conceito evidente por si mesmo, a evidência que parece trazer o obscuro à compreensão articuladora revela-se como incompreensão. Justo por isto, pelo fato de estarmos sempre imersos em uma compreensão do ser e pelo seu sentido estar envolto em obscuridades e enigmas, significa a demonstração

da necessidade de se repetir a questão sobre o sentido do ser. O evidente, justo por ser o que se evidencia como sentido, isto é, os juízos secretos da razão comum (Kant), devem ser e permanecer o tema explícito da analítica (“o ofício dos filósofos”). Isto quer dizer que o evidente nunca pode encontrar-se como uma razão absoluta em si, mas apenas como situação de existência, o que sempre requer a explicitação analítica como acontecimento do sentido, nunca, porém, como uma sua dedução já evidente na evidência absoluta dos juízos secretos da razão comum.

Diante disso, Heidegger demonstrou a necessidade de uma *colocação* da questão sobre o sentido do ser, isto é, de uma repetição da questão. Isto, entretanto, significa elaborar primeiro, de maneira suficiente, a referida colocação. Para isto, ele recorre à descrição da estrutura formal da questão do ser.

Segundo Heidegger, para provarmos que esta questão é privilegiada, temos que discutir o que pertence a este questionamento. Ele quer descobrir com isto quem na investigação sobre o ser é o interrogante e o interrogado para que possamos chegar a um fio condutor que nos permita elaborar um conceito sobre o ser.

O ser dos entes não “é” em si mesmo um outro ente (Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 32). Se esta afirmativa é verdadeira, então, o interrogado na questão do ser deve ser o próprio ente, que é como nós mesmos somos. Ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado (Vorhandenheit) no teor e recurso, no valor e validade, na presença, no “há” (Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 32).

Sendo assim, quem deve ser primeiro interrogado é o existente, o ente, instalando, desta forma, o primado da pre-sença. Este primado, segundo Heidegger:

[...] tem que ser ontológico no sentido de uma genealogia dos diversos modos possíveis de ser, que não se deve construir de maneira dedutiva, exige uma compreensão prévia do que propriamente entendemos pela expressão “ser” [...] A questão do

ser, visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas (1995, p. 37).

Dessa maneira, este primado também tem que ser ôntico, pois a pre-sença não é só “ente” entre outros e, sim está também com seu próprio ser, o que faz a pre-sença compreender seu “ser” como sendo.

Diz Heidegger: “a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença. O privilégio ôntico que distingue a pre-sença está em ser ela ontológica” (1995, p. 38). Daí, que a pre-sença tem um primado múltiplo: ôntico – por ser determinado pela existência, o que existe, categorial e empírico; ontológico – por ser originário e necessário.

Isto tudo resulta em duas tarefas de uma elaboração da questão do ser: a) método; b) sumário da investigação.

O método: desde quando a pre-sença se comporta, a partir do estar no mundo, ela tem que se mostrar a partir de sua cotidianidade e isto leva a concluir que:

- A analítica da pre-sença é provisória; A pre-sença tem temporalidade;
- O tempo por ser a pre-sença de constituição ôntica é o ponto de partida para a interpretação e compreensão do ser;
- Destrução da história da ontologia;
- A pre-sença tem seus passos antecipados pelo passado de sua tradição a *pre-sença “é”* o seu passado no seu ser, o que significa, grosso modo, que ela sempre “acontece” a partir de seu futuro. (Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 37);
- Compreender a questão do ser e as questões referentes aos fatos históricos, impregnados pela “tradição” que retira dela a condição de guiar-se sozinha sem interferência;
- Deste modo temos que destruir os acervos da antiga ontologia, destruir a antiga tradição petrificadora, sepultar o passado e retirá-lo do hoje.

Para a superação do conceito de temporalidade em Kant, diz Heidegger: duas coisas o impediram: em primeiro lugar, a falta da questão do ser e em íntima conexão com isso, a falta de uma ontologia explícita da pre-sença ou, em terminologia kantiana, a falta que a integram a subjetividade do sujeito (Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 52-53).

A segunda parada, segundo Heidegger, é em Descartes. A interpretação comprova porque Descartes não só teve de omitir a questão do ser, como também mostra por que se achou dispensado da questão sobre o sentido do ser do cogito pelo fato de ter descoberto a sua “certeza” absoluta (Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 53).

E ainda mais, Descartes retorna à filosofia medieval em questões como infinitude da alma (*ens infinitum*) e Deus (é o *ens increatum*) trazendo, assim, o velho já superado para dentro do novo, dependendo desta forma, da escolástica para sustentar sua metafísica.

Feitas as destruições, deve-se agora escolher o método fenomenológico da investigação. Primeiro Heidegger conceitua *fenômeno* como mostrar-se em si mesmo (encontro) e *logos* como puro deixar e fazer ver (razão), mostrar como tal (fundo fundamento), tornar visível em relação a outra coisa (relação proporção). Daí, então, chega ao conceito de que ele chama de preliminar de fenomenologia, deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia (Cf. HEIDEGGER, 1995, p. 65).

Destacamos o questionamento ontológico que Heidegger desenvolve, em que reflete sobre o único ente intramundano capaz de formular as perguntas metafísicas tradicionais, o *Dasein*, o existente, o ente humano, concebido como já conhecemos, isto é, em sua ligação com outros entes, situado em um mundo e encarado dentro de sua finitude temporal. Daí que, para tentar responder metodicamente àquela indagação, tenha sido necessário a Heidegger

partir da estrutura fundamental do ser-no-mundo, em sua dimensão ontológica originária.

Em Heidegger, o sentimento de angústia está em relação a uma situação indefinida, uma ameaça diante da própria existência. Há uma sensação de finitude e sentimento de abandono do *Dasein*. A angústia desperta o *Dasein* dando consciência do seu destino inevitável, a morte. Esta mesma angústia retira o *Dasein* da queda, obrigando-o a seguir seu caminho por meio do uso da liberdade, um processo dinâmico de vir a ser. Ela permite ao *Dasein* uma abertura que se deixa iluminar pelos outros entes e objetos intramundanos, adquirindo visão em relação a si mesmo e em relação aos outros, aproximando-se da descoberta do real-existente-tal-como-ele-o-é-em-si-mesmo, desvelamento este que caracteriza, para Heidegger, a própria verdade – *Alétheia*.

Do ponto de vista de Heidegger, para sabermos o que é filosofia temos que filosofar, ou seja, temos que penetrar no tema e demorarmos no seu interior. Sempre que fazemos esta pergunta permanecemos em um ponto acima da filosofia, melhor dizendo, fora dela.

O comportamento a que nos submetemos para esclarecer tal questão é o comportamento filosófico que é interrogativo, crítico, demorado e aberto. Sem querer achar diretamente uma resposta, porém analisando a pergunta, com rigor.

Quando analisamos a pergunta e penetramos na questão, vamos em direção ao mundo grego, onde a filosofia se originou e, também, lançamos para o nosso futuro, pois a filosofia grega ocidental é um caminho, “uma linha histórica” que se confunde com a nossa própria história. Assim, para Heidegger, perguntar “o que é isto?” é perguntar pela essência do que seja a coisa, é estar aberto para ouvir o apelo do ser do ente.

É necessário que a discussão sobre a filosofia toque no ser para responder a questão. A filosofia não é uma coisa da razão, já que a discussão sobre a razão nasceu no âmbito deste caminho filosófico e, sendo assim, tanto o racional como o irracional são discutidos do ponto de vista da filosofia.

Heidegger (1973, p. 212) nos adverte sobre o cuidado que devemos ter “para não vagarmos através de representações arbitrárias e ocasionais a respeito da filosofia”. Este é o principal ponto no que toca ao educador de filosofia, cabendo a ele mostrar o rigor do pensamento filosófico e não permitindo que qualquer coisa “bonitinha”, afável aos ouvidos, ou mesmo, ao modismo, frases prontas sem a devida reflexão, sejam ditas como conceitos de filosofia.

A tradição não nos entrega à prisão do passado e irrevogável. Transmitir, *délivrer*, é um libertar para a liberdade do diálogo com o que foi e continua sendo. Se estivermos verdadeiramente atentos à palavra e meditarmos o que ouvimos, o nome “filosofia” nos convoca para penetrarmos na história da origem grega da filosofia. A palavra *philosophía* está, de certa maneira, na certidão de nascimento de nossa própria história; podemos mesmo dizer: ela está na certidão de nascimento da atual época da história universal que se chama era atômica. Por isso somente podemos levantar a questão: Que é isto – a filosofia?, se começamos um diálogo com o pensamento do mundo grego (HEIDEGGER, 1973, p. 213, grifos do autor).

Responder à pergunta é descobrir o sentido do “que” que mudou para cada filósofo no decorrer da história da filosofia, podemos dizer que o sentido do “que” é o próprio espanto (*thaumázein*), origem geradora que acompanha a filosofia, considerando que o filósofo é aquele que permanece sempre espantado querendo saber o que é isto. Deste modo, espanto é o princípio (*arkhé*), que segue o desenvolver da filosofia em seu interior.

Espanto é *páthos*, enquanto desejo, dis-posição que se deixa convocar pelo apelo do “que”, ou melhor, de saber do ser do ente, aquilo que está por trás de cada ente, sua essência. E essa disposição

que convocou a todos aqueles que desejaram e se deixaram convocar, a saber, sobre o “que”.

Assim, dar uma resposta só a esta questão é um erro, pois para cada filósofo este “que” foi visto de uma maneira diferente. Cabe ao educador filósofo mostrar sempre outros conceitos de filosofia e atentar para seus educandos sobre a época, as influências a que estavam submetidos os filósofos para pensar no “que” desta ou daquela forma.

Deste modo, como Heidegger, podemos dizer que a filosofia é a escuta deste apelo do ser do ente a serviço da linguagem, ou melhor, filosofia é comunicar-se, um conviver com o outro, um falar com o outro a respeito do que seja o “que” para si e ouvir do outro sua opinião sobre o “que”. Em suma, é um diálogo que nos leva a pensar, é estar a serviço da linguagem.

Referências

GALEFFI, D. A. **O ser sendo da filosofia**. Salvador: EDUFBA, 2001.

HEIDEGGER, M. O que é isto a Filosofia? Trad. Ernildo Stein. In: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores, v. XLV).

_____. **Ser e tempo**. Parte I. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

_____. **Ser e tempo**. Parte II. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal**. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1977.

PLATÃO. **Diálogos**: O Banquete, Fédon, Sofista, Político. Trad. José Cavalcante de Souza. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Coleção Os Pensadores).

CONSCIÊNCIA E INCONSCIENTE NA FILOSOFIA DA DURAÇÃO

Geovana da Paz Monteiro

Henri Bergson (1859-1940) dedicou sua vida à filosofia, mas também ao seu ensino. Bergson não foi um pensador solitário, viveu seu próprio tempo interagindo com as diversas esferas do saber. Seu pensamento é exemplo de um diálogo constante com as ciências e seu desenvolvimento, o que se constata facilmente pelos temas abordados em seus livros. Não obstante esse diálogo fecundo com as ciências, a trajetória filosófica de Bergson persegue um problema fundamental, a saber, o tempo. Se o tempo nunca deixou de ser um enigma para a filosofia, na bergsoniana este enigma se intensifica constituindo o próprio tecido da realidade.

A fim de mostrar o verdadeiro objeto da filosofia, a saber, o tempo, que denominou *duração*, bem como o método adequado à sua apreensão profunda, qual seja, a *intuição*, Bergson parte da constatação de que a realidade dura, ou seja, de que o real é de natureza temporal. Deste modo, romperá com a metafísica clássica que buscou a todo custo associar o fundamento da realidade a aspectos estáticos, imutáveis, onde o movimento e a transformação são sempre marcas de uma negatividade, de um déficit de ser. Por não ver consistência nesta defesa da imutabilidade do ser, a filosofia bergsoniana então tentará superar a interpretação estática do real, natural à condição humana.

Para Bergson, tudo se trata do tempo, ou melhor, da duração. Por isso a duração interna ou psicológica é o primeiro passo de sua longa empreitada. Neste sentido, denunciar a fragmentação arbitrária do “eu” pela psicologia experimental, é também denunciar o *modus operandi* da ciência, bem como da filosofia, que

acabariam por converter em espaço todo o fluxo da temporalidade, quer psicológica, quer material. E essa conversão do tempo em espaço estaria presente também, na própria maneira como nos representamos a duração vivida, a saber, como “meio homogêneo onde nossos fatos de consciência se alinham, se justapõem como no espaço e conseguem formar uma multiplicidade distinta [...] um símbolo, absolutamente distinto da verdadeira duração” (BERGSON, DI, p. 66-67).¹

O tempo, ou melhor, a duração, para Bergson, é heterogeneidade pura, jamais forma, sempre conteúdo². Ou seja, se a experiência intuitiva da temporalidade é de natureza psicológica, o eu se perceberá durando quando intuir profunda e imediatamente sua existência como um fluxo de escoamento contínuo e qualitativo, no qual nenhum “momento” se repetirá, porque a duração implica em um jorro de novidades. Eis aí uma experiência imediata, porém, extra intelectual, uma vez que a inteligência seja a faculdade que lida com conceitos artificialmente fabricados, nunca de maneira imediata.

O filósofo pensará assim a duração interna como uma continuidade de sucessão qualitativa, onde os estados se interpenetram entre si formando um todo movente e absoluto. Com isto, a intuição da própria duração seria um dado imediato, o mais primitivo deles. Afinal, “[...] a duração interna, percebida pela consciência, se confunde com o encaixar dos fatos de consciência uns nos outros, com o enriquecimento gradual do eu” (BERGSON,

1 Utilizaremos no decorrer de todo o texto as seguintes siglas para as obras de Bergson: DI (*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*); MM (*Matéria e memória*); EC (*A evolução criadora*); EE (*Energia espiritual*); PM (*O pensamento e o movente*).

2 “Mas a concepção de um meio vazio homogêneo é algo completamente extraordinário, e parece exigir uma espécie de reação contra a heterogeneidade que constitui o próprio fundo da nossa experiência. O que se torna necessário é afirmar que conhecemos duas realidades de ordem diferente, uma heterogênea, a das qualidades sensíveis, a outra homogênea, que é o espaço” (BERGSON, DI, p. 70-71).

DI, p. 77). Significa dizer que o eu que dura não poderia ser interpretado como um aglomerado de fatos psicológicos, mas antes como uma unidade. E tal unidade se encontraria inteira em cada um de seus estados, sendo que cada um destes possuiria uma qualidade peculiar.

Haveria na *inteligência*, a faculdade do entendimento, uma disposição para a espacialização, sobretudo em função da vida prática. A intrusão do espaço no domínio da consciência acarretaria para esta uma espécie de *alienação*³. Este estado corresponderia ao que Bergson denomina no *Ensaio* por “eu de superfície”, afeito aos ditames da inteligência espacializante e fabricadora. Ausente de si mesmo, esse eu superficial é estritamente apegado à vida prática, vivendo sob o condicionamento da percepção concreta e quase que completamente alheio à possibilidade de ações verdadeiramente livres.

A vida consciente, portanto, se voltaria para a satisfação prática de necessidades básicas, superficiais. Mas admitindo como primeira função da consciência algo de ordem prática, “[...] toda consciência é antecipação do futuro”⁴, no sentido em que visa sempre, além do que é, o que será. Esta expectativa, segundo Bergson, é uma atenção à vida que faz parte da condição humana, já que toda ação dirige-se ao porvir. Portanto, “reter o que já não é, antecipar o que ainda não é, eis a primeira função da consciência”⁵. E é porque esta retenção do instante presente no passado se faz como fixação, como imobilização que a consciência antecipa o futuro. O instante presente nunca é percebido, no sentido de poder ser apreendido, o instante presente é sempre virtual para a consciência que, por sua vez, se desenrola entre o passado retido na memória e o futuro antecipado também por esta. O futuro seria, então, compreendido ou percebido sempre como projeção do

3 Cf. HEIDSIECK, F. *Bergson et la notion d'espace*, p. 50.

4 BERGSON. *Textos Escolhidos*, p. 71.

5 BERGSON. *Textos Escolhidos*, p. 71.

passado, sendo impossível percebê-lo no que ele é (ou será) de fato. Para a consciência não haveria presente atual. Deste modo, Bergson afirma em *A consciência e a vida*:

O que percebemos de fato é uma certa espessura de duração que se compõe de duas partes: nosso passado imediato e nosso futuro iminente. Sobre este passado nos apoiamos, sobre este futuro nos debruçamos; apoiar-se e debruçar-se desta maneira é o que é próprio de um ser consciente. Digamos, pois, que a consciência é o traço de união entre o que foi dito e o que será, uma ponte entre o passado e o futuro.⁶

Compreende-se então que a consciência se apega sempre mais à tranquilidade do imóvel que à mutabilidade contínua e inquietante da *duração pura*. Entretanto, antecipar o porvir é tentar apreendê-lo antes mesmo dele ter acontecido, é querer impor à *duração* previsibilidade. Mas *duração*, para Bergson, é bem o contrário, é imprevisível novidade. Só a *intuição*, que, para o filósofo, é método, poderia restituir a compreensão do todo e da consciência em si mesma. “Intuição significa, pois, primeiramente consciência, mas consciência imediata, visão que quase não se distingue do objeto visto, conhecimento que é contato e mesmo coincidência”⁷.

Mas intuir é coisa rara, é um esforço tão profundo da consciência tal que a vida prática nos impediria de realizar. A tarefa da consciência ativa seria, deste modo, a de fragmentar a realidade. É exatamente tal operação o que Bergson chama de *perceber*. E percepção consciente é *representação*. A imagem representada deriva assim do esvaziamento da imagem efetiva. Perceber seria sempre direcionar-se ao útil, ao que nos interessa, obscurecendo de demais particularidades momentaneamente desnecessárias. Ou seja, se

6 BERGSON. *Textos Escolhidos*, p. 71.

7 BERGSON. *Textos Escolhidos*, p. 114.

percebemos apenas o que nos interessa, todo o restante para nós é praticamente sem efeito.

A fim de investigar o papel do inconsciente no fenômeno perceptivo, deveremos doravante compreender como Bergson desenvolve sua teoria da memória. No segundo capítulo de *Matéria e memória*, o filósofo distingue dois tipos de memória, a saber, a memória-hábito, mecânica, e a memória espontânea, integral. Elas são inteiramente distintas. Enquanto a memória hábito nos adapta às situações presentes mais diversas, a memória espontânea se move no passado inteiro e continuamente crescente, contrariamente ao “presente que recomeça a todo instante” (BERGSON, MM, p. 177). Assim como não percebemos a totalidade da matéria, mas sabemos de sua existência, não percebemos imediatamente a totalidade de nossos estados mentais, embora eles existam de alguma forma inconscientemente.

Sendo assim, a percepção atual se relacionaria com algo maior, a saber, nosso passado ausente, ou seja, inconsciente, “[...] que ultrapassa o horizonte percebido” (BERGSON, MM, p. 169). Enquanto direcionados no presente para o futuro, nossas lembranças não nos interessam, são, como afirma Bergson, “pesos mortos” que nos pertencem e carregamos inevitavelmente conosco. Contudo, trata-se agora de empreender um elogio do passado, trata-se de valorizar a vida do espírito. Se lhes dermos a devida atenção, segundo Bergson,

[...] veremos que nossas lembranças formam uma cadeia [...], e que nosso *caráter*, sempre presente em todas as nossas decisões, é exatamente a síntese atual de todos os nossos estados passados. Sob essa forma condensada, nossa vida psicológica anterior existe inclusive mais, para nós, do que o mundo externo, do qual nunca percebemos mais do que uma parte muito pequena, enquanto ao contrário utilizamos a totalidade de nossa experiência vivida (MM, p. 170-171).

Vista sob essa ótica a vida do espírito constituiria muito mais o nosso presente do que o aglomerado espacial dado na percepção atual; esta, por sua vez, está sempre limitada a uma porção muito pequena do espaço, ao tempo que nossa vida passada em sua inteireza, seria deveras mais ampla e mais rica de experiências vividas. Em suma, o mundo percebido é para nós sempre dado parcialmente, ao passo que a profundidade do espírito é sempre absoluta, um todo fluente que carregamos conosco, que nos constitui enquanto duração e que, desta forma, nos faz ser absolutamente quem somos e agir exatamente como agimos diante da matéria fragmentada.

Poderíamos objetar, contudo, que não teríamos acesso a esse absoluto de nossa experiência vivida, ou seja, a totalidade da vida do espírito, uma vez que nossas percepções passadas “[...] nos dão a impressão, ou de terem desaparecido totalmente, ou de só reaparecerem ao sabor de seu capricho” (BERGSON, MM, p. 171). Isto se explica porque, segundo o filósofo, nos apegamos ao útil como quem se apegua à própria sobrevivência, nossa necessidade natural de adaptação tende a obscurecer o que é desnecessário à ação presente (Cf. BERGSON, MM, p. 171). A consciência do presente opera em vista da ação, com isto, absorve do passado apenas o que é útil a esta ação. Por meio de saltos retrógrados, a consciência ultrapassa as lembranças desnecessárias a fim de atingir uma que seja conveniente ao momento presente, deixando na penumbra uma série de outras lembranças, experiências vividas intermediárias entre esta recordação utilizada e este presente atual (Cf. BERGSON, MM, p. 171).

Discutindo sobre a temática onírica, em 26 de março de 1901, Bergson profere a conferência “O sonho” no Instituto Geral Psicológico de Paris. Para o filósofo, o sonho não produz nada, ele conta para sua produção com fatores externos e internos da percepção. É importante notarmos nesta argumentação, o início da tese que irá defender em seguida, a saber, a de um retorno à interioridade vivenciado pelo “eu do sonho”, a partir do qual atingiria os níveis mais profundos ou adormecidos de sua consciência

pessoal. Não obstante esse retorno, ao sonharmos, nossos sentidos continuariam operando a partir de impressões externas, mesmo que confusamente. Por outro lado, nossa interioridade seria aguçada uma vez que estivéssemos recolhidos apenas à nossa própria subjetividade, apartados da vida comum. Como diz Bergson, no sonho “[...] estamos vivendo apenas para nós” (EE, p. 92). Contudo, isto não indica uma restrição da percepção, mas antes sua ampliação.

Embora confusos, no estado do sonho os dados dos sentidos continuam sendo a matéria de nossa percepção. Porém, se o sonho não cria nada e os dados da sensibilidade no estado de dormência são confusos, deverá entrar em jogo um elemento fundamental à fabricação onírica, qual seja, a *lembrança*⁸. O filósofo traz assim a *memória* ao centro da discussão sobre as imagens sonhadas e sugere ao leitor que mesmo relatos de experiências criativas durante sonhos não poderiam atestar um poder criador a estes. Nestes casos, diria Bergson, possivelmente a parte do espírito que trabalha está acordada, ela não se confunde com a parte sonhadora. A parte operante, segundo ele, “[...] prossegue, no subconsciente, uma busca que não tem influência sobre o sonho e que só se manifesta no despertar” (EE, p. 93).

Fica claro, a partir do estudo de *Matéria e memória*, que a memória exerce função imprescindível no fenômeno da percepção, mas não apenas no estado de vigília, também no sonho. Deste modo, assim como não criamos a representação das imagens, elas se apresentam a nós, também no sonho somos apresentados a imagens, embora estas sejam imagens-lembranças guardadas nos recônditos da memória espontânea. Portanto, Bergson dirá que

8 Bergson cita contraexemplos de relatos de criação, tanto em trabalhos artísticos quanto científicos, durante o sono (Tartini e Stevenson, Cf. EE, p. 92-93), mas trata de afastá-los: “Às vezes a imaginação do dormente que acorda faz acréscimos no sonho, modifica-o retroativamente, preenche as lacunas, que podem ser consideráveis” (EE, p. 93).

“[...] o sonho em si, praticamente não é mais que uma ressurreição do passado. Mas é um passado que podemos não reconhecer” (EE, p. 93). Observamos no sonho a emergência de imagens que no estado de vigília são inconscientes, ou seja, em certo sentido não são presentes, embora latentes. Mas ocorre com frequência também de imagens distraidamente percebidas em vigília serem evocadas no sonho. Nossos sonhos, enfim, se comporiam de lembranças aparentemente apagadas da memória pelas necessidades atreladas à vida prática e, como sabemos, em Bergson, a memória concreta é sempre seletiva, embora nenhuma lembrança possa ser de fato destruída, nem mesmo em casos de lesões cerebrais.

Dessa forma, o filósofo atribui à lembrança um poder unificador, ou seja, é ela quem preenche as lacunas abertas pelos dados dos sentidos em nossos sonhos. A inteligência, faculdade do raciocínio, também entra em jogo nesses momentos. Ela será responsável por dar sentido aos “[...] fragmentos de lembranças quebradas que a memória recolhe aqui e ali e apresenta à consciência do dormente sob uma forma incoerente” (BERGSON, EE, p. 94), evocando outras lembranças em auxílio às imagens desconexas. Sendo assim, é a lembrança a matéria básica de nossos sonhos.

O “eu da vigília” é constantemente assediado por suas lembranças, as quais são necessárias à percepção concreta, uma vez que perceber é sempre uma ocasião de lembrar. Porém, estando desperto, esse “eu da vigília” necessita das lembranças selecionadas para agir conforme a situação demande. Contudo, para além do que é conveniente à situação presente, e, como afirma Bergson, “abaixo da cena iluminada pela consciência” (EE, p. 95), está, sob a forma de lembranças adormecidas, nossa vida passada. Com efeito, o filósofo confessa:

Sim, acredito que nossa vida passada está ali, conservada até em seus menores detalhes, e que não esquecemos de nada, e que tudo o que já percebemos, pensamos, quisemos desde o primeiro despertar de nossa consciência persiste indefinidamente. Mas

as lembranças que minha memória conserva assim em suas mais escuras profundezas se encontram em estado de fantasmas invisíveis. Talvez anseiem pela luz; entretanto não tentam subir até ela; sabem que isso é impossível e que eu, ser vivo e atuante, tenho outra coisa a fazer em vez de ocupar-me delas (EE, p. 95).

São, portanto, esses ditos “fantasmas invisíveis” que vem nos “assombrar” em nossos sonhos. Quando não estamos mais apegados à urgência da vida prática, aproveitam a brecha do desinteresse momentâneo da percepção e emergem na forma de imagens oníricas confusas. Na metáfora do próprio Bergson, as lembranças profundas “erguem-se, agitam-se, executam na noite do inconsciente uma imensa dança macabra. E, todas juntas, correm para a porta que acaba de entreabrir-se” (ES, p. 95). Mas, dada a vastidão de nossa experiência temporal, dada a riqueza esquecida do nosso passado, apenas as lembranças que se assemelhem à situação presente serão apreendidas no sonho.

Descrita dessa forma, a natureza dos sonhos ganha contornos claros, nada guardando de misticismo ou mistério. Tal como a percepção no estado de vigília, a percepção no sonho é fundamentalmente composta pelo estofado de nossa consciência, a saber, nossas lembranças. Afinal, se reaprendêssemos a realidade a cada momento estaríamos fadados talvez à loucura. A memória está presente nos mínimos detalhes de nossa percepção: ver, ouvir, falar e mesmo pensar, nada disso seria possível sem uma memória treinada. Neste sentido, Bergson indaga: “Quando os senhores passam os olhos pelo jornal, quando folheiam um livro, julgam que estão vendo efetivamente cada letra de cada palavra, ou mesmo cada palavra de cada frase? Se assim fosse, não leriam muitas páginas por dia” (EE, p. 97). O filósofo recorre à experiência e cita casos exemplares tais como aqueles em que determinadas frases são apresentadas ao leitor nas quais falte alguma letra, ou mesmo sílabas, entre as palavras. Em tais situações, a imaginação se encarrega de

completar as lacunas, sem maiores prejuízos para a compreensão da sentença. São casos comuns e provavelmente todos já passamos por momentos assim. Isso tem a ver com o condicionamento de nossa memória habitual, uma vez que esta execute procedimentos mecânicos de reconhecimento.

Terminamos por inferir de toda essa discussão que a percepção da realidade concreta em nada se distingue da percepção da realidade sonhada. Pois, como afirma o filósofo,

percebemos da coisa apenas seu esboço; este lança um apelo à lembrança da coisa completa; e a lembrança completa, da qual nosso espírito não tinha consciência, que em todo caso permanecia em nosso interior como um simples *pensamento*, aproveita a oportunidade e salta para fora. É a essa espécie de alucinação, inserida num contexto real, que nos entregamos quando *vemos* a coisa (EE, p. 98-99, grifos do autor).

