

ARGUMENTO 13

ANO XVIII - Junho de 2016 - Nº 13

Argumento 13

ANO XVIII - Junho de 2016 - N° 13

Argumento 13

ANO XVIII - Junho de 2016 - N° 13

Salvador
2016

ARGUMENTO:

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA

Reitor: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FFCH

Diretor: Profa. Dra. Maria Hilda Baqueiro Paraiso

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chefe: Prof. Dr. Marco Aurélio Oliveira da Silva

GRUPO PET- FILOSOFIA:

Bethânia Alves Pereira de Souza, Dajja Diniz de Macedo, Felipe de Jesus Santos, Flora Menezes de Jesus Trindade, Germano Aparecido Dansiger Neto, Lucas Silva Santos, Magno Ferreira de Jesus, Marcus Gabriel Miranda Santos, Paulo Sergio Rezende de Andrade Junior e Walter Andrade Almeida Sobrinho.

CONSELHO EDITORIAL:

Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira

Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Prof. Benedito Leopoldo Pepe

Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza

Prof. Dr. José Lourenço Araújo Leite

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Profa. Dra. Nancy Mangabeira Unger

Prof. Dr. Waldomiro Jose da Silva Filho

Editor responsável: Jarlee Oliveira Silva Salviano

Revisão: Letícia Rodrigues

Projeto Gráfico e capa: Adelmo Menezes Queiroz Filho

Impressão e apoio técnico: Asscom - EDUFBA

Distribuição: PET - Filosofia

Endereço para correspondência:

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FFCH

Estrada de São Lázaro, 197, Federação, 40.240 - 730 - Salvador-Bahia-Brasil

ISSN nº 1806-3616



Sumário

Apresentação

Jarlee Salviano 7

Ensaaios e Textos

A Filosofia no Ensino Médio: construindo uma nova visão do docente
Silvana Aparecida Pin..... 11

Sobre o fenômeno ou o que aparece no ceticismo de Sexto Empírico
Juliomar Silva25

Deus enquanto Nada: a questão teológica de Mestre Eckhart
Saulo Matias Dourado35

A preparação para a morte em Michel de Montaigne: uma leitura do
ensaio “Que filosofar é aprender a morrer
Ivan Cleber Lopes dos Santos51

Uma nota introdutória sobre a importância da questão existencial em
Kierkegaard
Thiago Costa Faria65

A intuição proposta por Bergson e sua contribuição para o ensino de
Filosofia
Paulo Deimison Brito dos Santos.....75

O embate de Orfeu e Narciso contra Prometeu: a relação entre
renúncia e satisfação instintual na obra de Marcuse
Cristian Arão Silva de Jesus83

Apresentação

A revista de filosofia *Argumento* chega à sua maioridade. Idealizada pelo Prof. José Crisóstomo de Souza em 1998, a revista hibernou por um período até ser retomada pelo PET-filosofia da Ufba, sob a batuta do tutor Prof. Genildo Ferreira da Silva. Único veículo de publicação do gênero no departamento de filosofia da Ufba, tem se constituído como uma importante ferramenta de divulgação do resultado das pesquisas de estudantes de graduação em filosofia da Ufba e de outras Instituições de todo o Brasil.

Um conturbado período econômico-político marca o surgimento desta edição. O Programa de Educação Tutorial, o PET-filosofia, sofreu no ano que se encerrou os efeitos desastrosos dos cortes na Educação (outros Programas também sofreram duros golpes), o que impossibilitou a realização de algumas atividades constantes no seu planejamento 2015. Uma destas atividades, a publicação da revista *Argumento*, segue agora ao êxito (após algum tempo de atraso) graças a bravura e insistência dos bolsistas do Programa que, a despeito das ingerências do governo relativamente à Educação no país, acreditam que se deve lutar pela manutenção dos instrumentos que auxiliem o processo de construção de uma educação de qualidade.

Muitos dos artigos publicados neste veículo foram arquitetados na labuta da vivência filosófica de pesquisadores que experienciaram outras atividades do PET, como o *Seminário de Graduação*. De certo modo a revista *Argumento* representa o ponto de chegada mas também a via pela qual muitos pesquisadores que aqui se apresentam caminharam no alcance de seus resultados. As parcerias precisam ser citadas: o Departamento de Filosofia e o Programa de Pós-graduação em Filosofia da Ufba; a Edufba; os grupos de estudo dos professores do

Departamento. Um agradecimento especial deve ser direcionado aos petianos egressos, alguns dos quais participaram da construção desta revista.

Jarlee Salviano - Tutor do PET-Filosofia



Ensaaios e Textos

A Filosofia no Ensino Médio: construindo uma nova visão do docente

Silvana Aparecida Pin

Resumo: O presente estudo tem por objetivo discutir a relevância da disciplina de Filosofia inserida no currículo do Ensino Médio e a presença do docente devidamente formado para ministrar a mesma nas escolas de Educação Básica. A pesquisa realizada foi de caráter bibliográfico. A partir do estudo, percebe-se que a Filosofia é uma disciplina de grande importância no contexto da educação brasileira já que o objetivo desta disciplina é contribuir com a formação da consciência crítica no aluno. A elevação do senso comum à consciência crítica é um dos elementos centrais do significado do conhecimento filosófico, como também uma das principais razões que sustentam a necessidade de ensinar conteúdos de Filosofia na escola e fazer a experiência do filosofar entre os estudantes. Com isso, ressalta-se que o docente que irá ministrar as aulas de Filosofia precisa ter uma formação adequada e atualizada, desenvolvendo metodologias que incentivem os alunos ao pensamento filosófico.

Palavras-chave: Filosofia. Ensino Médio. Pensar Crítico. Docência.

Introdução

O interesse da Filosofia pela educação remonta aos gregos antigos, basta citar duas obras clássicas “República”, de Platão, e “Ética a Nicômaco”, de Aristóteles. Entre os pensadores é conceito comum a preocupação com a educação das crianças ou dos jovens como momento privilegiado da formação do ser humano. Pode-se dizer que todo sistema filosófico traz uma proposta pedagógica, pois a educação trata da relação do ser humano consigo mesmo, com o outro e com o mundo. Apresenta-se como sua característica fundamental a construção de si, de seu próprio mundo e de seu tempo.

O presente estudo tem por objetivo discutir a importância da disciplina de Filosofia no currículo do Ensino Médio e a presença do docente devidamente formado para ministrar a mesma nas escolas de Educação Básica. A pesquisa realizada foi de caráter bibliográfico.

A Lei Nº 9394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em seu Artigo 36, inciso

IV, institui “serão incluídas a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias em todas as séries do ensino médio.” A partir da implantação dessa obrigatoriedade, a disciplina de Filosofia volta a fazer parte do currículo do Ensino Médio.

A volta dessas duas disciplinas aos currículos escolares não garante a qualidade da formação cidadã dos estudantes, pois estudos realizados por autores da área indicam que o ensino de Filosofia nas escolas, na maioria das vezes, não conduz a discussões e ao amadurecimento do pensamento crítico e da formação para a cidadania, mas se dá de forma tradicional. É mais uma disciplina do currículo, com a diferença de que, por vezes, não é levada muito a sério. Acresce ainda que, geralmente, o professor que ministra essas disciplinas é alguém de outra disciplina que precisa preencher carga horária.

O pensar filosófico é essencial para a formação de cidadãos críticos e responsáveis, autônomos e capazes de mudar os rumos da sociedade. A motivação da Filosofia é a descoberta de um problema, ao contrário das outras ciências que procuram resolver os problemas. Por esse motivo, ela pode ser compreendida como abstrata, só acessível a intelectuais, a estudiosos e profissionais dedicados somente ao estudo. Para Gramsci (Apud: GALLO, KOHAN, 2000), a Filosofia deve voltar a assumir seu compromisso com a vida cotidiana. De fato, foi assim que ela surgiu na Grécia Antiga, como uma reflexão sobre os eventos cotidianos.

Conforme Gramsci (Apud: GALLO, KOHAN, 2000), todos os homens são filósofos, mas nem todos filosofam, nem todos têm as condições teórico-práticas para elaborar sua própria visão de mundo. Para este autor, a Filosofia está contida na linguagem, no senso comum, no bom senso e na religião. Mas, a ciência moderna desvinculou o pensar do ser, passando a existir um saber desvinculado do conflito que caracteriza a existência humana. Um saber que não responde mais às necessidades da vida torna-se dispensável. Os alunos não se entusiasmam por ele e a

cada dia questionam seus professores: “por que precisamos saber disso?” Até quando ficaremos sem uma resposta convincente? Que resposta daremos a essa pergunta? Essa pode ser uma pergunta motivada pelo pragmatismo que já habita as mentes de nossos jovens, mas é importante que encontremos uma resposta quando essa pergunta se apresentar.

A Filosofia contribui para que se mantenha aberta e sempre presente a pergunta pelo sentido de como vivemos e do que fazemos. Por isso, a importância da Filosofia reside na sua potencialidade em construir conceitos, entendendo os conceitos como necessidades que brotam da experiência humana. Nesse sentido, o fazer filosófico trata dos acontecimentos e, estes, entendidos não como fatos, mas como devir.

Uma das possibilidades do ensino de Filosofia é que se possam experimentar novas relações entre os seres, construir novas composições onde as afinidades e os acontecimentos se constroem e se desconstroem. O futuro da Filosofia depende de sua capacidade de autoconstrução conceitual, pois se cessar a busca por novas construções do pensamento, ainda que baseadas na história da Filosofia cessa a própria Filosofia.

O conteúdo da filosofia é o filosofar. Este é entendido como exercício de pensamento cujas características são o pensar meditante, reflexivo, a busca, a admiração, o espanto, o diálogo, a escolha, o amor, a paixão, o diálogo consigo mesmo e com os autores ao longo da história da filosofia, a abertura, a suspeita, a crítica, a criação, o questionamento, a imaginação, o sonho, a desmistificação da realidade, o desvelamento da ideologia e do processo ideológico e de alienação, a responsabilidade ética, o compromisso, a criatividade. O filosofar, constituindo-se como conhecimento, ação, criação e pensamento, possibilita-nos a filosofia. Este processo reflexivo, crítico e criativo que, por assim dizer, se debruça sobre a realidade e sobre a explicação do mundo estabelece uma relação com o ensino (GHEDIN, 2008, p. 87-88).

Para que se alcancem os objetivos propostos para a disciplina de Filosofia nas escolas é necessário que os educadores, primeiramente, estejam conscientes dos mesmos e depois que tenham as condições necessárias para alcançá-los. Dentre essas condições está o desafio de que professores formados em Filosofia sejam os responsáveis para ministrar as aulas e que desenvolvam metodologias próprias para o exercício do pensar crítico. Esse aprendizado é imprescindível para que os alunos passem a ver a Filosofia como uma disciplina importante do currículo e os docentes tenham condições de conduzir os alunos ao exercício filosófico.

Os estudantes do Ensino Médio, e por que não, os do Ensino Fundamental, precisam ter contato com a Filosofia, a fim de que possam desenvolver a capacidade de interpretar e escrever textos filosóficos, formando assim, a capacidade para um pensar crítico e autônomo.

O trabalho de formação do indivíduo não é um assunto exclusivamente pedagógico, mas também filosófico: trata-se de educá-lo para a universalidade que o espírito engendrou no movimento de formação da perfectibilidade do gênero humano (RAMOS, 2003, p. 43-44).

A educação humana está ligada à formação do pensamento crítico, autônomo e livre. Para Hegel (1999), a educação deve ser vista no processo histórico de realização da liberdade, segundo a concepção de melhoria do indivíduo e do gênero humano. A formação do homem acontece na trajetória de realização e efetivação histórica do espírito no sentido do aperfeiçoamento do gênero humano para a realização da liberdade.

A educação é um processo dirigido para a formação da consciência individual em harmonia com a cultura, é um diálogo com os problemas do tempo e uma resposta para eles. “O homem é um ser inacabado que se constrói justamente através das relações sociais: o homem é ser social que produz a si em sociedade, transforma a si mesmo e

ao mundo num processo em que se presentifica o caráter educativo da práxis humana” (SOUZA JUNIOR, 2011). O ser humano que se constrói na vida em sociedade transformando os ambientes onde vive: é influenciado pela educação que recebe.

A filosofia na formação do pensar crítico

A Filosofia é importante na formação da consciência crítica do ser humano, possui caráter interdisciplinar e contribui para o diálogo entre as várias disciplinas. Podemos dizer que a mesma é importante até para uma melhor construção das outras ciências, uma vez que quando a pessoa aprende a pensar filosoficamente ela poderá contribuir mais eficazmente para o desenvolvimento de qualquer outra ciência.

Na prática pedagógica brasileira, a Filosofia ainda não superou a condição de um humanismo formalista, retórico, fundado no gramaticismo e na erudição livresca. Um dos principais objetivos do ensino de Filosofia no nível médio é contribuir com a formação de consciência crítica no aluno. A elevação do senso comum à consciência crítica é um dos elementos centrais do significado do conhecimento filosófico, como também uma das principais razões que sustentam a necessidade de ensinar conteúdos de Filosofia na escola.

A Filosofia é vista pela maioria dos educadores e políticos como uma prática subversiva, isto pelo fato de que a Filosofia dedica-se a questionar também o óbvio. Talvez, por isso, ela tem encontrado dificuldade de estabelecer-se confortavelmente no ensino brasileiro e também de não ser aceita com tranquilidade em muitos círculos. Um filósofo, ou quem se dedica à Filosofia, sempre suscita questionamentos e gera certo desconforto ao fazer questionamentos que desinstalam as pessoas. Dessa forma, para que o ensino de Filosofia nas escolas seja uma construção do pensar filosófico, faz-se necessário que os professores da disciplina sejam formados em Filosofia.

O professor de Filosofia deve ser aquele que dialoga com os filósofos, com a História da Filosofia e, claro, com os alunos, fazendo da aula de Filosofia algo essencialmente produtivo. A Filosofia é produzida e ensinada ao mesmo tempo. O educador que não se assume como filósofo não tem a menor chance de ensinar Filosofia.

Pensar no problema do ensino de Filosofia significa evidenciar e estabelecer, para poder compreender, o modo pelo qual as forças dominantes na sociedade se impõem hegemonicamente. Isso quer dizer que à Filosofia cabe a tarefa, no interior da escola e da sociedade, de fazer-nos ver e perceber esse movimento que impõe a vontade de alguns sobre todos e reagir contra ele. Tal raciocínio, que corre o risco de ser simplório, pretende reivindicar que a Filosofia, no espaço do ensino, assuma a tarefa de fazer-nos pensar melhor, para que possamos, ao pensar significativamente o mundo, agir sobre ele, transformando-o (GHEDIN, 2008, p. 141).

Agir sobre o mundo, pensar o mundo e as relações humanas constitui-se tarefa da Filosofia, por isso, nada lhe é óbvio, tudo é passível de admiração e de questionamento. Para construir a cidadania é essencial que se faça Filosofia nas escolas e não apenas se ensine história da Filosofia. Esta é uma grande lacuna que se encontra na hora de implantar a Filosofia nas escolas. Muitas vezes, faltam professores habilitados e, outras vezes, falta metodologia aos habilitados.

Tendo a Filosofia um modo próprio de produzir-se e de fazer-se, há que dispor também de um modo de ser apropriada e construída pelos que a ela desejam ter acesso. Essa tarefa de pensar os pressupostos epistemológicos e metodológicos de seu ensino é um compromisso que os professores da disciplina, não podem deixar de lado. Convém, até mesmo, dizer que cabe fundamentalmente a eles pensar esse ensino em todos os seus níveis. Assim, revelar-se-á possível aproximar a abstração filosófica do cotidiano do aluno, pois o professor é quem está mais próximo dele, na qualidade de sujeito que, no espaço escolar,

o ajuda a construir seu saber, oriundo das diversas ciências atuantes na escola. Portanto, os problemas do ensino de Filosofia, como problemática nascida na prática, devem ser enfrentados pelos professores que convivem com eles em seu cotidiano (GHEDIN, 2008, p. 142).

Apesar dos problemas enfrentados pode-se dar pistas para procedimentos que viabilizem a prática docente. O professor deverá trabalhar com objetivos, com uma orientação teórico-metodológica e estimular o processo de formação de uma consciência crítica através de exposição oral, leitura e análise de textos, começando por textos simples, ao nível dos alunos (jornal, poesias, crônicas), intercalados com ensaios filosóficos, até que estes predominem.

Existem conteúdos específicos que precisam ser assimilados pelos alunos, e estes conteúdos devem ter como referencial a história da Filosofia. Contudo, um bom programa de Filosofia deveria possibilitar aos alunos uma compreensão crítica e bem elaborada da prática social tornando-os bem preparados para intervirem na sociedade, como transformadores.

É fundamental que o professor seja formado em Filosofia, que a história da Filosofia seja o referencial, que as teorias e os conceitos estudados sejam contextualizados historicamente. A pouca importância que se dá à disciplina de Filosofia é um grande desafio. É preciso reconstruir a compreensão do trabalho do professor de Filosofia, levando em consideração o professor como educador, que assume sua atividade docente como prática transformadora. Para ensinar é preciso que o professor tenha claro para si mesmo o que ele entende por Filosofia e, além disso, coerência entre o que entende e o que ensina.

Gilles Deleuze e Félix Guattari (Apud: Gallo, 2000) defendem que a Filosofia é uma atividade do pensamento que consiste em criar conceitos. Filosofia é uma ação, uma atividade, um ato (ato do pensamento). A especificidade da Filosofia é a produção de conceitos, mas diferente

das outras ciências, o conceito filosófico é um exercício de pensamento que não cessa, que não conclui a resposta. O conceito filosófico não é uma definição finalizada, ele funciona como motivador para novas experiências de pensamento.

Um bom professor deverá ter sempre um bom método de trabalho, dedicar-se à preparação de suas aulas e preocupar-se com a aprendizagem dos alunos, caso contrário nada será produzido. Para isso, oferecem-se aqui algumas pistas de trabalho e de reflexão para a prática docente do professor de Filosofia.

Gallo (2000) apresenta métodos¹ e dicas práticas para o ensino de Filosofia. Para ele, é preciso ensinar a ouvir o autor, antes de discordar dele, identificar suas ideias, o rigor dos conceitos apresentados. Perceber a articulação da argumentação, a coerência da exposição e depois partir para a discussão do texto. Podem-se apresentar as concordâncias e discordâncias chegando à problematização, ou seja, deverá ser extraído do texto o problema a ser discutido, estudado e pesquisado a partir da história da Filosofia e da realidade atual.

Num outro momento, parte-se para a produção do conceito-resposta ao problema, através da elaboração pessoal, que pode ser oral ou escrita. Essa construção pode variar em trabalhos individuais, ou por grupos. O professor deve acompanhar todo o processo de produção e orientar os alunos até que eles sejam capazes de produzir um texto filosófico. Além disso, ele marca as datas para a entrega do resultado de cada etapa, observa a indicação bibliográfica do material consultado e a identificação devida de citações. Também, pode organizar com os alunos seminários e teatros.

O importante é que os estudantes aprendam a não aceitar nada sem antes investigar e compreender, pois, a primeira característica da

1. Os métodos apresentados aqui são de Sílvio Gallo, do livro que consta na referência bibliográfica.

atitude filosófica é de natureza negativa: dizer não ao senso comum, aos pré-conceitos. Aquele que tem atitude filosófica interroga-se a si mesmo, suspende os juízos de primeira ordem, para tematizar os conceitos usados de forma implícita.

A Filosofia, no espaço escolar, juntamente com todo processo educativo desenvolvido na escola, não só é responsável por formar as novas gerações, mas também precisa oferecer aos novos cidadãos aquilo que a humanidade possui de melhor, e não o que nos envergonha como humanos. Uma sociedade ou um Estado que neguem a seus cidadãos as conquistas mais qualitativas da humanidade promovem a barbárie e contribuem para a animalização do ser humano, transformando-o em coisa, em objeto (GHEDIN, 2008, p. 144).

