

CADERNOS
PET
Revista de Filosofia

VOLUME 15 – NÚMERO 30 – JUL-DEZ. 2024
ISSN: 2178-5880



VOLUME 15 – NÚMERO 30 – JUL-DEZ 2024
ISSN: 2178-5880



EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

Gustavo Silvano Batista

EDITOR ASSISTENTE

Fábio Abreu dos Passos

EDITOR DE LAYOUT

PET FILOSOFIA UFPI

EDITORIAL

Gustavo Silvano Batista

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI), CENTRO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E LETRAS, CAMPUS MIN. PETRÔNIO PORTELA,
TERESINA– PI



Universidade Federal do Piauí - UFPI

Reitora

Nadir do Nascimento Nogueira

Vice-Reitor

Edmilson Miranda de Moura

Cadernos PET

Revista de Filosofia

VOLUME 15 – NÚMERO 30 – JUL-DEZ 2024

ISSN: 2178-5880

EDITOR-CHEFE

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alessandro Rodrigues Pimenta, UFT, Brasil

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Félix Flores Pinheiro, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho, UFPI, Brasil

Prof. Dr. João Batista Faria Júnior, IFPI, Brasil

Prof. Dr. José Elielton de Sousa, UFPI, Brasil

Prof. Dr. José Ricardo Barbosa Dias, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Leandro de Araújo Sardeiro, UESPI, Brasil

Prof. Dr. Maurício Fernandes de Sousa, UFPI, Brasil

Profa. Dra. Solange Aparecida de Campos Costa, UESPI, Brasil

Profa. Dra. Tamires Dal Magro, UFPI, Brasil



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i30.5967>

EDITORIAL

Gustavo Silvano Batista¹

O segundo número do ano de 2024 dos *Cadernos do PET Filosofia UFPI* traz dezesseis artigos inéditos, com abordagens de diversas orientações, caracterizando mais uma vez a variedade de discussões e pesquisas realizadas em filosofia no Brasil. Este número, em específico, apresenta alguns resultados de pesquisas realizadas no âmbito do PET Filosofia da UFPI, ainda que também contemple contribuições de pesquisadores de outras instituições.

Deste modo, apresentamos dezesseis contribuições situadas no âmbito das discussões e do pensamento contemporâneo, relacionadas às mais diversas linhas e orientações filosóficas atuais, da teoria crítica à fenomenologia; da hermenêutica à filosofia política contemporânea; além de temas urgentes como sexualidade, racismo, gênero, ditadura militar e neoliberalismo. Trata-se, em sua grande maioria, de contribuições de estudantes de graduação em filosofia, comprometidos com a atividade de pesquisa, tendo em vista as questões urgentes de nosso tempo. O que também podemos ver nas contribuições dos alunos de pós-graduação que também compõem esse número.

Ao passo que agradecemos a todos que contribuíram para o presente número, ou seja, autores, editores, pareceristas, diagramadores, entre outros, desejamos que os leitores possam aproveitar as contribuições deste número, seja para a sua cultura filosófica, seja para a continuação dos debates das pesquisas acadêmico-científicas. É importante sempre lembrar que uma publicação de resultados de pesquisa, no formato de artigo científico,

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFPI. Tutor do PET Filosofia UFPI. E-mail: gustavosilvano@ufpi.edu.br



contribui para o debate filosófico nacional.

Desejamos a todos boas leituras!

Gustavo Silvano Batista

Tutor do PET Filosofia UFPI/ Editor-chefe dos Cadernos PET Filosofia UFPI



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i30.5869>

A DESCONSTRUÇÃO DE ROUSSEAU PARA UMA EDUCAÇÃO EMANCIPADORA

The deconstruction of Rousseau for an emancipatory education

Filipe de Moraes Firmino¹

RESUMO

Este ensaio filosófico explora a desconstrução das ideias educacionais de Jean-Jacques Rousseau, buscando adaptá-las para uma educação emancipadora contemporânea. Rousseau defendia uma educação naturalista e individualizada, mas suas ideias necessitavam de revisão para enfrentar os desafios atuais e promover a emancipação. Através da desconstrução proposta por Derrida e a pedagogia dialógica de Paulo Freire, argumenta-se que uma educação emancipadora deve ir além do naturalismo rousseauiano, incorporando a crítica social e o engajamento ativo dos educandos na transformação das estruturas sociais.

Palavras-chave: Educação emancipadora; Pedagogia crítica; Transformação social.

ABSTRACT

This philosophical essay explores the deconstruction of Jean-Jacques Rousseau's educational ideas, seeking to adapt them for contemporary emancipatory education. Rousseau advocated for a naturalistic and individualized education, but his ideas require revision to address current challenges and promote emancipation. Through the deconstruction proposed by Derrida and the dialogical pedagogy of Paulo Freire, it is argued that emancipatory education must go beyond Rousseau's naturalism, incorporating social critique and active learner engagement in transforming social structures.

Keywords: Emancipatory education; Critical pedagogy; Social transformation.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB. E-mail: filipemorais.fm@aol.com
CADERNOS PET, V. 15, N. 30

INTRODUÇÃO

Jean-Jacques Rousseau, um dos filósofos mais influentes do Iluminismo, deixou um legado duradouro no campo da educação com suas ideias revolucionárias sobre a natureza humana e a formação do indivíduo. Sua visão de uma educação naturalista e individualizada influenciou profundamente os sistemas educacionais ao longo dos séculos. No entanto, à luz dos desafios contemporâneos e das demandas por uma sociedade mais justa e igualitária, é imperativo revisitar e recontextualizar as ideias de Rousseau.

Este ensaio se propõe a explorar a desconstrução das ideias educacionais de Rousseau, utilizando as ferramentas teóricas fornecidas pela desconstrução de Jacques Derrida e pela pedagogia crítica de Paulo Freire. Ao questionar as suposições fundamentais de Rousseau sobre a educação, buscamos não apenas entender suas limitações, mas também identificar possibilidades de transformação que possam contribuir para uma educação verdadeiramente emancipadora nos dias de hoje.

Partindo de uma análise crítica das concepções rousseauistas, este estudo se aventura na proposição de um modelo educacional que não só critique as estruturas sociais vigentes, mas também capacite os indivíduos a participarem ativamente na transformação dessas estruturas. Assim, ao confrontar o naturalismo e o individualismo de Rousseau com a necessidade contemporânea de uma educação que promova a justiça social e a igualdade, este ensaio visa contribuir para um diálogo enriquecedor sobre os futuros caminhos da educação emancipadora.

METODOLOGIA

Este ensaio explora a desconstrução das ideias educacionais de Jean-Jacques Rousseau e suas contribuições na concepção de uma educação emancipadora contemporânea. A pesquisa é fundamentada em uma revisão bibliográfica que abrange o texto de Rousseau, “Emílio, ou da Educação”, assim como obras de teóricos contemporâneos como Jacques Derrida e Paulo Freire. A escolha de Derrida e Freire se justifica pela profundidade com que ambos abordam temas essenciais ao pensamento de Rousseau, como a desconstrução dos conceitos tradicionais de educação e a defesa de uma



pedagogia crítica. Derrida oferece uma leitura que desconstrói as bases filosóficas da educação rousseauiana, enquanto Freire complementa essa análise ao propor uma prática educativa libertadora que dialoga diretamente com as ideias de emancipação e autonomia presentes em Rousseau.

A análise das ideias de Rousseau é realizada através de uma lente desconstrutivista, inspirada nas contribuições teóricas de Derrida. Segundo Derrida (1976), a desconstrução não é um ato de negação ou rejeição, mas sim uma análise crítica que busca revelar as ambiguidades e contradições subjacentes em um texto ou discurso.

Essa abordagem se manifesta de modo prático ao questionar e dismantlar as dicotomias fundamentais que estruturam a filosofia educativa de Rousseau, como a oposição entre natureza e cultura, ou entre o estado natural e a civilização. A desconstrução se aplica ao explorar as margens e os pontos de tensão nesses conceitos, revelando as ambiguidades e contradições que Rousseau tenta harmonizar. Por exemplo, ao examinar a noção de “educação natural”, a análise desconstrutivista expõe como essa ideia, embora apresentada como um retorno a uma pureza original, é em si uma construção cultural que depende de estruturas sociais e linguísticas que Rousseau pretende evitar. Assim, a leitura derridiana não apenas crítica os fundamentos do pensamento rousseauiano, mas também oferece novas perspectivas sobre as implicações e os limites das suas propostas educacionais.

Portanto, a desconstrução busca revelar as contradições, ambiguidades e pressupostos subjacentes nas concepções educacionais de Rousseau, questionando sua adequação para os desafios contemporâneos e seu potencial emancipatório.

Além disso, a metodologia incorpora os princípios da pedagogia crítica proposta por Paulo Freire. Através de uma abordagem dialógica e participativa, busca-se não apenas analisar criticamente as ideias de Rousseau, mas também propor caminhos para sua transformação em práticas educacionais que promovam a emancipação dos sujeitos.

Esse ensaio combina elementos da desconstrução derridiana com os princípios da pedagogia crítica de Paulo Freire, buscando oferecer uma análise aprofundada e uma proposta construtiva para repensar as bases da educação emancipadora na contemporaneidade. A desconstrução derridiana, baseada nos elementos da desmontagem de binarismos, exame das contradições internas, desestabilização de conceitos fixos, leitura contra a intenção do autor e questionamento da autoridade do texto, é aplicada para



questionar as dualidades e as estruturas subjacentes que moldam o pensamento educacional tradicional, revelando suas ambiguidades e limitando a capacidade de promover uma educação verdadeiramente libertadora. Por outro lado, os princípios da pedagogia crítica de Freire (a educação como prática da liberdade, diálogo e conscientização, oposição ao ensino bancário) são integrados para enfatizar a necessidade de uma educação que não apenas critique as estruturas opressivas, mas que também promova a conscientização e a transformação social. Dessa forma, o ensaio propõe uma abordagem educacional que, ao mesmo tempo em que desconstrói as bases ideológicas herdadas, oferece caminhos para a construção de uma prática pedagógica voltada para a emancipação e a autonomia dos indivíduos.

O CONCEITO DE EDUCAÇÃO EM ROUSSEAU

Jean-Jacques Rousseau, um dos pensadores mais proeminentes do Iluminismo, desenvolveu um conceito de educação que influenciou profundamente a teoria e a prática educacionais ao longo dos séculos. Sua obra "Emílio, ou Da Educação" é um marco na história da Pedagogia, onde ele delineia sua visão sobre a formação do indivíduo. Segundo Rousseau, a educação não deve apenas transmitir conhecimento, mas sim cultivar as disposições naturais da criança, permitindo que ela se desenvolva plenamente como ser humano.

Rousseau acreditava na importância da educação natural, que respeita o desenvolvimento espontâneo da criança, em contraposição à educação convencional, que muitas vezes molda o indivíduo de acordo com as normas sociais preestabelecidas. Ele afirma: "Tudo está bem quando sai das mãos do Criador; tudo degenera nas mãos do homem" (Rousseau, 1762, p. 27). Essa perspectiva ressalta a necessidade de uma educação que respeite a natureza e a liberdade do educando.

Para Rousseau, a educação deve ser individualizada, adaptando-se às necessidades e características únicas de cada criança. Ele argumenta que "a educação é, então, uma arte que não pode prever seus resultados" (Rousseau, 1762, p. 64), destacando a importância de uma abordagem flexível e personalizada. Essa ênfase na individualidade reflete a preocupação de Rousseau com a autonomia e a autenticidade do indivíduo.



Além disso, Rousseau enfatiza a importância da educação moral, que visa não apenas ao desenvolvimento intelectual, mas também ao cultivo das virtudes e do caráter. Ele escreve: "O mais importante e mais difícil trabalho da educação é o da primeira infância, quando se forma a moralidade do homem" (Rousseau, 1762, p. 137). Essa visão ressalta a responsabilidade da educação na formação de cidadãos éticos e virtuosos.

No entanto, apesar de sua ênfase na educação natural e individualizada, as ideias de Rousseau também têm sido criticadas por sua ingenuidade e idealismo. Como aponta Smith (2001), a concepção rousseauista de uma infância pura e inocente pode negligenciar as realidades complexas da vida humana. Da mesma forma, Aronowitz (1983) argumenta que a ênfase de Rousseau na natureza pode obscurecer as estruturas sociais e históricas que moldam a experiência humana.

Em conclusão, o conceito de educação em Rousseau é multifacetado e influente, destacando a importância da natureza, da individualidade e da moralidade no processo educacional. No entanto, suas ideias também levantam questões importantes sobre a adequação e a aplicabilidade de sua visão em contextos contemporâneos, exigindo uma análise crítica e reflexiva por parte dos educadores e teóricos da educação.

A NECESSIDADE DE DESCONSTRUÇÃO

Embora as ideias educacionais de Rousseau tenham sido influentes e inspiradoras ao longo da história, há uma crescente necessidade de desconstruir sua abordagem em face dos desafios contemporâneos. Enquanto Rousseau advogava por uma educação naturalista e individualizada, sua concepção muitas vezes negligencia as complexidades da sociedade e da cultura modernas.

Ao aplicar a metodologia da desconstrução proposta por Derrida às ideias educacionais de Rousseau, torna-se evidente que sua ênfase na natureza e na individualidade pode obscurecer as estruturas sociais e históricas que moldam a experiência humana.

Pela ótica da desconstrução derridiana, é necessário usar alguns elementos. Entre estes elementos, inclui-se a identificação de binarismos presentes na obra *Emílio*, ou da *Educação*, de Rousseau, como natureza/cultura, infância/adulto e liberdade/autoridade. Derrida argumenta que esses binarismos não são neutros; em vez disso, eles ocultam



hierarquias implícitas e relações de poder que precisam ser problematizadas.

Outro elemento necessário para a desconstrução é o exame das condições internas. Isso significa que, pela lente desconstrutiva, busca-se revelar as contradições internas do pensamento de Rousseau. Retomando o exemplo dado anteriormente que ao promover uma educação “natural”, Rousseau também depende de intervenções culturais e pedagógicas que contradizem a ideia de uma “pureza” original. Derrida encoraja a exploração de como essas contradições enfraquecem a aparente coesão das ideias rousseauianas.

O terceiro elemento, para Derrida, está centrado na destabilização de conceitos fixos. O filósofo incentiva o questionamento da fixidez dos conceitos que Rousseau considera centrais. Por exemplo, o conceito de “natureza humana” em Rousseau é tratado como uma essência estável, mas uma leitura desconstrutiva sugeriria que esse conceito é uma construção linguística e cultural, sujeita a interpretações e mudanças.

O quarto elemento está na leitura contra a intenção do autor. A desconstrução frequentemente envolve ler o texto “contra” a intenção explícita do autor. Isso significa buscar significados ocultos ou não intencionais nas palavras de Rousseau, revelando como o texto pode trair suas próprias ideias ou abrir espaço para interpretações alternativas.

Por fim, o quinto elemento está no questionamento da autoridade do texto. Derrida desafia a noção de que o texto de Rousseau é uma autoridade final sobre o tema da educação. Em vez disso, o texto é visto como um local de instabilidade e contestação, onde múltiplos significados coexistem e onde o “sentido” não é fixo, mas aberto a revisões e reinterpretções.

Por exemplo, enquanto Rousseau defende a educação natural como a mais adequada para o desenvolvimento humano, sua visão romantizada da infância pode ignorar as desigualdades sociais e econômicas que afetam o acesso à educação de qualidade. Como observa Aronowitz (1983), a abordagem de Rousseau pode ser vista como elitista, privilegiando aqueles que têm a liberdade e os recursos para seguir seus impulsos naturais.

Além disso, a ênfase de Rousseau na individualidade pode desconsiderar o papel crucial da cultura e da sociedade na formação do indivíduo. Como aponta Smith (2001), a identidade não é apenas uma construção individual, mas também é moldada por contextos sociais e históricos mais amplos. Portanto, uma educação verdadeiramente emancipadora deve levar em conta não apenas a natureza individual, mas também as estruturas sociais que



influenciam a experiência humana.

Nesse sentido, a desconstrução das ideias de Rousseau é necessária para abrir espaço para perspectivas mais inclusivas e críticas sobre a educação. Ao questionar as premissas subjacentes às suas concepções, podemos criar espaço para uma abordagem mais contextualizada e sensível às necessidades e realidades dos educandos contemporâneos.

Em conclusão, a desconstrução de Rousseau não busca invalidar suas contribuições para a teoria educacional, mas sim enriquecer e complexificar nosso entendimento sobre o processo educacional. Por meio das práticas, a análise desconstrutivista não apenas desestabiliza as certezas filosóficas de Rousseau, mas também abre novas possibilidades de interpretação e entendimento das suas ideias sobre educação, desafiando as conclusões tradicionais e incentivando uma reflexão mais crítica e complexa. Assim, ao confrontar as limitações e ambiguidades de suas ideias, podemos avançar em direção a uma educação mais equitativa, crítica e emancipadora para todos.

EDUCAÇÃO EMANCIPADORA: Para Além de Rousseau

Enquanto reconhecemos as contribuições significativas de Rousseau para a teoria educacional, é imperativo avançar para além de suas concepções e buscar uma abordagem mais ampla e emancipadora da educação. A pedagogia crítica de Paulo Freire oferece *insights* valiosos nesse sentido, ao destacar a importância da conscientização e da transformação social no processo educacional.

Para Freire (1970), a educação deve ser um ato de conscientização, capacitando os educandos a compreender criticamente as estruturas de poder e opressão que permeiam a sociedade. Ele argumenta que "a educação não pode ser neutra. Ela é uma prática política" (Freire, 1970, p. 33), destacando a necessidade de uma abordagem que promova a reflexão crítica e a ação transformadora.

Ao contrário da visão individualista de Rousseau, que enfatiza o desenvolvimento do indivíduo isolado da sociedade, a pedagogia de Freire enfatiza a importância da interação e da colaboração na busca pela emancipação. Ele propõe um modelo de educação dialógica, onde educadores e educandos se engajam em um processo de aprendizagem mútua e participativa, visando à conscientização e à transformação social.

Nesse sentido, a educação emancipadora vai além da mera transmissão de



conhecimento; ela busca capacitar os indivíduos a se tornarem agentes ativos na luta por uma sociedade mais justa e igualitária. Como observa Giroux (1997), "a educação crítica é fundamentalmente preocupada com a prática da liberdade" (p. 25), destacando a importância da educação como um meio de empoderamento e libertação.

Portanto, ao desconstruir as ideias de Rousseau e incorporar os princípios da pedagogia crítica de Freire, podemos avançar em direção a uma educação verdadeiramente emancipadora. Essa abordagem não apenas critica as estruturas de opressão existentes, mas também capacita os indivíduos a se tornarem agentes ativos na transformação de suas realidades. Isso ocorre por meio de um processo de conscientização crítica, onde os sujeitos são incentivados a questionar as normas e valores estabelecidos, desvelando as relações de poder que sustentam essas estruturas opressivas. Ao reconhecerem a natureza construída e muitas vezes arbitrárias dessas normas, os indivíduos ganham o poder de imaginar e construir alternativas. Essa capacitação envolve, portanto, a transição de uma postura passiva, onde se aceita a realidade tal como é, para uma postura ativa, onde se busca transformar essa realidade com base em novos entendimentos e aspirações por justiça social. Em essência, essa abordagem promove a emancipação ao estimular a autonomia intelectual e a ação consciente, possibilitando a construção de um mundo mais justo e equitativo.

Em conclusão, a educação emancipadora transcende as limitações das concepções individualistas de Rousseau, abraçando uma visão mais coletiva e crítica da educação. Ao integrar as perspectivas de Freire, podemos criar um espaço para uma educação que não apenas instrui, mas também capacita e transforma, promovendo a justiça social e a liberdade para todos.

A PRÁTICA EDUCATIVA E A CRÍTICA SOCIAL

A relação entre prática educativa e crítica social é central para uma compreensão profunda do papel da educação na transformação da sociedade. Paulo Freire (1970) enfatiza a importância de uma educação que não apenas transmite conhecimento, mas também promove a conscientização e a crítica das estruturas de poder e opressão. Ele argumenta que "a educação é um ato político" (Freire, 1970, p. 33), ressaltando a necessidade de uma



abordagem educacional que reconheça e desafie as injustiças sociais.

A prática educativa, portanto, não deve ser vista como neutra ou apolítica, mas sim como um espaço para a reflexão crítica e a ação transformadora. Como observa Giroux (1997), "a educação crítica é uma prática de liberdade" (p. 25), destacando a importância da educação como um meio de empoderamento e emancipação.

Nesse sentido, a crítica social desempenha um papel fundamental na prática educativa, ajudando os educadores e educandos a compreender as raízes das desigualdades e injustiças sociais. Freire (1970) destaca a importância de uma educação que promova a leitura crítica do mundo, capacitando os educandos a entenderem sua realidade e a agirem de forma a transformá-la.

Além disso, a crítica social na prática educativa também envolve uma análise das relações de poder e dominação que permeiam a educação. Como aponta Apple (2004), as escolas muitas vezes reproduzem as hierarquias e desigualdades presentes na sociedade mais ampla, reforçando assim as estruturas de opressão. Portanto, uma abordagem crítica da prática educativa exige uma análise cuidadosa das políticas e práticas que perpetuam a injustiça e a exclusão.

Em conclusão, a integração da crítica social na prática educativa é essencial para uma educação verdadeiramente emancipadora. Ao promover a conscientização e a ação coletiva, os educadores podem desempenhar um papel vital na luta por uma sociedade mais justa e igualitária.

CONCLUSÃO

A análise crítica das ideias educacionais de Rousseau e a integração dos princípios da pedagogia crítica de Freire oferecem uma perspectiva enriquecedora e transformadora sobre o papel da educação na sociedade contemporânea. Enquanto Rousseau destacava a importância da natureza e da individualidade na educação, sua visão muitas vezes negligenciava as complexidades das estruturas sociais e históricas que moldam a experiência humana. Por outro lado, a pedagogia de Freire enfatiza a importância da conscientização e da ação coletiva na luta por uma sociedade mais justa e igualitária.

Ao desconstruir as ideias de Rousseau e incorporar os princípios da pedagogia crítica de Freire, podemos avançar em direção a uma educação verdadeiramente



emancipadora. Essa abordagem não apenas critica as estruturas de opressão existentes, mas também capacita os indivíduos a se tornarem agentes ativos na transformação de suas realidades. A educação emancipadora, portanto, vai além da mera transmissão de conhecimento; ela promove a conscientização, a reflexão crítica e a ação transformadora, visando à construção de uma sociedade mais justa, igualitária e democrática para todos.

REFERÊNCIAS

- APPLE, Michael. W. **Ideology and Curriculum**. Routledge, 2004.
- DERRIDA, Jacques. **A Escritura e a Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **Of Grammatology**. (G. C. Spivak, Trans.). Johns Hopkins University Press, 1976.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 54. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- GIROUX, Henry A. **Teoria e Resistência em Educação: uma pedagogia para a oposição**. São Paulo: Autêntica, 1983.
- GIROUX, Henry A. **Pedagogy and the Politics of Hope: Theory, Culture, and Schooling**. Westview Press, 1997.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou Da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SMITH, H. Rousseau's Political Philosophy. In E. N. Zalta (Ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford University, 2001.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i30.6326>

HEIDEGGER: DASEIN E O SER-PARA-A-MORTE

Heidegger: Dasein and being-towards-death

Francisco Vinicius Holanda de Oliveira¹
Francisco Gomes de Matos²

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo expor a visão do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) sobre a morte, bem como explorar o conceito de "Dasein" em sua obra *Ser e Tempo* (1927). Heidegger apresenta o Dasein como um ser que se projeta para o futuro, sendo a morte um desses futuros. O desenvolvimento do artigo ocorre da seguinte maneira: uma breve explanação sobre a busca do ser e o que ele representa como Dasein, ou "ser-aí", entendido como um ser no tempo e como presença. Além disso, aborda-se a analítica da existência, destacando a existência inautêntica do Dasein, a angústia como característica deste ser e a busca por uma existência autêntica. Discute-se, ainda, como o Dasein se relaciona com os outros, com o mundo e, principalmente, com a morte, analisando os diferentes modos como Heidegger conceitua a morte em *Ser e Tempo*.

Palavras-chave: Dasein. Pre-sença. Angústia. Ser-para-a-morte.

ABSTRACT

The aim of this article is to present the perspective of German philosopher Martin Heidegger (1889–1976) on death, as well as to explore the concept of *Dasein* in his work *Being and Time* (1927). Heidegger introduces *Dasein* as a being that projects itself toward the future, with death being one of these futures. The article develops as follows: it begins with a brief explanation of the search for being and what it represents as *Dasein*, or "there-being," understood as a being in time and as presence. Additionally, it addresses the analytic of existence, emphasizing the inauthentic existence of *Dasein*, the anxiety characteristic of this being, and the pursuit of authentic existence. Furthermore, the article discusses how *Dasein* relates to others, the world, and, above all, death, analyzing the different ways Heidegger conceptualizes death in *Being and Time*.

Keywords: Dasein. Presence. Anxiety. Being-towards-death.

¹ Graduando em filosofia pela UFPI e bolsista do PET Filosofia UFPI. E-mail: viniciusholanda2002@ufpi.edu.br

² Graduando em filosofia pela UFPI e bolsista do PET Filosofia UFPI. E-mail: franciscogtm22@gmail.com

INTRODUÇÃO

Sempre se buscou o entendimento ou a razão das coisas, a explicação do existir, da mudança e da permanência das coisas; em outras palavras, sempre se buscou uma explicação do Ser, como diz Jardim: “Desde o início do tratado, Heidegger afirma a necessidade da retomada de uma questão filosófica muito antiga: a questão pelo ser” (Jardim, p. 18). Na Grécia Antiga, dois filósofos se destacaram nessa busca: Parmênides de Eleia e Heráclito de Éfeso. Parmênides dizia que o ser é imutável, que ele, o ser, era aquilo que permanece, e que também o ser era discurso ou o logos (conhecimento), visto que, para os gregos, toda e qualquer forma de movimento era um absurdo, seja um movimento mecânico ou existencial. Heráclito, por outro lado, dizia que o ser era o movimento, a mudança; ele afirmava que tudo sempre mudava e, portanto, a verdade ou essência era a mudança.

Após esses dois filósofos colocarem em evidência suas filosofias, iniciou-se uma aporia sobre a realidade: afinal, a essência do ser era movimento ou permanência? Para resolver esse questionamento, filósofos posteriores desenvolveram raciocínios diversos, tentando chegar a uma solução. Contudo, segundo o filósofo Martin Heidegger, após Platão, confundiu-se ser e ente, o que perdurou até Nietzsche.

Para Heidegger, houve uma confusão entre o ôntico e o ontológico. Ele argumenta que a busca para entender o ser deve partir de um ente que se pergunta sobre a realidade, ou seja, deve-se partir do ôntico para o ontológico. Heidegger, em sua obra *Ser e Tempo*, busca fazer essa distinção e retomar aquilo que os gregos começaram tão bem, mas que se perdeu ao longo do caminho. Ele inicia essa busca por um ente, o único ente que já possui em si o ser. Heidegger percorre a existência humana em busca do ser do ente e coloca o "ser-aí" em três perspectivas, sendo elas: ser-no-mundo, ser-com-o-outro e ser-para-a-morte. Estes são os três existenciais de Heidegger.

O DASEIN (SER-AÍ)

Heidegger aborda a questão do ser de modo fenomenológico, isto é, considerando como os objetos se apresentam imediatamente à consciência. A busca pelo ser de modo



fenomenológico torna-se uma ontologia, que deve ser realizada em uma *epoché* (suspensão de juízo). Na busca pelo ser, Heidegger introduz como ponto de partida o único ente que se questiona sobre a própria existência: o próprio homem. Mas, o que significa o ser-aí? No próprio problema fundamental de *Ser e Tempo*, é possível entender que a questão norteadora era compreender onde surge o ser e como ele se faz manifesto, como ele se apresenta mediante o seu meio. O ente é tudo aquilo que se concretiza, é tudo aquilo que é, é aquilo que se formou como é e não poderia ser diferente. Sendo assim, deve o ente direcionar as questões para ele mesmo, sendo ele o responsável por questionar, entender e responder às questões que fazem parte da sua existência. Ou seja, o ser do ente é tudo aquilo que caracteriza e significa o ente. Importante entender que o ser não constitui o ente, mas faz parte daquilo que ele é. Como diz Jardim:

Mas qual ente deve ser questionado? Não basta perguntar pelo ser a um ente simplesmente dado, deste modo teríamos acesso apenas ao ser deste ente específico. O ente *escolhido* para ser questionado deve ser um ente *privilegiado*, isto é, um ente em que, ao ser compreendido, nos permite ter acesso às condições de possibilidade de compreensão de ser. (Jardim, 2009, p. 21)

Heidegger identifica o ser-aí (*Dasein*) como o único ente capaz de compreender e se relacionar com o próprio ser, caracterizando-o pelo modo de ser humano e pela responsabilidade de assumir sua existência. O ser-aí não possui uma essência fixa; em vez disso, se constitui a cada instante por meio de sua existência, aberta ao futuro e às possibilidades. A analítica do ser-aí busca investigar as condições de possibilidade desse ente compreender seu próprio ser, revelando que suas estruturas essenciais, denominadas existenciais, determinam ontologicamente seu modo de ser no mundo. Na analítica, a estrutura do cuidado (*Sorge*) emerge como o ser do ser-aí, sendo a temporalidade o horizonte mais originário para a compreensão do ser. A temporalidade, enquanto estrutura fundamental, é a condição de possibilidade para a compreensão do ser e baseia o projeto de uma ontologia fundamental. Heidegger argumenta que a analítica do ser-aí fornece o ponto de partida para todas as ontologias regionais, fundamentando-as em uma compreensão mais ampla e originária do ser.

Essa busca deve começar de dentro para fora, questionando sobre si mesmo. Para Heidegger, a chave para entender o ser passa pelo homem. Assim, o filósofo deve partir da existência humana para alcançar o ser. O ser humano, como ente que possui a capacidade

de questionar, ocupa o centro desse questionamento:

Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente que questiona em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionamento dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona pelo ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, nós o designamos com o termo pre-sença. A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (presença) no tocante a seu ser." (Heidegger, 2005, p. 33).

Heidegger denomina o ser humano como *Dasein* (ser-aí), uma existência própria no mundo, que se relaciona com o mundo e com os outros. Trata-se de uma consciência que, segundo o filósofo, é capaz de se questionar sobre a existência e, assim, desvelar sua própria existência. O *Dasein* tem a responsabilidade de assumir seu próprio ser, uma vez que, na analítica existencial, a primeira questão apresentada ao *Dasein* é sua própria existência. O *Dasein* é um ente que possui o ser em si e, por isso, Heidegger o coloca como ponto de partida primordial. Ele posiciona o próprio *Dasein* como explorador e guia dessa busca. Por isso, Heidegger entende o ser-aí como algo que vai muito além de um indivíduo ou uma entidade metafísica, pois o ser coincidente de si mesmo no que diz respeito às suas questões existenciais não pode simplesmente se esquivar das questões que são inerentes ao termo. Tudo isso se traduz como uma forma de estar aberto às causas e questões que o mundo (esfera ontológica) apresenta. De maneira contrária aos outros seres, o *Dasein* compreende e entende a temporalidade e a finitude, que são análogas e possibilitam uma projeção para o futuro, entendendo a sua finitude e suas possibilidades.

ANALÍTICA DO DASEIN

A característica do *Dasein* é questionar a si mesmo. A partir desse questionamento, o ser do ente do *Dasein* está sempre em jogo. A tarefa do ser do ente é ser sempre ele mesmo. Segundo Heidegger, dessa característica resultam duas dimensões distintas: essência e ser. A essência consiste em "ter que ser". A escolha do termo "essência", no entanto, não possui, nem pode possuir, um caráter ontológico, significando apenas "o que está aí". A essência do *Dasein* consiste na própria existência. Sua característica fundamental é a possibilidade de "poder-ser". O ser, todas as propriedades extraídas desse ser não o definem ou



qualificam; o Dasein é sempre entendido como ente, como possibilidade de poder-ser. O ser desse ente é sempre “meu”, é sempre possibilidade. Heidegger (2013) afirma que: "a interpelação do Dasein deve dizer sempre também o pronome pessoal, devido ao seu caráter de ser sempre minha: ‘eu sou, tu és’". Nesse sentido, o Dasein não pode ser definido ontologicamente ou caracterizado de maneira coletiva. Ele deve ser entendido de forma individual e só pode ser descrito individualmente.

O DASEIN NA VIDA INAUTÊNTICA

Heidegger afirma que "a pre-sença sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma" (HEIDEGGER, 2013, p. 48). Contudo, como *ser-com-o-outro*, a pre-sença acaba sendo condicionada a viver de maneira inautêntica. Para Heidegger, a existência humana é apresentada como uma fatalidade, ou seja, uma realidade em que o ser humano é lançado ao mundo sem consentimento, sem sequer ser perguntado. Assim, ele precisa lidar com essa condição, convivendo no mundo em uma tentativa constante de autoafirmação.

O autor destaca três dimensões da vida humana que, para a maioria dos indivíduos, resultam em uma existência inautêntica:

1. **Fato da facticidade:** O ser humano é lançado no mundo sem ter ciência do porquê e, ao despertar sua consciência, já está nele, ou seja, "**já está aí**". Mesmo sem ter pedido para nascer, encontra-se inserido nesse mundo, fazendo parte dele, queira ou não.
2. **Fato da existencialidade ou transcendência:** Em Heidegger, a existencialidade é entendida como a existência interior e pessoal, sendo uma antecipação de si mesmo. O ser humano estabelece relações com o mundo e suas estruturas, com o ambiente e a sociedade onde está inserido. Para existir, projeta-se em suas possibilidades, buscando realizar aquilo que ainda não é. Ele está sempre em busca de algo além de si mesmo, projetando-se no mundo, no qual ainda não se concretizou plenamente.
3. **Ruína:** Na analítica da existência humana, a ruína representa um desvio do projeto autêntico de existência. Trata-se de uma mudança em seus objetivos, onde o ser reduz-se ao outro, entregando-se para agradar ou evitar conflitos. Esse desvio leva

o ser humano a moldar sua existência para *ser-no-mundo* conforme as expectativas externas, abandonando seu projeto de ser autêntico.

O IMPESSOAL

O ser humano, ou *Dasein*, é lançado no mundo e, inevitavelmente, precisa estabelecer relações e conviver com outros seres, denominados intra-mundanos. Ele é um ser imerso nesse contexto existencial, na vivência do mundo. Esse conceito é ontológico, fundamental para o *ser-aí*, e inseparável de sua existência. As coisas existentes no mundo apresentam-se como categorias relacionadas ao sujeito ou *ser-aí*. O *Dasein* confere sentido às coisas do mundo. Ele não apenas está no mundo, mas também é mundo, constituindo-o como uma extensão de si mesmo à medida que dá sentido às coisas que o cercam.

O ser humano, ao viver no mundo, deve também conviver com outros seres. No entanto, ele é compreendido a partir da tradição e dos modos de ser dessa convivência, o que muitas vezes lhe retira a experiência de ser ele mesmo, como diz Jardim:” Para Heidegger, a questão do *conhecer* não é o mesmo que o *problema do conhecimento* da tradição filosófica. Para a tradição, o problema do conhecimento consiste na possibilidade de um *sujeito*, que *sairia* de uma esfera interior encapsulada, para, de algum modo, apreender um *objeto* externo a ele[...]”(JARDIM, 2009, P.26). Dessa forma, o indivíduo se torna o impessoal, permitindo que sua pré-sença se esqueça de si mesma e se preocupe excessivamente com a opinião alheia. Essa condição leva à anulação do sujeito, que adota costumes e comportamentos que não lhe são próprios, assimilando-os como se fossem.

Contudo, a consciência do *Dasein* faz um clamor de si mesma, uma tentativa de sair dessa impessoalidade. Esse clamor, embora não represente diretamente um retorno à vida interior, busca apenas reafirmar o *ser-no-mundo* de maneira autêntica. A consciência tenta romper com a massa impessoal do mundo e retomar sua autenticidade. Esse clamor, para ser eficaz, deve ser original, não necessitando de verbalização ou conteúdo explícito, mas apenas de sua genuinidade.



A MODIFICAÇÃO EXISTENCIAL, SUAS POSSIBILIDADES E CRITÉRIOS

Ao se deixar levar pelo impessoal, a pré-sença se posiciona na imediatividade do mundo e, conseqüentemente, na facticidade, marcada por tarefas, compromissos, normas e deveres. Essas possibilidades são impostas pelo impessoal e deixam marcas profundas na pré-sença. Mesmo que o sujeito, eventualmente, desista ou se abstenha de fazer escolhas, essas possibilidades continuam fazendo parte dele, deixando-o indeterminado enquanto alguém que não escolheu. Essa abstenção resulta na impropriedade, onde a pré-sença não se assume como sujeito autêntico.

Contudo, essa situação pode ser revertida somente pelo próprio sujeito, que precisa fazer escolhas autênticas para libertar-se da impessoalidade. Ao tomar posse dessas escolhas, ele retorna à propriedade pessoal, reafirmando sua autenticidade. A pré-sença pode se encontrar perdida, mas precisa mostrar-se a si mesma como uma possibilidade real de ser autêntica. Esse processo exige que ela se projete para o futuro, enxergando-se em suas possibilidades e assumindo-as. O *ser-aí*, por sua própria natureza, caracteriza-se pelo projetar-se, pelo ato de vislumbrar possibilidades futuras e moldar sua existência de acordo com elas.