É assim tanto para o “eu do sonho” quanto para o “eu da vigília”. Em ambos os estados, a percepção se apresenta à consciência como um misto de lembranças adormecidas no interior da memória profunda com a matéria sensível. Porém, seja no sonho ou na vigília, embora adormecidas, tais lembranças não estão inertes, como provam erros de leitura ou fala ocasionados por certas lembranças que estejam inconscientemente a nos assediar, os chamados por Freud *atos falhos*. Freud trata desse tema no estudo *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*, de 1901, mesmo ano de exposição da conferência “O sonho”, de Bergson. Não há, no texto da conferência, qualquer referência a Freud nesta passagem, porém, Bergson dá provas de ter conhecimento das teorias do médico austríaco momentos depois, em nota de rodapé, já no final de sua conferência, ao se referir à obra *A interpretação dos sonhos* (1900). A passagem de Bergson é esclarecedora acerca dos casos de erros de leitura, ou *atos falhos*:

Quando, com o espírito menos ou mais preocupado, abrimos o jornal, não nos acontece depararmos de imediato com uma palavra que corresponde justamente à nossa preocupação? Mas a frase não tem sentido, e não demoramos a perceber que a palavra lida por nós não era a palavra impressa; simplesmente havia entre ambas alguns traços em comum, uma vaga semelhança de configuração. A ideia que nos absorvia deve ter dado o alarme, no inconsciente, a todas as imagens da mesma família, a todas as lembranças de palavras correspondentes e, por assim dizer, tê-las feito esperar um retorno à consciência. Voltou efetivamente a tornar-se consciente a lembrança que a percepção atual de uma certa forma de palavra começava a atualizar (EE, p. 99).

Observamos, portanto, que o inconsciente, tal como o entende Bergson na conferência de 1901, assume um relevante papel no fenômeno da percepção, quer na vigília, quer no sonho. Mas talvez aqui a palavra substantivada “inconsciente” deva dar lugar à expressão “lembranças inconscientes” ou “memória inconsciente” tal como o próprio filósofo tratou de dizê-lo em carta a seu amigo William James, onde afirma:

esta existência de alguma realidade fora de toda consciência atual não é, sem dúvida, a existência *em si* de que falava o antigo substancialismo; e entretanto não é o *atualmente apresentado* a uma consciência, é algo de intermediário entre os dois, sempre a ponto de tornar-se ou de novamente tornar-se consciente [...].⁹

Com isso, aqui as lembranças inconscientes não são tratadas como objetos materiais armazenados no cérebro, mas como

9 BERGSON, H. *Textos escolhidos*, p. 7.

elementos vivos prontos a agir na percepção assim que tenham a possibilidade de fazê-lo.

Bergson relata uma experiência pessoal de análise de um sonho. A análise se deu de fato ao despertar, no limite entre o sono e a vigília¹⁰. Vejamos a passagem literal:

O sonhador acredita que está na tribuna, arengando uma assembleia. Um murmúrio confuso ergue-se no fundo do auditório. Vai acentuando-se; torna-se rugido, berro, alarido assustador. Por fim ressoam de todos os lados, escandidos num ritmo regular, os gritos: ‘Fora! Fora!’ Despertar brusco nesse momento. Um cão latia no jardim vizinho, e com cada ‘au, au’ do cão um grito ‘Fora!’ se confundia. É esse o instante a ser capturado. O eu da vigília, que acaba de aparecer, vai voltar-se para o eu do sonho, que ainda está ali, e dizer-lhe: ‘Apanhei-te em flagrante delito. Mostras-me uma assembleia gritando, e o que há é simplesmente um cão latindo. Não tentes fugir; agarrei-te; vais revelar-me teu segredo, vais deixar-me ver o que fazias’. Ao que o eu dos sonhos responderá: ‘Olha: *Eu nada fazia*, e é justamente nisso que tu e eu nos diferenciamos um do outro. Supões que, para ouvir um cachorro latindo e compreender que é um cachorro latindo, não tens de fazer nada? Grande erro! (EE, p. 101).

O filósofo prossegue construindo um diálogo bastante instrutivo entre o “eu do sonho” e o “eu da vigília”. Basicamente, o eu que dorme revela ao desperto algo fundamental à compreensão do próprio pensamento de Bergson, a saber, que a consciência desperta age, tal é sua função. Todo o esforço para adaptar o latido do cão à representação onírica é elaborado pelo “eu da vigília” quanto este busca em sua memória o que há de mais semelhante

10 “[...] dificilmente alguém pode analisar-se durante o sonho propriamente dito” (BERGSON, EE, p. 101).

àquele ruído a fim de inseri-lo no sonho. A sensação externa deverá, portanto, ser perfeitamente revestida pela lembrança (Cf. BERGSON, EE, p. 102). “[...] tua vida, [afirma o “eu do sonho” ao “eu da vigília”] no estado de vigília, é uma vida de trabalho, mesmo quando julgas que nada fazes, pois a todo momento tens de escolher e a todo momento tens de excluir” (EE, p. 102). A seleção das lembranças na percepção é fundamental a nossa saúde mental, e mesmo à nossa sobrevivência. Em passagem de *Matéria e memória* (Cf. MM, p. 179) Bergson afirma que o homem de bom senso sabe se servir das lembranças espontâneas, lembranças profundas, em auxílio da percepção concreta, ou seja, sabe utilizar a *memória-hábito* quando é solicitado a agir, bem como recusar a interferência do passado quando este não é útil. Deste modo, o “eu do sonho” estaria preso apenas ao passado, mas o “eu da vigília” interfere no sonho quando surge a necessidade de realizar a junção entre uma sensação externa e uma lembrança profunda. Pois, o que é excluído na vigília geralmente reaparece no sonho.

Porém, se a ordem no estado de vigília é a da adaptação à vida através de escolhas inconscientes, este eu que age, em algum momento, deve rejeitar a tensão da vida e recusar-se a estar atento. Pois, “ter bom senso é muito fatigante” (BERGSON, EE, p. 102). É exatamente nessa hora que nos inserimos na “vida do sonho”, no momento do desinteresse. Em *Matéria e memória* Bergson dirá que estados mentais relaxados poderiam revelar à consciência a memória em toda sua espontaneidade. O sonho, bem como o sonambulismo, fariam brotar com exatidão, das profundezas do inconsciente, recordações que pensávamos abolidas.

E assim o “eu do sonho” afirma com veemência sua distinção do “eu da vigília”: “sou diferente de ti precisamente porque não faço nada. O esforço que fazes sem trégua, eu pura e simplesmente me abstenho de fazer. Tu te apegas à vida; eu estou desapegado dela. Tudo me é indiferente. Desinteresso-me de tudo. Dormir é desinteressar-se” (BERGSON, EE, p. 103). Mas lembramos, como Bergson ressaltou, isso não significa a completa inanição do

“eu desperto”. Há situações em que mesmo dormindo podemos continuar atentos em determinado sentido: “A mãe que dorme ao lado do filho poderá não ouvir a trovoada, ao passo que um suspiro do filho a despertará” (EE, p. 103).

Em suma, estar desperto é voltar-se atentamente para nossos interesses mais imediatos, ao contrário de estar dormindo, que consiste basicamente em desinteressar-se do imediatismo. É por isso que Bergson associa a vida psicológica no estado de vigília ao predomínio da vontade. Ora, dormir é desinteressar-se ao passo que agir, estar desperto, é querer. Não obstante todas as semelhanças relativas às faculdades perceptivas em ambos os estados, a diferença básica entre o sonho e a vigília consistiria no fato de que o primeiro, embora equivalha à vida mental, é a vida mental sem o esforço da ação.

No que concerne à aparição de lembranças insignificantes no sonho, o filósofo afirma compartilhar das ideias de Freud, segundo as quais, as lembranças retomadas no sonho são, na maioria das vezes, referentes às situações menos notadas na vigília. Bergson registra em nota de rodapé que embora à época de sua conferência, no ano de 1901, a psicanálise ainda se encontrava longe do desenvolvimento que atingiu no momento da publicação de seu texto na coletânea “*A energia espiritual*” (1919). Por tal razão o filósofo não teria aprofundado a discussão sobre o inconsciente levando-a, como fez a escola de Freud, ao campo das tendências reprimidas (Cf. BERGSON, EE, p. 107, nota de rodapé 3). Por isso, Bergson deixa claro que as ideias apresentadas por ele na ocasião são incompletas, elas não tocam, por exemplo, o domínio do sono profundo. Porém, já em 1901 o filósofo vê como um desafio à psicologia o estudo sobre tal nível de consciência quando afirma:

Explorar o inconsciente, trabalhar no subsolo do espírito com métodos especialmente apropriados, será a principal tarefa da psicologia neste século que se inicia. Não tenho dúvida de que belas descobertas

a aguardam, talvez tão importantes quanto foram, nos séculos anteriores, as das ciências físicas e naturais (EE, p. 108).

Entretanto, embora o diálogo com as ciências esteja sempre presente em seu discurso, a proposta de Bergson se vincula à compreensão da vida psicológica enquanto se efetiva fundamentalmente como experiência temporal. Deste modo, sua filosofia e sua pesquisa da vida psíquica, embora antevejam o futuro promissor das ciências do homem no século XX, parecem sempre estar prontas a denunciar nestas uma tendência à espacialização; alguma coisa diretamente relacionada ao vínculo humano estreito e natural à inteligência que nos distancia consideravelmente da vida interior, da vida do espírito. Neste sentido, a admissão de lembranças inconscientes por Bergson aparece-nos como uma valorização da vida do espírito. Precisaríamos compreender que, tal como a percepção dos objetos no espaço pode nos direcionar a ações possíveis, ou seja, ao futuro, a emergência de lembranças profundas, ao invés de determinar termos ou objetos no espaço, permite que estes se desenvolvam na profundidade da experiência temporal.

Referências

BERGSON, H. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência.**

[DI] Trad. de João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, [S. d.].

_____. **Matéria e memória.** [MM] Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **A evolução criadora.** [EC] Trad. de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **A energia espiritual.** [ES] Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **Textos escolhidos.** São Paulo: Abril, 1984, (Coleção Os Pensadores).

HEIDSIECK, F. **Bergson et la notion d'espace.** Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

TEMPO, TEMOR E ANGÚSTIA:

Repercussão ética dos sentimentos de temor e de angústia segundo Aristóteles e Heidegger

Gilfranco Lucena dos Santos

O presente trabalho tem por objetivo determinar a repercussão ética dos sentimentos de temor e de angústia à luz do pensamento de Aristóteles e da reviravolta operada por Heidegger, seguindo a esteira do pensamento existencial de Kierkegaard. Tentar-se-á deixar claro como os sentimentos de temor e de angústia desempenham um papel importante nas situações decisivas da vida do ser humano, verificando-se, porém que, em cada caso, o tempo é determinado de um modo diferente, de tal modo que enquanto o temor está voltado para a resposta a uma circunstância imediata da vida do indivíduo ou da comunidade da qual faz parte, a angústia, instalada no instante de decisão, tem em vista a assunção de um projeto histórico existencial duradouro e decisivo para a vida do indivíduo. A relação com o fenômeno da morte é decisiva tanto na perspectiva antiga da filosofia grega, da qual Aristóteles comunga, como na perspectiva da filosofia existencial. É justamente pelo modo como se dá essa relação com a morte que se estabelece a diferença entre temor e angústia e o modo como cada um impele o indivíduo à ação.

O Temor em Aristóteles

Segundo Aristóteles, três são na alma (psique) as regentes dominantes da ação e da verdade: a sensibilidade (*αἴσθησις*),

o pensamento ou intelecto (*νοῦς*), e aquilo, cujo termo era “desconhecido antes de Aristóteles e criado por ele precisamente para explicar a causa comum dos animais”¹: o desejo (*ὄρεξις*)². Já no *De Anima*, ao considerar as potencialidades da alma (*τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς*), Aristóteles menciona “como potências a nutritiva (*θρεπτικόν*), a sensitiva (*αἰσθητικόν*), a desiderativa (*ὀρεκτικόν*), a deambulante (*κινητικὸν κατὰ τόπου* locomotiva) e a discernente (*διανοητικόν*)”³, e assegura que “o desejo é apetite (*ἐπιθυμία*) e ímpeto íntimo (*θυμός*) e aspiração deliberativa (*βούλησις*)”⁴, sendo “o apetite o desejo do prazeroso”⁵. Assim, diante da pergunta sobre “o que é que na alma faz mover”⁶ – e aqui Aristóteles pensa não no movimento concernente ao “crescimento e ao decaimento” (*κατ’ αὐξήσιν καὶ φθυσιν κίνησιν*)⁷, que se constitui em função da capacidade reprodutiva (genética) e nutritiva da alma, nem da inspiração e expiração (*περὶ δ’ ἀναπνοῆς καὶ ἐκπνοῆς*) ou do sono e da vigília (*καὶ ὑπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*)⁸, mas do movimento deambulante do vivente ou movimento local (*τί τὸ κινεῖν κατὰ τόπον τὸ ζῶν ἐστιν*)⁹ – pois bem, diante dessa pergunta, Aristóteles assegura que “o movimento em questão é sempre em vista de algo e acompanhado de imaginação e

1 F. R. PUENTE, *Ensaio sobre o tempo na filosofia antiga*. São Paulo: Annablume, 2010, p. 96.

2 Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* Z, 2.

3 ARISTÓTELES, *De Anima* B, 3, 414a 31-32.

4 Idem, *ibidem*, 414b 2.

5 *Ibidem*, 414b 5-6. Segui aqui *ipsis literis* a tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. Vejo, porém, a necessidade de pensar que o que Aristóteles chama *θυμός* possa ser também compreendido como inspiração e que a aspiração seja um âmbito último do desejo, enquanto o apetite é um âmbito mediano. O querer é o primeiro âmbito do desejo, instaurado pelo impulso, ou inspiração; o apetite é o segundo âmbito do desejo e a aspiração o seu horizonte último.

6 ARISTÓTELES, *De Anima* Γ, 9, 432a 18-19, trad. M. C. G. Reis.

7 Idem, *ibidem*, 432b 9.

8 *Ibidem*, 432b 11-12.

9 *Ibidem*, 432b 8.

desejo”¹⁰, uma vez que neste movimento está em jogo aquilo que na *Ética* a Nicômaco ele denominou o que a alma busca ou evita, procura e persegue ou foge e se esquiva (*δίωξικαὶ φυγή*)¹¹, pois “o movimento sempre é daquele que evita ou busca algo” (*ἀεὶ δ’ ἢ κίνησις ἢ φεύγοντός τι ἢ διώκοντός τί ἐστιν*)¹². Fica claro na leitura dos capítulos 9 e 10 do terceiro livro do *De Anima* que não se trata neste movimento do comportamento teórico, mas do comportamento prático, em que está em jogo mover-se em função de alcançar algo prático ou de fugir de algo prático. Tem-se em vista, portanto o movimento em função de uma determinada ação.

Respondendo à pergunta, Aristóteles deixa claro que nem o intelecto sozinho nem o desejo sozinho são os responsáveis pelo movimento deambulante da vida na ação, mas o intelecto e o desejo em virtude do desejável¹³, pois ainda que se mostre “razoável que sejam estes dois os que fazem mover: desejo (*ὄρεξις*) e discernimento prático (*διάνοιαπρακτική*)”¹⁴, “há”, contudo, “algo único, de fato, que faz mover: o desejável”¹⁵. E Aristóteles se explica afirmando brilhantemente que se dois, isto é, o intelecto (*νοῦς*), agindo sob a forma de um discernimento prático (*διάνοιαπρακτική*), e o desejo movessem o vivente em sua deambulação ativa, moveriam de acordo com o que em comum têm em vista, isto é, um *εἶδος* comum¹⁶, que é justamente o que tanto o desejo quanto o intelecto como

10 Ibidem, 432b 15-16.

11 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Z, 2, 1139a 20ss.

12 ARISTÓTELES, *De Anima*, 432b 28-29.

13 É importante levar em conta que pode haver uma íntima conexão entre os termos desejo e desejável e o termos tendência e entendido, intenção e intencionado, que, porém, não poderá ser explorada aqui.

14 ARISTÓTELES, *De Anima*, 433a 17-18.

15 Idem, *ibidem*, 433a 21-22.

16 Nas palavras de Aristóteles: *εἰγὰρ δύο, νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνουν, κατὰ κοινὸν ἄν τι ἐκίνουν εἶδος*. Na tradução de M. C. Gomes dos Reis: “Pois se dois movessem quanto ao lugar – o intelecto e o desejo –, moveriam de acordo com uma forma comum” (ARISTÓTELES, *De Anima* Γ, 10, 433a 22).

discernimento prático têm em vista na ação como o desejável¹⁷. E Aristóteles complementa: “Por isso, é sempre o desejável que move, embora este seja tanto o bem como o bem aparente; mas não todo o bem, e sim o bem prático apenas”¹⁸.

Aristóteles chama a atenção, então, para um aspecto particular: nas ocasiões em que se mostra a possibilidade da ação, pode emergir “desejos contrários uns aos outros”¹⁹, e, segundo Aristóteles, isso acontece “quando o discurso (ὁ λόγος) e os apetites (αἱ ἐπιθυμίαι) são contrários”²⁰. Segundo Aristóteles, isto “só acontece naqueles [viventes] que possuem a sensação do tempo”²¹, o que Aristóteles explica da seguinte maneira:

Pois o intelecto, de um lado, ordena resistir por causa do futuro, mas o apetite, de outro lado, ordena agir por causa do imediato; pois o imediatamente agradável mostra-se simplesmente agradável e simplesmente bom, por não olhar o futuro²².

O presente determinado meramente pelo desejo do aprazível é o imediato (τὸ ἤδη). As tendências em função do aprazível se mostram sob o modo da fuga (φυγή) da dor (λύπη) (ou aversão à dor) e da adesão (αἰρέσις) ao prazer (ἡδονή). Segundo Aristóteles, τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς αἰρέσεις καὶ τριῶν τῶν εἰς τὰς φυγάς, καλοῦ συμφέροντος ἡδέος, καὶ τριῶν τῶν ἐναντιῶν, ἀσχροῦ βλαβεροῦ λυπηροῦ, isto é, “três são as coisas que estão voltadas para a adesão e três as que estão voltadas para a aversão, o belo, o proveitoso e o agradável, e seus contrários, o feio, o prejudicial

17 Este é o modo como Heidegger efetivamente traduz a palavra εἶδος: “das ‘Sehen’, das ‘Im-Blick-Haben’, das ‘aktive-Hinsehen’”, isto é, o “ver”, o “ter-em-vista”, o “vislumbrar-ativo” (GA 18, p. 244).

18 ARISTÓTELES, *De Anima* Γ, 10, 433a 27-29. Trad. de M. C. Gomes dos Reis.

19 Idem, *ibidem*, 433b 5.

20 *Ibidem*, 433b 6.

21 *Ibidem*, 433b 6-7: γίνεταί δ' ἐν τοῖς χρόνου αἰσθησι μὲν ἔχουσιν.

22 *Ibidem*, 433b 7-10.

e o doloroso”²³. E Aristóteles ainda assegura que face a isto ὁ ἀγαθόςκατορθωτικόςἐστὶνὸ δὲ κακόςἀμαρτητικός, μάλιστα δὲ περὶ τὴνἡδονήν, ou seja, diante das orientações do desejo no âmbito do prazer, portanto, determinado como apetite, “o bom é correto e o mal incorreto, acima de tudo no que diz respeito ao prazer”²⁴. Vê-se, pois, que neste âmbito do prazer é também possível a correção, ainda que também seja possível o erro, mas para isso, é preciso verificar que o bom, por agir bem, é correto também na sua experiência do prazer, ao passo que o mal erra na sua experiência do prazer. O desejo no âmbito do apetite, isto é, do prazer, exige um horizonte último a partir do qual este pode ser tomado como bom ou ruim.

Nisso se mostra que o intelecto e o desejo não estão determinados meramente pelo aprazível, tal qual o desejo no âmbito do apetite (ἐπιθυμία), mas pelo desejável no sentido do desejo como aspiração ou aspiração deliberante (βούλησις). E isto se sabe, é verdade, desde Aristóteles. Por que, porém, o intelecto como discernimento prático ordena resistir por causa do futuro (τὸ μέλλον), é uma questão que ainda não foi colocada. Como é possível que o desejo (ὄρεξις) como aspiração (βούλησις) e o intelecto (νοῦς) como discernimento prático (διάνοιαπρακτική) ordene resistir tendo em vista como εἶδος o desejável (ὄρεκτικόν) olhando para o futuro (τὸ μέλλον)? Por que já tão cedo se formulou a distinção ética comum entre o indivíduo incontinente (ὁ ἀκρατής) e o indivíduo continente (ὁ ἐγκρατής)²⁵, sendo o primeiro aquele

23 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* B 3, 1104b 30-32.

24 Idem, *ibidem*, 1104b 32-34.

25 De fato, diz Aristóteles no *De Anima* há casos – e este é um dos motivos pelos quais não se pode dizer que o intelecto sozinho ou o desejo sozinho pode ser responsável pelo movimento para a ação – “(...) mesmo que o intelecto ordene e o raciocínio diga que se evite ou busque algo, o indivíduo não se move, mas age de acordo com o apetite, como no caso dos incontinentes” e, quanto aos “que são continentares, mesmo desejando e tendo apetite, não fazem essas coisas pelas quais têm desejo, mas seguem o intelecto” (ARISTÓTELES, *De Anima* Γ 9, 433a 1-3.7-8, trad. M. C. Gomes dos Reis).

que só se deixa levar pelo apetite e está preso ao presente que passa, enquanto o segundo resiste em função do instante pré-fixado e do futuro almejado? Em que se altera a relação com o outro nessas duas perspectivas? Como nesta posição está implicada a liberdade histórica?

Ora, o que se tem em vista no futuro *ainda não é*, tal como o que se tem em vista no passado *já não mais é*. Em função de que, então, se estabelece esse *não ente* como determinante que *passa a ser e exercer influência* na ação como ἀρχή τῆς κινήσεως? Vemos no *De Anima* que o intelecto como discernimento prático ordena resistir por causa do futuro (τὸ μέλλον), e vejo que isto se esclarece quando na *Retórica* Aristóteles refere-se ao temor e diz ser o temor certa dor (λύπη) ou preocupação (ταραχή) em vista do que se mostra num futuro iminente (ἐκφαντασίαςμέλλοντος... σύνεγγυς) como mau, danoso ou doloroso (κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπεροῦ)²⁶. Ora, em função disso, pode-se conjecturar que o desejo como aspiração e o intelecto como discernimento prático ordenam resistir ao prazer imediato, em função de suas conseqüências futuras iminentes que se mostram como temíveis, por serem possivelmente más ou danosas ou dolorosas. Assim, mantendo-nos na perspectiva aristotélica, se quiséssemos responder à pergunta sobre como é possível que o desejo (ὄρεξις) como aspiração (βούλησις) e o intelecto (νοῦς) como discernimento prático (διάνοιαπρακτική), ordene resistir tendo em vista como εἶδος o desejável (ὄρεκτικόν), olhando para o futuro (τὸ μέλλον), poderíamos de antemão responder que o desejável se determina negativamente (futuro qualificado negativamente), como fuga (e não como adesão ao) do perigo iminente. Muito provavelmente, nesta primeira perspectiva, o intelecto ordena resistir por medo das conseqüências prejudiciais do ato praticado. O futuro iminente, considerado ἐκφαντασίας, isto é, a partir do modo como se mostra (φαίνηται), ao dar indícios de ser mau, danoso e doloroso, engendra temor, levando o intelecto e o desejo a resistir ao prazer

26 Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* B 5, 1382a 20-25.

imediatamente. O ser-aí sente-se aqui encontrado em um determinado πάθος que o favorece resistir ao prazer em vista do futuro. Este é o temor, que engendra medo diante do perigo iminente e leva o desejo a orientar-se segundo o modo da fuga do prazer imediato diante do temível que vê (ἐκφαντασίας) no futuro próximo. Tomado pelo temor, a existência torna-se, segundo Aristóteles, apta a deliberar, e nessa deliberação, quando é melhor que os ouvintes sintam temor, é preciso despertar neles esse sentimento de medo²⁷; aqui se vê o que Hans Jonas chamará mais tarde no contexto de uma Ética da responsabilidade, de uma heurística do medo. Para Heidegger, não é necessário, justamente a partir disto, que o ser-aí já esteja imerso no sentimento: ele pode ser despertado para tal.

Um πάθος diferente ou mesmo contrário a este na visão do futuro é o θάρσος, a valentia diante do perigo iminente, uma afoiteza destemida que se impulsiona para o momento sem medo do futuro; imerso no θάρσος, o ser-aí não foge por medo, mas adere em função do destemor. A partir daqui se pode fundamentar a incontinência do indivíduo.

Em ambos os casos, o ser-aí compreende o tempo na iminência de um perigo emergente, face um apelo presente. Caso se trate de um momento em que o intelecto, de um lado, ordene resistir por causa do futuro, o medo (ou temor) torna-se um πάθος fundamental para que possa emergir no ser-aí ἐκφαντασίας o temível no futuro próximo, de tal modo que o ser-aí possa fugir do perigo iminente, em vista do futuro. Mas, se o apetite, por outro lado, ordena agir por causa do imediato, uma vez que se mostra imediatamente agradável, o ser-aí se encontra enroscado no presente, de tal modo que estando determinado unicamente pelo apetite do imediatamente agradável e bom, não tem os olhos voltados para o futuro. Por isso, para Aristóteles tornava-se fundamental a heurística do medo na deliberação, para os casos em que a existência pudesse ser despertada para o medo do futuro e pudesse evitar aderir aos

27 Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* B 5, 1383a 6-12.

apelos do presente apenas em função do apetite. Em todo caso, o tempo está determinado em dois agoras, um antes (o da satisfação de um apetite emergente) e um depois (o de um mal iminente) ao qual o ser-aí deveria temer, e, por temor, fugir do presente imediato.

Há aqui, portanto, um presente que se determina como um imediato, que não é propriamente kairológico. Mas há um instante em que aquele que é continente já não deposita seu interesse meramente no objeto do apetite, mas no da aspiração, e é assim que o tem em vista e se projeta para o futuro, uma vez que o objeto da aspiração nunca é imediatamente dado, mas se projeta no futuro. Decidido, o agente em sua continência projeta-se em um instante, para um futuro, ainda não presente, mas já antecipado. Esse instante é de tal modo estabelecido, que funciona como um ponto, que é capaz de sustentar a circunferência que gravita em torno dele, sem recuar nem fugir, mas diante do qual precisa decidir em vista do futuro. Já esta é a visão de Aristóteles a respeito do instante, uma vez que diante dele o ser-aí é convocado a agir sob medida segundo o meio, que é posto como limite extremo, segundo o momento oportuno (uma vez que τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν²⁸), nem aquém nem além, uma vez que a virtude “sucumbe” (φθείρεται) “ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως”, ao passo que “se conserva” (σώζεται) “ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος”²⁹. Mas não se encontra ainda clara para Aristóteles que disposição favorece agarrar o instante a partir do qual o ser-aí se projeta em um projeto de ser-com-o-outro, que, afinal de contas sempre inclui a relação reciprocamente livre com o outro, além de o tempo continuar a ser pensado em função de um determinado *quando* futuro.

Enquanto instante decisivo, a partir do qual a existência não mais recua diante do que vislumbra no futuro simplesmente em função do mero prazer a ser imediatamente deparado, o καιρός do

28 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* Γ 1, 1110a 13-14.

29 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* B 2, 1104a 25-27.

agente continente, traz consigo aquilo em função do que o agente vive como bem de modo a saber a que aderir e o que recusar no âmbito do prazer.

Enquanto o medo se impõe como uma condição de possibilidade para a orientação da ação face ao perigo iminente vislumbrado no futuro, a angústia se mostra como um caminho para a projeção da ação independente do perigo iminente.

2. A angústia em Heidegger

Quando já em 1929 foi realizado o debate entre Heidegger e Cassirer em Davos, tendo Kant e sua obra como *Hintergrund* da discussão, Cassirer interrogou Heidegger sobre aquilo que ele considerava o problema fundamental de Kant. Segundo Cassirer, “quando se apresenta aos olhos a totalidade da obra de Kant, irrompem grandes problemas” e “um deles é o da liberdade”³⁰; no entender de Cassirer, esse problema principal se enunciava propriamente do seguinte modo: “Como é possível a liberdade?”³¹. Mas, segundo ele próprio, Kant assegurava que “essa questão não se deixa captar desse modo”³², uma vez que o que nós conseguimos captar é apenas a inapreensibilidade conceitual da liberdade.

De fato, a liberdade mostrara-se para Kant como um dado do reino inteligível, uma ideia da razão, um fato da razão, o qual só pode ser pensado e não conhecido, um *noumenon*, que justamente por se constituir em uma ideia da razão é inapreensível conceitualmente, ainda que possa anunciar-se e emergir no sentimento de respeito pela lei moral, que se enuncia na forma do imperativo categórico.

30 Ernst CASSIRER in Martin HEIDEGGER. *Kant und das problem der metaphysik*. Heidegger Gesamtausgabe, Band 3. 6 ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, p. 276. Daqui por diante GA 3.

31 Idem, *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

Como Heidegger interpreta e responde à questão de Cassirer? Heidegger sustenta, que o fato de Cassirer ter dito que nós não captamos conceitualmente a liberdade, mas apenas sua inapreensibilidade conceitual, não decorre que o problema da liberdade seja um problema irracional, mas, como assegurou o próprio Kant, diz Heidegger: “porque a liberdade não é objeto de apreensão teórica, ela é muito mais objeto do filosofar”³³; e assegura que isto não pode significar outra coisa, senão que “a liberdade só é [existe] e pode ser [existir] na libertação”.³⁴ Então, Heidegger mostra pela primeira vez explicitamente o acesso adequado à liberdade: “o único acesso adequado à liberdade no homem é o libertar-se próprio da liberdade no homem”³⁵.