Educar para a transformação, para assumir-se como sujeito do pensamento não é tarefa fácil. Por isso, o educador precisa dispor de alguns meios que o auxiliem nesse trabalho. Segundo Gallo (2000), a melhor opção para o ensino de Filosofia é seguir o eixo problemático, no qual os conteúdos filosóficos são organizados em torno dos problemas tratados pela Filosofia. Na visão do autor, essa é a melhor opção, pois toma a Filosofia como ação, atividade, porque se organiza em torno daquilo que motiva e impulsiona o filosofar, isto é, o problema.

Para uma boa e produtiva aula de Filosofia podem-se seguir quatro passos. Partindo do pensamento que a Filosofia é a arte de criar conceitos, ao jovem deverá ser dada a oportunidade de fazer a experiência do pensamento e não apenas de reproduzi-lo. Para isso, o professor precisa dotá-lo das ferramentas necessárias e mediar o processo. Numa primeira etapa do processo é necessário sensibilizar, ou seja, instigar o pensamento através de problemas reais, que mobilizem para fazer o movimento do pensamento. A aula de Filosofia pode partir de recursos não filosóficos para despertar o interesse no assunto (filmes, músicas, contos, poemas, programas de TV). Relacionar o tema com a vida.

Num segundo momento, parte-se para a problematização que consiste em transformar o tema em problema. Instigar os alunos a produzir questões a partir do tema abordado. Quanto mais intensa e múltipla for a problematização, mais elementos os alunos terão para produzir sua própria experiência de pensamento. Depois de detectado o problema faz-se a investigação recorrendo à história da Filosofia, a filósofos que em sua época e em seu contexto pensaram sobre o problema que foi apontado.

Na última etapa do processo chega-se a conceituação, que é o exercício da experiência filosófica propriamente dita. O estudante recria os conceitos analisados ou pode ser estimulado a criar um novo conceito que ofereça outra forma de equacionar o problema enfrentado. Com isso, a Filosofia constrói a autonomia e a liberdade de pensamento que lhe é própria.

O estudo da Filosofia quando não passa por esse processo de construção do pensamento juntamente com os estudantes não contribui para a formação de pessoas aptas a exercer a cidadania como está contemplado no objetivo do plano de curso de muitas escolas. A Filosofia acaba caindo na rotina de qualquer outra disciplina em que os alunos recebem alguns conhecimentos e os devolvem da mesma forma. Uma vez que a Filosofia tem como principal objetivo formar para a cidadania e para o pensar crítico, percebemos que falta nas aulas de Filosofia o exercício da relação Filosofia x prática cotidiana, Filosofia x reflexão de problemas da vida diária, Filosofia x discussão.

Percebe-se, dessa forma, que a volta da Filosofia aos currículos escolares não está servindo aos objetivos que a disciplina se propõe a cumprir e, na maioria das vezes, isso acontece porque os professores que ensinam Filosofia nas escolas não são profissionais preparados para isso. Se houver motivação e método por parte dos professores, os alunos corresponderão. Precisa ser desenvolvido um trabalho que

desperte o interesse e envolva os estudantes em discussões de conteúdo filosófico.

Além da sugestão de que o professor de Filosofia seja formado em Filosofia, seria muito importante também uma aproximação maior entre as escolas e as universidades para que os acadêmicos possam se preparar para ter uma atuação mais completa e dinâmica quando forem profissionais da educação. Para isso, tem contribuído algumas políticas de Estado disponibilizadas e incentivadas nas licenciaturas.

Conclusão

Na era de incertezas, imediatismo e velocidade de informações em que se vive, as chances de a Filosofia sobreviver precisam ser buscadas e argumentadas, pois não é possível que uma ciência que deu tanto suporte em momentos cruciais da humanidade, agora pereça ou se torne sem sentido. Precisa-se desenvolver a habilidade de pensar, pois talvez, as pessoas se tenham acostumado a receber as coisas já pensadas, já (de) terminadas e apenas as executam. Aqui entra a Filosofia como aquela que devolve ao ser humano a autonomia, a liberdade de ser ele mesmo, de tornar-se sujeito de sua própria história e de sua própria vida.

A Filosofia devolve a dignidade ao ser humano enquanto ser pensante, capaz de decidir e de construir seu próprio caminho. A capacidade de optar e definir o como e o porquê viver é um ato profundo de dignidade e, é aí que a Filosofia entra como a ciência própria do humano, do ser pensante, do ser que decide por um ato livre da sua vontade e não movido por um instinto que repete sempre a mesma coisa. Ser humano é ser profundamente filósofo, é dar rumo à própria existência e poder fazer dela o que se deseja, o que faz feliz no mais profundo e sincero da intimidade pessoal e livre de cada ser em si mesmo.

Em meio à vida, muitas vezes, sem sentido, a Filosofia pode proporcionar pontos de apoio, memórias e estabilidade para que se possa

formular melhor os problemas. Como a coruja, símbolo dessa ciência, de olhar preciso e elevado, o filósofo tentará ver aquilo que nem todos veem, mas que está aí. Alguém precisa ajudar a encontrar a direção a seguir, ou ao menos, que se consiga ver além das aparências ofuscantes do imediatismo e da pressa, e essa tarefa, acredita-se, é da Filosofia.

O esforço do pensamento deve ser o da humildade, de não pretender formular mandamentos e engessar a criatividade. O filósofo precisa estar em meio ao turbilhão dos acontecimentos, para tentar captar a necessidade do momento e ajudar a expressar os problemas, na tentativa de encontrar uma solução. A Filosofia pode modificar, e modifica, o curso dos acontecimentos, o ritmo do tempo, mas para isso ela precisa apresentar-se de uma forma compreensiva, atualizada. Uma linguagem despojada de pretensões vãs, de jargões acadêmicos, é sempre bem-vinda para se tornar mais útil e compreensível pela maioria. Daí a necessidade dos profissionais docentes serem formados para o ensino de Filosofia.

Necessita-se levar em conta a história da Filosofia para, partindo do já pensado, evoluir na aventura de pensar e conhecer. Atualizar problemas clássicos e compartilhá-los fará entender que a essência do humano sempre foi e sempre será a mesma, pois as mesmas questões que preocuparam os ancestrais são as que se buscam resolver hoje. Contudo, para isso, a Filosofia precisa dialogar com o mundo, num diálogo diferente e reinventado a cada tempo da história. Assim, ela será reconhecida como algo que ainda faz sentido, algo extremamente necessário justamente na era do imediatismo e da velocidade.

A Filosofia é sim um saber muito necessário e útil, pois ajuda na volta à essência humana feita de autonomia e liberdade. Pensar é um ato de liberdade, um ato que revela o ser humano a si mesmo, que faz o humano mais humano e digno. Se a Filosofia pode colaborar com isso, então ela se faz mais necessária que nunca.

Referências bibliográficas:

- ASPIS, Renata Lima; Gallo, Sílvio. *Ensinar Filosofia: um livro para professores*. Atta Mídia e Educação: São Paulo, 2009.
- BRASIL. Lei nº 9394/96. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: dezembro de 2013.
- GALLO, Sílvio; KOHAN, Walter Omar (Org.). *Filosofia no Ensino Médio*. 2 ed. Vozes: Petrópolis, 2000.
- _____. Chegou a hora da Filosofia. *Revista Educação*. Ano 10 – n. 116, Editora Segmento. 2006.
- GHEDIN, Evandro. *Ensino de Filosofia no Ensino Médio*. São Paulo: Cortez, 2008.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friederich. *Fenomenologia do Espírito: Parte I*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- INGENIEROS, José. *O homem medíocre*. Pequeno ensaio de moral e ética dirigido aos jovens. Tradução de Nélia Maria Pinheiro Padilha Von Tempski-Silka. Curitiba: Juruá, 2004.
- LYRA, Edgar. *A Filosofia no Século XXI*. Disponível em: www.portalcienciaevida.com.br. p. 64-73. Acesso em dezembro de 2013.
- RAMOS, Cesar Augusto. A pedagogia de Hegel e a ação formadora da alteridade cultural. *Revista de Filosofia*, v. 15, n. 16, Curitiba: Champagnat, 2003.
- SOUSA JUNIOR, Justino de. *Marx e a crítica da educação*. Aparecida: Ideias e Letras. 2010.
- ZILLES, Urbano. *Teoria do Conhecimento*. Série Filosofia, 21. Porto Alegre: EDIPUC/RS, 1994.

Sobre o fenômeno ou o que aparece no ceticismo de Sexto Empírico

Juliomar Silva

Resumo: A noção de fenômeno (*phainómenon*) é uma noção muito específica e importante para o ceticismo pirrônico, em especial o ceticismo de Sexto Empírico. Após a suspensão de juízo (*epokhé*), o cético pretende levar uma vida sem crenças, sendo guiado apenas pelo fenômeno ou por aquilo que aparece. O que aparece nos é evidente de tal forma que seria impossível negá-lo. Porém, o discurso dito dogmático é um discurso que diz além do fenômeno, além do que nos é evidente e, por isso, o cético suspende o juízo sobre o que é dito dos fenômenos, mas não sobre os próprios fenômenos (HP I, 20)². O que aparece é justamente o que está fora do âmbito da suspensão de juízo, o cético não suspende o juízo sobre o que lhe aparece (HP I, 23). Por esta razão, o cético aceita os fenômenos e faz deles o seu critério de ação na vida cotidiana. O presente texto pretende investigar quais os detalhes e as características em torno do conceito de fenômeno ou de coisa aparente no ceticismo de Sexto Empírico.

O fenômeno (*tó phainómenon*) como algo evidente contrastado com o não evidente (*ádelon*)

Para o ceticismo, não temos como apreender as coisas mesmas. Tudo o que temos acesso é o fenômeno ou o que aparece (*phainómenon*). Apenas aquilo que nos aparece é evidente a nós. Tudo o que não aparece de modo evidente são chamados de objetos não evidentes (*ádelon*) ou, simplesmente, objetos externos (cf. AM VII, 366). Aquilo que está fora do âmbito das nossas afecções, sejam elas sensíveis ou intelectuais, não nos é evidente e, por isso, é externo a nós. Segundo os céticos, não temos como saber nada sobre as coisas externas ou sobre as coisas não evidentes e, por isso, sobre elas devemos suspender o juízo. Podemos dizer apenas o que nos é evidente “reportando nossas próprias sensações, sem manter opinião, nem afirmação sobre os objetos externos” (HP I, 15).

2. Os textos de Sexto Empíricos estão citados a partir das seguintes abreviações: *Hipótiposes Pirrônicas* (HP) e *Adversus Matemáticos* (AM). A numeração romana representa o livro e a numeração árabe representa o parágrafo de onde a passagem foi citada.

O que me afeta por meio dos sentidos é, para mim, evidente. Ao ficar diante de uma maçã não poderia não reconhecer que esta me afeta com uma cor, um odor e uma textura específica. Afecções sensíveis deste tipo são absolutamente evidentes. E isto que assim me afeta é o que me é evidente, é o que aparece para mim. Pelo intelecto também me advém que alguém ou algo colocou aquela maçã na mesa, que ela irá permanecer quando não estiver mais olhando para ela, que é composta por três dimensões etc. O que chega desta forma ao meu intelecto é também, para mim, evidente. Este é também um tipo de afecção intelectual que nos é evidente. Aos primeiros poderíamos chamar de fenômenos sensíveis e aos últimos de fenômenos inteligíveis. O que nos afeta de modo passivo, ou seja, independente de nossa vontade, tanto ao nosso aparato sensível quanto ao inteligível, é o que os cétricos chamam de fenômeno (*phainómenon*) ou o que aparece (cf. HP I, 19).

Porém, não sabemos, não é evidente a nós, se “a maçã tem apenas essas qualidades”, a verdade dessa proposição não é evidente a nós, a maçã poderia ter outras qualidades. A verdade de proposições deste tipo não aparece como sendo evidente para nós. Assim como um cego de nascença, que não tem acesso a cores, não diria que a maçã tem a qualidade da cor, nós também não temos como dizer se as únicas qualidades da maçã são aquelas que podemos perceber, talvez o nosso aparato não possa perceber outras qualidades da maçã. Da mesma maneira, não nos é evidente que “maçãs são melhores ou piores que outras frutas”, que “a natureza da maçã é ser doce” etc. A isto, a essas proposições, os cétricos chamam de não evidentes (*ádelon*) ou não aparentes. Tudo que não nos é dado pelas afecções dos sentidos ou do intelecto são chamados de não evidentes e, sobre estes, os cétricos suspendem o juízo, pois “os pirrônicos não assentem a algo não evidente” (HP I, 13).

O cético não suspende o juízo sobre o que é evidente (o que aparece), mas sim sobre o que é dito dos fenômenos. Ele suspende o juízo sobre as proposições que dizem algo além do fenômeno que é evidente, além daquilo que aparece, o cético suspende o juízo sobre as afirmações feitas a partir das coisas não evidentes (cf. HP I, 20). Essas proposições não dizem o que aparece e o que é evidente para nós, elas pretendem dizer como as coisas são no real. Por isso, o cético suspende o juízo sobre essas proposições ou essas afirmações que não são evidentes, mas assente ao que aparece ou ao que é evidente.

Argumentando pela inapreensibilidade das coisas não evidentes

Para o ceticismo, não há como apreendermos a verdade das coisas não evidentes. Mesmo pelo uso dos sentidos ou do intelecto ou pela combinação de ambos, via representação, não temos como apreender a verdade do que é não evidente ou daquelas proposições que pretendem dizer o que está para além do fenômeno que nos é evidente.

Algo é não evidente quando está fora do âmbito das coisas que nos afetam espontaneamente e involuntariamente. As afecções sensíveis sobre os objetos que estão ao meu redor como esta mesa, estas cadeiras, estes papéis etc., constituem um fenômeno sensível evidente para mim. Da mesma forma, as afecções intelectuais sobre estes objetos como a sua durabilidade, sua forma, sua proporção etc. são também para mim um fenômeno intelectual evidente. Estas afecções estão dentro do escopo das coisas que nos afetam de modo evidente. Não posso deixar de perceber estas coisas, “não podemos negar aquilo que nos leva, independente da nossa vontade, ao assentimento de acordo com uma aparência passiva” (HP I, 19). No entanto, se cadeiras são melhores do que mesas ou se tal temperatura é mais agradável que outra, já não é para nós um fenômeno evidente. Estas coisas, estes juízos, não aparecem para nós

como evidentes. O cético irá então suspender o juízo somente sobre as coisas não evidentes, somente sobre estas proposições ou estas afirmações que não constituem o fenômeno evidente que nos aparece.

Os sentidos não conseguem apreender estas coisas não evidentes. Eles são apenas como canais que transmitem as informações das nossas impressões sensitivas. A única coisa que os sentidos podem apreender são as suas próprias afecções, e as nossas afecções não são as coisas externas, pois o mel não é a afecção adocicada que recebo por meio dos sentidos, nem o absinto é a afecção amarga, as coisas em si mesmas são diferentes das nossas afecções (cf. HP II, 72).

O intelecto também não consegue apreender a verdade dos não evidentes. O intelecto é algo que julga as informações advindas dos sentidos, mas se julga que as afecções das coisas são as próprias coisas ele julga mal, pois vimos que as afecções são bem diferentes das coisas mesmas (cf. HP II, 73. AM VII, 357). Mesmo se aceitarmos que as nossas afecções são similares aos objetos externos, o que é similar a um objeto não é o próprio objeto. Assim como alguém que não conhece Sócrates apenas olhando para uma fotografia de Sócrates, não podemos dizer que conhece o próprio Sócrates. Do mesmo modo, é impossível para o intelecto dizer que, por acessar as afecções dos sentidos que são semelhantes aos objetos externos, conhece os próprios objetos externos (cf. HP II, 74. AM VII, 358.).

Através de uma forma que combina ambos, tanto sentidos quanto intelecto, Sexto Empírico também diz ser impossível a apreensão da verdade dos objetos externos ou das coisas não evidentes. Essa terceira forma seria por meio da representação (*phantasia*), pois segundo os dogmáticos, nem sentidos nem intelecto estariam conscientes das coisas se não fosse por meio da representação (AM VII, 370-71). Uma representação é formada através das informações dos sentidos que são compreendidas e organizadas pelo intelecto.

Mesmo assim, segundo Sexto, não é possível apreendermos as coisas não evidentes através das representações. Pois todos concordam, que nem todas as nossas representações são verdadeiras, do contrário os sonhos não difeririam da vida desperta, nem as representações dos loucos difeririam daquelas das pessoas em estado normal. Sendo assim, existem as representações verdadeiras (as que apreendem os objetos) e as representações falsas (as que não apreendem). O cético diz que não há como distinguir entre as representações verdadeiras e as representações falsas (cf. HP II, 77 e AM VII, 405). Não existe uma marca distintiva que nos permita distinguir, a cada situação, se a representação é verdadeira ou falsa. Pois quando estamos dormindo ou tendo uma alucinação, não há nada que nos mostre que as representações naquela situação sejam falsas, e nós nos comportamos como se elas fossem verdadeiras. O ponto é que se não existe marca distintiva entre quais são as representações³ verdadeiras e quais são as falsas, todas aquelas que dizemos ser verdadeiras pode não ser verdadeira. Pois as representações verdadeiras, que apreendem os objetos externos, não se distinguem das representações falsas que realmente não apreendem esses objetos.

O argumento da inapreensibilidade das coisas é apenas um meio que o cético usa para obter a suspensão de juízo. Com ele, o cético não tem por intenção afirmar categoricamente que todas as coisas são inapreensíveis, apenas as coisas não evidentes são inapreensíveis, pois o cético assente ao fenômeno ou as coisas que lhe aparecem de maneira evidente. Apenas sobre aquelas proposições não evidentes é que o cético argumenta pela sua inapreensibilidade. Logo, nem sentidos, nem intelecto e nem as representações apreendem as coisas não evidentes.

3. Os estoicos irão dizer que o que distingue as verdadeiras das falsas são as chamadas representações apreensivas. Essas seriam formadas por objetos reais em conformidade com eles de tal forma que não poderiam ser falsas. Não irei entrar na discussão sobre as representações apreensivas, aqui trato das representações apenas de modo geral.

Sendo assim, muitos afirmam que podemos apreender até mesmo as coisas não evidentes, como quer a maioria das filosofias dogmáticas. No entanto, em vista de argumentos que afirmam a apreensibilidade, os céticos opõem argumentos que afirmam a inapreensibilidade. Desta forma, não há razões nem para afirmar nem para negar a apreensibilidade das coisas não evidentes e, por isso, devemos suspender o juízo sobre esta questão. O cético opta por levar uma vida *adoxástos*, ou seja, uma vida sem crenças e sem asserções sobre o que não lhe é evidente, mas assentido e sendo guiado pelo que lhe aparece ou por aquilo que lhe é evidente (HP I, 23-24).

A objetividade e a relatividade do fenômeno ou do que aparece

O que aparece se impõe a nós independentemente da nossa vontade, deste modo, o que é aparente aparece a todos da mesma maneira (HP I, 19 e HP III, 254). No entanto, o fenômeno é relativo àquele a quem aparece e, sendo assim, o que aparece é objetivo (se impõe) a várias pessoas, mas é também relativo a cada uma delas.

Uma aparência é algo que é imposto a nós tanto por meio dos sentidos quanto por meio do intelecto. Nesse sentido, “aquilo que é aparente aparece para todos da mesma maneira” (HP III, 254). Deste modo, o fenômeno que nos é evidente é algo objetivo e, sendo assim, não precisa ser dito, questionado ou ensinado, pois aparece a todos de maneira semelhante e objetiva (cf. HP III, 254). O fenômeno, com a evidência que assim nos impõe, não é objeto de investigação, ninguém negaria que o mel nos aparece doce, isso é evidente e é objetivo para todos em estado normal. O que se investiga é se a proposição “o mel é realmente doce” é verdadeira, é sobre isso que o cético suspende o juízo, mas essa proposição é o que é dito do que aparece e não o que aparece. O fenômeno é o que aparece, a coisa que aparece e, nesse

sentido, é irrecusável e objetivo, aparecendo para todos de modo semelhante. Através dessa objetividade é que o fenômeno se impõe a nós e fica fora do âmbito da investigação e da suspensão de juízo. O cético suspende o juízo apenas sobre o que é dito dos fenômenos, sobre as proposições ou as afirmações que querem dizer como as coisas são no real, mas ele não suspende a cerca dos próprios fenômenos (cf. HP I, 20).