"O QUEM" DA PRÉ-SENÇA

O objetivo da busca da pré-sença é alcançar o poder de ser si mesmo, testemunhado por uma possibilidade de existência autêntica. Antes de qualquer coisa, é necessário encontrar-se, efetivar a própria existência. Esse testemunho, ao se deixar conhecer, deve ter raízes no ser da pré-sença; quando isso ocorre, o objetivo é finalmente alcançado. Esse testemunho ou prova constitui um dos modos de ser-si-mesmo em um sentido próprio. O ser da pré-sença é concebido formalmente como um modo de existir, e não como algo simplesmente dado. No entanto, é interessante observar que, na maioria das vezes, o "quem" da pré-sença não é o próprio "eu", mas o impessoal, que precisa ser delimitado. Em outras palavras, é "eu mesmo e todos em mim".

A busca pelo "quem" da pré-sença é um trabalho realizado pela própria consciência,

envolvendo questões de divisão e decisão. Ela deve decidir: romper com o mundo para ser mais ela mesma, ou eliminar-se como individualidade para agradar aos outros. Essa busca pelo "quem" da pré-sença é, na essência, uma busca por autenticidade. A decisão (*de-cisão*) permite que a pré-sença assume sua propriedade e independência. Por meio dessa decisão, sua existência originária é revelada, permitindo-lhe se desentranhar do impessoal e, assim, encontrar cura para sua inautenticidade.

A ANGÚSTIA E O MEDO

O ser humano, enquanto ente intramundano, está inserido no mundo como um ser-no-mundo. Ele também é um ser-com-o-outro, sendo capaz de se colocar como presença ou como impessoal. Além disso, é capaz de projetar-se para o futuro, clamando por si mesmo. Entretanto, ele é continuamente invadido por incertezas e pela constante luta para afirmar-se como ser e existência no mundo. Para Kierkegaard, assim como em Heidegger, essa condição é denominada angústia. Heidegger define a angústia como a incerteza diante dos objetos do mundo.

Segundo Heidegger, a angústia é a característica principal de uma existência originária e da totalidade do Dasein. Ela possibilita uma disposição e uma compreensão fenomenológico-hermenêutica do ser em sua totalidade, colocando o Dasein em uma posição única de autocompreensão para alcançar sua autenticidade. A angústia, para Heidegger, é ontológica. Assim como em Kierkegaard, é um existencial próprio do ser humano. Para Kierkegaard, a angústia resulta da tensão entre a finitude humana e a infinitude divina, partindo de uma questão fundamental que seria: é possível que o sujeito não complete a sua síntese e, com isso, não se torne ele mesmo? Kierkegaard levanta uma questão um pouco leviana se analisada de forma superficial, mas que toma uma proporção maior quando analisada de forma mais pragmática. Tudo isso se dá pelo fato de o ser, segundo Kierkegaard, ser uma dualidade entre o finito e o infinito, o temporal e o eterno, a liberdade e possivelmente uma necessidade, tendo essas duas vertentes um papel crucial na formação do sujeito.

A *angst* surge da má formação dessas ligações, que, se constituídas e ligadas da maneira correta, podem gerar o ser. Porém, essa tarefa se torna algo impossível para aquele



que se entende como um ser finito que possui uma cronologia e uma historicidade. Como síntese de elementos polares, o sujeito pode sempre se tornar algo diferente do que ele é, pois as possibilidades e os riscos andam juntos, de mãos dadas durante toda a facticidade da vida de cada sujeito pensante. Diariamente, a síntese se apresenta de uma nova maneira, oferecendo novas possibilidades, novos desafios. É nesse recorte que o conceito de angústia toma de fato uma tonalidade de relevância na arquitetura humana. Como diz Vigilius Haufniensis:

Ao usarmos a expressão “angústia objetiva”, poderíamos inicialmente ser levados a pensar naquela angústia da inocência que é a reflexão da liberdade em si mesma e em sua possibilidade. Por outro lado, querer objetar que não se percebe que nós agora nos encontramos num ponto diferente de nossa investigação não seria uma resposta suficiente. Ao contrário, poderia ser mais útil lembrar que a distinção angústia objetiva reside na diferenciação frente à angústia subjetiva, uma distinção de que nem se poderia falar no tocante ao estado de inocência de Adão. No sentido mais estrito, a angústia subjetiva é a angústia posta no indivíduo[137], que é a consequência do seu pecado.(Kierkegaard, 2010, p.72)

Nos momentos em que as situações chegam à esteira da nossa vida, decisões devem ser tomadas, pois, em linhas bem abertas, essas possibilidades e incertezas são aquele elo que pode gerar e promover uma reviravolta em uma determinada situação. Torna-se diferente daquilo que é agora, apresentando toda a dificuldade à qual a metafísica tem se esquivado durante toda a filosofia. Existencialmente falando, o que angustia é o “se”, são as possibilidades, que carregam consigo uma síntese mal efetivada, tendo o si-mesmo como o produto final de tudo isso. Para Kierkegaard, nascer humanos não nos torna humanizados, no sentido mais filosófico que o termo pode ser. Todo sujeito nasce com essa capacidade de efetivar a síntese, mas é como se essa capacidade tivesse de ser desbloqueada ou, nas palavras de Haufniensis, “sonhando enquanto potência”.

Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. (Kierkegaard, 2010, p.76)

É nesse processo de encarar a vertigem, o abismo e as possibilidades que o ser pode

se efetivar e se tornar ele mesmo, tornando alguém um indivíduo. Assim, é mais que possível entender a angústia kierkegaardiana como uma possibilidade que possui um objeto definido, mas que, ao mesmo tempo, não possui, pois tal dialética surge a partir da coragem de se lançar no mundo e perceber que tais obstáculos são necessários para a formação do Dasein, tomando os termos heideggerianos como arcabouço. Eis a grande diferença entre medo e angústia, pois o medo possui um objeto definido; assim que aquele instante e o objeto somem, a vertigem some com ele. Por isso, como diz Jonas Roos: “[...] a angústia caracteriza a ambiguidade de buscar a possibilidade e, ao mesmo tempo, fugir dela.” (Roos, 2021, p. 49).

Já Heidegger considera a angústia como essência da finitude humana. A angústia, para Heidegger, é a chave para a questão da autenticidade, pois liberta o ser humano do medo da rejeição e de outras características inautênticas da vida no mundo. O medo, por sua vez, é visto como uma possibilidade de libertação, sendo um temor pelo futuro e pela antecipação da inexistência. Ele transforma o Dasein em uma possibilidade de ser ele mesmo, abandonando o comodismo de ser apenas parte da massa impessoal e se tornando a presença autêntica que ele deseja ser.

A diferença entre angústia e medo reside na indeterminação da primeira e na especificidade do segundo. Segundo Heidegger, a angústia é indeterminada e possibilita o medo:

“O por quê a angústia se angustia não é um modo determinado de ser e uma possibilidade do ser-aí. A ameaça é ela mesma indeterminada, não chegando, portanto, a penetrar como ameaça neste ou naquele poder-ser concreto e de fato. A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo (...). o mundo não é mais capaz de oferecer alguma coisa nem sequer a co-presença dos outros. A angústia retira, pois, do ser-aí a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do mundo e na interpretação pública.” (Heidegger, 1986, §40, p. 187).

A angústia emerge como uma experiência singular, destacando o Dasein de sua rotina e expondo-o à sua condição mais genuína. Ao contrário do medo, que se relaciona a ameaças específicas, a angústia não aponta para algo definido, mas revela o próprio ser como um ente lançado no mundo, confrontando-o com a incerteza de sua existência. Esse



estado coloca o Dasein diante da possibilidade de romper com padrões superficiais, permitindo que ele se perceba em sua singularidade e autenticidade. Assim, a angústia opera como uma força que desvenda os limites da vida cotidiana, impulsionando o indivíduo a questionar-se e a buscar um sentido mais profundo para o seu ser. Como diz Bernardo: “A angústia, em oposição, não se manifesta ou retém por coisa que seja particularmente determinada. A angústia é para Heidegger um humor privilegiado ante os demais, pois, além de raro, ainda permite que sejamos dispostos para ‘além’ de qualquer complexo de relações com entes ‘dentro’ do mundo.” (Bernardo, 2018, p. 77).

Dessa maneira, a angústia, no pensamento de Heidegger, distingue-se por sua indeterminação, ao não se fixar em um ente ou objeto específico no mundo. Como um *Grundstimmung* (humor fundamental), ela revela a condição ontológica do ser-no-mundo. A angústia é um afeto privilegiado porque desvenda a totalidade do ser, deslocando o Dasein para além das relações cotidianas com entes intramundanos. Antes mesmo da articulação discursiva, a angústia expõe o Dasein à sua abertura existencial e ao horizonte de possibilidades que caracteriza sua essência como um poder-ser.

A MORTE PARA O DASEIN

Em *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta a morte como um aspecto central da existência humana, destacando-a como uma experiência que define a totalidade do *Dasein*. Ele enfatiza que a totalidade da *pre-sença* (existência humana) não pode ser completamente apreendida enquanto o ser ainda está no mundo, uma vez que o *poder-ser* é uma estrutura essencial da *pre-sença*. Se a totalidade fosse alcançada enquanto o *Dasein* ainda vive, ele perderia sua característica fundamental: a possibilidade de ser.

A Morte como Caráter Ontológico-Existencial

Heidegger não aborda a morte como um evento puramente biológico, mas como uma dimensão ontológica e existencial do *Dasein*. A morte, ou o *ser-para-a-morte*, é considerada parte integral da existência humana, sendo uma das formas mais profundas de projeção do *Dasein* para o futuro. Segundo Heidegger, a morte não é simplesmente o fim da vida, mas a perda da possibilidade de ser.

Experiência da Morte e Autenticidade

A transição para a morte impede a experiência direta do próprio processo, mas a percepção da morte alheia possibilita reflexões sobre a finitude e autenticidade do *Dasein*. Quando nos confrontamos com a morte de outro, não vivenciamos sua totalidade, mas testemunhamos sua presença em relação a nós, mesmo após seu *ser-no-mundo* ter cessado. Essa confrontação cria oportunidades para o *Dasein* refletir sobre si mesmo e se reconhecer, aproximando-se de uma vida mais autêntica.

Três Teses Sobre a Morte

Heidegger delinea três pontos essenciais sobre a relação do *Dasein* com a morte:

1. **Enquanto a *pre-sença* existe, há sempre algo que ela ainda não é**, indicando um futuro inacabado e cheio de possibilidades.
2. **O fim do ente está cada vez mais próximo da impossibilidade de continuar a ser**, o que sublinha o caráter transitório e finito da vida.
3. **O chegar-ao-fim do *Dasein* é uma experiência única e insubstituível**, marcada por sua singularidade existencial.

Esses pontos sublinham que a morte é uma possibilidade constante e inseparável da vida, moldando as decisões e reflexões do *Dasein*.

A Morte como Incerteza e Condição Humana

O caráter mortal do ser humano traz consigo uma angústia fundamental. Cada instante carrega a possibilidade de ser o último, o que faz da morte uma condição inerente à existência. A incerteza sobre quando e como ocorrerá a morte amplifica a angústia, mas também serve como catalisador para uma vida mais autêntica. O *Dasein* precisa se reconciliar com essa finitude para alcançar uma compreensão mais profunda de si mesmo e de seu papel no mundo.



A Morte e o Não-Ser

A morte não se resume ao desaparecimento físico ou ao término da existência. Para Heidegger, o fim do *Dasein* representa a transição para o *não-ser*, que não deve ser entendido como um vazio, mas como um estado que transcende a compreensão mundana. Essa dimensão ontológica desafia o *Dasein* a confrontar sua finitude e integrar sua mortalidade como parte essencial do seu *ser*.

Em suma, para Heidegger, a morte é uma possibilidade única que define a totalidade do *Dasein* e lhe permite, paradoxalmente, acessar a autenticidade de sua existência enquanto ainda vive.

CONCLUSÃO

A análise heideggeriana da morte revela sua importância como estrutura ontológica fundamental para o entendimento da existência humana. Para Heidegger, a morte não é apenas um evento biológico que marca o fim da vida, mas uma possibilidade existencial que molda o modo como o *Dasein* vive no mundo. Esse deslocamento da compreensão da morte, de uma perspectiva biológica para uma existencial, destaca seu papel como horizonte último, conferindo significado à existência. A relação entre morte, angústia e autenticidade é central na filosofia de Heidegger. A angústia, diferentemente do medo, não se relaciona a objetos ou situações específicas, mas reflete a experiência indeterminada da própria finitude. Ela confronta o *Dasein* com a fragilidade de seu ser e o convida a assumir sua singularidade. Nesse sentido, a angústia é um portal para a autenticidade, permitindo ao indivíduo abandonar a vida inautêntica e as imposições do *impessoal* para viver de maneira genuína.

Heidegger ressalta que a morte é única para cada indivíduo e, portanto, insubstituível. Essa singularidade sublinha a independência do *Dasein* e a responsabilidade por suas escolhas e ações. A consciência dessa condição, que ele denomina *ser-para-a-morte*, exige que o indivíduo confronte sua finitude, reconheça a impossibilidade de evitá-la e, assim, assuma sua liberdade. Ao tomar posse de seu destino, o *Dasein* pode transcender as pressões sociais e culturais que frequentemente o levam a uma vida de conformidade e superficialidade. A morte também desempenha um papel significativo nas relações

humanas. Ao vivenciar a morte de outra pessoa, o *Dasein* é confrontado indiretamente com sua própria finitude. Embora a experiência da morte do outro nunca seja equivalente à vivência de sua própria morte, ela oferece uma oportunidade de reflexão sobre o *ser-no-mundo* e a conexão entre indivíduos. Essa perspectiva filosófica levanta questões importantes sobre a vida cotidiana. Em uma sociedade onde a morte é frequentemente evitada como tema de discussão, Heidegger nos convida a reconsiderar sua relevância. Ele sugere que a consciência da morte pode ser transformadora, ajudando os indivíduos a enfrentar crises existenciais e a viver com mais propósito. Ao nos libertarmos das expectativas do *impessoal*, podemos reavaliar nossos valores, escolhas e prioridades, buscando uma existência mais autêntica.

No entanto, é importante reconhecer os limites dessa experiência. A morte, sendo o fim da existência, permanece inacessível ao *Dasein* enquanto ele vive. Isso torna impossível compreender plenamente o que significa morrer, mas não reduz a importância de refletir sobre a finitude. Essa reflexão, ao contrário, amplia a capacidade do *Dasein* de se engajar em um projeto de vida autêntico. Em última análise, o confronto com a morte não deve ser visto como um obstáculo, mas como uma oportunidade de transcendência e autodescoberta. A morte, na perspectiva heideggeriana, não é apenas um término, mas uma possibilidade de transformação. Ao reconhecê-la como parte essencial da existência, o *Dasein* é convidado a viver plenamente, assumindo sua liberdade e projetando-se para além das limitações impostas pelo *impessoal*. Dessa forma, a morte não apenas delimita a vida, mas também oferece a chance de redescobrir o que significa ser.

A reflexão sobre o *Dasein* a partir da perspectiva ontológico-existencial de Heidegger revela que a compreensão do ser humano exige uma abordagem que transcenda a mera descrição biológica ou factual. O *Dasein*, enquanto ente privilegiado, é o meio pelo qual a essência do Ser pode ser acessada. A existência humana, ou pré-sença, carrega em si um clamor fundamental por autenticidade, uma busca incessante por ser-si-mesmo. No entanto, a convivência com outros seres e as imposições do mundo frequentemente dificultam ou mesmo impedem essa realização plena.

A angústia emerge como um impulso transformador, capaz de mobilizar o *Dasein*



para retomar sua busca pela autenticidade, mesmo diante da consciência de que ele nunca estará completamente livre das relações com os objetos intramundanos. A luta pela autenticidade é, portanto, contínua e inevitável, mesmo que nunca alcance uma realização absoluta. O medo da morte e sua certeza inevitável desempenham um papel crucial nesse processo, ao instigar uma reflexão sobre a finitude e a urgência de viver de forma genuína.

A morte, como possibilidade última do ser, é entendida por Heidegger não apenas como um evento final, mas como uma oportunidade para que o *Dasein* se reconecte consigo mesmo. Reconhecer a morte como uma realidade existencial – ser-para-a-morte – permite que o indivíduo se liberte das amarras da inautenticidade e retome o caminho para ser-si-mesmo. Assim, a morte não é apenas um fim, mas também uma chance de cura e transformação, conferindo significado e propósito à existência humana.

REFERÊNCIAS

- BERNARDO, Gabriel. **Existência e angústia no pensamento de Martin Heidegger**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade Federal da Paraíba - UFPB: João Pessoa, 2018.
- GALEFFI, Dante Augusto. O que é isto—A fenomenologia de Husserl. **Ideação**, v. 5, p. 13-36, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante. 10ª edição. Editora vozes, 2005.
- HEIDEGGER, M. **O conceito de tempo**. Cadernos de tradução. São Paulo: Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.
- JARDIM, Luís. **Um estudo sobre as afinações a partir da ontologia fundamental de Martin Heidegger: contribuições para as práticas clínicas**. Mestrado em Psicologia Clínica. Pontifícia Universidade Católica- PUC-SP. São Paulo, 2009.
- KIERKEGAARD, Soren. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionado ao problema dogmático do pecado hereditário**. Tradutor: Álvaro Luiz Monteiro Valls. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- ROOS, Jonas. **10 lições sobre Kierkegaard**. Petrópolis, RJ. Editora: Vozes, 2024.



WEBBER, Marcos André; WEBBER, Suelen da Silva. Entre Kierkegaard e Heidegger: uma reflexão sobre o sentido da angústia. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa – BA, v.18, n.2, p.100-113, dezembro, 2018.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i30.6330>

HERMENÊUTICA DA EDUCAÇÃO: GADAMER E A AFIRMAÇÃO ‘A EDUCAÇÃO É EDUCAR-SE’

Hermeneutics of education: Gadamer and the statement ‘education is self-education’

Carliane Cruz Medeiros¹

RESUMO

O presente estudo está organizado em três momentos: o primeiro, apresentar a interligação entre hermenêutica e educação a partir de uma filosofia da educação, que se concretiza em uma perspectiva básica que traz à tona conceitos básicos que envolvam o sentido de compreensão. O segundo, analisamos os conceitos de educar-se e formar-se como pontos nucleares que caracterizam uma hermenêutica da educação. Em um terceiro momento, enfatizamos uma pedagogia do altruísmo de Gadamer como possibilidade de compreensão da educação e como modo de prática educativa.

Palavras-chave: Hermenêutica; Educação; Compreensão; Gadamer.

ABSTRACT

This study is organized into three parts: the first is to present the interconnection between hermeneutics and education from a philosophy of education, which is embodied in a basic perspective that brings to light basic concepts involving the sense of understanding. The second is to analyze the concepts of educating oneself and forming oneself as core points that characterize a hermeneutics of education. In a third part, we emphasize Gadamer's pedagogy of altruism as a possibility of understanding education and as a mode of educational practice.

Keywords: Hermeneutics; Education; Understanding; Gadamer.

¹ Graduanda em filosofia pela Universidade Federal do Piauí – UFPI e bolsista do PET-Filosofia UFPI.
E-mail: medeiroscarli14@gmail.com

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo apontar a importância de uma hermenêutica da educação para uma filosofia; e, mais ainda, esclarecer como a hermenêutica de Gadamer contribui para dar sentido ao trabalho docente. Esse artigo possui uma reflexão introdutória acerca da hermenêutica tratando as dimensões da educação, em que seu caráter é estritamente bibliográfico. Não é nossa finalidade falar de hermenêutica enquanto metodologia filosófica, mas é de nosso interesse abordar o problema da compreensão diante de uma filosofia da educação. Isto é, tematizaremos a compreensão pelo viés ontológico, como idiocrasia elementar da existência humana, que lança questionamentos sobre o conceito de educação e formação.

Veremos também a forma como a hermenêutica rejeita uma visão científica e tecnocrática da educação, onde a mesma é compreendida como ampliação das bases epistemológicas para pensar o sentido de formação e como o processo de educar se concretiza por meio da linguagem. Onde também ressurgem o conceito de diálogo como pressuposto de que educar implica abertura ao outro e ao mundo. Nesse sentido, a hermenêutica nos mostrará uma polissemia e multiplicidade de sentido em que a educação é processo histórico e cultural. Em que o sentido de educação aparece como inesgotável e sujeito à dimensão linguagem-tempo.

Vale lembrar que faremos alguns aportes historiográficos de caráter introdutório em relação à hermenêutica, mas não deveremos desenvolver ou apresentar essa perspectiva histórica de forma abrangente. Nosso objetivo é apresentar uma ligação entre hermenêutica e educação, trazendo para a discussão Gadamer e a afirmação de “a educação é educar-se”, esclarecendo em primeira instância o diálogo entre hermenêutica e educação. Em um segundo momento tentaremos discutir os conceitos de educar-se e formar-se em Gadamer. Em um último momento falaremos de uma pedagogia do altruísmo que se apresenta de forma profunda na perspectiva hermenêutica.



FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO: HERMENÊUTICA E EDUCAÇÃO DIALOGAM

A hermenêutica antes de dialogar com a educação dialoga com o político. Nesse sentido há um ciclo de empobrecimento que é político, que gera um empobrecimento epistêmico e que gera novamente um empobrecimento político, uma espécie de ciclo. Por esse motivo, quando dizemos que hermenêutica e educação dialogam, trata-se de uma implicação inescapável do político.

Dessa forma, antes de falarmos de educação propriamente dita, faz-se necessário explicar o conceito de epistemologia. O que compreendemos por epistemologia tem como núcleo a ideia de que é um constructo teórico de caráter linguístico que se ocupa de nossa definição de saber e dos conceitos relacionados entre si que tenhamos das fontes de critérios pessoais e coletivos dos diferentes tipos de conhecimento possíveis e dos contextos em que cada um deles está inserido, dentro da relação exata entre aquele que conhece e o objeto conhecido.

Mas, o conhecimento é uma criação humana composta por fonemas. O fonema é uma imagem mental do som e, portanto, partilha a essência de nossa natureza, cujo caráter é impermanente. Usamos a palavra impermanente já que a compreensão antropológica da finitude é expressada por Gadamer e nos leva a pensar neste conceito tão interessante. A exemplificação do termo finitude é entendido como transitório - ou melhor, não é permanente - já que todas as coisas fluem, mudam. Nesse sentido, os humanos vivem na previsibilidade já que não existe nada eterno e infinito ou absoluto na vida humana.

Para Gadamer somos criaturas de linguagem e tempo, sendo também seres predicados pela finitude. Sendo, da mesma forma, obrigados a reconsiderar nossa posição no mundo, já que devemos interpretar e reinterpretar nosso passado e presente (Gadamer, 2007). Assim, para ele, somos entes comunicativos que se formam e se transformam na brevidade histórica. Vivemos imersos em experiências históricas determinadas pelo espaço, pelo tempo, a cultura, a sociedade, tradições e os diferentes elementos já impostos e outros que podem também ser constituidores de nossa condição existencial.

Nossas relações biográficas nos ajudam a compreender nossa realidade do mundo e a interpretar nossa situação ontológica particular. Da mesma maneira que enfrentar os desafios são próprios de nossa contingência.



A hermenêutica se interliga com a linguagem, porque as nossas experiências são transmitidas por palavras. As palavras são o meio de manifestação da nossa mente e a oportunidade de expressão de nosso pensamento, por meio dele somos capazes de transmitir conhecimentos com toda a clareza de nossa linguagem e a força apreensiva de nossa mente. Por isso, a compreensão para Gadamer envolve precisamente a linguagem como ente existencial facilitador da experiência hermenêutica, tendo em vista que pode efetivamente unir nossos horizontes temporais.

Todo existente, nesse sentido, pode ser reduzido à linguagem, pois, é por meio da linguagem que os seres humanos constroem o mundo. Esse mundo é moldado e articulado de acordo com nossas expressões de pensamento. Por sua vez, o pensamento existe dentro da linguagem. Da forma que podemos entendê-lo também como constructo ontológico (Gadamer, 2002).

Pois o diálogo se resume na possibilidade de experimentação da singularidade do outro e de suas experiências de mundo. E, por excelência, a educação é o lugar do diálogo, o lugar da palavra e da reflexão, que ultrapassa a apropriação dos conhecimentos para conduzir à formação pessoal (Alves, 2011).

Quando instauramos a possibilidade do diálogo, também pressupomos na hermenêutica que estamos abertos ao outro, essa abertura de horizontes permite a educação, possibilitando também a polissemia de discursos, da criatividade e da compreensão. Estamos tratando aqui de uma defesa da dimensão ética que abarca a hermenêutica.

A hermenêutica parte de uma perspectiva em que o problema da formação é o reflexo do problema da vida. Consistindo em repensar como o mundo, a cultura são formas de saberes que estruturam e compõem a própria vida em suas diversas singularidades.

Esse constructo ontológico nos permite compreender desde dentro as perspectivas que nos rodeiam e as estruturas do mundo, entendendo que só podemos falar de compreensão à medida em que falamos de experiências vivenciadas.

Por esse motivo, a educação é força cultural e histórica, em que é impossível se esgotar o seu sentido. Nossa problemática central é reconhecer que há uma racionalidade que na opera na lógica educativa e ela limita seu sentido. A hermenêutica contrapõe em primeira instância uma significação epocal que compreende a educação como processo empírico-formal. Em que as formas de saber reprimiam todo o arcabouço histórico e força



subjetiva que rodeavam o sentido de educação. Em uma segunda instância, os hermenêutas de uma forma geral lançam apreço e significação para o modo de conhecer e saber que valoriza as experiências estéticas e pela consciência histórica.

Quando falamos de diálogo entre hermenêutica e educação estamos falando de compreensão dos acontecimentos que vai além dos fenômenos e daquilo que é manifesto. A intenção é criar infinitas possibilidades de interpretação, em que os conceitos de finitude e historicidade tomam posse, pois, a verdade encontra-se imersa na dinâmica do próprio tempo e isso também significa tematizar a compreensão da experiência humana no mundo (Gadamer, 2000).

Em resumo, como apresentado acima, esta cosmovisão de uma hermenêutica da educação afirma que na transitoriedade humana a história é inevitável. Portanto, vivemos e existimos como entes imersos dentro do constante fluir das experiências do mundo e que nos constitui inevitavelmente em seres situados. Dessa forma, construímos teorias ou modelos explicativos de nossa realidade circundante, simplesmente por meio da linguagem. De uma forma geral, na linguagem e conseqüentemente na educação operam as significações e desvelamentos do mundo.

GADAMER: os conceitos de educar-se e formar-se

Educar-se e formar-se são os pilares reflexivos de sentido e dignidade para a hermenêutica da educação. É evidente que nessa construção pós-moderna, temos nos encontrado no balanceamento entre o material e o transcendental. Por meio deles somos capazes de fazermos grandes descobertas sobre o universo, porém somos incapazes de nos aproximarmos de nossos semelhantes. Podemos consertar uma estação espacial, mas dificilmente consertamos as vitrinas no terreno moral e social. Podemos fazer a cobertura na educação e estudá-la, mas aelacarece de sentido ou orientação.

Consciente desse tipo de sociedade, em 19 de maio de 1999 Gadamer sustenta uma conversação, nomeada de “a educação é educar-se” na qual fala sobre dois termos importantes: educar-se e formar-se. Iremos explicar um pouco sobre cada um deles.

Educar-se é uma palavra que necessariamente atua como um núcleo de caráter reflexivo, possui um sentido de autossuperação e responsabilidade pessoal. Cada um de nós possui o dever de se edificar, de se construir e de auto potencialização. Direcionando nosso

maior esforço onde sabemos que possuímos potencialidades e dificuldades. Que conscientemente temos a previsão de não as abandonar em mãos estranhas, que por mais bem intencionadas que sejam não contribuirão para a auto edificação.

Estamos dizendo que cada um de nós educa a si mesmo, porque aprendizagem é um processo que se desenvolve de maneira autônoma e individual. Para além disso, educar-se é também uma palavra que implica o sentido de coletividade, precisamos de outros para nos inter-relacionar, para compartilhar, referenciar e para viver (Gadamer, 2000). Nesse segundo sentido, educamo-nos a nós mesmos quando nos encontramos e comunicamos com os demais, os quais já estão presentes em nossa experiência de vida e de aprendizagem permanente.

Neste processo a linguagem é o meio comum que nos une e que também nos diferencia. A construção de mundo da escola se circunscreve, então, ao mundo da linguagem, da conversação e do sentido que damos à ela dentro do contexto da aprendizagem. Por esta razão a filosofia hermenêutica pode nos orientar no âmbito da educação, ajudando a compreender o papel que desempenhamos em nosso educar cotidiano.

Assim, educar-se é pensar dimensões e fazer-se, neste sentido, usando o meio comum para comunicar mais claramente os objetivos. Por isso, devemos aprofundar a tarefa do professor, a extensão da escola e o sentido da docência.

Em alemão, o termo “Bildung” indica a formação e está estreitamente interligada com nossas ideias de ensinamento, aprendizagem e competência pessoal. Devemos recordar que a referência da cultura que pode definir as pessoas como resultado de sua formação nas transformações geradas pelos conteúdos aprendidos desde sua realidade imediata. De outra maneira, podemos falar de uma referência ao processo pelo qual se adquire a cultura como patrimônio pessoal ou conjunto de suas experiências de aprendizagem. Pois, formar-se é ampliar o horizonte próprio. Desta maneira, para Gadamer, podemos entender que o conceito de “Bildung” não existe em isolamento, mas que se dá pela relação entre “Geist” ou espírito e “Fribeit” ou liberdade, entendendo que sobre essas bases poderia repousar uma pedagogia com o sentido de humano (Flickinger, 2003).

Como já vimos, Bildung é formar-se a si mesmo dentro do mundo dos valores objetivos, é um processo autoformativo. A partir do qual nos consolidamos como seres emancipados, capazes de criar uma ética dialógica, onde essa ética implicaria a passividade



de compreensão por meio da linguagem. Mas, compreender é aprender e, em consequência, é captar o sentido de determinada realidade em que nos encontramos imersos. Bildung é formar-se no cultivo das capacidades humanas dentro do contexto da educação que dar forma às disposições naturais da pessoa de maneira integral.

A formação não pode ser o verdadeiro objetivo, somente pode ser baseada em uma autorreflexão do educador. Por isso, a formação vai além de um mero cultivar capacidades prévias, pois cultivar uma disposição é desenvolver algo dado. Assim, o exercício e cuidado da formação é um simples meio para chegar a um fim. Para uma hermenêutica da educação, a formação tem algo de pessoal e individual ou melhor de autoformação, atitude que se canaliza através de um processo de auto interpretação que sempre permanece aberto a novas compreensões.

Reviver as experiências, tanto pessoais como coletivas, constitui algo fundamental para a própria educação, porque não há pensamento sem linguagem. Reafirmamos uma educação baseada na leitura e no diálogo, porque segundo a hermenêutica da educação a verdade se canaliza pela linguagem. A linguagem constitui a condição é o limite de pensamento de maneira que a possibilidade de abertura humana depende da potência da linguagem que é a que nos permite sair e buscar o sentido de um saber transmitido.

PEDAGOGIA DO ALTRUÍSMO – O QUE É ISSO?

A visão antropológica de Gadamer se sustenta pela ideia de que somos seres plurais e dialógicos. Já vimos anteriormente que estamos situados dentro de uma dinâmica espaço-temporal que corresponde à uma tradição linguística e histórica. Ao sermos situados dentro de uma cosmovisão cultural damos ênfase à contingência de nossa linguagem e potencial narrativo que se encontram imersos em nossos legados historiográficos como humanidade, ou seja, somos definidos como seres auto construtivos e comunicativos, em virtude da existência de uma linguagem que é possibilidade. A linguagem é usada para transmitir informação e coordenar as interações humanas, porque os falantes compartilham em grande medida um contexto cultural ou experiências comuns, conhecemos com maior precisão a que realidades se referem os termos linguísticos que empregamos. Porém, a correlação nem sempre é perfeita, é possível que exista tergiversações ou problemas de interpretação.

É um fato que cada comunidade, que construiu uma cultura, ciência e mundo, o fez



por meio da transmissão de elaborações conceituais expressadas pela linguagem, pois, tudo exige sentido. Portanto, todo tipo de conhecimento é estruturado e modificado por fonemas. Dessa maneira, a realidade que capturamos através da linguagem, ou seja, nossa construção ontológica e pedagógica é essencialmente discursiva (Grondin,1999). Por esse motivo existem duas visões pedagógicas que se chocam entre si, a primeira chamaremos de pedagogia do egoísmo e a segunda de pedagogia do altruísmo.

A pedagogia do egoísmo tem em sua raiz uma ideia antropológica que nos descreve como sujeitos racionais egocêntricos e extremamente incongruentes, com um raciocínio limitado. Quando a razão se reduz a algo sem sentido ou consciência, a nomeamos de razão instrumental, porque é uma razão mecanicamente calculadora. A lista de contradições neste modelo nos faz ver como humanistas, mas ao mesmo tempo como dogmáticos, às vezes relativistas e geralmente totalitaristas.

Quando nos encontramos governados pela atividade econômica, política e tecnológica também encontramos desfigurados, destituídos de interpretação e constituídos pelos fragmentos de linguagem. A burocracia e a tecnocracia nos levam a um mundo ambivalente e paradoxal, cuja essência é a crise. No meio dessa crise desenvolvemos um trabalho docente diante de uma escola que se constitui como eficiente meio do sistema. Estamos tentando relacionar aqui, que a existência de uma crise de linguagem também é a existência de crises de sentido, de horizonte e de rumo, porque onde existe crise de palavras também existirá crise da pessoa humana e, portanto, do mundo.

Essa crise nos desenha como sujeitos antropológicos sem identidade, em que perdemos a memória dentro de um contexto que não contempla nenhum horizonte simbólico. Nessa conjectura, somos seres obscurecidos, incapazes de julgar o correto e incorreto ou bom e mau. Deste ponto de vista nossa conexão vocacional como docentes é um horizonte intransponível. A escola se transforma em uma academia sem consciência e a competição é sinônimo de sobrevivência. Perder o horizonte significa perder uma consciência ética, portanto, não podemos contemplar nem ver claramente como a subjetividade se desenvolve em meio à uma objetividade reduzida: estamos reduzidos a estatísticas, indicadores e quantidades. Esta ideia antropológica pode ser definida como uma visão ampla que nos conduz irremediavelmente à perda de memória ética. Em síntese, essa antropologia do egocentrismo consumado nos ensina como a humanidade está moralmente



doente e em agonia, porque reina a pedagogia do egoísmo.

A segunda visão antropológica chamamos de pedagogia do altruísmo. Essa pedagogia se baseia na ideia antropológica que tem como núcleo o conceito de alteridade (outro). Essa perspectiva permite que nos vejamos como seres humanos altruístas e cooperativos com uma clara identidade de uma memória e um amplo horizonte simbólico, em que a tradição e a realidade são recuperadas.

Em uma pedagogia do altruísmo a conexão espaço-temporal não se encontra obstruída, nem a história está enclausurada, a memória ética permite darmos sentido à nossa existência e identidade cultural. Nessa cosmovisão podemos mudar, inovar e transformar a existência humana. Está referência à pedagogia altruísta se pode definir como uma visão lúdica que nos possibilita abertura ao mundo e ao outro, onde o altruísmo se autoafirma na identidade coletivo-individual da humanidade.

A educação como doutrina é uma maquinaria incongruente que se alimenta de desigualdades socioeconômicas e mercantilistas. O sistema educacional precisa entender que a relação educativa é uma relação de acolhimento e de responsabilidades no sentido de se direcionar ao outro, do contrário tudo que observamos é um totalitarismo que explora burocraticamente e tecnologicamente seres humanos.

Por esse motivo, os docentes devem fazer uso da arte da crítica hermenêutica para produzir uma elevação moral e substancial de todo o sistema educativo. Um mundo cujo objetivo principal é resistir à uma amnésia coletiva do discurso totalitarista, produzindo uma narrativa sustentada pelo poder da linguagem. Uma pedagogia implica que pensemos em um projeto de desenvolvimento legível em termos econômicos reais, construtivistas e prospectivos. Já que a educação é uma relação de acolhimento e de responsabilidade para com o outro.

A educação é ética, porque sustenta uma relação responsável com o outro e contempla à uma pós-modernidade em crise. Assim, como educadores conscientes, descobrimos o outro em todo momento, porque conhecemos uma relação de dignidade que começa com a dignidade da profissão docente. Promover uma reparação ética requer maior iniciativa por parte do estado, maior consciência por parte da sociedade e assertividade a ser fomentada por um estado mediador. Da mesma maneira, os meios de comunicação devem promover uma imagem favorável que ajude a honrar a profissão docente. Devem ser responsáveis com a linguagem e com a informação.



Para além disso, educadores são entes dentro do contexto, porém, são entes vocacionais que transmitem experiências de mundo. A sociedade tecnológica não consegue abarcar ou entender que o educador é aquele capaz de transmitir uma experiência. A pedagogia hermenêutica se traduz em linguagem, história e transformação, portanto, deve ser reflexiva para que educadores possam conhecer e questionar os prejuízos, como seres humanos (Hermann, 2002).

Afinal, o que interessa, para a formação é justamente a ideia de um movimento do ser que volta a si mesmo a partir do outro, movimento esse que é construído por uma passagem que vai do reconhecimento do estranho, tornando-o familiar. Também reflete o movimento da cultura que produz uma intensa e profunda mudança espiritual (Gadamer, 2002). Os docentes, no sentido de formar-se e educar-se, devem ser conscientes que são os primeiros sujeitos da mudança, capazes de reconhecer debilidades, aproveitar as fortalezas e ser capazes de construir uma nova conjectura que seja histórica. A pedagogia do altruísmo se faz presente porque existem líderes autênticos capazes de demonstrar que somos idôneos para forjar verdadeiras mudanças. Educar é dar exemplos sem cessar.