Ao ter considerado a liberdade não como objeto de apreensão teórica, mas como objeto do filosofar, Heidegger não quer nada mais, nada menos do que simplesmente dar a compreender o que pela primeira vez ficou claro em *Ser e tempo*: que o próprio ato de filosofar emerge como um acontecimento livre na intimidade da própria existência humana. E por isso ele assegura, no debate com Cassirer que essa “dimensão do filosofar”, na qual a liberdade se encontra em jogo “não é tema de uma discussão erudita” mas um meio no qual “esta libertação do ser-aí no homem precisa ser a [libertação] única e central e que a filosofia como filosofar pode executar”.³⁶

E como é que Heidegger considera que esta experiência de libertação por meio do filosofar pode se constituir? Orientado

33 Martin HEIDEGGER in HEIDEGGER, GA 3, p. 285.

34 Idem, ibidem.

35 Ibidem. A meu ver, Heidegger inaugura aqui um modo alternativo de abordagem da liberdade, que emerge, indiscutivelmente, de sua confrontação com a crítica kierkegaardiana e com a concepção cristã e grega do instante (*καιρός*), criticamente consideradas. E parece-me indiscutível que ela se configurou de maneira extremamente apropriada em *Ser e tempo*, e é, deste, o problema ético fundamental, uma vez que dele decorre tantos outros possíveis.

36 HEIDEGGER, GA 3, p. 285.

pelo pensamento de Kierkegaard, Heidegger considera justamente a *angústia* como sendo o sentimento capaz de desencadear no homem a possibilidade dessa liberdade como libertação. Ora, de fato, Kierkegaard já mostrara que “a angústia é a realidade como possibilidade antes da possibilidade”³⁷; assegura ainda que a angústia “consiste em uma liberdade enredada”³⁸. É, pois, motivado por esta compreensão kierkegaardiana da angústia, que Heidegger, ao assumi-la, instaura no debate – tal como fez em *Ser e tempo* e em *Que é metafísica?* – o que poderíamos chamar de uma heurística da angústia, que consiste fundamentalmente em despertar a existência para o sentimento que lhe convém. Trata-se de um perfeito *artifício retórico*³⁹, que já Aristóteles caracterizara muito bem – quando tratava, por exemplo, da necessidade de que em certas circunstâncias, o orador pudesse suscitar o temor – e que, para Heidegger, torna-se fundamental na experiência de filosofar: despertar o sentimento que coloca a existência na disposição própria para a libertação que acontece nessa experiência; por isso pergunta: “não tem [a filosofia] justamente a tarefa de entregar radicalmente o homem à angústia?”⁴⁰.

Convém concentrarmo-nos na reação de Cassirer a essa pergunta. A se pronunciar sobre ela, Cassirer mostra-se bastante espantado e diz:

Esta é uma pergunta extremamente radical, que somente pode ser respondida com certo tipo de confissão. A filosofia tem de deixar o homem tornar-se livre somente até o ponto em que ele pode tornar-se livre. Na medida em que ela faça isso, ela

37 Soren KIERKEGAARD. *O Conceito de angústia*, trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, Vozes, 2010, p. 45.

38 Idem, p. 53.

39 Compete ao pensamento comunicado despertar no ouvinte o sentimento que o acompanha originariamente, para que seu discurso não caia no vazio e possa fazer sentido, dando-se a compreender. Essa é uma tarefa do orador.

40 HEIDEGGER, GA 3, p. 286.

liberta em todo caso, radicalmente, da angústia, como um mero sentimento. Eu acredito, também de acordo com as exposições de Heidegger..., que a liberdade pode ser propriamente encontrada apenas no caminho de uma libertação progressiva, que, certamente, também para ele é um processo infinito. Eu acredito que ele concordaria com esta concepção. Embora eu veja que aqui se situa o problema mais difícil. Eu gostaria que o teor, a meta, fosse de fato a libertação, neste sentido: “Atirai longe de vós a angústia do terrestre!”. Esta é a posição do idealismo, à qual eu próprio me filiei.⁴¹

Estas considerações de Cassirer à questão de Heidegger são paradigmáticas e extremamente convenientes, justamente porque apresentam motivos claros porque Heidegger haveria de discordar do que Cassirer propõe aqui como resposta e como caminho para pensar a liberdade.

Primeiro, para Heidegger, a filosofia não promove o encontro com a liberdade se ela conduz o indivíduo a atirar longe de si a angústia do terrestre, tal como enunciou Cassirer⁴². Compete muito mais à Filosofia despertar no homem o sentimento de angústia, que, de modo algum, é um *mero* sentimento, mas, segundo Heidegger, o sentimento fundamental, no qual a liberdade se encontra enredada. Por isso, para ele, a relação adequada que a filosofia deve ter para com a angústia *não* é a de cumprir a tarefa de fazer o homem *tornar-se livre da angústia*, mas essa relação consiste em levar a cabo, justamente, a tarefa de *entregar o homem de modo radical à angústia*. Não se trata, portanto, de *atirar para longe de si a angústia* como, segundo Cassirer, teria sonhado o idealismo

41 CASSIRER in HEIDEGGER, GA 3, p. 287.

42 Curiosamente, já na filosofia grega, a antecipação da morte emergiu sempre no sentido de se desinibir do *temor* da morte, afastando para longe de si a angústia que daí poderia advir. Isso pode ser mostrado claramente pela leitura de Platão na *Apologia de Sócrates*, 40c – 42a, de Aristóteles na *Retórica* B 5, 1382a 20-25 e de Epicuro na *Carta a Meneceu*, 125.

alemão e seus remanescentes, *porque assim também a liberdade seria jogada fora, junto com aquilo que constitui sua possibilidade. Compete muito mais ao filosofar, segundo Heidegger, despertar o sentimento de angústia, no qual a liberdade se encontra enredada.*

Em segundo lugar, Heidegger não acredita que a liberdade só possa ser encontrada “no caminho de uma progressiva libertação”, uma vez que a liberdade fosse concebida como “um processo infinito”. Não é assim que o tempo é levado em consideração por Heidegger na sua relação com a liberdade. Para Heidegger, *a libertação não é progressiva, é ocasional (jeweilig)*. Ela não ocorre como um processo infinito, mas acontece em um instante. Mergulhada no instante do destino, a existência pode se tornar livre para si mesma, uma vez que pode libertar-se para si própria, a partir de um instante em que o tempo não é mais considerado um processo, mas o todo da existência assume uma nova significação, que é sustentada a partir do instante. E, para Heidegger, tal como para Kierkegaard, a angústia foi descoberta como este sentimento fundamental, pelo qual a existência tem a possibilidade de libertar-se de um domínio, que toma da existência seu próprio tempo, dispersando-a em afazeres vãos. Ao libertá-la desse domínio, em um instante, a angústia entrega a existência para si mesma, liberando-a para seu próprio tempo.

Heidegger havia notado que, quanto mais a existência se entrega impessoalmente aos múltiplos afazeres que a dispersam de si mesma, esquecendo-se de si, mais ela está presa a um domínio, que a faz desperdiçar seu tempo. A angústia mostrava-se, então, como o sentimento no qual a existência, sendo em um mundo para possibilidades, pudesse se dar conta do caráter sinistro, inóspito e inquietante de ser no mundo. Esse sentimento coloca a existência diante de si como um todo, ao mesmo tempo em que mostra a perda de significância de todos os seus projetos e preocupações intramundanas não propriamente assumidas, de todo o seu tempo desperdiçado em cansaços inúteis: a angústia engendra na existência a náusea da decadência. Ao mesmo tempo em que sinaliza para a

existência a possibilidade de poder estar entregue a si mesma, e livre para si mesma. Emerge daí um projeto de ser para a morte de modo próprio.

Assim, para Heidegger, enquanto a fuga da angústia caracteriza-se como uma retração da possibilidade de libertação, na angústia se anuncia a possibilidade de libertação. A antecipação da morte pelo anúncio do nada que se anuncia na perda de significância do mundo engendra a angústia, o que favorece que a existência possa se desvencilhar do domínio da impessoalidade, que caracteriza a decadência. A morte reivindica a existência como singular. Dar a si mesmo a possibilidade de existir propriamente é o fenômeno característico da liberdade da existência em sua libertação ocasional. “A existência é propriamente ela mesma somente na medida em que ela se projeta para seu poder ser mais próprio, primariamente como ser providente”⁴³ para com determinados afazeres “e solícito” com alguém a partir de si mesma, e não apenas estando voltada para meras possibilidades que não lhe pertencem propriamente, mas que são exercidas por todo mundo e que não são assumidas propriamente por ninguém. Segundo Heidegger:

o tornar-se livre para a própria morte liberta [a existência] da perdição nas possibilidades ocasionais sufocantes, de tal modo que permite, acima de tudo, compreender e escolher as possibilidades fáticas que são remanescentes das possibilidades insuperáveis⁴⁴.

Ou seja, “a antecipação da morte revela para a existência a tarefa de si mesma como possibilidade extrema, e rompe, então, com qualquer tipo de enrijecimento que ela, por ventura, já tenha alcançado”⁴⁵.

43 HEIDEGGER. *Sein und zeit*, p. 263.

44 Idem, p. 264.

45 Idem, *ibidem*.

Ao resumir o projeto próprio de um ser para a morte, Heidegger diz que “a antecipação [da morte] revela para a existência a perdição nas possibilidades ao mesmo tempo exercidas por todos e não assumidas por ninguém, o que caracteriza a perdição no impessoal”⁴⁶. Imersa no instante da angústia, a existência antecipa sua possibilidade insuperável como limite extremo de seu existir. Em face deste limite, diante do qual ela nada pode fazer, a existência encontra-se devolvida a si e recolhida em si e, na revisão de suas escolhas, decisões e afazeres empreendidos, a existência se angustia de estar dominada por uma conjugação de possibilidades alheias, não propriamente escolhidas, e com as quais ela gasta seu tempo, disseminando-a e fragmentando-a em uma multiplicidade de momentos dispersos (agora é hora de fazer isso, agora é hora de fazer aquilo etc. e assim gastamos nosso tempo). Mas, ao mesmo tempo em que a antecipação da morte engendra náusea da decadência, ela põe a existência “diante da possibilidade de ser ela mesma, primariamente insustentável pela solicitude providente”⁴⁷, e não estar simplesmente tomada pelas demandas impessoais que a dominam todo o tempo. A existência se encontra aqui pela primeira vez diante da possibilidade de ser ela mesma. Este é o signo da possibilidade na angústia: estar pela primeira vez livre para si mesmo, sem se tornar refém das possibilidades alheias. É assim que a existência pode, pela primeira vez, estar diante de si mesma, e não de algo a fazer. Agora ela pode estar desembaraçada das demandas ilusórias do impessoal. Está ciente de si na “angustiante liberdade para a morte”⁴⁸. Não é que a existência esteja pronta para morrer. Nesse instante, a existência é propriamente para a morte, ou seja, está decidida e resolvida a ser livre até à morte, independente e indiferentemente ao quando da sua vinda. Trata-se de um momento de libertação, que traz consigo a esperança de ser sustentada até

46 Idem, p. 266.

47 Idem, *ibidem*.

48 *Ibidem*.

à morte. A existência se agarra, pela primeira vez até à morte, ao instante de libertação.

Sob o domínio do impessoal, a gente está perdida em possibilidades impróprias; o que a antecipação da morte pode conquistar, portanto, é uma determinada liberdade, que Heidegger chama liberdade para a morte, que, fundamentalmente, recupera a existência de sua perdição dispersiva e fragmentadora em possibilidades impróprias, fazendo emergir uma libertação dessa perdição pela assunção de si mesmo, escolha das possibilidades próprias e reconhecimento das possibilidades alheias. A consistência do eu está na assunção da possibilidade mais própria da existência, e no modo como a existência empenha sua liberdade em vista dessa possibilidade propriamente escolhida.

Assim, a liberdade como libertação, que o instante de angústia comporta, caracteriza-se em três momentos fundamentais originários em comum: 1) a libertação é caracterizada como libertação própria, isto é, quem se liberta constitui sua própria libertação; 2) a libertação se constitui como *libertação de* um domínio, ou seja, quem se liberta, liberta-se de um domínio e subordinação, liberta-se do domínio da impessoalidade (modificando, também, fundamentalmente, a sua relação com o outro no domínio do impessoal, de tal modo que agora já não procura substituir ou outro na perspectiva de um domínio de suas possibilidades, mas procura antecipar as possibilidades do outro a ponto de liberá-lo para elas); 3) a libertação caracteriza-se como *libertação para* uma possibilidade própria de ser, isto é, quem se liberta, *liberta-se do* domínio do impessoal *para* entregar-se à sua possibilidade mais própria de ser, como tarefa de ser: a existência é então para *seu* tempo.

Este é o modo como resumidamente podemos caracterizar a angústia como prenúncio de libertação na perspectiva do pensamento de Heidegger em *Ser e tempo*. Enquanto o medo se impõe como uma condição de possibilidade para a orientação da ação face ao perigo iminente vislumbrado no futuro, a angústia se

mostra como um caminho para a projeção da ação independente do perigo iminente.

3. Conclusão: angústia e desejo

Vemos, então, como Heidegger, seguindo a esteira de Kierkegaard, ajuda-nos a descobrir outro sentimento pelo qual o intelecto como discernimento prático pode aderir ou recusar na ação por causa do futuro (*τὸ μέλλον*), mas não necessariamente por temor. Este sentimento é a angústia, que leva o indivíduo a projetar-se livremente a partir da antecipação do fim, face ao qual o indivíduo escolhe o bem, e a partir do qual pode, inclusive, despertar o sentimento de respeito pela lei moral, tal como Kant o concebeu.

Na *Retórica*, Aristóteles faz referência à morte em uma perspectiva que se torna fundamental para o modo como de maneira decadente o vulgo impessoalmente se comporta frente a ela. Ao falar do temor, Aristóteles acentua que todos sabem que vão morrer, mas, pelo fato de nunca perceber isto como um fato iminente, não se preocupam (*οὐδὲν φροντίζουσιν*) com a morte. O que causa preocupação é o perigo (*κίνδυνος*) ou mau iminente (*ἐγγύς*). A morte, da qual todos sabem que virá um dia, mas não é vivida como próxima é não iminente (*οὐκ ἐγγύς*). Aristóteles refere-se ao temor e diz ser o temor certa dor (*λύπη*) ou preocupação (*ταραχή*) *em vista do que se mostra* num futuro iminente (*ἐκφαντασίας μέλλοντος... σύνεγγυς*) como mau, danoso ou doloroso (*κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπεροῦ*)⁴⁹. A morte, sobre a qual todos sabem que virá um dia, não é vivida como próxima, pois não é iminente, por isso, não se há de temê-la por uma mera antecipação por meio do saber. A morte, nessa perspectiva aristotélica, só se torna temível caso se constitua

49 Cf. ARISTÓTELES. *Retórica* B 5, 1382a 20-25, trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 30.

como um mal iminente. Com isso passa-se por cima do fenômeno da angústia, engendrada quando da antecipação da morte, mesmo não a sabendo como possibilidade imediata. Não temos motivo para temer a morte, ainda que a antecipemos e a única forma de desenvolvermos uma relação correta com a morte é pela superação do medo. Haveria, porém, outra forma, mais correta, de relacionar-se com a morte, na medida em que temos dela um saber necessário de sua vinda, ainda que nos seja de algum modo interditado, a determinação do quando de sua chegada?

Que tipo de relação com o tempo mantém, porém, a existência que na antecipação da morte imerge na angústia? É aqui que Heidegger assegura que, neste caso, a existência já não contempla mais o futuro como um fato ocasional deparável, mas recolhe todo seu existir no horizonte da projeção de uma possibilidade de ser si mesmo, que instantaneamente assume sua possibilidade mais própria em vista de um futuro não deparável como fato. Se na perspectiva aristotélica o futuro mostra-se *ἐκφαντασίας* como fato adveniente diante do qual o ser-aí se sente ameaçado e teme e, por isso, pode resistir ao apelo presente que move o apetite – se, por ventura não adere imediatamente ao apelo presente em função do apetite por valentia e afoiteza destemida – na perspectiva heideggeriana, há uma situação segundo a qual a existência não propriamente adere em função do apetite ou foge pela aspiração por resguardar a sua vida em função do medo, mas antecipa a morte e se decide angustiosamente em função de seu si-mesmo a partir do instante de projeção da possibilidade mais própria que repete o que tem sido e se lança até um futuro não factualmente iminente. Esse sentimento é a angústia. Pela angústia, o ser-aí agarra o seu instante de decisão por si mesmo e, livre das demandas impessoais, projeta-se a cada vez a partir de sua possibilidade mais própria, assumida num instante do destino.

Como fica então o desejo face ao instante da liberdade histórica, em que se assumindo como um todo o ser-aí se projeta para suas possibilidades mais próprias? Se o próprio *πάθος* é prazer

(*ἔδονή*) ou dor (*λυπή*), guarda uma relação com a *ἐπιθυμία*, mas a angústia não se resolve neste âmbito do instante como o imediatamente dado ou iminente. O que emerge então na angústia? Kierkegaard a descreve assim: “[o homem] não pode fugir da angústia, pois ele a ama; amá-la propriamente não pode, porque ele foge dela”⁵⁰. É deste modo, pois, que se constitui “a relação do homem com esse poder ambíguo”⁵¹. E acrescento: esta é a relação do homem com este poder ambíguo no âmbito da *ἐπιθυμία* (isto é, no âmbito da mera aspiração ou aspiração em geral, comumente traduzida por apetite). É somente no âmbito da aspiração deliberante (*βούλησις*) que a angústia já se encontra resolvida. Uma vez que se projeta para suas possibilidades mais próprias, o ser-aí já não deposita seu interesse meramente no objeto do apetite, mas na aspiração que se desentranha na projeção que se sabe inobjetual, por não ter objeto *a vir*, e é assim que o tem em vista e se projeta para o futuro, uma vez que o “objeto” da aspiração não é aqui imediatamente ou futuramente dado, uma vez que é projeto de ser com o outro. O projeto não objetiva nada, porque não objetiva algo. A dimensão objetiva mostra-se no instante a cada vez ao ser-aí como *objeção* em função da aspiração, de tal modo que no horizonte do desejo emerge o que o ser-aí pode ou não pode *admitir* no âmbito da *ἐπιθυμία*. A dimensão objetiva é, portanto, limitativa, como convém ao instante, não propriamente negativa (recusante) ou afirmativa (aderente). Assim, em função da angústia, a *ῥρεξις* no âmbito da *ἐπιθυμία* suspende sua adesão (*δίωξις*) àquilo que depara ou sua recusa (*φυγή*) daquilo que depara⁵², para resolver se admite ou não admite com base na aspiração, isto é, na projeção da sua possibilidade mais própria e do que convém à sua manutenção. Na angústia, no âmbito do apetite, o homem suspende tanto sua

50 S. KIERKEGAARD, *O conceito de angústia*, p. 47.

51 Ibidem.

52 Sobre a compreensão desses conceitos cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* Z 2 1139a 21-22.

adesão (*αἰρέσεις*) ao belo (*καλοῦ*), proveitoso (*συνφέροντος*) e agradável (*ἡδέους*), como sua aversão (*φυγᾶς*) ao feio (*αἰσχροῦ*), prejudicial (*βλαβεροῦ*) e doloroso (*λυπεροῦ*)⁵³, para reavaliá-los no âmbito da aspiração deliberante, em função de seu projeto de ser mais próprio. O projeto em função do qual o ser-aí vive não se deixa objetivar. Decidido, o agente em sua continência, o ser-aí decidido a viver a partir de seu projeto de ser livremente assumido, mantém-se no horizonte previamente estabelecido em um instante, este de tal modo estabelecido, que funciona como um “ponto” de referência que é capaz de sustentar a circunferência que gravita em torno dele, sem recuar nem fugir, como projeção. Aqui o instante se encontra apreendido no horizonte da liberdade histórica.

No horizonte da liberdade histórica, o desejo não se constitui no modo deficiente da busca de satisfação imediata do interesse. No horizonte da liberdade histórica, o desejo se constitui a partir do fim na aspiração da projeção, em função da qual a existência vive como um todo. A temporalidade da historicidade própria decide por viver em função da aspiração deliberante, e não da ansiedade de satisfação do interesse; mas faz isso não por medo das consequências. Não está, portanto à espera do momento de realização do que poderá satisfazer o seu interesse, mas vive na esperança de poder permanecer no âmbito da aspiração deliberante, a fim de que a sua vida toda possa ser empenhada em função da aspiração que emerge na projeção. A ansiedade e a esperança são os dois sentimentos, segundo os quais, respectivamente, de um lado a existência imprópria declina da angústia e, de outro, a existência própria reclinase na angústia face ao que emerge na projeção.

Segundo Aristóteles, o desejo é um dos modos dominantes da ação e da verdade na alma, sendo a sensibilidade e o intelecto (inteligência ou pensamento) os outros modos. Diz Aristóteles na

53 Sobre a referência a estas orientações do desejo no âmbito do apetite relacionado ao prazer cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* B 3, 1104b 30-32.

Ética a Nicômaco: “três são na alma os [agentes] dominantes da ação e da verdade: a sensação, a inteligência e o desejo”⁵⁴. Por outro lado, o desejo é constituído no impulso, no apetite e na aspiração. *E somente a partir da aspiração que emerge na angústia é possível uma deliberação livre. Sem a angústia, porém, não pode haver deliberação livre. Não são o medo ou a afoiteza quem determinam a adesão ou fuga face ao que a ocasião demanda, mas a decisão antecipadora favorecida pela angústia, que libera a existência das demandas impessoais e das preocupações impróprias, e lança-a livremente para a assunção de suas possibilidades mais próprias.*

Um dos exemplos mais importantes do manter-se livre historicamente a partir do instante histórico de decisão é a utopia. Sustentar a utopia de um não-lugar bom na fantasia que o tem em vista é um modo de o ser-aí poder manter-se na liberdade de sua escolha, disposto na projeção de sua possibilidade. A utopia como fantasia do bom lugar em lugar nenhum é justamente o que o ser-aí tem em vista temporaneamente, não espacialmente. Portanto, não é uma mera forma fixa do bem, da verdade e da beleza que se pudesse representar em geral, mas o sentido da possibilidade de existir descoberta singularmente pelo ser-aí. A fantasia do bom-lugar em lugar-nenhum é temporânea; ela só acontece a quem, sendo e estando-aí livre para a sua morte, num instante do destino, nega, renega, recusa, aceita, admite e permite em função da “visão inteligível do futuro almejado”, com que a existência esperançosamente sonha, tendo assumido sua possibilidade mais própria. Entre o temor (*ὁ φόβος*) e a valentia (*τὸ θαρσός*) há um meio termo: a confiança (*ἡ πίστις*), a posse antecipada do futuro pela esperança a partir da qual livremente se vive.

54 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* Z 2, 1139a 17-18.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **De Anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. Rio de Janeiro: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Edição Bilíngue, 8. ed. Trad. María Araujo e Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos e Constitucionales, 2002.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEIDEGGER, M. **Was ist metaphysik?** 10. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1969.

HEIDEGGER, M. **Sein und zeit**. 18. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.

HEIDEGGER, M. **Kant und das problem der metaphysik**. 6. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.

PUENTE, F. R. **Ensaio sobre o tempo na filosofia antiga**. São Paulo: Annablume, 2010.

INTELECTO, ENTE E ESSÊNCIA¹

José João Neves Barbosa Vicente

Tomás de Aquino é sem dúvida um grande pensador, um filósofo de primeira linha, na opinião de Kenny, autor da obra *Aquinas on being*. No entanto, esse mesmo autor, e nessa mesma obra, o Doutor Angélico é apontado como sendo um pensador confuso em relação à questão do *ente*. De acordo com estudos de Kenny, os escritos de Tomás de Aquino apresentam enormes diversidades de uso da palavra Ente que não pode ser reunido em um todo coerente e sistemático, nesse sentido, para ele, Tomás de Aquino não conseguiu produzir uma teoria coerente e global do Ente. No final dos seus estudos sobre o pensamento de Aquino, Kenny elabora uma lista de doze diferentes significados do ente que ele diz ter identificado nos textos do Doutor Angélico. Os comentários de Kenny não devem servir, necessariamente, para tomarmos uma posição sobre as ideias de Aquino em relação ao *ente*, mas para buscarmos uma compreensão sobre elas, é isso que pretendemos fazer com essa reflexão. Isto é, analisar e refletir sobre os termos que compõem o título deste texto como eles aparecem no livro *O ente e a essência* de Tomás de Aquino, e explicar o sentido da seguinte afirmação desse pensador: “o ente e a essência são o que é concebido primeiro pelo intelecto”.

1 Este texto revisado e adaptado como capítulo deste livro, não existiria se não fossem as aulas da disciplina “Essencialismo e Universalidade na perspectiva de Tomás de Aquino” ministradas no curso de doutorado em filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), pelo professor Dr. Marco Aurélio Oliveira da Silva, a quem agradeço imensamente. A primeira versão foi publicada na Griot – Revista de Filosofia, v. 09, n. 01, jun. 2014, sob o título *Tomás de Aquino: o ente e a essência como concebidos primeiro pelo intelecto*.

Sempre que propomos discutir a questão do *Ente*, devemos estar cientes, como sublinhou Kenny no prefácio da sua obra *Aquinas on being* (2002), que estamos lidando com o tema fundamental da filosofia. Mas, Tomás de Aquino vai além dessa afirmação ou constatação; para ele, de acordo com os estudos de Peterson publicados em sua obra *Aquinas: a new introduction* (2008), não basta dizer simplesmente que o *ente* é o tema fundamental da filosofia, é preciso admiti-lo como tema fundamental do “núcleo” da filosofia, isto é, da metafísica. Como fez Aristóteles antes dele, Tomás de Aquino também considera a metafísica ou “Filosofia Primeira”, como a ciência do “ente enquanto ente” – $\tau\omicron\ \delta\nu\ \eta\ \delta\nu$; *ens qua ens*.

Para o Doutor Angélico, a metafísica não é uma ciência cuja preocupação é estudar os tipos particulares de entes, a metafísica estuda a natureza do ente, e isso envolve uma série de distinções básicas entre substância e acidente; substância e agregados; substâncias simples e compostas; substâncias criadas e não criadas; essência e existência. É claro que, da perspectiva do pensamento de Tomás de Aquino, o que existe é sempre particular, mas para estudá-lo, requer abstração e classificação. O mundo seria totalmente incompreensível se tentássemos compreender cada coisa como um particular, sem prestarmos atenção ao que as coisas têm em comum.

Falar do *Ente* em Tomás de Aquino é falar de um tema que ocupou o seu pensamento desde a sua juventude. Estamos falando da época quando ele exerceu seu primeiro magistério no *Studium Generale* dos dominicanos na Universidade de Paris (1252-1256). Foi nessa altura, a pedido de seus colegas frades (*frater*), isto é, indivíduos que pertenciam à mesma ordem religiosa (Ordem dos Pregadores – Dominicanos) da qual ele fazia parte, que o *Doctor Angelicus* escreveu *O ente e a essência* (*De ente et essentia*) que, em todos os sentidos, como ele mesmo sempre preferiu, é um manual introdutório à obra *Metafísica* - $\tau\grave{\alpha}\ \mu\epsilon\tau\grave{\alpha}\ \tau\grave{\alpha}\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\grave{\alpha}$ de Aristóteles que reúne a totalidade dos conhecimentos do filósofo em matéria de “Filosofia Primeira”, isto é, do “ente enquanto ente” - $\tau\omicron$

$\delta\nu \ \eta \ \delta\nu$ uma fórmula traduzida para o latim por “*ens qua ens*”, habitualmente empregada por Tomás de Aquino.

Para sermos mais exatos, o interesse de Tomás de Aquino se centraliza, especificamente, no livro VII, onde o estagirita desenvolve um dos conceitos fundamentais do seu pensamento, o conceito de *οὐσία*. Ao se reportar a Aristóteles e aos seus intérpretes do mundo islâmico, Ibn Rushd e Ibn Sīnā, ou simplesmente, Averróis e Avicena como são conhecidos no mundo latino, o autor do texto *O ente e a essência*, não só adota grande parte dos ensinamentos do estagirita, mas rompe também com o platonismo cristão: prova a existência de Deus, forma pura e perfeita, na qual essência e existência se identificam. Deus, portanto, está ao mesmo tempo no ápice da existência e da essência:

não se pode dizer que a noção de gênero ou de espécie caiba à essência na medida em que é uma certa coisa existente fora dos singulares, como sustentavam os platônicos; pois, assim, o gênero e a espécie não seriam predicados deste indivíduo; com efeito, não se pode dizer que Sócrates seja isto que está separado dele; nem, além do mais, aquele separado traz proveito no conhecimento deste singular. Assim sendo, resta que a noção de gênero ou de espécie caiba à essência, na medida em que é significada a modo de todo, como pelo nome de homem ou de animal, na medida em que contém implícita e indistintamente este todo que está no indivíduo (§32-33).