De outra forma, só faz sentido falar em fenômeno se houver alguém que o perceba, tudo que aparece é relativo a quem aparece. Aquilo que aparece é aparente para cada um e, nesse sentido, a percepção do fenômeno é relativa a cada um. Alguns fenômenos aparecem iguais e comuns para todos os sujeitos, todos nós percebemos os fenômenos naturais de maneira semelhante. O que nos afeta de modo natural nos aparece da mesma maneira, como o fogo que aparece quente e a neve que aparece fria, o que nos afeta desta forma aparece de maneira igual e semelhante a todos nós (cf. HP III 179). No entanto, outros fenômenos não aparecem de forma semelhante para todos os indivíduos. Como os fenômenos morais, o que é o bem e o que é o mal não aparece da mesma maneira para todos, estes fenômenos morais aparecem de modo diferente e podem variar para cada povo ou até mesmo para cada indivíduo (cf. HP III, 179, 182). Desta forma, seja aparecendo de modo comum e semelhante (fenômenos naturais), seja aparecendo de maneira diferente (fenômenos morais), o fenômeno ou o que aparece é relativo a quem aparece.

Portanto, apesar de ser algo objetivo que se impõe a todos, o fenômeno é também relativo a cada sujeito que aparece. Sendo assim, o discurso do cético não poderia ser outro que não fosse um discurso que diz aquilo que lhe aparece.

Considerações finais

O conceito de fenômeno (*phainómenon*) em Sexto Empírico está relacionado, como vimos, com aquilo que nos é evidente. A evidência fenomênica, porém, não é apenas uma evidência sensível, mas é também evidência intelectual e racional. Essa evidência não é algo que buscamos, tanto pelos sentidos ou pelo intelecto, mas é algo que está dado a nós. O fenômeno ou o que aparece é objetivo e se impõe a nós sem a nossa vontade, querendo ou não o que aparece é evidente a nós.

Por esta razão, o ceticismo diz que todo discurso que pretenda dizer algo que vá além do que aparece é um discurso dogmático, pois não diz aquilo que nos é evidente. Toda proposição sobre do fenômeno, como aquela que diz “o mel é realmente doce”, é algo que é para nós não evidente (*ádelon*), e está além daquilo que nos aparece. O mel aparece como doce, para mim isso é evidente, mas não é evidente se ele é em sua natureza doce, essa proposição que é dita do mel não nos é evidente. E sobre aquilo que é não evidente o cético suspende o juízo. O cético irá suspender o juízo também sobre a nossa capacidade de poder conhecer aquilo que é dito não evidente, nem pelos sentidos, nem pelo intelecto e nem por meio das representações podemos conhecer o que é não evidente, sobre isso só nos resta suspender o juízo. O cético então permanece apenas com o que lhe é evidente, ou seja, com aquilo que lhe aparece.

O fenômeno, à maneira como o cético a ele assente, não é ao modo de um conjunto de crenças, aliás, o cético não adota os fenômenos por escolha ou como uma doutrina. O fenômeno apresenta uma objetividade, uma imposição de tal forma que o cético não poderia recusar. Apesar do que aparece aparecer a alguém de maneira relativa, o fenômeno é uma evidência imposta tanto aos sentidos quanto ao intelecto e, neste sentido, ele se impõe a todos. O cético, como qualquer um, não poderia

deixar de aceitar o que assim lhe é imposto, e é por isso que ele não suspende o juízo e aceita os fenômenos ou o que aparece.

Referências bibliográficas:

ANNAS, Julia and BARNES, Jonathan (1985). *The Modes of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOLZANI FILHO, R. (1992) *O Ceticismo Pirrônico na obra de Sexto Empírico*. Dissertação de mestrado, USP, São Paulo, 76 pp.

BOLZANI FILHO, R. “Acadêmicos versus Pirrônicos”. In: Revista Sképsis, ano IV, nº 7, 2011, Páginas 5-55.

BROCHARD, Victor. *Os cétricos Gregos*, tradução Jaimir Conte (2008), São Paulo, editora Odysseus.

BURNYEAT, Myles. F. “Pode o cético viver seu ceticismo?”, tradutor: Rodrigo Pinto de Brito. In: *Revista Sképsis* 2010, nº 5, páginas 201-239.

FREDE, Michael. “As crenças do cético”. In: *Revista Sképsis* 2008, nº 3, páginas 139-168.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*, tradutor: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo (1991). “Sobre o que aparece”. In: *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp, pp 117-145, 2006.

SEXTUS, Empiricus. *Outlines of skepticism*, tradução: Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, edição revista em 2000.

SEXTUS, Empiricus. *Against the logicians*, tradução: R. G. Bury. Harvard: The Loeb Classical Library, vol. II, edição reimpressa em 2006.

SEXTUS, Empiricus. *Against the Physicists and Against the Ethicists*, tradução: R. G. Bury. Harvard: The Loeb Classical Library, vol. III, edição reimpressa em 2006.

Deus enquanto Nada: a questão teológica de Mestre Eckhart

Saulo Matias Dourado

Resumo: Mestre Eckhart, tal como demais pensadores medievais, procura responder a questão de Deus. A sua diferença consiste em apontar que Deus não poderia ser nenhuma das qualidades, como Bondade, Justiça, Sabedoria, pois todas estas prendem-se ao ser, e Deus seria anterior a todo o ser, uma vez criador de tudo o que há. Por esta linha de pensamento, a natureza divina está além de todo o ser, o que faz Eckhart identificá-la com o puro Nada. Deus não seria nem um isto, nem um aquilo, e sim um transbordamento e uma abertura total de possibilidades, ao que ele chama de *Gottheit*, Deus-para-além-de-Deus, ou apenas deidade. A partir das análises do Sermão 9 e do 71, em especial, podemos acompanhar, de modo panorâmico, o percurso teológico de Mestre Eckhart, influenciado pela mística negativa de Pseudo-Dionísio, o Aeropagita.

Palavras-chave: Nada, Deus, Mestre Eckhart, Mística Medieval, Mística Negativa, Pseudo-Dionísio Aeropagita.

O que é Deus e qual é o lugar de Deus? Eckhart pergunta-se no Sermão 9 e comenta que “vinte e quatro mestres reuniram-se e quiseram conversar sobre o que seria Deus. Encontraram-se num tempo marcado e cada qual disse a sua palavra”⁴. Desta reunião, Eckhart destaca três definições. A primeira diz: “Deus é algo frente a que todas as coisas mutáveis e temporais nada são e, diante dele, tudo o que possui ser é insignificante”. Já na segunda, mostra: “Deus é algo que necessariamente é e está além do ser, não carecendo em si mesmo de ninguém mas de que todas as coisas carecerem”. Na terceira, e última, assim se expressa: “Deus é uma compreensão que aí vive unicamente no conhecimento de si mesmo”.

A tríade poderia ser representada a partir dos seus advérbios de lugar: “frente”, “além” e “aí”⁵. No envolvimento de cada um deles, desponta a relação essencial de Deus. Eckhart escolhe o segundo, o

4. ECKHART, 2006, Sermão 9, p. 83. Um dos símbolos da expressão figurada que Eckhart atribuía aos seus ouvintes comuns se encontra aí. Esta reunião não existiu, é um modo de citar as definições de Deus no *Liber 24 philosophorum*, do Pseudo-Hermes Trismegistus (GIACHINI, nota de rodapé).

5. SCHUBACK, 2000, p. 55.

além, ao prosseguir o sermão. Para compreender a escolha, porém, é interessante perscrutar a rejeição. O que há nos demais advérbios que não revelam propriamente a natureza divina e quais pistas já nos dão acerca desta?

Primeiro, o advérbio “frente”. Os sinônimos seriam “diante de” e “perante”. Podemos usá-los ao dizer “um lagarto está diante de mim” ou um “anjo está perante o lagarto”, para indicar que espacialmente um ente está separado de outro a certa distância, de tal modo que possa ver e distinguir um e outro. Não há como dizer de algo que esteja dentro de um recipiente, por exemplo, que ele esteja à frente. O caráter separatório e distintivo compõe o modo relacional de tal advérbio. Dessa forma, se falamos de Deus enquanto frente às criaturas, falamos de um Deus que não está nas criaturas e sim em separado.

Segundo, o advérbio “aí”. O seu conteúdo, ao contrário de um “perante”, não demarca, não especifica. O que está aí se amontoa, se liga ou se junta, porque faz parte de um ponto que é indicado como o mesmo em si. No uso da expressão “elas estão aí” ou “as chaves caíram aí”, não pontuamos a diferença entre o que se encontra em um espaço, unifica-se o que nele se põe. A conjuntura do “aí” é a de apresentar-se na mesmidade, sem que se saiba o que é um e o que é o outro. Ao reportarmos a Deus a forma deste advérbio, podemos retirar de Deus as diferenças no que tangem às criaturas, de tal modo que criador e criatura são idênticos, em um mesmo ser.

Nos dois casos, recusam-se extremos: uma total separação de Deus enquanto pura transcendência e uma total identificação de Deus enquanto pura imanência. Deus não estaria assim nem ausente de criaturas, nem idêntico a elas. O que Eckhart aponta é uma relação em que Deus se torna presente nas criaturas e se faz nas criaturas, isto é, nos seres, sem misturar-se a qualquer uma destas criaturas ou seres. A escolha pelo “além” se mostra como este meio, porque todo o “além” pressupõe

algo que se mostra simultaneamente a algo que o ultrapassa, como “a mariposa além da folha”, que implica a um só tempo a mariposa e a folha. Deus é no ser e além do ser, pois só assim ele seria Uno.

A argumentação é simples: “Deus é em todas as criaturas à medida que elas possuem ser, mas é e está *além*. Precisamente por ser em todas as criaturas, ele é e está além”⁶. Deus está presente em todas as criaturas, uma vez que ao ser ele o é absolutamente, e está além, porque está em todas. No conto “A escrita do deus”, de Jorge Luis Borges, um sacerdote maia é preso em uma masmorra após a invasão espanhola. Sem perspectiva de saída, ele se entretém rememorando tudo o que um dia aprendeu, inclusive a profecia de que no fim dos tempos um servo de deus leria o segredo do universo, escrito no primeiro dia da criação. O sacerdote passa a buscar nas memórias, então, onde poderia estar a escrita, mas pergunta-se: que tipo de sentença poderia construir uma mente absoluta?

A resposta do personagem de Borges remete à continuidade do argumento de Eckhart: “Um deus”, reflete o sacerdote, “só deve dizer *uma* palavra e nessa palavra a plenitude. Nenhum som articulado por ele pode ser inferior ao universo ou menos que a soma do tempo”⁷. Cada palavra do criador contém a ele próprio na totalidade, por isso é sempre uma palavra, que cada criatura remonta por estar na dinâmica desta palavra. Assim, Deus é Um, é Uno e Unidade. Completa o pensador medieval, no Sermão 9: “o que é uno em muitas coisas deve necessariamente ser e estar *além* das coisas”, tal como a alma que é “inteira e plenamente indivisa tanto no pé como também no olho e em cada membro”⁸

Deus é uno porque está em todas as coisas e está em todas as coisas porque é uno. O grau de necessidade é que, para ser desse modo, Deus

6. ECKHART, 2006, *Sermão 9*, p. 88.

7. BORGES, 1988, p. 121.

8. ECKHART, 2006, *Sermão 9*, p. 84.

seja sempre além de todas as coisas. De que outro modo haveria unidade, se Deus estivesse em uma coisa e não em outra, se fosse apenas de um ser e não de outro? Ele precisa ser de todas e só pode estar além. Nenhum ser assim o fixa, embora todo ser o contenha. Desse modo, Deus não pode movimentar-se apenas no ser, ele precisa ultrapassar o ser para doar-se em todos.

Cada coisa opera no <seu> ser; nenhuma coisa pode operar para além do seu ser. O fogo não pode operar a não ser na madeira. Deus opera acima do ser, na imensidão, onde pode mover-se; ele opera no não-ser. Antes que houvesse ser, Deus operava, operava ser, quando ainda não havia ser. Mestres insensatos, de rude compreensão, dizem que Deus é um puro ser. Ele é tão elevado acima do ser como o anjo mais elevado é acima de uma mosca. Se eu chamasse Deus de um ser, diria algo tão incorreto como chamar o sol de pálido ou de preto. Deus não é nem isso nem aquilo (ECKHART, 2006, Sermão 9, p. 84).

Três argumentos se colocam aí para o próprio de Deus⁹: 1) Se Deus se concentrasse em um ser, ele não poderia estar em todos. Se não está em qualquer ser em especial, ele “opera acima do ser, na imensidão, onde pode mover-se”, mover-se pelo ser. Logo, o próprio de Deus não está em um ser; 2) Se Deus é a criação do ser, ele é anterioridade de todo ser. Se ele é anterior a todo ser, não pode ele mesmo ser um ser. Assim, o próprio de Deus não se completa em um ser. De cada ser, eu encontro Deus, pois nenhuma coisa opera a partir de si, e sim a partir de Deus, contudo, em nenhuma delas eu assento o lugar divino, que é lugar de todos os lugares. Sendo assim, Deus não é nem este nem aquele, nem isto, nem aquilo.

Fica retirado daí qualquer caráter fixo ao que é a natureza divina, substrato do real. O ser que é dito acerca dele, conforme Eckhart cita Agostinho no *De Trinitate*, em que Deus é sábio sem sabedoria, bom

9. JARCZYK et LABARRIÈRE, 1995, p. 130.

sem bondade, e poderoso sem poder¹⁰, é “o ser sem ser”: “Deus não é nem ser nem bondade. A bondade prende-se ao ser e não alcança nada além do ser; pois se não houvesse nenhum ser, não haveria nenhuma bondade (...) Deus não é bom, nem melhor nem o melhor”¹¹. Todas as qualidades ainda são do ser, e Deus é ainda mais puro do que o ser. Quem quiser atribuir a Deus algo, mesmo do que mais nobre, estará mentindo, pois todo algo depende do ser.

Deus é antes “movimento”: está, pois, mais ligado ao Verbo do que ao Substantivo. “Deus nomeou a si mesmo um ‘verbo’”, diz Eckhart, ao mencionar o primeiro versículo do Evangelho de João cujo princípio de Deus é o Verbo¹². Nestes termos, Deus é mais o movimento da ação verbal do que o caráter fixo do substantivo. É o que faz Eckhart vê-lo mais na categoria da relação do que da substância, conforme prossegue no Sermão 9:

Pequenos mestres ensinam na escola que todos os seres são divididos em dez modos de ser, recusando a Deus todos os modos. Nenhum desses modos de ser toca a Deus, mas Deus também não carece de nenhum deles. O primeiro modo de ser, que possui o máximo de ser e no qual todas as coisas recebem seu ser, é a substância; e o último, que possui o mínimo de ser, chama-se relação, e em Deus, esse modo é igual ao maior de todos, igual ao que possui o máximo de ser (ECKHART, 2006, Sermão 9, pp. 84-85).

Os mestres que Eckhart se referem são aqueles que ensinam a doutrina das categorias de Aristóteles, a partir da qual se considera que todo ser se diz de 10 modos: entre eles substância e relação. Por que “pequenos”? Consideram que o grau máximo é a substância, aquela que faz uma coisa ser enquanto ser. Eckhart não acredita que o ente é enquanto o ente próprio e sim sempre a partir de outro. Deus

10. *Idem*.

11. ECKHART, 2006, S. 9, p. 85.

12. LIBERA et BRUNN, 1984, p. 5.

também não seria no modo da substância, e sim da relação, pois é no doar de si mesmo que ele é o que é, tal como as coisas são na recepção deste doar. O grau máximo de ser em Deus é a relação. Ele é puro compartilhamento: “Deus (...) compartilha o *que é seu* porque é a partir de si mesmo que Ele é o que é, e em todos os dons que concede, ele se dá sempre primeiramente a si mesmo”¹³. Ele é a fonte da relação, contudo, nunca é a partir de outro que Deus é: ele é indiviso em si mesmo, Deus é idêntico sempre a si mesmo.

Assim, o não ser do Uno, onde Deus operam, são uma negação de ser que não significa negatividade ou nulidade, e sim pura positividade e ebulição¹⁴. É por não se conter em ser nenhum que Deus é nada e não ser, e é por estar em todas as coisas e não em coisa alguma que Deus é deidade (Gottheit), conforme explicaremos: um sempre estar em si mesmo que nunca permanece a ponto de esgotar-se. “Deus é Um em si mesmo e desprendido de tudo”, completa Eckhart no Sermão 21, “Deus não pertence a ninguém e ninguém pertence a ele”. Quando Paulo cai do cavalo, e é o instante em que Deus o arrebatou, ele levanta-se da terra e de olhos abertos nada vê¹⁵. Diz-se que ele ficou cego: para Eckhart não, é justamente porque ele via, e que Deus mesmo é nada do que conseguimos ver, ele mesmo é deidade. “Deus é nada; mas não que ele seja sem ser: ele não é nem isso nem aquilo, que possamos expressar”¹⁶.

No Sermão 71, Mestre Eckhart comenta a passagem bíblica em que Paulo cai do cavalo e, ao levantar-se da terra, “nada vê” (At 9,8). Quatro sentidos para a palavra “nada” são considerados:

Um sentido é quando se levantou da terra e de olhos abertos nada via, esse nada era Deus; pois quando viu a Deus ele o chamou de um nada.

13. ECKHART, 2006, S. 9, p. 85.

14. JARCZYK et LABARRIÈRE, p. 136.

15. *Idem*, 2009, Sermão 71, p. 88.

16. *Idem*, Sermão 82, p. 125.

O segundo sentido: quando se levantou, ele ali nada viu senão Deus.
O terceiro: nada via em todas as coisas senão Deus. O quarto: quando viu a Deus, viu então todas as coisas como um nada (ECKHART, 2009, S. 71, p. 64).

Tais possibilidades de compreensão para a mesma palavra podem parecer levantamento de hipóteses, das quais se extrairá uma como legítima. A aparente contradição entre elas confirmaria a nossa leitura, afinal ou Deus é um nada ou todas as coisas é que são um nada e Deus é o que se faz como visto. Contudo, na continuidade do texto, Eckhart comenta cada sentido como um “lugar” ou “motivo”, sem excluir nenhum ou colocar em oposição contra outro: são sentidos que convivem com um mesmo princípio. Ao passo que se repete três vezes a expressão “Deus é um ser que contém em si todo ser” ao longo do texto, expõe-se de que modo ele é um puro nada. Eckhart mantém a dupla consideração, sem configurar uma dicotomia, na interpretação do primeiro sentido:

“Paulo levantou-se da terra e de olhos abertos nada via”. Eu não posso ver o que é Um. Ele nada via, isto era Deus. Deus é um nada e Deus é um algo. O que é algo também é nada. O que Deus é, isso ele o é inteiramente. Por isso, Dionísio, o iluminado, sempre que escreve de Deus, diz: Ele é sobre-ser, ele é sobre-vida, ele é sobre-luz; ele não lhe atribui nem “isso” nem “aquilo”, e com isso indica que Deus seria um não-quê, portanto não algo-quê que esteja bem longe, além, acima. Quando alguém vê algo ou quando algo cai em teu conhecimento, isso não é Deus; justamente porque ele não é nem isso nem aquilo. A quem disser que Deus está aqui ou lá, nele não acredites. A luz que é Deus brilha na escuridão (Jo 1, 5). Deus é uma luz verdadeira; quem quer ver isso deve ser cego e manter Deus afastado de todo algo (ECKHART, p. 67).

Eckhart cita Pseudo-Dionísio, o Aeropagita, autor de tratados místicos que defendem a ideia de que Deus não pode ser definido, nem nomeado, pois para se falar dele, seria preciso antes dizer o que ele não é¹⁷. É um

17. BRANDÃO, 2001, p. 158.

dos pilares da “teologia negativa”, tradição que trata o conhecimento quanto ao divino a partir de sua negação e que tomou também Mestre Eckhart como um dos seus principais representantes. Deus é tanto negar, que é “um negar do negar”¹⁸, diz Eckhart no Sermão 21. A razão é que Deus está além e acima de tudo o que é, e se a tudo negamos, ali encontramos Deus em seu sumo¹⁹.