CONCLUSÃO

Devemos encontrar um sentido para nossa existência, nesse contexto, nosso sentido último. Estamos dentro de um contexto que chamamos linguagem-tempo, em que a única coisa que prevalece é um somatório de aprendizagens com as referências históricas da consciência e sintetizados por meio da experiência.

Os educadores se servem de uma poderosa ferramenta: a pedagogia. A pedagogia é experiência, testemunho e memória da finitude. Portanto, deve ser reflexiva para que educadores possam conhecer e questionar seus próprios prejuízos e abandonarem uma lógica que percebe a educação somente por vias quantitativas que não correspondem com a realidade (Hermann, 2002) Os dois pilares de Gadamer, formar-se e educar-se, enfatizam que antes de transformar o mundo precisamos transformar a nós mesmos.

A hermenêutica assume um compromisso com valores da formação humana, podendo oferecer um sentido dignificante para os efeitos de uma cultura altamente tecnificada que atende ao consumismo e ao egoísmo pedagógico. Esta cosmovisão nos



ensina que a educação deve se fundamentar em uma ética discursiva que leva em consideração uma relação responsável com o conceito de alteridade e que por meio de uma atitude crítica é capaz de desmascarar a desumanização e a tecnocracia administrada. Podemos encontrar, assim, um novo sentido para o trabalho docente, que tem sido obscurecido pelos dilemas sociais em um mundo que se mostra em completa crise.

Uma pedagogia hermenêutica em Gadamer aponta uma dimensão altamente cooperativa, como alternativa decente de um mundo egoísta e tecnocrático. Permite-nos descobrir um sentido lúdico do trabalho docente por meio de uma perspectiva altruísta que se constrói sobre a esperança dialética de um patrimônio histórico e cultural que serão transmitidos pela tradição e pela linguagem. Portanto, o próprio sujeito através da linguagem se educa com o outro, traduzem o movimento do próprio educar.

REFERÊNCIAS

- ALVES, M. A. O modelo estrutural do projeto hermenêutico como fundamento filosófico da educação. **Ciência e educação**, v. 17, n. 1, p. 235-248, 2011.
- FLICKINGER, H-G. Para que uma filosofia da educação? - 11 teses. **Perspectiva**, v. 16, n. 29, p. 15-22, 1998.
- FLICKINGER, H-G. O fundamento ético da hermenêutica contemporânea. In: OLIVEIRA, A. R.; OLIVEIRA, N. A. (Org). **Fides et Ratio: ferstschrift em homenagem a Cláudio Neutzling**. Pelotas: Educat, 2003.
- GADAMER. **La educación es educar-se**. Barcelona: Ediciones Paidós, 2000.
- GADAMER. **Verdade e Método II**. 2º ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GADAMER. **Verdade e Método I**. 8º ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- HERMANN, Nadja. **Hermenêutica e educação**. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.

DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i30.6334>

PAUL RICOEUR: A METÁFORA VIVA - O PONTO DE VISTA ENTRE A RETÓRICA E A POÉTICA DE ARISTÓTELES

Paul Ricoeur: The Rule of Metaphor – the perspective between Aristotle’s rhetoric and poetics

Antônio Hélio Rocha Alves¹

RESUMO

O presente trabalho visa apresentar de forma breve alguns pontos da análise de Paul Ricoeur, em especial *A Metáfora Viva* no seu Estudo I Entre Retórica e Poética realizada pelo filósofo no estudo acima citado, divididos em cinco partes: 1- O desdobramento da retórica e da poética. 2- O núcleo comum à poética e à retórica: “a epífora do nome”. 3- Um enigma: metáfora e comparação (eikōn). 4- O lugar “retórico” da *léxis*. 5- O lugar “poético” da *léxis*. Com base na análise do texto de Ricoeur sobre o tema, e com a ajuda de comentadores de referência, buscamos introduzir o leitor de forma didática à discussão e os pontos de vista sobre a hermenêutica linguística no período contemporâneo, destacando a contribuição do pensamento ricoeuriano. Onde o filósofo discute o lugar da metáfora no campo da linguagem, explorando sua evolução histórica desde a retórica clássica até uma abordagem poética mais ampla e transformadora. Ele apresenta a metáfora não apenas como um ornamento estilístico, mas como operação linguística que possibilita a criação de novos significados. **Palavras-chave:** Metáfora Viva; Retórica; Poética; Paul Ricoeur.

ABSTRACT

The work aims to briefly present some points of Paul Ricoeur's analysis, especially *The Living Metaphor* in his Study I Between Rhetoric and Poetics carried out by the philosopher in the study mentioned above, divided into five parts: 1- The unfolding of rhetoric and poetics. 2- The common core of poetics and rhetoric: "the epiphora of the name". 3- An enigma: metaphor and comparison (eikōn). 4- The "rhetorical" place of the lexis. 5- The "poetic" place of the lexis. Based on the analysis of Ricoeur's text on the subject, and with the help of reference commentators, we seek to introduce the reader in a didactic way to the discussion and points of view on linguistic hermeneutics in the contemporary period, highlighting the contribution of Ricoeur's thought. Where the philosopher discusses the place of metaphor in the field of language, exploring its historical evolution from classical rhetoric to a broader and more transformative poetic approach. He presents metaphor not only as a stylistic ornament, but as a linguistic operation that enables the creation of

¹ Graduando em Filosofia na Universidade Federal do Piauí (UFPI). Bolsista voluntário do PET Filosofia UFPI. E-mail: heliorochaluz@gmail.com



new meanings.

Keywords: Living Metaphor; Rhetoric; Poetics; Thought of Paul Ricoeur.

INTRODUÇÃO

Paul Ricoeur, que nasceu no século XX, é considerado um importante filósofo no estudo da Hermenêutica, para a filosofia contemporânea. No prefácio da edição de sua obra *A Metáfora Viva*, precisamente no estudo I, Entre a Retórica e Poética, procura estabelecer e desenvolver um ponto de vista determinado através do pensamento filosófico, de modo a encontrar um caminho seguro, fazendo com que, em seu itinerário que tem início com retórica clássica, e neste primeiro momento da passagem no estudo de uma disciplina a outra segue das entidades linguística correspondente a palavra. O estudo “Entre retórica e poética” é consagrado a Aristóteles. Foi ele, com efeito quem definiu a metáfora para toda história posterior do pensamento ocidental, sobre a base de uma semântica que toma a palavra ou o nome como unidade básica. Além disso, sua análise situa-se no cruzamento de duas disciplinas que têm objetivos distintos: a “persuasão” no discurso oral e a mimesis das ações humanas na poesia trágica. Para Ricoeur, o estudo não visa substituir a retórica pela semântica e, esta pela hermenêutica, e em refutar assim uma pela outra, mas tende antes a legitimar cada ponto de vista no interior dos limites da disciplina que lhe corresponde, e a fundar o encadeamento sistemático dos pontos de vista sobre a progressão da palavra à frase e da frase ao discurso. portanto, de uma proposta de inversão da metodologia predominante até o período a qual está inserido, mas na filosofia contemporânea a hermenêutica e linguística tem um papel importante nas definições da linguagem ao qual cada palavra se sintoniza ao contexto filosófico ou literário. O presente trabalho tem por finalidade apresentar, ainda que minimamente, uma breve introdução à essa inversão metodológica proposta por Ricoeur, mesmo sem qualquer pretensão de aprofundamento ou esgotamento da discussão.

A retórica da metáfora toma a palavra como unidade de referência. A metáfora, em consequência, é classificada entre as figuras de discurso em uma única palavra e definida como tropo por semelhança. Enquanto figura, consiste em um deslocamento e em uma aplicação do sentido das palavras; sua explicação deriva de uma teoria da substituição. Para expor tais assuntos, serão aqui trabalhados alguns trechos da *A metáfora viva*, texto de referência para a confecção do artigo.

O DESLOCAMENTO DA RETÓRICA E DA POÉTICA

Para que seja possível uma reconstrução adequada dos argumentos produzidos por Ricoeur em sua filosofia, que ficou conhecida como crítica, é preciso, inicialmente, um olhar atento sobre a época na qual o autor produziu sua filosofia. Falar em um período contemporâneo é chamar a atenção para uma redescoberta do homem e suas capacidades, mais ainda, é olhar para a teoria de sua proposta filosófica que este homem pode produzir.

Em primeiro lugar, o simples exame do índice da Retórica de Aristóteles atesta que não somente de disciplina falecida que recebemos a teoria das figuras, mas de uma disciplina amputada. A retórica de Aristóteles abrange três campos: uma teoria da argumentação, que constitui seu eixo principal e fornece ao mesmo tempo o nó de sua articulação com a lógica demonstrativa e com a filosofia (essa teoria da argumentação abrange por si só dois terços do tratado), uma teoria da elocução e uma teoria da composição do discurso.

É neste cenário de intensa disputa teórica que Paul Ricoeur se vê enveredado para resolver problemas deixados pela filosofia grega e com a questão principal da validação do uso da metáfora entre os discursos filosóficos e poético com extensão até o discurso especulativo engrandecendo-a como evento filosófico em toda sua dimensão. De maneira talvez reducionista, pode-se afirmar que a grande questão a que Ricoeur se viu desafiado a responder foi: como é possível através da linguagem hermenêutica validar a metáfora viva, na filosofia contemporânea? O filósofo encontrou limitações na resposta e buscou construir um pensamento que pudesse superá-los, conservando elementos de ambas as teorias.

O que os últimos tratados da retórica nos oferecem é, segundo a feliz expressão de G. Genette, uma “retórica restrita”, restrita antes de tudo, à teoria da elocução, mas também a teoria dos tropos. A história da retórica é a história da pele mágica. Uma das causas da morte da retórica está aí: ao reconduzir-se a uma de suas partes, a retórica perdeu ao mesmo tempo o nexus que a vinculava à filosofia por meio da dialética; perdida essa ligação, tornou-se a retórica uma disciplina errática e fútil. A retórica morreu quando o gosto de classificar as figuras excedeu inteiramente o sentido filosófico que animava o vasto império retórico, que mantinha unidas suas partes e vinculava o todo ao Organon e a filosofia



primeira.

Este sentimento de uma perda irremediável se intensifica quando consideramos que o próprio e vasto programa aristotélico representava, se não uma redução, ao menos uma racionalização de uma disciplina que, em seu lugar de origem, Siracusa, se propusera regular todos os usos da palavra pública. Havia retórica porque havia eloquência pública. A observação vai mais longe: em primeiro lugar, a palavra foi uma arma destinada a influenciar o povo, diante do tribunal, na assembleia pública, ou ainda para elogio ou panegírico: uma arma chamada a dar a vitória nas lutas em que o discurso é decisivo.

Contudo, afirmar uma retórica como teoria da elocução, é também estabelecer seus limites, até onde pode ir, e Ricoeur não se furtou a estabelecer esses limites, por meio de seu Estudo I, em *A Metáfora Viva*. Ricoeur argumentou que, assim como Aristóteles sugeriu que a retórica e poética, a taxionomia das figuras já existente o discurso consciente de si mesmo, a filosofia considera a retórica aristotélica uma disciplina domesticada, solidamente saturada e pela teoria da argumentação, da qual a retórica em seu declínio foi amputada.

A retórica dos gregos não tinha somente um programa singularmente mais vasto que a dos modernos; ela extraía de sua relação com a filosofia todas as ambiguidades de estatuto. A origem “selvagem” da retórica explica bem o caráter propriamente dramático desse comércio. O *corpus* aristotélico apresenta-nos somente um dos equilíbrios possíveis, em meio a tensões externas, precisamente aquele que corresponde ao estado de uma disciplina que já não é simplesmente uma arma na praça pública, mas que ainda não é uma simples botânica das figuras.

Para entender o itinerário intelectual riquieriano é preciso recorrer à filosofia primeira que o despertou, como o próprio autor fez questão de ressaltar. Embora Ricoeur não vá partilhar de todas as técnicas fundadas acerca do conhecimento das causas que geram efeitos de persuasão confere um poder formidável a quem domine perfeitamente. tais investigações se tornaram guias para a construção.

A retórica é, sem dúvidas, tão antiga quanto a filosofia; diz-se que Empédocles a “inventou”. Por esta razão, ela é sua mais velha inimiga e sua mais antiga aliada. Sua mais velha inimiga: é sempre possível que a arte de “bem falar” libere-se do cuidado de “dizer a verdade”; a técnica fundada no conhecimento das causas que geram os efeitos da persuasão confere um poder formidável a quem domine perfeitamente: o poder do de dispor das palavras sem as coisas, e dispor dos homens ao dispor das palavras. Talvez seja necessário

compreender que a possibilidade dessa cisão acompanha toda a história do discurso humano. Antes de tornar-se fútil, a retórica fora perigosa. Eis por que Platão a condenava: para ele a retórica é para a justiça – virtude política por excelência – o que a sofística é para a legislação; e as duas são, para a alma, o que são, para o corpo, a cozinha em relação a medicina e a cosmética em relação a ginástica, isto é, artes de ilusão e de engano. Essa condenação, da retórica como pertencendo ao mundo da mentira, do pseudos, não pode ser perdida de vista. A metáfora também terá seus inimigos. Numa interpretação que se pode dizer tanto “cosmética” quanto “colunaria”, não verão nela nada além de simples ornamento e puro deleite. Toda condenação da metáfora como sofisma participa da condenação da própria sofística. A filosofia riquieriana se configura como uma crítica tanto a forma de aplicação do conceito ao qual retórica se transformou, quanto ao mesmo modo, no que tange o papel da metáfora na constituição do discurso. Ricoeur, se destaca como autor que dá um extremo valor para um novo caminho e uso desses conceitos, pois a filosofia jamais esteve em condição de destruir ou absorvê-la.

A dualidade da retórica e da poética reflete uma dualidade no uso do discurso tanto quanto em situações do discurso. A retórica, já se disse, foi antes de tudo uma técnica da eloquência; seu alcance; seu alcance é o mesmo da eloquência, a saber, gerar a persuasão. Ora, esta função, por mais vasta que sua extensão, não cobre todos os usos do discurso. A poética, arte de compor poemas, trágicos principalmente, não depende, nem quanto à função nem quanto à situação do discurso, da retórica, arte da defesa, da deliberação, da repreensão e do elogio. A poesia não é a eloquência. Ela não visa à persuasão, mas produz a purificação das paixões do terror e da piedade. Poesia e eloquência desenham assim dois universos de discursos distintos. Ora, a metáfora tem um pé em cada domínio. Ela pode, quanto à estrutura, consistir apenas em uma única operação de transferência do sentido das palavras, mas, quanto à função, ela dá continuidade aos destinos distintos da eloquência e da tragédia; há, portanto, uma única *estrutura* da metáfora, mas duas *funções*: uma função retórica e uma poética. (Ricoeur, 2000, p. 23)

Percebe-se aí que a filosofia riquieriana, neste sentido, afasta-se de uma posição contra o uso da metáfora como função técnica da eloquência, uma vez que discorda de o papel atribuído à metáfora no processo do discurso construir em uma única operação como papel de transferência das palavras. Isto anula diretamente as funções da estrutura da metáfora.

Por sua vez, essa dualidade de função na qual se exprime a diferença entre o mundo



político da eloquência e o mundo poético da tragédia traduz uma diferença mais fundamental ainda no nível *da* intenção. Esta oposição é, em grande parte, dissimulada, porque a retórica, tal a conhecemos por meio dos últimos tratados modernos, foi amputada de sua maior parte, o tratado da argumentação. Aristóteles a define como a arte de inventar ou de encontrar provas. Ora, a poesia nada quer provar, seu projeto é mimético; entendamos por isso, como o diremos mais amplamente adiante, que seu alcance é compor uma representação essencial das ações humanas, seu modo próprio é dizer a verdade por meio da ficção, da fábula, do *mythos* trágico. A tríade *poiesis* – *mimeses* – *kátharsis* descreve de maneira exclusiva o mundo da poesia, sem confusão possível com a tríade *retórica* – *prova* – *persuasão*.

Será necessário, portanto, repor a estrutura única da metáfora sucessivamente no fundo das artes miméticas e no das artes da prova persuasiva. Essa dualidade de função e de intenção é mais radical que toda distinção entre prosa e poesia e constitui sua justificação última.

O NÚCLEO COMUM À POÉTICA E À RETÓRICA: “a epífora do nome”.

Ricoeur desafia essa visão limitada, argumentando que a metáfora não pode ser reduzida apenas a uma função retórica. Ele sugere que a metáfora envolve a interação de significados dentro de um campo semântico, criando algo no ato de nomear. Essa “tensão” entre os termos de uma metáfora abre espaço para a produção de sentidos inéditos, ampliando o potencial da linguagem. Colocaremos provisoriamente entre parênteses os problemas apresentados pela dupla inserção da metáfora na *Poética* e na *Retórica*. É lícito fazê-lo: a *Retórica* – quer tenha sido composta quer somente modificada após a redação da *Poética* – adota pura e simplesmente a definição de metáfora da *Poética*, e essa definição é bem conhecida: “A metáfora é a transferência para uma coisa para o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para gênero, ou da espécie de uma para o gênero da outra, ou por analogia”, *Poética*, 1457 b 2 6-9. Além disso, a metáfora é posta, em outras obras, sob a mesma rubrica da *léxis*, palavra de difícil tradução por razões que se esclarecerão mais adiante; nós nos limitaremos, no momento, a dizer que a palavra concerne ao plano total da expressão. Ora, a diferença entre os dois tratados está em função poética, de uma parte, e retórica, de outra, da *léxis*, e não no pertencimento da metáfora aos

procedimentos da *léxis*, Esta é sempre, o instrumento de inserção, aliás divergente, da metáfora nos dois tratados considerados.

A diferença entre essas duas análises é importante para o nosso propósito: os “esquemas” da elocução são, desde logo, fatos de discurso; na terminologia de Austin, são formas ilocucionárias de discurso. Em contrapartida, as “partes da elocução” são provenientes de uma segmentação do discurso em unidades menores que a frase ou de tamanho igual à frase, segmentação que seria proveniente hoje de uma análise propriamente linguística.

Qual é o resultado, para uma teoria da metáfora, dessa mudança de nível? Essencialmente isto: o termo comum à enumeração das partes da elocução e à definição da metáfora é o nome (*onoma*). Assim, selou-se por séculos a sorte da metáfora: ela se uniu doravante à poética e à retórica, não em termos de discurso, mas em termos de um segmento do discurso, o nome. Resta saber se, sob a pressão dos exemplos, uma teoria virtual da metáfora-discurso não fará rebentar a teoria explícita da metáfora-nome.

Vejamos então mais de perto como o nome funciona numa e noutra parte: na enumeração das partes da elocução e da definição da metáfora.

Caso se considere, em primeiro lugar, a análise da elocução em “partes”, mostra-se claramente que o nome é o suporte da enumeração, e é assim definido (1457 a 10-11): “Um som complexo dotado de significação, sem indicação de tempo, que não tem nenhuma parte que, como parte do todo, seja significativa por si mesma” (trad. Hardy: “O nome é um composto de sons significativos, sem ideia de tempo, e cujas partes não são significativas por si mesma”), A esse propósito, ele é a primeira das entidades enumeradas dotada de significação; diríamos hoje: é a unidade semântica. As quatro partes da *léxis* que o precedem situam-se abaixo do limiar semântico e são pressupostas pela definição do nome. O nome, com efeito, é em primeiro lugar um som complexo, e é necessário, então, antes de tudo, definir o “som indivisível”: e a primeira parte da elocução, a “letra” (diríamos hoje o fonema), provém da “métrica” (diríamos hoje a fonética ou, melhor, a fonologia). Pode-se dizer o mesmo da segunda parte, a sílaba, que é a definida em primeiro lugar negativamente em relação ao nome: “A sílaba é um som desprovido de significado” (*asemos*), e em seguida positivamente em relação a “letra”. “Ela é composta de uma muda e de uma letra que tem um som” (1456 b 34-35). Não saímos dos “sons destituídos de significado”. É sobre esse



núcleo semântico da elocução que será enxertada, dentro em breve, a definição de metáfora como transferência da significação dos nomes. A posição-chave do nome na teoria da elocução é a importância decisiva.

Essa posição é confirmada pela definição das “partes” da elocução que seguem o nome. Este ponto merece um exame atento, pois são partes que unem o nome ao discurso e poderiam deslocar posteriormente o centro de gravidade da teoria da metáfora do nome para a frase ou para o discurso. A sexta parte da *léxis* é o verbo. Este difere do nome apenas por sua relação com o tempo (a doutrina é aqui ponto por ponto conforme à do tratado *Da Interpretação*). Nome e verbo têm em sua definição uma parte comum: “Som dotado de significado”, e uma parte diferencial: “Sem (ideia) de tempo”; o nome “não significa o tempo presente”, mas o verbo “acresce-se ao sentido a indicação do tempo presente, de um lado, e do tempo passado, do outro” (1457 a 14-18). Que o nome seja definido negativamente em relação ao tempo e o verbo positivamente implica que o verbo tenha uma prioridade sobre o nome e, a frase sobre a palavra (na medida em que *onoma* significa ao mesmo tempo o nome por oposição ao verbo e a palavra por oposição à frase)? De modo algum; a oitava e última parte da *léxis* – a “locução” (*lógos*) – extrai sua definição do “som complexo dotado de significado”, o qual como visto, define o nome e acrescenta-lhe isto: “Cujas várias partes têm sentido por si mesmas” (1457 a 23-24). É, portanto, não apenas um som complexo, mas uma significação complexa. Duas espécies são assim incluídas: a *frase*, um composto de nome e verbo, segundo a definição do tratado *Da interpretação*, e a *definição*, um composto de nomes. Não se pode, portanto, traduzir *lógos* por frase ou enunciado, mas somente por locução, para cobrir os dois domínios da definição e da frase. A frase não tem nenhum privilégio na teoria semântica. A palavra, como nome e como verbo, continua a ser a unidade de base da *léxis*.

Pode aduzir, apesar de tudo, duas reservas a essa conclusão demasiadamente brutal. Primeira nuance: o *lógos* é uma unidade própria que não parece derivar da unidade da palavra (“a locução pode ser uma de duas maneiras: ou porque designa uma só coisa, ou pelo liame que reúne muitas coisas” (1457 a 28-29).

A afirmação é duplamente interessante: por um lado, a unidade de significação designada como *lógos* poderia servir de base a uma teoria da metáfora menos tributária do nome por outro, uma combinação de locuções é que constitui a unidade de uma obra, por exemplo a *Iliada*: é necessário, acrescentar uma teoria do discurso a uma teoria da palavra.



Mas também é necessário reconhecer que essa dupla consequência não é explicitamente extraída da afirmação sobre a unidade de significação traduzida pelo *lógos*. (Ricoeur, 2000, p. 28).

A segunda reserva: não se pode considerar que a expressão “som complexo dotado de significado” descreve uma unidade semântica comum ao nome, ao verbo e à locução e, por consequência, que essa expressão não envolva apenas a definição do nome? Aristóteles teria designado com isso, aquém da diferença entre nome, verbo, frase e definição, o portador da função semântica como tal, digamos o “núcleo semântico”. Um leitor moderno tem, certamente, o direito de isolar esse “núcleo semântico” e, por isso mesmo, de fazer uma crítica puramente interna do privilégio do nome. Isso não sem consequências para a teoria da metáfora, que pode assim desligar-se do nome. Ver-se-á que certos exemplos de metáfora, no próprio Aristóteles, caminham nesse sentido. Contudo, mesmo na interpretação mais extensiva, o som complexo dotado de significação designaria essencialmente a palavra, não a frase. Esse núcleo – comum ao nome e a outra coisa que não o nome – não pode, com efeito, designar especificamente a unidade de sentido do enunciado, na medida em que o *lógos* abrange a composição de nomes, ou definição, assim como a composição do verbo e do nome, ou frase. É, portanto, mais sábio deixar suspensa a questão da unidade comum ao nome, ao verbo e ao *lógos*, designada como “som complexo dotado de significado”. Finalmente, a teoria explícita da *léxis*, por sua análise em “partes”, visa isolar não o núcleo semântico eventualmente comum a várias dessas partes, mas as próprias partes e, entre elas, uma parte cardeal. O nome tem a função-pivô.

É, com efeito, do nome que se diz, após a análise em partes da *léxis* e imediatamente antes da definição da metáfora: “Todo nome é ou um nome corrente (*kyrion*), ou estranho, ou metáfora, ou ornado, ou intervalo, ou alongado, ou abreviado, ou alterado” (1457 b 1-3). Esse texto de ligação reúne expressamente a metáfora à *léxis* por intermédio do nome.

UM ENIGMA: metáfora e comparação (*eikon*)

O enigma é mínimo, se o limitamos às questões puramente históricas de prioridade e de dependência no interior do *corpus* aristotélicos. Em contrapartida, ele é rico de lições para uma investigação atenta em recolher todos os índices de uma interpretação da metáfora



em termos de discurso, na contracorrente da definição explícita em termos de nome e de denominação. O traço essencial da comparação é, com efeito, seu caráter discursivo: “Lança-se como um Leão”. Para fazer comparação, são necessários dois termos, igualmente presentes no discurso: “como um leão” não é uma comparação; digamos, antecipando a terminologia de I. A. Richards, que é necessário um *conteúdo*: Aquiles se lança; e um *veículo*: como leão. Quando os modernos disserem que fazer metáfora é ver duas coisas em uma só, eles serão fiéis a este traço que a comparação torna manifesto e que a definição da metáfora pela epífora do nome poderia mascar. Se, formalmente, a metáfora é um desvio em relação ao uso corrente das palavras, de um ponto de vista dinâmico ela procede de uma aproximação entre a coisa a nomear e a coisa estranha à qual ela empresta o nome. A comparação explícita essa aproximação subjacente ao empréstimo e ao desvio.

Objetar-se-á que o propósito expresso de Aristóteles não é explicar aqui a metáfora pela comparação, mas antes a comparação pela metáfora. Após seis retomadas, Aristóteles assinala a subordinação da comparação à metáfora. Este traço é notável precisamente pelo fato de que a tradição retórica posterior não seguirá não seguirá Aristóteles neste ponto. Essa subordinação é operada por várias vias convergentes. (Ricoeur, 2000, p. 43).

Em primeiro lugar, o domínio inteiro da comparação é desmembrado: uma parte, sob o nome de “*parabole*”, é ligada à teoria da “prova”, (Livro I da *Retórica*), que consiste na ilustração pelo exemplo, o qual se subdivide, por sua vez, em exemplo histórico e em exemplo fictício, a outra, sob o nome de *eikon*, é vinculada à teoria da *léxis* e posta no domínio da metáfora.

Em seguida, é o parentesco privilegiado da comparação com a metáfora proporcional que assegura sua inserção no campo da metáfora: “As comparações consideradas são, em certo sentido – como se disse precedentemente (cf. 1406 b 20 e 1410 b 18-19) -, metáforas, pois são sempre formadas por dois termos [lit.: são ditas a partir de dois], como metáfora por analogia; como por exemplo dizemos que escudo é a taça de Ares, e o arco é uma *Phorminx* sem cordas” (III, 11, 1412 b 34 – 1413 a 2). A metáfora proporcional, com efeito, procede à denominação do quarto termo pelo segundo, por elisão da comparação complexa, que opera não entre as próprias coisas, mas entre suas relações duas a duas; neste sentido, a metáfora por proporção não é simples, como quando dizemos que Aquiles é um leão; a simplicidade da comparação, por contraste com a complexidade

da proporção de quatro termos, não é, portanto, a simplicidade de uma palavra, mas de uma relação de dois termos, a mesma para a qual tende a metáfora proporcional. “O escudo é a taça de Ares”. Dessa maneira, a metáfora por analogia tende a identificar-se ao *eikon*: a supremacia da metáfora sobre o *eikon* é, então, se não revertida, em todo caso “modificada” (*ibid*). Mas é porque o *eikon* “diz sempre a partir de dois”, como metáfora por analogia, que a relação pode ser tão facilmente invertida.

Enfim, a análise gramatical de comparação verifica sua dependência em relação à metáfora em geral, e apenas diferem uma da outra pela presença ou ausência de um termo de comparação: assim, em todas as citações da *Retórica* III, 4, a partícula “como” (*hos*); na citação de Homero, aliás citada inexatamente, o verbo de comparação “ele compara” ou um adjetivo de comparação “semelhante” etc. Aos olhos de Aristóteles, a ausência do termo de comparação na metáfora não implica que a metáfora seja uma comparação abreviada, como se dirá a partir de Quintiliano, mas, ao contrário, que a comparação é uma metáfora desenvolvida. A comparação diz “isto é *como* aquilo”, a metáfora diz “isto é aquilo”. Portanto, não é somente a metáfora proporcional mas toda metáfora que é uma comparação implícita, na medida em que a comparação é uma metáfora desenvolvida.

Tal é, a meu ver, o interesse dessa aproximação entre a metáfora e comparação, pois, no próprio momento em que Aristóteles subordina à metáfora, ele distingue na metáfora uma atribuição paradoxal. É possível, do mesmo modo, retomar uma sugestão feita rapidamente e depois abandonada pela *Poética*: “Mas, quando toda a composição se faz em termos tais (metáforas, palavras raras etc.), em barbarismo; a essência do enigma consiste em falar de coisas reais associando termos inconciliáveis; isso não é possível com a combinação de palavras próprias, mas é admissível com a metáfora” (*Poética*, 1458 a 23-33).

Em conclusão, a aproximação com a comparação permite retomar a questão da epífora. Em primeiro lugar, a transferência, como a composição, se faz entre dois termos, é um fato de discurso antes de ser fato de denominação; da epífora também se pode dizer que ela se enuncia a partir de dois termos. Em segundo lugar, a transferência repousa sobre uma semelhança percebida que a comparação torna explícita por meio do termo de comparação que a caracteriza. Que a arte genial da metáfora consista sempre em uma apercepção das semelhanças é confirmado pela aproximação com a comparação que atribui à linguagem a



relação que, na metáfora, é operante sem ser enunciada. A comparação, diremos nós, exhibe o momento de semelhança, operatório, mas não temático, na metáfora.

Ao avançar para uma concepção poética da metáfora, Ricoeur desloca a discussão para além da substituição e da semelhança. Ele defende que a metáfora é uma operação de inovação semântica. Na poética, a metáfora não apenas descreve o mundo de forma figurativa, mas também reconfigura nossa percepção de realidade. Esse caráter criativo transforma a metáfora em um evento cognitivo e ontológico, permitindo-nos ver o mundo de novas maneiras.

O LUGAR “RETÓRICO” DA LÉXIS

Uma vez estabelecida a definição de metáfora comum à *Poética* e à *Retórica* e a variante tão importante da *Retórica*, a tarefa principal permanece a apreciar a diferença de função que resulta da diferença de inserção da *léxis* na *Retórica*, de um lado, e na *Poética* de outro.

Começaremos pela *Retórica*, cujo lugar é mais fácil de assinalar no *corpus* aristotélico. A retórica grega, como dissemos no início deste estudo, tinha alcance singularmente mais amplo e uma organização interna singularmente mais articulada que a retórica moribunda. Arte de persuasão, visando ao domínio da palavra pública, ela cobria os três campos de argumentação, de composição e de elocução. A redução do todo à terceira parte, e desta a uma simples taxionomia de figuras, explica sem dúvida por que a retórica perdeu sua ligação com a lógica e com a própria filosofia e se tornou disciplina errática e fútil que morreu no século passado.

Com Aristóteles atingimos um tempo forte da retórica; ela constitui uma esfera distinta da filosofia, na medida em que a ordem “persuasivo” como tal permanece o objeto de uma *tékne* específica; mas está solidamente unida a lógica, graças à correlação entre o conceito de persuasão e o de verossimilhança. Uma retórica filosófica – isto é, fundada e vigiada pela própria filosofia – é assim constituída. Nossa tarefa posterior será mostrar por quais intermediários a teoria retórica da metáfora vincula-se a tal programa. (Ricoeur, 2000, p. 50).

O estatuto da retórica como *tékhnē* distinta não apresenta problemas difíceis, e Aristóteles teve o cuidado de definir o que denomina *tékhnē* em um texto clássico das

Éticas; há tantas *tékhnai* quanto atividades criadoras; uma *tékhnē* é alguma coisa mais elevada que uma rotina ou uma prática empírica e a, despeito do fato de que ela seja concernente a uma produção, contém um elemento especulativo, a saber, uma investigação teórica sobre os meios aplicados à produção; é um método, e este traço aproxima-a da ciência mais que da rotina. A ideia de que há uma técnica da produção de discursos pode conduzir a um projeto taxionômico tal como o que analisaremos em um estudo posterior; tal projeto não será o último estágio da tecnicização do discurso? Isso é indubitável, mas, em Aristóteles, a autonomia da *tékhnē* importa menos que seu atrelamento a outras disciplinas do discurso, antes de tudo a da prova.

A teoria da *léxis* parece ligada de maneira muito frágil ao tema diretor da *Retórica*, de maneira menos frágil, ver-se-á, que o da *Poética*, que denominará mais nitidamente a *léxis* uma “parte da tragédia”, isto é, do poema. É possível conceber que em poesia a forma ou a figura da mensagem adira a seu sentido para formar uma unidade semelhante à da escultura. Na eloquência, a maneira de dizer guarda um caráter extrínseco e variável. Talvez se possa mesmo arriscar a ideia de que a eloquência, isto é, o uso público da palavra, comporta precisamente a tendência de dissociar o estilo da prova. Do mesmo modo, a falta de consistência da ligação entre um tratado de argumentação e um tratado de elocução ou de estilo revela alguma coisa de instabilidade da própria retórica, estimulada pela contradição interna com o próprio projeto de persuadir.

Objetar-se-á que a fronteira entre prosa e poesia desaparece aqui: não é Homero o autor mais frequente citado? Não é de Homero que é dito: “Todas estas palavras dão o movimento e a vida. Ora, o ato é movimento” (III, 11, 1412 a 10)? A metáfora não seria um procedimento poético estendido à prosa?

Não se poderá responder inteiramente essa objeção antes de retornar à *Poética* de Aristóteles. Digamos provisoriamente que a diferença não está no procedimento, mas no fim visado: eis por que a apresentação figurada e animada é tratada no mesmo contexto em que a brevidade, a surpresa, a dissimulação, o enigma, a antítese; como todos esses procedimentos o traço de espírito está a serviço do mesmo fim: persuadir o ouvinte. Esse fim continua a ser o traço distintivo da retórica.



O LUGAR “POÉTICO” DA *LÉXIS*

Retomemos em sua outra extremidade o problema da dupla inclusão da metáfora por intermédio da *léxis*. O que é a *léxis* poética? Ao responder a essa questão, vincularemos a definição de metáfora, comum aos dois tratados, à função distinta que lhe confere o projeto da *Poética*.

A definição de metáfora nos levou a descer da *léxis* para suas “partes” e, entre estas, para o *nome* do qual a metáfora é a transposição. Uma investigação sobre a função da metáfora exige que remontemos agora da *léxis* para suas condições.

A condição mais próxima é o próprio poema – aqui, a tragédia – considerado como um todo: “Toda tragédia, pois, comporta necessariamente seis elementos (*mere*), dos quais depende sua qualidade, a saber: enredo (*mythos*), caracteres (*ethe*), elocução (*léxis*), pensamentos (*diánoia*), espetáculo (*ópsis*) e canto (mélopoia)” (1450 a 7-9). O enredo é “o conjunto (*systasis*) de ações realizadas” (1450 a 15). O caráter é que confere à ação sua coerência por uma espécie de “preferência” única, subjacente a ação (1450 a 7-9). A *léxis* é “o conjunto de versos” (1449 b 39). O pensamento é o que diz uma personagem para argumentar sua ação (1470 a 7), e é para ação o que a retórica e a política são para o discurso (1460 b 5-6), sendo o lado propriamente retórico do poema trágico (1456 a 34-36). O espetáculo designa a ordenação (*kósmos*) exterior e visível (1449 b 33). O canto, enfim, é “o maior dos ornamentos” (1450 b 17). (Ricoeur, 2000, p. 62).

Por seu turno, a tragédia é definida por um traço, “a imitação dos homens agindo” (1448 a 1 e a 29), que fornecerá a condição de segundo grau da *léxis*. Reservaremos para uma discussão posterior o conceito aristotélico de *mímesis*, que à poesia o conceito diretor de mesmo nível que o de *persuasão* para a prosa pública.

Detendo-nos no nível da enumeração dos constituintes do poema trágico, importa, para compreender o papel da *léxis*, entender a articulação de todos esses elementos entre si. Eles formam, com efeito, uma rede na qual tudo gira em torno de um fator dominante: o enredo, o *mythos*. De fato, três fatores desempenham conjuntamente um papel instrumental: o espetáculo, o canto e a *léxis* (“pois estes são os meios pelos quais os atores efetuam a imitação”, 1449 b 33-34). Dois outros – o pensamento e o caráter – são denominados as “causas naturais” da ação (1450 a 1); o segundo confere à ação da coerência de uma preferência; o primeiro, a de uma argumentação. Tudo se combina no termo denominado

mythos, que os tradutores transpõem por intriga ou enredo. É aqui, com efeito, que se realiza a espécie de transposição de ações que Aristóteles denomina o *mimo das melhores ações*: “É o *mythos* que é a imitação das ações” (1450 a 3). Entre o *mythos* e a tragédia, não há somente uma ligação entre o meio e o fim, ou entre a causa natural e o efeito, mas uma ligação de essência; eis por que, desde as primeiras linhas do tratado, a investigação organiza-se em torno “dos modos de compor os enredos” (1447 a 8). Ele é importante para nosso propósito de bem entender a proximidade entre o *mythos* do poema trágico e a *léxis* na qual a metáfora se inscreve.