O pequeno texto de Tomás de Aquino considerado por Chenu (1993, p. 280) como “um breviário da metafísica do ser”, se tornou rapidamente, segundo Pasnau e Shields (2003, p. 49-50), um texto popular por apresentar de forma clara e introdutória, o núcleo central do pensamento de seu autor sobre ente e essência como aparecem em diferentes descrições da realidade (material, espiritual...), abrangendo questões importantes, tais como:

natureza da substância; individuação da substância; relação entre propriedades accidental e essencial e o problema dos universais.

Em um sentido mais específico, o objetivo do texto *O ente e a essência* como pensado por Tomás de Aquino, consiste fundamentalmente em definir o *ente* e a *essência* e entender como eles se relacionam com as noções lógicas e sob que modo eles são encontrados nos diversos entes. O *ente* abrange coisas ou palavras que não têm necessariamente realidade; a *essência* designa elementos que têm realidade, que existem, como por exemplo, as substâncias simples que são formadas por uma única coisa (forma ou matéria), e as substâncias compostas, que aliam várias coisas (forma, matéria e acidente). As criaturas angélicas pertencem ao primeiro grupo; as humanas, ao segundo. Por isso, para o *Doctor Angelicus*, as substâncias simples, superiores, são menos acessíveis a nosso intelecto que as outras.

As substâncias simples são formas puras. A simplicidade das substâncias “separadas”, por exemplo, garante que a relação entre substância e essência seja simples. Isso, no entanto, não quer dizer que sabemos alguma coisa sobre a natureza dessa essência, em outros termos, não sabemos nada sobre as essências das substâncias “separadas” (aliás, sabemos sim, sabemos o que elas não são). De acordo com Tomás de Aquino, somos criaturas, temos muito pouco em comum com Deus que existe por sua própria natureza, perfeitamente simples – simplicidade absoluta. O que sabemos sobre o mundo não nos diz nada de positivo sobre a essência de Deus, só podemos dizer o que Ele não é. Em um sentido geral, somente por analogia podemos falar de Deus, isto equivale a dizer que os termos que usamos sobre Deus são sempre inadequados para expressar sua realidade.

Pelo conteúdo e pela profundidade das análises, percebemos o motivo pelo qual Wippel (2000) – “o melhor expositor em língua inglesa da metafísica tomista como um todo” – segundo opinião de González (2008, p. 69), sublinhou que *O ente e a essência*, apesar de ser um dos escritos da juventude, passou a ser um ponto de

partida imprescindível para o estudo da teoria do ente em Tomás de Aquino. Influenciado fortemente por Aristóteles e Avicena, o *Doctor Angelicus* inicia o seu texto anunciando aquilo que para ele deve ser abordado a respeito de toda investigação intelectual:

Visto que, de acordo com o Filósofo no 1º livro *Do céu e do mundo* (I, 5, 271b, 8-13), um pequeno erro no princípio é grande no fim e, por outro lado, como diz Avicena no primeiro livro de sua *Metafísica* (I, 6, 72b, A), o ente e a essência são o que é concebido primeiro pelo intelecto, para não acontecer que se erre por ignorância deles, para dissipar-lhes a dificuldade, importa dizer o que é significado pelo nome de essência e de ente, como se encontra em diversos e como está para as intenções lógicas, isto é, o gênero, a espécie e a diferença (§1).

Após esses breves comentários introdutórios, devemos voltar ao nosso assunto principal. Como dissemos no início, nosso interesse é analisar o sentido da seguinte afirmação de *O ente e a essência* de Tomás de Aquino: “o ente e a essência são o que é concebido primeiro pelo intelecto”. Interessa-nos saber o que Tomás de Aquino quis nos dizer com essa afirmação. Está é, portanto, a única questão que a partir de agora nos guiará ao longo desta reflexão, e esperamos obter uma resposta do *Doctor Angelicus*, pois não pretendemos ficar apenas com a observação feita por Kenny (2002, p. 1-4) sobre esse assunto, isto é, que essa afirmação de Tomás de Aquino é intrigante, que ente e essência parecem ser conceitos obscuros e sofisticados, uma vez que em nenhum idioma são as primeiras palavras a serem assimiladas pelas crianças.

Antes de prosseguirmos, no entanto, algumas palavras sobre ente e essência precisam ser ditas, principalmente em relação às suas etimologias, ainda que sejam em termos introdutórios. Os termos *ens* e *essentia* não tiveram um ingresso fácil na língua latina clássica. De acordo com observações de Pereira (2011, p. 39-73), *ens* cujo significado “o que é”, não apresentou problemas, mas *essentia* tem

“uma história que remonta a séculos anteriores ao nascimento da ontologia latina”². Sem um participípio equivalente ao participípio presente grego *το ὄν* do verbo εἶναι a língua latina cunhou o termo *ens* para traduzi-lo. Assim, *το ὄν* pode ser traduzido por “ente”, o infinitivo grego εἶναι equivale ao infinitivo latino *esse* e pode ser traduzido por “ser”. *Essentia* é uma tradução do termo grego οὐσία que antes foi traduzido por *natura*.

Agora, vamos ao que interessa. Essencialmente, precisamos sublinhar que ao afirmar que “o ente e a essência são o que é concebido primeiro pelo intelecto” – *ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur*, Tomás de Aquino não estava pensando necessariamente em um indivíduo particular no início da sua atividade intelectual. Sua afirmação, portanto, não quer dizer que o significado conceitual de ente e essência é o primeiro a ser assimilado pelo indivíduo particular no início da sua atividade intelectual, o *Doctor Angelicus* refere-se, principalmente, ao modo como ente e essência são admitidos como fundamentos das ciências.

De acordo com as pesquisas desenvolvidas por Kovas (2011, p. 36), o interesse de Tomás de Aquino está voltado para o conhecimento “com precisão” dos “fundamentos epistêmicos, que validam as ciências humanas”. Para ele, em todos os homens, como sublinhou Fraile (1966, p. 830), o ente é o primeiro a ser apreendido pela inteligência, mas essa apreensão primeira não é

2 Vale a pena acompanhar a exposição de Pereira: “Na formulação dos dogmas da trindade e da cristologia, a distinção entre os conceitos teológicos de indivíduo concreto, ‘quem é’ e ‘o que ele é’, foi de importância capital. As acirradas discussões nos concílios para chegar-se a um acordo, seja terminológico seja conceitual, sobre a identidade da pessoa de Cristo, sobre as suas duas naturezas (divina e humana), sobre a identidade da substância divina ou da substância das três pessoas, levaram os teólogos a combinar os termos gregos *ousía*, *hypóstasis*, *prósōpon*, *phýsis* e os seus correspondentes latinos *substantia*, *essentia*, *persona* e *natura*. Os medievais herdaram as formulações conciliares e as glosas teológicas de Boécio, que serviram para sistematizar o vocabulário da ontologia latina”.

clara, mas sim confusa, pré-científica. Isso, no entanto, não quer dizer que é impossível se chegar ao conceito próprio de ente que é o objeto da “Filosofia Primeira”, mas que só podemos chegar a esse conceito através de abstração em seu mais alto grau: “um conhecimento científico, à base do qual formulamos as propriedades do ente enquanto tal, aplicáveis, analogicamente, a todos os entes”.

Ente e essência são, para Tomás de Aquino, princípios básicos e primitivos subjacentes a todo o conhecimento humano da realidade. Para a sua estrutura ontológica da realidade, essa afirmação tem uma importância crucial: *ente* é um indicativo da inteligibilidade apropriada da realidade. Todo o conhecimento da realidade começa com *ente*, na medida em que algo é compreendido *ente* ele é afirmado como inteligível e como tal relacionado com o intelecto. Ente é, portanto, a razão subjacente da cognoscibilidade de algo.

Nas palavras de Verbeke (1990, p. 601), ente, para o *Doctor Angelicus*, é “na ordem ontológica, o ato dos atos, a perfeição de todas as perfeições”. Ente e essência são fundamentos e limites últimos de toda produção intelectual; por isso, para Tomás de Aquino, devem ser analisada as diversas condições nas quais eles são encontrados. Para isso, é preciso um ponto de partida seguro, isto é, sem erros e sem desvios, pois “um pequeno erro no princípio é grande no fim” (§1). O método mais eficiente, mais apropriado para tal empreendimento é, nas palavras do Doutor Angélico, avançar do mais fácil para o que é mais difícil:

Deve-se passar da significação de ente à significação de essência, de tal modo que, começando pelo mais fácil, o aprendizado se dê de maneira mais adequada, pois devemos receber o conhecimento do simples a partir do composto e chegar ao anterior a partir do posterior (§2).

Todo o cuidado demonstrado por Tomás de Aquino tem uma explicação, ele não é gratuito. O *Doctor Angelicus* pretende com

esse cuidado fundar um saber que visa alcançar a ciência das coisas divinas. Para ele, assim como para Aristóteles, “todos os homens, por natureza, desejam conhecer” *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδῆναι ὀρεῖγονται φύσει* (980a), almejam um conhecimento divino, mas possuem um certo limite, “a natureza humana é servil sob muitos aspectos” – *πολλὰξῆ γὰρ ἡ φύσις δοῦλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν* (982b). Mas essa limitação, para Tomás de Aquino, não pode impedir o homem de buscar esse conhecimento, pois é obrigação dele caminhar nessa direção. Assim, ele deve encontrar o melhor caminho para alcançar essa ciência que, como disse Aristóteles, é a mais divina e a mais nobre de todas as ciências:

Com efeito, a ciência que mais conviria a Deus possuir é uma ciência divina, e também o é aquela que trata de coisas divinas; ora, só esta ciência tem ambas as qualidades requeridas, pois (1) dizemos que Deus é uma das causas de todas as coisas, um dos primeiros princípios; e (2) uma tal ciência, só Deus a pode possuir, ou Deus mais do que qualquer outro. As outras ciências, em verdade, são mais necessárias do que esta, porém nenhuma é melhor (983a).

De acordo com Tomás de Aquino, ente é dito de dois modos: o primeiro modo do ente do qual deriva a essência, é aquele pelo qual alguma coisa é postulado na realidade de acordo com uma das categorias aristotélicas³; o segundo modo do ente do qual não

3 O estudo das categorias encontra-se na obra de Aristóteles *Organon* (1987), do grego *ὄργανον* que significa utensílio, instrumento. Categoria do grego, *κατηγορέιν* significa atribuir um predicado a um sujeito; são elementos intermediários entre os conceitos e a realidade cognoscível. Aristóteles enumera dez categorias: substância (οὐσία - *substantia*), qualidade (ποιόν - *qualitas*), quantidade (ποσόν - *quantitas*), relação (πρός τι, *relatio*), lugar (ποῦ, *ubi*), tempo (ποτέ, *quando*), estado (κεῖσθαι, *situs*), hábito (ἔχειν, *habere*), ação (ποιεῖν, *actio*) e paixão (πάσχειν, *passio*). De acordo com Pasnau e Shields (2003, p. 50), é preciso recordar que, para Aristóteles, o ponto de partida são

deriva a essência, é aquele pelo qual a verdade das proposições é significado (é verdade que...). Assim, diz o Doutor Angélico:

O ente por si se diz de dois modos: de um modo que é dividido por dez gêneros; de outro modo, significando a verdade das proposições. A diferença destes é que, do segundo modo, pode ser dito ente tudo aquilo do qual pode ser formada uma proposição afirmativa, ainda que aquilo nada ponha na coisa; modo pelo qual as privações e negações são ditas entes, pois dizemos que a afirmação é oposta à negação e que a cegueira está no olho. Mas, do primeiro modo, não pode ser dito ente senão aquilo que põe algo na coisa. Donde, a cegueira e similares não serem entes do primeiro modo. Portanto, o nome de essência não deriva de ente, dito do segundo modo, pois, deste modo, algo, que não tem essência, é dito ente, como é evidente nas privações; mas, essência deriva de ente dito do primeiro modo. Daí o Comentador dizer, no mesmo lugar (*In Met.* V, 14, 55c 56), que “o ente dito do primeiro modo é o que significa a essência da coisa”. E, visto que, como já se disse, o ente dito deste modo é dividido por dez gêneros, é preciso que a essência signifique algo comum a todas as naturezas, pelas quais os diversos entes são colocados em diversos gêneros e espécies, assim como a humanidade é a essência do homem e igualmente a respeito dos demais (§3-4).

as categorias, mas Tomás de Aquino, no entanto, apesar de fazer uso frequente delas, não parece tê-las considerado seriamente como uma análise do ente. Os autores fazem menção ao fato de *Categoria* ser o único texto fundamental de Aristóteles que o *Doctor Angelicus* não escreveu nenhum comentário, para justificar suas afirmações. Para os autores, o projeto aristotélico da distinção do ente exatamente em dez categorias distintas parece desesperadamente extravagante. Assim, o que Tomás de Aquino preserva desse projeto é a distinção básica entre o ente da substância e o ente de todas as outras nove categorias, *ente accidental*.

Percebe-se, portanto, que o ente cujo significado é aquilo que é, algo que em si contém, digamos assim, o parâmetro de todo o conhecimento possível, como concebido por Tomas de Aquino, não possui um único sentido. O mesmo ocorre, também, em Aristóteles (1003a), isto é, “em muitos sentidos se pode dizer que uma coisa é” – *τὸ ὄν λέγεται πολλαξῶς*. A explicação para isso é simples: cada ente de acordo com a sua ocorrência, apresenta um significado próprio. Por exemplo, Pedro e planta são entes de maneira diferente. São diferentes inclusive em relação a alguns de seus *acidentes*⁴ que, em certo sentido, são ditos entes. Portanto, nenhuma ocorrência de ente corresponde a um mesmo significado. Em outras palavras, cada ocorrência de ente tem um sentido diferente, apesar de estar, nas palavras de Aristóteles, em relação ao um, a um ponto central, isto é, em relação à substância:⁵

são vários os sentidos em que dizemos que uma coisa “é”, mas todos eles se referem a um só ponto

4 Diz Tomás de Aquino: “Como, porém, o ente se diz de maneira absoluta e por primeiro das substâncias e, posteriormente e como que sob um certo aspecto, dos acidentes, daí vem que há também essência, própria e verdadeiramente, nas substâncias, mas há nos acidentes, de um certo modo e sob um certo aspecto” (§7). Como sublinhou Kovas (2011, p. 29) em suas pesquisas, essa questão sobre os acidentes, sobre o “modo como se deve encontrar a essência nos acidentes”, isto é, sobre o sentido em que se pode “dizer que o acidente é um ente”, é retomado por Tomás de Aquino no Capítulo VI. Em outras palavras, a pesquisa sobre os acidentes é deixada por último, porque Tomás de Aquino “percorre as condições do conhecimento científico”, e a respeito dos acidentes, entes em um sentido derivado (só existem na medida em que existem em uma substância), não é possível haver ciência, como já o dizia Aristóteles: “como ‘ser’ tem muitos significados, devemos dizer que do *accidental* não pode haver tratamento científico” (1026b).

5 A substância, como disse Aristóteles, “é aquilo de que se predica tudo mais, mas que não é predicado de nenhuma outra coisa” (1028b). Como um bom leitor do estagirita, Tomás de Aquino entende a substância como o que realmente existe, na medida em que apenas ela possui ente intrinsecamente: existe em si mesma, não no outro.

de partida; algumas coisas “são” pelo fato de serem substâncias, outras por serem modificações da substância, outras por representarem um trânsito para ela, a destruição, privação ou uma qualidade dela, ou pelo fato de a produzirem ou gerarem, ou por serem termos relativos à substância, ou negações de um desses termos ou da própria substância (1003b).⁶

O ente e a essência, ou em outras palavras, o ente e “o ente dito do primeiro modo”, pois é este que Tomás de Aquino, a partir de Averróis admite que “significa a essência das coisas” (§4), são os primeiros a serem concebidos pelo intelecto porque constituem princípios primeiro do conhecimento humano. Qualquer coisa que é possível ao homem conhecer e explicar seu significado encontra-se atrelada a esses conceitos. Assim, de acordo com observação de Kovas (2011, p. 34), apesar de Tomás de Aquino admitir com Aristóteles que a origem do conhecimento humano está nos sentidos, ele concebe o conhecimento intelectual humano do universal para o particular.

Kovas (2011, p. 34-35) explica que deve-se acrescentar ao processo cognitivo humano a ordem inversa do progresso investigativo (*ordo inventionis*) do conhecimento humano, a qual o conhecimento do anterior (a causa) é alcançado pelo conhecimento do posterior (o efeito). O ente em suas condições próprias de ser é sempre particular. Os sentidos são esse conhecimento imediato dos aspectos individuantes de cada ente material, porém nada é conhecido intelectualmente, senão sob a égide do universal. Sem cair em um idealismo, que faz perder as possibilidades reais do conhecimento, nem em um

6 Como assinalou Kovas (2011, p. 33), “cabe, sobretudo, à substância ser por si, por isso o ente é dito dela; e dos acidentes é dito ente, porque eles são sempre na substância e por ela têm o ser. Em resumo, o termo ente é um termo analógico, uma vez que apresenta significado diferente em cada uma de suas instâncias, porém em todas elas reserva uma referência à substância”.

“ingênuo realismo”, que desconsidera a maneira própria do intelecto humano conhecer. Todo o conhecimento possível está sob a noção comum de ente (*commune ratione entis*): uma perspectiva formal comum, sob a qual se dá todo o conhecimento materialmente considerado.

Portanto, seguindo as pesquisas de Kovas (2011, p. 35-36), o ente e a essência, mais do que simples noções ou conceitos no sentido comum da palavra, são princípios. Aliás, considerá-los como simples noções ou conceitos, é supor que seus significados são os que naturalmente e em primeiro lugar todos conhecem. Para Tomás de Aquino, buscar compreender e explicitar os significados desses termos é tarefa da metafísica como um todo, cujo objeto é o “ente enquanto ente” – $\tau\omicron \hat{\omicron}\nu \hat{\eta} \hat{\omicron}\nu$. Como conceitos, ente e essência são concebidos pelo intelecto humano “por intermédio do desenvolvimento das ciências, em especial da metafísica, que se ocupa diretamente deles”. As outras ciências, isto é, “as ciências particulares”, admitem o ente e a essência como primeiros princípios ou “premissas primeiríssimas”: ente e essência são, assim, pontos de partida para se constituir o saber; evitem, também, uma progressão ao infinito nas ciências. Estas partem de um primeiro (ente e essência), sobre o qual todo o saber pode se assentar.

Com a pesquisa sobre ente e essência, Tomás de Aquino não só pretende descobrir as condições para o conhecimento humano, mas quer saber os seus limites, isto é, até onde este conhecimento pode chegar. Neste sentido, seu objetivo é “fundamentar a ciência humana em bases sólidas e seguras”. Ente e essência são, portanto, “primeiros”, nas palavras de Pasnau e Shields (2003, p. 50), conceptualmente e temporalmente; isto é, no sentido de que todos os outros conceitos os pressupõem e no sentido de que devem ser adquiridos antes de qualquer outro conceito. E nunca é demais lembrar que um pequeno erro contamina tudo, “visto que, de acordo com o Filósofo [...] um pequeno erro no princípio é grande no fim” (§1).

Referências

AQUINO, T. **O ente e a essência**. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

_____. **Órganon**. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

_____. **Física**. Trad. Guilherme R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

_____. **Da alma**. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

CHENU, M. D. **Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin**. Paris: Vrin, 1993.

FRAILE, G. **Historia de la filosofia**. v. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1966.

GONZÁLEZ, A. L. A metafísica tomista: interpretações contemporâneas. Trad. Paulo Faitanin e Daniel Nunes Pêcego. **Aquinate**. n° 7, 2008, p. 48-76. Disponível em: <<http://www.aquinate.net>>. Acesso em: 31 jul. 2013.

KENNY, A. **Aquinas on being**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

KOVAS, D. J. E. **O De ente et essentia de São Tomás de Aquino (§§ 1-19): uma comparação com o livro Z da Metafísica de Aristóteles**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de São Bento, São Paulo, 2011, 203f.

PASNAU, R.; SHIELDS, C. **The Philosophy of Aquinas.**

Boulder: Westview Press, 2003.

PEREIRA, R. H. S. Anotações sobre as substâncias separadas em Tomás de Aquino. **Scintilla** (FFSB), v. 8, p. 39-73, 2011.

PETERSON, J. **Aquinas: a new introduction.** Lanham, Md: University Press of America, 2008.

VERBEKE, G. **D'Aristote à Thomas d'Aquin: antécédents de la pensée moderne: recueil d'articles.** Leuven: Leuven University Press, 1990.

WIPPEL, J. F. **The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas.**

From Finite Being to Uncreated Being. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

REALISMO CIENTÍFICO E NEOPRAGMATISMO

Kleyson Rosário Assis

I

Existem várias formas de realismo. Aqui, tratarei diretamente somente de três delas, a saber: realismo ontológico ou metafísico (segundo o qual, há uma realidade externa à mente e independente dela), realismo epistemológico (que corrobora com o realismo ontológico no que diz respeito à existência de uma realidade externa independente de nossas mentes, acrescentando que podemos conhecer certos aspectos dessa realidade) e o realismo científico (engloba a tese do realismo epistemológico associado especificamente ao papel das teorias científicas e o que caracteriza uma atividade científica). Farei apenas uma apresentação sumária dessas três formas de realismo tendo como alvo explicitar algumas posturas de rechaço a ele, o que estou chamando aqui, na esteira de Dummett (1996), de antirrealismo.

Tradicionalmente ao realismo se opõe o idealismo, a tese segundo a qual as coisas não existem independentemente da mente humana, sendo, às vezes, como defendem alguns filósofos dessa doutrina, produzidas pela mente (BERKELEY, 1980, p. 70). Por outro lado, filósofos realistas afirmam que o mundo existe independentemente de nossas mentes, seu *status* ontológico permanece o mesmo, quer nós existamos quer não (HUME, 1980). O debate realismo/idealismo está entre os mais árduos da filosofia e ocupou as mentes de brilhantes personalidades da história moderna do pensamento ocidental.

De uma maneira geral, além de argumentar que o mundo existe independentemente de nós, o realismo é dotado pela confiança de que é possível conhecê-lo verdadeiramente, no sentido de que pode representá-lo tal qual ele é. Segundo Blackburn, o argumento dos realistas “invoca alguma relação entre os comprometimentos da área e a realidade a qual eles respondem”, onde:

Os comprometimentos em questão são capazes de verdade estrita e literal; descrevem o mundo; respondem ou representam fatos (independentes) de um tipo específico; há um modo de ser do mundo que os torna verdadeiros ou falsos. Esses fatos são descobertos, não criados e possuem suas próprias naturezas “ontológicas” e “metafísicas”, sobre as quais a reflexão pode nos informar (BLACKBURN, 2006, p. 189).

Caracterizado dessa forma, o realismo é tanto uma tese ontológica quanto epistêmica. Por um lado, ele assevera que o mundo existe independentemente de nós, qual seja, sua existência não depende da nossa; por outro, que é epistemicamente independente de nós, no sentido de que sua existência não depende da nossa possibilidade de conhecê-lo, e ainda mais longe, que ele detêm “um modo de ser” que determina a veracidade ou falsidade de nossas descrições. O realismo epistêmico pressupõe o realismo ontológico, mas o contrário pode não ser verdadeiro, uma vez que se pode admitir a existência do mundo exterior e, no entanto, negar a possibilidade de conhecê-lo verdadeiramente, ou de se ter um acesso direto a ele. Alguém pode ser cético quanto à possibilidade de conhecermos o mundo tal qual ele é, admitindo, no entanto, a existência do mundo.

No âmbito científico, a tese filosófica do realismo, segundo a qual as coisas existem independentemente de nossas mentes e de que podemos conhecê-las (ainda que indiretamente) ou descrevê-las corretamente (ainda que aproximadamente), não ficou imune às predições e conquistas tecnológicas das ciências modernas. Ao contrário, encontrou nelas sim um forte argumento a favor de si

mesma. Pois o que as teorias científicas modernas de alguma maneira parecem mostrar é que elas se aproximam de uma descrição do mundo tal qual ele é, caso contrário, não haveria como justificar o fato de as mesmas serem bem sucedidas na prática. O argumento do sucesso preditivo das ciências apresenta-se à primeira vista como irrefutável. Pareceria um pouco ingênuo demais a qualquer um acreditar que a chegada do homem à lua foi fruto do acaso, quando é sabido que para tal foi necessária a confluência de vários ramos do saber científico (física, química, medicina etc.) com vista a esse objetivo. Teorias científicas parecem, portanto, de alguma maneira nos informar acerca de algo da realidade, a ponto de se criarem as condições necessárias para nos *movermos* nela com certa segurança. Decerto, o sucesso da ciência não pode ser atribuído à obra do acaso ou à interferência de algo sobrenatural, por conseguinte as teorias científicas devem descrever o mundo adequadamente (PUTNAM, 1975, p. 73). O encontro da doutrina filosófica do realismo com o sucesso preditivo das asserções científicas gerou uma forma específica de realismo: o científico.

O realismo científico se caracteriza por asseverar que nós podemos atestar que as teorias científicas se adéquam ao mundo de maneira fidedigna. O mundo, por sua vez, seria independente dos sujeitos, quer dizer, quaisquer que sejam as propriedades dele, desde a perspectiva do realismo científico, não dependem de qualquer intervenção humana, no sentido de se submeter à nossa vontade ou à forma como às descrevemos. Significa que o que torna uma teoria verdadeira ou não é precisamente o grau de adequação ou correspondência ao mundo, ou a objetos no mundo, que ela alcança. Uma definição do realismo científico, tida como ingênua, é formulada da seguinte forma: “o retrato que a ciência nos dá do mundo é verdadeiro, fidedigno nos detalhes, e as entidades postuladas na ciência realmente existem; os avanços da ciência são descobertas, e não invenções” (VAN FRAASSEN, 2007, p. 24).¹

1 Nesta formulação preliminar proposta aqui sobre a noção de realismo científico, tem o problema da observabilidade das entidades. Os objetos e

Apesar de considerá-lo ingênuo, van Fraassen não deixa de apontar que esse enunciado contém duas características fortes do realismo: primeiro descreve a teoria científica como abordando entidades realmente existentes, depois que tais entidades são *descobertas* pela atividade científica e não *inventadas*. Portanto, estabelece o comprometimento da teoria com a verdade e da atividade científica com a realidade do mundo. Verdade e objetividade, segundo essa formulação, fazem parte da relação que uma teoria científica estabelece com o mundo. O problema se torna mais denso quando temos em conta que, ao recorrer à teoria, a ciência não só postula sobre entes observáveis no nosso cotidiano, mas também sobre entes e processos inobserváveis, tais quais elétrons, campos eletromagnéticos, vírus, ligações moleculares etc., noções muitas vezes indispensáveis para a predição e explicação de fenômenos físicos (observáveis ou não).

Curiosamente, o realismo científico postula entidades não observáveis, ou, ao menos não diretamente observáveis, para sustentar a interpretação de determinados fenômenos diretamente acessíveis à observação. A dificuldade está em conciliar a ideia de objetividade e de verdade como correspondência com um mundo de entidades inobserváveis. Claro que isso não é uma arbitrariedade do realismo científico, mas parte do seu próprio processo explicativo. Essa característica do realismo científico o afasta de uma visão que poderia parecer se tratar de uma tese trivial, próxima a de um realismo do senso comum e, em certa medida, tradicional.

eventos supostamente podem ser classificados em observáveis e inobserváveis. Van Fraassen faz a seguinte distinção dos termos: “O termo ‘observável’ classifica entidades postuladas (que podem existir ou não). Um cavalo alado é observável – é por isso que estamos tão certos de que não existe nenhum – e o número dezessete, não. Supõe-se que haja uma classificação correlata de atos humanos: um ato de percepção sem ajuda, por exemplo, é uma observação. O cálculo da massa de uma partícula a partir de deflexão de sua trajetória em um campo de força conhecido não é uma observação dessa massa” (VAN FRAASSEN, 2007, p. 38).

Mas será que, ao postular entidades não observáveis, realistas não estariam indo longe demais? Para que a ciência faça uma descrição verdadeira do mundo, seria justo que ela se restringisse à parte observável dele, pois no que se refere àquilo que não é observável não faz diferença se o discurso científico é verdadeiro ou não, já que nesse caso não há dados empíricos suficientes para comprovar sua veracidade. De fato, partículas quânticas não são bolas de bilhar e, portanto, não devem ser tratadas da mesma forma sob pena de cometermos grandes equívocos.² Objetos de algumas ciências, como a física quântica, não se deixam capturar tão facilmente – e sua existência fica condicionada a sofisticadas teorias e aparelhagens que ultrapassam as faculdades de observação comum dos seres humanos. Sendo assim, realistas e antirrealistas podem concordar no que diz respeito à existência de certas entidades, sobretudo aquelas observáveis, mas discordar com relação às demais, inobserváveis. O problema para os antirrealistas é que não há como confrontar os enunciados científicos com um mundo de objetos ou estado de coisas não observáveis para, então, determinarmos seu valor de verdade.