No *Tratado místico*, Pseudo-Dionísio, a toda vez que nomeia o divino, utiliza o sufixo “sobre” ou “super”, tal como Eckhart o indicou: sobre-ser, sobre-vida, sobre-luz. Em nota de rodapé à tradução do sermão, Giachini lembra que o termo utilizado no original é *Über* e que não significa um “superaumento do ente dentro de um determinado sentido do ser”. Isto é, o *über leben* não é uma “super-vida”, uma potencialização máxima da vida, e sim uma “passagem”, “na acepção de total desprendimento, do radical outro”²⁰. É um tornar-se e realizar-se para além do que já é. Deus sempre ultrapassa, pois é “não algo-quê” que está bem “longe, além, acima”.

Eckhart, antes, diz que Deus é um nada e é um algo. De que modo também poderia ser algo se está acima e é um nada por ser neste além e acima? O que pode esclarecer é o sentido mesmo de deidade, em que mesmo Deus está acima de Deus. Em Eckhart, existe o “Deus” para as criaturas e o Deus “para si mesmo”, que é o *Deus quad nos* e o *Deus quoad se*²¹. Nas próprias palavras de Eckhart: “Antes de as criaturas serem, Deus <ainda> não era ‘Deus’: antes, ele era o que ele era. Mas, quando as criaturas se tornaram e receberam seu ser criado, Deus não era assim ‘Deus’ em si mesmo, mas ‘Deus’ nas criaturas”²².

18. ECKHART, 2006, S. 21, p. 147. Sobre a negação, Gandillac (1995, p. 143) comenta: “Toda negação remete entretanto a uma afirmação. Só existe ‘ausência’, com efeito, em relação a uma ‘posse’. Assim, a cada vez que excluímos de Deus um atributo inconveniente, supomos, nele, a existência positiva de ‘alguma coisa, qualquer que ela possa ser’, cuja única presença remove dele o que não é senão negativo”.

19. MCGINN, 2001, p. 33.

20. GIACHINI, 2006, p. 67.

21. *Idem*, p. 334.

22. ECKHART, 2006, S. 52, p. 289.

O Deus que pode ser conhecido e nomeado é o Deus para as criaturas, ele é conhecido e nomeado no modo de apreensão da criatura, não por si mesmo. Este Deus nele mesmo e para ele mesmo só pode ser conhecido no não conhecimento e não nomeação, o que Eckhart chama de deidade. É o Deus acima do Deus das criaturas. Quem quer ver Deus na pureza, isto é, na deidade, deve ser cego e vê-lo fora do “algo”²³.

Para o segundo sentido do “nada ver” de Paulo, o autor do sermão prossigue com o seguinte trecho:

Para que alguém conheça algo nas coisas exteriores, é preciso que algo, pelo menos uma ‘impressão’, entre nele. Se eu quero tomar uma imagem de uma coisa, por exemplo, de uma pedra, puxo dela o que é o mais grosseiro para dentro de mim: isso eu sublevo do exterior. Mas quando está no fundo de minha alma, ali está no mais sublime e mais nobre; ali não é nada mais que uma imagem. Toda vez que minha alma conhece qualquer coisa a partir do exterior alguma coisa de estranho entra nela. Mas quando eu conheço as criaturas em Deus, ali não entra na alma nada a não ser só Deus, pois em Deus não há nada a não ser Deus. Quando conheço todas as criaturas em Deus então nada conheço. Paulo viu a Deus, em quem todas as criaturas são nada (ECKHART, S. 71, p. 68).

De tudo o que se conhece, conhece-se por impressões a partir de coisas exteriores. Ao tomar uma impressão e tornar a coisa exterior um “algo”, traz-se à alma algo estranho, porque não é da alma, tampouco é da coisa. É um estranho que vive entre os dois, sem ser de nenhum. O que se retira da coisa é uma exterioridade, e a alma é uma interioridade que em seu fundo está em si mesma²⁴. Se da primeira só tenho a imagem, e a alma por si só não é uma imagem para ela própria, a relação se dá pela estranheza, e uma é grosseira ao modo da outra.

23. Quando Eckhart menciona Deus em seus sermões, não necessariamente fala do Deus das criaturas. A divisão conceitual não é nominal: ao mencionar Deus, ele inclui a deidade. Apenas quando quer fazer a distinção, ele traz “Deus” entre aspas, para indicar que o uso naquele momento é para Deus quoad nos ou quoad se. Na maior parte da escrita, Deus é sinônimo de deidade.

24. ARCZYK et LABARRIÈRE, 1995, p. 165.

Tomar também Deus pela impressão seria uma estranheza e uma grosseria, pois este não é pela exterioridade, nem pela interioridade, é Uno e, portanto, indiviso e absoluto. Ante Deus, toda essa gama de apreensões perde o sabor/saber, pois a vigência da deidade faz da impureza das impressões um mero jogo e trama de imagens²⁵. Vê-se Deus em si mesmo, na cegueira da luz que brilha na escuridão, e por este não conhecimento se vê também que nada se conhece de criatura alguma, ou que tudo o que é conhecimento a partir delas não interessa, de *inter esse*, “dentro” do “ser”, não é dentro do ser. Todo o conhecimento não é conhecimento, e o maior conhecimento é o não conhecimento, pelo qual se conhece a deidade.

Pode-se pensar assim que Deus não é conhecido porque a sua capacidade de apreender seja limitada, de tal forma que só o faz a partir de impressões e imagens. O conhecimento natural do homem é mesmo pela exterioridade, enquanto ele mesmo não se cega para o não ser. Contudo, afirmar que a inefabilidade de Deus seja por conta da limitação das capacidades humanas que supor uma “super-capacidade” conseguiria conhecer Deus em si mesmo. Deus não é deidade por conta dos limites cognitivos da criatura que conhece, Deus é acima de si mesmo na deidade: Deus por princípio é inefável, é incognoscível por si mesmo²⁶.

O primado ontológico da deidade em relação às criaturas fica mais evidente no terceiro sentido que Eckhart traz no sermão, sem que o problema da esfera do conhecimento, ou seja, epistemológico, seja descartado:

Além disso, em terceiro lugar, porque ele nada viu: é que “nada”, isso era Deus. Um mestre diz: Em Deus todas as criaturas são como um nada,

25. ECKHART, 2009, S. 95, p. 174: “O morrer da alma deve dar-se no conhecimento de Deus; ela deve fugir de si mesma de modo que todas as coisas que Deus não é tenham perdido o sabor e tenham se tornado fétidas para ela. Ela deve enraizar-se na fé e crescer no amor”.

26. BOFF, 2009, p. 77.

pois possui em si o ser de todas as criaturas. Ele é um ser que possui em si todo ser. Um mestre afirma que nada há abaixo de Deus, por mais próximo que dele seja, em que não incida algo de estranho. (...) Quando Paulo nada viu, então viu a Deus. A luz que é Deus emana para fora e torna escura toda luz. A luz na qual Paulo ali viu, nessa luz ele viu a Deus, nada mais (...) Pelo fato de ter sido envolto com a luz, ele nada mais viu; pois tudo que era da alma estava preocupado e ocupado com a luz que é Deus, de modo que não conseguia perceber nada de outro (ECKHART, S. 71, p. 68).

Se para as criaturas a deidade ultrapassa e está acima do ser, a tal ponto de ser ele um puro nada perto do ser, na deidade as criaturas é que são nada e Deus mesmo é puro ser. O que soa hermético e paradoxal pode ser explicitado do seguinte modo: Deus é nada, porque está além da estranheza dos nomes e das imagens; por onde se aponta o que ele é, disso se segue acima, *Über*. É o que demonstra ser ele “luz”, não “escuridão”: a luz é toda e completamente luz, indivisamente, puramente. Deus é tão puro que frente à criatura ele é um nada, pois o nada é indiviso, já a criatura contém multiplicidade e divisão²⁷. O Nada não é o vazio, o nada é aquilo que nada contém e, contudo, pode ser a fonte de toda a criação. Nisto, Deus é uma fonte de todo ser, porque é Nada.

A criatura frente a Deus é como um nada, pois não possui ser algum perto de Deus que é fonte de todo ser. A criatura depende, inclusive, da fonte de ser que Deus é. Assim, Deus é acima do ser criatural porque é fonte e pureza de todo ser enquanto criação. Deus é nenhum ser, porque possui em si todo ser: Deus é nada por estar acima do ser e ser todo ser.

Schürmann (2001) sinaliza que a doutrina do ser em Eckhart parece-nos levar a uma aporia, uma vez que de um lado o ser é tudo o que é representado por um nome, por isso Deus está acima da representação e do ser, e de outro o ser é a totalidade de tudo em si mesmo, na

27. JARCZYK et LABARRIÈRE, 1995, p. 135.

direção em que Deus é todo ser²⁸. Em ambos os casos, remonta-se à expressão aristotélica de que “o ser se diz de muitos modos”, desde substância à natureza, passando por essência e representação²⁹. Tratam-se de diferentes dimensões para o ser, em que o ser se diz desde a raiz da essência e da natureza ou como eclosão, ebulição. No caso, o ser de Deus enquanto essencialidade é a deidade, e deidade é nada (*nothingness*), e esta essência é que dá ser a todas as criaturas, é pura eclosão de ser. A essência enquanto fonte das criaturas é Deus, e ele mesmo não é ser.

O caráter “paradoxal” parece mesmo uma aporia, mas é um modo mesmo de compreensão da questão do ser na mística eckhartiana. É um traço próprio, não apenas um problema de interpretação ou uma dificuldade de análise: está na característica da meta de tentar-se entender a natureza de Deus, uma vez que nos nomes nunca nele alcançamos o próprio de Deus e ainda assim pela sinuosidade dos nomes tentamos alcançá-lo. Este caminho levará a um abandono de um modelo lógico, no sentido aristotélico³⁰. A imagem usada por Eckhart revela a necessidade paradoxal de sua expressão³¹: Deus é uma luz no meio da escuridão, uma luz que torna escura as criaturas. É uma imagem bíblica que Pseudo-Dionísio, o Aeropagita, resgatou ao dizer que devemos ultrapassar as dualidades a ponto de a Treva ser a luz, e o não saber, saber³². Em Eckhart, a Luz também se dá na Escuridão. A Luz é fonte do ser, a Escuridão é o puro nada: os dois são modos distintos da mesma dimensão³³.

Para esclarecer a relação entre ser e nada das criaturas, Schuback lembra o termo “limite”³⁴. As criaturas têm uma relação de limite, que

28. SCHURMANN, 2000, pp. 155-156. Ver todo o subcapítulo *Identity and Analogy of Being*, p. 153-163.

29. *Idem*.

30. GANDILLAC, 1995, p. 138.

31. GANDILLAC, 1995, p. 138: “O que a razão julga impossível – ser e não ser conjuntamente – é a própria necessidade”..

32. GANDILLAC, 1995, p. 138

33. JARCZYK et LABARRIÈRE, 1999, p. 150.

34. SCHUBACK, 2000, p. 56.

Deus mesmo não possui. Deus disse de si: “Eu sou aquele é”. Jarczyk et Labarrière mostra como este ser que é sempre igual a si mesmo demonstra a identidade eterna de Deus, daí a força pura do seu ser, que é fonte de todo ser e é Nada³⁵. Já quanto ao limite, trata-se do reino de possibilidades de uma criatura, o que em sua natureza pode ser realizado. Não se trata de um ponto negativo, uma coerção, mas de um entendimento do que é a própria capacidade e saber realizá-la em seu meio, o meio a que pertence, como a rosa aberta na primavera, as asas do gavião no ar. Afinal, ser, ou seja, situar-se e realizar-se em Deus enquanto uma singularidade limitada, enquanto uma criatura que se dá pelo que tem e pode, ser é pertencer, ou seja, é estar no ser do criador³⁶. As criaturas têm o limite de ser, Deus é o ilimitado de todo ser.

O pertencimento entre Deus e as coisas é dinâmico. Dinâmico significa em movimento e, portanto, sem forma ou modo rígido. O movimento de pertencer das criaturas e o movimento de participar por Deus não são fixáveis, substancializáveis. A dinâmica se faz em harmonia, pois cada coisa é no seu limite e Deus é em todas elas, em um fluxo, em um elo. Como círculos em círculos.

Deus compartilha a si mesmo em todas as criaturas, participa de suas essências com a própria integralidade, indivisibilidade. Não igual ao fogo, que doa o seu calor e continua no mesmo foco enquanto chama, ou à flor, que doa o seu cheiro e permanece no jardim. Deus, nas palavras de Eckhart, dá o seu, porque o que ele é, é a partir de si mesmo e em todas as doações que dá, ele primeiramente e sempre dá a si mesmo. Ele se dá como deidade, como ele é em todas as suas doações. Não é isso ou aquilo que Deus dá, não o calor ou o brilho, Deus dá simples e radicalmente o “seu”. Nesta noção de compartilhamento, Schuback

35. JARCZYK et LABARRIÈRE, 1999, p. 152.

36. SCHUBACK, 2000, p. 57.

ênfatisa haver uma das experiências mais profundas da religiosidade medieval, que é “a apreensão de que o próprio das coisas, a sua unidade, não é uma ‘construção’ de deus, mas uma participação ou doação” de sua inteireza. As criaturas são como um nada sem Deus³⁷.

Assim, o quarto sentido de Paulo “nada ver” indica que ele nada vê das criaturas senão no interior da dinâmica da criação, em que a doação de Deus se faz no desdobramento de todas as criaturas. O aprendizado da alma é ver as criaturas no pertencimento, e a Deus mesmo na cegueira:

O quarto motivo por que ele nada via é: a luz que é Deus não contém nenhuma mistura; ali dentro não se dá nenhuma mistura. Que ali nada há era um sinal seguro de que Paulo vira a verdadeira luz (...) Uma vez que Deus é luz verdadeira e é pousada para a alma e é mais todas as coisas que vieram a ser, necessariamente deverá ser assim que Deus nela brilhe e reluz. A alma não pode ter amor nem angústia sem saber de onde eles provêm. Quando a alma não sai para as coisas exteriores, então retornou ao seu lar e habita em sua luz simples e límpida. Ali ela já não ama nem possui nem possui angústia nem medo. Conhecimento é um chão firme e um fundamento para todo ser. Amor não pode aderir a nada a não ser ao conhecimento. Quando a alma é cega e nada mais vê, então vê a Deus, e isso deve necessariamente ser assim (ECKHART, S. 71, p. 69).

Na junção dos quatro sentidos, nada ver é ver Deus na superação do Deus das criaturas, que é a pura deidade, e reconhecer-se enquanto imagético e representacional na relação do conhecimento, a ponto de querer um não conhecimento para conhecer a Deus. Assim, reconhece-se a deidade no fundo do nada, e por isto mesmo como fonte de todo ser, que torna toda criatura a ser. A alma que assim entende o seu lugar torna-se nada também para receber Deus em seu ser, para participar ele mesmo da criação dinâmica entre o criador e as criaturas.

37. SCHUBACK, 2000. Ver Capítulo 2, “O lugar de todos os lugares”.

O homem é uma criatura, e a sua perfeição consiste em ser maximamente no criador. Se o criador é a fonte de toda ser, frente ao que as criaturas são como um nada, isto é, não são por si mesmas, o homem enquanto criatura deve dispor-se e deixar-se para que o criador doe todo o seu ser para que este mesmo homem também seja. Não por impressões, por imagens ou por tudo o que for de grosseiro à limpidez da luz, mas na fonte de criação que é o puro Nada. Se Deus então é Nada, o homem atinge a sua perfeição ao se tornar o mesmo Nada que Deus. O Nada, assim, não é o vazio, é fonte mesmo de onde provém todo criar.

Referências bibliográficas:

- BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhart: a mística da disponibilidade e da libertação*. In: MESTRE ECKHART, O livro da divina consolação e outros textos seletos. Ed. Vozes, 1999.
- _____. *Cristianismo e Budismo no pensamento originário*. Scintilla, Curitiba, volume especial, nº 63, 2009.
- BORGES, Jorge Luis Borges. *A escrita do deus*. In: *O Aleph*. Ed. Globo, 1983.
- BRANDÃO, Pseudo-Dionísio Areopagita: sobre a Teologia Mística para Timóteo. Kléos n. 5/6: 146-165, 2001/2.
- ECKHART, Mestre. *O livro da divina consolação e outros textos seletos*. Petrópolis: Vozes. 1991.
- _____, *Sermões Alemães vol. 1*. Trad. GIACHINI, Enio Paulo. Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2006.
- _____, *Sermões Alemães vol. 2*. Trad. GIACHINI, Enio Paulo. Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2009.
- GANDILLAC, Maurice de. *Gêneses da Modernidade*. Ed.34, Rio de Janeiro,. 1995.

GIACHINI, Enio Paulo. *Notas e Glossário* In: MESTRE ECKHART, Sermões Alemães Vol. I. Ed. Universitária São Francisco, Ed. Vozes, 2006.

JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Maître Eckhart ou l’empreinte du desert*. Paris: Albin Michel, 1995.

SCHUBACK, Márcia Sá Sá Cavalcante. *Para Ler os Medievais – Ensaio de Hermenêutica Imaginativa*. Ed. Vozes, 2000.

_____. *O medieval e o saber de abnegação*. In: Scintilla. Vol. I, n. 1. Curitiba: FFSB. 2004. pp. 35-51.

SCHÜRMAN, Reiner. *Wandering Joy: Meister Eckhart’s mystical philosophy*. Lindisfarne Books, 2001.

A preparação para a morte em Michel de Montaigne: uma leitura do ensaio “Que filosofar é aprender a morrer”

Ivan Cleber Lopes dos Santos

Resumo: O presente trabalho investiga o ensaio “Que filosofar é aprender a morrer”, do filósofo francês Michel de Montaigne, tendo como objetivo a elucidação dos argumentos do filósofo em defesa da necessidade de uma antecipação mental da morte, isto é, de sua premeditação como forma de preparação para sua chegada. Evidencia também que essa preparação tem como alicerce a eliminação do temor da morte como pressuposto fundamental para uma boa condução da vida, o que torna, portanto, essa preparação, e toda a filosofia da morte de Montaigne, uma reflexão moral, pois visa o bem viver dos homens. É analisada ainda, a descrição que o filósofo francês faz da morte, na qual expõe as características que a distingue dos outros males humanos como a dor e a pobreza, além de demonstrar como essas características contribuem no aumento do temor dos homens em relação a esse momento fatal. Por último, e fundamentalmente, é investigado o papel que Montaigne atribui à natureza como auxiliadora nesse difícil embate com a morte.

Palavras-chave: Morte; Meditação; Natureza; Preparação.

“Que filosofar é aprender a morrer” é o ensaio considerado clássico em relação à filosofia da morte de Montaigne. Escrito em 1572, é um dos textos que melhor representa o modo de pensar e escrever do filósofo francês em seus primeiros ensaios. Nele, Montaigne tem como base central de sua argumentação a questão da meditação sobre a morte. Seus argumentos defendem a necessidade de uma preparação imaginativa, ou seja, uma antecipação mental da morte para que o temor que ela provoca, o qual é um grande empecilho para a boa condução da vida, possa desaparecer.

Uma importante característica dos primeiros ensaios de Montaigne é que o título e o primeiro parágrafo do ensaio já expõe de modo direto o problema que se pretende debater; isso é comum, sobretudo nos escritos em 1572. O título “Que filosofar é aprender a morrer” foi inspirado em uma máxima antiga, na qual Montaigne cita Cícero como o autor da sentença: “[A] Diz Cícero que filosofar não é outra coisa senão preparar-se para a morte” (I.20, p. 120). Montaigne colhe esse

mote da obra *Tusculanas*, em que Cícero faz uma alusão ao *Fédon*, de Platão, que é a fonte primeira da sentença. O filósofo latino se refere a Sócrates, em seus momentos finais de vida, onde o filósofo grego afirma que a vida inteira do filósofo se configura uma preparação para a morte.