O traço fundamental do *mythos* é seu caráter de ordem, de organização, de disposição, e esse caráter de ordem, por seu turno, refrata-se em todos os outros fatores: ordenação do espetáculo, coerência do caráter, encadeamento dos pensamentos e, enfim, disposição dos versos. O *mythos* faz, assim, eco à discursividade da ação, do caráter e dos pensamentos. É essencial que a *léxis* participe também ela desses traços de coerência.

Objetar-se-á que a *Poética* “serve”-se do conceito de imitação, mas não o “define”. Isso seria verdade se a única definição canônica fosse dada pelo gênero e pela diferença. Ora, a *Poética* define de modo perfeitamente rigoroso a imitação ao enumerar suas espécies (poesia épica, tragédia, comédia, poesia ditirâmbica, composição para a flauta e a lira), e ao relacionar posteriormente essa divisão em espécies com a divisão segundo os “meios”, os “objetos” e os “modos” de imitação. Se, além da “função e gerar prazer, observamos um prazer semelhante àquele que temos ao aprender, poderemos arriscar a interpretação de que a imitação é integralmente definida por esta estrutura que corresponde ponto a ponto à distinção entre causa material, causa formal, causa eficiente e causa final.

Se é verdade que a imitação funciona no sistema aristotélico como traço diferencial que distingue as artes, - belas-artes e artes utilitárias – da natureza, ainda é necessário dizer que a expressão “imitação da natureza” tem por função distinguir, tanto quanto coordenar, o fazer humano e a produção natural. A proposição “a arte imita a natureza” põe em jogo um discriminante, tanto quanto um conector. Contra esse uso temático das palavras, nenhum uso simplesmente operatório (como o que põe em jogo as diferentes ocorrências da palavra natureza ou de seus compostos no texto da *Poética*) poderia prevalecer.

Gostaria de arriscar, para terminar um último argumento, que ultrapassa os recursos de uma semântica aplicada ao de um filósofo do passado e põe em jogo a reativação de seu



sentido em um contexto contemporâneo e deriva de uma hermenêutica. O argumento *concerne* ao próprio termo *physis*, última referência da *mimesis*. Nós acreditamos compreendê-lo ao traduzi-lo por *natureza*.

Mas a palavra *natureza* não será tão enganosa para traduzir *physis* quanto a palavra imitação para a *mimesis*? O homem grego estava, sem dúvida, menos predisposto que nós a identificar a *physis* a um dado inerte. Talvez porque, para ele, a própria natureza seja viva é que a *mimesis* não pode ser servil e que talvez seja possível reproduzir a natureza compondo e criando. Se esta hipótese é válida, compreende-se por que nenhuma *Poética* jamais poderá terminar com a *mimesis*, nem com a *physis*. Em última análise, o conceito de *mimesis*, mesmo criadora, sobretudo criadora, está no horizonte de um ser no mundo que ela torna manifesto na mesma medida em que a eleva ao *mythos*. A verdade do imaginário, a potência de revelação ontológica da poesia, eis o que, de minha parte, vejo na *mimesis* de Aristóteles. É por ela que a *léxis* é enraizada e que os próprios desvios da metáfora pertencem à grande tarefa de dizer o que é. Mas a *mimesis* não significa apenas que todo discurso *está* no mundo. Ela não preserva somente a função *referencial* do discurso poético. Enquanto *mimesis physeos*, ela liga a função referencial à revelação do Real como ato. É função do conceito de *physis*, na expressão *mimesis physeos*, servir como *índice* para esta dimensão da realidade que não se manifesta na simples descrição do que nela é dado. Apresentar os homens “agindo” e todas as coisas “*como em ato*”, tal bem poderia ser a função *ontológica* do discurso metafórico. Nele, toda potencialidade adormecida de existência parece *como* eclodindo, toda capacidade latente de ação, *como* efetiva.

Ricoeur contrasta a retórica, com sua ênfase na persuasão e no uso técnico da metáfora, com a poética, que explora sua dimensão criativa e transformadora. Enquanto a retórica está preocupada com a eficácia do discurso, a poética busca abertura para novas interpretações e experiências do mundo. A metáfora, nesse contexto, deixa de ser um simples ornamento e torna-se um instrumento de revelação e interpretação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ambição deste estudo, foi descrever o ponto de vista do filósofo Paul Ricoeur sobre a tradição da metáfora na retórica, onde Ricoeur, inicia o estudo analisando o conceito de metáfora dentro da retórica clássica, particularmente nos textos de Aristóteles. Na

tradição aristotélica, a metáfora é entendida como um “transporte de sentido” que ocorre por meio da substituição de uma palavra por outra, com base em uma semelhança percebida entre os dois termos. Ela é, portanto, definida como figura de linguagem, confinada ao domínio da eloquência e de persuasão. Apesar de seu papel expressivo, a metáfora, nesse contexto, é considerada acessória, algo que embeleza o discurso, mas que não altera o conteúdo essencial da mensagem. E decorrer de todo o Estudo I Ricoeur demonstra como a metáfora transcende seu papel tradicional na retórica para se tornar um mecanismo essencial da linguagem e do pensamento. Ela é não apenas um instrumento expressivo, mas também um processo criativo que amplia e transforma nosso horizonte de significados. Essa visão poética da metáfora estabelece as bases para os debates posteriores da obra, que aprofundam a relação entre linguagem, pensamento e realidade.

REFERÊNCIAS

- CESAR Constança Marcondes (org). **Paul Ricoeur: Ensaios**. São Paulo: Paulus, 1988.
- DOSSE, François. **Paul Ricoeur: Os Sentidos De Uma Vida (1913 – 2005)**. São Paulo: LiberArs, 2017.
- PELLAUR, David. **Comprender Ricoeur**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- VILLAVARDE, Marcelino Agis. **Paul Ricoeur – A Força da Razão Compartida**, Lisboa, Instituto Piaget, 2009.
- RICOEUR, Paul. **A Metáfora Viva**. Tradução, Dion Davi Macedo. Editora, Loyola. São Paulo, 2000.
- RICOEUR, Paul. **O discurso da ação**. Tradução, Artur Morão. Lisboa – Portugal, Edições 70, 1988.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa II**. Tradução, Cláudia Berliner. São Paulo Editora, WMF Martins Fontes, 2012.
- SILVA, Maria Luiza Portocarrero. **Conceitos fundamentais de hermenêutica filosófica**. Coimbra 2010.
- TAVARES, Manuel. *Paul Ricoeur e um novo conceito de interpretação: da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica do discurso*, **Revista Veritas** v. 63 n. 2. (2018), pp. 436-457.
- TÉTAZ, Jean-Marc. Le langage comme pouvoir de création norme. À propôs das cours de Paul Ricoeur sur le langage (1962-1967). **Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies**, Vol 12, no 1 (2021), pp. 124-151.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i30.6067>

OS JULGAMENTOS DE NUREMBERG E EICHMANN EM JERUSALÉM: A ESFERA PÚBLICA COMO ESPAÇO DE RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA

*The Nuremberg and Eichmann trials in Jerusalem:
the public sphere as space of responsibility and justice*

Anna Carolina Santos da Costa¹

RESUMO

A filosofia política de Hannah Arendt, concentrada em suas obras “A Condição Humana”, “Origens do Totalitarismo”, “Eichmann em Jerusalém”, fornece um arcabouço teórico para a compreensão do esfacelamento e reconstrução da esfera pública frente às experiências totalitárias do século XX. O objetivo da presente pesquisa consiste em apresentar uma análise jurídico-filosófica dos julgamentos do Tribunal Militar Internacional de Nuremberg e de Adolf Eichmann, desvelando as percepções de Arendt acerca da destruição da esfera pública enquanto espaço de pluralidade, conciliando-o com responsabilidade e justiça na proteção da dignidade humana. Por fim, discute-se os desdobramentos para a criação do Tribunal Penal Internacional enquanto instituição criminal permanente.

Palavras-chave: Esfera pública; Nuremberg; Eichmann.

ABSTRACT

Hannah Arendt's political philosophy, focused on her works "The Human Condition", "Origins of Totalitarianism" and "Eichmann in Jerusalem", provides a theoretical framework for understanding the shattering and reconstruction of the public sphere in the face of the totalitarian experiences of the 20th century. The aim of this research is to present a legal-philosophical analysis of the trials of the International Military Tribunal in Nuremberg and Adolf Eichmann in Jerusalem, revealing Arendt's perceptions of the public sphere as a space of plurality, reconciling it with responsibility and justice in the protection of human dignity. Finally, we discuss the consequences for the creation of the International Criminal Court as a permanent criminal institution.

Keywords: Public sphere; Nuremberg; Eichmann.

¹ Bacharela em Direito pelo Centro Universitário Santo Agostinho. Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí – UFPI. E-mail: carolmirandasc@ufpi.edu.br

INTRODUÇÃO

A compreensão de pluralidade humana é essencial para trazer à baila as percepções de Hannah Arendt sobre as interações humanas, a construção do espaço público e a liberdade inerente à ação política. A esfera pública é, em primeira instância, um espaço de aparência, onde os indivíduos podem se mostrar e se revelar uns aos outros, o lócus em que ações e discursos tornam-se visíveis para todos, permitindo que se manifestem como agentes políticos. Nesse sentido, a esfera pública se apresenta como um aspecto essencial para a realização plena da dignidade humana, garantindo a coexistência de múltiplas perspectivas no espaço público.

Entretanto, o século XX presenciou experiências cruciais que colocaram à prova os limites entre o aceitável e o inaceitável. Isso porque diverge daquilo que se considera razoável. A experiência mais dramática foi o totalitarismo, sobre o qual Hannah Arendt analisou como uma nova forma de governo embasada na ideologia, na burocracia e no terror. Essa novidade é caracterizada ou parcialmente marcada pela ubiquidade do medo, se apresentando de modo consistente, eliminando a pluralidade humana e esfacelando a esfera pública, a partir da existência de sociedade de massa, grupos amorfos de indivíduos sem laços de solidariedade ou pertencimento com o mundo.

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, com a vitória dos países aliados (Inglaterra, França, Estados Unidos e União Soviética) tornou-se vital julgar os crimes cometidos pelos alemães, tais como o Holocausto. Em Londres, no ano de 1945, os representantes dos países vencedores se reuniram no intuito de acordar as regras do julgamento. Após serem submetidas pelo crivo da deliberação, foram organizadas na Carta de Londres, e passariam a ser presentes num tribunal de exceção.

O Tribunal Militar Internacional (TMI), sediado no Palácio da Justiça de Nuremberg, tinha competência e jurisdição, conforme ilustrado no artigo 6º do seu estatuto, em relação aos crimes contra a paz, crimes de guerra e crimes contra a humanidade. A concepção de crimes contra a humanidade, previsto no artigo 6º, “c”, do Estatuto deste Tribunal, representou uma tentativa de normatizar, como ilícito penal, a originalidade da dominação totalitária.



Nesse sentido, o caso Eichmann, relativo a um alto funcionário nazista, mundialmente conhecido pela sua atuação na organização do genocídio dos judeus na Europa durante a Segunda Guerra Mundial, capturado por agentes israelenses na Argentina, julgado e condenado pelo Tribunal Militar Internacional em Jerusalém a partir de 1961, representa uma continuação, e em certo sentido, o desfecho da reflexão arendtiana acerca do significado da ruptura que derivou a relação entre o antissemitismo, os judeus e o mundo moderno – um dos eixos centrais do *Origens do Totalitarismo*.

A concepção de um Direito Internacional Penal, cujas bases Nuremberg e o Caso Eichmann ensejaram, preconizam aspectos fundamentais da vida na sociedade internacional, no âmbito da ordem pública. Toda ação ou omissão divergente ao Direito Internacional Público, prejudicial à ordem pública coletiva, necessitaria de tipificação em norma internacional geral como ilícito penal. O comportamento ilícito – contra os fundamentos da sociedade internacional –, deve assumir, além da reparação civil interestatal do dano, a responsabilidade penal dos governantes, em conjunto com os que executam suas determinações.

Nesse panorama, busca-se repensar a esfera pública, enquanto um espaço vital de responsabilidade e justiça. A responsabilidade envolve o compromisso com a esfera pública e a capacidade de deliberações conjuntas, de modo a determinar o curso dos eventos da História. A justiça emerge da pluralidade e da interação dinâmica na ordem pública, oferecendo uma abordagem que se adapta às realidades das sociedades humanas. Ressalta-se, portanto, a importância dos julgamentos de Nuremberg e Eichmann em Jerusalém para a redefinição da esfera pública como um espaço onde a liberdade e a ação política, em consonância com a responsabilidade e a justiça, podem florescer, refletindo a necessidade a manutenção da esfera pública para a pluralidade humana.

ESFERA PÚBLICA, PLURALIDADE E AÇÃO POLÍTICA

Na obra *A Condição Humana* (1958), Hannah Arendt faz uma distinção fundamental entre a esfera pública e a esfera privada, explorando suas características, funções e inter-relações. A esfera privada seria o espaço onde as necessidades biológicas e as atividades de sobrevivência ocorrem, como o trabalho e a reprodução. O privado é o

domínio do lar, onde a vida individual e familiar acontece longe dos olhos do público.

Para o indivíduo, viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana: ser privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação objetiva com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. (Arendt, 1958, p.68).

Em contrapartida, Arendt descreve a esfera pública como o espaço de aparência, onde os indivíduos podem se revelar e interagir com os outros. Para a autora, não haveria ação política sem liberdade prévia. Essa assertiva somente ganha realidade quando nos relacionamos com os outros, e não no relacionamento com nós mesmos (Passos, 2008, p.115). Para que a liberdade fosse experienciada de maneira própria, o homem grego procurava livrar-se da necessidade do ciclo vital, com o escopo de adentrar a arena pública.

A esfera pública é marcada pela pluralidade, ou seja, pela presença de uma multiplicidade de indivíduos com diferentes perspectivas. A pluralidade humana é um conceito fundamental na filosofia política de Hannah Arendt, que percebe a pluralidade como a essência da ação política e da vida em comunidade. Essa dualidade – igualdade na diferença – é central para a vida política, pois fornece a base para a interação significativa entre os indivíduos na esfera pública. Não há duas pessoas que experimentem a realidade da mesma forma. A autora argumenta que essa multiplicidade de perspectivas é essencial para a compreensão do mundo, pois a verdade política e a realidade comum só podem emergir através da negociação e interação entre essas diferentes visões.

Nesses moldes, a esfera pública, para Arendt, é o local onde a pluralidade se manifesta como uma condição essencial para a ação política significativa, tendo em vista que a ação política autêntica, nos moldes arendtianos, somente ocorre em um contexto em que haja dissenso e perspectivas distintas.

A pluralidade humana é a condição de toda a política e tem o duplo aspecto da igualdade e da diferença: [...] se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreenderem-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazer entender.



Com simples sinais ou sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas. (ARENDT,1958 p. 188).

Arendt argumenta que a pluralidade é a base da liberdade política. A liberdade, para ela, não é apenas a ausência de restrições, mas a capacidade de agir e interagir livremente dentro de uma comunidade. A esfera pública proporciona o ambiente onde essa liberdade pode ser exercida e onde os indivíduos podem se afirmar como seres políticos.

Ao reunir diferentes perspectivas na esfera pública, a pluralidade contribui para a formação de um mundo comum compartilhado. Esse mundo comum não é homogêneo, mas dinâmico e enriquecido pela multiplicidade de experiências e interpretações. A pluralidade, portanto, não apenas sustenta a esfera pública, mas também é crucial para a construção e preservação de um espaço onde a política pode ocorrer de maneira autêntica e inclusiva.

A SOCIEDADE DE MASSA E O ESFACELAMENTO DO ESPAÇO PÚBLICO NO MOVIMENTO TOTALITÁRIO

Com o advento da Era Moderna, caracterizada por Arendt pela vitória do animal laborans, ou seja, da supervalorização da vida, e da reprodução da cultura do consumismo desenfreado, representando uma sociedade cuja principal preocupação é a garantia de sua própria existência, alienando-se das preocupações de ordem pública, urge o nascimento da sociedade de massa. Arendt menciona que com o advento do telescópio e do ponto de vista arquimediano, o homem lançou-se ao universo infinito, para contemplá-lo. No entanto, voltou-se apenas para o interior de si mesmo. A crescente ênfase na produção, no consumo e a ampliação do papel do trabalho fragilizaram a divisão de atividades inerentes à esfera privada e esfera pública.

Portanto, houve uma perda do interesse com a coisa pública, em seu sentido autêntico, e da ação espontânea, uma vez que na esfera social espera-se de cada um de seus membros certo tipo de comportamento previsível, que vise exclusivamente à manutenção da vida. Nesse ambiente, exige-se que cada indivíduo se preocupe com a sua existência (ou melhor, sobrevivência) e a de sua espécie, e veja com apatia tudo àquilo que diz respeito à sua vivência entre homens. A socialização da esfera pública coincide com a mudança de foco do homem com relação ao seu objeto de cuidado: na Era Moderna, o cuidado com o mundo cede lugar ao cuidado com a vida e, assim, a política passa a ter como um dos seus aspectos principais o cuidado com os interesses particulares dos

indivíduos e, concomitantemente, em garantir que esses sejam supridos (Passos, 2008, p.74)

O panorama de ascensão do Nazismo no regime do III Reich viabilizou o surgimento da sociedade de massa, constituindo-se por homens moldados ideologicamente, marcados pela apatia política, que se negam a participar da esfera pública e permitem que suas vidas sejam guiadas pelo determinismo traçado no interior do movimento totalitário.

As massas não percebem a si mesmas como co-participantes de um espaço compartilhado. Gradativamente se alienaram do mundo e, conseqüentemente, perdem o sentimento de pertencimento a um mundo comum, onde coexistem diversos indivíduos que, ao compartilharem suas vivências, moldam a textura da realidade global. Arendt, na obra *Origens do Totalitarismo* (1951), estabelece elementos o que cristalizaram e consolidaram entre o final do século XVIII até o século XIX, entre eles: a decadência do Estado-nação, o racismo (antisemitismo), o imperialismo e a ideologia.

Acerca da ideologia enquanto um dos elementos centrais do totalitarismo, Arendt a define como “A lógica de uma ideia”³, buscando explicá-la como uma visão única e ampla acerca do sentido da totalidade e não somente uma “ideia” como potencial objeto de estudo, que procura reorganiza os fatos, a partir de um silogismo infalível. Além disso, não necessita da realidade factual para confirmá-la. A ideologia, em um sistema totalitário, doutrina os indivíduos para que cada um desempenhe seu respectivo papel, seja de carrasco ou de vítima.

Para Arendt, a pluralidade - “a lei da Terra”² (ARENDR, 2002b, p.17), encontrou-se brutalmente ferida pelo homem massificado. O totalitarismo busca homogeneizar a vida pública, eliminando qualquer forma de diversidade ou oposição. Arendt observa que, sob regimes totalitários, as pessoas são reduzidas a meros "membros da massa", sem individualidade ou capacidade de agir de forma autônoma, resultando na perda da pluralidade, onde a variedade de perspectivas e experiências que enriquecem a vida pública é suprimida.

² ARENDR. *Origens do Totalitarismo*, p.521
CADERNOS PET, V. 15 , N. 30



Assim, disseminada pela propaganda totalitária, a ideologia atrai as massas atomizadas de indivíduos que tinham como atributos comuns o isolamento, a falta de interesse com o bem coletivo e a apatia política. O valor atribuído à pessoa humana, fundamento dos direitos humanos, é parte integrante da tradição, que se viu rompida com a irrupção do fenômeno totalitário.

É na aplicação direta da ideologia na vida dos indivíduos que a distinção entre as tiranias convencionais e os regimes totalitários ganha contornos mais nítidos. O totalitarismo, diferentemente das formas convencionais de tiranias, não se restringe a eliminar os espaços de ação entre os homens: não basta destruir a capacidade política dos homens, uma vez que nesse tipo de governo é necessário suprimir qualquer possibilidade de mudança de opinião. Para isso, é preciso fazer com que os homens percam a confiança em um mundo compartilhado pelos outros, o que levará à perda do próprio eu, que é garantido pela presença da pluralidade em um mundo de aparências[...] (Passos, 2017, p.111).

Diante desse quadro, os sistemas totalitários são a forma mais extrema de desnaturação da política e da vida humana, haja vista a supressão em totalidade da liberdade, contra a qual é impossibilitada uma resistência individual livre por intermédio do terror e do domínio da ideologia.

Sob essa linha de raciocínio, em um regime totalitário, que almeja o domínio total dos indivíduos - através do controle ideológico, da repressão política, da vigilância e espionagem-, os campos de concentração, observa Arendt, são a verdadeira instituição, constitutiva do cerne do poder organizacional do regime. Na análise da autora, os campos de concentração têm este papel central, pois são: (1) o laboratório que demonstra a convicção totalitária de que tudo é possível; (2) o lócus que permite não apenas o extermínio físico das pessoas, mas também a eliminação da espontaneidade como dimensão e expressão da conduta humana; (3) a instituição essencial para a preservação do poder do regime pelo medo indefinido que os campos de concentração inspiram na sociedade.

Com efeito, indaga Hannah Arendt, qual é o significado do conceito de homicídio diante da produção em massa de cadáveres anônimos? Um assassino destrói uma vida, mas não a memória de uma vida e a dor dos que amaram a vítima. Os

campos de concentração buscam fazer desaparecer a memória das vítimas. O extermínio nos campos de concentração é uma gestão administrativa impessoal que cria uma atmosfera de morte permanente, na qual tanto a vida quanto a morte veem-se efetivamente obstruídas (Lafer, 1988, p. 146).

Nesse sentido, os campos são o locus destinados à destruição sistemática de corpos, estruturados para a aniquilação da singularidade humana. A extinção da singularidade humana inicia com as condições abomináveis de transporte aos campos: pessoas amontoadas em vagões, dia após dia; a raspagem de cabeças e a uniformização das roupas. As câmaras de gás materializam a arbitrariedade dos campos de concentração, tendo em vista a enorme capacidade mortífera direcionada a um número indefinido de pessoas, e não a casos individuais – como a forca, a guilhotina ou a cadeira elétrica.

O totalitarismo representa uma proposta de organização da sociedade que almeja a dominação total. Encarna, assim, o processo de ruptura com a tradição, pois não se trata de um regime autocrático, que, em contraposição dicotômica a um regime democrático, busca restringir ou abolir as liberdades públicas e garantias individuais. Trata-se de um regime que gera o isolamento destrutivo da possibilidade de uma vida pública – que requer a ação conjunta com outros homens – e a desolação, que impede a vida privada (Lafer, 1988, p. 161).

O “tudo é possível” da dinâmica do totalitarismo, parte do pressuposto de que os seres humanos são supérfluos, em oposição à postura kantiana de negação do homem como meio para a realização de um fim, pois é fim em si mesmo. Apesar do caráter profano da natureza própria do indivíduo, ele é sagrado, já que em sua pessoa pulsa a humanidade.

A primeira etapa em direção ao domínio total, de acordo com a autora, começa com a morte da personalidade jurídica do homem enquanto ser humano capaz de direitos e obrigações, potencialmente colocando toda a população do país fora da lei. Arendt aponta o início desse processo a partir do primeiro pós-guerra; referindo-se à desnacionalização maciça que redundaram na perda do status civitatis de milhares de pessoas. Assim, essas pessoas se encontravam fora da lei, pela ausência de posição jurídica no âmbito da coletividade, perdendo a sua existência jurídica.

O surgimento desses povos, apátridas e refugiados – os expulsos da trindade Povo-Estado-Território -, e a experiência do totalitarismo, revelam a conclusão da autora, de que



a cidadania é “o direito a ter direitos”. É o acesso ao espaço público que viabiliza a construção de um mundo comum, através do processo de afirmação dos Direitos Humanos (Lafer, 1988, p. 31). A expressão “*displaced persons* (pessoas deslocadas) foi inventada durante a guerra com a finalidade única de liquidar o problema dos apátridas de uma vez por todas, por meio do simplório expediente de ignorar a sua existência” (Arendt, 2012, p. 383).

As duas etapas que se seguem à privação de direitos e à morte da personalidade jurídica são respectivamente as da destruição da personalidade moral do homem e da eliminação da singularidade da pessoa humana, através do anonimato imposto pelo silêncio que cerca os campos de concentração (Lafer, 1988, p. 151). O valor da pessoa humana enquanto conquista histórico-axiológica encontra a sua expressão jurídica nos direitos fundamentais do ser humano. É por essa razão que a análise da ruptura – o hiato entre o passado e o futuro, produzido pelo esfacelamento da tradição ocidental – passa por uma análise da crise dos direitos humanos, que permitiu o “estado totalitário de natureza” (Lafer, 1988, p. 162).

A partir das análises arendtianas, percebe-se que a massificação da sociedade, a partir da obediência passiva e da apatia política, no interior de um regime totalitário, traduz-se em pessoas que mantêm relações que não consistem em ações conjuntas, faltando-lhes um sentimento que as agregue em torno de um interesse comum, que as faça abdicar de desejos particulares em prol de algo de cunho coletivo. (Passos, 2017, p.92). Assim, essa ausência de ideais comuns ocasiona um desinteresse pelo mundo comum, criando seres humanos desenraizados e supérfluos, em detrimento da falta de consciência de pertencimento a um mundo marcado pela pluralidade. Além disso, não possuem nenhum senso de preservação da vida na Terra.

No totalitarismo, o regime busca exercer controle absoluto sobre todos os aspectos da vida pública e privada, incluindo a supressão de organizações civis independentes, sindicatos, partidos políticos e qualquer forma de associação que possa desafiar o poder vigente. Enfatiza-se, assim, como o Estado totalitário monopoliza a esfera pública para seus próprios fins. A esfera pública, que deveria ser um espaço de deliberação e debate, é transformada em um palco para a propagação da ideologia.

O caos político do século XX não se concentra exclusivamente na supressão da

liberdade atrelada à política, mas também na possibilidade de sistemas políticos, inicialmente com bases liberais, correrem o perigo de contaminação por práticas totalitárias e ditatoriais. No mundo contemporâneo, caracterizado amplamente pelo desemprego crônico, pela automação, pela superpopulação e pelo risco constante da guerra nuclear, Hannah Arendt torna-se memorável ao afirmar que “Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos” (Arendt, 2012, p. 469).

“O que havia acontecido? “Por que havia acontecido?”; “Como havia acontecido?”. São essas as perguntas, como salienta Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo*, que atormentaram a geração daqueles que não se entregaram à deflagração dos acontecimentos perpetrados no século das Duas Guerras Mundiais. (Passos, 2017, p.97). A dominação totalitária pode ser compreendida como algo sem precedentes no cenário político, em detrimento de visar abolir a liberdade e a espontaneidade humana, o que não havia ocorrido, até então, em regimes tirânicos ou despóticos.

Assim, Hannah Arendt argumenta que a repressão da pluralidade humana, a corrupção do poder através da violência e a consequente destruição do espaço público no totalitarismo não são apenas sintomas da tirania, mas também estratégias essenciais para a manutenção do poder despótico. A esfera pública, que deveria ser o espaço onde os indivíduos se encontram como iguais para discutir e decidir os assuntos comuns, é transformada em um instrumento de controle e manipulação estatal, e a perda desse espaço significa a perda da liberdade dos cidadãos de participar da vida política de maneira significativa e autêntica.

OS JULGAMENTOS DE NUREMBERG E EICHMANN EM JERUSALÉM: A NECESSIDADE DE RECONSTRUÇÃO DA ESFERA PÚBLICA

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, com a vitória dos países aliados, tornou-se imprescindível julgar os crimes cometidos por líderes nazistas da Alemanha, entre os quais o extermínio de judeus. Na Carta de Londres, em 1945, foi instituída uma Corte Ad hoc, para julgar e punir as atrocidades realizadas.



O Tribunal Militar Internacional de Nuremberg, em 1945-1946, significou um poderoso impulso no processo de justicialização dos direitos humanos. Ao final da Segunda Guerra e após intensos debates sobre as formas de responsabilização dos alemães pela guerra e pelos bárbaros abusos do período, os aliados chegaram a um consenso, com o Acordo de Londres de 1945, pelo qual ficava convocado um TMI para julgar os criminosos de guerra. (Piovesan, 2014, p. 66).

Conforme o Memorial do Julgamento de Nuremberg (2019), os seguintes atos, ou qualquer um deles, eram crimes sob a jurisdição do Tribunal aos quais seria atribuída responsabilidade individual. Estes são resumidos em quatro: 1) Conspiração, 2) Crimes contra a paz, 3) Crimes de guerra, e 4) Crimes contra a humanidade.

Os Julgamentos do Tribunal Militar Internacional de Nuremberg foram essenciais para restaurar um senso de moralidade e de justiça após os crimes bárbaros cometidos pelos nazistas. Para Arendt, a esfera pública é onde a ação e o discurso ocorrem, e onde os indivíduos podem julgar e serem julgados com base em normas comuns. Os julgamentos ajudaram a reafirmar que existem leis e princípios universais que governam a conduta humana, independentemente de ordens superiores ou do contexto de guerra.

Nesse sentido, Arendt acreditava que a esfera pública é essencialmente um "espaço de aparência" onde os indivíduos podem se revelar e se engajar em discursos e ações que são julgados pela comunidade. A necessidade de reconstrução da esfera pública após a aniquilação sem precedentes da pluralidade humana e da ação política ocasionadas pelo Totalitarismo viabilizou a criação de uma instituição que julgasse e punisse os líderes nazistas. De fato, uma arena pública em que as atrocidades cometidas no regime do III Reich foram expostas e julgadas abertamente, permitindo que a verdade viesse à tona e os perpetradores fossem confrontados com suas ações.

Nos julgamentos de Nuremberg, foram decretadas 24 sentenças de morte, 20 sentenças de prisão perpétua e 98 penas de privação de liberdade, variando de 18 meses a 25 anos. Foram absolvidos 35 dos acusados. Oito pessoas foram excluídas das penalidades, por outras razões. Das 24 penas de morte, 12 foram executadas. As demais foram revertidas em prisão perpétua. Cento e oitenta e três réus em doze julgamentos subsequentes, resultando em doze sentenças de morte, oito de prisão perpétua e setenta e sete encarcerados. Os demais réus foram absolvidos (National Archives and records service,

2019).

A concepção de crimes contra a humanidade, previsto no artigo 6º, “c”, do Estatuto do Tribunal de Nuremberg, representou uma tentativa de normatizar, como ilícito penal, a originalidade da dominação totalitária. Suas características inerentes – o assassinato, o extermínio, à redução à escravidão, a deportação [...] – transcendiam os crimes contra a paz e os crimes de guerra. Os princípios de Nuremberg foram sistematizados pela Comissão de Direito Internacional da ONU, através de solicitação da Assembleia Geral, a partir de resolução datada de 1946. A consolidação de tais bases, organizadas em sete artigos, data de 1950.

Assim, os Julgamentos de Nuremberg representaram uma resposta necessária à desintegração da esfera pública sob o regime nazista, auxiliando na reconstrução de um espaço público onde a moralidade, a lei, e a responsabilidade individual podiam ser reafirmadas, criando uma base para a cooperação internacional e a justiça que poderia prevenir futuras atrocidades. Através dos julgamentos, a esfera pública foi defendida como o espaço onde o discurso e a ação são regulados por princípios universais de justiça e ética, fundamentais para a manutenção de sociedades democráticas, resultando em um novo sistema jurídico internacional.

Nesse contexto, o Caso Eichmann, relativo a um alto funcionário nazista, conhecido pela sua atuação na organização do genocídio dos judeus na Europa durante a II Guerra Mundial – cujo julgamento Hannah Arendt abordou em sua obra *Eichmann em Jerusalém – Um Relato sobre a Banalidade do Mal* (1963), é apresentado pela autora como um dos aspectos suscitados pelo Tribunal de Nuremberg, a saber: “fazer justiça além do escopo do Direito Positivo” – por atos cometidos no contexto do “estado totalitário de natureza” (Lafer, 1988, p.240).

O processo abriu precedentes para a normatização do genocídio enquanto crime burocrático inédito, cometido por pessoas “assustadoramente” comuns, como Eichmann, levando em consideração que ele e seus superiores tenham sido instrumentos da organização burocrática do extermínio, quando reiteraram que tão somente cumpriram seus deveres, nos moldes das leis de um Estado totalitário. Esta é a “banalidade do mal³”,

³ A expressão “banalidade do mal” foi elaborada por Hannah Arendt na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*.
CADERNOS PET, V. 15 , N. 30 ISSN: 2176-5880



expressão profundamente examinada pela autora na obra em questão.

Arendt introduziu o conceito de “banalidade do mal” ao descrever Eichmann como um homem comum, sem grandes motivações ideológicas, mas que desempenhou um papel crucial na execução da Solução Final. Este conceito desafiou a noção de que o mal é perpetrado apenas por indivíduos monstruosos, revelando como a obediência burocrática e a falta de pensamento crítico podem levar a atos terríveis. Para Arendt, a esfera pública deveria ser um espaço de juízo moral e reflexão crítica, que foi corroída pelo comportamento irrefletido de pessoas como Eichmann.

Na obra, a autora argumentou que a defesa de Eichmann baseada na obediência a ordens superiores era inadequada. Os argumentos de Robert Servatius, defensor de Eichmann, concentravam-se sobretudo: I) na concepção de ato soberano, a afirmação de que um Estado não pode ser julgado por outro Estado; II) no conceito de ato executado por ordens superiores, isentando o funcionário da responsabilidade pelos fins, desde que mantido o zelo pelos meios.

A defesa aparentemente teria preferido que ele se declarasse inocente com base no fato de que, para o sistema legal nazista então existente, não fizera nada errado; de que aquelas acusações não constituíam crimes, mas “atos de Estado”, sobre os quais nenhum Estado tinha jurisdição (*par in parem imperium non habet*), de que era seu dever obedecer e de quem nas palavras de Servatius, cometera atos pelos quais “somos condecorados se vencemos e condenados à prisão de perdemos.” (Arendt, 1999, p.32-33)

O julgamento demonstrou que ações na esfera pública devem demandar responsabilidade individual, mesmo em contextos de autoridade hierárquica. A revitalização da esfera pública envolve a reafirmação da responsabilidade pessoal e da capacidade de julgamento moral. Destaca-se a importância de responsabilizar os indivíduos por suas ações, ressaltando a necessidade de um espaço público onde a responsabilidade moral seja condição da ação política.

O julgamento de Eichmann, em conjunto com os julgamentos de Nuremberg, reforçaram a ideia de que os crimes contra a humanidade devem ser julgados em um

relato sobre a banalidade do mal, fazendo menção à mediocridade do não pensar, demonstrando como atrocidades terríveis podem ser cometidas por pessoas comuns. A banalização da violência vincula-se ao vazio de pensamento, onde a banalidade do mal torna-se possível.

contexto internacional, onde a justiça e a moralidade transcendem fronteiras nacionais, vislumbrando a proteção da ordem pública em escala mundial. A exigência de repressão do crime de genocídio consiste em norma de jus cogens essencial para a ordem pública internacional, tendo em vista que nenhum povo da terra pode desfrutar de segurança acerca de sua existência, na medida em que haja o totalitarismo como horizonte futuro.

Nesse aspecto, tal argumento consiste no fundamento último e significado da prevenção e da repressão de um ulterior esfacelamento do espaço público após os acontecimentos do século XX, requerendo a tutela de um novo paradigma na ordem global, um Direito Internacional Penal que responsabilize, de modo individual, governantes que possam a vir a recriar um “estado totalitário de natureza”, ao cumprirem e executarem determinações. Por isso, consistem em normas que salvaguardam interesses de alcance universal.

A ESFERA PÚBLICA COMO ESPAÇO DE RESPONSABILIDADE E JUSTIÇA

Na obra *O que é política?* (1993), Hannah Arendt apresenta o espaço público e o mundo comum representam a estrutura de nossa vida política, o palco sobre o qual nos mostramos uns aos outros como iguais e livres.” (Arendt, 1993, p. 31). A liberdade se realiza no espaço público, onde os indivíduos podem iniciar novas ações e engajar-se em diálogos significativos, possibilitando que a liberdade política se manifeste e se mantenha. Ser livre e agir são a mesma coisa⁴.

A mais importante dessas ideias — que também para nós pertence inegavelmente ao conceito da política e que, por conseguinte, sobreviveu a todas as mudanças históricas e a todas as transformações teóricas — é, sem dúvida, a ideia da liberdade.' O fato de a política e a liberdade serem ligadas e de a tirania ser a pior de todas as formas de Estado — ser na prática antipolítica — estende-se como uma diretriz através do pensar e agir da Humanidade até os tempos mais recentes. (Arendt, 1993, p.19)

Nesse espectro, a preocupação de Hannah Arendt com o tema da liberdade possui o fundamento de que, como uma filósofa contemporânea, ela, como tantos outros, vivenciou

⁴ ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 199.
CADERNOS PET, V. 15 , N. 30



os horrores dos regimes totalitários, cujo principal objetivo era transformar o homem em um ser de reações previsíveis, acabando, assim, com a principal característica da espécie humana: sua iniciativa, sua capacidade de começar ações espontâneas em uma esfera pública (Passos, p.107, 2008).

A coexistência de múltiplas perspectivas e vozes é essencial para a esfera pública. A pluralidade é o reconhecimento de que cada pessoa traz uma visão única do mundo, e esse dissenso é fundamental para uma compreensão ampla da realidade e para a garantia da possibilidade de ação política. Os seres humanos têm o dever de agir de forma que suas ações contribuam para o bem-estar do espaço público e dos outros membros da comunidade.