Uma vez que antirrealistas atribuem a esses estados de coisas, de entes inobserváveis, uma conotação obscura, inescrutável, não há porque conceder crédito a teorias que se julgam corresponder ao mundo. Ou, para ser mais preciso, não há como verificar se os enunciados de uma teoria científica correspondem ao mundo, já que não temos como confrontá-los com ele. Desde esse ponto de vista, uma teoria científica pode ser boa sem necessariamente ser verdadeira, como defende van Fraassen (2007, p. 31). Mas, a rigor, o realismo científico não espera das teorias científicas que

2 Putnam faz notar que alguns filósofos adeptos do realismo científico tendem a tratar os objetos da ciência moderna, precisamente a física, à maneira de objetos ordinários, “não levam em conta que as partículas da física moderna não são pequenas bolas de bilhar e, desse modo, esquecem-se do fato de ter surgido, dentro da própria física, uma outra extensão da noção de ‘objeto’” (2008a, p. 21-22).

sejam apenas boas, faz-se necessário que as suas verdades sejam confirmadas, ou que façam aproximações da realidade – e o estado de coisas observáveis pode oferecer evidências para isso. Ao postular a existência de entidades observáveis e inobserváveis, e de que as teorias científicas podem descrever adequada ou aproximadamente essas entidades, o realismo científico coloca o mundo como o tribunal derradeiro de nossas formulações mentais sobre ele. Nesse sentido, teorias científicas se caracterizam por acessar entidades que são independentes dos sujeitos, objetivas. *Boas* teorias são aquelas que, em última instância, correspondam à realidade. Ao menos é esse o ideal do realismo científico, tal como formulado por Dummett:

Há, pelo menos, como um ideal, um nível de objetividade mais profundo do que a intersubjetividade: a forma de descrição envolvendo conceitos que não são essencialmente dependentes de nossas capacidades perceptivas, posição no espaço e no tempo, e afins. A obtenção de um nível de objetividade é o esforço para descrever o mundo como ele é em si mesmo [...] (DUMMETT, 1996, p. 470).

Mas, talvez, atribuir ao realismo científico a pretensão de que as teorias científicas correspondam à realidade talvez seja onerá-lo demais. Faz-se necessário esclarecermos por que se deve tratar com cautela, a tese de que há uma reciprocidade verdadeira entre as teorias científicas e o mundo, e assim tentar apresentar um conceito mais consistente do realismo científico. Uma maneira que van Fraassen encontrou de formular uma versão menos ingênua do realismo foi abandonando os conceitos de correspondência e objetividade, e substituindo a ideia de que as teorias científicas *são verdadeiras* pela ideia de que elas *aspiram à verdade*. Na sua versão definitiva acerca do que seria o enunciado correto do realismo científico, ele afirma: “A ciência visa dar-nos em suas teorias um relato literalmente verdadeiro de como o mundo é, e a aceitação de uma teoria científica envolve a crença de que ela é verdadeira” (VAN

FRAASSEN, 2007, p. 27). Ao caracterizar as teorias científicas como pretendendo oferecer um “relato literalmente verdadeiro de como o mundo é”, van Fraassen remete ao caráter discursivo da teoria onde “literal” não significa necessariamente com valor de verdade. Na sua concepção, “mediante uma interpretação literal, os supostos enunciados da ciência realmente são enunciados, *capazes de* serem verdadeiros ou falsos” (VAN FRAASSEN, 2007, p. 31-32). Por outro lado, ele acredita que uma interpretação literal pode se refinar sem, no entanto, conduzir para a modificação das relações lógicas entre os enunciados e as coisas – “se uma teoria diz que algo existe, então uma interpretação literal pode especificar o que tal coisa é, mas não vai eliminar a implicação de existência” (VAN FRAASSEN, 2007, p. 32). Esta seria, pois, a formulação do realismo científico mais contundente para van Fraassen.

Hilary Putnam, em sua fase mais realista, alega que, ou as teorias científicas descrevem o mundo realmente, ou tudo isso é obra de um milagre. Em suas palavras:

o argumento claro em favor do realismo é que ele é a única filosofia que não faz do sucesso da ciência um milagre. Que os termos na teoria científica madura são termos caracteristicamente referenciais (essa formulação é devida a Richard Boyd), que as teorias aceitas em uma ciência madura são, caracteristicamente, aproximadamente verdadeiras, que o mesmo termo pode se referir à mesma coisa mesmo quando ocorre em diferentes teorias – esses enunciados são considerados pelos realistas científicos não como verdades necessárias, mas como parte da única explicação científica do sucesso da ciência e, logo, como parte de qualquer descrição científica adequada da ciência e de suas relações com seus objetos (PUTNAM, 1975, p. 73).

Essa formulação, que Putnam atribui a Richard Boyd, consiste na tese de que o realismo é uma boa explicação para o

sucesso preditivo da ciência, uma tese que não necessita recorrer a fatores exógenos – a ciência mesma é chamada a tornar inteligível seu êxito. Em outras palavras, “o realismo se torna, por assim dizer, a própria teoria da ciência sobre si mesma e com todas as credenciais da ciência” (BLACKBURN, 2006, p. 268), ao tempo em que, enquanto tese filosófica, favorece uma explicação da ciência em que seu sucesso no domínio empírico, prático ou da observação, supostamente evidencia seu caráter consistente enquanto teoria. Portanto, trata-se de uma alegação a favor da ideia de que teorias científicas bem sucedidas deveriam ser aceitas como descrições do mundo aproximadamente verdadeiras, pois elas apresentam a melhor explicação dos fenômenos observáveis ou não que foram previstos por elas.

Ao programar a projeção de um foguete para o espaço, admite-se para isso que a gravidade é uma realidade, que a lua gira em torno da terra, que fazemos parte de um sistema no qual o sol é seu centro, que os cálculos relativos à velocidade etc. funcionam e mais e mais e mais – e que tudo isso é uma operação rotineira sem qualquer interferência de forças sobrenaturais, qual seja, sem milagres. Fazer isso nada mais é do que repetir as explicações que a própria ciência oferece para o seu sucesso. Ou, como afirma Blackburn (2006, p. 276), ao comentar o argumento de Putnam-Boyd: “A ciência explica o sucesso da ciência” – melhor para os que não creem em milagres. Como faz notar Nagel, confirmar ou infirmar empiricamente a ordenação do mundo e buscar explicar fenômenos particulares por meio de leis gerais, contém algo de circular:

quando formulamos uma lei de qualquer espécie, com base em nossas observações, e em seguida a confirmamos por meio da experimentação, a confirmação, bem como a formulação original, dependem do julgamento de que a melhor explicação sistemática da relação entre as observações originais e os nossos experimentais é aquela que os recobre

de modo sistemático – uma explicação de acordo com a qual não se trata de acidente (NAGEL, 2001, p.108-109).

Ao argumentar que a ciência é capaz de se explicar desde dentro, sem recorrer a eventos que não advenham da própria ciência, realistas científicos sugerem que antirrealistas flertam com certo transcendentalismo. Não obstante, o argumento da explicação endógena da ciência, não implica seu isolamento frente ao mundo – “em larga medida, a ordenação que encontramos em nossa experiência é produto de uma ordenação que ali está, independente de nossas mentes” (NAGEL, 2001, p. 113).

O argumento do milagre não encerra a discussão, pois o que ele apresenta não é uma prova contundente de que o realismo científico está certo. Apenas aponta para a plausibilidade de se optar pela explicação de que as entidades, as quais as teorias científicas se referem, realmente existem do que enveredarmos por caminhos misteriosos. É melhor levar em consideração que as teorias científicas têm algo a ver com o mundo, tendo-se em conta seu elevado grau de sucesso empírico, do que crer em coincidências, bruxarias, demônios ou coisas afins. Tal como formulado por Putnam, o argumento do milagre é uma forma peculiar de petição a favor do realismo científico.

II

Uma objeção ao realismo epistemológico em geral e ao realismo científico em especial pode surgir de uma postura neopragmática em relação ao conhecimento. Desde o ponto de vista do neopragmatismo de Rorty, tanto *verdade* quanto *correspondência*, assim como *objetividade*, são vocábulos dispensáveis. Por conseguinte, sem eles, cai por terra a noção de realismo científico que temos tratado até aqui. Não designaremos tal postura como antirrealista, pois o próprio Rorty pretende superar o debate nesses

termos e fazer uma nova descrição em que essas noções sejam abandonadas. Respalhando o posicionamento do filósofo da ciência Arthur Fine, o qual ele declara ser seu preferido, Rorty afirma que “não deveríamos ser nem realistas nem antirrealistas, que toda a questão entre realismo e antirrealismo deveria ser posta de lado” (2006, p. 107).

Diz-nos Rorty que historicamente a filosofia, sobretudo no campo epistemológico, caiu no seu próprio engodo – a crença de que existe uma realidade que nossa mente ou linguagem é capaz de representar. Essa ideia é criticada por Rorty com uma metáfora acerca da pretensão da filosofia, a de “espelhar a natureza”:

A imagem que mantém cativa a filosofia tradicional é a da mente como a de um grande espelho, contendo variadas representações – algumas exatas, outras não – e capaz de ser estudada por métodos puros, não empíricos. Sem a noção da mente como espelho, a noção de conhecimento como exatidão de representação não se teria sugerido (RORTY, 1994, p. 27).

Nesse sentido, tanto realistas quanto antirrealistas estariam envolvidos na mesma névoa, ou presos aos mesmos grilhões, de uma disputa infrutífera que considera o conhecimento do mundo em termos de melhor ou pior representado, ou ainda em torno da origem de nossas representações. No contexto da contemporaneidade, o debate realismo/antirrealismo busca oferecer provas acerca de se há ou não conformidade entre determinadas teorias e o mundo, “se as asserções de física podem corresponder aos ‘fatos da questão’, ou se as asserções da matemática e da ética têm também essa possibilidade” (RORTY, 2002, p. 14-15). De uma maneira geral, esses filósofos são denominados por Rorty representacionalistas. Para estes, é importante pensar o conhecimento em termos de uma representação na mente ou na linguagem. Rorty situa a si mesmo na corrente dos antirrepresentacionalistas, filósofos que não consideram importante

a discussão do realismo, que entendem a ideia de representação como simplesmente estéril na contemporaneidade. Sendo assim, o problema localiza-se precisamente na ideia de representação, comum a realistas e antirrealistas. Nas palavras de Rorty:

Para os representacionalistas, “tornar verdadeiro” e “representar” são relações recíprocas: o item não-linguístico que torna S verdadeiro é o item representado por S. Mas os antirrepresentacionalistas veem essas duas noções como igualmente desventuradas e dispensáveis – não apenas no que concerne às asserções de classes disputadas, mas no que concerne a todas as asserções (2002, p. 16).

As proposições representacionalistas serão consideradas verdadeiras se os fatos do mundo, itens não-linguísticos, as fizerem verdadeiras ao serem confrontados. Ou seja, o sentido de verdade de uma proposição consiste em apreender aquilo que seu correspondente estado de coisas é em si mesmo, de modo a poder representá-lo. Antirrepresentacionalistas como Rorty estão dispostos a abandonar todos os conceitos que envolvam a pressuposição de que podemos compreender “o que significa a determinidade da realidade” (RORTY, 2002, p. 19) e, conseqüentemente, representá-la. Por outro lado, representacionalistas “veem a física como a área da cultura na qual realidades não-humanas, enquanto opostas às práticas sociais humanas, desenvolvem suas atividades do modo mais óbvio possível” (RORTY, 2002, p. 19). Os antirrepresentacionalistas, por sua vez, “não veem sentido algum na afirmação de que a física é mais independente de nossas peculiaridades humanas do que a astrologia ou a crítica literária”. Num tom mais pragmático, afirmam que “as várias áreas da cultura respondem por diferentes necessidades humanas” e não podemos nos colocar fora dessas necessidades para então “observarmos se algumas delas são gratificadas pela constatação de uma similitude objetiva ou diferença de natureza” (RORTY, 2002, p. 21).

Desde o ponto de vista neopragmático de Richard Rorty, essa é uma questão digna de ser abandonada³ – deveríamos pensar no conhecimento em termos de sendo melhor ou pior para as nossas próprias descrições da realidade, aquilo que é melhor para nós. Deveríamos entender o conhecimento não enquanto uma representação da realidade, e sim enquanto uma forma de lidar com a realidade que favoreça o nosso bem-estar. Para pragmatistas, a questão ontológica sobre a natureza das coisas já se mostrou há muito superada, posto não existir algo como a natureza das coisas, ou uma essência pronta a ser desvelada. Pragmatistas “querem substituir a distinção entre aparência e realidade pela distinção entre descrições do mundo e de nós mesmos que são menos úteis, e descrições que são mais úteis” (RORTY, 2000a, p. 27).

De imediato, as perguntas que se erguem diante da proposta de compreensão do conhecimento em termos de descrições mais úteis e menos úteis, melhor ou pior para nós, são: úteis em que sentido? Quais critérios são estabelecidos acerca do que é o melhor? Quem é esse “nós”? Estes questionamentos não passaram despercebidos por Rorty. O problema, para nós e não para Rorty, é que suas respostas são propositadamente imprecisas: “Úteis para criar um futuro melhor”; “Melhor no sentido de que contém mais daquilo que consideramos bom e menos do que consideramos ruim”, e bom é “diversidade e liberdade”, “crescimento” (RORTY, 2000a, p. 27-28); “Nós” são os liberais, os democráticos. Essa vagueza nas respostas faz parte da estratégia pragmática de não se

3 O abandono da disputa acerca do realismo é um posicionamento comum a Rorty e Davidson. Este afirma: “O realismo, como eu o entendo, é a perspectiva de que o uso predicacional da verdade pode ser explicado em termos de uma relação de correspondência. Esta seria uma afirmação interessante se todo mundo pudesse surgir com um modo inteligível e iluminado de individualizar as entidades às quais os enunciados e crenças verdadeiros correspondem, junto com uma semântica aceitável para se falar sobre tais entidades. Mas não há tal explicação. Até que haja uma, não vejo sentido em alguém se declarar um realista ou, a esse respeito, um antirrealista” (DAVIDSON, 2002, p. 147).

conformar a nenhum modelo preestabelecido de conhecimento e nem conformar o futuro ao presente, ao que entendemos hoje como *melhor*. “Se existe algo de peculiar ao pragmatismo é que ele substitui noções como *realidade*, *razão* e *natureza*, pela noção de um futuro humano melhor” (RORTY, 2000a, p. 26).

A consequência de utilizarmos descrições mais úteis e descrições menos úteis, é o abandono da ideia de conhecimento como correspondência e a adoção da nossa relação com o mundo de maneira causal. Seria esse o posicionamento, segundo Rorty, também de Dewey e de Davidson – asseverações verdadeiras têm uma relação causal com o mundo:

devemos ver a investigação como uma maneira de usar a realidade. Assim, a relação entre nossas afirmações verdadeiras e o resto do mundo é causal ao invés de representacional: ela causa em nós a manutenção de nossas crenças, e nós mantemos as crenças que se provam como guias confiáveis para conseguir o que queremos (RORTY, 2000a, p. 37).

Enquanto pensarmos, à maneira da filosofia tradicional, que entre nós e o mundo existe algo (os sentidos, a linguagem) que distorce nossa visão das coisas tais quais elas são, permaneceremos presos a um determinado modelo de conhecimento. Assim como enquanto pensarmos no conhecimento como tendo um fundamento inalienável, neutro, racional, não-contingente, sobre o qual o mesmo se assenta, não sairemos da metafísica moderna. A linguagem não distorce nossa imagem do mundo, pois a linguagem não representa o mundo. Tanto os órgãos do sentido, quanto a razão ou a linguagem, aparecem ao pragmatismo de Rorty como instrumentos a fim de lidar com os objetos. O “erro” estaria na função demasiadamente restritiva atribuída à linguagem ou à razão enquanto uma forma capaz de representar o mundo, quando os pragmatistas “gostariam de eliminar a distinção entre conhecer as coisas e fazer uso delas” (RORTY, 2000b, p. 60). A linguagem,

assim como as teorias científicas, constitui mais um instrumento que o homem desenvolveu no seu confronto com o entorno – não a *representação* do seu entorno. Os pragmatistas fazem eco à asserção baconiana, segundo a qual “conhecimento é poder”. Conhecer algo é ser capaz de utilizar esse algo ou colocá-lo em relação com alguma outra coisa, mas tal relação não é intrínseca, não diz respeito à natureza desse algo, é sim uma relação extrínseca e contingente. A versão pragmatista da asserção de Bacon elimina toda a suposição de que o mundo tenha uma substância.

Uma objeção imediata posta pelos realistas aos seus rivais é o sucesso das ciências naturais em enfrentar problemas. Caso as ciências não correspondam de fato à realidade, como podemos explicar sua bem sucedida prática de prescrever através de teorias e experimentações eventos do mundo? A mecânica newtoniana seria um exemplo de como entidades teóricas (força, inércia, gravidade) existem autonomamente independentes das teorias que as vinculam. No entanto, campos eletromagnéticos, ligações moleculares, vírus, ou seja, entidades não-observáveis, não são “objetos” no sentido tradicional do termo. Eles não se revelam simplesmente quando introduzimos sofisticados aparelhos de análise para ampliar nossas percepções e a forma como eles *existem* depende em alguma proporção da teoria. Para Putnam, o exemplo paradigmático vem da própria física, precisamente a mecânica quântica, pois é dentro dela que surge outra noção acerca de “objeto” não afim com a tradicional que conta com propriedades inalienáveis:

A razão por que as “partículas” da mecânica não são objetos no sentido tradicional é que (na maioria dos “estados”) elas não possuem, segundo a mecânica quântica contemporânea, nenhum número definido! Mas os objetos tradicionais possuem sempre um número definido [...] Além disso, as propriedades lógicas dos “campos” da mecânica quântica são igualmente estranhas (PUTNAM, 2008, p. 22).

Talvez, o realismo científico tenha que contar com alguma confiança no seu objeto, na medida em que postula sua existência independente do intelecto, mas deve ter em conta que opera com uma noção estendida do que se entende por objeto. Como diz Putnam, “partículas da física moderna não são pequenas bolas de bilhar” (2008, p. 21-22). Pode acontecer que uma teoria empiricamente adequada numa determinada circunstância torne-se inadequada em outras instâncias, violando inclusive normas de lógica e de método que, independente de sua veracidade, pode ser que estejamos bastante familiarizados com elas. A dificuldade não se restringe à noção de objeto, mas também recai sobre normas e métodos pelos quais tratamos esses objetos.

Isto aponta para a dificuldade de se pensar a noção de mundo utilizada por realistas, bem como a insistência na ideia de correspondência entre nossas asserções e o mundo. Não há dúvidas quanto à capacidade da ciência de resolver problemas, prescrever acontecimentos, sua eficácia em intervir no mundo é incontestável – mas “a ciência moderna não nos torna capazes de enfrentar os problemas porque há correspondência, apenas nos torna capazes de enfrentar os problemas, sem mais”, diz-nos Rorty (1999, p. 17).

III

Numa trama de inspiração davidsoniana, Rorty sugere o abandono da ideia de que o mundo constitui um elemento essencial para nossas asserções acerca da verdade. Ele (o mundo) silencia ante nosso processo de crítica e justificação das crenças. Isto significa que enunciados que se fundamentam na observação do mundo, em experiências imediatas com a realidade, em nada nos ajudam a esclarecer a conexão que estabelecemos entre crença e mundo, qual seja, não devemos buscar no mundo, pois não as encontraremos, as condições que nos proporcionem a justificação derradeira de nossas crenças. Tal perspectiva, advinda do fracasso da epistemologia (das

ciências) em encontrar um fundamento último do conhecimento de caráter objetivo, favoreceu a ideia de que “o mundo não faz verdadeiros os enunciados e, portanto, não pode desempenhar papel epistêmico algum no processo de justificação” (KALPOKAS, 2005, p. 193). O problema estaria nos postulados epistemológicos do ceticismo moderno que estabelece mediações/intermediários entre o homem e o mundo. Desde que eliminada a ideia de que há intermediários entre nós e o mundo, desfaz-se grande parte das questões postas pela epistemologia moderna, como, por exemplo, o problema do dualismo esquema-conteúdo. Rorty, na esteira de Davidson, defende que a única relação que se pode estabelecer, entre o mundo e as crenças acerca do mundo, é de causalidade.⁴

Se o mundo não exerce um papel determinante sobre o conteúdo de nossas crenças, ou seja, se o mundo não determina sua verdade ou falsidade, então o que sustenta uma crença não pode ser o mundo. Na medida em que o mundo possui apenas um papel causal na formação de crenças, ele está fora do espaço de justificação, não pode servir de algo com que possamos confrontar as crenças para sustentá-las. O que Rorty parece está combatendo é uma noção de experiência com o mundo que seria em si mesma justificatória, quando, no seu entendimento, o que o mundo faz é provocar causalmente, e não evidentemente, em nós, através de nossos órgãos sensoriais, crenças.

4 A passagem a seguir de Davidson é bastante expressiva quanto a isso: “Nada, contudo, nenhuma *coisa*, torna sentenças e teorias verdadeiras: nem experiências, nem irritações na superfície, nem o mundo podem tornar uma sentença verdadeira. *Que* a experiência tome um certo rumo, que a nossa pele seja mais aquecida ou perfurada, que o universo seja finito, estes fatos, se assim quisermos exprimir-nos, tornam sentenças e teorias verdadeiras. Mas este argumento é melhor construído sem a menção a fatos. A sentença ‘A minha está quente’ é verdadeira se e somente se a minha pele está quente. Aqui não há referência a um fato, a um mundo, a uma experiência ou a uma peça de evidência” (DAVIDSON, 1984, p. 194).

Já que o mundo não exerce um papel epistêmico sobre nossas crenças, Rorty sustenta que somente uma crença pode justificar outra crença. O mundo não oferece nem pede razões, somente nossos pares, os seres humanos, têm essa habilidade manifesta através da linguagem. A justificação não repousa sobre nada além de nossas práticas sociais de conversação e de necessidades estritamente humanas.

Referências

- BLACKBURN, S. **Verdade**: um guia para perplexos. Trad. Marilene Tombini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- BERKELEY, G. **Três diálogos entre Hilas e Filonous em oposição aos céticos**. Trad. Antônio Sérgio. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).
- DAVIDSON, D. A verdade é o objetivo da investigação? – discussão com Rorty. Trad. Paulo Ghiraldelli. In: GHIRALDELLI JR., P.; BENDASSOLLI, P. F.; SILVA FILHO, W. J. (Orgs). **Ensaio sobre a verdade**. São Paulo: Unimarco, 2002.
- DUMMETT, M. **The seas of language**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. Leonel Vallandro. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Col. Os Pensadores).
- KALPOKAS, D. **Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología**. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2005 (Col. Plural).
- NAGEL, T. **A última palavra**. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

PUTNAM, H. **Corda tripla: mente, corpo e mundo**. Trad. Adail Sobral. São Paulo: Ideias & Letras, 2008 (Coleção Filosofia e História da Ciência).

_____. **Mathematics, matter and method**. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

RORTY, R. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **Consequências do pragmatismo**. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. Verdade sem Correspondência com a Realidade. In: MAGRO, C.; PEREIRA, A. M. (Orgs.). **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000a, p. 17-52.

_____. Um Mundo sem Substâncias ou Essências. In: MAGRO, C.; PEREIRA, A. M. (Orgs.). **Pragmatismo: a filosofia da criação e da mudança**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000b, p. 53-92.

_____. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad. Marcos Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. Uma visão pragmatista da filosofia analítica contemporânea. Trad. Heraldo Aparecido Silva. In: RORTY, R.; GHIRALDELLI JR, P. **Ensaios pragmatistas – sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

ASPECTOS FILOSÓFICOS DA TEORIA DA EVOLUÇÃO: impulso e processo vital

Pablo Enrique Abraham Zunino

*Caminante, son tus huellas el camino y nada más;
Caminante, no hay camino, se hace camino al andar.
Al andar se hace el camino, y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca se ha de volver a pisar.
Caminante no hay camino sino estelas en la mar.*

Antonio Machado¹

Introdução

Como o finalismo radical, essa filosofia da vida supõe uma harmonia de conjunto, mas admite também a possibilidade de conflito entre as espécies, na medida em que a *adaptação* exige que cada indivíduo utilize a energia vital em proveito próprio. Portanto, essa harmonia diz respeito a um impulso global da vida, um *elã comum* que baliza nas diversas tendências uma complementaridade original. Desse modo, Bergson inverte o finalismo, visto que a harmonia não se encontraria na frente ou ao final do processo, e sim atrás, como algo que empurra constantemente e transmite algo desse impulso de vida às formas que vão sendo criadas ao longo do processo, marcado por uma identidade de impulsão mais do que por uma aspiração comum. Pensar na finalidade da vida à maneira de um objetivo humano que se persegue ou como a realização de

1 MACHADO, A. *Poesías completas*. Madrid: Espasa Calpe, p. 239.

um modelo preexistente, tem como pressuposto a crença em que tudo está dado e que podemos ler o futuro a partir do presente. Essa perspectiva denota uma visão imóvel e fragmentária que nossa inteligência tomou da vida, como se estivesse fora do tempo. Diferente é a interpretação psicológica da evolução que nos propõe Bergson, na qual a trajetória nunca se confunde com ato criador e a direção só tem significação para um olhar retroativo: “o caminho foi criado ao mesmo passo que o ato que o percorria, não sendo mais que a direção desse ato ele próprio”.²

A hipótese de Bergson retoma o conceito de “causalidade psicológica” do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, sua primeira obra³. Pois, se a vida é a continuação de um *elã* primitivo que se dividiu em linhas de evolução divergentes, se o movimento das partes se prolonga em virtude de um impulso comum, talvez possamos remontar esses diversos caminhos, identificando as causas de natureza psicológica que produziram as bifurcações: “Algo do todo deve subsistir nas partes” (*ibid.*). Sendo assim, a análise de alguns efeitos da ação vital nos revelará algo que é partilhado por todos, “como camaradas separados há muito tempo guardam as mesmas lembranças de infância” (*ibid.*). E não faltam metáforas que descrevam esse aspecto do *elã vital* na própria natureza: “O vento que rompe em uma encruzilhada divide-se em correntes de ar divergentes, que são todas apenas um único e mesmo sopro [...]; deveríamos reencontrar, até mesmo nos últimos riachinhos, algo da impulsão recebida na fonte” (EC, p. 55, 59).

O olho e a visão: adaptação ou causalidade?

Uma das causas apontadas pela biologia para dar conta desta diversidade é a influência das condições exteriores sobre o

2 BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 56. Doravante citado como EC.

3 BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Œuvres. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959. Doravante *Ensaio*, citado como DI.

organismo: se a influência é considerada positiva, teremos como efeito uma variação interna, porém, se a avaliação é negativa, o efeito será a eliminação de algumas dessas variações. Essas duas hipóteses correspondem, respectivamente, às de Eimer e Darwin: na primeira, a variação dos organismos é *dirigida* (se explica diretamente pela ação de uma série de causas físicas e químicas decorrentes das condições exteriores); na segunda, a causa exterior estabelece uma concorrência vital que promove a seleção natural através da sobrevivência dos mais aptos (eliminação automática dos inadaptados). Não obstante, essa variação *acidental* não explica o desenvolvimento progressivo e retilíneo de órgãos complexos em diferentes espécies, na medida em que se concentra naquilo que foi conservado sem preocupar-se com o que desapareceu.⁴

Para compreender o argumento de Bergson em torno do conceito de “adaptação”, devemos retomar a oposição entre *atividade* e *passividade* da qual nos ocupamos em um trabalho anterior⁵. A explicação darwinista – diz o nosso filósofo – é puramente verbal, porque a solução passa pelo uso ambíguo de dois sentidos diferentes do termo “adaptação”. Quando atribuímos às condições exteriores uma capacidade de formatar a vida, como se houvesse um molde em que pudéssemos alojá-la, extraímos da própria vida a ação de criar (para si mesma) a maneira de driblar as condições que lhe são impostas. Nesse sentido, adaptação significa *replícar* e não mais

4 “Que dois caminhantes, saídos de pontos diferentes e errando pelo campo ao sabor de seus caprichos, acabem por se encontrar, isto nada tem de anormal. Mas que, caminhando assim, desenhem curvas idênticas, exatamente superponíveis uma à outra, isso é totalmente inverossímil” (EC, p. 62).

5 Cf. ZUNINO, P. *Bergson: a metafísica da ação*. São Paulo: Humanitas, 2012. A oposição entre a *atividade* da consciência e a *passividade* da matéria se articula já na teoria da percepção: “nas espécies inferiores, o tocar é passivo e ativo ao mesmo tempo; serve para reconhecer uma presa e capturá-la, para perceber o perigo e procurar evitá-lo” (BERGSON, 2006, p. 28); também o estudo da memória nos mostrou que a passividade enquanto *virtualidade* não é o contrário do atual ou do ativo (Cf. WORMS, 2004, p. 161).

repetir. Entretanto, a presença de uma “atividade inteligente” é introduzida a partir da noção antropomórfica de finalidade:

Se a adaptação de que se fala é *passiva*, simples repetição em relevo daquilo que as condições dão em escavado, não se construirá nada daquilo que se quer que ela construa e se a declaramos *ativa*, capaz de responder com uma solução calculada ao problema posto pelas condições, vai-se mais longe do que nós, longe demais, mesmo, a nosso ver, na direção que indicávamos de início. Mas a verdade é que se passa sub-repticiamente de um desses sentidos para o outro, e que se busca refúgio no primeiro todas as vezes em que se vai ser surpreendido em flagrante delito de finalismo no emprego do segundo. É o segundo que serve verdadeiramente à prática corrente da ciência, mas é o primeiro que lhe fornece, o mais das vezes, sua filosofia (*ibid.*, p. 64).