Diante disso, Montaigne oferece duas possíveis interpretações para a sentença ciceroniana. A primeira é: “[A] o estudo e a contemplação retiram nossa alma para fora de nós e ocupam-na longe do corpo, o que é um certo aprendizado e semelhança com a morte” (Idem); a segunda é: “toda sabedoria e discernimento do mundo se resolvem por fim no ponto de nos ensinarem a não termos medo de morrer.” (Idem)

Feita a exposição das possíveis interpretações da sentença de Cícero, cabe explicá-las. Na primeira é explícito o dualismo corpo/alma platônico exposto no *Fédon*, o qual, conforme já informado, exerceu uma grande influência nas obras ciceroniana. No *Fédon*, Platão descreve a morte da seguinte forma: “Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma.” (PLATÃO, 1972. 64c). Desse modo, o exercício filosófico teria a capacidade de elevar-nos a um estado em que a nossa alma se separa do corpo (dualismo), provocando uma experiência semelhante à de estar morto, o que seria um movimento de aprendizagem na preparação para esse momento derradeiro, ou seja, a consequência desse exercício constante de afastamento da alma em relação ao corpo, que ocorre através da contemplação e meditação filosófica, deixando de lado as necessidades corporais (ascetismo), prepararia a alma para a morte que, por sua vez, seria a separação total do corpo e alma.

Ao longo de sua obra, Montaigne demonstra ser contrário ao dualismo platônico e também não entra em acordo com o argumento da imortalidade da alma que Platão emprega. É importante salientar

que o filósofo francês não está preocupado com o que virá depois da morte, sua tese exposta no ensaio citado é a de que a razão deve nos auxiliar da melhor forma possível na condução de nossa vida mesma, não no que virá depois dela, como acontece na teoria platônica e nas demais teorias amantes da imortalidade paradisíaca.

Em relação à segunda interpretação, ela parece remeter à escola estoica, a qual tinha como um dos preceitos a aceitação da morte como um pressuposto para a felicidade na vida. As palavras do filósofo estoico Sêneca, em sua obra *Sobre a brevidade da vida*, ajudariam a ilustrar essa tese, segundo ele: “deve-se aprender a viver por toda a vida e, por mais que te admires, durante toda a vida se deve aprender a morrer” (SÊNECA, 2008b, p. 41). No entanto, tal qual Platão, os estoicos condenavam o prazer, visto que a renúncia dos prazeres era tida como virtude. Porém, Montaigne afasta-se desse ascetismo quando faz a afirmação de que.

[A] Todas as opiniões do mundo coincidem [C] em que o prazer é nossa meta, [A] embora adotem meios diferentes para isso; de outra forma as rejeitaríamos logo de início, pois quem escutaria alguém que estabelecesse como fim nosso penar e descontentamento? (Idem).

Isto sugere um distanciamento de Montaigne em relação tanto ao ascetismo platônico quanto ao estoico.

Apesar de as duas interpretações terem sido colocadas no mesmo patamar de explicação da sentença ciceroniana, elas tendem a divergir. Na primeira, Platão recusa o prazer, já que este é relacionado ao corpo, prejudicando a meditação filosófica; na segunda, o filósofo francês coloca este próprio prazer como importante alvo da razão e, conseqüentemente, da meditação filosófica. Com isso, parece ficar claro que Montaigne abandona de vez a primeira interpretação. Portanto, o mote ciceroniano serviu apenas como inspiração para iniciar a discussão

sobre o problema da morte no ensaio, é a segunda interpretação e o diálogo constante com o estoicismo em que Montaigne se deterá.

Caracterização da morte

Para entrar de fato no problema em que se propôs, Montaigne faz uma descrição da morte evidenciando suas características, a saber, o seu caráter inevitável, universal e imprevisível. O fato de a morte ser inevitável é o que a distingue dos outros males humanos como, por exemplo, a pobreza e a dor, males estes que Montaigne considera, ao lado da morte, os principais adversários do homem. De acordo com o filósofo, todas as escolas filosóficas recomendam que desprezemos a dor, a pobreza e outros acidentes que são comuns na condição humana, mas não com o mesmo cuidado com que ensinam o desprezo pela morte, afinal a dor e a pobreza são males que podem ou não ocorrer, além do que, se quisermos, temos a possibilidade de pôr fim a esses males por meio da morte (suicídio), no entanto, a morte mesmo é inevitável. Há quem passe a vida inteira sem ter sentido dor alguma, ou sem ter vivido em nenhum momento na pobreza, mas ainda assim da morte ele não escapa, portanto, a morte é universal, essa é sua segunda característica, não importa a condição de pobre, rico, jovem ou velho, a morte virá para todos.

O caráter inevitável e universal da morte são os principais causadores do temor que os homens têm em relação a ela: ainda que se possa viver sem sofrer os outros males da vida, como é possível viver uma boa vida sabendo que a morte não pode ser vencida? Se a morte parece tão horrível para nós a ponto de nos causar demasiado temor, esse temor, por si só, já é o bastante para tornar nossa vida imensamente desconfortável, afinal de contas, a hora da morte pode chegar a qualquer momento e é certo que esse momento virá, mas não temos certeza em que circunstância, em que lugar, nem quando será o momento exato.

Com isso, Montaigne aponta mais uma característica da morte, a saber, sua imprevisibilidade: “[C] Não há lugar de onde ela não nos venha; podemos virar incessantemente a cabeça para um lado e para o outro, como em terra suspeita” (I.20, p. 122). Montaigne vai ilustrar tal situação através do método dos exemplos, onde o filósofo vai elencar uma série de exemplos de como a morte pode chegar no momento mais inesperado: como um rei que morreu derrubado por um porco; ou o escritor grego Ésquilo que, advertido de que morreria da queda de uma casa, embora dormisse em campo aberto, foi esmagado por uma tartaruga caída das garras de uma águia; ou, ainda, Caio Júlio, médico romano, ao tratar os olhos de um paciente, eis que a morte fecha os seus para sempre.

A morte, portanto, além de inevitável e universal, é também imprevisível, pois não escolhe hora, local, idade ou circunstância para aparecer, ela tem a condição de nos surpreender de diversas formas e isso gera medo, e esse medo é o mal que deve ser superado, é o grande adversário a ser vencido. Sabemos pouco do que precisamos e muito do que não deveríamos saber e a essência da morte é justamente essa mistura entre incerteza e certeza.

Diante disso, Montaigne enfatiza a necessidade da superação do medo da morte e de nos prepararmos para a sua chegada, pois permitir que esse medo se estabeleça comprometerá a qualidade da vida: “[A] A morte é o objetivo de nossa caminhada, é o objeto necessário de nossa mira; se ela nos assusta, como é possível dar um passo à frente sem temor?” (I.20, p. 123) Portanto, devemos nos habituar a ela, tê-la sempre em mente para extinguir o temor de sua chegada.

Crítica ao vulgo e as consequências de uma preparação para a morte

É nesse cenário de imprevisibilidade da chegada da morte, essa falta de conhecimento de quando ela virá e a certeza de sua inevitabilidade,

que estão os principais geradores de temor nos homens. Essa é a base principal do argumento de Montaigne para defender a premeditação da morte, pois ela, conforme lembra o filósofo, não é algo exclusivo dos idosos e enfermos, ela pode atingir qualquer pessoa, em qualquer parte da vida, portanto, a preparação é fundamental. Desse modo, para Montaigne, negar-se a pensar na morte parece ser uma tarefa mais difícil do que meditar sobre ela, do que enfrentá-la. No entanto, é justamente esse meio que as pessoas comuns (vulgo) preferem seguir quando se trata da morte, não pensar nela, dar-lhe às costas. Essa postura, contudo, é duramente criticada por Montaigne: “Mas de qual brutal estupidez lhe pode advir uma tão grosseira cegueira” (I.20, p. 123). E é aí que começa a crítica de Montaigne ao vulgo, segundo ele, as consequências de não pensar na morte seriam terríveis:

Mas quando ela chega, ou para eles [as pessoas comuns que evitam pensar na morte], ou para suas mulheres, filhos e amigos, surpreendendo-os imprevistamente e sem defesa, que tormentos, que gritos, que dor e que desespero os abatem! Já vistes algum dia algo tão rebaixado, tão mudado, tão confuso? (I.20, p. 127).

Montaigne continua seu embate com o vulgo, apresentando uma objeção a seu próprio argumento que poderia ser atribuída à visão dessas pessoas em relação à preparação para a morte: “Que importa que seja assim, dir-me-eis, contanto que não nos atormentemos com isso?” (I.20, p. 126) Essa é uma objeção importante, porque apesar de a morte ser inevitável, imprevisível e universal, não há nada nisso que nos obrigue necessariamente a tê-la sempre em mente, pelo contrário, não pensar nessas características da morte seria até um modo de não se preocupar com elas.

Montaigne, de fato, gostaria de poder enfrentar a morte da mesma forma que o povo em geral, sem meditação, sem pensar nela, sem se

preocupar com esse inevitável fim, bastaria viver sossegado, esquecer a morte, conforme ele expõe:

[A] Sou da mesma opinião, e, seja qual for a maneira como possamos nos proteger dos golpes, mesmo que sob a pele de um bezerro, não sou homem de recuar diante disso. Pois me basta passar o tempo como me agrada; e a melhor situação que eu me possa conceder adoto-a, por menos gloriosa e exemplar aos outros que vos parecer. (Idem)

No entanto, se portar diante da morte da forma em que essas pessoas se portam não é eficaz por dois motivos: primeiro porque “mesmo sob a pele de um bezerro”, expressão que significa covardia, a morte ainda chegará, não há como se proteger dela, seu caráter inevitável já demonstrou isso, ou seja, se houvesse um meio de agir como um covarde e se esconder da morte a ponto de escapar dela sempre, seria um bom meio a ser empregado, no entanto, por mais que se esconda, mais cedo ou mais tarde ela chegará; segundo porque Montaigne afirma que é loucura achar que podemos viver sem pensar na morte. Sua presença constante em nosso cotidiano a torna constante também em nossos pensamentos. Essas são, portanto, as respostas de Montaigne à objeção do vulgo.

O filósofo francês se coloca como a prova viva de que esse procedimento de meditação constante sobre a morte é um útil caminho para o aniquilamento do temor que ela provoca, ele próprio fez uso deste artifício:

[A] Desde sempre, não há algo que me tenha ocupado mais do que os pensamentos sobre a morte: mesmo no período mais desregado de minha vida, (...) entre as mulheres e os jogos, as pessoas julgavam-me ocupado em digerir comigo mesmo algum ciúme ou a incerteza de alguma esperança, ao passo que eu refletia sobre alguém que nos dias anteriores fora assaltado por uma febre alta e pelo fim (...). (I.20, p. 129)

A consequência disso é a tranquilidade e a completa preparação para quando o momento da morte finalmente chegar.

Aprender a morrer seria, portanto, ter consciência de que a morte é inevitável e ter a capacidade de antecipar a sua imprevisibilidade. Em suma, eis a recomendação primordial do filósofo francês:

[A] Aprendamos a enfrentá-lo [esse inevitável fim] de pé firme e a combatê-lo. E, para começar a roubar-lhe sua maior vantagem contra nós, tomemos um caminho totalmente contrário ao habitual. Eliminemos-lhe a estranheza, trilhem-lo, acostumemo-nos a ele. Não pensemos em nenhuma outra coisa com tanta frequência quanto na morte. A todo instante representemo-la à nossa imaginação, e sob todos os aspectos. Ao tropeço de um cavalo, à queda de uma telha, à menor picada de um alfinete, ruminemos imediatamente: “Pois bem, quando será a morte mesma?” E diante disso enrijeçamo-nos e fortifiquemo-nos. (...) É incerto onde a morte vos espera; esperemo-la em toda parte. (I.20, p. 128).

Esse é o trecho que melhor descreve a ideia de preparação mental sobre a morte que Montaigne recomenda em I.20. O golpe dado pela morte no momento de sua chegada já nos traz demasiados problemas, de modo que se não estivermos preparados para esse golpe o sofrimento será maior, e as dificuldades que ela nos impõe se tornarão ainda mais insuportáveis. Portanto, os benefícios dessa preparação são nítidos.

Aquele que não se prepara, que não tem a morte constantemente em seus pensamentos, será pego de surpresa e todos os seus planos cairão por terra quando a morte chegar. Em contrapartida, aquele que faz o exercício de meditação constante sobre a morte, terá uma prevenção sobre seus planos, e os mesmos serão feitos com a consciência de que a morte pode colocar-lhes fim, então tais projetos serão feitos sem paixão exagerada, com o limite que a iminência da morte lhe impõe, para que assim, no momento crucial da morte, não haja espaço para preocupações desnecessárias. É isso que Montaigne espera para si:

“[A] e que a morte me encontre plantando minhas couves, mas despreocupado dela, e mais ainda de meu jardim imperfeito” (I.20, p. 131).

Portanto, a antecipação mental da morte, a preocupação de se manter constantemente preparado para esse inevitável fim tem, de forma paradoxal, o benefício de dar-nos uma despreocupação, ou seja, já estaremos suficientemente preparados no momento em que a morte vier, não terá mais espaços para surpresas, a preparação, portanto, beneficia a qualidade da vida. Assim, aquele temor que antes o atormentava, que desestabilizava a vida, não mais existirá: “[A] A premeditação da morte é premeditação da liberdade. Quem aprendeu a morrer desaprendeu a servir. Saber morrer é libertar-se de toda sujeição e imposição.” (I.20, p. 128).

Discurso da natureza

Mesmo após empreender o que foi apresentado anteriormente, Montaigne parece ainda não estar satisfeito com sua defesa da preparação para a morte, e ele então apresenta novamente uma possível objeção em relação aos seus argumentos em favor dessa premeditação: “[A] Dir-me-ão que a realidade ultrapassa de tão longe a imaginação que não há batalha tão fácil que não se perca, quando se chega a ela.” (I.20, p. 133). De acordo com esse argumento, o modo como representamos todas as possíveis formas que a morte pode nos ocorrer não é fidedigno ao retratado através da imaginação, pois ela não retrata com exatidão a realidade das coisas. Assim, de que modo a antecipação mental da morte cumpriria com o objetivo de nos preparar para esse momento derradeiro se sua verdadeira essência não pode ser retratada de modo fiel por nossa razão ou imaginação? No momento fatal, a morte se mostraria muito mais dura de ser combatida e assimilada do que a nossa razão previu.

Montaigne, contudo, vai responder essa objeção em dois momentos: primeiro ele apenas inicia sua defesa sem grandes aprofundamentos na objeção: “[A] Deixai-os falar; sem a menor dúvida, premeditá-la dá grande vantagem. (I.20, p. 153). Ou seja, Montaigne faz uso da mesma ideia já exposta por ele de que é muito mais vantajoso se preparar para morte do que não se preparar, e de que enfrentá-la de pé firme é muito mais eficaz que dar-lhe as costas. Ele não ataca diretamente o argumento, ou seja, ele não afirma que a imaginação é realmente capaz de representar a morte de modo real, afirma apenas que o seu percurso sem aflições já é algo útil.

Portanto, ao invés de atacar a objeção de que a imaginação não nos antecipa de modo exato a realidade das coisas, Montaigne parece concordar em parte com ela, isso fica mais evidenciado quando ele afirma:

[A] Assim como em várias outras ocasiões experimentei o que diz César, que amiúde as coisas nos parecem maiores de longe que de perto, descobri que estando saudável eu sentira pelas doenças muito mais horror do que quando as tive; o vigor que sinto, o prazer e a força fazem o outro estado parecer-me tão desproporcional que pela imaginação aumento aqueles dissabores em mais a metade, e imagino-os mais pesados do que os considero quando os carrego nas costas. Espero que o mesmo me aconteça com a morte. (I.20, 133-4)

Conforme dito, Montaigne concorda que a imaginação, de fato, não representa as coisas como elas realmente são e, portanto, não representa esses males humanos corretamente. No entanto, ainda assim ele permanece firme em sua posição de que a antecipação mental é um caminho útil na preparação para a morte. Contudo, seu argumento tem uma diferença providencial em relação ao argumento hipotético da objeção, pois neste último é a imaginação que extrapola a realidade, em contrapartida, no argumento de Montaigne acontece o contrário, é a realidade que extrapola a imaginação.

Essa diferença traz consequência inversa em relação à apresentada pelos opositores, a premeditação da morte buscará sua eficiência justamente nesse erro da imaginação, pois quando o momento da morte chegar ele se mostrará bem mais suave do que a nossa imaginação previu. Em outras palavras, a forma exagerada, o que também se configura um erro, que a nossa imaginação usa para premeditar a morte, faz com que sua chegada seja bem mais branda do que se esperava. A inversão é nítida aqui, mesmo reconhecendo o limite da eficiência da imaginação, Montaigne reafirma a sua utilidade na luta contra o medo da morte.

Na continuação de seu embate contra essa objeção, Montaigne expõe um elemento que se tornou em um dos fundamentos principais de sua filosofia da morte. Trata-se da ideia de natureza como o nosso guia nessa árdua tarefa de morrer: “[A] Há mais ainda: a própria natureza estende-nos a mão e nos dá coragem.” (I.20, p. 133). Apesar de a premeditação não representar o fim da vida de forma absolutamente fiel, ela não se distancia tanto assim da realidade. Seguir a natureza fortalece a nossa razão/imaginação, proporcionando elementos que nos ajuda na antecipação mental da morte: “[A] Isso me faz esperar que, quanto mais eu me afaste daquela [a vida] e me aproxime desta [a morte], mais facilmente me renda à mudança de uma para outra” (Idem).

Uma característica importante nessa segunda parte de I.20 é que agora é a própria natureza que toma voz no texto, ela mesmo que demonstrará seus elementos de auxílio na preparação para a morte, ela própria fará seu discurso. Chamemos isso, portanto, de “discurso da natureza”, e assim iniciam suas recomendações:

[A] Deixai este mundo como nele entrastes, diz ela. A mesma passagem que fizeste da morte para vida, sem sofrimento e sem temor, refazei-a da vida para a morte. Vossa morte é uma das peças da ordem do universo. (...) A morte é a condição de vossa criação, é uma parte de vós: fugis de vós mesmos. Este vosso ser, de que desfrutais, tem parte igual na morte e

na vida. O primeiro dia de vosso nascimento encaminha-vos para morrer como para viver... (I.20, p. 136-7).

A natureza mostra que a morte é parte integrante da nossa condição, ela retira a sua negatividade tornando-a parte constitutiva do nosso viver, deixando de ser simplesmente uma interrupção imediata da vida, para ser parte inerente dela. Assim, morrer e viver são condições que estão intimamente ligadas: “[C] O trabalho contínuo de nossa vida é constituir a morte. Estais na morte enquanto estais em vida, pois estais após a morte quando já não estais em vida.” (I.20, p. 137). Morte e vida estão, portanto, representadas enquanto relação cíclica onde uma é a fonte da origem da outra, conforme afirma o filósofo em um acréscimo da edição de 1588:

[C] Assim como nosso nascimento nos trouxe o nascimento de todas as coisas, assim nossa morte trará a morte de todas as coisas. Por isso, chorar porque daqui a cem anos não estaremos vivendo é loucura igual a chorar porque cem anos atrás não vivíamos. A morte é origem de uma outra vida. (I.20, p. 136).

Esse é o argumento fatal de Montaigne contra o temor da morte, não há mais motivo para temê-la, afinal: “[C] Não pode ser penoso algo que o é apenas uma vez. Será certo temer por tão longo tempo uma coisa de tão breve duração?” (Idem). É eliminado, portanto, o lado negativo da morte, ela faz parte da vida, devemos entender a morte como algo presente em cada momento da nossa existência. Feito isso poderemos perceber algo semelhante ao que já fora demonstrado em I.14: “[A] se é uma morte rápida e violenta, não temos tempo de temê-la; se é diferente, percebo que à medida que me enfronho na doença começo a ter naturalmente um certo desdém pela vida” (I.20, p. 133).

Novamente, o temor da morte perde o sentido, não importa de que forma ela virá, ela já não será mais um mal, já estaremos preparados naturalmente para enfrentá-la. Passamos da infância para a juventude, e

depois para a velhice, o próximo passo nos é natural, devemos aceitar essa naturalidade, e ainda que ela venha de forma repentina, não haverá tempo para sofrimentos, e à medida que um mal nos aproxima lentamente da morte, o gosto pela vida se perderá, morrer, então, será, mais uma vez, natural.