Os julgamentos de Nuremberg (1945-1946) e o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém (1961) são exemplos concretos da tentativa de reconstrução da esfera pública no contexto mundial pós Segunda Guerra Mundial, aplicando-se a responsabilidade individual e a justiça aos crimes cometidos. Propiciaram a gênese para a criação do Direito Internacional Penal, que sob a incumbência de tutelar interesses e valores de escopo universal, é fundamental para a manutenção da existência na esfera pública não apenas de comunidades nacionais, de grupos étnicos, raciais ou religiosos, mas da própria comunidade internacional.

Os julgamentos destacaram que os indivíduos, independentemente de sua posição hierárquica, são responsáveis por seus atos na esfera pública, principalmente os que minam ou suprimem a existência de determinados grupos.

Assim, segundo Arendt, o espaço público, no qual os homens podem igualar-se e diferenciar-se uns dos outros por aquilo que falam e fazem, é constituído pela pluralidade de seres singulares que, dessa maneira, procuram manifestar uns aos outros o seu “quem”: o eu que aparece no espaço público através de palavras e ações (Passos, p.111, 2008)

O Tribunal de Nuremberg se tornou um precedente para conter futuras violações aos princípios que feriam a existência da humanidade. Isso resultaria em um novo sistema jurídico internacional. Para tanto, os princípios de Nuremberg formaram a base para as discussões de Direitos Humanos, de forma que o mundo passou a ser exposto à problemática da proteção de valores jurídicos das gentes, ainda que tais valores violados não diziam respeito apenas a um Estado, mas a uma sociedade inteira (Huhle, 2011, p. 43-76).

O Tribunal Internacional Militar de Nuremberg e o julgamento de Eichmann foram primordiais para a construção da Justiça Criminal Internacional tendo em vista que se destacaram como precedentes no julgamento de indivíduos. Nesse sentido, passou-se a pairar uma maior preocupação com os direitos humanos, para que não houvesse uma nova onda de exploração e massacre em massa de pessoas. Lamentavelmente, crimes do tipo voltaram a acontecer e, para isso, foram criados Tribunais Internacionais ad hoc, até ser aprovado o Estatuto de Roma, que originaria um Tribunal Internacional Permanente (Trindade, 2002, p. 222).

Até o início da década de 1990, o Conselho de Segurança da ONU havia aprovado outros dois Tribunais de exceção – o Tribunal Penal Internacional para a ex-Iugoslávia e o Tribunal Penal Internacional para Ruanda, promovendo o julgamento das violações aos direitos humanos ocorridos durante as guerras civis destes Estados.

A concepção de um Direito Internacional Penal que Nuremberg ensejou parte do pressuposto de que existem certas exigências fundamentais de vida na sociedade internacional. Estas exigências configuram-se como sendo as da ordem pública internacional. Consequentemente, toda ação ou omissão contrária ao Direito Internacional Público, nociva à ordem pública internacional, precisaria ser tipificada em norma internacional geral como ilícito penal, pois o comportamento ilícito, concebido como gravíssimo atentado contra os próprios fundamentos da sociedade internacional, deveria acarretar não apenas a reparação civil interestatal do dano – vale dizer, a concepção clássica de responsabilidade do Direito das Gentes – mas a responsabilidade penal dos governantes e daqueles que executam e cumprem suas determinações (Lafer, 1988, p. 234).

A possibilidade e a intencionalidade de extermínio de determinados grupos étnicos, nacionais, religiosos ou raciais – o comportamento ilícito tipificado no art.2º da Convenção para a Prevenção e a Repressão ao crime de Genocídio (1948) – não obstante serem judeus ou outros – a pretensão de abolir do mundo comum um grupo, antes de constituir um crime que viola os direitos das minorias, consiste em um crime contra a humanidade e a ordem internacional. A diversidade, incluindo a da nacionalidade, é parte integrante da condição humana e como tal, deve ser respeitada e tutelada.

Com o advento de tal Convenção, previa-se a criação de uma Corte Penal Internacional. Após 50 anos, em 1998, na Conferência de Roma, depois de obter 60 ratificações, foi aprovado o Estatuto do Tribunal Penal Internacional, na cidade de Haia,



Holanda; estabelecendo uma Corte de natureza permanente, independente do sistema das Nações Unidas e com jurisdição complementar às Cortes nacionais, com as finalidades precípua de processar e julgar responsáveis por crimes que ponham em risco a paz, a segurança e a sobrevivência da humanidade.

O Brasil ratificou o Estatuto de Roma em 6 de junho de 2002 (Decreto Legislativo 112), e o promulgou através do Decreto 4.388, de 25 de setembro de 2002. A Emenda Constitucional 45, de 2004, enunciou em seu parágrafo 4º que “O Brasil se submete à jurisdição de Tribunal Penal Internacional a cuja criação tenha manifestado adesão”.

Surgiu o Tribunal Penal Internacional como aparato complementar às Cortes nacionais, com o objetivo de assegurar o fim da impunidade para os mais graves crimes internacionais, considerando que, por vezes, na ocorrência de tais crimes, as instituições nacionais se mostram falhas ou omissas na realização da justiça. Afirma-se, desse modo, a responsabilidade primária do Estado com relação ao julgamento de violações de direitos humanos, tendo a comunidade internacional a responsabilidade subsidiária (Piovesan, 2014, p. 66).

À luz do artigo 5º do Estatuto de Roma, compete ao Tribunal o julgamento dos crimes: a) crime de genocídio (tal como definido no artigo 2º da Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio de 1948); b) crimes contra a humanidade (acrescendo-se ataques generalizados e sistemáticos contra a população civil, sob a forma de assassinato, extermínio, escravidão, deportação, encarceramento, tortura, violência sexual, estupro, prostituição, gravidez e esterilização forçadas, desaparecimento forçado, apartheid, entre outros crimes que atentem gravemente contra a integridade física ou mental); c) crimes de guerra (violações ao Direito Internacional Humanitário, especialmente às Convenções de Genebra de 1949); e d) crimes de agressão (ainda pendentes de definição, nos termos do artigo 5º, 2, do Estatuto).

Notoriamente, a criação do Tribunal Penal Internacional de Nuremberg e o julgamento de Adolf Eichmann foram um marco na história do Direito Internacional Penal, sobretudo na fundação dos princípios e fundamentos para o julgamento e punição de indivíduos por crimes contra a humanidade, crimes contra a paz, crimes de guerra e crimes de agressão no espaço pública internacional. A Corte ad hoc foi a pioneira no julgamento de líderes políticos e militares, pela responsabilidade individual nas atrocidades cometidas na Alemanha nazista no período do III Reich. Além disso, consolidou jurisprudências e



acordos para a criação de tribunais internacionais - incluindo o Tribunal Penal Internacional, contribuindo para o desenvolvimento e fortalecimento do sistema de justiça internacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No cenário mundial do século XX, em observância às experiências dos regimes totalitários, em destaque aos crimes cometidos pelo regime do III Reich, marcados por extrema violência, discriminação e fanatismo, verificou-se o esfacelamento da esfera pública, pela destruição da pluralidade humana e a massificação da sociedade. Nesse contexto, salvaguardar os direitos humanos e combater os crimes contra a humanidade fez-se urgente as nações em especial aquelas em que os impactos foram tão sentidos.

A filosofia política de Hannah Arendt é uma das maiores referências no que tange à discussão sobre os horrores totalitários do século XX, cujos desdobramentos essencialmente estão presentes em *Origens do Totalitarismo*, *Eichmann em Jerusalém* e *O que é Política?*, obras que permitem a compreensão da ruptura das experiências totalitárias do século XX com a tradição ocidental oriunda do jusnaturalismo moderno, cuja base de reconhecimento da pessoa humana enquanto fonte legitimadora dos ordenamentos jurídicos encontra-se em risco constante de descartabilidade.

Sob essa ótica, o Tribunal Militar Internacional de Nuremberg surgiu a partir da necessidade de julgar os crimes cometidos durante a Segunda Guerra Mundial – punindo diretamente líderes nazistas –, afirmando a necessidade de uma defesa dos direitos humanos, tendo sido crucial para estabelecer precedentes legais na responsabilização de indivíduos por crimes contra a humanidade, crimes de guerra e genocídio, o que viabilizou o surgimento do Direito Internacional Penal.

Nesse deslinde, é imprescindível desvelar as conclusões arendtianas acerca da “banalidade do mal”, cunhadas por Hannah Arendt durante o acompanhamento do julgamento de Adolf Eichmann, oficial nazista de alto escalão, que ocorreu no Tribunal de Jerusalém em 1961, consistindo em um evento histórico que trouxe à tona a magnitude e a brutalidade dos crimes cometidos durante o Holocausto, enfatizando a responsabilidade individual por crimes contra a humanidade, atualmente julgados pelo Tribunal Penal



Internacional.

Ao examinar os Julgamentos de Nuremberg e o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, pretendeu-se realizar uma análise acerca das implicações dessas instâncias para a renovação da esfera pública e restabelecimento da dignidade humana após o Totalitarismo, constituindo esforços significativos para a efetivação da responsabilidade e a justiça na esfera pública.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

ARENDT, H. **As origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. 29. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, H. **O que é política?** 3ª edição. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro. 2002.

COMPARATO, F.K. **A afirmação histórica dos Direitos Humanos**. São Paulo: Saraiva, 2017.

CONVENÇÃO para a prevenção e a repressão do crime de genocídio. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/genocidio/conv48.htm>. Acesso em: 20 jun. 2023.

PASSOS, Fábio A. **A IMPLICAÇÃO POLÍTICA DA FACULDADE DE PENSAMENTO NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 191, 2008.

PASSOS, Fábio A. **A Faculdade de pensamento em Hannah Arendt: Implicações Políticas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

HUHLE, R. Hacia una comprensión de los “crímenes contra la humanidad” a partir de Nuremberg. **Revista Estudios Socio-Juridicos**, ed. 13, vol. 2, 2011.

LAFER, C. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

MEMORIUM NÜRNBERG PROZESS. **Die Angeklagten**. Disponível em: <https://museen.nuernberg.de/memorium-nuernberger-prozesse/themen/die-nuernberger->



prozesse/der-internationale-militaergerichtshof-1945-1946/die-angeklagten/>. Acesso em: 10 jun. 2023.

NATIONAL ARCHIVES AND RECORDS SERVICE. **Records of the United States Nuernberg War Crimes Trials United States of American V. Ulrich Greifelt et al. (CASE VIII) October 10, 1947- March 10, 1948.** Disponível em: <https://www.archives.gov/files/research/captured-germanrecords/microfilm/m894.pdf>>. Acesso em: 28 julho. 2023.

PIOVESAN, F. **Direitos Humanos e Justiça Internacional.** 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

RAMOS, A. de C. **Teoria Geral dos Direitos Humanos na Ordem Internacional.** 6. ed. São Paulo: Saraiva. 2016.

TRINDADE, A. A. C. **Os Tribunais Internacionais Contemporâneos.** Brasília: Funag, 2013.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i30.6321>

TÉCNICA, VULNERABILIDADE E ONTOLOGIA DA VIDA NA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE DE HANS JONAS

Technique, vulnerability and ontology of life in Hans Jonas's ethics of responsibility

Maria da Paz Mendes dos Santos¹

RESUMO

Uma análise do pensamento de Jonas, focando em três grandes temas: técnica, vulnerabilidade e ontologia da vida. Hans Jonas propõe uma crítica às abordagens éticas tradicionais, que se mostraram incapazes de lidar com os complexos efeitos a longo prazo das inovações tecnológicas. Ele sugere o "Princípio Responsabilidade" como um novo paradigma ético, centrado na consideração das consequências futuras das ações humanas. Nesse sentido, Jonas enfatiza a necessidade de uma ética voltada para o futuro, que contemple a preservação da vida e do meio ambiente, garantindo que o desenvolvimento tecnológico não comprometa as próximas gerações. A relevância do "Princípio Responsabilidade" reside na sua capacidade de oferecer uma resposta adequada às transformações tecnológicas e às ameaças que elas impõem à sustentabilidade planetária. Jonas destaca que o poder adquirido pela humanidade sobre a natureza, em função dos avanços tecnológicos, exige uma reflexão ética que ultrapasse os paradigmas clássicos como o utilitarismo e a ética kantiana. Ele critica a falta de orientação das abordagens anteriores para lidar com as implicações a longo prazo, propondo uma ética que considere o impacto das ações atuais sobre as gerações futuras.

Palavras-chave: Técnica; Vulnerabilidade; Responsabilidade; Ética.

ABSTRACT

An analysis of Jonas' thought, focusing on three major themes: technique, vulnerability and ontology of life. Hans Jonas proposes a critique of traditional ethical approaches, which have proven incapable of dealing with the complex long-term effects of technological innovations. He suggests the "Responsibility Principle" as a new ethical paradigm, centered on considering the future consequences of human actions. In this sense, Jonas emphasizes the need for future-oriented ethics, which includes the preservation of life and the environment, ensuring that technological development does not compromise future generations. The relevance of the "Responsibility Principle" lies in its ability to offer an adequate response to technological transformations and the threats they pose to planetary sustainability. Jonas highlights that

¹ Graduanda em filosofia, pela Universidade Federal do Piauí, bolsista voluntária do PET Filosofia da UFPI. E-mail: maria.r.mende@gmail.com



the power acquired by humanity over nature, due to technological advances, requires ethical reflection that goes beyond classical paradigms such as utilitarianism and Kantian ethics. He criticizes the lack of guidance in previous approaches to dealing with long-term implications, proposing an ethics that considers the impact of current actions on future generations.

Keywords: Technique; Vulnerability; Responsibility; Ethical.

INTRODUÇÃO

Com o surgimento da tecnologia e sua crescente influência na vida contemporânea esta se torna um objeto de fundamental reflexão para a filosofia, configurando assim o campo da filosofia da tecnologia, destacando-se como uma tarefa cultural urgente, já que a tecnologia e a ciência se tornaram partes inseparáveis da identidade humana. Diante disso faz-se necessário compreender a relação entre a ética e a tecnologia, tarefa tomada por Hans Jonas um dos principais nomes para compreender essa relação propondo a ética da responsabilidade como um novo caminho para enfrentar os desafios impostos pelo avanço tecnológico. Jonas, influenciado pela filosofia de Martin Heidegger, desenvolve uma abordagem que articula questões ontológicas e éticas para enfrentar a destruição ambiental e as consequências do poder tecnológico moderno. Sua reflexão sobre a responsabilidade moral traz à tona a necessidade de moralizar a tecnologia, enxergando-a não apenas como uma ferramenta neutra, mas como um fenômeno que demanda um princípio moral intrínseco.

Jonas destaca uma lacuna nas abordagens éticas tradicionais, as quais, em grande medida, concentram-se no presente imediato. Segundo o autor, tais abordagens tornam-se inadequadas para lidar com as complexas e duradouras consequências das inovações tecnológicas. Diante desse cenário, propõe uma abordagem inovadora: o desenvolvimento de um novo paradigma ético, o "Princípio Responsabilidade". Este princípio busca orientar as ações humanas considerando não apenas os resultados imediatos, mas também os impactos a longo prazo, proporcionando uma base ética sólida para lidar com as transformações tecnológicas. O "Princípio Responsabilidade" é uma proposta ética inovadora que visa superar as limitações das abordagens éticas anteriores. Jonas delinea os princípios fundamentais desse novo paradigma, destacando sua relevância na orientação das



ações humanas diante do poder crescente que a humanidade detém sobre a natureza.

Hans Jonas inaugura uma profunda reflexão sobre as implicações éticas inerentes às ações humanas, especialmente à luz do avanço tecnológico. O autor expressa uma preocupação premente diante da crescente capacidade da humanidade de ocasionar danos irreversíveis tanto ao meio ambiente quanto à própria existência, resultantes dos incessantes progressos tecnológicos. A centralidade do "Princípio Responsabilidade" reside na ênfase à ética orientada para o futuro. Jonas argumenta que tal perspectiva se torna essencial diante da necessidade premente de considerar as gerações vindouras. Ao enfatizar a importância de uma ética orientada para o futuro, Hans Jonas destaca a necessidade de considerar as gerações futuras, garantindo que as decisões atuais não comprometam a qualidade de vida das próximas gerações. Este princípio ético visa promover uma abordagem mais cuidadosa e responsável em relação ao desenvolvimento tecnológico e suas implicações, visando a sustentabilidade e a preservação da vida no planeta.

Hans Jonas destaca a inadequação das éticas baseadas em princípios abstratos para lidar com as complexidades específicas da era contemporânea, caracterizada por avanços tecnológicos rápidos e impactantes. Em sua análise, ele examina as limitações de abordagens éticas mais antigas, como o utilitarismo e o dever kantiano, argumentando que essas teorias falham em fornecer orientações éticas adequadas para enfrentar os dilemas emergentes no contexto tecnológico. Nesse cenário, Jonas defende enfaticamente a necessidade premente de uma ética que leve em consideração as consequências a longo prazo das ações humanas, especialmente no que tange ao impacto sobre o meio ambiente e as futuras gerações. Ele propõe a instauração de um novo fundamento ético, o "Princípio Responsabilidade", como uma resposta mais adequada aos desafios morais impostos pela tecnologia avançada. Este princípio coloca em destaque a importância de agir de maneira responsável diante do poder crescente que a humanidade detém sobre a natureza e a vida. Jonas busca, assim, fundamentar uma ética orientada para o futuro, capaz de lidar com as complexidades éticas inerentes ao progresso tecnológico. Ele propõe que o "Princípio Responsabilidade" se torne um guia ético robusto, oferecendo diretrizes éticas não apenas para o presente, mas também considerando os desdobramentos a longo prazo das decisões humanas.

Jonas define "fim" como a resposta à pergunta "para que?" – ou seja, aquilo que dá

propósito ou razão de ser a uma coisa. Ele observa que os fins definem as coisas independentemente de seu status como valores. Os julgamentos de valor, como dizer se algo é melhor ou pior, derivam do próprio ser da coisa e repousam no entendimento, não no sentimento. Em outras palavras, podemos perceber fins nas próprias coisas, e esses fins são objetivos e inerentes à natureza desses objetos. Jonas argumenta que não há diferença ontológica entre produtor e produto; ambos são sujeitos, ainda que não sejam a mesma pessoa. Cada ser sustenta seus próprios fins, e a finalidade não é apenas a razão objetiva de sua existência, mas também a condição subjetiva permanente de seu funcionamento. Nesse sentido, um objeto pode se transformar em um fim em si mesmo. A intenção invisível do fabricante se revela na composição visível do objeto. Portanto, um fim em si mesmo é objetivamente a razão de ser de um objeto e subjetivamente a condição de seu funcionamento. No caso de seres viventes, Jonas exemplifica isso com a ação de andar "para" chegar a algum lugar, onde o "para" indica tanto controle quanto finalidade, uma manifestação da vontade.

Jonas diferencia entre ferramenta, órgão e organismo. Ele observa que, assim como ferramentas, os órgãos são estruturas de fins. Aristóteles definia o corpo vivente exatamente como orgânico, composto por ferramentas, por essa razão chamava a mão de "ferramenta das ferramentas". No agir humano, existe um encadeamento subjetivo de fins e meios. Embora as ações humanas sejam voluntárias, a estrutura de fim no sentido subjetivo, com objetivos preestabelecidos, é uma característica real e essencial do agir humano. Cada etapa isolada de uma ação contribui para alcançar um objetivo final, sendo este alcançado apenas por meio da adição sucessiva de etapas. A eficiência dos fins, segundo Jonas, está de alguma maneira ligada à consciência, subjetividade e arbítrio. A primeira restrição ao agir animal é a limitação da consciência e da vontade, com a antecipação subjetiva limitada ao objetivo mais próximo, dividindo assim o encadeamento completo de fins em fins particulares. Cada um deles conduz ao seguinte.

Jonas reivindica a finalidade apenas para seres viventes, alcançados pela natureza. Ele argumenta que a subjetividade é uma manifestação superficial da natureza, mas que ela também fala em nome de seu interior mudo, assim como o fruto revela algo da raiz e do caule dos quais provém. A matéria, segundo Jonas, já contém em si um fim, ou algo



análogo, sob uma forma não subjetiva. Jonas não pretende explicar a natureza com base em fins hipotéticos, mas mostrar como a existência comprovada de finalidade na natureza deve ser reconhecida na compreensão de seu conceito. Ele propõe que o conceito de fim transcende a subjetividade e que o sentido do conceito de fim pode existir além da subjetividade.

Jonas discute o conceito de fim além da subjetividade, questionando o sentido desse conceito. Ele argumenta que o fim, em um sentido geral, reside na natureza. Ao gerar vida, a natureza manifesta pelo menos um determinado fim: a própria vida. Essa ideia se relaciona com a noção de ser-finalidade, onde a existência pode justificar o dever. Esta noção de "ser-finalidade" levanta a velha questão de se a existência pode justificar o dever. Jonas sugere que a existência de fins na natureza implica uma ética intrínseca, uma responsabilidade que transcende a mera utilidade ou benefício subjetivo.

A reflexão de Jonas sobre fins e valores oferece uma perspectiva profunda sobre a técnica e a sua relação com a natureza e a existência humana. Ele vê a técnica não apenas como um conjunto de ferramentas ou métodos, mas como uma manifestação da intencionalidade humana que deve ser compreendida em um contexto mais amplo de finalidades naturais e éticas. A técnica, para Jonas, não é neutra; ela carrega consigo uma responsabilidade intrínseca que deve ser reconhecida e assumida. A ideia de que os fins e valores estão enraizados na própria natureza das coisas leva Jonas a uma crítica à visão mecanicista da técnica. Ele argumenta que a técnica moderna, muitas vezes, ignora a complexidade dos fins naturais e reduz o mundo a uma série de objetos a serem manipulados. Esta visão limita a compreensão da verdadeira natureza da técnica e sua implicação ética. Jonas propõe uma ética da responsabilidade que reconhece a dignidade inerente de todos os seres vivos e a complexidade dos fins naturais. Ele sugere que a técnica deve ser orientada por valores éticos que respeitem essa dignidade e essa complexidade. A técnica, enquanto manifestação da intencionalidade humana, deve ser usada de maneira consciente e responsável, reconhecendo o impacto de nossas ações sobre o mundo natural e sobre nós mesmos.

Em última análise, a filosofia de Jonas nos chama a repensar nossa relação com a técnica e com a natureza. Ele nos lembra que os fins e valores não são meramente construções humanas, mas estão enraizados na própria estrutura da realidade. A técnica, ao



transformar hipóteses em realidade, deve ser guiada por uma ética que reconheça e respeite essa estrutura. Esta ética da responsabilidade é fundamental para garantir que nossas ações contribuam para o bem-estar e a sustentabilidade de todos os seres vivos, promovendo uma relação mais harmoniosa e respeitosa com a natureza. Hans Jonas oferece uma visão profunda e abrangente sobre a técnica, fins e valores, desafiando-nos a considerar a responsabilidade que acompanha nosso poder técnico. Sua filosofia nos incentiva a reconhecer a dignidade intrínseca de todos os seres vivos e a agir de maneira ética e consciente em nossa interação com o mundo.

TÉCNICA

Jonas aborda a técnica com uma profundidade que ultrapassa as análises convencionais sobre seu impacto na sociedade moderna. Em sua visão, o poder da técnica não apenas molda o destino do homem, mas faz isso de uma maneira que ultrapassa até mesmo as forças políticas mais dominantes, como o comunismo. Jonas argumenta que a técnica, em sua essência, possui uma capacidade transformadora que redefine a própria existência humana, convertendo teorias especulativas em projetos concretos e executáveis. Jonas sugere que o poder da técnica supera o poder do comunismo em moldar o destino humano. Enquanto o comunismo, como ideologia política, busca reorganizar a sociedade através de princípios econômicos e sociais, a técnica vai além dessas fronteiras. A técnica possui uma influência mais penetrante e duradoura porque não apenas muda a estrutura econômica ou política, mas altera fundamentalmente a relação do homem com a natureza e consigo mesmo. Ela redefine o que significa ser humano ao modificar as condições de vida e as possibilidades de ação.

Para Jonas, a técnica transforma exercícios hipotéticos da razão especulativa em esboços para projetos executáveis. O que antes era considerado mera especulação filosófica ou científica agora se torna realidade tangível através da técnica. Este poder de materializar ideias abstratas confere à técnica uma dimensão prática que tem implicações profundas e imediatas na vida cotidiana. Por exemplo, teorias sobre energia, que antes eram restritas a debates acadêmicos, se concretizam em usinas nucleares e tecnologias



renováveis que transformam a paisagem energética global. Essa capacidade de concretizar o abstrato é um dos aspectos mais notáveis da técnica segundo Jonas. Ele observa que a técnica transforma o pensamento especulativo em realidade aplicada, mudando o curso da história e da civilização. Esta transformação não é apenas tecnológica, mas também epistemológica; altera a maneira como conhecemos e interagimos com o mundo. A técnica faz com que o conhecimento se torne ação, e esta ação, por sua vez, transforma a realidade. No entanto, Jonas adverte sobre as implicações éticas dessa transformação. O poder técnico, com sua capacidade de alterar profundamente o mundo, traz consigo uma responsabilidade enorme. A técnica, ao transformar o hipotético em real, cria novos dilemas morais e éticos que devem ser enfrentados. Jonas argumenta que o avanço técnico exige uma ética da responsabilidade, onde os seres humanos reconhecem o impacto de suas criações técnicas e agem de maneira consciente para mitigar os riscos associados.

A técnica, ao converter a especulação em prática, também traz uma democratização do poder de criação e destruição. Projetos que antes eram impensáveis agora são executáveis, e isso coloca um poder imenso nas mãos da humanidade. Este poder pode ser usado tanto para o bem quanto para o mal, e é essa dualidade que Jonas enfatiza. Ele alerta que sem uma orientação ética clara, a técnica pode levar a consequências desastrosas, tanto para a humanidade quanto para o planeta. Em resumo, Hans Jonas vê a técnica como uma força que transcende até mesmo as mais poderosas ideologias políticas ao moldar o destino humano de maneiras profundas e abrangentes. Ela transforma hipóteses especulativas em realidades práticas, conferindo à humanidade um poder sem precedentes de criação e destruição. Com isso, Jonas chama a atenção para a necessidade de uma ética da responsabilidade, para garantir que este poder técnico seja usado de forma consciente e benéfica para todos os seres vivos.

ONTOLOGIA DA VIDA

Hans Jonas fez uma contraposição significativa à ontologia da modernidade, que era predominantemente materialista. Ele buscou repensar o ser não apenas como uma entidade material, mas como um organismo vivo, trazendo à tona a manifestação da vida como expressão do ser. Jonas oferece uma profunda crítica ao dualismo cartesiano e ao

materialismo, propondo uma ética enraizada em uma base metafísica e ontológica robusta. Um dos aspectos inovadores do pensamento de Jonas é sua ideia de liberdade. Ele propôs uma noção de liberdade na natureza que diverge do tradicional conceito de livre- arbítrio. Para Jonas, a liberdade não está confinada ao âmbito humano, mas é uma característica intrínseca de todos os seres vivos. Baseando-se no metabolismo, ele argumenta que a ação metabólica, fundamental para a manutenção da vida, é uma expressão de liberdade. Essa perspectiva coloca todas as formas de vida como dotadas de uma certa liberdade, uma vez que todas elas participam desse processo seletivo e informado da vida.

Essa concepção de liberdade desafia a teoria darwiniana clássica, que vê a vida principalmente como uma luta pela sobrevivência. Jonas, ao contrário, vê a vida como uma manifestação de liberdade, onde cada ser vivo é um indivíduo dotado de dignidade e autonomia. Ele sustenta que os seres vivos devem ser vistos como entidades individuais e livres, cada um com um papel e uma dignidade inerentes. A vida, segundo Jonas, deve ser entendida como um sistema no qual o ser vivo está inserido. A principal ação de um ser vivo é manter-se na existência, uma luta contínua pela autopreservação que, por si só, é uma manifestação de liberdade e dignidade. Jonas propõe uma visão holística da vida, onde cada ser vivo contribui para a teia complexa da existência.

Um ponto crucial na filosofia de Jonas é a dignidade dos seres vivos. Ele tenta retirar o ser humano de um "lugar especial" na hierarquia da vida, argumentando que todas as formas de vida possuem dignidade. Essa postura o distancia das ciências modernas, que frequentemente colocam o ser humano no topo da pirâmide da vida. Para Jonas, o ser humano é apenas mais um participante na grande comunidade dos seres vivos, embora com uma responsabilidade única devido ao seu poder de ação. Jonas propõe que a ética deve ser fundamentada em uma base metafísica e ontológica sólida, reconhecendo a vida como algo mais do que uma série de processos químicos e físicos. Ele vê a vida como um fenômeno que transcende a matéria, uma manifestação do ser que exige uma nova forma de ética, uma que respeite a dignidade intrínseca de todos os seres vivos.

Esta visão é radicalmente diferente da concepção moderna, que tende a ver os seres vivos como máquinas biológicas, passíveis de manipulação e controle sem consideração pela sua dignidade. Jonas também propõe que a vida é seletiva e informada, uma teoria que



conflita com a visão darwiniana clássica da vida como uma luta pela sobrevivência. Ele vê a vida como um fenômeno ativo, onde os seres vivos não são meramente passivos em relação ao seu ambiente, mas agentes que fazem escolhas e ações informadas. Esta visão coloca os seres vivos como participantes ativos na criação e manutenção da vida, cada um com sua dignidade e autonomia.

A ética de Jonas, portanto, não é apenas uma questão de como os seres humanos devem agir em relação aos outros seres vivos, mas uma reconfiguração fundamental da nossa compreensão da vida e da liberdade. Ele vê a vida como um sistema no qual todos os seres vivos estão inseridos, cada um desempenhando um papel na manutenção da existência. A principal ação de um ser vivo, para Jonas, é manter-se na existência, uma luta contínua que é, por si só, uma expressão de liberdade e dignidade.

Jonas tenta atribuir dignidade a todos os seres vivos, retirando o ser humano de um lugar especial na hierarquia da vida. Esta postura o diferencia das ciências modernas, que frequentemente colocam o ser humano no topo da pirâmide da vida. Para Jonas, o ser humano é apenas mais um participante na grande comunidade dos seres vivos, embora com uma responsabilidade única devido ao seu poder de ação. Ele argumenta que o lugar do ser humano na configuração da realidade é o de um ser responsável. Com o poder de aniquilar todo o sistema e a si mesmo, o ser humano carrega uma responsabilidade ética imensa. A ação humana, se desprovida de ética, tem o potencial de causar destruição em escala massiva. Portanto, a ética de Jonas não é apenas uma reflexão teórica, mas uma necessidade prática para a sobrevivência da vida na Terra.

Jonas vê o corpo como um ponto crucial de experimentação e compreensão do mundo. Ele argumenta que a causalidade, frequentemente vista como uma categoria do conhecimento, é na verdade uma experiência das forças atuantes no corpo. Esta visão enfatiza que o entendimento da realidade está enraizado na experiência corpórea, ao invés de ser uma abstração intelectual. Para Jonas, o corpo não é apenas uma extensão da mente, mas uma parte essencial da nossa interação com a realidade.

A ideia de liberdade na filosofia de Jonas é uma das suas contribuições mais inovadoras. Ele propõe que a liberdade é uma característica intrínseca da natureza, presente em todos os seres vivos. Baseando-se no metabolismo, Jonas argumenta que a ação metabólica é uma expressão básica de liberdade. Esta perspectiva coloca todas as formas de



vida como dotadas de liberdade, desafiando a visão tradicional de que a liberdade é exclusiva dos seres humanos. Para Jonas, a vida é seletiva e informada, uma teoria que conflita com a visão darwiniana clássica da vida como uma luta pela sobrevivência. Ele vê a vida como um fenômeno ativo, onde os seres vivos são agentes que fazem escolhas e ações informadas. Esta visão coloca os seres vivos como participantes ativos na criação e manutenção da vida, cada um com sua dignidade e autonomia.

PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE E ÉTICA PARA O FUTURO

A filosofia de Hans Jonas, propõe uma reflexão profunda sobre as implicações éticas dos avanços tecnológicos, destacando a necessidade de uma nova fundamentação ética que leve em consideração não apenas o presente, mas também as gerações futuras. Ao discutir a técnica, Jonas alerta para o poder transformador dessa força e a responsabilidade que a acompanha, exigindo uma ética voltada para o futuro e a preservação da vida. Sua crítica ao materialismo e à visão mecanicista da natureza reforça a importância de reconhecer a dignidade intrínseca de todos os seres vivos e agir de maneira responsável. Além disso, ele introduz o conceito de responsabilidade intergeracional, propondo que as ações humanas hoje devem garantir um futuro sustentável para as próximas gerações.

Hans Jonas critica as abordagens éticas tradicionais por sua incapacidade de responder adequadamente às demandas e impactos das inovações tecnológicas. Ele propõe o "Princípio Responsabilidade", uma abordagem ética que se concentra não apenas nos resultados imediatos das ações humanas, mas também nas suas consequências a longo prazo. Este princípio surge como resposta ao crescente poder tecnológico da humanidade e à sua capacidade de causar danos irreversíveis ao meio ambiente e à própria existência humana.

O "Princípio Responsabilidade" assume um caráter essencialmente futurista, ao demandar que as decisões presentes sejam tomadas com o objetivo de preservar o bem-estar das futuras gerações. Jonas coloca a preservação da vida no centro de suas preocupações éticas, sugerindo que a sustentabilidade e a preservação ambiental devem



guiar as ações humanas no desenvolvimento tecnológico. Nesse sentido, a ética orientada para o futuro torna-se imprescindível para evitar que o progresso tecnológico comprometa a qualidade de vida das gerações futuras.

A reflexão de Jonas sobre a técnica ultrapassa as análises convencionais ao apontar o seu poder transformador como algo superior a forças políticas, como o comunismo, no que diz respeito ao impacto sobre a vida humana. Para Jonas, a técnica tem o potencial de transformar teorias especulativas em projetos concretos, alterando de forma significativa a relação do homem com a natureza e consigo mesmo. Ela molda não apenas a estrutura econômica e política, mas redefine o que significa ser humano, modificando as condições de vida e as possibilidades de ação.

Jonas destaca que, ao transformar o pensamento abstrato em realidade aplicada, a técnica também cria novos dilemas morais que devem ser enfrentados. O avanço tecnológico exige, portanto, uma ética da responsabilidade que leve em consideração o impacto das inovações sobre o mundo natural e sobre as futuras gerações. Sem essa orientação ética, o poder técnico pode gerar consequências devastadoras para a humanidade e o meio ambiente.

Hans Jonas apresenta uma crítica contundente ao materialismo e ao dualismo cartesiano, propondo uma nova ontologia da vida que reconhece a dignidade intrínseca de todos os seres vivos. Para Jonas, a vida não pode ser entendida apenas como um conjunto de processos químicos e físicos, mas como uma manifestação de liberdade e dignidade. Ele argumenta que todos os seres vivos, e não apenas os humanos, possuem dignidade, uma vez que participam de um processo contínuo de auto-preservação.

Essa visão desafia o antropocentrismo predominante nas ciências modernas, que frequentemente colocam o ser humano no topo da hierarquia da vida. Jonas propõe uma ética que respeite a dignidade e a autonomia de todas as formas de vida, sugerindo que o ser humano é apenas mais um participante na grande comunidade dos seres vivos, embora com uma responsabilidade única devido ao seu poder de ação. Este pensamento reforça a necessidade de uma abordagem ética que respeite a vida em todas as suas formas, promovendo uma relação mais equilibrada e harmoniosa com a natureza.

Um dos aspectos mais inovadores da filosofia de Jonas é a introdução do conceito de responsabilidade intergeracional. Ele defende que as decisões presentes devem ser



tomadas com base em uma consideração profunda pelas necessidades das gerações futuras, enfatizando a importância de uma ética orientada para a sustentabilidade. A responsabilidade intergeracional exige que as ações humanas, especialmente no campo tecnológico, sejam pautadas por uma preocupação com a preservação da vida e dos recursos naturais, de modo a garantir um futuro viável para as próximas gerações.

Jonas argumenta que a responsabilidade ética não se restringe às relações entre indivíduos ou à sociedade contemporânea, mas se estende a toda a humanidade, incluindo aqueles que ainda estão por nascer. Isso coloca em evidência a importância de políticas públicas e iniciativas que promovam o desenvolvimento sustentável e a preservação do meio ambiente, de forma a assegurar que o progresso tecnológico e econômico não comprometa a qualidade de vida das gerações futuras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia de Hans Jonas apresenta uma abordagem ética profundamente relevante para os desafios contemporâneos, especialmente no que tange ao impacto da tecnologia sobre o meio ambiente e a vida humana. Seu "Princípio Responsabilidade" oferece uma nova perspectiva, orientada para o futuro, que desafia as abordagens éticas tradicionais ao enfatizar a importância das consequências de longo prazo das ações humanas. Jonas nos chama a considerar não apenas as necessidades e direitos das gerações atuais, mas também a responsabilidade que temos com as futuras gerações, em especial no que diz respeito à preservação do meio ambiente e da vida.

Sua ontologia da vida, que reconhece a dignidade de todos os seres vivos, amplia nossa visão ética para além do antropocentrismo, propondo uma relação mais equilibrada entre a humanidade e a natureza. A técnica, vista por Jonas como um poder transformador, deve ser guiada por uma ética responsável, que busque equilibrar o progresso tecnológico com o respeito à vida e à sustentabilidade.