Esta ambiguidade do termo adaptação exige uma superação dos pontos de vista da causalidade mecânica e da finalidade antropomórfica. Para refutar as duas doutrinas, ou melhor, a combinação teórica que decorre da astuta oscilação conceitual entre ambas, o filósofo se dispõe a examinar a estrutura do olho humano. Na maioria das vezes, o trabalho da natureza é comparado ao de um operário inteligente, mas atribui-se oportunamente a perfeição crescente de um órgão complexo como esse ao puro jogo mecânico da seleção natural. Qual seria, afinal de contas, o sentido do conceito de adaptação?

Poderíamos pensar que, na origem, uma mancha pigmentária reagiu à luz, estabelecendo com ela uma primeira relação de adaptação, da qual se deduz a função de impressionabilidade química. Assim, a formação do olho seria explicada mecanicamente como uma série indefinida de ações e reações entre órgão e função. Para estarmos em regra com os defensores do finalismo, bastaria mostrar que toda essa série culmina na visão porque sempre opera sobre causas finais. Assim, conforme a ênfase seja dada à

complicação do órgão ou ao aperfeiçoamento da função estaremos, respectivamente, endossando o mecanicismo e o finalismo. Portanto, comparar um órgão com a sua função nos engajaria numa discussão interminável. O mesmo não aconteceria se comparássemos entre si dois órgãos da mesma natureza, por exemplo, o olho de um *molusco* com o olho de um *vertebrado*, procurando determinar de onde vem a *analogia de estrutura*.⁶

Bergson confronta dois sistemas evolucionistas opostos: a hipótese de uma *variação dirigida* pela influência das condições exteriores (que examinaremos mais adiante) e a hipótese darwinista das *variações acidentais*. Como se sabe, a teoria da seleção natural explicava a origem das espécies em termos de uma acumulação de variações insensíveis⁷. As variações bruscas ou *sports*, como as chamava Darwin, geravam nada mais que “monstruosidades” incapazes de se perpetuar. Algumas experiências, no entanto, indicam a ideia oposta: as novas espécies passariam por períodos de “mutabilidade”, alternando estabilidade e transformação, ao fim dos quais se produziriam formas inesperadas, como se um milagre tivesse operado a mudança brusca. Contudo, são sempre “variações acidentais” que não explicam a similitude de estrutura porque atribuem o âmago da ação ao acaso: “Como supor, com efeito, que as mesmas [variações] se tenham produzido na mesma ordem em duas linhas de evolução independentes, se eram puramente acidentais?” (EC, p. 71).

A segunda hipótese evolucionista (Eimer) atribui a semelhança de estrutura à influência direta das condições exteriores. Se entendermos que a luz é uma causa física, “o olho cada vez mais complexo seria algo como um selo cada vez mais profundo

6 Cf. EC, p. 68; MONEGALHA, F. “A ‘marcha para a visão’ em *A evolução criadora*”. PINTO, D; MARQUES, S. (Orgs.). *Henri Bergson: Crítica do negativo e pensamento em duração*. São Paulo: Alameda, 2009.

7 DARWIN, C. *Origine des espèces*. Paris: 1887, p. 46 apud BERGSON. EC, p. 69.

impresso pela luz em uma matéria que, sendo organizada, possui uma aptidão *sui generis* a recebê-la” (EC, p. 76). A metáfora do “selo” denota justamente a ambigüidade do termo “adaptação” assinalada por Bergson: primeiro, se pensam as condições exteriores como uma espécie de molde, no qual se insere a matéria adotando uma forma determinada; depois, se reconhece a reação ativa da matéria para que tenha sentido dizer que o olho se adaptou cada vez melhor à influência da luz. Isso supõe, com efeito, dois tipos de adaptação diferentes: “a adaptação passiva de uma matéria inerte, que sofre a influência do meio, e a adaptação ativa de um organismo, que extrai dessa influência uma condição apropriada” (EC, p. 77). Aqui, a tensão entre atividade e passividade se torna manifesta, já que a ação da luz pode explicar o surgimento de uma mancha de pigmento que, de grau em grau, foi se aperfeiçoando até constituir um olho complexo. Mas disso não se segue que os dois extremos sejam da mesma natureza, assim como uma fotografia não se confunde com uma máquina fotográfica: uma coisa é *seguir* um movimento; outra é *dirigi-lo*. Essa dialética entre a passividade e a atividade anuncia a concepção do *elã vital* como um fenômeno imanente à matéria: “A matéria viva parece não ter outro meio de tirar proveito das circunstâncias, senão o de começar por adaptar-se a elas passivamente: ali onde precisa assumir o comando de um movimento, começa por adotá-lo” (*ibid.*).

Note-se ainda que o critério da “utilidade” não designa apenas os efeitos funcionais da estrutura de um órgão, como se este fosse a causa e sua função um simples efeito. Trata-se, antes, de uma relação pragmática que se estabelece entre o olho, os mecanismos motores e o movimento do corpo como um todo, donde se desprende o papel da visão face à sua interação com o meio. Quando Bergson diz que o olho “tira proveito”, o que está em jogo é algo diferente da ação direta da luz: “Nosso olho tira proveito da luz no sentido de que nos permite utilizar, por meio de movimentos de reação, os objetos que vemos vantajosos e evitar aqueles que vemos nocivos” (EC, p. 78).

Não obstante, isso não significa que a matéria organizada tenha qualquer poder misterioso ou que o movimento vital da ação possa reduzir-se à ideia de *causalidade*. Mais uma vez, Bergson nos mostra que este conceito (causa) é fruto da confusão lingüística entre três sentidos diferentes da palavra “causa”, dos quais se pode extrair uma maior ou menor solidariedade entre a causa e o efeito: (1) uma bola de bilhar age por *impulsão* quando determina o movimento da bola sobre a qual é lançada; (2) uma faísca age por *desencadeamento* quando provoca uma explosão de pólvora; (3) no fonógrafo a mola age por *desenrolamento* quando executa a melodia inscrita no cilindro que reproduz (Cf. EC, p. 80). Apenas no primeiro caso haveria uma explicação do efeito pela causa, já que uma variação desta provoca uma variação daquele. Mas não é isso que se verifica na hipótese das “variações dirigidas” que Eimer pretende aplicar à formação gradual do olho dos vertebrados. Esse caráter “caleidoscópico” da variação exprime uma causalidade intermediária entre o desenrolamento e o desencadeamento que não explica como dois processos evolutivos diferentes (o do homem e o dos moluscos) desembocam no desenvolvimento de uma mesma retina: “partes diferentemente situadas, diferentemente constituídas, exercendo, em condições normais, funções diferentes, são capazes de fazer as mesmas suplências e fabricar, quando necessário, as mesmas peças da máquina” (EC, p. 83). Para dar conta dessa convergência de efeitos que se obtém por combinações diversas de causas, será preciso evocar um princípio interno de direção. Nesse sentido, o *neolamarckismo* se configura como uma terceira via a ser explorada pela análise de Bergson, na medida em que admite um “princípio interno e psicológico de desenvolvimento”. Além disso, essa doutrina explica as variações do ser vivo pelo uso ou desuso de seus órgãos e leva em conta o conceito de *transmissão hereditária* que, como veremos, nos permitirá reformular o problema das variações.⁸

8 Cf. MARTINS, L. Herbert Spencer e o neolamarckismo: um estudo de caso. MARTINS, R.; MARTINS, L.; SILVA, C.; FERREIRA, J. (eds.). *Filosofia e história da ciência no Cone Sul: 3º Encontro*. Campinas: AFHIC, 2004, p. 281-289.

Até aqui, examinamos uma teoria da formação do olho complexo que partia da recepção passiva da luz, mas exigia depois uma reação ativa da matéria que pudesse tirar proveito das circunstâncias. Se pensarmos essa reação como um esforço do ser vivo no sentido de adaptar-se às condições de vida, uma alternativa teórica se abre imediatamente: o termo “esforço” pode ser definido como uma resposta mecânica dos órgãos envolvidos face às condições exteriores. Entretanto, quando se pensa na *atividade interna*, esse termo tem um sentido mais profundo que implica “consciência e vontade”⁹. A questão das variações (acidentais ou causais) não envolve apenas o problema da formação de órgãos complexos em diferentes linhas de evolução. Essa questão também levanta uma dificuldade que diz respeito às características *adquiridas*, afinal, a variação remete aos efeitos de um hábito contraído ou a uma aptidão natural prévia? O exemplo do *filho do esgrimista* sugere essas duas respostas: (1) ou se transmite o “hábito do pai” ou (2) se transmite uma “tendência natural”, isto é, algo do impulso primitivo que teria dado ao filho a disposição para superar o pai em agilidade e destreza. Nesse caso, os hábitos contraídos por um indivíduo não teriam nenhuma repercussão sobre seus descendentes e a transmissão hereditária seria uma exceção e não a regra¹⁰. Essa hipótese explica melhor o problema do desenvolvimento do olho, pois é difícil de acreditar que um esforço individual tenha produzido cada uma das indefinidas variações que configuram esse órgão como um amontoamento de diferenças.

Conclui-se que nenhuma dessas três formas de evolucionismo consegue dar conta do problema da constituição de um órgão complexo tal como o olho, mas isso reforça precisamente o argumento de Bergson acerca da diferença entre filosofia e ciência. Cada uma dessas *teorias* científicas corresponde a um ponto de

9 “É preciso escavar sob o próprio esforço e procurar uma causa mais profunda” (EC, p. 85).

10 Cf. EC, p. 91-92.

vista sobre o processo de evolução e nos mostra sempre uma vista parcial da totalidade. Ora, a realidade como um todo é o objeto da filosofia, por isso a proposta bergsoniana consiste em retomar os pontos positivos dessas três teorias, fazendo convergir o triplo esforço da ciência numa ideia mais abrangente e filosófica do processo evolutivo.

O *elã vital* como princípio psicológico

Bergson vê no *neodarwinismo* a explicação causal da variação, que concebe o indivíduo como portador de um germe no qual se concentram as diferenças enquanto causas essenciais da variação. Essa hipótese, no entanto, desconsidera o desenvolvimento da impulsão que passa de um germe a outro através dos indivíduos. A *teoria das mutações*, por sua vez, atenua o caráter acidental da variação individual ao admitir uma tendência da espécie a modificar-se durante certos períodos de mutação determinados. Assim, nos aproximamos da hipótese de Eimer, para quem as variações ocorrem de maneira bem definida, mas não devemos pensar que essa variação no mundo orgânico pode ser predeterminada em seu conjunto, pois “a espontaneidade da vida se manifesta nessa evolução por uma contínua criação de formas sucedendo a outras formas” (EC, p. 94). Nesse ponto, parece intervir uma causa psicológica que é, segundo Bergson, a maior contribuição do *neolamarckismo* para se compreender o *elã* original da vida como causa profunda das variações. Se atribuirmos à *vontade* uma influência mais abrangente nos processos que acabamos de examinar, veremos que o conceito de “esforço” acentua uma dimensão que ultrapassa o indivíduo e nos encaminha para a elucidação da ação vital:

Um esforço bem mais profundo que o esforço individual, bem mais independente das circunstâncias, comum à maior parte dos representantes de uma mesma espécie, inerente aos

germes que estes carregam antes que à sua substância apenas e, por isso mesmo, certo de ser transmitido a seus descendentes (EC, p. 95).

O fato é que quando abrimos os olhos, a visão se opera. Mas a tendência natural da inteligência humana a explicar as coisas a partir do modelo antropomórfico, deu origem às doutrinas do *mecanicismo* e do *finalismo*. Ambas supõem que a natureza trabalha como um operário humano, juntando peças em vista da fabricação de uma máquina. Todavia, o contraste entre a complexidade da estrutura de um órgão e a simplicidade do seu funcionamento sugere o exato oposto: “A vida não procede por associação e adição de elementos mas por dissociação e desdobramento. [...] A simplicidade pertence então ao próprio objeto e a complicação infinita pertence às vistas que tomamos do objeto ao girar à sua volta” (EC, p. 97-98). Para esclarecer esse ponto, Bergson imagina um quadro feito com *pastilhas de mosaico*: a hipótese mecanicista diria que se trata de uma junção de pequenos ladrilhos, ao passo que, a finalista exigiria, para além dessa junção, um plano diretor. Entretanto, nota o nosso filósofo, existe uma relação entre órgão e função que explica o trabalho de criação através do caráter indivisível da *ação vital* – isto é, a série de atos indivisíveis que operam intrinsecamente para produzir um organismo vivo ou quaisquer das suas partes: “O olho, com sua maravilhosa complexidade de estrutura, poderia não ser mais que o ato simples da visão enquanto este se divide para nós em um mosaico de células” (*ibid.*, p. 99).

É isso que nos ensina a análise do movimento: “Se ergo a mão de A para B, esse movimento aparece-me ao mesmo tempo sob dois aspectos. Sentido por dentro, é um ato simples, indivisível. Percebido de fora, é o percurso de uma certa curva AB” (*ibid.*). O ponto de vista do mecanicismo destacaria apenas as diversas posições como partes ou componentes da curva, enquanto o finalismo procuraria descrever a sua ordem, mas ambas as doutrinas deixariam escapar a *mobilidade* essencial. O movimento é *mais* que

as posições e sua ordem, se considerarmos a mobilidade como uma síntese imanente que se produz entre elas; em outro sentido, porém, o movimento é *menos* do que elas, se pensarmos no trabalho de junção e na inteligência que lhe são acrescentadas pela explicação: “A natureza não teve mais dificuldade em fazer um olho do que eu tenho para levantar minha mão” (EC, p. 100). Por isso, Bergson distingue o conceito de *organização* do processo de *fabricação*. Fabricar é uma operação humana que consiste em juntar partes em vista de uma ação comum. A ação, como um centro ideal, determina a disposição das partes, de modo que a fabricação vai sempre da periferia para o centro. O ato de organização, pelo contrário, vai do centro para a periferia, propagando-se como se tivesse algo de explosivo, assim como o desenvolvimento de um embrião.¹¹

Contudo, reconhece o autor, o intuito da ciência positiva nunca foi nos revelar o fundo das coisas, senão fornecer-nos o melhor meio de agir sobre elas. Como a matéria viva responde bem à nossa ação pelo viés dos procedimentos da físico-química, a perspectiva científica entende o corpo organizado como se fosse uma máquina, cujas células são as peças e o organismo o fruto de um trabalho de junção. A filosofia, no entanto, deverá apreender o todo do trabalho organizador sem fixar-se nas partes, pois, no caso dos organismos vivos, as partes materiais não correspondem a partes do trabalho. Ao contornar obstáculos, a matéria viva se abre caminho e se organiza prolongando-se em ação: essa seria a explicação bergsoniana para o desenvolvimento da visão. A presença do *obstáculo*, como aquilo que opõe uma resistência necessária à *criação*, opera aqui uma negatividade inerente à positividade da ação, isto é, como uma dialética da atividade e da passividade. Os obstáculos que a própria materialidade impõe à vida, são como uma

11 “O espermatozóide, que põe em movimento o processo evolutivo da vida embrionária, é uma das menores células do organismo e, mesmo assim, é apenas uma pequena porção do espermatozóide que toma realmente parte da operação” (EC, p. 101).

negação que limita e, ao mesmo tempo, exige criação. A ação vital, portanto, precisa de um meio para agir, um solo que lhe permita exercer sua adaptação inventiva. A vida poderia ter criado uma visão mais poderosa que a nossa, capaz de atravessar muros e de atingir distâncias astronômicas:

Mas uma tal visão não se prolongaria em ação; conviria a um fantasma e não a um ser vivo. A visão de um ser vivo é uma visão eficaz, limitada aos objetos sobre os quais o ser pode agir: é uma visão *canalizada* e o aparelho visual simboliza simplesmente o trabalho de canalização. Desde então, a criação do aparelho visual se explica tão pouco pela junção de seus elementos quanto a abertura de um canal se explica por um aporte de terras que lhe teria feito as margens (EC, p. 102).

A abertura de um canal se explica pela própria força da água que, ao deparar-se com certos obstáculos, prolonga sua ação no sentido que lhe ofereça menor resistência. A tese que identificava no movimento um ato indivisível como aquele que fazemos ao erguer a mão, completa-se agora para ilustrar o movimento criador da ação vital. A metáfora da *limalha de ferro* nos mostra como uma matéria viva é atravessada por uma ação indivisível e que prolonga seu esforço invisível: “Imaginemos que, em vez de mover-se no ar, minha mão tenha que atravessar uma quantidade de limalha de ferro que se comprime e resiste à medida que progrido” (EC, p. 103). Se fixarmos um determinado momento dessa evolução, teremos um arranjo de grãos dessa limalha que expressa negativamente o movimento indiviso da mão que os organizou. Para exprimir-nos em termos de causalidade, diremos que o todo do efeito se explica pelo todo da causa, mas não que haja partes da causa às quais correspondam partes do efeito. O desenvolvimento em linhas de evolução independentes de um órgão complexo como o olho nos mostra que não há propriamente um plano da vida, um objetivo

a ser alcançado que pudesse justificar a posição do finalismo¹². Entretanto, se pensarmos que a vida é uma *tendência a agir* sobre a matéria bruta e que a direção dessa ação não é predeterminada, poderemos constatar que a *ação vital* comporta graus de liberdade:

Essa ação sempre apresenta, em grau mais ou menos elevado, o caráter da contingência; implica no mínimo um rudimento de escolha. Ora, uma escolha supõe a representação antecipada de várias ações possíveis. É portanto preciso que possibilidades de ação se desenhem para o ser vivo antes da própria ação. A percepção visual não é outra coisa: os contornos visíveis dos corpos são o desenho de nossa eventual ação sobre eles (EC, p. 105).

Esses graus medem a intensidade com a qual se manifesta o *elã* original da vida, portanto, atenuam a concepção determinista da vida e abrem, simultaneamente, um espaço para o esclarecimento dos eventos contingentes, mesmo que eles possam explicar-se em função da utilidade.

Movimento, escolha e criação: a diferença entre plantas e animais

Bergson compara o movimento original da vida a um obus, porquanto a instabilidade de tendências inerente à vida faria o papel da força explosiva da pólvora, ao passo que a matéria bruta, assim como o metal que recobre o obus, oporia a resistência necessária à força vital expansiva para que ocorra a explosão. A visão bergsoniana da fragmentação da vida em indivíduos e espécies nos remete, primeiramente, à imagem do céu escuro numa noite de fogos de artifício. Essa imagem sugere, porém, uma espontaneidade

12 “Algo bem diferente de uma série de adaptações às circunstâncias, como o pretende o mecanicismo, algo bem diferente também da realização de um plano de conjunto, como o pretende a doutrina da finalidade” (EC, p. 111).

excessiva e uma fugacidade que não condiz com a concepção da ação vital: “Era preciso que a vida entrasse assim [como a agulha da ferrovia] nos hábitos da matéria bruta” (EC, p. 108). A evolução da vida compreende-se, portanto, como um movimento que progride criando-se a si mesmo ao contornar os diversos obstáculos que a matéria bruta lhe impõe¹³. Esse ímpeto interior, segundo Bergson, já se encontrava nas formas mais elementares da vida, como as amebas, que cresceram até atingir o limite de expansão tolerado pela própria matéria organizada. Ao deparar-se com esse obstáculo, a tendência que impulsionava o crescimento preparou-se para duplicar o indivíduo, mas a ação vital operou uma divisão interna do trabalho que deu lugar a organismos mais complexos. Não é de se admirar que o filósofo ilustre esse processo vital através da observação da nossa vida psicológica, um recurso argumentativo que nos acompanha desde o início deste artigo. Assim como a evolução da vida, ao crescer, cria direções divergentes entre as quais ela mesma se reparte, nosso caráter também pode ser compreendido como uma *tendência* especial. Durante a infância, nossa personalidade é uma “indecisão cheia de promessas” que reúne diversas pessoas em estado nascente. Entretanto, tornar-se adulto significa reconhecer que muitas dessas tendências são incompatíveis entre si: “Como cada um de nós só vive uma única vida, por força tem de fazer uma escolha. Na verdade, escolhemos incessantemente e incessantemente também abandonamos muitas coisas” (EC, p. 100). A diferença entre a nossa própria vida e a natureza é que ela não se limita a uma vida só, senão que conserva as diversas tendências, criando espécies divergentes que evoluem independentemente.

Ora, se o movimento evolutivo é concebido a partir de um “grande sopro da vida” que deu origem a sociedades tão diversas como as de formigas ou abelhas, de um lado, e às sociedades humanas,

13 “A estrada que leva à cidade por força tem que subir pelas recostas e descer pelas vertentes, *adapta-se* aos acidentes do terreno; mas os acidentes de terreno não são causa da estrada nem tampouco lhe imprimiram a direção” (EC, p. 112).

de outro, não será tarefa vã a de remontar essas tendências, hoje dissociadas, para determinar sua natureza. A partir da sua combinação, poderemos obter uma “imitação do indivisível princípio motor do qual procedia seu elã” (*ibid.*, p. 110). Empreender essa tarefa constitui uma etapa incontornável desta investigação, já que nos permitirá compreender a teoria bergsoniana da vida como um finalismo ao contrário que vê na *ação vital* a propagação de um impulso inicial:

Se a unidade da vida está inteira no elã que a impele pela estrada do tempo, a harmonia não está na frente, mas atrás. A unidade vem de uma *vis a tergo*: não é posta no final como uma atração, é dada no começo como uma impulsão. O elã, ao comunicar-se, divide-se cada vez mais (EC, p. 113).

A noção bergsoniana de *progresso* nos lembra que não estamos lidando com *coisas* e sim com uma “marcha contínua na direção geral que uma impulsão primeira determinou” (*ibid.*). Mas se a evolução da vida é uma criação que prossegue sem fim, uma parte dela deve ser legitimamente acidental. Em outras palavras, como compreender que a produção da inteligência humana seja apenas um aspecto desse movimento inicial?

Para responder essa pergunta, deveremos examinar as grandes linhas do movimento evolutivo. Acompanhar o desenvolvimento das espécies, em particular, a via que leva ao homem, nos ajudará a “determinar a relação do homem com o conjunto do reino animal e o lugar do reino animal ele próprio no conjunto do mundo organizado” (*ibid.*, p. 115). De saída, o estudo comparativo das espécies nos mostra que, entre elas, há apenas uma diferença de proporção. As espécies não se agrupam no reino animal ou vegetal em função de um estado que lhes marca univocamente sua essência, senão porque uma “tendência” é enfatizada ao longo do seu desenvolvimento¹⁴. Animais e vegetais

14 “O grupo não será mais definido pela pose de certas características, mas por sua tendência a acentuá-las” (EC, p. 116, grifos do autor).

se distinguem, então, porque há uma divergência acentuada no modo como ambos se alimentam. Na verdade, o vegetal alimenta o animal. Com exceção dos cogumelos, que retiram seu alimento de substâncias orgânicas, e das plantas insetívoras, que além de alimentar-se como as demais plantas, podem capturar insetos e digeri-los, “os vegetais se distinguem dos animais pelo poder de criar matéria orgânica às expensas de elementos minerais que extraem diretamente da atmosfera, da terra e da água” (*ibid.*, p. 118). Como consequência dessa primeira diferenciação entre animais e vegetais, podemos ressaltar que a relação entre vida e movimento está implicada na forma de alimentação das espécies. Os animais, ao não poderem nutrir-se diretamente do ar, da terra e da água, tiveram que se movimentar em busca de matéria orgânica, desenvolvendo-se no sentido de capturar nutrientes a partir da ingestão de plantas ou de outros animais que tenham consumido vegetais. Se uma ameba, procurando extrair seu sustento, se deforma livremente, já demonstra certa capacidade de movimentar-se. Mas a relação entre vida animal e mobilidade no espaço se acentua decisivamente nas espécies mais complexas, na medida em que “os animais superiores [...] possuem órgãos sensoriais para reconhecer sua presa, órgãos locomotores para ir capturá-la e um sistema nervoso para coordenar seus movimentos a suas sensações” (*ibid.*). Todavia, algumas espécies do reino vegetal impedem que se considere o movimento como uma exclusividade do mundo animal: tal é o caso das plantas trepadeiras. No limite, poderíamos pensar que o fluxo da seiva no interior dos vegetais já configura um princípio de mobilidade. E também há casos de fixidez no mundo animal, como ocorre no parasitismo ou quando um “torpor” toma conta de uma espécie que se recusa a evoluir. Fixidez e mobilidade são, portanto, duas tendências diretrizes da evolução desses dois reinos, contudo, não podemos empregá-las como critério definitivo da diferenciação porque são também “signos superficiais de tendências ainda mais profundas” (*ibid.*, p. 119).

Cérebro, consciência e liberdade: a evolução dos animais

O aprofundamento da análise filosófica nos leva ao encontro de alguns resultados obtidos anteriormente¹⁵. Se bem há uma relação evidente entre mobilidade e consciência, Bergson sustenta que o sistema nervoso teria apenas canalizado uma atividade que já se realizava na substância organizada, elevando a função de cada sentido a um grau mais alto de intensidade. Com essa divisão do trabalho, as funções do organismo assumem a dupla forma de atividade reflexa e atividade voluntária¹⁶. Se não é preciso ter cérebro para que um ser vivo seja consciente, o que define então a consciência do organismo? Digamos que entre uma resposta puramente mecânica e uma escolha inteligente existem infinitos graus de ação. Qualquer atividade intermediária que participe minimamente desses dois pólos, será uma reação “simplesmente indecisa” ou “vagamente consciente”. Por isso, Bergson considera que até o organismo mais humilde é consciente se for capaz de mover-se *livremente*. O grifo nesta última palavra indica que é mais a liberdade do movimento que define a consciência, que a mobilidade em si, ou melhor, que esses dois fatos (liberdade e mobilidade), quando se trata de um ser vivo, se exigem mutuamente. Paradoxalmente, não é por acaso que a questão da causalidade é retomada agora. Afinal, a consciência é causa ou efeito do movimento? Evidentemente, se pensarmos no seu papel de dirigir a locomoção, a consciência será a *causa* do movimento. No entanto, acabamos de ver que a atividade motora sustenta a consciência, já que quando o movimento desaparece, a consciência se atrofia ou adormece. Assim, a consciência será *efeito* do movimento.

15 Sobre o papel do cérebro na percepção, cf. BERGSON, H. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. Doravante citado como MM.

16 “Seria tão absurdo recusar a consciência a um animal, pelo fato de não ter cérebro, quanto declará-lo incapaz de se alimentar pelo fato de não ter estômago” (EC, p. 120).

Algumas hipóteses lançadas no campo da biologia são fruto do amadurecimento de conceitos discutidos em *Matéria e memória*, como é o caso do *inconsciente*. Nessa obra, Bergson define a inconsciência como impotência e sustenta que as lesões cerebrais ocasionam um enfraquecimento gradual e funcional da memória: “a lembrança, não achando mais a que se prender, acaba por tornar-se praticamente impotente” (MM, p. 207)¹⁷. Quando se trata de distinguir o animal do vegetal, o cerne do argumento recai novamente sobre a diferença de ação: o animal se movimenta para agir, ao passo que a planta permanece imóvel. Essa diferença diz respeito a uma tendência que foi se acentuando com o tempo, respectivamente, nos reinos animal e vegetal e cuja distinção também admite graus, portanto, não pode ser rotulada de maneira unívoca¹⁸. Embora o movimento seja um critério que permite definir a consciência e também seja evidente que os animais têm uma mobilidade corporal, o que não se observa nos vegetais, há resquícios de um movimento interior em ambos os reinos: o sangue que corre pelas veias de uns e a seiva que circula entre os caules dos outros¹⁹. Digamos que as necessidades vitais levaram o animal a acentuar essa tendência ao movimento e, por isso, ele se manteve desperto, no plano da ação e da sensibilidade. Os vegetais, por sua vez, enfatizaram a tendência à imobilidade, adormecendo progressivamente até entrar, literalmente, em estado

17 No contexto de *Matéria e memória*, a ponta movente da consciência se concentra no “plano da ação”, carregando atrás de si uma infinidade de planos de consciência que se diluem no “plano do sonho”, limite no qual a atenção se separa da vida consciente. Entre esses dois extremos – uma tendência movente (ativa), de um lado, e uma virtualidade (passiva), de outro – há toda uma gama de graus de tensão que correspondem aos movimentos de dilatação e contração da memória.

18 “Inconsciência e consciência não são duas etiquetas que pudéssemos colocar maquinalmente, uma sobre toda célula vegetal, a outra sobre todos os animais” (EC, p.122-123).