A morte está presente em toda a vida, não só no seu momento fatal. Cada dia que passa é um passo a mais em sua direção, portanto, aproveitemos o tempo de vida que nos resta, meditemos sobre a morte enquanto ainda podemos, afinal de contas: “[C]... Todos os dias caminham para a morte; o último chega a ela.” (I.20, p. 141). É necessário aproveitar cada momento da vida da melhor maneira possível para que a saída desta seja de modo satisfeito. O temor da morte leva os homens a buscarem uma vida longa sem, no entanto, se preocuparem com a qualidade da vida mesma:

[C] A utilidade do viver não está no espaço de tempo, mas no uso. Uma pessoa viveu longo tempo, no entanto pouco viveu; atentai para isso enquanto estais aqui. Terdes vivido o bastante depende de vossa vontade, não do número de anos. (I.20, p. 140).

Desse modo, morrer é apenas a consequência de estar vivo, viver bem é viver sem se preocupar com a extensão da vida, mas sim com a qualidade dela: “[A] Eis as boas advertências da mãe natureza” (I.20, p. 141). Assim, finda as recomendações da natureza.

Com a natureza tendo caracterizado a morte como parte inerente da vida, temê-la parece se constituir em algo completamente sem fundamento cuja principal consequência é uma vida marcada por penar e consternação. Portanto, os meios de se preparar para a morte ainda são discutíveis e a própria necessidade de uma preparação também o é. Entretanto, parece não haver dúvidas que eliminar o temor que a morte provoca é fundamental para uma vida serena e tranquila, aprender a morrer é verdadeiramente aprender a viver.

Referências bibliográficas:

- BRUN, Jean. *O estoicismo*. Trad. não indicada. Lisboa: Edições 70, 1986.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Tusculanas*. Trad. Antônio López Fonseca. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- EPICURO. *Antologia de Textos de Epicuro*. In: Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio. São Paulo. Abril Cultural, 1973. Col.: Os Pensadores, v. V.
- ORIONE, E. J. de Macedo. *A meditação da morte em Montaigne*. 2012. 152 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- MONTAIGNE, Michel. *Os Ensaios*. Trad. Sérgio Milliet: São Paulo. Abril Cultural, 1972. Col.: Os Pensadores, v. XI.
- _____. *Os Ensaios*. Trad.: Rosemary C. Abílio. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- PLATÃO. *Fédon*. In: Platão. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores. 1972.
- SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2004.
- _____. *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em Movimento*. Trad.: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- VAZ, Lúcio. *A simulação da morte: versão e aversão em Montaigne*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- VILLEY, Pierre. *A vida e a obra de Montaigne*, In: Ensaios. Trad. Rosemary C. Abílio. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Uma nota introdutória sobre a importância da questão existencial em Kierkegaard

Thiago Costa Faria

Resumo: É necessário em primeiro lugar achar o terreno ao qual se pertence, o que nem sempre é tão fácil. Existem, a esse respeito, naturezas felizes que têm uma disposição tão marcada por este ou por aquele caminho que vão em frente de forma conscienciosa pelo caminho indicado, sem que nunca sequer lhes passe pela mente a ideia que sua vocação fosse talvez bem outra. Outras naturezas se deixam a tal ponto dirigir pelo meio que as cerca que nunca chegam a formar uma ideia clara daquilo a que aspiram verdadeiramente. O primeiro grupo tira seu imperativo categórico do interior – o segundo, de fora. Os membros do primeiro grupo são muito raros, e eu não tenho muita vontade de me alistar no segundo. Os mais numerosos são aqueles que experimentam na vida o que significa verdadeiramente a dialética hegeliana. Não há certamente nada mais normal que o vinho fermente antes de clarear, mas este processo é muitas vezes desagradável em suas etapas [...]. Assume [tal processo] principalmente uma grande importância para aquele que, por si mesmo, encontrou sua vocação – não só graças a bonança que vem após a tempestade, mas porque então se possui a vida em um sentido bem diverso de antes.³⁸

A preocupação principal de Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) girava em torno da questão da existência concreta (*Tilværelse*) dos indivíduos. Sua reflexão acerca da existência partia das suas próprias experiências, da sua própria realidade existencial, o que confere à sua obra um caráter bastante pessoal, indo assim de encontro aos grandes sistemas filosóficos formulados em sua época, sobretudo os de inspiração hegeliana. Kierkegaard criticava em Hegel a sua tentativa de, através da dialética de categorias lógicas e da sua respectiva sistematização, abarcar toda a realidade em sua teoria. As categorias lógicas, ainda que imprescindíveis para o pensamento, não são capazes de explicar a existência humana concreta, e isto porque elas são indiferentes

38. KIERKEGAARD *apud* FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2005, p.50. Meu grifo. Essa mesma passagem pode ser encontrada em: KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Vol. 1-28, K1-K28. Ed. N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. MacKinnon, F.H. Mortensen. Copenhagen: Gad, 1997-, AA:12. Também em: KIERKEGAARD, Søren. *Journals and Papers*. In: *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. 1-6. Ed. e trad. Howard & Edna Hong. Bloomington: Indiana University Press, 1967, IA 72. Doravante *Søren Kierkegaards Skrifter* será referido como SKS, enquanto as passagens contidas nos *Journals and Papers* serão referidas como Pap. (*Papirer*).

às manifestações existenciais, não passando de pálidas abstrações da realidade. O pensamento não se basta e tampouco se origina a si mesmo, uma vez que ele é, antes de tudo, sustentado pela existência: a existência precede o pensamento.³⁹ Kierkegaard dirá que

[o]nde quer que se dê por estabelecido que o pensamento é o supremo; [então] cada vez mais a erudição se aparta da impressão primitiva da existência; não há nada para se viver, nada para se experimentar; tudo já está terminado, e o dever do pensamento especulativo consiste em catalogar, classificar e ordenar metodicamente as diferentes categorias do pensamento. Não se ama, não se crê, não se age; mas se sabe o que é o amor, o que é a fé, e fica somente a questão acerca do lugar que devem ocupar no sistema.⁴⁰

O desejo de Kierkegaard era que encontrássemos, a partir das nossas próprias vidas, uma verdade que pudesse nos conduzir a uma existência autêntica. Existir autenticamente é, antes de tudo, opor-se àquela existência comum, àquela existência que privilegia o geral ao invés do indivíduo (*den Enkelte*). O homem que almeja um existir verdadeiro deve, para tanto, agir de acordo com a sua verdade interior – verdade esta que se encerra na sua subjetividade e que o orienta em direção àquela possibilidade que lhe é mais própria. O despertar existencial ocorre quando o indivíduo rompe com o reino exclusivo dos fatos e mergulha na sua própria subjetividade: ali onde o encontro

39. Enquanto Hegel e os seus seguidores optavam pela coerência do sistema, Kierkegaard optou pela seriedade de uma existência que não se deixa subsumir na generalidade dos conceitos. No entanto, teria feito uma pequena concessão a Hegel e concentrado suas críticas àqueles que o imitavam, mas sem a mesma classe: “Está reservado aos admiradores de Hegel fazer dele um parlapatão: um adversário sempre saberá admirá-lo por ter querido alguma coisa de grande sem que o tivesse conseguido” (KIERKEGAARD apud FARAGO, 2005, p. 69). Vale lembrar que Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nascido em 1770, falece em 1831, quando, portanto, Kierkegaard contava apenas 18 anos. Sua obra mais importante, *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*), foi publicada pela primeira vez em 1806.

40. KIERKEGAARD, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Vol. I. Trad. Howard & Edna Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992, p. 344. Alternativamente, numa versão em língua espanhola: KIERKEGAARD, Søren. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Trad. Nassim Bravo. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2008, p.346. Doravante *Concluding Unscientific Postscript* será referido como CUP, enquanto *Postscriptum no científico y definitivo* será referido como PCD.

do eu (*Selv*) consigo mesmo não pode ser intermediado por nenhum esquema conceitual.

Um sistema da existência não é possível. [...] Sistema e conclusividade se correspondem, mas a existência é justamente o oposto. Desde um ponto de vista abstrato, sistema e existência não podem ser pensados conjuntamente, já que a fim de pensar a existência, o pensamento sistemático deve pensá-la como anulada e, portanto, como não existente.⁴¹

A existência não é um simples momento constituinte de um sistema regulado por determinações logicamente necessárias; por isso mesmo ela exige de nós que realizemos uma escolha, ou melhor, a mais radical e arriscada das escolhas, qual seja, o significado que daremos às nossas vidas. Tal escolha diz respeito a efetuarmos a possibilidade que é mais própria a cada um de nós, a existirmos de acordo com esta possibilidade. Daí o papel imprescindível da paixão (*Lidenskab*) na busca pela verdade. Pois já que a verdade pertence ao âmbito subjetivo, qualquer meio racional (objetivo) estaria fadado a falhar em sua missão de se apoderar dela. Somente com intensa e viva paixão é que poderemos alcançar a verdade – e agir com paixão é também assumir os riscos das nossas escolhas, é se angustiar perante a responsabilidade que temos diante da nossa própria existência. “*Uma incerteza objetiva, mantida firme pela apropriação com a mais apaixonada interioridade, é a verdade, a mais elevada verdade que existe para uma pessoa existente*”,⁴² proclama Kierkegaard. Uma subjetividade infinitamente apaixonada é uma subjetividade infinitamente comprometida, empenhada consigo e, por conseguinte, com a própria existência.

41. CUP p. 118/PCD p. 119.

42. CUP p. 203/PCD p. 206. A validade de uma evidência absoluta será sempre relativa em relação ao absoluto último (Deus) e, especialmente, em relação à existência, na medida em que essa não se esgota nas verdades da consciência em geral, isto é, nas verdades objetivas. Tal verdade só será absoluta para a existência se adotada por esta, se passar da mera evidência impessoal à convicção pela qual a existência esteja disposta a se comprometer absolutamente.

A escolha radical que a existência nos conclama a realizar é sempre a escolha de nós mesmos. Escolher uma existência autêntica é escolher a si próprio – e escolher a si próprio é, por sua vez, colocar-se perante Deus. Dessa forma, Kierkegaard defendia a precedência da existência em relação à essência, pois somente através da nossa existência concreta é que somos capazes de realizar a nossa essência, de atualizar aquilo que nós realmente somos ou devemos ser. Afinal, para o filósofo de Copenhague, “[a] existência não é uma ocupação abstrata e apressada, mas um empenhado e incessante ‘enquanto isso’”.⁴³ No entanto, até mesmo a escolha se apresenta como um paradoxo: o paradoxo de ser livre e necessária ao mesmo tempo. Livre não porque somos capazes de escolher entre isso ou aquilo arbitrariamente, e sim porque gozamos da possibilidade última de não nos decidirmos por nós mesmos, de não escolhermos a nós mesmos, isto é, podemos optar por não realizarmos a nossa própria essência. E necessária porque, por outro lado, somos sempre obrigados a fazer escolhas (e furtar-se de escolher é já uma escolha), qualquer que seja o estádio da vida em que nos encontremos – e, mais do que isso, é necessária porque diz respeito àquela possibilidade que é essencialmente minha e que só eu posso realizar enquanto indivíduo; é necessária, enfim, porque há somente uma única escolha, a escolha radical, que me permitirá cumprir a minha vocação.

A necessidade de uma filosofia voltada à existência e de se assumir existencialmente tudo o que ela implica deita suas raízes no fato de que, enquanto seres finitos, só temos acesso à realidade empírica, e é justamente nela que devemos aprender a nos orientar. Todavia, tal orientação deve, para ser bem-sucedida, preceder a realidade empírica, em outras palavras, deve constituí-la. A orientação deverá, portanto, partir de uma origem, de um incondicionado ao qual tudo, em última instância, se reporta. Não deverá, pois, ser empírica. Enquanto seres

43. CUP p. 526/PCD p. 528.

finitos estamos limitados pela realidade empírica. Enquanto seres livres, ultrapassamos o meramente factual. A essência do homem é, pois, a liberdade e sua tarefa é a de atualizá-la na sua existência, obrar conforme a ela. Só somos verdadeiramente livres quando atualizamos a liberdade na nossa própria existência, temporalmente e em cada situação determinada.

A liberdade é chamada a se determinar: o indivíduo deve se decidir não por isto ou aquilo, mas antes de qualquer outra coisa, por si mesmo. Mas se decidir por si mesmo é uma tarefa para a existência e na existência e, por isso mesmo, um tender para que no momento mesmo que agarra o que quer já vai esticando os braços para agarrá-lo novamente.⁴⁴ Existência é transcendência, poder ser, liberdade: possível que se dá no curso das nossas realizações e escolhas, a cada vez e sempre. Acrescenta Kierkegaard:

O fato de que o pensador subjetivo deva esforçar-se constantemente não significa, entretanto, que num sentido finito tenha um objetivo pelo qual se esforce, e com o que, alcançando-o, daria um fim ao seu esforço. Não, a sua luta é infinita e se acha constantemente em processo de devir [...]. O processo de devir é a existência mesma do pensador... enquanto ele continuar existindo, se achará no processo de devir.⁴⁵

A existência humana não é uma construção abstrata, irreal ou ideal. Pelo contrário, ela realiza as suas aspirações mais fundamentais, atualiza a si própria nas situações concretas, finita e temporalmente situadas. É por isso que Kierkegaard fala de etapas no caminho da vida, estádios

44. Existência é movimento, mudança: mudança e movimento são a existência mesma perseverando. Qualitativamente oposta à existência se encontra a razão, porque esta pressupõe, por seu turno, uma certa rigidez, já que o seu ofício é atribuir identidades fixas aos entes, privando-os de toda mobilidade e, por conseguinte, de toda vida. Portanto, aquela verdade que vitaliza, aquela verdade voltada à existência não se compreende e sim se vive, e vida é mudança e movimento... A esse respeito já alertava Miguel de Unamuno, no rastro do seu "irmão" dinamarquês: "É que, a rigor, a razão é inimiga da vida" (UNAMUNO, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del Amor de Dios*. Edição Nelson Orringer. Madrid: Editorial Tecnos, 2005, p. 220).

45. CUP p. 91/PCD p. 93.

através dos quais a existência se move e nos quais ela vai assumindo as suas características, participa de uma história, engaja-se com as suas escolhas, angustia-se, desespera-se, ama, é provada e encontra a sua felicidade – enfim, trata-se de esferas em cujos domínios a existência se torna real.

Imagine uma casa com porão, térreo e primeiro andar planejada para que haja ou deva haver uma distinção social entre os ocupantes de acordo com o andar. Agora, se o que significa ser um ser humano for comparado com tal casa, então, muito lamentavelmente, a triste e ridícula verdade em relação à maioria das pessoas é que elas preferem viver no porão das suas próprias casas. Todo ser humano é uma síntese psicofísica destinada a ser espírito; este é o edifício, mas ele prefere viver no porão, isto é, nas categorias sensíveis. Além disso, ele não se contenta em viver no porão – não, ele adora tanto isso que fica indignado caso alguém lhe sugira mudar-se para o esplêndido andar de cima, o qual continua vago e à sua disposição, uma vez que ele está, apesar de tudo, vivendo na sua própria casa.⁴⁶

O questionamento filosófico tem sempre como ponto de partida uma situação específica, concreta e existencialmente pontuada, relacionada com o mundo e seus eventos e, sobretudo, com o modo como nos portamos diante destes fenômenos. De maneira especial, está relacionado com aquelas situações que tendem a desafiar a nossa existência, que se nos mostram como cruciais, críticas, que nos põem em uma encruzilhada. Em uma palavra, está intimamente relacionado com aquelas questões que, para nós, são questões de vida ou morte. Assim pensava (e vivia) Kierkegaard:

O que eu realmente preciso é ter clareza sobre o que devo fazer, e não sobre o que devo conhecer, a não ser na medida em que o conhecimento

46. KIERKEGAARD, Søren. *The Sickness Unto Death*. Trad. Howard & Edna Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980, p. 43.

deve preceder qualquer ato. O que importa é encontrar o meu propósito, enxergar o que Deus quer que eu faça realmente; o crucial é encontrar uma verdade que seja verdade para mim, encontrar a ideia pela qual eu esteja disposto a viver e morrer.⁴⁷

Para Kierkegaard, o indivíduo tem a possibilidade de escolher livremente participar, na busca pelo sentido da sua vida, entre três esferas próprias da existência humana, a saber, as esferas estética, ética e religiosa. Cada esfera da existência, ou estádios no caminho da vida,⁴⁸ corresponde a certo modo de interagir com as questões existenciais de cada indivíduo, sejam elas estéticas, éticas ou religiosas. É importante salientar que por mais que se deva fazer uma escolha entre uma dessas três esferas, não se trata absolutamente de abandonar ou negligenciar as outras duas, mas antes, de tornar uma dessas esferas o eixo ao redor do qual as outras girarão. France Farago, autora de *Compreender Kierkegaard*, explica a questão de modo simples e didático:

Kierkegaard distingue assim três estádios existenciais: o estádio estético em que o homem se abandona à imediatidade, o estádio ético em que se submete à lei moral (o geral, como se diz), e o estádio religioso em que o homem, abraçando a eternidade, se deixa dirigir pelo amor, para além do bem e do mal. A vida, para poder chegar à plenitude, comanda a paixão de existir como amor e autoafirmação. Este ato é originário, é o ato de querer tornar-se si mesmo. A opção original do eu é um amor a si mesmo, é de verdade o primeiro amor. Todavia, o homem pode se amar mal.⁴⁹

47. SKS AA:12/Pap. I A 75.

48. *Estádios no caminho da vida* – ou, dependendo da tradução, *Estações na estrada da vida* (*Stadier paa Livets Vej*) – é também o nome de um livro encadernado, editado e publicado em 1845, por Hilarius Bogbinder, um dos heterônimos de Kierkegaard (a palavra dinamarquesa para “encadernador” e, mais especificamente, para designar a função de “encadernador de livros” é *bogbinder*). *Estádios* é o resultado da coleção de três livros diversamente orientados: *In vino veritas* (cuja orientação é estética), *Palavras sobre o matrimônio* (*Adskilligt om Ægteskabet*, de orientação ética) e *Culpado? Não culpado?* (*Skyldig – a Ikke Skyldig?*, de orientação religiosa). Cada um deles é escrito sob um heterônimo diferente.

49. FARAGO, 2005, p. 120.

O homem pode se amar mal porque não são raras as vezes que dispersa a sua própria existência em vez de concentrá-la apaixonadamente na busca de si. De acordo com o seu comportamento em relação a si, aos outros e a Deus, ele estará mais propriamente inclinado a uma esfera específica da existência do que a outra. Conhecerá, portanto, várias facetas do amor, desde a sua degradação numa relação doentia que estabelece com a própria existência até a sua edificação numa relação saudável e bem orientada, contanto que, é claro, consiga reunir as forças necessárias para fazer uma escolha radical: a escolha de si mesmo. Mas até chegar ao ponto de reuni-las, deverá exercitar-se em outras esferas, sempre com o cuidado de não se deixar extraviar nelas, porque senão todos os seus esforços, por mais sinceros e bem-intencionados que tenham sido, resultarão em nada: amou muito, se entregou absolutamente ao amor, amou até a exaustão, a dor e as raízes do entendimento humano, mas jamais foi correspondido. Desperdiçou justamente a única coisa que não poderia ter desperdiçado jamais: a sua própria existência – a qual é, a uma só vez, o alicerce e a morada de toda e qualquer reflexão que se queira verdadeiramente séria e existencialmente válida.

Referências bibliográficas:

FARAGO, France. *Comprender Kierkegaard*. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

KIERKEGAARD. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Vol. I. Trad. Howard & Edna Hong. Princeton. NJ: Princeton University Press, 1992.

_____. *Journals and Papers*. In: *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. Vol. I-6. Ed. e trad. Howard & Edna Hong. Bloomington: Indiana University Press, 1967.

_____. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Trad. Nassim Bravo. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2008.

KIERKEGAARD. Søren Kierkegaards Skrifter. Vol. I-28, K1-K28. Ed. N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Knudsen, J. Kondrup, A. MacKinnon, F.H. Mortensen. Copenhagen: Gad, 1997-.