Dessa forma, a filosofia de Hans Jonas não é apenas uma reflexão teórica, mas uma necessidade prática diante das mudanças e desafios que enfrentamos no século XXI. Seu pensamento nos oferece uma base sólida para a construção de um futuro mais ético,



sustentável e harmonioso, onde a técnica e a ética caminhem juntas em prol do bem-estar de todos os seres vivos e das gerações futuras.

REFERÊNCIAS

- CARVALHO, H. B. A. de. Virtude Para uma Filosofia da Tecnologia? Notas par uma pesquisa a partir de MacIntyre e Jonas. In: LIMA, F. J. G. de. NETO, G. A. A. (Org.). **Filosofia prática, epistemologia e hermenêutica**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.
- JONAS, Hans. **Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man**. Chicago, IL: Chicago University Press, 1974.
- JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade: Um ensaio para ética da sociedade tecnológica**. Rio de Janeiro, Editora Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2015.
- JONAS, Hans. **O princípio vida. Em torno de uma biologia filosófica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- JONAS, Hans. **Técnica, Medicina e Ética: Sobre a prática do princípio responsabilidade**. São Paulo, SP: Paulus, 2013.
- OLIVEIRA, Jelson. **Compreender Hans Jonas**. Petrópolis, Vozes, 2014.
- OLIVEIRA, Jelson. **Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia**. Caxias do Sul, EDUCS, 2019.

O CONCEITO DE PRÁTICA EM ALASDAIR MACINTYRE

The Concept of Practice In Alasdair Macintyre

Marina Giovanna Aires de Carvalho¹

RESUMO

Este artigo explora o conceito de "prática" na teoria moral de Alasdair MacIntyre, destacando sua relevância para a reconstrução da ética das virtudes em um cenário de fragmentação moral contemporânea. Por meio de uma análise crítica da obra *Depois da Virtude*, são abordados os fundamentos históricos, filosóficos e narrativos que sustentam sua proposta ética. MacIntyre diagnostica a modernidade como um período de desordem moral, caracterizado por um pluralismo ético que carece de uma base comum de consenso. Ele propõe a retomada da teleologia e das virtudes aristotélicas como formas de superar esse dilema, adaptando-as ao contexto cultural e social atual. O conceito de prática é central nessa abordagem, sendo definido como uma atividade colaborativa guiada por normas e valores internos que buscam a excelência intrínseca. Além disso, o autor utiliza a narrativa como estrutura para integrar moralidade, história e tradição. A pesquisa argumenta que a reintegração das virtudes e práticas à moralidade oferece uma solução coesa e significativa para os desafios éticos contemporâneos. Este estudo contribui para um entendimento mais profundo das implicações de uma ética das virtudes em um mundo pluralista, ressaltando sua aplicabilidade no fortalecimento do bem comum e da justiça.

Palavras-chave: Alasdair MacIntyre; Ética das virtudes; Moralidade Contemporânea; Práticas.

ABSTRACT

This article explores the concept of "practice" in Alasdair MacIntyre's moral theory, emphasizing its relevance for reconstructing virtue ethics in a contemporary context of moral fragmentation. Through a critical analysis of his work, *After Virtue*, the historical, philosophical, and narrative foundations of his ethical framework are examined. MacIntyre characterizes modernity as a period of moral disorder, marked by ethical pluralism lacking a shared basis for consensus. He advocates for the revival of teleology and Aristotelian virtues to address these dilemmas, adapting them to the current cultural and social context. The concept of practice is central to this approach, defined as a collaborative activity guided by internal norms and values aiming for intrinsic excellence. Furthermore, the author employs narrative as a structure to integrate morality, history, and tradition. This research argues that reintegrating virtues and practices into morality offers a cohesive and meaningful solution to contemporary ethical challenges. This study deepens the understanding of

¹ Graduanda em filosofia pela Universidade Federal do Piauí – UFPI e bolsista voluntária do PET Filosofia UFPI. E-mail: marina.de@ufpi.edu.br



the implications of virtue ethics in a pluralistic world, highlighting its applicability in strengthening the common good and justice.

Keywords: Alasdair MacIntyre; Contemporary Morality; Practices; Virtue Ethics.

INTRODUÇÃO

A ética contemporânea enfrenta desafios significativos relacionados à fragmentação dos discursos morais e à ausência de uma base compartilhada para o consenso sobre valores fundamentais. No cenário atual, onde diferentes perspectivas sobre justiça, direitos e igualdade frequentemente entram em conflito, a proposta de Alasdair MacIntyre emerge como uma alternativa potente e reflexiva. Em sua obra seminal *Depois da Virtude*, MacIntyre oferece uma crítica incisiva ao estado da moralidade moderna e sugere uma reorientação para a ética das virtudes aristotélicas como resposta.

O conceito de "prática" ocupa um lugar central em sua proposta, sendo descrito como uma atividade colaborativa e complexa, orientada por normas internas e guiada pela busca de excelência intrínseca. A partir dessa definição, práticas não apenas desenvolvem habilidades técnicas, mas também requerem virtudes morais que conectam indivíduos à comunidade e à tradição. Para MacIntyre, práticas são a base para restaurar a integridade moral, uma vez que fornecem um contexto no qual valores e narrativas culturais se encontram e se sustentam.

Além disso, MacIntyre enfatiza a relevância da narrativa como estrutura fundamental para entender a moralidade, argumentando que as ações humanas devem ser situadas em histórias maiores que conectem o passado, o presente e o futuro. Esse enfoque narrativo permite integrar tradições e virtudes em uma visão ética coesa, capaz de enfrentar os desafios do individualismo exacerbado e da desorientação moral contemporânea.

Este artigo busca investigar o papel do conceito de prática na teoria moral de MacIntyre, examinando sua relação com a ética das virtudes e sua capacidade de oferecer respostas às demandas éticas do mundo atual. Por meio de uma análise crítica, será demonstrado como o pensamento de MacIntyre pode contribuir para a construção de uma moralidade mais sólida e orientada para o bem comum, em contraposição às tendências fragmentárias da modernidade.

Alasdair MacIntyre tem como objetivo trazer de volta à modernidade a ética das



virtudes, recuperando elementos essenciais da tradição aristotélica para contestar a dominante perspectiva deontológica na moralidade contemporânea. Em sua obra pioneira, *Depois da Virtude: Um Estudo em Teoria Moral*, MacIntyre inicia sua análise destacando o desacordo moral que permeia o cenário ético atual, um reflexo de uma abordagem moral que falhou. Ele investiga e critica diferentes correntes éticas que emergiram após a modernidade. Uma dessas correntes é o emotivismo, que, na visão do autor, é insatisfatório, pois reduz a moral à mera expressão de sentimentos e preferências individuais, sem oferecer uma base sólida para a avaliação ética das ações.

A análise de MacIntyre ultrapassa as teorias modernas, pois também se volta para as tradições que sustentaram esses sistemas éticos. Ele enfatiza a importância da história e do contexto cultural na formação de nossos conceitos morais. Além de criticar as deficiências das teorias modernas e suas origens históricas, MacIntyre propõe um retorno à ética das virtudes de Aristóteles, adaptando-a ao cenário atual.

Ele argumenta que a teoria das virtudes oferece uma estrutura mais sólida e contextualizada para compreender e avaliar a moralidade. Em sua abordagem, o conceito de prática é especialmente relevante. Pois, para MacIntyre, as práticas são atividades colaborativas e complexas, que possuem um bem intrínseco e são moldadas por um contexto histórico e cultural específico. Dessa forma, esse redirecionamento para a ética das virtudes não se trata apenas de reimplantar a moralidade aristotélica, mas de reinventar a teoria moral para enfrentar os problemas da contemporaneidade.

A pesquisa aqui apresentada tem como objetivo aprofundar a compreensão do conceito de prática, conforme articulado por MacIntyre, e investigar sua relação com a ética das virtudes. Bem como a interpretação de MacIntyre sobre a prática, entendida como uma atividade carregada de significado moral e influenciada por seu contexto histórico e cultural, sendo assim, o ponto crucial para sua proposta ética. Diante de um ambiente em que o discurso moral se mostra fragmentado e frequentemente superficial.

Com isso, o conceito de prática de MacIntyre proporciona um caminho para reconectar a moralidade com a tradição e com os objetivos humanos fundamentais que são essenciais para a realização de uma vida ética e significativa. Dessa forma, este estudo tem como objetivo investigar de que maneira MacIntyre harmoniza a ética das virtudes com as demandas atuais, apresentando uma nova perspectiva sobre a moralidade que questiona as



crenças vigentes e estabelece um alicerce mais firme para a prática moral na sociedade contemporânea.

Alasdair MacIntyre destaca inicialmente o desacordo moral de sua época, evidenciado pela multiplicidade de discursos morais. O filósofo atribui essa fragmentação e desacordo ao fracasso do projeto moral da tradição filosófica. MacIntyre argumenta que a moralidade contemporânea é marcada por um estado de desordem, onde as premissas que sustentam os debates morais são frequentemente incomensuráveis.

Essa incoerência resulta em discussões intermináveis, nas quais diferentes visões de justiça, direitos e igualdade se confrontam sem que haja um meio racional de decidir entre elas. Enfatizando que essa circunstância não é algo próprio da contemporaneidade, mas sim uma parte intrínseca de todas as culturas que mantêm discursos de valores. Dessa forma, a investigação das divergências morais demonstra que, embora suas premissas sejam logicamente consistentes, a ausência de um critério comum para avaliá-las transforma a resolução de disputas morais em uma tarefa complicada e, muitas vezes, inviável.

Neste contexto de fragmentação dos conceitos morais, o conceito de "prática" se torna central para a análise de MacIntyre, oferecendo uma perspectiva que busca recuperar a coesão moral por meio da revalorização das tradições e das virtudes. A partir dessa base, o conceito de prática será apresentado como uma forma de restaurar um sentido de integridade e continuidade nas discussões morais, ao integrar a moralidade em um contexto que valoriza as práticas como elementos essenciais para a realização dos fins e valores humanos.

Uma parte fundamental da minha tese é afirmar que o discurso e os métodos da moral moderna só podem ser compreendidos como uma série de fragmentos remanescentes de um passado mais antigo e que os problemas insolúveis que geraram para os teóricos modernos da moral permanecerão insolúveis até que isso seja bem compreendido (MacIntyre, 2001, p. 192).

A prática pode ser entendida como uma atividade destinada à busca de excelência e direcionada a um bem específico, que se concretiza em determinados contextos sociais e históricos. Tendo um objetivo interno, mostrando que os participantes buscam algo que é valioso em si mesmo, não apenas como um meio para alcançar algo externo. Participar de uma prática envolve a aquisição e o desenvolvimento de habilidades e virtudes específicas. Essas habilidades não são apenas técnicas, mas também morais e éticas, que são necessárias



para a excelência da prática.

Em *Depois da Virtude*, MacIntyre caracteriza as práticas como sendo essas atividades que possuem um propósito interno. E, portanto, envolvem um conjunto de habilidades e conhecimentos específicos que são desenvolvidos ao longo do tempo e que são guiados por normas internas que definem o que constitui uma execução excelente da atividade.

O objetivo interno nesse contexto é um dos aspectos fundamentais das práticas. E são orientadas para fins específicos que são constitutivos da prática em si. Esses fins não são meramente externos ou contingentes, mas são parte integrante da atividade. As virtudes são essenciais para a prática, pois orientam o comportamento dos indivíduos e garantem que as interações dentro da prática sejam significativas e produtivas. A presença de virtudes fortalece a coesão social e a busca por excelência nessas atividades. A compreensão dessa relação é crucial para o desenvolvimento de uma vida ética, onde as virtudes não são apenas qualidades individuais, mas também elementos fundamentais que sustentam a vida em comunidade e a busca por um bem maior.

Dessa forma, as práticas são desempenhadas dentro de um contexto de uma tradição, e contribuem para a formação das virtudes. Sendo sustentadas por normas e tradições que são transmitidas socialmente. Essas normas definem o que significa fazer a prática bem e guiam os participantes na busca pela excelência. Já tradições ajudam a preservar e transmitir os valores e as técnicas necessárias para cada prática. Toda atividade, toda investigação, toda prática têm algum bem como finalidade, pois queremos dizer que “o bem” ou “um bem” é aquilo a que os seres humanos normalmente aspiram. (MacIntyre, 2001, p. 252).

Seguindo o que foi exposto, a teoria das virtudes de Aristóteles, destacasse na tradição clássica do pensamento moral. Pois parte do pressuposto de que toda atividade humana tem um bem como finalidade. Refutando a ideia de que a definição do bem é uma falácia naturalista, e afirmando que as declarações sobre o que é bom são, de fato, declarações factuais. Para Aristóteles, os seres humanos têm uma natureza específica que os direciona a objetivos e metas, movendo-se em direção a um telos (finalidade) específico. O bem é, portanto, definido de acordo com as características dessa natureza.

Na teoria das virtudes de Aristóteles, as virtudes são divididas em duas categorias principais: virtudes éticas e virtudes dianoéticas. As virtudes éticas, que estão relacionadas



ao caráter e à conduta moral, são adquiridas por meio da prática constante e da habituação a comportamentos virtuosos. Por outro lado, as virtudes dianoéticas estão associadas à razão e ao intelecto, sendo mais ligadas ao conhecimento e à sabedoria.

Dessa forma, Aristóteles argumenta que a prática dessas virtudes é fundamental para o desenvolvimento de um caráter virtuoso e que a verdadeira felicidade (eudaimonia) é alcançada por meio de uma vida virtuosa, na qual razão e moralidade se entrelaçam. Assim, as virtudes são vistas como hábitos que podem ser cultivados e que são essenciais para a realização do potencial humano e para a vida em comunidade. A evolução do conceito de virtude ao longo da história do pensamento ocidental, destaca a diversidade de interpretações e a falta de uma definição única. MacIntyre enfatiza que a virtude não é um conceito isolado, mas sempre está ligado a contextos sociais e morais específicos. Ele menciona que, na teoria homérica, a virtude está relacionada ao papel social, enquanto em Aristóteles, está vinculada à ideia de uma vida boa, e em Benjamin Franklin, à utilidade.

A compreensão do conceito de virtude deve ser feita em três estágios distintos, cada um com seu próprio contexto conceitual. O primeiro estágio envolve uma explicação que contextualiza o que ele chama de "prática", que se refere a atividades específicas nas quais as virtudes se manifestam. Neste primeiro estágio, a virtude é entendida como algo que se manifesta em atividades específicas e práticas. Aqui, as virtudes não são apenas conceitos abstratos, mas sim comportamentos e ações concretas que as pessoas realizam em suas vidas diárias. Esse enfoque enfatiza a importância do contexto em que as virtudes se expressam, reconhecendo que elas se desenvolvem e se tornam significativas dentro de práticas sociais e culturais específicas. As virtudes são, portanto, vistas como habilidades ou disposições que se tornam evidentes em situações práticas. O segundo estágio diz respeito à "ordem narrativa" da vida humana, onde a virtude é entendida em relação às histórias e experiências individuais. Ele envolve a "ordem narrativa" da vida humana, onde a virtude é compreendida em relação às histórias e experiências individuais.

Nesse contexto, as narrativas pessoais e coletivas desempenham um papel crucial na formação da compreensão das virtudes. As histórias que contamos sobre nós mesmos e sobre os outros ajudam a moldar nossas percepções do que é virtuoso. A virtude, portanto, é contextualizada dentro das experiências de vida, das tradições e das narrativas culturais que influenciam a maneira como as pessoas entendem e praticam a moralidade. Esse estágio destaca a importância da narrativa na construção da identidade moral e na transmissão de

valores éticos. O terceiro estágio, sugere uma análise mais profunda das implicações e significados das virtudes. Esse estágio envolve uma reflexão crítica sobre como as virtudes se articulam com as normas sociais, as expectativas culturais e as realidades políticas. A análise das virtudes neste nível busca entender não apenas o que significa ser virtuoso, mas também como as virtudes podem ser aplicadas para promover mudanças sociais e contribuir para o bem comum.

MacIntyre argumenta que, mesmo dentro da tradição ocidental, existem muitas concepções diferentes e incompatíveis de virtude. Ele menciona que Homero, Sófocles, Aristóteles e pensadores medievais oferecem listas e classificações distintas das virtudes, refletindo diretamente em teorias variadas sobre o que constitui a virtude. Na visão homérica, a virtude é uma qualidade que permite ao indivíduo cumprir seu papel social, como o rei-guerreiro, enquanto Aristóteles fala de excelência em atividades humanas distintas. Essa diversidade é ainda mais acentuada quando se considera a inclusão de autores contemporâneos. Com isso, MacIntyre sugere que a ideia de prática é fundamental para entender o conceito de virtude, embora reconheça que as virtudes não se limitam a essas práticas.

A evolução do conceito de virtude está intimamente ligada à história da tradição que o forma. MacIntyre argumenta que a vida humana deve ser compreendida como uma narrativa, onde as ações individuais são inseridas em um contexto histórico mais amplo que lhes confere significado. Essa abordagem narrativa é fundamental para entender como as virtudes se manifestam e se sustentam ao longo do tempo, em um mundo que frequentemente fragmenta a experiência humana em segmentos isolados.

MacIntyre aponta que a vida de cada indivíduo está inserida em narrativas coletivas que conferem sentido às suas experiências. Ele destaca que a escolha de um evento como início ou fim de uma narrativa é uma questão de atribuição de significado, que pode variar conforme o contexto e a tradição. Essa flexibilidade na interpretação histórica é crucial para entender como as narrativas moldam nossa compreensão do passado e, por extensão, do presente.

Seguindo esse contexto, ele utiliza a morte de Júlio César como reflexão sobre como os eventos são percebidos como inícios ou fins em narrativas históricas. Um exemplo para ilustrar que a história não é linear e que a atribuição de importância a certos eventos é



subjetiva. A morte de César pode ser vista como o fim da República Romana, mas também pode ser interpretada como o início de uma nova era. Essa multiplicidade de interpretações sugere que a história é moldada por narrativas que atribuem significado a eventos, e que esses significados podem variar conforme o contexto.

A vida de cada indivíduo é compreendida dentro do contexto de tradições e histórias mais amplas. E essa inserção é fundamental para a compreensão da identidade e das experiências individuais. MacIntyre enfatiza que as histórias que contamos sobre nossas vidas são moldadas por tradições que nos precedem, e que essa conexão é essencial para a formação de uma narrativa coerente.

Dessa forma, as tradições e as histórias das comunidades às quais pertencemos influenciam nossas ações e decisões. Por exemplo, a forma como uma cultura valoriza certas virtudes ou práticas molda a maneira como os indivíduos dentro dessa cultura se veem e se comportam. MacIntyre aponta que a modernidade tende a fragmentar a vida em diferentes esferas, o que dificulta a percepção da vida como um todo coeso. A inserção narrativa busca restaurar essa unidade, mostrando que as experiências individuais são partes de uma narrativa contínua que dá sentido à vida.

Nesse viés, a inserção narrativa também implicará uma responsabilidade em relação às narrativas dos outros indivíduos. Pois, nossas vidas estão interligadas, e as narrativas que construímos não são apenas sobre nós mesmos, mas também sobre como nos relacionamos com os outros. Isso destacando assim, a importância da compreensão nas interações humanas.

Diante do exposto torna-se claro a importância das virtudes e da sustentação das tradições que está intrinsecamente ligada à forma como as narrativas moldam a experiência humana. As virtudes, como justiça, coragem e compaixão, não são apenas características individuais. Essas virtudes fornecem um arcabouço moral que orienta as ações e decisões dos indivíduos, permitindo que eles se insiram em narrativas mais amplas que refletem valores coletivos. Quando os indivíduos agem de acordo com essas virtudes, elas passam a contribuir também para a narrativa social que une a comunidade, criando um sentido de pertencimento e continuidade.

As tradições, por sua vez, têm o papel de conectar o passado ao presente, oferecendo um contexto histórico que enriquece a compreensão da identidade individual e coletiva. Sendo formadas por narrativas que foram transmitidas ao longo do tempo, e que cada



geração tem a responsabilidade de reinterpretá-las e adaptá-las às novas realidades. Permitindo assim que as tradições não sejam vistas como meros resquícios do passado, mas como vivências dinâmicas que continuam a influenciar a vida contemporânea. Assim, as tradições sustentam as virtudes ao fornecer um contexto no qual elas podem ser praticadas e valorizadas, reforçando a importância de uma moralidade que transcende o individualismo.

Essa interconexão entre as virtudes e as tradições se torna ainda mais evidente quando consideramos também o papel das narrativas na formação do caráter e na capacidade de julgamento moral. As narrativas que vivenciamos moldam nossas percepções sobre o que é certo e errado, e as virtudes que praticamos são frequentemente inspiradas por figuras e eventos narrados pelas tradições. Quando os indivíduos se veem como parte de uma narrativa maior, que inclui as virtudes que valorizam, eles se tornam mais propensos a agir de maneira ética. Fortalecendo não só a prática das virtudes, mas também enriquecendo a tradição, pois cada ato virtuoso se torna uma nova narrativa que pode ser contada e recontada, perpetuando o ciclo de aprendizado e crescimento moral.

Assim as virtudes e a sustentação das tradições desempenham um papel crucial na formação da identidade individual e coletiva. No entanto, a modernidade trouxe consigo uma fragmentação da vida que desafia essa visão unificada. Essa fragmentação é exacerbada por uma cultura que valoriza o individualismo, muitas vezes em detrimento das tradições que sustentam as virtudes. Nesse contexto, as narrativas que antes uniam as comunidades e proporcionavam um sentido de pertencimento e continuidade começam a se desintegrar, levando a uma crise de identidade e a uma perda de propósito.

A importância do contexto histórico se torna evidente ao analisarmos como as tradições moldam as virtudes e como essas virtudes são reinterpretadas ao longo do tempo. Em um cenário de crise da moralidade moderna, essa relação é crucial, já que a fragmentação e a falta de consenso sobre princípios éticos resultam, em parte, do abandono das tradições teleológicas que fundamentavam a ética no passado. A moralidade contemporânea frequentemente se apresenta como um conjunto de normas isoladas, desconectadas de um propósito maior, levando a um estado de confusão e incerteza. A ausência de uma visão teleológica clara resulta em dilemas morais que parecem insolúveis, uma vez que não há um critério comum que una as diversas perspectivas éticas em um



entendimento coeso do bem.

A teleologia, que se refere ao estudo dos fins ou propósitos das ações, é fundamental nesse contexto para a ética, pois fornece uma condição na qual as virtudes podem ser compreendidas. Ao invés de ver as virtudes como meras normas a serem seguidas, a teleologia permite que elas sejam entendidas em relação a um objetivo maior, que é a busca do bem comum. Essa perspectiva é essencial para restaurar um sentido de propósito na moralidade, pois as virtudes não são apenas características individuais, mas sim disposições que contribuem para a realização do potencial humano e para a promoção do bem-estar coletivo.

A necessidade de retorno à teleologia, conforme discutido por MacIntyre, é uma resposta à crise da moralidade contemporânea. Ele defende que a moralidade deve ser entendida em termos de um propósito maior, que é a busca do bem comum e a vida em comunidade. A teleologia não apenas fornece um contexto para as virtudes, mas também enfatiza a importância das tradições e da interdependência entre os indivíduos. Ao restaurar essa perspectiva, MacIntyre acredita que podemos superar a fragmentação da moralidade moderna e encontrar um caminho mais coeso e significativo para a ética.

Outra problemática que o retorno da teleologia sanaria é o da cultura individualista, a ênfase nos direitos e interesses do indivíduo, pode levar a uma visão da justiça centrada em reivindicações pessoais e direitos individuais, em detrimento do bem comum. Isso pode resultar em uma falta de consideração pelas necessidades e direitos coletivos, criando um ambiente onde a justiça é vista como uma questão de interesses conflitantes. A cultura individualista pode dificultar o alcance de um consenso sobre normas e valores justos. Como cada indivíduo pode ter sua própria interpretação do que é justo, isso pode levar a uma multiplicidade de conceitos de justiça que são rivais e, muitas vezes, irreconciliáveis. A falta de um entendimento comum sobre a justiça pode resultar em conflitos sociais e políticos.

MacIntyre aborda a relevância da justiça na vida política, destacando a perspectiva aristotélica. Aristóteles considera a justiça como a primeira virtude da vida política, sugerindo que uma comunidade que não possui um entendimento comum sobre a justiça carece da base necessária para a coesão social. Essa falta de consenso não apenas compromete a moralidade, mas também ameaça a própria estrutura da sociedade, uma vez que a justiça é fundamental para a convivência e a harmonia entre os indivíduos.

O autor argumenta que a incapacidade contemporânea de concordar sobre um catálogo de virtudes reflete uma crise mais profunda na moralidade. A sociedade atual, marcada por um individualismo exacerbado, enfrenta dificuldades em estabelecer normas que fundamentem as virtudes. A virtude, que deveria ser entendida como uma disposição para agir de acordo com normas éticas, se torna um conceito nebuloso, uma vez que o acordo sobre quais normas devem ser seguidas é pré-requisito para a definição de qualquer virtude. Essa falta de consenso gera um ambiente de incerteza moral, onde as pessoas se sentem desorientadas em relação ao que é considerado certo ou errado.

Além disso, MacIntyre menciona que a tradição aristotélica, embora fragmentada, ainda oferece uma base para a compreensão da moralidade. Ele sugere que muitos dos conceitos morais modernos são, na verdade, resquícios dessa tradição, o que implica que a rejeição total da filosofia aristotélica pode ser um erro. A incapacidade dos filósofos contemporâneos de desenvolver uma teoria moral coerente e racionalmente defensável está intimamente ligada à fragmentação das ideias herdadas de Aristóteles. Essa situação revela a necessidade de revisitar e reinstaurar a tradição aristotélica para restaurar a inteligibilidade e a racionalidade nas discussões morais.

MacIntyre também critica a abordagem contemporânea da moralidade, que muitas vezes se baseia em jargões e fragmentos de diferentes tradições, resultando em debates públicos e privados que carecem de clareza e resolução. Essa desordem moral é exacerbada pela falta de uma teleologia clara, uma vez que a teleologia aristotélica foi desacreditada. Os filósofos morais têm tentado oferecer teorias alternativas, mas muitas dessas tentativas falharam em proporcionar uma base sólida para a moralidade, levando a um estado de confusão e arbitrariedade nas discussões éticas.

A proposta de Nietzsche de demolir as estruturas morais herdadas é apresentada como uma resposta a essa crise. Ele critica a ideia de que existem valores morais absolutos e universais. Para ele, a moralidade é uma construção social e histórica, e os valores que consideramos "morais" são, na verdade, reflexos de interesses e perspectivas específicas. Ele argumenta que a moralidade tradicional, especialmente a cristã, promove uma visão de mundo que nega a vida e a individualidade. Propõe a figura do *Übermensch* como um ideal de superação do homem comum, que se liberta das amarras da moralidade convencional. O *Übermensch* cria seus próprios valores e vive de acordo com sua própria vontade, em vez



de se submeter a normas externas. Essa ideia desafia a moralidade tradicional, que muitas vezes enfatiza a conformidade e a obediência.

A famosa declaração de Nietzsche sobre a "morte de Deus" simboliza a crise da moralidade tradicional em um mundo que se tornou secular. Com a perda de uma base divina para a moralidade, Nietzsche vê a necessidade de reavaliar e reinventar os valores humanos. Essa "morte" não é apenas uma negação da divindade, mas também um chamado à responsabilidade individual na criação de novos valores. Embora sua abordagem seja vista como desesperada e grandiosa, ela reflete uma percepção aguda da desordem moral contemporânea. MacIntyre sugere que, apesar das falhas das teorias morais modernas, a crítica nietzschiana pode ser válida, pois aponta para a necessidade de uma reavaliação das crenças e argumentos morais que sustentam a sociedade. “Nietzsche zomba da ideia de fundamentar a moralidade em sentimentos morais íntimos, na consciência, por um lado, ou no imperativo categórico kantiano, na possibilidade de universalização, por outro” (MacIntyre, 2001, p.196).

Neste trecho fica evidente a natureza crítica em que se constrói o pensamento de MacIntyre, a partir da contestação de Friedrich Nietzsche à tradição moral. Por fim, o MacIntyre sugere que a busca pela virtude, seja através da tradição aristotélica ou da crítica nietzschiana, é uma tarefa urgente e necessária. A moralidade contemporânea enfrenta desafios significativos, mas a reflexão crítica sobre as tradições morais pode oferecer caminhos para a restauração da justiça e da virtude na vida política. MacIntyre nos convida a reconsiderar nossas crenças e a trabalhar coletivamente para estabelecer um entendimento comum sobre as normas que fundamentam a convivência, enfatizando que a justiça deve ser uma prioridade na construção de uma sociedade mais ética.

A metodologia utilizada nesta pesquisa é a análise conceitual da obra *Depois da virtude: um estudo em teoria moral* (2001) do autor em questão Alasdair MacIntyre. Ela objetiva entender a teoria moral do autor, assim como analisar conceitualmente os temas relevantes a esta pesquisa, como a construção da sua teoria moral a partir da ética das virtudes de Aristóteles na dimensão contemporânea, e o conceito de prática.

A análise da obra de Alasdair MacIntyre, *Depois da Virtude*, revela uma crítica profunda à fragmentação da moralidade contemporânea. MacIntyre argumenta que a moralidade moderna é marcada por um estado de desordem, onde diferentes discursos morais coexistem sem um critério comum para avaliá-los. Essa multiplicidade de visões



resulta em debates intermináveis sobre justiça, direitos e igualdade, que muitas vezes não levam a uma resolução satisfatória. A falta de um fundamento compartilhado para a moralidade torna a discussão ética um campo de batalha de opiniões, onde a razão é frequentemente eclipsada por emoções e interesses pessoais.

Um dos conceitos centrais na obra de MacIntyre é o de "prática", que ele define como atividades sociais que buscam a excelência e têm um bem intrínseco. As práticas são moldadas por contextos históricos e culturais específicos, e a participação nelas requer a aquisição de habilidades e virtudes que vão além do mero conhecimento técnico. Essa abordagem destaca a importância da formação moral dentro de um contexto comunitário, onde as tradições e as narrativas coletivas desempenham um papel crucial na formação da identidade e na atribuição de significado às ações individuais.

MacIntyre também critica a visão moderna que separa a moralidade da história e da cultura. Ele argumenta que a ética não pode ser entendida de forma isolada, mas deve ser contextualizada dentro das tradições que a sustentam. Essa perspectiva histórica é fundamental para compreender as deficiências das teorias éticas contemporâneas, que muitas vezes ignoram as raízes culturais e sociais das normas morais. Ao enfatizar a importância do contexto, MacIntyre propõe um retorno à ética das virtudes de Aristóteles, adaptando-a às demandas do mundo moderno.

Por fim, o artigo indica que a proposta de MacIntyre para a ética das virtudes oferece um caminho promissor para enfrentar os desafios morais do mundo contemporâneo. Ao integrar a moralidade com as práticas sociais e as tradições culturais, sua abordagem proporciona uma estrutura mais coesa e significativa para a vida ética. A revalorização das virtudes e das práticas pode contribuir para a construção de uma sociedade mais justa e solidária, onde as ações individuais são orientadas por um compromisso com o bem comum e a excelência moral.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, a investigação sobre o conceito de "Prática" em Alasdair MacIntyre revela a necessidade urgente de uma reavaliação da ética contemporânea. A fragmentação da moralidade moderna, conforme diagnosticada por MacIntyre, exige uma reflexão



profunda sobre as bases que sustentam nossos discursos morais. A proposta de retornar à ética das virtudes, adaptando-a ao contexto atual, oferece uma alternativa viável para superar as limitações das teorias éticas contemporâneas.

A ética das virtudes, ao enfatizar a importância das práticas e das tradições, nos convida a reconsiderar a forma como entendemos a moralidade. A formação de virtudes dentro de um contexto comunitário é essencial para a construção de uma vida ética significativa.

Por fim, a pesquisa destaca a relevância do pensamento de MacIntyre para a formação de uma ética que não apenas critique as deficiências da moralidade contemporânea, mas que também ofereça soluções práticas e contextuais. A revalorização das virtudes e das práticas é um passo fundamental para restaurar a coesão moral e promover uma vida ética que seja verdadeiramente significativa e integrada às realidades sociais e culturais em que vivemos.

REFERÊNCIA

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Tradução de Jussara Simões; revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru-SP, EDUSC, 2001.

A PASSAGEM DA PARRESÍA EM SUA DIMENSÃO POLÍTICA PARA A CONSTITUIÇÃO ÉTICA DO CUIDADO-DE-SI EM MICHEL FOUCAULT

*The transition of Parrhesia from its political dimension to the ethical constitution
of the care-of-the-self in Michel Foucault*

Maria Clara dos Santos Primo¹

RESUMO

Este artigo busca compreender os paradigmas que estruturam as relações entre verdade, poder e sujeito, temas centrais na obra de Michel Foucault, com ênfase em seus cursos finais. Retomando o conceito de parrhesía, entendido etimologicamente como a prática de “dizer tudo,” o artigo examina como essa noção atravessa os campos da aleturgia (produção da verdade), governamentalidade (governo dos outros) e subjetividade (governo de si). Também aborda a crise da democracia, investigando suas pretensões de ser o espaço ideal para o exercício do falar franco. Por fim, destaca a transição da parrhesía de uma prática política para uma dimensão ética, essencial à construção de um *éthos* individual fundamentado nas práticas do cuidado de si (*epimeleísthai*). Para isso, a metodologia adotada é de caráter bibliográfico e analítico-descritivo, com o objetivo de examinar as fontes primárias das aulas ministradas por Foucault e os conceitos por ele desenvolvidos.

Palavras-chave: Cuidado-de-si; Democracia; Parrhesía; Foucault; Veridicção.

ABSTRACT

This paper aims to explore the frameworks shaping the interplay between truth, power, and the subject-core themes in Michel Foucault's philosophy-while focusing on the perspectives outlined in his later lectures. Revisiting the concept of parrhesia, etymologically understood as the practice of “saying everything,” the article examines how this notion traverses the fields of aleturgy (the production of truth), governmentality (governing others), and subjectivity (self-governance). It also addresses the crisis of democracy, investigating its claims to be the ideal space for the exercise of

¹ Graduanda em filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), bolsista do PET Filosofia e realiza ICV/UFPI sobre o pensamento de Michel Foucault. Contato: maria.primo@ufpi.edu.br



frank speech. Finally, it highlights the transition of parrhesia from a political practice to an ethical dimension, essential to the construction of an individual *éthos* grounded in the practices of Care of the self (*epimeleîsthai*). To this end, the methodology adopted is bibliographic and analytical-descriptive in nature, with the aim of examining the primary sources from Foucault's lectures and the concepts he developed.

Keywords: Care of the self; Democracy; Parrhesia; Foucault; Veridiction.

INTRODUÇÃO

Em seu último curso ministrado no Collège de France, entre 1983 e 1984, intitulado *A Coragem da Verdade*, Michel Foucault revisita e aprofunda o tema da *parresía*, realizando uma análise detalhada da fala franca e do modo como o sujeito, no contexto da direção de consciência, ao dizer a verdade, se manifesta, representando a si mesmo e sendo reconhecido por outros como sujeito que diz a verdade, no curso *A hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2006).

A verdade, intrinsecamente ligada aos modos de busca por conhecimento, foi constituída desde os tempos antigos por meio de práticas de confissão de si, fundamentadas em costumes pedagógicos, sábios e técnicos. Essas práticas desempenhavam um papel central nas constituições de saber e poder, nas quais se delineava o ideal de cidadão, por meio da construção de uma subjetividade orientada pelo conhecimento empregado dentro da *pólis*. Foucault, a partir dessa compreensão sobre a constituição e manifestação das verdades, propõe uma investigação acerca da formação dos saberes, com foco nas práticas discursivas e na história das formas aletúrgicas - ou seja, nas formas de produção e expressão da verdade, além de delinear o caminho que os modos de configuração das antigas democracias desenvolveram, fomentando a ideia de uma *parresía* democrática e fala livre para todos.

Passando pela noção de cidadania na Atenas clássica, observa-se que, para um indivíduo ser reconhecido e exercer plenamente seu direito à participação política, precisaria estar de acordo com as normas que contemplavam apenas um grupo específico de pessoas. De acordo com Bovero (2002), os critérios para ser considerado cidadão excluíam grande parte da população, desde mulheres à escravos, deixando-os à margem do espaço democrático. Deste modo, para ser reconhecido como cidadão e ter direito à fala pública, era necessário atender a requisitos de gênero e status social, sendo exigido ser "*do*



gênero masculino e livre por nascimento" (BOVERO, 2002, p. 27). Assim, apenas esses indivíduos eram considerados aptos a exercer sua vontade de forma racional e, portanto, a participar das decisões políticas da cidade.

Deste modo, refletem-se os processos de exclusão nas bases da democracia ateniense, na qual apenas um pequeno grupo detinha o direito à *parresía*, ou seja, a liberdade de expressar suas opiniões sobre o que consideravam ser o melhor para a cidade dentro desse contexto. Em síntese, o autor explora as práticas discursivas no contexto das sociedades democráticas, nas quais a *parresía* enfrenta desafios, sendo frequentemente deturpada em sua aplicação e acarretando riscos sutis, mas severos tanto para a cidade quanto para o sujeito que dela faz uso (FOUCAULT, 2011).

A análise dos modos de constituição de si, possibilitados pela palavra concedida a alguns, abre espaço para uma crítica às pretensões de uma *parresía* inserida e formulada no contexto da *pólis* - a chamada *parresía* democrática. Esse exame aponta para um novo entendimento das práticas parresiásticas, voltado para o desenvolvimento de um *éthos* individual por meio das práticas de si, ou cuidado-de-si (*epimeleísthai*). Nesse sentido, Sócrates emerge como parresiasta ético, que rejeitava seu papel nas instituições democráticas para preservar-se dos riscos inerentes à vida política e, assim, cumprir uma função de utilidade tanto para si quanto para os outros (PLATÃO, 2008).