19 “Tudo nos faz supor que o vegetal e o animal descendem de um ancestral comum que reunia, em estado nascente, as tendências de ambos” (*ibid.*)

vegetativo. A *motricidade* é, portanto, uma faculdade latente que o ser vivo desenvolve para garantir sua sobrevivência. Além disso, a coordenação pragmática de movimentos remete a um princípio de consciência individual:

O vegetal fabrica diretamente substâncias minerais: essa aptidão dispensa-o em geral de movimentar-se e, por isso, mesmo, de sentir. Os animais, obrigados a sair à procura de seu alimento, evoluíram no sentido da atividade locomotora e, por conseguinte, de uma consciência cada vez mais ampla, cada vez mais distinta (EC, p. 122).

Trata-se, no fundo, de duas maneiras diferentes de realizar o trabalho: uma, mais cômoda, que consiste em obter quimicamente o carbono a partir da energia solar; outra, que exige um mecanismo sensitivo e uma vontade diretriz²⁰. Essa luta pela energia que caracteriza o mundo organizado vem ao encontro dos objetivos deste artigo, porque exige uma interpretação mais abrangente, que conjugue os resultados e as hipóteses científicas em uma intuição filosófica. Face à necessidade que regula as forças físicas do universo, o *elã vital* representa um esforço no sentido de impregná-lo de indeterminação, utilizando eficientemente a energia preexistente. Esse *esforço* é justamente o que permite obter da matéria uma acumulação de energia potencial para que se possa exercer uma ação, isto é, acionar o “gatilho” que desencadeia a execução do trabalho. Porque essa comparação com a fabricação do explosivo? Porque os reinos animal e vegetal desenvolvem duas tendências inicialmente fundidas em uma só, que se distinguem pela maneira de relacionar-se com a energia: os vegetais a retiram do Sol e a acumulam, ao passo que os animais a gastam de maneira explosiva em cada movimento que efetuam. Ora, se a ação vital implica um esforço

20 “O mesmo elã que levou o animal a brincar-se com nervos e centros nervosos deve ter desembocado, na planta, na função clorofílica” (EC, p. 124, grifos do autor).

de explosão, é no mundo animal que devemos procurar a direção fundamental da vida, visto que a evolução ocorre graças a uma dissociação, isto é, em direção à divergência dos esforços. Assim, a noção de *tendência* supõe uma participação virtual de todos os seus elementos na totalidade do processo evolutivo ao qual pertence. Isso explica, segundo Bergson, que a mesma complexidade de estrutura de um órgão tal como o olho se encontre em linhas de evolução independentes.

“No animal, tudo converge para ação”, assevera o filósofo. Desde uma simples ameba, que utiliza energia para contrair-se, até nos corpos cujas formas desenham as direções através das quais se canaliza a energia, constatamos uma faculdade de libertar bruscamente a energia potencial acumulada por meio de gatilhos que a desencadeiam. A ação “explosiva” torna-se mais evidente ao examinarmos o movimento de locomoção nos animais superiores. Esses organismos possuem um sistema sensorio-motor constituído pelo sistema nervoso cérebro-espinhal que se prolonga em órgãos sensoriais e governa os músculos locomotores: “tudo se deve passar como se o restante do corpo tivesse por função essencial preparar para eles, a fim de lhes transmitir no momento desejado, a força que libertarão por uma espécie de explosão” (EC, p. 131). Daí a principal destinação do alimento, que é fornecer energia aos elementos nervosos e aos músculos que eles acionam, de modo que o organismo possa convertê-la em movimento. Há sem dúvida um predomínio do sistema sensorio motor sobre o resto do organismo, pois o funcionamento dos órgãos do corpo depende sempre da ação dos nervos. Quando se põem em movimento os músculos locomotores, aumenta o consumo de glicogênio, uma substância produzida pelo fígado. Assim, a função deste órgão está subordinada à atividade nervosa, na medida em que ao acionarem o trabalho muscular, os nervos também solicitam do fígado a reposição das reservas energéticas, reduzidas em virtude do empobrecimento de glicose no sangue.

Ao acompanhar o progresso do sistema nervoso, verificamos que a complicação de funcionamento constatada se efetuou em dois

sentidos: de um lado, em virtude da adaptação mais precisa dos movimentos e, de outro, deixando ao ser vivo uma maior latitude de escolha entre os movimentos que este pode ou não realizar. No contexto do processo evolutivo, também encontramos uma relação entre liberdade e movimento, dada a funcionalidade do corpo vivo a serviço do sistema nervoso, que é um verdadeiro reservatório de indeterminação. Se a essência do “ato livre” é a indeterminação, não é de estranhar que o *elã vital*, precisamente por ser livre, tenha criado um órgão de liberdade tal como o cérebro:

O papel da vida é inserir indeterminação na matéria. Indeterminadas, isto é, imprevisíveis, são as formas que cria conforme vai evoluindo. Cada vez mais indeterminada também, isto é, cada vez mais livre é a atividade para a qual essas formas devem servir de veículo (EC, p. 137).

Conceber a evolução da vida como um processo significa admitir uma desproporção entre trabalho e resultado que não se observa nas obras humanas. A ação vital é uma fusão entre vida e movimento, ou seja, um movimento através do qual se propaga a vida. Essa mobilidade que é imanente à vida só pode criar progressos, jamais coisas. Assim, a sucessão de indivíduos que determina uma espécie denotará sempre uma irremediável diferença de ritmo que opera entre a evolução em geral e cada evolução em particular²¹. O ser vivo é, portanto, um “lugar de passagem”, visto que o essencial da vida reside no movimento que a transmite: “Como turbilhões de poeira levantados pelo vento que passa, os vivos giram sobre si mesmos, suspensos pelo grande sopro da vida” (EC, p. 139). Sem embargo, essa tendência da vida a agir é contrabalançada pela lei do menor esforço que impera entre as espécies. “A vida é uma ação

21 “A vida em geral é a própria mobilidade; as manifestações particulares da vida só aceitam essa mobilidade a contragosto e estão constantemente atrasadas com relação a ela” (EC, p. 139).

sempre crescente”, garante Bergson, mas a espécie que acabou de ser criada prefere acomodar-se e explorar seu entorno imediato. Por isso, distinguimos dois movimentos diferentes na ação vital: “o ato pelo qual a vida se encaminha para a criação de uma nova forma e o ato pelo qual essa forma se desenha”, sendo que o primeiro se prolonga no segundo (EC, p. 140).

As quatro grandes direções da vida animal parecem confirmar que a evolução da vida não se desenvolve em uma linha reta, como se perseguisse um objetivo determinado, senão que por vezes conduz a “becos sem saída” ou apenas denota um esforço de criação desproporcional ao resultado²². Resumidamente, a genealogia que Bergson nos apresenta supõe, de início, o surgimento dos *vermes*, cujas “formas infinitamente plásticas” favoreciam a mobilidade ao mesmo tempo em que os tornava vulneráveis. A necessidade de proteger-se contra ataques vizinhos, fez com que esses organismos moles, ao abrigar-se numa couraça, se tornassem indevoráveis²³. Assim, escapar do perigo exige a criação de um *obstáculo* no sentido da mobilidade, pois viver dentro de uma armadura significa condenar-se ao topor²⁴. Porém, ao contornar esse obstáculo, novas formas de vida puderam desabrochar. Tal é o caso dos *peixes*, que recobram a mobilidade graças à criação de escamas, e dos insetos que, livrando-se da couraça protetora, ganharam agilidade. Essas duas direções evidenciam o ímpeto da ação vital para o movimento livre. Bergson compara esse *progresso* com a evolução do armamento humano. Com efeito, desde o hoplita espartano até o soldado da infantaria, passando pelo legionário romano e pelo cavaleiro, o que se observa é uma tendência à agilidade na fuga e no ataque, porque

22 Equinodermos (estrelas e ouriços do mar), moluscos (caramujos, ostras e lulas), artrópodes (insetos, crustáceos, etc.) e vertebrados.

23 Alguns moluscos fecharam-se numa concha; os artrópodes (crustáceos) em uma carapaça.

24 “É o aprisionamento do animal em um envoltório mais ou menos duro, que devia atrapalhar e freqüentemente até mesmo paralisar seus movimentos” (EC, p. 141).

“os maiores sucessos foram para aqueles que aceitaram os maiores riscos” (*ibid.*, p. 143). O interesse do animal também era tornar-se mais móvel, por isso o desenvolvimento dos artrópodes (articulados) e dos vertebrados se deu através do progresso do sistema nervoso sensório-motor, que concedeu a mobilidade e a agilidade necessária para executar uma variedade de movimentos. A independência completa ocorre no homem, cuja mão, sendo a expressão de uma exteriorização da indeterminação das ações humanas, constitui o cume da versatilidade. Todavia, o sucesso da espécie humana não nos autoriza a determinar de maneira geométrica a sua superioridade em face das demais espécies, já que a dominação não é um atributo exclusivo da evolução dos vertebrados; na série dos articulados, os insetos dominaram: “as formigas eram senhoras do subsolo da terra, como o homem é senhor de seu solo” (*ibid.*, p. 145).

Considerações finais

Ao final deste percurso filosófico que se deteve, primeiramente, na consideração das teorias evolucionistas sobre a origem e o conceito de vida, passando pela distinção dos reinos animal e vegetal, com o intuito de examinar a formação das grandes linhas evolutivas no mundo animal, desaguamos no homem enquanto ponto culminante da evolução dos vertebrados, assim como alguns insetos (formigas, abelhas) o são, em relação à série aos artrópodes. Contudo, esse “ponto culminante” não implica uma *finalidade* da vida, como se houvesse um objetivo pré-determinado que simplesmente se realizou. Trata-se, antes, de um corte atual no processo evolutivo. Podemos dizer que, hoje, o homem é o ser mais evoluído do planeta, mas isso não significa que a evolução tenha parado. Nada impede que amanhã outros seres mais evoluídos que nós venham a tomar o nosso lugar ou que o próprio homem desenvolva aspectos evolutivos que hoje estão em estado latente. Conclui-se de tudo isso que a evolução do reino animal se realizou

em *duas vias divergentes*: uma em direção ao *instinto* e a outra para a *inteligência*. Todavia, a concepção bergsoniana do *elã vital* não está isenta de críticas, já que esse impulso carregado de um princípio psicológico inerente ao processo vital será avaliado posteriormente como um vitalismo.²⁵

Referências bibliográficas

AYALA, F.; DOBZHANSKY, T. **Estudios sobre la filosofía de la biología**. Barcelona: Ariel, 1983.

BERGSON, H. **Essai sur les données immédiates de la conscience**. *Œuvres*. Édition du centenaire. Paris: PUF, 1959.

_____. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DARWIN, C. **Origem das espécies**. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2002 (Col. Grandes obras da cultura universal, v. 7).

MARTINS, L. Herbert Spencer e o neolamarckismo: um estudo de caso. In: MARTINS, R.; MARTINS, L.; SILVA, C.; FERREIRA, J. (Eds.). **Filosofia e história da ciência no Cone Sul**: 3º Encontro. Campinas: AFHIC, 2004, p. 281-289.

MARTINS, R. August Weismann, Charles Brown-Séquard e a controvérsia sobre herança de caracteres adquiridos no final do

25 ZUNINO, P. “Merleau-Ponty leitor de Bergson: do vitalismo ao primado da ação”. *Ideação*: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana, nº 27, jan./jun. 2013, p. 205-222.

século XIX. **Filosofia e História da Biologia**, v. 5, n. 1, p. 141-176, 2010.

MONÉGALHA, F. A 'marcha para a visão' em *A evolução criadora*. In: PINTO, D.; MARQUES, S. (Orgs.). **Henri Bergson**: Crítica do negativo e pensamento em duração. São Paulo: Alameda, 2009.

WORMS, F. **Le vocabulaire de Bergson**. Paris: Ellipses, 2000.

_____. **Bergson ou les deux sens de la vie**. Paris: PUF, 2004.

ZUNINO, P. **Bergson**: a metafísica da ação. São Paulo: Humanitas, 2012.

_____. Merleau-Ponty leitor de Bergson: do vitalismo ao primado da ação. **Ideação**: Revista do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Filosóficas da Universidade Estadual de Feira de Santana, n. 27, p. 205-222, jan.-jun. 2013.

PAIDEIA À BRASILEIRA: o ensino da filosofia nos dois primeiros séculos do Brasil colonial e seus reflexos na atualidade

Ricardo Henrique Resende de Andrade

A presença da filosofia no contexto sociocultural do Brasil colonial

Seria, provavelmente, um delírio nativista supor que a filosofia, no Brasil, fosse anterior à chegada dos portugueses, como um tipo de fruto de vez da frugal sabedoria indígena, pois antes mesmo que a história permitisse confirmar (ou não) essa possibilidade – como, aliás, se confirmou, *mutatis mutandis*, numa parte significativa da América pré-colombiana (entre os incas, maias e astecas, por exemplo)¹ – a colonização ibérica usurpou, em grande medida, a dignidade cultural dos ameríndios. Ao tempo que lhes retiravam as riquezas naturais, transplantavam para os trópicos o modo de vida europeu, por um lado inculcando nos povos indígenas

1 Embora ainda seja controversa a existência de algum tipo de filosofia (pelo menos no sentido grego ou europeu) entre os primeiros habitantes da América, alguns pesquisadores latino-americanos asseveram a existência de certos traços metafísicos em registros que datam entre os séculos XII a XV e que demarcariam, por assim dizer, o apogeu dessas civilizações (Cf. LIMA JR; CASTRO, 2006, p. 23). Contudo, este não parece ter sido exatamente o caso das tribos tupis, jês, tabajaras, caetés, tamoios, potiguaras e cariris que habitavam as terras brasileiras. Entre eles não se poderia encontrar o que chamamos de “pensamento filosófico” (em sentido ocidental), entretanto, o historiador L. Felipe de Alencastro no seu monumental “Trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul” nos demonstra a existência de cosmologias complexas entre os ameríndios antes da chegada dos colonizadores portugueses e espanhóis.

ideias e crenças estranhas e até contrárias ao seu repertório ancestral, por outro lado – tal como ocorre quando um órgão é transplantado para um corpo que lhe é estranho, devendo adaptar-se para não sucumbir à rejeição – os colonizadores portugueses se amalgamaram às culturas locais sem perderem de vista o propósito de subjugá-las.

Sérgio Buarque de Holanda, em 1936, no seu clássico, *Raízes do Brasil*, sublinhou alguns aspectos característicos dos modelos de colonização portuguesa e espanhola: “Os elementos anárquicos sempre frutificaram aqui facilmente, com a cumplicidade ou a indolência displicente das instituições e costumes. As iniciativas, mesmo quando se quiseram construtivas foram no sentido de separar os homens, não de os unir” (HOLANDA, 1995, p. 33). Pouco antes dele, no não menos clássico, *Casa-Grande & Senzala*, de 1934, Gilberto Freyre já havia assinalado: “O que se sente em todo esse desadorno de antagonismos são as duas culturas, a européia e a africana, a católica, e a maometana, a dinâmica e a fatalista encontrando-se no português, fazendo dele, de sua vida, de sua moral, de sua economia, de sua arte um regime de influências que se alternam, se equilibram ou se hostilizam. Tomando em conta tais antagonismos de cultura, a flexibilidade, a indecisão, o equilíbrio ou a desarmonia deles resultantes, é que bem se compreende o especialíssimo caráter que tornou a colonização do Brasil, a formação *sui generis* da sociedade brasileira, igualmente equilibrada nos seus começos e ainda hoje nos seus antagonismos (Cf. FREYRE, 2004, p. 68).

Aliás, como ocorreu com a própria língua portuguesa, tudo mais que aportou às terras brasileiras ou o que nelas se fez medrar, em termos de cultura letrada e erudita, desde o início da epopéia lusitana, fez-se por transplante ou por mera adaptação e, somente bem mais tarde, fez-se, então, a partir de um processo “antropofágico”, lúcido e deliberado; mas de todo modo, inelutavelmente, dependente, simbiótico, e mormente submisso.²

2 A violência infligida às populações ameríndias e africanas deixou marcas profundas na sociedade brasileira que surge, então, do encontro de variadas

Graças aos efeitos perversos do modelo de colonização escravista, aquilo que se convencionou como alta cultura – a originalidade criadora do gênio, a nobreza do espírito altivo, o sentimento de pertença ao rol das civilizações autodeterminadas – jamais se tornou uma marca característica da intelectualidade brasileira, sendo algo raro mesmo entre os mais instruídos; antes, tornou-se comum o acanhamento ou (o seu oposto) a afetação (que herdaram, *a posteriori*, dos franceses). Acanhamento e afetação tornaram-se os traços característicos de certo mal estar civilizacional das elites intelectuais brasileiras.

Em parte, esta ambivalência se explica pelo modo como se deu o processo de reprodução social e a espoliação econômica no

culturas sujeitadas ao domínio colonial dos portugueses, empenhados em cumprir seus objetivos comerciais. O eminente historiador brasileiro, Caio Prado Jr., ao indagar-se sobre o sentido da colonização dos trópicos, respondeu: “No seu conjunto, e vista no plano mundial e internacional, a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mais complexa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinadas a explorar os recursos naturais de um território virgem, em proveito do comércio europeu. É este o verdadeiro sentido da colonização tropical, da qual o Brasil é uma das resultantes; e ele explicará os elementos fundamentais, tanto no econômico, como no social, da formação e evolução histórica dos trópicos americanos (Cf. PRADO JR., 1961, p. 25). É natural, portanto, que uma vez livres do julgo colonial, os cidadãos identificados às suas ancestralidades cultivem algum ressentimento histórico. Contudo, o anticolonialismo no Brasil tem manifestado aspectos claramente irracionalistas, estranhamente situados no campo do pensamento político de esquerda; ao exigirem a nacionalidade dos elementos culturais, se esquecem que importa mais à contribuição efetiva de uma determinada cultura à formação brasileira do que sua origem nacional específica (Cf. ROUANET, 2004, p. 127). As críticas ao processo colonial, aqui presentes, não pretendem filiar-se a síndrome desse ressentimento de colonizado, mas apenas destacar, com a devida ênfase, o que houve de terrível no holocausto que afetou, em larga medida, o desenvolvimento de uma cultura politicamente autônoma e intelectualmente madura no Brasil; algo que só ocorrer no alvorecer de nossa modernidade tardia, cujo marco histórico mais conhecido, talvez, foi a Semana de Arte Moderna de 1922, embora os sinais mais consistentes só se manifestaram a partir da década de 1930.

Brasil. Os brasileiros nasceram da miscigenação do homem branco português com as índias e as negras africanas, portanto, desde o início de sua formação, o Brasil colônia produziu mestiços que já não eram de lugar algum; a elite descendente dessa mistura já não era mais tão européia como gostaria de ser (Cf. RIBEIRO, 1997). Os professores que atuam no âmbito da filosofia acadêmica no Brasil, ainda hoje, frequentemente oscilam entre fazerem-se tímidos diante dos seus pares europeus e arrogantes diante dos pátrios aprendizes. Embora desprezem o passado escolástico que herdaram do período colonial, uma parte significativa da pesquisa e do ensino da filosofia no Brasil desenvolvidos atualmente, em particular os trabalhos realizados em departamentos especializados em história e exegese da filosofia, ainda conservam o hálito da prática missionário-educacional dos expedicionários inacianos que desbravaram estas imensas terras sob a alegação de salvar do castigo eterno as almas pagãs.

A transposição de uma cultura católica, monárquica, hierarquizante e com um forte acento escolástico para uma colônia destinada a prover a metrópole de riquezas, através de um empreendimento comercial urdido às expensas do trabalho escravo, não poderia resultar num ambiente fecundo ao exercício de um pensamento filosófico livre da tutela e da brutal opressão portuguesa; desse modo o pensamento filosófico não pôde ser gestado no Brasil enquanto perdurou o regime de escravidão; isso explica, parcialmente, a ausência de ideias ou filósofos de maior reconhecimento intelectual, tal como foi possível às nações modernas européias no mesmo período. Os homens de cultura que nasceram ou viveram no Brasil nos três séculos da colonização portuguesa e também no primeiro século que se seguiu a independência do País, fizeram pouco mais do que importar os elementos da cultura europeia – inicialmente portuguesa, depois francesa. Uma vez transplantados pela ação dos mediadores – que, no caso da filosofia e da literatura, eram os bacharéis em medicina e direito – os elementos da cultura europeia eram assimilados frívolamente, primeiro como

novidade, depois como moda. Os mediadores se esforçavam, numa tentativa quase sempre apressada, para adaptá-los ao gosto de uma cultura em formação e sem uma identidade óbvia. Quase nada do que se importou da cultura europeia foi no Brasil cultivado com a paciência que só um largo intervalo de tempo história permitiria. Sucessões aceleradas de correntes do pensamento estético, moral e político – que surgem, originalmente, em atmosferas intelectuais e eventos históricos particulares – são trasladadas para o Brasil e superficialmente assimiladas por uma estreita faixa de semicultos autóctones que se permitem orbitar o núcleo de poder de uma sociedade de mando e favor, já corrompida pela escravidão.

Quanto ao ensino da filosofia e o exercício do filosofar as coisas não poderiam ser muito diferentes: o ensino da filosofia nas terras do Brasil não auspiciou ultrapassar os limites da repetição mnemônica dos filosofemas (clássicos), com o mero fito de forjar uma aparência de civilidade comparável ao que seria a idealização tropical da alta cultura portuguesa, que no período colonial, diga-se de passagem, era, talvez, a mais medieval entre as modernas.

Tendo uma matriz católica, em que pese seu verniz humanístico, as primeiras experiências de ensino no Brasil colônia permaneciam, em grande medida, anti-modernas. A dependência do ensino da filosofia no País da produção filosófica da Europa é, portanto, placentária, como de resto ocorre em todas as manifestações da cultura letrada, ou seja, o transplante é constitutivo desde as primeiras importações feitas a partir da segunda metade do século XVI e forjou o lastro espiritual sobre o qual as letras filosóficas se estabeleceram desde a paideia jesuítica. Quase sempre, esses transplantes ignoravam os aspectos essenciais das culturas nativas, mesmo se considerarmos o fato de que os jesuítas aprenderam, por mero interesse doutrinador, algumas línguas indígenas, notadamente o *tupi*³. Foi assim que, por influência do ensino da filosofia, em seus

3 Sabe-se que os jesuítas foram os primeiros europeus a estudar e ensinar a gramática da língua tupi, que eles chamavam de “grego da terra” (Cf. LEITE,

primeiros séculos, se fixaram na nascente cultura erudita brasileira certos traços sacerdotais e ascéticos que, ainda nos dias atuais, se fazem perceber em alguns centros de formação de professores de filosofia, notadamente nos redutos mais especializados das pós-graduações.

Embora o tipo conservadorismo pedagógico hodierno tenha pouco a ver com os requintes litúrgicos da filosofia do *ancien régime*, aqui representado pelo pensamento português pré-moderno, alguma coisa de escolástico e pouco civil⁴ ainda subsiste no modo como a filosofia é ensinada no Brasil do século XXI, tanto nas Universidades como nas escolas secundárias. Para ficar com apenas

1938). Ainda em 1556 o Padre José de Anchieta escreveu a primeira gramática da língua tupi, que só foi publicada em 1595 (Cf. IGLESIAS, 2012, p. 160). Foi o próprio Padre Manoel da Nóbrega o primeiro a sugerir que investissem no aprendizado da língua tupi para ensinar a língua portuguesa aos meninos da terra para que estes pudessem auxiliar no trabalho de evangelização. Entretanto, o processo colonizador, do qual os jesuítas eram parte fundamental, dizimou dezenas de idiomas falados nas terras do novo mundo, inclusive o próprio tupi que é, atualmente uma língua pouquíssimo falada e estudada no Brasil contemporâneo.

- 4 O conceito de filosofia civil, bem como a noção oposta de *ancien régime*, foram aqui tomados de empréstimo do filósofo brasileiro José Crisóstomo de Souza, que em seu manifesto “A filosofia como coisa civil” (SOUZA, 2005, p. 54) refere-se ao impacto da escolástica ibérica na formação da filosofia no Brasil nos seguintes termos: “Minha ideia é que, depois de formalmente ultrapassada a influência ibérica, católico-escolástica e *ancien régime*, essa matriz social e espiritual pode ter permanecido, mesmo esgarçada e enfraquecida, digamos, como espectro (e não inteiramente como um bem). Principalmente quando, contra ou após esse *ancien régime*, a própria Modernidade se aqui de modo, digamos, imperfeito e pouco civil, predominantemente por vias prussiana; pombalina, positivista, comteana e o que mais se queira, deixando sempre no ar um espectro de má hierarquia e uma nostalgia ‘católica’ de *ancien régime*. É o caso de lembrar, *en passant*, por exemplo, do lugar especial, hierárquico, reivindicado pelos ‘trabalhadores do espírito’ entre nós, bem como recordar a dissociação do fazer filosófico com relação à vida comum, à esfera pública e à *vita activa*. No extremo caricatural temos o nosso já mencionado bacharelismo, nossos doutores e nossa vocação geral de ‘teóricos’, de ‘clérigos’ e de ‘eruditos’”.

um único exemplo: o fenômeno hegemônico que define o perfil dos estudos e da produção de filosofia nas universidades brasileiras, que denominamos aqui de “leitura estruturalista” ou simplesmente de “leitura exegética” guarda alguma semelhança de perfil com o “rigorismo” provinciano pós-renascentista dos lusitanos. Trata-se de uma espécie de pedagogia que, embora louvável em muitos aspectos, permanece ainda bastante escolástica (no sentido mais pejorativo do termo). Contudo, sob um ponto de vista estritamente intelectual, essa *new scholastic* – praticada nas academias brasileiras pelo menos desde a fundação do curso de filosofia USP na década de 1930 – parece, se comparada com o intento jesuítico, muito mais sofisticada, civil e bem afinada com os mais elevados padrões de exigência acadêmica.⁵

-
- 5 É inegável o reconhecimento acadêmico das pesquisas brasileiras em filosofia entre os pares brasileiros. A emulação recíproca entre os pesquisadores fortalece os laços de respeitabilidade acadêmica e consagram alguns personagens como referências para comunidade universitária. Contudo, não obstante a insistente alegação da comunidade filosófica brasileira quanto ao caráter cosmopolitista da pesquisa desenvolvida no País, este reconhecimento parece restringir-se apenas ao âmbito doméstico. Ao analisar o nível atual de internacionalização da produção acadêmica brasileira junto a bases de dados internacionais como o Scientific Journal Rankings (SJR) da SCImago (um conhecido e respeitado instrumento de avaliação da influência científica de periódicos especializados) e o Web of Knowledge (ou WoK, que é uma plataforma de acesso restrito na qual consta a produção científica considerada de maior relevância no mundo) constata-se o desinteresse internacional pela pesquisa filosófica brasileira. Nessas plataformas o número de periódicos ou pesquisadores de filosofia no Brasil é inexpressivo, quando não inexistente. O professor Adonai Sant’Anna depois de publicar na Revista **Scientific American Brasil** (Ed. Nº 129, Fevereiro de 2013) o artigo **“Ciência e Educação (de Qualidade) são a base da esperança”** no qual critica a qualidade das Universidades públicas brasileiras, destacando o seu baixíssimo nível de internacionalização, decidiu demonstrar sua análise com o caso concreto da filosofia no Brasil, assim, publicou em setembro de 2013 em seu blog pessoal (<http://adonaisantanna.blogspot.com.br/>) uma série com três pequenos artigos (“O que é um pesquisador do CNPq?”, “Filosofia do medo” e “Qualis=Uróboro”)

Sob a pressão das outras nações europeias concorrentes do processo de expansão comercial, D. João III, decidiu – depois de outras tentativas malogradas ou não tão bem sucedidas – ocupar de maneira ampla e sistemática as novas terras. Assim se iniciou o processo de povoamento do Brasil. A Coroa aliou-se, então, à Igreja Católica – que desde a reforma protestante e a constituição dos estados modernos seculares perdia o poder de regular o agir dos homens. Irmanados no objetivo de conquistarem mais fiéis e riquezas, desembarcou na Bahia, em 1549, uma comitiva liderada por Tomé de Souza, nomeado, Governador Geral, para fundar, justamente, a Cidade da Bahia, que depois veio a se chamar a Cidade do Salvador.

Entre soldados, artesãos e degredados, a comitiva trouxe também seis jesuítas, liderados pelo padre Manoel da Nóbrega. O documento intitulado “Regimento de 1548”, regulava as obrigações dos governadores-gerais, a saber: a procura por ouro, a repressão aos índios que se rebelavam contra o domínio português, a defesa da terra e a catequese dos índios (Cf. LEITE, 1938, p. 7). Esta última tarefa ficava a cargo da Companhia de Jesus (*Societas Iesu*).

Os jesuítas e os primeiros anos da filosofia no Brasil

O marco zero da breve e intermitente história do ensino da filosofia no Brasil data-se do período colonial, com a chegada das missões jesuítas e a imediata criação dos seus Colégios e Casas de ler e escrever. O ensino filosófico dos também denominados soldados de Cristo, ou não tivessem eles sido fundados por um antigo militar, foi dominante por duzentos e dez anos⁶, até à expulsão da Ordem, em 1759, pelas reformas do Marquês de Pombal.

nos quais analisa o problema da insignificância acadêmica internacional da filosofia feita no Brasil e denuncia a cumplicidade dos órgãos de apoio e fomento à pesquisa no País.