_____. *The Sickness Unto Death*. Trad. Howard & Edna Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

UNAMUNO, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos y Tratado del Amor de Dios*. Edição Nelson Orringer. Madrid: Editorial Tecnos, 2005.

A intuição proposta por Bergson e sua contribuição para o ensino de Filosofia

Paulo Deimison Brito dos Santos⁵⁰

Resumo: Este artigo tem como objeto o método intuitivo proposto por Bergson (1859-1941) e sua possível contribuição para o ensino de Filosofia na educação básica. Lembramos, pois, que o método intuitivo sugerido pelo filósofo se dirige à apreensão da realidade em seu devir. Tal método busca investigar os conhecimentos apreendidos pelas ciências e pela Filosofia. Desse modo, Bergson propõe reflexão sobre o conceito e sua validade prática e intelectual. Nesse sentido, consideramos o método intuitivo auxiliar no processo de ensino dos conhecimentos filosóficos. Dessa maneira, o diálogo entre a intuição e sua possível contribuição para o ensino de Filosofia promove a discussão sobre uma aprendizagem significativa para os estudantes.

Palavras-chaves: Bergson; Intuição; Ensino; Filosofia.

Intuição e inteligência: distinção e complementaridade

Contrário à centralização e unificação do saber sobre a vida, Henri-Louis Bergson (1859-1941) constitui uma filosofia dinâmica, visando o próprio filosofar. Nesse sentido, o pensamento de Bergson se contrapõe à faculdade intelectual como única via de conhecimento sobre a vida, pois para o filósofo, a inteligência seria melhor contemplada com o auxílio da intuição.⁵¹ Desse modo, a intuição teria o papel de penetrar nos moldes intelectuais e investigá-los em suas profundidades, visando percebê-los em suas diversidades observadas. Isto significa dizer que o papel da Filosofia deveria ser investigativo, visando compreender a validade e verdade das teorias científicas referentes à época de Bergson. Dessa maneira, como uma das principais investigações sobre as teorias científicas e filosóficas de sua época, Bergson busca intuir o tempo, visando não classificá-lo em um conceito, como o fez o método de análise. Assim, a intuição se estende ao conhecimento sobre a fluidez da vida, ou seja, sobre a duração, buscando percebê-la sem seu fazer-se.⁵²

50. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. E-mail: paulodms@hotmail.com.

51. Cf. BERGSON, H. *Introdução à metafísica*. In: Textos escolhidos, passim.

52. Cf. BERGSON, H. *A evolução criadora*, passim.

Doravante, o problema apontado por Bergson, se dirige a compreensão da faculdade intelectual relacionada à sua ação sobre as coisas, necessária à vida prática. Já a intuição filosófica, buscaria perceber a duração, esta que, não pode ser descrita por sua praticidade, pois é fugidia, ou seja, se apresenta como movimento constante. Nesse caminho, sobre a função da inteligência na obra *A evolução criadora*, o filósofo nos diz:

A inteligência humana, enquanto moldada pelas exigências da ação humana, é uma inteligência que procede ao mesmo tempo por intenção e por cálculo, pela coordenação de meios a um fim e pela representação de mecanismos dotados de formas cada vez mais geométricas.⁵³

Vemos na passagem acima que Bergson chama à atenção para que passemos a entender a função da inteligência humana como representação da realidade. Desse modo, através de cálculos e conceitos conhecemos uma parte do real. Nesse ponto, o filósofo sugere o método intuitivo como complementar à inteligência, para que apreendamos a realidade em sua plenitude, em seu movimento.

Nesta perspectiva, poderíamos pensar no processo de ensino da Filosofia na escola básica. Esse ensino da Filosofia, na perspectiva bergsoniana, poderia ser guiado por uma prática filosófica fluída e consciente das muitas maneiras de conhecer a realidade e conceber o conhecimento. Desse modo, por um movimento de esforço investigativo sobre a constituição dos conceitos filosóficos estudados, alcançaríamos um ensino significativo referente à prática reflexiva crítica do ensino de Filosofia.

53. BERGSON, H. *A evolução criadora*, p. 49.

Contribuição da intuição proposta por Bergson para o ensino de Filosofia: diálogo possível

Nesse caminho de reflexão sobre o ensino de Filosofia, poderíamos pensar em um ensino crítico e significativo sobre os conhecimentos a serem trabalhados na sala de aula. Desse modo, questionamos sobre a prática educativa da seguinte forma: seria necessário repensar um ensino de Filosofia significativo e até mesmo crítico conceitual? Como a filosofia de Bergson poderia contribuir nesta discussão? De início, perceberemos que, à contribuição da filosofia estudada, como vimos acima, seria propor reflexão sobre a formação desejada aos estudantes, de fato significativa à apreensão dos conhecimentos filosóficos. Em seguida, colocar em debate a prática intelectual e seu crescimento qualitativo em comunhão com a intuição filosófica, ou seja, o modo reflexivo argumentativo de fazer e pensar Filosofia.

Nesse sentido, entendemos um ensino de Filosofia que possa proceder à investigação dos assuntos filosóficos e de outras áreas de conhecimento, problematizando-os em suas possibilidades de apreensão, estudo e significação. Seria este um ensino que levaria em consideração a leitura dos livros e textos de Filosofia; dos conceitos produzidos, suas nuances e conexões, de modo a tornar os conceitos fluídos. Também, um ensino que levante o debate sobre o teor da argumentação dos filósofos em suas obras; da história da Filosofia e suas interpretações.

Ora, a sugestão ao auxílio reflexivo do método intuitivo proposto por Bergson possibilita pensar os conhecimentos filosóficos de maneira dinâmica, ou seja, a cada abordagem dos temas da Filosofia haverá diálogos com o contexto cultural e social contemporâneo. Desse modo, a investigação intuitiva busca compreender a essência do que se estuda. O pensamento intuitivo busca, também, estabelecer um ensino de Filosofia investigativo, de modo a convidar os estudantes a se envolverem filosoficamente com o que é estudado. Assim, passamos

a entender que se envolver no estudo dos conhecimentos filosóficos seria percebê-los como saberes inacabados em si mesmos.

Tal reflexão sobre este ensino pode ser constatada quando lemos a filosofia de Bergson ou de outro filósofo, na qual notaremos sempre haver uma reflexão complementar, crítica ou diferenciada a ser apreendida.

Ressaltamos, pois, não há na filosofia de Bergson reflexão sobre a temática pedagógica, mas nas entrelinhas de seus pensamentos, percebidos em suas obras filosóficas, conferências e ensaios, vemos que existe um caminho que nos guia a uma educação a ser apreendida, podendo se estender ao próprio ensino de Filosofia. Dessa maneira, a filosofia de Bergson visa o encontro com a simplicidade, ao ato de esforço, de consolidação de um saber necessário a si próprio. Por exemplo, ao pensarmos o conceito de tempo veremos muitas interpretações sobre o mesmo, mas se o pensarmos de todas as maneiras, esgotando todas as possibilidades, obteríamos um mesmo conceito? Provavelmente não. Assim, na reflexão proposta pelo filósofo, percebemos o tempo como duração, ou seja, como realidade vivida. Segundo Bergson: “Há uma realidade, ao menos, que todos apreendemos de dentro, por intuição e não por simples análise. É nossa própria pessoa em seu fluir através do tempo. É nosso eu que dura”.⁵⁴

Nesse sentido, a intuição, proposta por Bergson, nos convida a pensar sobre uma prática de ensino de Filosofia, voltada para a curiosidade e problematização dos diversos assuntos da mesma. Sobretudo, visa o esforço. Esse esforço, para o filósofo, faz parte de uma educação com formação mais ampla proposta pela escola para seus estudantes. Desse modo, Bergson nos diz:

Não temos que elaborar um programa de educação [rígido, fechado em si mesmo]. Queríamos somente assinalar certos hábitos de espírito que achamos prejudiciais e que a escola freqüentemente encoraja de fato

54. BERGSON, H. *Introdução à metafísica*. In: Textos escolhidos, p. 24.

[conceituar, classificar] conquanto os repudie em princípio. Queríamos, sobretudo, protestar uma vez mais contra a substituição das coisas pelos conceitos, e contra o que chamaríamos a socialização da verdade. [...] Recomendamos uma certa maneira difícil de pensar. Prezamos acima de tudo o esforço.⁵⁵

A passagem acima nos mostra a contribuição do pensamento de Bergson para o ensino de Filosofia, interligado à educação de um modo geral, dessa maneira, compartilhamos com a ideia de que não seria necessária a elaboração um programa de educação; ensino-aprendizagem fechado em si mesmo, pois um programa de educação nesse molde não permitiria criação, reinvenção do conhecimento a ser apreendido. Assim, a intuição sugere o esforço de reflexão e investigação sobre os conhecimentos estudados.

Considerações finais

Na coletânea de textos, ensaios e conferências, intitulada *O pensamento e o movente*, Bergson discorre sobre o método intuitivo, apontando a importância desse método como modo de fazer e pensar a Filosofia e seu papel para apreensão da realidade em seu devir. Nesse sentido, o filósofo acirra a discussão entre intuição e inteligência, nos mostrando que ambas podem trabalhar juntas. Segundo ele, a intuição existe em cada um de nós, mas está recoberta por funções mais úteis a vida. Essa intuição nos possibilita a liberdade para apreender o conhecimento a partir da experiência integral⁵⁶ de estudo e apreensão do real. Assim, pensamos que esta experiência integral de investigação filosófica sobre os conteúdos de Filosofia, relacionada ao seu ensino, seria o esforço para perceber a dinâmica do conhecimento em suas muitas

55. Cf. BERGSON, H. *O pensamento e o movente – Introdução II*. In: Textos escolhidos, p. 222.

56. Cf. BERGSON, H. *Introdução à metafísica*. In: Textos escolhidos, passim.

interpretações, o que, de certo modo, contribuiria para a construção e recriação do conhecimento e do próprio ensino de Filosofia.

Bergson, em seu discurso proferido para a Academia de Ciências Morais e Políticas, expõe seu entendimento sobre a formação humana para os estudantes de diferentes níveis educacionais, dando ênfase a uma educação reflexiva. Segundo ele: “queremos formar um homem de espírito aberto, capaz de se desenvolver em várias direções. Queremos que ele esteja munido de conhecimentos indispensáveis e capaz de adquirir outros, que ele aprenda a aprender”.⁵⁷ Assim, formar homens de espírito aberto seria contribuir com um ensino de Filosofia significativo, possibilitando aos alunos aprenderem também com si mesmos.

Tendo em vista a compreensão de educação por sua temática pedagógica, Tarcísio J. S. Pinto nos mostra a importância do estudo do método intuitivo sugerido por Bergson e sua possível repercussão para a temática pedagógica.⁵⁸ Segundo ele:

Procurando acompanhar ao longo de toda a obra de Bergson, o desenvolvimento de sua concepção de intuição, vemos que, de fato, através dela, Bergson nos fornece as características de um método não só fundamental para que a ciência e a filosofia possam renovar seus conhecimentos teóricos acerca da realidade concreta, mas também para que o homem em particular possa conduzir melhor sua vida e o seu convívio em sociedade.⁵⁹

Desse modo, se faz necessário o estudo do método intuitivo, pois este método apresenta a chave de compreensão da filosofia de Bergson. Uma filosofia fundamentada na experiência intuitiva, caracterizada pela

57. Henri-Louis Bergson - discurso dirigido à Academia de Ciências Morais e Políticas, em *Écrits et Paroles*, I, conclusão, citado por TREVISAN, R. M. No texto: *Bergson e a Educação*, p. 141. Neste texto, Trevisan mostra a influência do pensamento de Bergson para educação de modo geral. Tal influência, para ele, se dirige à compreensão de uma educação que contemple a criatividade e a liberdade.

58. Cf. SANTOS PINTO, T. J. *A crítica bergsoniana ao método filosófico tradicional – repercussões epistemológicas, éticas e educacionais*. In: *Poiésis*, passim.

59. SANTOS PINTO, T. J. *A crítica bergsoniana ao método filosófico tradicional – repercussões epistemológicas, éticas e educacionais*. In: *Poiésis*, p. 51-52.

contraposição e complementaridade entre intuição e inteligência para compreensão da vida. Sendo assim, entendemos que a faculdade intelectual será iluminada pela intuição e só neste caminho de reflexão seria possível alcançar o conhecimento absoluto do real.⁶⁰

Portanto, entendemos o método intuitivo como um método filosófico significativo para experiência do ensino de Filosofia, de modo a contribuir com um ensino que leve em consideração posições e práticas de ensino diferenciadas e significativas a favor do filosofar. Nessa perspectiva, a intuição filosófica possibilitaria experiências de pensamento diversas, estas que contribuiriam para formação significativa do estudante de Filosofia.

Referências bibliográficas:

BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção os Pensadores).

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Trad. de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 1999 (Coleção TRANS).

MONTEIRO, G. *A Medida do Tempo: Intuição e Inteligência em Bergson*. Salvador: Ed. Quarteto, 2012. (Coleção Empíria).

SANTOS PINTO, T. J. A crítica bergsoniana ao método filosófico tradicional – repercussões epistemológicas, éticas e educacionais. In: *Poiésis* – revista do programa de pós-graduação em educação – mestrado – universidade do sul de Santa Catarina. Unisul, tubarão, número especial: biopolítica, educação e filosofia, p. 39-52.

REVISAN, R. M. *Bergson e a Educação*. Piracicaba: Editora Unimep, 1995.

WORMS, F. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

60. Cf. BERGSON, H. *Introdução à metafísica*. In: Textos escolhidos, passim.

O embate de Orfeu e Narciso contra Prometeu: a relação entre renúncia e satisfação instintual na obra de Marcuse

Cristian Arão Silva de Jesus⁶¹

Resumo: Ao examinar a dinâmica do processo civilizatório, Marcuse percebe que certos valores se constituíram como dominantes da cultura ocidental. Por outro lado, existiriam outros conjuntos de valores que foram subjugados ao longo da história, mas que poderiam tornar a vida humana mais harmoniosa e prazerosa. Para representar tais projetos de civilização, Marcuse se vale de referenciais mitológicos. Prometeu seria o representante dos valores presentes na civilização ocidental. O titã representaria o sacrifício, a abnegação e até mesmo o amor à labuta. Do lado oposto estariam Orfeu e Narciso, que seriam as imagens da fruição e da liberdade. Neste artigo pretende-se analisar a crítica de Marcuse à cultura prometéica e a sua proposição de uma cultura órfico-narcisista.

Palavras-chave: Prometeu, Orfeu, Narciso, renúncia, satisfação.

Introdução

A crítica feita por Marcuse à civilização tem como base a assertiva freudiana de que o processo civilizatório está diretamente ligado à renúncia instintual. Partindo dessa premissa, o filósofo pretende revelar questões políticas e sociais da teoria psicanalítica que estariam presentes, mas que não foram desenvolvidas. Com o auxílio da psicanálise, Marcuse pensa ser possível fazer um diagnóstico da civilização, bem como pensa ser possível oferecer um prognóstico, de modo a não deixar o vácuo de uma crítica vazia. Dessa forma, surge a proposta de uma civilização que se norteie tendo em vista a satisfação e não mais a renúncia.

Em 1955, Marcuse publica *Eros e civilização* em que propõe uma interpretação filosófica do pensamento freudiano. Após 10 anos de pesquisa, ele propõe uma junção entre a psicanálise e o marxismo.

61. Licenciado em Filosofia e mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia.

Ocupei-me dessa dimensão negligenciada do marxismo, sobretudo, após a Segunda Guerra Mundial, quando estudei Freud mais cuidadosamente depois de 1945, a história se repetia: de novo ascensão e derrota da revolução, macarthismo, guerra fria, degeneração do regime soviético. Naquela época ficou claro para mim, sem dúvida sob a influência da Escola de Frankfurt, que o marxismo havia negligenciado um aspecto fundamental, uma das precondições da revolução, a saber a necessidade de uma mudança radical na consciência e no inconsciente do ser humano, na sua psicologia, nas suas necessidades nas suas aspirações. (MARCUSE, apud LOUREIRO, 2009, p. 212)

A partir daí, Marcuse buscará Freud para tratar das lacunas do pensamento de Marx. De Freud, ele se valerá basicamente do caráter axiológico da sua crítica à civilização, contudo, fará uma crítica ao caráter “essencialista” da crítica freudiana. Com isso, Marcuse espera não cair num pessimismo sobre a impossibilidade de haver uma cultura que não cultive o sofrimento. Isso porque na teoria freudiana não é desenvolvido o caráter histórico da “natureza humana”.

A tese inicial sobre a civilização comum aos dois autores é:

A livre gratificação das necessidades instintivas do homem é incompatível com a sociedade civilizada: renúncia e dilação na satisfação constituem pré-requisitos do progresso. Disse Freud: A felicidade não é um valor cultural. A felicidade deve estar subordinada à disciplina do trabalho como ocupação integral, à disciplina da reprodução monogâmica, ao sistema estabelecido de lei e ordem. O sacrifício metódico da libido, a sua sujeição rigidamente imposta às atividades e expressões socialmente úteis, é cultura. Essa incompatibilidade faz com que a civilização se desenvolva cultivando o sacrifício, e o progresso é diretamente ligado com a ausência de liberdade. (MARCUSE, 1975, p. 27)

Sendo assim, Marcuse irá desenvolver os aspectos de um “diagnóstico” dessa cultura repressiva, que também recebe o nome de “cultura pro-

meteica”, para que seja possível pensar em uma outra civilização. Uma civilização que se baseie não fruição, e não no sofrimento.

Prometeu, o herói da labuta

Em *Eros e civilização*, há uma referência a um personagem na mitologia grega que representaria o sacrifício e a labuta: Prometeu, que é um titã, filho de Jápeto e de Clímene. A lenda conta que é dele a responsabilidade de roubar o fogo no Olímpio e entregar à humanidade. O mito em questão aparece em diversas obras da antiga Grécia, sendo que as mais importantes são a peça trágica de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, e os poemas de Hesíodo. Nas obras do poeta, o personagem mítico surge primeiramente na *Teogonia*, mas tem sua história mais bem desenvolvida no poema *O trabalho e os dias*. Segundo Junito de Souza Brandão⁶², essa história trata, dentre outras coisas, da necessidade do trabalho. Assim como no terceiro capítulo do gênesis, que trata da punição de Adão, a parte da história de Hesíodo, que aborda Prometeu, versa também sobre o trabalho como castigo divino.

O mito conta que como punição, o embusteiro dos deuses foi agrilhado ao cume do monte Cáucaso onde tinha um abutre que vinha lhe devorar o fígado todos os dias. Ao anoitecer, o fígado se regenerava para que a ave pudesse se alimentar novamente após a alvorada. Durante muito tempo, o fígado foi considerado a sede das paixões; analisando por esse ângulo, podemos pensar que Prometeu tem sua paixão devorada durante o dia, e a regenera de noite. Talvez isso possa nos remeter à rotina do trabalho laboral.

O síndrome instintivo infelicidade e trabalho repete-se amiúde nos escritos de Freud, e a sua interpretação do mito de Prometeu tem por fulcro a ligação entre a sujeição da paixão sexual e o trabalho civilizado.

O trabalho básico, na civilização, é não-libidinal, é labuta e esforço; a

62. BRANDÃO, 2009, p. 152.

labuta é desagradável e por isso tem de ser imposta. (MARCUSE, 1970, p. 86)

Mas a representação de Prometeu enquanto sofrimento não se restringe ao trabalho. O trabalho é só uma das partes que constituem a civilização que é toda ela prometeica. O trabalho é penoso, porque a civilização é calcada no sofrimento. “Sofrer é parte da civilização”. (FREUD, 2011, p. 31)

Em Marcuse, Prometeu representa justamente essa civilização que é abnegação.