O objetivo do artigo é realizar uma análise detalhada das relações entre verdade, poder e sujeito, articuladas em torno da noção grega de *parresía*, bem como sua transição para a dimensão ética, na qual o falar francamente será examinado, sobretudo, no curso *A Coragem da Verdade* (FOUCAULT, 2011). Sua dimensão política, por outro lado, será abordada com base no curso *O Governo de Si e dos Outros* (FOUCAULT, 2010), ambos ministrados no Collège de France. A metodologia adotada é de caráter bibliográfico e analítico-descritivo, com o objetivo de examinar principalmente fontes primárias, com foco nas aulas ministradas por Foucault nesses cursos, através do método hermenêutico, com ênfase na interpretação dos conceitos centrais e na compreensão das implicações éticas e políticas do falar francamente.



A CONFIGURAÇÃO DAS FORMAS ALETÚRGICAS

A partir dos cursos *O Governo de Si e dos Outros* e *A Coragem da Verdade*, ministrados entre 1982 e 1984 por Foucault no Collège de France, realiza-se a análise das formas aletúrgicas com o objetivo de investigar a transição de uma prática, direito, obrigação ou dever de veridicção, definidos em relação à cidade (a *pólis*), para um modo de ser e de se portar dos indivíduos, voltado à construção de uma subjetividade – o *éthos*. A aleturgia, entendida como o processo de produção e manifestação da verdade, constitui um eixo fundamental nas investigações de Michel Foucault, abordando o ato pelo qual a verdade se revela e se estabelece em meio às democracias, configurando papéis na sociedade e direcionando o sujeito em seu desenvolvimento.

Sua análise, a partir dos papéis das chamadas "formas aletúrgicas"², demonstra que estas se distinguem por práticas específicas e compromissos diferentes com a verdade, evidenciando-a não como um dado absoluto, mas produzida e legitimada dentro de contextos históricos, culturais e institucionais específicos. Dessa forma, a verdade não possuía apenas valores abstratos, mas sim força prática que sustentava as estruturas políticas e sociais, por meio de modos de transfiguração da verdade que vinham definindo e moldando os espaços de subjetivação, na organização e funcionamento da *pólis*, bem como nos "moldes" que evoluíram para atender às transformações históricas e às demandas das estruturas democráticas modernas, formando sujeitos éticos e políticos.

A prática de dizer a verdade sobre si mesmo, compreendida como componente essencial na constituição de uma vida ética e reflexiva, sempre esteve intrinsecamente ligada à relação com o outro. Dinâmica que se configura como prática dialógica amplamente valorizada na Antiguidade, na qual o vínculo entre, no mínimo, dois sujeitos se estabelecem de modo a permitir que um deles atue como ouvinte, interlocutor ou mesmo como um espelho, possibilitando ao indivíduo confrontar-se e refletir sobre sua própria verdade (FOUCAULT, 2011).

Dentro deste processo, o outro não desempenha um papel passivo, mas se apresenta como um agente ativo na dinâmica de autoexame e comunicação da verdade - interação

²O termo "aleturgia" é utilizado por Foucault no estudo da noção e prática da *parresía*, tendo como objetivo investigar as diferentes maneiras pelas quais a verdade é enunciada e legitimada. As "formas aletúrgicas", portanto, referem-se às práticas e aos modos de produção e manifestação da verdade, vinculados a contextos históricos, sociais e culturais específicos.

essa que é fundamental para a consolidação de práticas sobre o dizer a verdade sobre si mesmo - transcendentem à mera transmissão de informações, sendo exercício ético de construção mútua, muito presente dentre as práticas de confissão de si³.

Operação essa que embora se manifeste de modos distintos, reflete sortidas maneiras pelas quais a verdade era trazida à luz em meio a culturas democráticas antigas. É precisamente nesse contexto que emergem os modos aletúrgicos, que se moldam de acordo com a origem e a natureza da verdade enunciada. Segundo Foucault, podem ser identificadas em meio aos modos de configuração democráticos quatro (04) formas aletúrgicas presentes no cotidiano de cidadãos gregos e especialmente, na cidade de Atenas: A sabedoria, a técnica, a profecia e a *parresía*. Para além destas práticas, o modo retórico também possui papel relevante nos textos e tradições da cultura grega antiga, embora não seja o foco desta análise e não se configure modo de veridicção.

O bom retórico, o bom rétor é o homem que pode perfeitamente e é capaz de dizer algo totalmente diferente do que sabe, totalmente diferente do que crê, totalmente diferente do que pensa, mas dizer de tal maneira que, no fim das contas, o que dirá, e que não é o que ele crê nem o que ele pensa nem o que ele sabe, será, se tornará o que pensam, o que creem e o que creem saber aqueles a quem ele se endereçou; Vocês estão vendo que, desse ponto de vista, a retórica está no exato oposto da *parresía*, [que implica ao contrário uma] instauração forte, manifesta, evidente entre aquele que fala e o que ele diz, pois ele deve manifestar seu pensamento e não se trata, na *parresía*, de dizer algo diferente do que se pensa (FOUCAULT, 2011, p. 14).

Primeiramente, Foucault realiza uma análise da profecia, não com o objetivo de examinar o conteúdo específico do que o profeta diz, nem as estruturas do discurso proferido por ele ou por outros sujeitos que se considerem detentores de algum modo aletúrgico. Em vez disso, ele analisa como esses sujeitos se constituem e são reconhecidos por outros como aqueles que dizem a verdade. O profeta exerce o papel de intermediário, transmitindo uma verdade divina que não é dita em seu próprio nome, mas como uma mensagem inquestionável, de origem sobrenatural e superior. Em sua postura meditativa, o profeta, por

³Conforme Foucault: “Em termos mais claros e mais concretos, direi o seguinte: não é necessário esperar o cristianismo, esperar a institucionalização, no início do século XIII, da confissão [...] para que a prática do dizer-a-verdade sobre si mesmo se apoie em e apele para a presença do outro, o outro que escuta, o outro que incentiva a falar e que fala ele próprio.” FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. p. 06



definição, transmite a palavra de Deus. Contudo, ele não oferece respostas claras nem expressa a verdade de modo direto, Foucault ressalta que: “O profeta não tem de ser franco, ainda que diga a verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 16).

Por outro lado, a sabedoria, enquanto modo de veridicção, contrasta com o modo profético de abordar a verdade. Diferentemente do profeta, que fala em nome de uma autoridade superior, o sábio fala apenas em seu próprio nome, não se apoia em revelações divinas, mas na razão e na experiência. No entanto, o sábio não considera essencial compartilhar sua sabedoria; ele é sábio para si e por si, adotando uma postura estruturalmente silenciosa, que por vezes pode dar aos seus ouvintes respostas enigmáticas, deixando-os na ignorância daquilo que foi dito.

Por fim, o ensino técnico se caracteriza como o modo de veridicção que envolve a transmissão de conhecimentos práticos e verificáveis, em que o sujeito que exerce práticas ginásticas, de carpintaria, didáticas ou qualquer outra atividade que envolva um conhecimento prático que possa ser repassado com finalidades específicas e concretas sobre a sua área de conhecimento, é um técnico e possui uma *tékhnē*, na qual aprendeu com outro e é capaz de ensiná-la para um terceiro.

Ao contrário da *parresía*, o ensino técnico foca na exatidão e utilidade, e o sujeito que assume esse papel de professor não se coloca em uma posição vulnerável de risco, já que seu saber é funcional e aceito. E dado que a *parresía*, em contraste, busca a autenticidade e a coragem ética, expondo-se a riscos por enunciar verdades morais ou pessoais, percebemos aqui mais uma diferenciação não apenas entre as formas aletúrgicas citadas anteriormente, mas também entre a técnica.

Dessa forma, a análise das formas aletúrgicas empregada por Foucault, e especialmente, da *parresía*, não apenas esclarece os mecanismos pelos quais a verdade é produzida, mas, ao fazê-la, contribuem não apenas para a manutenção ou subversão das ordens sociais, mas possibilitam a emergência de novas formas de subjetivação, reafirmando sua importância nas dinâmicas que estruturam as sociedades ao longo do tempo.



A PARRESÍA ENQUANTO MODO DE VERIDICÇÃO

A *parresía*, forma aletúrgica que preza pela verdade a qualquer custo, é etimologicamente a atividade que consiste em dizer tudo: *pân rêma* ou *parresíazesthai*, termo grego que significa "franqueza" ou "liberdade de dizer a verdade". Foucault, considera que esta, não se limita apenas a uma ação discursiva ligada a deveres e técnicas de ensino, mas faz parte da constituição de práticas éticas profundamente arraigadas que não se limitam à modos ou regras. É, portanto, a verdade pela verdade - sem máscaras, técnicas discursivas ou mesmo figuras terceiras advindas de religiões, de modo que venha a tirar a responsabilidade da figura parresiasta: “A *parresía* é, portanto, o ‘dizer tudo’, mas indexado à verdade: dizer tudo na verdade, não ocultar nada da verdade, dizer a verdade sem mascarar-la com o que quer que seja.” (FOUCAULT, 2011, p.11).

O falar francamente carrega em sua essência o desafio às normas e regras estabelecidas que, de modo corriqueiro, impediam os cidadãos Atenienses de revelar a verdadeira natureza das coisas, e desse modo, aceitando que outros façam colocações por eles. Esse movimento é confrontado pelo método parresiástico, no qual o poder e as convenções sociais consolidadas passam a ser questionados, instigando nos outros tanto a ira quanto a aceitação do discurso proferido, possuindo seu cerne, modos próprios de configuração, que fomentam discussões e a busca pela verdade sem dissimulações.

O parresiasta não é um profissional. É a *parresía* é, afinal, outra coisa que não uma técnica ou uma profissão, muito embora haja aspectos técnicos nela. A *parresía* não é uma profissão, é algo mais difícil de apreender. É uma atitude, uma maneira de ser que se aparenta à virtude, uma maneira de fazer. São procedimentos, meios reunidos tendo em vista um fim e, com isso, claro, se aproxima da técnica, mas também é um papel, um papel útil, precioso, indispensável para a cidade e para os indivíduos. A *parresía*, em vez de [uma] técnica [à maneira da] retórica, deve ser caracterizada como uma modalidade do dizer-a-verdade (FOUCAULT, 2011, p. 15).

A relação entre os riscos assumidos pelo parresiasta e a prática da *parresía* é por sua vez inseparável, pois o sujeito, ao se expressar, se compromete com o que diz, implicando na responsabilidade de enfrentar consequências inerentes à sua própria natureza. A verdade, muitas vezes incômoda, colide com as conveniências daqueles que preferem ocultar-se sob



um véu de ilusões. Isso se abrange desde autoridades que não desejam ter suas posições de poder questionadas até todos que, de alguma forma, se tornam receptores da veracidade em seu modo mais pleno de funcionamento.

À vista disso, toda e qualquer relação, da mais próxima à mais distante, pode ser abalada pela imposição de uma verdade dita sem dissimulações, como afirma Foucault: “A *parresía* não produz um efeito codificado, ela abre um risco indeterminado. E esse risco indeterminado é evidentemente função dos elementos da situação.” (FOUCAULT, 2010, p. 60).

Os perigos enfrentados pelo sujeito parresíasta abrangem desde a perda de relações pessoais, como familiares ou amigos, até seu limite extremo: a perda da própria vida. A *parresía*, portanto, não é apenas um ato de coragem, mas um verdadeiro "jogo perigoso" que exige do sujeito a audácia de arriscar sua existência ao sustentar suas palavras diante das possíveis consequências que possam ameaçá-la. Essa relação de risco é essencial à prática parresiástica, pois, sem a coragem de enfrentar as repercussões (como isolamento social, repressão ou até mesmo a morte) a *parresía* perde sua autenticidade e deixa de se distinguir dos demais modos de veridicção.

Nesse contexto, o parresiasta ocupa um lugar de inevitável perigo, na qual a verdade enunciada desafia tanto as estruturas de poder quanto as zonas de conforto daqueles que a ouvem. Assim, a prática do dizer verdadeiro configura-se como uma escolha que requer integridade ética e uma coragem quase inabalável para prosseguir em meio aos inúmeros desafios que se apresentam no exercício parresiástico:

No desenrolar de uma demonstração que se faz em condições neutras não há *parresía*, muito embora haja enunciado da verdade, porque quem enuncia assim a verdade não assume nenhum risco. O enunciado da verdade não abre nenhum risco se vocês não o encaram como um elemento num procedimento demonstrativo. Mas a partir do momento em que o enunciado da verdade, esteja ele dentro - pensem em Galileu - ou fora de um procedimento demonstrativo, constitui um acontecimento irruptivo, abrindo para o sujeito que fala um risco não definido ou mal definido, nesse momento pode-se dizer que há *parresía*. (FOUCAULT, 2010, p. 60-61).



DA VIRTUDE CÍVICA À DESCONFIANÇA POLÍTICA

O modo como vimos a prática parresiástica se estruturar até o momento é amplamente valorizado como uma virtude cívica na Antiguidade, arraigada originalmente na prática política dentro da *pólis* a partir dos textos de Eurípides, refletindo as estruturas democráticas atenienses e os modos de produção de conhecimento e verdade dentro destas mesmas instituições. Nesse contexto, a *parresía* era concebida como um direito inerente ao homem bem-nascido, adquirido por sua condição ao berço e sustentado por uma série de configurações sociopolíticas profundamente entrelaçadas à organização democrática da cidade, que definiam aqueles que poderiam ou não ser julgados, e conseqüentemente, estabelecendo participação dentro dos ciclos políticos.

Para ser considerado cidadão e exercer o direito à participação política na Atenas clássica, se fazia necessário atender a critérios específicos que, de maneira excludente, deixavam grande parte da população fora do espaço democrático. Nesse contexto, segundo Bovero (2002), mulheres, escravos, estrangeiros (*metecos*), além de outros grupos, eram privados da participação em espaço público, e os requisitos que configuram a atividade política, consistiam inicialmente em que apenas aqueles do "*gênero masculino e livres por nascimento*" (BOVERO, 2002, p. 27), poderiam ser reconhecidos como cidadãos e exercer o direito à fala pública, por serem os únicos a possuírem a capacidade ou não de utilizar sua vontade de forma racional.

Assim, todos que atendiam aos requisitos para serem considerados cidadãos, poderiam falar livremente aquilo que consideravam o melhor para a *pólis*, e deste modo, fundamentando as concepções de uma *parresía* considerada democrática. Algumas cidades que tinham como um de seus orgulhos, serem o lugar privilegiado para o "dizer a verdade", contribuíram para este modo de configuração, e como exemplo disso temos Atenas, cidade que melhor expressava o ideal democrático (MOSSÉ, 1979, n. p).

Contudo, segundo Foucault (2011), esse modo de configuração, em virtude de uma série de transformações perceptíveis, faz com que a *parresía* passe a aparecer sob uma luz diferente, através de escritos filosóficos e políticos dos séculos V e IV a.C., nos quais a conceituação da fala franca deixa de ser entendida predominantemente como um direito-



dever do cidadão e passa a ser vista como uma prática intrinsecamente perigosa, que não deveria ser exercida sem restrições. Nesse contexto, surgem suspeitas em relação à *parresía* democrática, especialmente no que tange às instituições que se apresentavam como os espaços ideais para o pleno exercício do dizer verdadeiro.

As expectativas de que a democracia ateniense fosse o espaço ideal para o florescimento de um dizer verdadeiro se desfazem à medida que essa emancipação discursiva, oferecida a todos, passa a ser vista como um procedimento perigoso não apenas para o sujeito que exerce a *parresía* em sua mais pura plenitude, mas também para a *pólis*. Os questionamentos sobre as pretensões de uma *parresía* democrática têm início com Platão e Aristóteles, que, de forma gradual, contestaram a viabilidade de que, nas instituições democráticas, fosse possível proporcionar um ambiente seguro para o exercício do dizer verdadeiro.

Na prática, observa-se que a *parresía* era frequentemente deturpada, reduzida a interpretações equivocadas, o que levantava dúvidas sobre sua autenticidade e eficácia. Além disso, embora a liberdade de expressão fosse idealizada como um valor a ser preservado e a palavra dos cidadãos valorizada para promover discussões justas dentro da *pólis*, essa mesma pretensão constantemente perdia sua definição original. Isso ocorria porque, segundo Bovero (2002), o sistema democrático ateniense privilegiava apenas um pequeno e seletivo grupo de homens considerados cidadãos, excluindo do debate público todos aqueles que não eram julgados dignos de contribuir com discussões úteis para a cidade.

[...] é cidadão a pleno título, ou seja, participe do poder político, todo indivíduo membro da coletividade, sem distinção de classe ou de patrimônio, considerado simplesmente como sujeito capaz de vontade racional e por isso mesmo dotado de dignidade política [...]. (BOVERO, 2002, p. 27)

Essa exclusão evidencia uma das primeiras controvérsias dos ideais democráticos atenienses, nos quais o conceito de "igualdade", amplamente trabalhado e exaltado, não incluía a maioria da população. Nota-se, assim, um dos primeiros deslizes políticos que viriam pôr em questionamento e risco toda a construção de uma ideia.



Em meio à democracia ateniense, além da exclusão dos “não cidadãos” do debate público, o regime de discussões sobre o que seria melhor para a *pólis* não era conduzido pelos melhores e mais capacitados, mas sim pelos mais numerosos (*hoi polloí*), que, dentro desse grupo restrito dos considerados cidadãos, acabavam decidindo os rumos da cidade através da apresentação de ideias e debate das mesmas. Embora o grupo participativo no ideal democrático ateniense fosse pequeno e seletivo, acreditava-se que seus membros teriam a capacidade de atender às demandas da *pólis*, identificando-as e discutindo os melhores meios para solucioná-las.

Contudo, essa visão idealizada não se concretizava, já que esses grupos frequentemente se dividiam em maiorias que priorizavam seus próprios interesses em detrimento do bem comum, adquirindo vantagens em meio ao debate público e trazendo para debate boas e más ideias, assim como bons e maus oradores, sem que se houvesse diferenciações entre estes:

Assim, nessa liberdade, parresiástica, entendida como latitude dada a todos e a cada um de falar (bons e maus oradores, homens interessados ou homens devotados à cidade), discurso verdadeiro e discurso falso, opiniões úteis e opiniões nefastas ou nocivas, tudo isso se justapõe, se entrelaça no jogo da democracia. (FOUCAULT, 2011, p. 34)

Nesse cenário, os oradores se enfrentavam incessantemente, empregando estratégias discursivas, como a retórica e a bajulação, para conquistar vantagem. Essa dinâmica evidenciava que eles - os mais numerosos - buscavam algo em comum, consistindo em não serem governados por outros, nem mesmo estando dispostos a permitir que terceiros tomassem decisões em seu lugar. Assim, perpetuavam disputas em que os interesses individuais frequentemente se sobrepunham às necessidades coletivas da *pólis*.

Numa democracia, os mais numerosos (*hoi polloí*) querem antes de mais nada ser livres, não ser escravos (*douleúein*), não servir. Não servir a quê? Eles não querem servir aos interesses da cidade nem tampouco aos interesses dos melhores. Eles querem, por si mesmo, *árkhein* (comandar). Assim vão buscar o que é útil e bom para eles, já que comandar é o quê? É ser capaz de decidir e de impor o que é o melhor para si mesmo. (FOUCAULT, 2011, p. 39).



Sabe-se que aqueles que recorrem à adulação ou à retórica tendem a dizer o que os mais numerosos desejam ouvir, em vez do que realmente precisam escutar. Isso ocorre porque esses artifícios permitem que se sobressaiam e conquistem atenção, em contraste com aqueles que optam por dizer uma verdade frequentemente desagradável, não sendo ouvidos e enfrentando reações negativas.

Deste modo, o indivíduo que fala motivado por nobres intenções e se opõe à vontade da maioria, se expõe à morte ou à “desonra” perante a cidade, além do risco de perder relações. Nesse contexto, o perigo não reside apenas para a cidade, mas consequentemente para o indivíduo que ousa desafiar os desejos coletivos dos mais numerosos, que priorizam o melhor para si e os seus, como no caso dos *hoi polloí*.

São a estes que Foucault se refere ao citar Platão e a imagem do barco no livro VI da *República*, onde todos os oradores se enfrentam em busca de assumir o leme, na qual faz o questionamento: “Quais são os oradores que serão escutados, quais são os que serão ouvidos e amados?” E logo em seguida responde de forma clara: “Os que agradam, os que dizem o que o povo deseja, os que lisonjeiam.” (FOUCAULT, 2011, p. 34).

Assim, emerge uma das principais complicações da *parresía* em seu âmbito democrático: a liberdade de fala concedida a todos torna-se também perigosa para a cidade, criando um terreno instável e suscetível à manipulação. Isso ocorre devido àqueles que se posicionam publicamente na tribuna para tratar de questões que atendam aos seus próprios interesses e paixões do grande público, resultando em um desvio da busca genuína pela verdade e pelo bem da *pólis*.

A então crítica desenvolvida à ideia de *parresía* democrática, nesse sentido, é, na verdade, crítica às instituições democráticas e às suas pretensões tradicionais. Na perspectiva de Foucault, os questionamentos decorrentes que levaram à crise da *parresía* democrática, decorrem da percepção de que essas, ao contrário do que costumavam proclamar, carecem do desenvolvimento de uma estrutura capaz de sustentar os pilares e o exercício pleno da fala franca, ou seja, carecem de “*diferenciação ética*” (FOUCAULT, 2011, p. 33). Em vista disso, por não possuírem espaço para este desenvolvimento,



consolidam-se como zona onde o exercício da *parresía* se tornará cada vez mais dificultoso e destrutivo para todas as instâncias envolvidas.

Foucault evidencia que a relação conflituosa entre a democracia ateniense e a prática da *parresía*, revela os limites de um ambiente político que, embora pretendesse ser o espaço ideal para a liberdade de expressão e o discurso verdadeiro, mostrou-se incapaz de assegurar uma escuta ética e criteriosa ao dizer franco:

Poderíamos dizer, mais uma vez muito esquematicamente, que entre democracia e dizer-a-verdade há essa grande luta: por um lado, quando observamos as instituições democráticas, vemos que elas não podem suportar o dizer a verdade e que não podem eliminá-lo; [por outro lado], se fizermos valer o dizer-a-verdade a partir da opção ética que caracteriza o filósofo e a filosofia, pois bem, a democracia não pode deixar de ser eliminada. Ou democracia, ou dizer-a-verdade. (FOUCAULT, 2011, p. 42)

As barreiras estruturais encontradas nos regimes democráticos suscitaram reflexões sobre a viabilidade da *parresía* exercida dentro dessas estruturas, formentando um cenário de desconfiança e críticas às instituições democráticas. Nesse contexto, observou-se a reconfiguração das práticas parresiásticas, que, de modo gradual, deixaram de ser vistas exclusivamente como um dever político e passaram a integrar o âmbito do exercício ético, intrinsecamente ligadas ao cuidado-de-si. Tal mudança redefiniu o papel do sujeito como agente do dizer verdadeiro, destacando a construção de um *éthos* individual baseado no compromisso com a formação de uma vida autêntica.

A PASSAGEM PARA A DIMENSÃO ÉTICA DO CUIDADO-DE-SI

As circunstâncias que moldam essa nova configuração da *parresía* diferem significativamente de sua antiga forma, orientada pela verdade política e configurada por meio do dever concedido ao nascer. Agora, ela se desloca para uma prática articulada com o propósito de levar os indivíduos a cultivarem o *cuidado-de-si* e o desenvolvimento de um *éthos* individual, impulsionando uma existência guiada pela reflexão ética de si e



transformação interior. Foucault resgata essa noção da *parresía ética* à luz das tradições filosóficas clássicas, especialmente quando se trata da figura de Sócrates, trazendo à tona o desenvolvimento e motivos que acabaram por desviar o seu exercício de âmbito político para o campo das relações individuais.

Dentro desta nova abordagem, qualquer colocação utilitária ou reducionista que poderia ser atribuída a interpretações simplistas da *parresía*, passa a ser superada pela noção de cuidado-de-si. Nesse contexto, se anteriormente o ato de falar francamente encontrava-se fragmentado, exposto a riscos em meio a sociedades democráticas que não o valorizavam adequadamente, e frequentemente reduzido ao ato de “tagarelice” pelo sujeito que se propunha a falar e expor-se a riscos, agora, analisamos sua transfiguração para além dessas posições cercadas por ideologias.

A passagem da *parresía* para seu âmbito moral encontra um de seus precursores mais relevantes na figura de Sócrates, cuja abordagem filosófica estabelece as bases para a prática do cuidado-de-si, como dimensão central da vida ética. Todo o ciclo de desenvolvimento de sua morte e sua recusa à vida política é tema recorrente dentro de uma sequência de acontecimentos descritos na leitura da *Apologia de Sócrates* (PLATÃO, 2008). Esses textos ilustram sua relação com o cuidado-de-si (*epimeleîsthai*) e as recomendações que lhe são oferecidas sobre a necessidade de dedicar-se ao cultivo de suas virtudes e verdades, evitando negligenciá-las e, conseqüentemente esquecendo-se de si:

Varões atenienses, eu os saúdo e os amo, mas obedecerei antes ao deus que a vocês e, enquanto respirar e tiver condições, receio não parar de filosofar e a vocês advertir e mostrar (a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar), falando daquele jeito a que estou habituado – “melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da melhor e mais reputada cidade em sua sabedoria e força, não sente vergonha de militar [*epimeloúmenos*] em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), e da fama e da honra, mas em favor da reflexão [*phronéseōs*], da verdade [*alētheías*] e da alma [*psychēs*] (a fim de ser a melhor possível) não militar [*epimelēi*] nem se preocupar?” E se algum de vocês quiser contestar e disser que milita, não o liberarei de imediato nem me afastarei, mas vou interrogá-lo [*erēsomai*], e inspecioná-lo [*exetásō*], e refutá-lo [*elénxō*]. E se me parecer não ter adquirido a virtude [*aretén*] – mas dizer que sim –, vou reprová-lo por considerar de menos o digno do máximo, e o mais banal, demais. Farei isso com o mais jovem e com o mais velho (com qualquer um que eu encontrar), com o estrangeiro e com o cidadão – mais com os concidadãos, pelo tanto que, por raça, vocês me são mais próximos. Pois é isso – fiquem sabendo – que o deus me ordena e ainda penso que não surgiu para vocês nenhum bem maior na cidade



que meu serviço ao deus (PLATÃO, 2008, p. 89 [29d-30a]).

Assim, por quais motivos Sócrates se recusa tão fortemente a exercer um papel político? Simplesmente devido ao perigo inerente ao exercício de uma fala franca em instituições democráticas, que, ao aceitar desempenhar papéis de fraco impacto, o exporia a perigos inescapáveis - como represálias ou até mesmo a morte -, contudo, observa-se que seu objetivo era muito mais articulado. Sócrates, buscava estabelecer tanto para si quanto para os outros, uma relação útil e benéfica, na qual Foucault exemplifica que o compromisso ético e político deve começar pelo cuidado-de-si, que não seria viável caso Sócrates perdesse a vida de forma prematura:

A questão é a seguinte: esses perigos podem ser a verdadeira razão dessa abstenção? A resposta a dar é ao mesmo tempo não e sim. Evidentemente não, insisto, não é por medo da morte e para escapar desta que Sócrates renunciou à atividade política. E no entanto pode-se dizer: sim, é por causa desses perigos que ele se absteve, não por medo da morte, mas porque se tivesse se metido em política teria morrido, e tendo morrido não teria podido - é o que ele diz no texto - ser útil a si mesmo e aos atenienses. (FOUCAULT, 2011, p. 69).

A missão filosófica de Sócrates e o propósito utilidade que defendia ao longo de sua vida, é representada por meio de "sinais divinos" (*daimonion*), frequentemente mencionados por ele como guias. Esses sinais não se manifestavam como ordens para agir, mas sim como advertências que o levavam a evitar caminhos potencialmente prejudiciais (FOUCAULT, 2011). Sócrates passa a atribuir a voz desse *daimonion* a uma missão fundamental para compreender a formação e a importância do cuidado-de-si na prática da nova *parresía* em sua dimensão ética, na qual em diálogos platônicos, como na *Apologia*, seu compromisso filosófico é descrito como um chamado para despertar nos outros a consciência sobre a relevância do cuidado-de-si; processo que envolvia não apenas a avaliação de decisões e comportamentos cotidianos, mas também uma investigação profunda da alma, do caráter e objetivos de vida.



a causa disso é aquilo que vocês têm me ouvido muitas vezes mencionar, em muitos lugares: que algo divino e numinoso me vem, [...] uma voz que me vem, que quando vem é sempre para me dissuadir de fazer aquilo que estou prestes a fazer (jamais para me persuadir). É isso que se opõe a que eu faça política (PLATÃO, 2011, p. 92 [31d]).

A procura por uma reflexão crítica nos cidadãos atenienses, por meio do método socrático, motivava-os a examinar suas vidas e a olhar para dentro de maneira intimista. Esse processo estava profundamente ligado ao princípio "conhece-te a ti mesmo", ou *epiméleia heautoû* (cuidado-de-si), elemento esse fundamental na prática filosófica de Sócrates. Por meio da maiêutica, método que desenvolvia como um "parteiro das ideias", buscava o estímulo ao exame crítico de si, desvelando a ignorância subjacente a suposições de conhecimento, estimulando seus interlocutores a confrontar suas próprias crenças e suposições, de modo a guiá-los para perceber as lacunas acerca da natureza da sabedoria que proclamavam ter.

O ponto crucial aqui é que Sócrates não possuía um projeto de ensino tradicional, no qual o mestre transmite a verdade ao discípulo, mas sim a busca pelo questionamento e desconstrução, que visava liberar os indivíduos das falsas certezas, levando-os a uma procura constante pela veracidade não apenas dos fatos dados, mas igualmente de si. E aí está a participação do outro como aquele que faz o discurso ou atua como ouvinte, anteriormente citado como um guia para o aperfeiçoamento, em meio à busca por *fazer-se-melhor*.

O movimento de prezar por si constitui processo intrínseco de autorreflexão, incompatível com práticas voltadas exclusivamente à superficialidade, como objetivos estéticos imediatos ou atividades desprovidas de um aprofundamento no autoconhecimento do ser. Qualquer iniciativa focada apenas na aparência física ou no atendimento de prazeres efêmeros, assim como o narcisismo ou mero egoísmo com o outro, revela-se insuficiente e incapaz de promover um enriquecimento efetivo do indivíduo.

A ênfase no autoconhecimento é o fundamento de todas as demais formas de saber e assim, apenas ao conhecer sua própria verdade, o indivíduo é capaz de viver de acordo com princípios genuínos de virtude. Ênfase essa no exame crítico e na coerência ética conectada diretamente ao cuidado-de-si e à *parresía*, que não se limitam ao ato de dizer a verdade ao outro, mas envolve igualmente a disposição de encarar as próprias verdades por



meio de uma *parresía* do discurso, transformando-as e vivendo de modo a constituir um *éthos* próprio, separado de configurações impostas por sistemas que orientam os aspectos mais gerais da vida.

Segundo, o objetivo desse dizer-a-verdade, o objetivo da prática parresiástica, agora orientado para a *psykhé*, não é mais tanto o conselho útil nesta ou naquela circunstância particular, quando os cidadãos estão embaraçados e procuram um guia que possa lhes permitir escapar aos perigos e se salvar, mas a formação de uma certa maneira de ser, de uma certa maneira de fazer, de certa maneira de se comportar nos indivíduos ou num indivíduo. O objetivo do dizer-a-verdade é portanto menos a salvação da cidade do que o do *éthos* do indivíduo. (FOUCAULT, 2011, p. 58).

A busca por uma verdade de si implica um processo contínuo de autoconhecimento e autoavaliação, no qual o indivíduo confronta suas convicções, crenças e limitações, reconhecendo o cuidado-de-si como um elemento indispensável da *parresía* e da constituição de um 'eu'. O sujeito que se compromete com a *parresía* ética e engaja-se em um projeto de autoconstrução no qual a enunciação da verdade torna-se, simultaneamente, um exercício de autodescoberta e autotransformação, culminando na formação de uma vida autêntica, anteriormente negligenciada em razão do foco excessivo em uma vida voltada para a construção de saberes específicos.

Os dispositivos de poder, amplamente trabalhados e expostos em obras como *A História da sexualidade*, revelam os modos pelos quais se articulam e se manifestam. Isso ocorre por meio de práticas discursivas, políticas ou mesmo da arquitetura, disciplinando e impondo normas que se tornam comuns no cotidiano, na qual se tornam fortes produtoras de subjetividades que acompanham o ser humano desde o nascimento até o momento de sua morte (GALVÃO, 2014, p. 09).

As relações nas quais nos encontramos inseridos na modernidade geram sujeitos dóceis e corpos eficientes em termos de produção, mas que constantemente se mostram incapazes de problematizar e reagir às normas de sistemas que constroem os modos de saber e ser, as “verdades” e os meios pelos quais estas são expostas e disseminadas. Portanto, é fundamental não esquecer de si, não negligenciar-se. E isso só é possível por meio de



práticas que pretendem escapar das relações de poder que moldam a subjetividade, desde a antiga Atenas até a contemporaneidade, práticas essas que preservem o verdadeiro “eu” e busquem desenvolvê-lo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa, com foco central na *parresía* e baseada nos estudos finais de Michel Foucault ministrados no Collège de France, revela uma interseção profunda entre poder, verdade e subjetividade. Destaca-se a evolução significativa do entendimento da prática parresiástica, que está intrinsecamente ligada aos modos de constituição de um *éthos* individual. Inicialmente concebida como uma prática política, o “falar franco” passa por transformações e assume novos modos de configuração no campo ético, desempenhando um papel crucial na transformação interior do sujeito e na construção de uma vida autêntica.

Essa transição destaca que a *parresía*, inicialmente concebida como uma "virtude" ou dever por parte do cidadão bem-nascido dentro de sistemas políticos, torna-se prática centrada no autoexame, na qual o sujeito então não apenas desafia as mesmas normas políticas, mas igualmente passa a confrontar suas próprias verdades e práticas através da verdade discursiva pessoal, perpassando os modos de configuração iniciais atribuídos a prática parresiástica.

O falar francamente, em meio a novas perspectivas, exige coragem para enfrentar verdades desconfortáveis sobre si mesmo, promovendo, através das práticas de constituição de si, a busca por um “eu” que não abandone e nem se esqueça de si. Essa busca ultrapassa como exemplo as limitações impostas pelas tradições contemporâneas que se consolidam nos dias atuais, indo além das práticas básicas de cuidado com o corpo e da vaidade, que são frequentemente exaltadas em meio a tradições midiáticas.

Busca-se assim, um “eu” verdadeiro e autêntico, livre de dissimulações e possibilitado para buscar o desenvolvimento de seu *éthos* individual, por meio do conceito de "cuidado-de-si" (*epiméleia heautoû*) e “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*), práticas essas que encontram sua maior figura em Sócrates, voltando-se a vida genuína e significativa, livre das amarras políticas e ideológicas.



REFERÊNCIAS

BOVERO, Michelangelo. **Contra o governo dos piores: uma gramática da democracia**. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Editora Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

GALVÃO (UFES), Bruno Abílio. **A ética em Michel Foucault: do cuidado de si à estética da existência**. *Intuitio, [S. l.]*, v. 7, n. 1, p. 157–168, 2014. DOI: 10.15448/1983-4012.2014.1.17068. Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/intuitio/article/view/17068>. Acesso em: 15 out. 2024.

MOSSÉ, Claude. **Atenas: a história de uma democracia**. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1979.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates: precedido de Sobre a piedade (Êutifron) e seguido de Sobre o dever (Crítón)**. . Porto Alegre: L&PM, 2008.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i30.6336>

DISCUTINDO A PARTILHA DO SENSÍVEL DE JACQUES RANCIÈRE COMO DISPOSITIVO DE CONTROLE DE INVISIBILIZAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE

Discussing Jacques Rancière's sharing of the sensible as a control device for making homosexuality invisible

Carlos Henrique Lopes Almeida¹
Janielson Ferreira da Silva²

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo abordar o conceito de “partilha do sensível” esboçado pelo filósofo francês Jacques Rancière dentro de uma ótica de dispositivo de controle da homossexualidade, este conceito está relacionado a ideia de que a partilha do sensível possui uma crítica de Jacques Rancière com relação a ideia de uma estrutura social de Platão, que representa uma estrutura estática, uma estrutura engessada, que privilegia aquele que já se encontrou na sociedade. Esse conceito mais particular de partilha é apresentado e define, de certa forma quem aparece e que toma parte dos espaços, tempos e tipos de atividades de acordo com suas ocupações, o tempo e o espaço é quem vão determinar a maneira como um comum se presta a participação, assim como uns e outros também tomam parte nessa partilha. Nesse sentido, será abordado a maneira que essa partilha do sensível se apresenta e toma parte do sujeito homossexual na sociedade tendo em vista o modelo padrão e heteronormativo de comportamento que a sociedade impõe a todos que dela fazem parte.

Palavras-chave: Partilha do sensível; homossexualidade; tomar parte; estrutura.