6 A rigor a Companhia de Jesus não foi a primeira e nem a única congregação

As missões dos jesuítas no Brasil objetivavam, primordialmente, catequizar os nativos rebeldes que resistiam à expropriação de suas terras e águas e também formar os filhos dos artesãos, comerciantes e senhores de terra que iriam atuar no seio da burocracia e da repressão que a partir de então se instalava no Brasil. Alguns filhos dos portugueses mais abastados, depois de receber as lições iniciais (aprender a ler, escrever e contar) e cumprir o nível médio ou intermediário (retórica e humanidades) prosseguiram os estudos cursando o nível superior na Europa, onde então estudavam filosofia. O ensino jesuítico servia como instrumento de imposição da fé para os curumins, como resgate religioso dos filhos dos homens rudes e como propedêutica ao universo retórico e livresco para os filhos das famílias mais ricas. Com o fito de cristianizar e civilizar os índios e descendentes portugueses, a Companhia juntava todos numa experiência pedagógica sem precedentes; preparava-se, assim, os índios para auxiliarem na conquista espiritual dos demais e os mais vocacionados ao encontro com a fé, as letras e as artes de preferência nas terras do velho mundo.

Os Colégios da Companhia passaram a praticar o ensino superior das artes (no qual se incluía os estudos de filosofia) a partir de 1572, no Colégio da Bahia e no Real Colégio das Artes, no Rio de Janeiro⁷. Embora os cursos de filosofia desenvolvidos nos

católica a promover a educação dos brasileiros nos tempos coloniais. A primeira experiência missionário-educativa no Brasil ocorreu em Viaça (Laguna) no litoral sul-catarinense, ainda em 1538, e foi promovida pelos Franciscanos, conduzida pelos frades Bernado de Armenta, Alonso Lebrón e outros três frades dos quais não se conhecem os nomes (Cf. IGLESIAS, 2012, p. 115). Além dos franciscanos, também atuaram em diversas missões evangélicas e educativas outras Ordens Terceiras tais como: beneditinos, carmelitas e capuchinhos. Todavia nenhuma dessas Ordens Terceiras teve tanta influência na construção da educação brasileira quanto os jesuítas.

7 O Colégio da Bahia foi o primeiro estabelecimento de ensino, recolhimento e catequese criado pelos jesuítas no Brasil. Quando foi fundado pelo Padre Manoel da Nóbrega em 1550 era apenas uma escola de ler e escrever, em 1553 passou a ensinar humanidades (nível intermediário) tornando-se em 1572 a

Colégios da Missão no Brasil tivessem o mesmo plano pedagógico dos Colégios e Universidades jesuíticas (ou controladas por eles) na Europa (como as Universidades de Coimbra e Évora), foi apenas em 1689 que, através de uma Carta Régia, Portugal concedeu estatuto civil aos Colégios Jesuítas no Brasil (Cf. CUNHA, 1986, p. 34).

A tarefa precípua da Companhia de Jesus era a evangelização cristã e o combate à heresia. Já a tarefa educacional, pelo menos nos primeiros anos de existência da Companhia, era secundária e vinha-lhe por acréscimo, aliás, funcionava como estratégia bem sucedida de inculcar a fé católica, cuja hegemonia espiritual encontrava-se, então, ameaçada. O método pedagógico desenvolvido pelos jesuítas deriva das experiências de Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da Companhia de Jesus, que relatou suas vivências místicas e prescreveu, de um modo notavelmente severo, uma série de recomendações que serviriam de diretrizes para o trabalho das missões pelo mundo.

Para além de dois documentos cuja feitura contou com a participação de Loyola e que fundamentam a direção de base da pedagogia jesuíta aplicadas nos Colégios da Companhia – os “Exercícios Espirituais” e a Parte IV das “Constituições da Companhia de Jesus” – é na *Ratio Studiorum Societatis Iesu*,

primeira “Faculdade de Filosofia” do País. Contudo, de acordo com Serafim Soares Leite (Padre jesuíta, poeta e historiador português), o Real Colégio das Artes (fundado 1567) ofertou o primeiro curso de filosofia (LEITE, 1938, p. 4). Portanto, foi aproximadamente no início da década de 1570 que a filosofia passou a ser estudada no Brasil. Além desses Colégios, destacaram-se também como centros irradiadores da filosofia no Brasil: o Colégio Santo Ignácio ou Colégio de São Paulo de Piratininga (fundado em 1554), o Colégio de São Luís do Maranhão (fundado em 1652), o Colégio de Santo Alexandre de Belém do Pará (fundado em 1652), o Colégio Santiago de Vitória do Espírito Santo (fundado em 1654), o Colégio de Miguel em Santos e o Colégio de Recife em Pernambuco (ambos fundados em 1678). Esta amplitude geográfica das missões justifica a primazia da Ordem jesuítica no que tange aos elementos propriamente intelectuais existentes no Brasil colonial que se desdobraram nos séculos seguintes (LEITE, 1938, p. 46 e seguintes).

abreviadamente *Ratio Studiorum*, publicado apenas 1599, quando era Superior Geral o Padre Cláudio Acquaviva, que se estipula definitivamente e em pormenor a pedagogia, organização e currículo dos referidos Colégios.

Os “Exercícios Espirituais” foram escritos por Ignácio Loyola, entre 1521 e 1539, coincidindo com o reconhecimento da Companhia de Jesus pela Cúria Romana, com o propósito de disciplinar a meditação dos seus primeiros irmãos de evangelização e por eles foi disseminado como um manual de orações e de orientação espiritual destinado à salvação dos fiéis (Cf. LOYOLA, 2000, p. 9). Neles estão compilados procedimentos e artifícios mentais destinados a promover a elevação espiritual a partir de exercícios para o corpo e para mente, fundamentados na repetição e no exame da consciência (Cf. PALAORO, 1992, p. 57). Trata-se de uma apropriação particular de elementos já bastante consolidados na cultura católica do seu tempo. Em certa medida, podem-se notar alguns traços da cultura humanística que paulatinamente substituíam a devoção formal tipicamente medieval, por uma vivência religiosa de cunho mais pessoal e ao mesmo tempo centrada em uma técnica de ação social tipicamente moderna (Cf. TOLEDO; SKALINSKI JUNIOR, 2012, p. 231-233).

As “Constituições”, também elaboradas por Loyola, foram fortemente inspiradas pelos “Exercícios Espirituais” e serviram como documento legislativo da Companhia de Jesus, uniformizando os procedimentos da implantação dos Colégios em todas as partes do mundo (CONSTITUIÇÕES, 1997, p. 11). A Parte IV das “Constituições” dedica-se, exclusivamente, aos princípios pedagógicos inicianos, planificando os procedimentos de ensino da fé. Sua principal contribuição é de natureza normativa e responde ao rápido crescimento da Ordem que necessitava fixar procedimentos a fim de garantir sua homogeneidade. Nelas se encontram alguns princípios e regras da pedagogia jesuítica que deveriam ser observados pelos missionários qualquer que fosse o contexto cultural (Cf. KLEIN, 1997).

Embora seja o documento jesuítico mais conhecido, a *Ratio Studiorum* não acrescenta muito aos documentos precedentes. Com 600 regras, a *Ratio Studiorum* pretende sistematizar e padronizar a prática educativa e missionária dos Jesuítas ao redor do mundo. O foco no indivíduo e no exercício pessoal é um ponto de convergência entre esses três documentos e isso constitui o aspecto mais próximo da modernidade européia que funda a prática pedagógica levada a termo pelos jesuítas no Brasil. Outro ponto de convergência são as recomendações quanto ao uso do espaço e do tempo com o objetivo de garantir a eficiência, que desce às minúcias de uma rigidez tipicamente militar.

Este também é um aspecto, já observado por Michel Foucault, como um traço característico das sociedades disciplinares dos séculos XVI e XVII (Cf. FOUCAULT, 1988). Deve-se observar que, não obstante o caráter rígido da disciplina preconizada na *Ratio Studiorum*, havia recomendações explícitas quanto à adaptação às idiosincrasias e limitações individuais, bem como à adaptação às particularidades culturais desde que essas não se opusessem aos dogmas da fé (Cf. FRANCA, 1950).

Nos cursos de humanidades, que ocupavam o estágio médio ou intermediário, antes dos estudos de filosofia, os estudantes se ocupavam da literatura clássica, grega ou latina. Nisso os Colégios jesuítas se afastavam um pouco da predominância escolástica para se aproximarem um pouco mais do humanismo clássico. Entretanto, já na fase de estudos superiores, quando enfim estudavam o programa de filosofia, estava-se vigorosamente comprometido com a mais decadente das expressões medievais. Em plena era moderna, a *Summa theológica* se tornou um livro fundamental para inculcar a ideologia católica de fé e obediência na formação filosófica brasileira. Assim Portugal e suas Colônias representavam, em termos de filosofia, um solo para a sobrevivência de escolástica em vias de extinção na Europa moderna: “escolheu desde o nascer para a mais sólida e profunda sistematização escolástica da filosofia [...] que escolheu a S. Tomás para seu Doutor Próprio” (Cf. FRANCA, 1952, p. 34).

Reproduzia-se, pois, no Brasil, o fenômeno histórico-filosófico tipicamente português de uma escolástica tardia corporizada nos conimbricenses.

A orientação pedagógica jesuíta apontava para a formação de um homem como ser completo, universal e por isso mesmo desvinculado das particularidades locais. Esse ideal corresponderia à formação do bom cristão, pronto a salvar sua alma e uma vez que colocara a sua vida a serviço do Altíssimo deverá também cumprir a missão do evangelho (Cf. FRANCA, 1952, p. 44). Os jesuítas imaginavam estar preparando-se para desafios religiosos preconizados pelos inicianos para enfim encontrarem a glória eterna. Deste modo, a *Ratio Studiorum* organiza os currículos de seus cursos superiores e secundários, sendo que o primeiro com uma finalidade mais profissional e o segundo com um propósito mais humanístico (Cf. FRANCA, 1952, p. 79). Os cursos dividiam-se em humanístico e filosófico-teológico.

O curso de humanidades compreendia os estudos das Humanidades (ou erudição que incluía os estudos de história, geografia, mitologia, arqueologia, instituições greco-romanas e etnologia), Gramática Superior, Gramática Média, Gramática Inferior e Retórica (Cícero e Aristóteles). Além do latim e do grego, os alunos estudavam ainda alguns clássicos tais como Demóstenes, Platão, Tucídides, Homero, Hesíodo e Píndaro. Esses estudos intermediários duravam sete anos e um dos seus principais objetivos era fazer o aluno atingir “a arte acabada da composição oral e escrita. O aluno deve desenvolver todas as suas faculdades, [...] uma expressão perfeita, [...] clara e exata, [...] rica e elegante, [...] poderosa e convincente” (Cf. FRANCA, 1952, p. 49).

O curso superior de Artes (Filosofia), totalmente determinado por conteúdos do aristotelismo tomista, durava três anos e compreendia as disciplinas de Lógica, Introdução às Ciências, Cosmologia, Psicologia, Física Geral, Física Particular, Matemática, Metafísica e Filosofia Moral. No curso de Teologia os alunos estudavam por quatro anos com estudos de Teologia Escolástica

e Teologia Moral, Sagrada Escritura e Hebreu. Se por um lado a formação religiosa é a finalidade precípua da formação jesuítica, por outro lado, a *Ratio Studiorum* planejou e estruturou de modo claro e detalhado o ensino de tal forma com o fito de “convergir toda a vida escolar do colégio – administração, currículo, metodologia, distrações – para um fim único: a educação integral do aluno” (Cf. FRANCA, 1952, p. 75).

Baseada na fé e nos valores cristãos, a educação jesuíta possui finalidades amplas, infiltrando-se em diversos aspectos da vida social e pessoal, garantindo, assim, a manutenção dos ideais da ortodoxia católica. Ela foi, em grande medida, fundada num processo de submissão intelectual⁸. Nesse sentido, embora a Filosofia fosse considerada importante, ela estava submetida à Teologia, que lhe emprestava a razão de ser. Era, portanto, uma filosofia de escola, não-civil, não-urbana e totalmente desvinculada dos problemas concretos que atravessavam aquela sociedade escravista a serviço do capitalismo nascente. As aulas não ultrapassavam, na melhor das hipóteses, o mero comentário, repetitivo, impessoal, mecânico, de textos seletos de Aristóteles e de Aquino. Sem qualquer abertura para uma interpretação livre do pensamento desses autores, o ensino da filosofia no Brasil descambou, desde o primeiro momento, para decadência escolástica, tornando bastante tardio o desenvolvimento de um pensamento moderno, civil e autônomo.⁹

8 De acordo com o já citado Leonel Franca: “[...] vê na existência das escolas o meio necessário: a) de subministrar ao homem a abundância de recursos para as exigências da vida; b) de contribuir para a sábia elaboração das leis e administração da coisa pública; c) de dar à própria natureza racional do homem todo o seu esplendor e perfeição; d) de assegurar a defesa, o ensino e a difusão da religião; e) e assim, com maior facilidade e segurança, encaminhar o homem ao seu último destino” (Cf. FRANCA, 1952, p. 75).

9 O historiador da filosofia brasileira, Antonio Paim considera que “não se trata de que o pensamento brasileiro tivesse chegado aos mesmos impasses advindos da crise da Escolástica, mas da feição extremamente peculiar que essa crise assume em Portugal. A peculiaridade essencial consiste na denominada Segunda Escolástica Portuguesa, que logrou estabelecer o mais completo

A Companhia de Jesus realizou nas terras brasileiras, quiçá o mais importante empreendimento educacional da era moderna e marcou em definitivo o modo de promover a educação no País. Todavia, a experiência de uma paideia à brasileira não fez do Brasil uma pátria de filósofos, talvez não tenha contribuído, sequer, de maneira relevante, para a construção de um pensamento autônomo e preocupado com o Brasil tal como se deu a partir do século XX. Sempre inferior à literatura como forma de manifestação da inteligência, a filosofia, irrelevante e transplantada, carrou para a vida intelectual brasileira traços de acanhamento e soberba que ainda não foram superados.

Mas tudo isto se compreende, se não esquecermos que não havia no Brasil colonial, as mínimas condições para que florescesse um pensamento autônomo, livre e interessado em nossos problemas. Não havia casas editoriais, não havia Universidades, não havia qualquer disposição por parte da Coroa portuguesa de que aqui se desenvolvesse qualquer tipo de emancipação quer fosse política, quer fosse intelectual. Todo esforço do ensino de Filosofia no Brasil dos séculos XVI e XVII limitava-se à reprodução de um ideal ascético, como forma de penitência, exteriorizando a religiosidade a cada gesto (Cf. PAIM, 1997, p. 293-296). A paideia à brasileira consistiu, simplesmente, no transplante cultural, mal adaptado, dos interesses econômicos de Portugal, atenuados por um véu litúrgico que ocultava-os ao prometer a salvação eterna. A paideia brasileira foi marcada tanto pelo rigorismo jesuíta como por sua dissolução promovida pela cultura complacente do patriarca rural

isolamento em relação ao pensamento moderno. A abertura para modernidade é fenômeno tardio, apenas iniciada em meados do século XVIII” (Cf. PAIM, 1997, p. 44). Para Paim, a modernidade luso-brasileira se completaria bem mais tarde, quando sopram os ventos do conceito de liberdade pós-iluminista. No caso do Brasil, não bastava incorporar as noções de liberalismo político (como ocorrera desde o século XVII), fazia-se necessário também refletir sobre o problema da liberdade humana que tornava a escravidão dos povos africanos incompatível com a modernidade pretendida.

escravocrata, que corroe qualquer possibilidade de instalação de uma moralidade católica nos moldes europeus (Cf. MERQUIOR, 1972, p. 228).

Pode-se dizer, então, que o ensino da filosofia no Brasil, pelo menos durante este período da colonização, foi algo entre um mero adorno e um *flatus vocis* insignificante¹⁰. Se considerarmos a precariedade do sistema de ensino brasileiro até os dias atuais, compreenderemos como a origem desta paideia marca o início da fragilidade intelectual e filosófica no Brasil. É importante considerar que até a primeira metade do século XX o Brasil poderia ser apresentado ao mundo como um país de analfabetos. Por isto, pareça algo infantil procurar uma gênese sublime das nossas ideias a partir de uma experiência tão caótica e mal fixada como foi o ensino da filosofia no Brasil até o início do século XX.

Conclusão

A disposição jesuítica para adaptar os recalcitrantes aos rígidos preceitos da *Ratio Studiorum* foi determinante para o sucesso do empreendimento da Missão no Brasil. Mesmo com o apoio político-militar da Coroa portuguesa, foram inúmeras as resistências dos povos ameríndios do Brasil, que obrigaram os missionários a flexibilizarem muitos dos preceitos já presentes nas versões preliminares dos documentos de orientação da Companhia de Jesus. Para submeterem as orientações basilares de obediência à Companhia através da catequização dos gentios, os jesuítas, orientados pelo realismo pragmático do Padre Manoel da Nóbrega, ajustaram-se de tal modo à sociedade colonial que não tardou incorporar os escravos aos trabalhos na lavoura, a fim de garantir

10 Não se pode esquecer, entretanto, as manifestações superiores de inteligência que aportaram no Brasil colonial, como é o caso do pensamento do Padre Antonio Vieira, cuja relevância filosófica foi objeto de diversas investigações de natureza ética, política e epistemológica muito frutíferas (Cf. BOSI, 1993).

o sustento das missões. Como nem sempre o uso do trabalho servil do índio catequizado era suficiente, os jesuítas logo aceitaram incorporar as terras doadas pela Coroa, escravos africanos¹¹. Não obstante os votos de pobreza prescritos pela ordem, fez parte do processo de adaptação da Companhia o empreendimento no campo dos negócios terrenos. Como sabiam que escravidão indígena esvaziaria o propósito missionário, optaram pela escravidão africana, racionalizada a partir da noção de “guerra justa” contra os infiéis (Cf. VAINFAS, 1986, p. 57).

Foi esse ímpeto para conquistar as mentes – com o uso de um repertório aristotélico-tomista e com uma considerável disposição para adaptar-se às condições adversas que a natureza do Brasil ostentava – que forjou um caráter próprio ao processo civilizatório, algo que poderíamos chamar de uma “paideia à brasileira”. Embora os cursos de filosofia aqui presentes seguissem as diretrizes humanísticas comuns a quase toda a Europa, nesse período – a saber, os estudos do latim, da literatura clássica e erudita – nas terras dos palmares não se vislumbrava qualquer perspectiva utilitarista e assim surge uma espécie de exercício de pensamento que permaneceu alheio à realidade local, desinteressado dos problemas concretos, descolado de eventuais interesses genuínos, servindo apenas para marcar uma distinção entre a elite letrada e as classes subalternas, a reforçar ainda mais o abismo entre as classes sociais na sociedade colonial.

Um esforço tal como fora empreendido por Cruz Costa no seu *Panorama da história da filosofia no Brasil* – no qual tenta ordenar algumas linhas de continuidade da nossa “aventura intelectual”

11 Não obstante a oposição de alguns padres, como Luís Grã, então superior dos jesuítas no Brasil, Manoel da Nóbrega justificava em carta enviada ao Padre Miguel de Torres em 1557 o pedido de escravos da Guiné (Cf. LEITE, 1940, p. 67-68). Não é algo que se possa considerar como simplesmente contingente ou gratuito o fato de que os jesuítas no Brasil também foram “donos” de escravos. Este fato desmente qualquer expectativa de que houvesse intenções humanísticas na participação dos jesuítas.

que não deriva necessariamente de uma filosofia nacional, mas de uma interpretação original (à brasileira) da filosofia européia, desde o período colonial, quando herdamos dos portugueses traços de pragmatismo que desdobramos em outras leituras – nos parece um produto equivocado de um entusiasmo ingênuo (Cf. COSTA, 1960, p. 20-21). Ao procurarmos os sinais de uma inteligência nacional nascente entres os organismos transplantados, corremos o risco, do qual já nos advertia Bento Prado Jr., de encontrar apenas os traços de um porvir filosófico fictício e auto-projetado.¹²

Do mesmo modo como só podemos falar de uma história do ensino da filosofia no Brasil a partir do estabelecimento de um sistema universal de ensino no País, os sinais da presença de uma filosofia anterior à criação de um sistema de ensino corresponde à tentativa de encontrar as raízes quiméricas de um pensamento filosófico nacional em tempos nos quais apenas se repetiam lições de fora e de outrora. Claro que há importantes testemunhos históricos e literários que nos fazem compreender melhor como se deram nas terras tropicais a experiência do pensar racional ao modo europeu, isto sem falar das cosmovisões ameríndias que constituem a propedêutica do pensamento abstrato no Atlântico Sul (Cf. ALENCASTRO, 2000). Mas as expedições missionárias pouco contribuíram, senão pelo caráter pioneiro, com o desenvolvimento de um pensamento civil no País, algo que, uma vez transformado em experiência pedagógica, pudesse funcionar como matriz de um exercício filosófico genuíno e sofisticado.

12 Ao criticar o projeto do seu antigo professor Cruz Costa de uma original interpretação brasileira da filosofia européia Bento Prado Jr. afirma: “É o pragmatismo lusitano, que se perpetua na vocação essencialmente política e ideológica, que João Cruz Costa rastreia ao longo da história das ideias no Brasil [...] Mas quando a ideia de filosofia nacional deixa de ser instrumento nas mãos do historiador para transformar-se num ideal ou no programa do próprio filósofo, as dificuldades se multiplicam ao infinito” (Cf. PRADO JR., 2000, p. 159-171).

Referências Bibliográficas

ALENCASTRO, L. F. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

BOSI, A. Vieira ou a cruz da desigualdade. In: PIZARRO, A. **América Latina: palavra, literatura e cultura**. v.1: A situação Colonial. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, 1993, p. 209-234.

CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo: Loyola, 1997.

COSTA, J. C. **Panorama da história da filosofia no Brasil**. São Paulo: Editora Cultrix, 1960.

CUNHA, L. A. A. **A universidade temporá**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FRANCA, L. **O método pedagógico dos jesuítas**. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. São Paulo: Editora Global, 2004.

IGLESIAS, T. C. Os franciscanos e a primeira experiência missionária-educativa no Brasil colonial (1538-1548). In: TOLEDO, C. A. A. et al. (Org). **Origens da educação escolar no Brasil colonial**. v.1. Maringá: Eduem, 2012, p. 115-132.

KLEIN, L. F. **Atualidade da pedagogia jesuítica**. São Paulo: Loyola, 1997.

LEITE, S. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938 (Tomos I e II).

LIMA JÚNIOR, F. P.; CASTRO, D. A. B. **História das ideias filosóficas na Bahia (séculos XVI a XIX)**. Salvador: CDPB, 2006.

LOYOLA, I. **Exercícios espirituais**. São Paulo: Loyola, 2000.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

MERQUIOR, J. G. **Saudades do carnaval: introdução à crise da cultura**. Rio de Janeiro: Forense, 1972.

PAIM, A. **História das ideias filosóficas no Brasil**. Londrina: Editora UEL, 1997.

PALAORO, A. **A experiência espiritual de Sto. Inácio e a dinâmica interna dos exercícios**. São Paulo: Loyola, 1992.

PRADO JR., B. **Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

PRADO JR., C. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1961.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

ROUANET, S. P. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SOUZA, J. C. et al. **A filosofia entre nós**. Ijuí: Unijuí, 2005, (Coleção Filosofia e Ensino; 8).

TOLEDO, C. A. A.; SKALINSKI. A racionalidade da espiritualidade inaciana e sua contribuição para educação escolar moderna. In: _____. (Org). **Origens da educação escolar no Brasil colonial**. v. 1. Maringá: Eduem, 2012, p. 231-266.

VAINFAS, R. **Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial**. Petrópolis: Vozes, 1986.

SOBRE OS AUTORES

Denise Magalhães da Costa: Professora assistente do colegiado do curso de Licenciatura em Filosofia da UFRB/CFP. Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, é mestre e graduada em Filosofia pela mesma instituição. Atua na área de Filosofia Contemporânea, com ênfase no pensamento de Martin Heidegger, Estética e Ensino de Filosofia. Desenvolve pesquisa no campo da fenomenologia, hermenêutica e ontologia. É coordenadora do grupo de pesquisa e estudos em Heidegger na UFRB/CFFP.

Emanuel Luis Roque Soares: Professor adjunto do colegiado do curso de licenciatura em filosofia da UFRB/CFP. Atual coordenador adjunto da pós-graduação em História da África, da cultura afro-brasileira e africana da UFRB e gestor de pós-graduação do Centro de Formação de Professores. Também é professor permanente da pós-graduação em educação da UFBA e do mestrado profissional em História da África da UFRB. Doutor em educação pela Universidade Federal do Ceará/FACED, é mestre em educação e especialista em Estética, Semiótica, Cultura e Educação pela Universidade Federal da Bahia/FACED, e bacharel em filosofia pela Universidade Católica do Salvador. De sua autoria, publicou *As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação* (MC&G, 2014), além de diversos artigos em periódicos e coletâneas.

Geovana da Paz Monteiro: Professora adjunta e atual coordenadora do colegiado do curso de licenciatura em filosofia da UFRB/CFP. Doutora em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, é mestre e bacharel em filosofia pela mesma instituição. Atua na área de Filosofia Contemporânea, com ênfase em epistemologia e metafísica no pensamento de Henri

Bergson. De sua autoria, publicou *A medida do tempo: intuição e inteligência em Bergson* (Quarteto, 2012) e em parceria com Wagner Oliveira e Claudia Bacelar organizou a coletânea *Empirismo, fenomenologia e gramática* (Quarteto, 2013), para a Coleção Empíria.

Gilfranco Lucena dos Santos: Foi professor do colegiado do curso de licenciatura em filosofia da UFRB/CFP entre os anos de 2009 e 2014. Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal da Paraíba, lotado no Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. É doutor em filosofia pelo Programa de Doutorado Integrado UFRN-UFPB-UFPE e possui graduação e mestrado em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Tem desenvolvido pesquisas no campo da fenomenologia e hermenêutica, especialmente em torno do pensamento de Martin Heidegger e Edith Stein, e relações desse pensamento com a filosofia antiga, especialmente Platão e Aristóteles. Publicou o livro *Tempo e história na hermenêutica bíblica* (Loyola, 2009) e organizou o livro *Edith Stein: a pessoa humana na filosofia e nas ciências humanas* (2014).

José João Neves Barbosa Vicente: Professor assistente do colegiado do curso de licenciatura em filosofia da UFRB/CFP. Possui graduação e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás e é doutorando em Filosofia na Universidade Federal da Bahia. É editor da *Griot - Revista de filosofia*. Atua na área de filosofia, com ênfase em ética, filosofia da educação, filosofia política e história da filosofia. De sua autoria, publicou *Totalitarismo, educação e justiça: uma abordagem filosófica* (EDUFRB, 2012), *Reflexões e posicionamentos* (Ed. Vieira, 2009), *O mal do século* (Ed. Vieira, 2007), entre outros trabalhos organizados e diversos artigos publicados em periódicos e coletâneas.

Kleyson Rosário Assis: Professor adjunto do colegiado do curso de licenciatura em filosofia da UFRB/CFP. Graduado em Filosofia pela

Universidade Federal da Bahia, Mestre em Filosofia pela mesma instituição e Doutor em Ensino, Filosofia e História das Ciências (UFBA-UEFS). É coordenador do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Filosofia do CFP/UFRB. Suas pesquisas se concentram na área de epistemologia, problematizando a relação desta com a cultura na produção do conhecimento.

Pablo Enrique Abraham Zunino: Professor adjunto do colegiado do curso de licenciatura em filosofia da UFRB/CFP. É doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e possui graduação e mestrado em filosofia pela mesma instituição. Durante o doutorado, fez um estágio de pesquisa na Universidade Paris 1 - Panthéon-Sorbonne com apoio do CNPq. Publicou o livro *Bergson: a metafísica da ação* (Humanitas, 2012) e foi pesquisador bolsista (FAPESP) do Programa de Pós-doutorado do Departamento de Filosofia da USP. Atua na área de filosofia, com ênfase em história da filosofia moderna e contemporânea, principalmente nos seguintes temas: teoria do conhecimento, metafísica, Berkeley e Bergson.

Ricardo Henrique Resende de Andrade: Professor assistente do colegiado do curso de licenciatura em filosofia da UFRB/CFP, lecionando ensino e estágio em filosofia. É mestre em Filosofia Contemporânea na linha de Pesquisas em Epistemologia e Filosofia da Linguagem do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFBA. Cursou licenciatura em Filosofia pela mesma instituição. Atualmente cursa o doutorado em Ciências da Educação no Instituto de Educação da Universidade do Minho (Braga-Portugal) na área de Filosofia da Educação com a tese sobre o ensino da filosofia no Brasil. Coordena o Centro de Artes e Cultura de Amargosa - Diversidade, Universidade, Cultura e Ancestralidade - CAsA do DUCA.

Este livro foi impresso pela Gráfica Imprel, em 2016, no formato 15x21cm e com mancha gráfica de 11x18cm, utilizando a fonte Adobe Garamond, papel polém soft 80 g/m².