Mais especificamente, abordaremos os heróis culturais que persistiram na imaginação como símbolos da atitude e dos feitos que determinaram o destino da humanidade. E logo de saída defrontamos com o fato de que o herói cultural predominante é o embusteiro e o rebelde (sofredor) contra os deuses, que cria a cultura à custa do sofrimento perpétuo. Ele simboliza a produtividade, o esforço incessante para dominar a vida; mas, na sua produtividade, abençoada e maldita, o progresso e o trabalho sofrido estão inextricavelmente interligados. Prometeu é o herói-arquétipo do princípio de desempenho⁶³. (MARCUSE, 1970, p. 147)

O filósofo alemão nos conta que o herói cultural da nossa civilização é o sofredor. Assim como Prometeu, que tem o produto do seu crime glorificado (e por isso, o próprio sacrifício necessário também é glorificado), em nossa cultura o sacrifício é também muito valorizado. A preguiça – não o sacrifício – é tida como algo ofensivo, e a renúncia é aclamada. Portanto, a civilização prometeica é a civilização do sacrifício, da renúncia e do trabalho forçoso. Partindo disso, seria interessante tentar achar a causa disso, como e por que a cultura se ligou tão estreitamente com o sofrimento.

63. Princípio de desempenho é uma categoria que será explicada mais adiante neste trabalho. Por agora, basta compreender que esse conceito diz respeito à civilização que preza pelo desempenho e possui uma intrínseca relação com a renúncia.

A civilização ocidental e o sacrifício

A pedra angular da crítica marcusiana à civilização é “A proposição de Sigmund Freud, segundo a qual a civilização se baseia na permanente subjugação dos instintos humanos”. (MARCUSE, 1970, p. 27) Marcuse recorre à psicanálise, para entender como funciona esse processo de subjugação, que não é necessariamente imposto de fora do sujeito. O principal objetivo do autor é entender como essa repressão ocorre dentro do indivíduo. Portanto, para esse projeto, faz-se necessária a análise da civilização através de categorias psicológicas.

Para entender o funcionamento do aparelho mental na lógica freudiana, faz-se necessário compreender o desenvolvimento e consecução dos “princípios”, que são conjuntos de valores.

São três os princípios propostos por Marcuse para explicar o desenvolvimento da cultura: princípio de prazer, princípio de realidade e princípio de desempenho. Os dois primeiros conjuntos de valores foram propostos por Freud em *O mal-estar na civilização*, e o terceiro surge de uma “extrapolação” que o autor de *Eros e civilização* faz da obra do psicanalista. Segundo Freud, o homem sempre age tendo em vista o prazer (satisfação instintual) e o afastamento do desprazer (renúncia instintual). Durante o livro em questão, o psicanalista discorre como essa relação “prazer-desprazer” aparece no desenvolvimento da humanidade. Freud “supõe”⁶⁴ que num período pré-civilizatório, a “humanidade” vivia sob o domínio do princípio de prazer. Esse tipo de conjunto axiológico está ligado unicamente ao prazer momentâneo, é um modo de viver que exige recompensas instantâneas e plenas aos desejos, não há mediação nada que faça mediação, interrompa ou desvie a satisfação instintual. Para Freud, “A sensação de felicidade ao satisfazer um impulso instintual selvagem, não domado pelo ‘Eu’ é incomparavelmente mais forte do

64. Digo “supõe” porque essas afirmações de Freud são de caráter especulativo. Ele não se vale exatamente das conclusões vindas da experiência clínica.

que a obtida ao saciar um instinto domesticado”. (FREUD, 2011, p. 23) Ou seja, essa satisfação plena, presente no princípio de prazer, é única e qualquer interferência que se ponha entre o desejo e sua realização enfraquece consideravelmente o prazer. Contudo, é de se imaginar a dificuldade de viver num mundo que funcione sob o imperativo do prazer. É necessário para a vida humana que se crie algum limite para o gozo ininterrupto, pois do contrário a humanidade se extinguiria. O psicanalista aponta três motivos que levaram o “homem” a abandonar todo esse estado de fruição e criar alguma forma de repressão. Dois deles dizem respeito à relação do homem com a natureza, e o último diz respeito à autorregulação. Em relação à natureza, a renúncia instintual se apresenta como necessária, quando o homem percebe a fragilidade do seu corpo “fadado ao declínio e à dissolução.” (FREUD, 2011, p. 20) e quando se sente acuado pelo poder da natureza externa. Desses dois problemas surge a necessidade de criar mecanismos de defesa e controle da natureza, seja ela representada pelo próprio corpo humano, seja pela vida fora dele. Por outro lado, existe também o problema da vida social. Foi preciso criar uma espécie de regulação para amenizar a violência, de modo a facilitar o convívio em grupo. Foi preciso criar normas que regulem as pessoas. Nesse momento, emerge outro conjunto de valores, devido às intempéries da vida natural e social, o homem é empurrado a pensar, daí surge a razão – o “Eu”.

[o homem] aprende a examinar a realidade, a distinguir entre bom e mau, verdadeiro e falso, útil e prejudicial. O homem adquire as faculdades de atenção, memória e discernimento. Torna-se um sujeito consciente, pensante, equipado para uma racionalidade que lhe é imposta de fora. (MARCUSE, 1970, p. 35)

Em resumo, o princípio de realidade supera o princípio de prazer porque não seria possível manter a vida num estado de gozo pleno, o homem seria aniquilado pela natureza ou iria se autodestruir. Para

Freud, é com essa repressão que surge a civilização, o homem ganha um diferencial que o distinguirá de outros animais: a racionalidade. Todavia, com essa repressão o prazer não é esquecido, nem rechaçado. “O homem aprende a renunciar ao prazer momentâneo incerto e destrutivo, substituindo-o pelo prazer adiado, restringido, mas garantido”. (MARCUSE, 1970, p. 35) Então, a primeira aparição da renúncia na história é feita pra salvaguardar o próprio prazer.

Entretanto, essa mudança ocasionada pelo princípio de realidade não se limitou à restrição do tempo destinado ao gozo. Segundo Freud, essa modificação implicou numa alteração na estrutura da psique humana. Isto quer dizer que o contínuo renunciar “viciou” o aparelho psíquico de modo a criar uma repressão mais que necessária. A evolução da civilização segue emparelhada com a evolução da repressão.

Em Freud, esse desenvolvimento da cultura como sofrimento parece um processo irreversível. Apesar de reconhecer o caráter opressivo da civilização, o psicanalista se mantém como um defensor do processo civilizatório e não propõe nenhuma solução para esse problema. Para ele, a saída desse “mal-estar” reside na capacidade do indivíduo se relacionar com esse tipo de mundo que aí está posto. Sinteticamente, podemos dizer que são duas as formas que o sujeito tem para isso: amar e trabalhar.⁶⁵

Herbert Marcuse, apesar de aceitar essa crítica de Freud à civilização, imagina que ainda assim seja possível pensar num outro tipo de cultura. Para isso, ele vai buscar uma “tendência oculta na psicanálise” que o permita oferecer um caráter sócio-histórico à teoria freudiana, dessa forma “desnaturalizando” o caráter repressivo da cultura. Segundo ele: “A Psicologia Individual de Freud, é em sua própria essência uma Psicologia Social”. (MARCUSE, 1970, p. 36) De fato, a obra de Freud possui um grande traço universalista que o leva a dialogar com as Ciências Sociais.

65. FREUD, 2011, p. 24-26.

Em *O mal-estar na civilização*, ele está obviamente preocupado em tratar um problema da civilização, assim como em *Totem e Tabu*, como aparece no prefácio, ele espera contribuir para a Antropologia. Ao desvelar essa tendência oculta, Marcuse apresenta dois conceitos: mais-repressão e princípio de desempenho.

“Mais-repressão” é o termo criado para designar a repressão que vai além das necessidades biológicas. Nela estão contidas “as restrições requeridas pela dominação social. Distingue-se da repressão (básica): as modificações dos instintos necessários à perpetuação da raça humana em civilização.” (MARCUSE, 1970, p. 51) Com essa distinção, Marcuse quer afirmar que o estado de repressão mais que necessária não é uma essencialidade para a civilização, e sim um problema social e político.

A distinção entre repressão e mais-repressão que Marcuse realiza é considerada “uma das condições mais importantes para a integração das descobertas da psicanálise e do materialismo histórico, para a fusão de Freud e Marx”. Horowitz julga que apesar de os termos “repressão básica” e “mais-repressão” haverem sido cunhados por Marcuse, a distinção a que eles se referem- entre repressão necessária e inevitável e desnecessária e evitável- não era desconhecida por Freud. “Mas a psicanálise não poderia- por razões estratégicas, ideológicas e científicas- sugerir a possibilidade de uma civilização não-repressiva. (KANGUSSU, 2006, p. 30)

De fato, parece que o próprio Freud já pensara sobre uma repressão mais que necessária. N’*O mal-estar na civilização*, há um questionamento justamente sobre como as instituições que são criadas pelos homens não servem para o bem-estar e proteção dos mesmos⁶⁶. Já em um texto denominado “A questão da renúncia”, há também um questionamento acerca de uma repressão mais que necessária, mas que também não é desenvolvido.

66. FREUD, 2011, p. 30.

Com o desenvolvimento do conceito de uma repressão que extrapole o campo do necessário, Marcuse pôde pensar como essa repressão aparece na cultura contemporânea e, dessa reflexão, surge a possibilidade de pensar o princípio de realidade na história. Na contemporaneidade, sob a mais-repressão, esse conjunto axiológico se apresenta a nós como princípio de desempenho.

O conflito entre sexualidade e civilização desenrolasse com esse desenvolvimento da dominação. Sob o domínio do princípio de desempenho, o corpo e a mente passam a ser instrumentos de trabalho alienado; só podem funcionar como tais instrumentos se renunciam à liberdade do sujeito-objeto libidinal que o organismo humano primariamente é e deseja. (MARCUSE, 1970, p. 59)

Para o autor, o problema não é que exista algum nível de renúncia instintual (princípio de realidade), mas como essa renúncia se desenvolve na psique humana e passa a abranger domínios cada vez maiores a ponto de ser desnecessária. Sendo assim, não há uma incompatibilidade entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. O antagonismo se dá entre o princípio de prazer e o princípio de desempenho.⁶⁷ É somente sob o princípio de desempenho que a moralidade repressiva alcança o seu ápice. Somente nessa condição que a labuta é glorificada e o sacrifício se torna uma condição necessária.

Dessa forma, partindo desse esclarecimento, pode-se imaginar e arquitetar uma civilização que consiga manter a sua existência somente com a repressão necessária (básica), assegurando assim tempo livre para o gozo.

Como apresentado, ao percorrer essa trajetória Marcuse entrará num domínio pouco habitado pelo pensamento político de até então, o domínio do psíquico. Partindo disso, ele examina como a repressão funciona dentro do indivíduo através do princípio de desempenho.

67. MARCUSE, 1970, p. 60.

Todavia, o filósofo da Teoria Crítica vai encontrar os limites da teoria freudiana. Em Freud, não é possível pensar uma civilização que não haja sofrimento, renúncia. Assim sendo, é cometida uma extrapolação da psicanálise com o intuito de superar esse limite e poder arquitetar uma cultura não repressiva.

A noção de uma civilização não-repressiva será examinada não como uma especulação abstrata e utópica. Acreditamos que o exame está justificado com base em dois dados concretos e realistas: primeiro, a própria concepção teórica de Freud parece refutar a sua firme negação da possibilidade histórica de uma civilização não-repressiva; e segundo, as próprias realizações da civilização repressiva parecem criar as condições para a gradual abolição da repressão. (MARCUSE, 1970, p. 28)

Com o movimento epistêmico de criar dois conceitos (princípio de desempenho e mais-repressão) ao incluir as condições sócio-históricas no pensamento de Freud, Marcuse resolve o problema da falta de historicismo na psicanálise e apresenta a possibilidade de pensar uma cultura não repressiva.

A música de Orfeu e a beleza de Narciso

Marcuse recorre novamente à mitologia grega para ilustrar qual seria o *ethos* que estaria presente numa civilização não repressiva. Assim como Prometeu é o personagem que representa a labuta, os referenciais desse “homem novo” que estariam presentes numa cultura não repressiva e que representariam a liberdade e a satisfação são Orfeu e Narciso.

Narciso é aquele que recusa o amor de todos e todas porque se apaixonara por sua própria imagem refletida em um rio, porém ele nunca soube que era ele próprio o seu objeto de desejo, e assim tragicamente se atira ao rio para ir de encontro ao seu amado e acaba morrendo. Assim sendo, Narciso é aquele que recusa o Eros do “mundo”, contudo, essa recusa não representa de nenhuma maneira um ascetismo.

Narciso recusa as outras pessoas por uma ausência de Eros, ele recusa porque deseja outra coisa, porque está apaixonado por si mesmo, ainda que não saiba que é sua a imagem que vê sob a flor d'água.

Para pensar em como tal mito pode constituir um outro tipo de relação de valores, Marcuse se valerá do conceito de narcisismo primário de Freud. Esse conceito designa um certo tipo de erotismo que parte de um autoerotismo e surge antes da formação do Eu, antes que o indivíduo consiga distinguir seu corpo do mundo. Para Marcuse, esse conceito é:

Noção de uma libido não-diferenciada e unificada, anterior à divisão em ego e objetos externos. Com efeito, a descoberta do narcisismo primário significou mais do que adicionar apenas mais outra fase ao desenvolvimento da libido; com ele ficou à vista o arquétipo de outra relação existencial com a realidade. O narcisismo primário é mais do que o autoerotismo; abrange o meio, integrando o ego narcisista e o mundo objetivo. A normal relação antagônica entre ego e realidade externa é apenas uma forma e estágio ulterior da relação entre ego e realidade. (MARCUSE, 1970, p. 153)

Apesar desse tipo de libido surgir antes da vida adulta, no primeiro capítulo de *O mal-estar na civilização*, Freud afirma que esse narcisismo persiste na constituição psíquica do indivíduo maduro, em outro texto, afirmará também que está presente em todas as pessoas⁶⁸. Com essa interpretação da teoria freudiana, Marcuse espera poder pensar uma nova relação do ego com o mundo exterior. Para o autor, essa postura narcísica gera um sentimento de “unicidade com o universo”⁶⁹. Em última análise, isso representa uma diminuição da fronteira sujeito-objeto, é uma outra forma de relação homem-natureza diferente daquela do princípio de desempenho em que era necessária a exploração porque a natureza aparece como um simples objeto que está à disposição. Portanto, do autoerotismo o que surge não é um egoísmo nem um ascetismo, o que ocorre é uma forma de reconciliação do homem com a natureza.

68. FREUD, 2012b, p. 89.

69. MARCUSE, 1970, p. 15.

A ideia central é que quanto maior é a separação entre sujeito e objeto, maior é a dificuldade de “sensibilizar” as relações. Por isso, essa relação do homem com a natureza na cultura prometeica se apresenta como trabalho forçoso. Numa civilização não repressiva, a ideia é que essa relação se torne jogo, divertimento (a exequibilidade e a caracterização mais clara de tal posição aparecerão adiante neste trabalho).

O outro personagem que representa essa posição axiológica é Orfeu. Orfeu é um bardo que vence as demandas sem precisar lutar, com a sua lira ele apazigua as feras e encanta os adversários. O mito conta que ele desce até o submundo de Hades para trazer de volta a vida a sua mulher, Eurídice. No entanto, apesar de levar ao sono o cão Cérbero (guarda do submundo) e convencer Perséfone (mulher de Hades) a levar Eurídice consigo, ela se torna uma estátua de sal antes que pudesse abandonar o submundo. A partir daí, o bardo passa a recusar as propostas amorosas de todas as outras mulheres, assim como Narciso: “A tradição clássica associa Orfeu à introdução da homossexualidade. Tal como Narciso, ele rejeita o Eros normal, não por um ideal ascético, mas por um Eros mais pleno. Tal como Narciso, protesta contra a ordem repressiva da sexualidade procriadora.” (MARCUSE, 1970, p. 155) A homossexualidade constitui uma das partes do que Marcuse chamou de “sexualidade polimórfica”⁷⁰. Para ele, é necessário que o impulso sexual não se restrinja à reprodução monogâmica, isso quer dizer que o prazer deve se estender para além do coito, ou da preparação para o coito. O prazer foi relegado para as áreas genitais, pois o resto do corpo foi se desenvolvendo para ser instrumento de trabalho, por isso esses “heróis culturais” representam como surgem outros valores através da mudança do caráter da libido.

Por outras palavras, o narcisismo pode conter o germe de um diferente princípio de realidade: a catexa libidinal do ego (o próprio corpo do indivíduo) poder-se-á converter na fonte e reservatório para uma nova

70. MARCUSE, 1970, p. 15.

catexe libidinal do mundo objetivo transformando esse mundo em um novo modo de ser (...)

As imagens órfico-narcisistas são as da Grande Recusa: recusa em aceitar a separação do objeto (ou sujeito) libidinal. A recusa visa à libertação à reunião do que ficou separado. (MARCUSE, 1970, p. 154)

Conclusão

Através da leitura de Freud, Marcuse percebe que a história da humanidade é também a história de sua repressão. Ele se valerá de referenciais mitológicos, que são chamados heróis culturais, para explicar como funciona essa necessidade da autorrepressão. Para ele, Prometeu é o herói cultural que representa os valores da civilização do sacrifício. O sofrimento diário do titã representa a labuta, que é o sofrimento diário do ser humano. Talvez, outros personagens mitológicos pudessem expressar de forma igual ou até melhor a relação do homem com o trabalho forçoso, como é o caso de Sísifo, que tem que carregar diariamente uma pedra para o alto de uma montanha para que ao final ela desça rolando e ele tenha que repetir o trabalho no dia seguinte. Todavia, existe mais um elemento no mito de Prometeu que o coloca mais em proximidade com a filosofia marcusiana. A pena diária do titã é ter seu fígado devorado por uma ave. Tal órgão foi considerado muito tempo como o receptáculo das paixões e, para Marcuse, o trabalho forçoso “rouba” a energia libidinal. Então, assim como Prometeu tem sua paixão devorada diuturnamente, o trabalhador tem sua energia erótica expropriada. Dessa forma, se percebe uma intrínseca ligação entre o sacrifício e a repressão da sexualidade. Sendo assim, para que haja uma libertação das potencialidades humanas, é necessário que se liberte a sexualidade.

A liberdade sexual surge como forma de libertar as potencialidades de unificação do ser com o todo, dessa forma, transformando a luta

pela existência em uma atividade lúdica. Nesse ponto, a importância da sexualidade reaparece. Assim como o sacrifício é o cerceamento da sexualidade, para uma civilização que não exista renúncia, é necessário que se libertem as energias libidinais. Para Marcuse, a libertação dessas energias reorganizaria as relações sociais. Para isso, a mitologia grega aparece mais uma vez, as figuras de Orfeu e Narciso se mostram essenciais para compreender o pensamento marcusiano sobre a libertação. Estes são os heróis culturais antagônicos de Prometeu, eles representam a fruição e a liberdade, as suas posturas em relação a sexualidade são a representação da recusa em participar da repressão e criar uma nova ordem. A música encantadora de Orfeu e a beleza inebriante de Narciso são os representantes opostos da ditadura do desempenho, da força e da insensibilidade da cultura prometeica.

Portanto, é deste modo que Marcuse pensa os problemas da civilização e suas condições de resolução. Ele parte de uma crítica ao sistema político-econômico contemporâneo para perceber a sua origem e o que o mantém de pé ainda hoje. Dessa forma, ele faz a sua teoria revolucionária baseada na construção de uma nova forma de vida em que não se cultive a labuta, e sim o gozo.

Referências bibliográficas:

MARCUSE, Herbert. Eros e civilização. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1975.

_____. A ideologia da sociedade industrial. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973.

_____. Cultura e Psicanálise. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

BRANDÃO, Junito Souza de. Mitologia Grega Vol. I. São Paulo: Vozes, 2009.

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

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu - Obras completas Vol. I I. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

_____. Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos. São Paulo: Imago, 2006.

_____. História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio de prazer e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b.

KANGUSSU, Imakulada. Leis da Liberdade - A Relação Entre Estética e Política na Obra de Herbert Marcuse. São Paulo: Loyola, 2006.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse, crítico do capitalismo tardio: reificação e unidimensionalidade in: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (org.). Pensamento alemão no século XX. São Paulo: Cosac Naif, 2009.

NOBRE, Marcos (Org.). Curso Livre de Teoria Crítica. Campinas SP: Papirus Editora, 2008.

REPA, Luiz; TERRA, Ricardo. Dossiê Teoria Crítica. Cad. CRH., Salvador: n. 62, 2011.