ABSTRACT

This article aims to address the concept of “sharing of the sensitive” outlined by the French philosopher Jacques Rancière from the perspective of a control device for homosexuality, this concept is related to the idea that the sharing of the sensitive has a critique by Jacques Rancière in relation to Plato's idea of a social structure, which represents a static structure, a rigid structure, which privileges those who have already found themselves in society. This more particular concept of sharing is presented and defines, in a certain way, who appears and who takes part in the spaces, times and types of activities according to their occupations, time and space are the ones who will

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e bolsista do PET Filosofia UFPI. E-mail: lopesalmeidacarloshenrique@gmail.com

² Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e bolsista do PET Filosofia UFPI. Email: ferreirajanielson61@gmail.com



determine the way in which a common serves participation, as well as others also taking part in this sharing. In this sense, the way in which this sharing of the sensitive presents itself and takes part of the homosexual subject in society will be addressed, considering the standard and heteronormative model of behavior that society imposes on everyone who is part of it.

Keywords: Sharing of the sensitive; homosexuality; take part; structure.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como finalidade abordar o conceito de “partilha do sensível” esboçado pelo filósofo francês Jacques Rancière dentro de uma ótica de dispositivo de controle da homossexualidade, este conceito está relacionado a ideia de que a partilha do sensível possui uma crítica de Jacques Rancière com relação a ideia de uma estrutura social de Platão, que representa uma estrutura estática, uma estrutura engessada, que privilegia aquele que já se encontrou na sociedade. Dentro dessa perspectiva de uma estrutura social podemos pensar em como os grupos, as camadas menos desfavorecidas conseguem resistir a essa ordem, uma ordem que é elitizada a medida em que seus interesses pessoais são privilegiados, uma ordem social onde prevalece um padrão heteronormativo como modos operantes.

Podemos ainda pensar em como todas essas classes se articulam para não cair nas amarras desses dispositivos de controle que a sociedade impõe, em como é preciso tomar parte e reivindicar o seu lugar na sociedade enquanto cidadão e sujeito crítico ativo. Isto se faz uma tarefa e um movimento bastante complexo tendo em vista que reivindicar essa “parte” se torna uma luta desafiadora, pois, todos esses padrões de comportamentos são ensinados e repassados desde criança o que se torna ainda mais desafiador, quando se tem uma maioria que domina e que define o certo e o errado a ser seguido, aquele grupo que ousar sair dessas normas, já serão marginalizados e vários outros discursos opressores cairão sobre estes.

A partir disso, podemos encaixar o conceito de “partilha do sensível” como dispositivo de controle social. Nós temos um sensível, sensível que é partilhado por nós, só que agora podemos pensar, já dentro desse sensível, que existe uma parte “isolada” onde é destinada ao grupo X, outra ao grupo Y, e assim consecutivamente. Enfatizando que cada um pode sair desse lugar de onde foi designado previamente. Com isso muitos



questionamentos vão surgir ao nos depararmos com essa partilha do sensível enquanto essa ideia de estrutura segrega grupos sociais. Qual que é a parte que me cabe nessa partida do sensível, em como homem gay e negro?

Então, podemos trazer um outro ponto, também trabalhado por Jacques Rancière em sua obra “*O mestre ignorante: Cinco lições sobre a emancipação intelectual*”³ que seria a ideia do pedagogo embrutecido como alguém que pronuncia e discute um tipo de ideologia, que faz com que esse ou aquele grupo se firme e acredite que aquele lugar que ele pertence é um lugar que ele é destinado e que ele não pode sair de modo algum, não pode transitar entre outras vias porque surge aí uma ideia de ensinamento, um ensinamento que acaba se transformando em uma amarra social, uma alienação, onde aquele grupo se desloca da realidade e não consegue por si próprio se desmembrar dessa estrutura engessada, heteronormativa, manipuladora, opressora, homofóbica etc.

Antes de partirmos para o foco da partilha do sensível como dispositivo de controle social, se faz necessário entender de início, que toda a construção de corpos perpassa por um determinado processo, que possui em si, variados mecanismos de controle. O discurso é um mecanismo importante para que se dê origem ao corpo, compreender as questões do tipo: “como esse discurso produz esses corpos?”; “Como esses discursos se manifestam; e como eles conseguem produzir um certo controle sobre corpos homossexuais? Para além disso, podemos ainda pensar na questão de como esses mecanismos de controle acaba ocasionando uma estratificação na sociedade, dividindo em grupos e provocando ainda mais desigualdades no meio social. Este é o Norte pelo qual guiaremos essas análises de alguns discursos e também essa questão de um controle social por parte de uma classe dominante.

Discussões sobre padrões de comportamento e discussões sobre gênero sempre geraram vários questionamentos, principalmente no que diz respeito a quem pode definir uma certa conduta como mais correta, e o poder que tem o discurso sobre um grupo excluído. Se tratando de um sujeito homossexual a situação fica ainda mais complexa, tendo em vista o modelo patriarcal e tradicional que se mantém dentro da sociedade. Vários discursos restritivos começam a cair sobre esse sujeito quando ele decide se libertar daquilo que o prende, daquele espaço que já não lhe pertence mais.

³ RANCIÈRE, Jacques. *O Mestre Ignorante. Cinco lições sobre a emancipação intelectual*. 3.^a ed. Trad. Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.



Abrir mão desse espaço e dessa posição nem sempre é uma tarefa fácil, as vezes por pressão social o indivíduo se sujeita a muitas situações, talvez para ser aceito pela maioria, pela família ou até mesmo como um meio de resistência. Essa resistência se faz necessária à medida que a homofobia se faz cada vez mais presente no cotidiano de muitos, onde vai ser tornando uma prática cada vez mais recorrente.

Falar do espaço que um sujeito homossexual ocupa na sociedade é falar sobre luta e resistência. Não há como se ter forças para lutar contra um sistema que é opressor e que atropela todos os que dela são nomeados como “anormais”, “aberrações” e “abjeções”. É nesse sentido que tomar parte na sociedade é se lançar a todas as possibilidades possíveis, de reivindicar seu espaço de direito, de se expressar da sua maneira, e de partilhar tudo aquilo que tem vontade sem restrição alguma.

Sobre esses padrões de comportamentos heteronormativos que são tidos como modelos a serem seguidos, qualquer sujeito que pense em transitar por outros tipos, ou chegue a performar aquilo que seja diferente do que se espera, automaticamente a sociedade se voltará contra esse sujeito. Uma sensação de não pertencimento passará a permear o pensamento e em todas as instâncias da sua vida social e pessoal.

A exemplo disso como foi retratado o caso de Maine (18 anos), Maine era um garoto que caminhava com um abanar particular, como coloca Butler, muito feminino, um dia ele estava caminhando pela ponte e um grupo de garotos o pegaram e o atiraram da ponte, levando Maine a morte. Maine possuía seu jeito particular de caminhar, e isso foi suficiente para causar um ódio nos demais garotos simplesmente porque ele era diferente deles, tinha um traço feminino.

A PARTILHA DO SENSÍVEL

Jacques Rancière em seu livro " A partilha do sensível"⁴, discute os limites entre os conceitos de estética e política, que são importantes para entendermos o ponto central de seu pensamento nesta obra, e como estes conceitos perpassam a noção de um termo particular que ele chama de "partage du sensible". O raciocínio inicial como ponto de partida

⁴ RANCIÈRE J. *A partilha do Sensível: estética e política*. Tradução: Mônica Costa Netto. 2aEd, São Paulo; Editora 34, 2009. 72 p.



para o entendimento de todas as colocações de Rancière nesta obra, já havia sido estudado numa obra anterior intitulada " O desentendimento: política e filosofia", onde ele examina com mais rigor os aspectos iniciais das questões que vão definir as relações e os processos entre a estética e a política.

A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. Assim, ter essa ou aquela "ocupação" define competências ou incompetências para o comum, dotado de uma palavra comum etc. (Rancière, 2005, p. 16)

Esse conceito mais particular de partilha é apresentado e define, de certa forma quem aparece e que toma parte dos espaços, tempos e tipos de atividades de acordo com suas ocupações, o tempo e o espaço é quem vão determinar a maneira como um comum se presta a participação, assim como uns e outros também tomam parte nessa partilha.

O cidadão, diz Aristóteles, é quem toma parte no fato de governar e ser governado. Mas uma outra forma de partilha precede esse tomar parte. O animal falante, diz Aristóteles, é um animal político. Mas o escravo, se compreende a linguagem, não a 'possui'. Os artesãos, diz Platão, não podem participar das coisas comuns porque eles não têm tempo para se dedicar a outra coisa que não seja o trabalho. Eles não podem estar em outro lugar porque o trabalho não espera. A partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce. (Rancière, 2005, p. 15-16)

Colocado desta maneira, podemos pensar essa noção de exclusividade como sendo ao que impossibilita os sujeitos a desempenharem outra atividade que não seja aquela no qual foi designado a fazer. Esse recorte do sensível para a comunidade é que vai determinar as formas do que pode ser visto e da maneira como pode ser visto. O ponto principal para a compreensão da partilha do sensível, é a intersecção entre uma prática específica da percepção e da sua dependência implícita de situações ou objetos pré-estabelecidos considerados dignos dessa percepção.

Como exemplo, os artesãos, diz Platão⁵, não podem participar das coisas comuns

⁵ PLATÃO, *A república*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1949.



porque eles não têm tempo para se dedicar a outra coisa que não seja o seu trabalho, logo eles não podem estar em outro lugar porque o trabalho não espera.

A partilha do sensível fala de quem pode tomar parte no comum tendo em vista aquilo que se faz, assim como do tempo e do espaço em que se exerce essa atividade. Assim, ter essa ou aquela ocupação iria definir as competências ou incompetências para o comum, define também o fato de ser ou não visível em um espaço comum. Platão destaca três maneiras a partir das quais práticas da palavra e do corpo propõem as figuras de uma comunidade. Identifica a superfície dos signos mudos: superfície dos signos que são como pinturas. Além de constituir o espaço do movimento dos corpos, que se divide por sua vez em dois modelos que são completamente antagônicos. De um lado, temos o movimento dos simulacros da cena, oferecido às identificações do público, e de outro, temos o movimento autêntico, o movimento que é próprio dos corpos comunitários. Três formas de partilha do sensível estruturando a maneira pela qual as artes podem ser percebidas e também pensadas como artes e como formas de inscrição do sentido da comunidade

DISPOSITIVOS DE CONTROLE

Podemos compreender melhor a noção de dispositivos com Foucault, que será muito importante para tecermos os limites em que o corpo é produzido por uma variedade de tipos de dispositivos, no qual ele mesmo assume a existência variada desses dispositivos e como esses discursos se expressão e se relacionam, a respeito disso Foucault afirma:

Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos (Foucault, 2000, p. 244)

O DISCURSO

O discurso como dispositivo é a expressão daquilo que se pode chamar de limite de performatividade, todas as formas de expressão são forçadas a sanar algum tido de requisito exigido por um dispositivo, assim se faz compreensível a forma como a qual o dispositivo



se manifesta. Discursos produzidos que indagam a forma de ser de um sujeito carregam essas exigências, como por exemplo, pelo discurso ‘É homem ou mulher?’, que se interpela um pai, ou uma mãe, sobre um feto; é visível quais são esse dispositivo que agem sobre o sujeito exigindo uma existência antológica do indivíduo, antes mesmo de existir materialmente.

Posteriormente, entenderemos como a linguagem age de forma limitadora, produzido uma caixa de enigmas que não se solucionam por si só, mas que pelo contrário, aprisionam o indivíduo cada vez mais em um tipo específico e fechado de existência. Para isso, é necessário deixar claro que existe uma irrefutabilidade dessas marcas do ‘sexo’, essa marca do sexo que o aprisiona e o limita constantemente, que não é possível ser negada, e por isso se manifesta de forma que o indivíduo ao negar determinada marca acaba por escolher outra, não imediatamente, mas por meio desses mesmos discursos reguladores.

Sendo assim, a linguagem é uma ferramenta de comunicação que se desenvolve pela interação entre indivíduos, que se desenvolve e toma uma forma a partir da cultura de uma determinada sociedade que se constitui historicamente. Nesse sentido é conseqüentemente compreensível que determinadas culturas possuam suas formas de comunicação com linguagem e representações próprias. Para compreender a forma como a qual essa interação e criação de modos de repressão de alguns tipos de subjetividade, é necessário ter em mente que só é possível analisar uma determinada realidade, um recorte, ou uma cultura específica.

Para se ter uma melhor compreensão dessa abjeção e como se dá a sua construção sobre o corpo homossexual, é importante retomar alguns elementos já esboçados por Júlia Kristeva em seu texto, *Poderes do horror, ensaio sobre a abjeção*⁶, em seu texto, Júlia Kristeva define abjeção como sendo uma construção social, esse sentimento de abjeção é criado à medida em que algo me causa repulsa é algo que eu quero manter sempre longe de mim porque de alguma forma ameaça a minha integridade. Sempre que aparece esse sentimento de abjeção, automaticamente, já se cria um distanciamento entre esse corpo abjetado. Porém, esse distanciamento não é absoluto pois o tempo todo esse abjeto está ali para reafirmar esse sentimento.

Levando em consideração todos esses pontos enfatizados pela Júlia Kristeva,

⁶ KRISTEVA, Julia. *Powers of Horror. An essay on abjection*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1982.



podemos traçar alguns questionamentos sobre as implicações que o sentimento de abjeção causa a esse corpo homossexual. Adentrando mais ainda: como se dá a construção desse sentimento de objeção? Por que a homossexualidade é associada à essa ideia de abjeção?

Bom, para respondermos a esses questionamentos vamos antes fazer o movimento de tentar esclarecer como essa construção social influencia para que esse corpo homossexual caia na zona de abjeção. A partir do momento em que o indivíduo até então tido como "hétero" perante a sociedade começa a apresentar traços de feminilidade no seu modo de se comportar, automaticamente esse indivíduo cai em um esquema corporal que está intimamente ligado a ideia de: "*O que pode um corpo?*"

Por ser "hétero" espera-se dele que ele tenha um comportamento heteronormativo e não é permitido a ele sair desse padrão de comportamento, até então, antes por pertencer a um padrão considerado como "normal", esse indivíduo não sofria nenhuma das amarras dessa zona de objeção. Mas, quando esse mesmo indivíduo se assume homossexual a situação muda completamente. Aquele que antes era visto como um objeto (com materialidade) passa a ser um abjeto que não vai conseguir se materializar ao longo do tempo.

A partir daí esse indivíduo já passa a ser visto com outros olhares, um olhar de preconceito e de exclusão. A pressão social é tão grande ao ponto de fazer com que esse mesmo indivíduo ache que a culpa é sua, visto que ele é tido como uma ameaça à sociedade, a família e a integridade dos demais. Além disso, por toda essa pressão social que a abjeção causa, não podemos esquecer um ponto importante nesse esquema corporal: ele não se dá sobre um corpo já formado, pelo contrário ele forma esse corpo, esse esquema corporal diz respeito a um conjunto de fatores, de dispositivos que tem como objetivo realizar uma construção restritiva dos corpos.

Essa construção dos corpos ela é restritiva, pois ela delimita aquilo que o corpo pode ou não fazer, é uma determinação da identidade. Essa restrição, em certo modo, só reforça a ideia de abjeção dos corpos. Essas restrições estão ao tempo todo regulamentando as ações e decisões desses corpos. Já por dispositivos podemos incluir o discurso, instituições, ideais reguladores e tradições. Dentro da própria comunidade LGBTQIA+ essa ideia de restrição é muito presente pois, a medida em que se vê a necessidade de criar simbologias e novas nomenclaturas para incluir, automaticamente, já se cria uma restrição que delimita as ações



desse corpo. Há sempre essa ideia de ter de se criar novos códigos para que se possa ter aquela sensação de pertencer a algum grupo.

Essa restrição de corpo incorporará um viés de restrição. Esse esquema corporal forma corpos na mesma medida em que ele não se dá sobre um corpo formado, logo, a restrição desses corpos é a consequência de todo esse processo. Quebrar esses critérios dependendo da posição social de quem seja, será mais fácil para uns do que para outras pessoas. No caso dos homossexuais, quebrar com esses critérios se torna um desafio, pois estes já se encontram em uma posição de abjeção em relação aos outros corpos, pelo simples fato de sua homossexualidade ser uma forma de restrição dentro da sociedade.

A partir de toda essa discussão em torno da abjeção e seus efeitos dentro da comunidade LGBTQIAPN+, podemos concluir que essas amarras dos dispositivos de controle estarão sempre em evidência uma vez que atrelado à ideia de abjeto, esse indivíduo homossexual será visto como uma abjeção, que causa repulsa e ódios nos demais. Porém, essas amarras não devem ser vistas como uma barreira, pois escapar desses dispositivos de controle não é uma tarefa fácil, no entanto, ter conhecimento e entender como esses mecanismos se expressam através das suas próprias relações é um primeiro passo. Caberá a cada um pertencente a essa comunidade, driblar da melhor maneira possível tudo o que é imposto ao seu corpo, compreendendo de maneira teórica, como essas dinâmicas se desenvolvem, pôr em prática entendendo onde essas dinâmicas estão presentes, é uma forma de contornar, e resistir a toda opressão que possa ser imposta aos indivíduos dessa comunidade.

Pensar nesses sujeitos abjetos é pensar numa parcela da sociedade que é excluída e impedida de certa forma de se manifestar e assumir de forma autêntica seus traços, jeitos etc, tudo que foge do padrão se torna ameaçador ao modelo tradicional que opera na sociedade. O que se espera de um garoto é que ele se expresse, que ele se comporte como qualquer garoto da sua idade etc, por ser "hétero" espera-se dele que ele tenha um comportamento heteronormativo e não é permitido a ele sair desse padrão de comportamento, até então, antes por pertencer a um padrão considerado como "normal", esse indivíduo não sofria nenhuma das amarras dessa zona de abjeção. Mas, quando esse mesmo indivíduo se assume homossexual a situação muda completamente. Aquele que antes era visto como um objeto (com materialidade) passa a ser um abjeto que não vai conseguir se materializar ao longo do tempo. O abjeto designa precisamente aquelas zonas



“não-visíveis” e “inabitáveis” da vida social. Essa zona de inabitabilidade vai constituir o limite que circunscreve o limite do sujeito.

O discurso é um mecanismo importante para que se construa corpos dóceis e úteis, com isso há uma necessidade em compreender as questões do tipo: “como esses discursos produzem esses corpos?”; e como eles conseguem produzir um certo controle sobre corpos homossexuais? Para além disso, podemos ainda pensar na questão de como esses mecanismos de controle acaba ocasionando uma estratificação na sociedade, dividindo em grupos e provocando ainda mais invisibilidades no meio social. Este é o Norte pelo qual guiaremos essas análises de alguns discursos e também essa questão de um controle social por parte de uma classe dominante.

Discussões sobre padrões de comportamento e discussões sobre gênero sempre geraram vários questionamentos, principalmente no que diz respeito a quem pode definir uma certa conduta como mais correta. Se tratando de um sujeito homossexual a situação fica ainda mais complexa, tendo em vista o modelo patriarcal e tradicional que se mantém dentro da sociedade. Vários discursos restritivos começam a cair sobre esse sujeito quando ele decide se libertar daquilo que o prende, daquele espaço que já não lhe pertence mais.

Falar do espaço que um sujeito homossexual ocupa na sociedade é falar sobre luta e resistência. Não há como se ter forças para lutar contra um sistema que é opressor e que atropela todos os que dela são nomeados como “anormais”¹, “aberrações” e “abjeções”²⁷. É nesse sentido que tomar parte na sociedade é se lançar a todas as possibilidades possíveis, de reivindicar seu espaço de direito, de se expressar da sua maneira, e de partilhar aquilo que tem vontade sem restrição alguma.

Sobre esses padrões de comportamentos heteronormativos que são tidos como

¹ Determinadas relações de poder acabam produzindo discursos para a qualificação do “anormal”. Foucault elabora, principalmente em *Os Anormais (2001)*, alguns estudos historiográficos relacionados a esse tema, onde identifica sujeitos que foram caracterizados como anormais, tais como criminosos, leprosos, homossexuais, e/ou qualquer indivíduo que se encaixasse dentro desta categoria. Sujeitos que eram constantemente punidos, corrigidos e violados, por serem considerados perigosos e ameaçadores para o restante do corpo social, tido como “normal”.

² A abjeção (em latim, *ab-jicere*) significa, literalmente, rejeitar, repudiar, expulsar e, portanto, pressupõe e produz um domínio de agência ou ação a partir do qual se estabelece a diferença. Aqui a ideia de rejeição evoca a noção psicanalítica de *Verwerfung*, que implica uma forclusão fundadora do sujeito e que, conseqüentemente, estabelece a fragilidade dessa fundação. Ver o texto sobre “forclusão” em Jean Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967, pp. 163-167 [Ed. bras.: *Vocabulário da psicanálise*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014]



modelos a serem seguidos, qualquer sujeito que pense em transitar por outros tipos, ou chegue a performar aquilo que seja diferente do que se espera, automaticamente a sociedade se voltará contra esse sujeito. Uma sensação de não pertencimento passará a permear o pensamento e em todas as instâncias da sua vida social e pessoal.

A exemplo disso como foi retratado no excerto do documentário "Examined Life" (Astra Taylor, 2008) o caso de Maine (18 anos), Maine era um garoto que caminhava com um abanar particular, como coloca Butler, muito feminino, um dia ele estava caminhando pela ponte e um grupo de garotos o pegaram e o atiraram da ponte, levando Maine a morte. Maine possuía seu jeito particular de caminhar, e isso foi suficiente para causar um ódio nos demais garotos simplesmente porque ele era diferente deles, tinha um traço feminino. Sobre essa questão, Butler⁸ enfatiza que:

Entretanto, a diferença sexual é sempre uma função de diferenças materiais que são, de alguma forma, marcadas e formadas por práticas discursivas. Ao mesmo tempo, alegar que diferenças sexuais são indissociáveis das demarcações discursivas não é o mesmo que afirmar que o discurso produz a diferença sexual. A categoria "sexo" é, desde o início, normativa; é o que Foucault chamou de "ideal regulatório" (Butler, 2019, p. 20).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar a partilha do sensível como sendo esse mecanismo de controle onde, determina quem pode tomar parte no comum tendo em vista aquilo que se faz, assim como do tempo e do espaço em que se exerce essa atividade. Logo, pertencer a este ou aquele determinado grupo iria definir as competências ou incompetências para o comum, define também o fato de ser ou não visível em um espaço comum. Atrelada a essa ideia de visibilidade, aquele indivíduo que fuja dos padrões que a sociedade impõe como um padrão a ser seguido, uma questão de um ideal que prevalece. Esse indivíduo já começa a sofrer os mecanismos de controle de toda essa sua ação, pois, A partir daí esse indivíduo já passa a ser visto com outros olhares, um olhar de preconceito e de exclusão. A pressão social é tão grande ao ponto de fazer com que esse mesmo indivíduo ache que a culpa é sua, visto que ele é tido como uma ameaça à sociedade, a família e a integridade dos demais.

Sobre esse conceito de "partilha do sensível" como dispositivo de controle social,

⁸ BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do "sexo"*. São Paulo: N-1, 2019.



nós temos um sensível, que é partilhado por nós, onde podemos pensar, já dentro desse sensível, que existe uma parte “isolada” onde é destinada ao grupo x, outra ao grupo y, e assim consecutivamente. Com isso, muitos questionamentos vão surgir ao nos depararmos com essa partilha do sensível, que diz respeito a ocupação desses sujeitos enquanto essa ideia de estrutura, ela segrega grupos sociais que são a minoria dentro da sociedade, nesse caso, aquele indivíduo que se assume homossexual diante aos padrões heteronormativos que predominam grande parte do meio social.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”**. São Paulo: N-1, 2019.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **Os Anormais: Curso no Collège de France**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror. An essay on abjection**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1982.
- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, J.-B. **Vocabulaire de la psychanalyse**. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- PLATÃO. **A República**. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1949.
- RANCIÈRE J. **A partilha do Sensível: estética e política**. Tradução: Mônica Costa Netto. 2ªEd. São Paulo: Editora 34, 2009
- RANCIÈRE, Jacques. **O Mestre Ignorante. Cinco lições sobre a emancipação intelectual**. 3.ª ed. Trad. Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i30.6317>

TECNOLOGIA E DOMINAÇÃO: A CRÍTICA DE MARCUSE À SOCIEDADE DE CONSUMO

Technology and Domination: Marcuse's Critique of Consumer Society

Luiz Victor Teixeira de Sousa¹

RESUMO

Este artigo analisa as reflexões de Herbert Marcuse, um filósofo da Escola de Frankfurt, sobre a sociedade industrial avançada e seus efeitos no indivíduo e na cultura, destacando como a tecnologia e o capitalismo promovem uma unidimensionalidade que limita a liberdade humana e a emancipação. Marcuse, em sua obra *O Homem Unidimensional*, argumenta que o desenvolvimento tecnológico, embora tenha o potencial de liberar, acaba por reforçar as estruturas de dominação, transformando a cultura superior em produtos de consumo de massa. A sublimação e a dessublimação, conceitos analisados no artigo, refletem como a sociedade manipula as necessidades dos indivíduos, criando desejos falsos que perpetuam a opressão. A alienação, na perspectiva de Marcuse, não é apenas um afastamento do trabalho, mas uma perda de identidade e autonomia, sendo a sociedade administrada um reflexo de um sistema que impede a verdadeira transformação social. O artigo conclui que a verdadeira emancipação só seria possível com uma mudança radical nas condições sociais e culturais, desafiando as contradições do sistema capitalista e propondo alternativas mais autênticas de viver.

Palavras-chave: Tecnologia ; Dominação; Teoria crítica; Sociedade de consumo.

ABSTRACT

This article analyzes Herbert Marcuse's reflections on the advanced industrial society and its effects on the individual and culture, highlighting how technology and capitalism promote unidimensionality that limits human freedom and emancipation. In his work *One-Dimensional Man*, Marcuse argues that while technological development has the potential to liberate, it ultimately reinforces structures of domination, transforming high culture into mass consumer products. The concepts of sublimation and desublimation explored in the article show how society manipulates individuals' needs, creating false desires that perpetuate oppression. Alienation, in Marcuse's perspective, is not only an estrangement from labor but a loss of identity and autonomy, with the administered society reflecting a system that prevents true social transformation. The article concludes that true emancipation would only be possible through a radical change in social and cultural conditions, challenging the contradictions of the capitalist system and proposing more

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e bolsista do PET Filosofia UFPI. E-mail: luvictor123456@gmail.com



authentic ways of living.

Keywords: Technology; Domination; Critical theory; Consumer society.

INTRODUÇÃO

O filósofo alemão Herbert Marcuse foi um dos pioneiros na análise dos mecanismos de dominação tecnológica e política que emergiram com o avanço da sociedade moderna. Seus estudos foram cruciais para entender o impacto do progresso científico e tecnológico na transformação da vida humana. As suas reflexões sobre o funcionamento das sociedades industriais avançadas, o desenvolvimento da técnica e da tecnologia, bem como as implicações sociais do progresso tecnológico na sociedade moderna, continuam sendo relevantes para a análise da sociedade contemporânea, especialmente no que diz respeito às suas contradições sociais.

Marcuse tornou-se membro do Instituto de Pesquisa Social, conhecido como "Escola de Frankfurt", em 1933. A partir da década de 1930, o Instituto passou a adotar um conceito de Teoria Social Crítica, opondo-se à teoria tradicional de orientação positivista. Para Marcuse, um dos objetivos da Teoria Crítica é analisar o desenvolvimento da sociedade e explorar alternativas históricas que visem à melhoria da qualidade de vida, buscando minimizar a luta pela sobrevivência e aprimorar os recursos materiais e intelectuais disponíveis.

A Teoria Crítica deve investigar as origens dos problemas sociais, comparar a organização atual da sociedade com outras formas possíveis, e demonstrar as reais possibilidades de desenvolvimento e satisfação das necessidades humanas. Para isso, ela se baseia em fundamentos empíricos, ou seja, na análise das condições objetivas de organização social, com foco na estrutura do sistema de produção e consumo, para identificar as possibilidades de emancipação. Marcuse observa que, no capitalismo, o sistema de produção e consumo condiciona os indivíduos, limitando-os à unidimensionalidade das condições de existência, tanto subjetivas quanto objetivas. Esse processo impede a crítica e bloqueia o surgimento de outras possibilidades históricas, tornando impossível a emancipação e apenas intensificando a luta pela sobrevivência, ao reproduzir um estilo de vida baseado na troca da liberdade pelo conforto.

A partir dessa perspectiva, o objetivo é compreender as implicações sociais do desenvolvimento da técnica e da tecnologia, destacando tanto o potencial de dominação



quanto de emancipação que essas podem gerar. Para isso, a obra " Ideologia da sociedade industrial avançada: O homem unidimensional", publicada originalmente em 1964, serve como base para a análise. Este artigo visa responder a contradições que surgem no estudo da Teoria Crítica sobre a tecnologia, formuladas por Marcuse, nas seguintes questões: a) Como o desenvolvimento técnico e a sublimação estão conectados? b) Como a cultura superior é afetada pelo capitalismo e pela tecnologia? c) O que é a "unidimensionalidade" da sociedade? d) Como a tecnologia e o capitalismo moldam as necessidades dos indivíduos? e) Qual o papel da alienação na sociedade tecnológica? f) Como a ideologia funciona na sociedade capitalista? Responder a essas questões é crucial para compreender a função da técnica e da tecnologia na sociedade contemporânea e os meios para estabelecer uma realidade social pacífica.

A metodologia utilizada para este trabalho foi a revisão bibliográfica, com foco nas obras de Herbert Marcuse, especialmente na obra "Ideologia da sociedade industrial avançada: O homem unidimensional". Como método, a Teoria Crítica da sociedade enfatiza a importância da crítica negativa em relação à ciência positiva, que orienta a tecnologia nas sociedades industriais e serve aos interesses do capital, perpetuando valores específicos. As contradições geradas por esse sistema são evidentes.

MECÂNICA DA SUBLIMAÇÃO NA SOCIEDADE UNIDIMENSIONAL

No capítulo 3 de O Homem Unidimensional – A Conquista da Consciência Infeliz: Dessublimação Repressiva, Marcuse examina a conexão entre o desenvolvimento técnico e a sublimação dentro da cultura. A chamada "cultura superior"², que abrange desde as obras clássicas até as mais modernas, acaba sendo ofuscada pelo avanço técnico e pela sua capacidade de execução. A sublimação psicológica desempenha um papel importante ao ajudar a conciliar os desejos instintivos com as normas culturais, permitindo que os indivíduos expressem seus impulsos de maneira socialmente aceitável. No entanto, a cultura, muitas vezes, se vê imersa em uma repressão e negação

²Para Marcuse, a "cultura superior", refere-se às formas de arte, filosofia e intelectualidade que transcendem as demandas e normas da sociedade de consumo. Essa cultura se destaca na não conformidade e resistência aos interesses do mercado ou a conformidade social, assim promove uma visão crítica e reflexiva da realidade. Marcuse expõe "a cultura superior do passado era muitas coisas- oposição e adorna, clamor e resignação (Marcuse, 2015, p.97).

simultâneas. No contexto do capitalismo e sua tecnologia, essa configuração social ainda não superada oferece soluções tanto simples quanto sofisticadas, em uma forma de conquista. A unidimensionalidade³ dessa estrutura social retira a potência sublimada, tornando-a realizável na esfera tecnológica, especialmente através da dessublimação⁴, que transforma a "cultura superior" em produtos de consumo em massa. Marcuse declara:

A realidade ultrapassa sua cultura. O homem hoje faz mais que os heróis da cultura e semideuses; ele resolveu muitos problemas insolúveis. Mas ele também traiu a esperança e destruiu a verdade que estava preservada nas sublimações da cultura superior. (Marcuse, 2015, p. 85)

Marcuse argumenta que a questão central está na ambiguidade da cultura superior na sociedade industrial avançada. Nesse contexto, a transformação da cultura em um produto de consumo enfraquece sua essência. Com o domínio da técnica sobre a natureza, surge uma crescente busca por bens materiais, o que torna a cultura essencial nesse processo de sublimação, seja por meio da arte, do esporte ou outras formas de expressão. Na configuração da civilização contemporânea, a técnica humana assume um papel central. Assim, a cultura não deveria ser uma esfera isolada da vida cotidiana, mas uma ferramenta que potencializa a emancipação. O autor aborda essa questão de maneira complexa e crítica, sugerindo que a emancipação está frequentemente vinculada à superação das condições sociais que restringem a liberdade e o desenvolvimento humano.

No entanto, dentro da perspectiva capitalista, o movimento ocorre como uma

³ O termo é utilizado na obra "O homem unidimensional", para descrever as limitações de pensamento e da percepção crítica na sociedade industrial avançada, se revelando uma tendência das pessoas de aceitar e manter o status quo, devida à conformidade com a ideologia unidimensional dominante e à satisfação com as condições materiais atuais. Assim "Os produtos doutrina e manipulam; eles promovem uma falsa consciência que é imune à sua falsidade. E como esses produtos benéficos tornam-se disponíveis a mais indivíduos em mais classes sociais, a doutrinação que eles levam a cabo deixa de ser publicidade; torna-se um estilo de vida" (Marcuse, 2015, p. 49).

⁴ O conceito dessublimação exposto por Herbert Marcuse é o processo pelo qual as formas de controle social, como a repressão das necessidades e desejos individuais, são negligenciadas ou neutralizadas na sociedade unidimensional. Diferentemente da sublimação, que envolve a transformação de impulsos indesejados em formas socialmente aceitáveis e culturalmente valorizadas, a dessublimação refere-se à liberação ou neutralização das restrições que normalmente controlam esses impulsos. Marcuse argumenta que "parece que tal dessublimação repressiva atua de fato na esfera sexual e aqui, como na dessublimação da cultura superior, opera como o subproduto dos controles sociais da realidade tecnológica, que amplia a liberdade enquanto intensifica a dominação" (Marcuse, 2015, p. 98).



imersão na potência negativa. Marcuse analisa as consequências da repressão vigente sobre a sublimação. A cultura se encontra em um estágio onde a cultura superior ainda não se concretizou, sendo desviada para se integrar ao mercado. Um problema central na unidimensionalidade reside na integração de oposições, marcada pela ausência de elementos que contraponham o pensamento dominante, impedindo a transformação de outros desafios. A dificuldade em superar a organização da produção social da riqueza reflete a resistência à mudança. Isso significa que normas, valores e práticas culturais tendem a refletir as estruturas sociais existentes, impedindo a superação dessas estruturas. A cultura desempenha um papel fundamental na manutenção dos sistemas econômicos e sociais, funcionando muitas vezes como um obstáculo à transformação. Assim, a cultura inserida nessa dinâmica capitalista perde seu potencial transformador e atua mais como uma reafirmação do que como uma negação da ordem estabelecida. Marcuse conclui que:

Essa absorção do ideal pela realidade testemunha até que ponto o ideal foi ultrapassado. Ele é trazido do reino sublimado da alma ou do espírito (*spirit*) ou do homem interior e é traduzido em termos de problemas operacionais. Aqui estão os elementos progressivos da cultura de massa. A perversão revela o fato de que a sociedade industrial avançada está diante da possibilidade de uma materialização dos ideais. As capacidades dessa sociedade estão progressivamente reduzindo o reino sublimado no qual a condição do homem era representada, idealizada e denunciada. A cultura superior torna-se parte da cultura material. Nessa transformação, ela perde a maior parte de sua verdade. (Marcuse. 2015, p.86)

Além disso, o autor defende que, na sociedade pré-tecnológica, os indivíduos não estavam totalmente imersos nela. A cultura superior ocidental, embora restrita a uma minoria, ainda oferecia a possibilidade de vivenciar experiências e perspectivas variadas, o que a distinguiu do mundo dos negócios. Dessa forma, mesmo com a transição para a era tecnológica, alguns elementos dessa cultura tradicional continuam presentes, fornecendo imagens e expectativas alternativas. Esse processo revela a evolução da sociedade, da cultura superior para a cultura de massa.

Essa transição está profundamente relacionada à transformação de uma sociedade predominantemente agrária, ainda marcada por vestígios feudais, para uma sociedade industrial e tecnológica. A cultura de massa, influenciada pela indústria e pela vida urbana acelerada, exerce um papel central na formação dos hábitos diários, costumes e emoções das pessoas. Marcuse argumentava que essa mudança implicava profundas consequências para a liberdade individual e a crítica social. No entanto, o foco aqui não

está em explorar essas implicações, mas em ressaltar a subordinação da cultura à técnica, ou seja, a absorção da cultura como um meio de reprodução material.

A cultura superior, por sua vez, mantém a preservação de imagens e ideias na experiência contemporânea, oferecendo uma alternativa e uma possível redenção ao que já existe. Isso evidencia a influência persistente da cultura em nossa sociedade. Na perspectiva de Marcuse:

A cultura superior do Ocidente - cujos valores morais, estéticos e intelectuais a sociedade industrial ainda professa – era uma cultura pré tecnológica em um sentido tanto funcional como cronológico. Sua validade era derivada da experiência de um mundo que não existe mais, porque está invalidado, em um sentido estrito, pela sociedade tecnológica. (Marcuse, 2015, p. 87)

Na fase de sublimação, marcada pela diminuição do poder da sociedade administrada, ocorre um movimento oposto denominado "dessublimação". Esse fenômeno, contrário à sublimação, representa a redução dos conflitos ligados ao controle das pulsões que geram os resultados sublimados. A sociedade administrada, por sua vez, é responsável por criar esses desejos e controlar necessidades frequentemente artificiais. Marcuse usa o termo "sociedade de consumo" para descrever essa dinâmica, na qual a tecnologia funciona como um instrumento de dominação sobre os indivíduos.

Essa sociedade de consumo produz em larga escala, priorizando necessidades artificiais em vez das genuínas, imergindo os indivíduos em uma lógica de consumo que oferece identificação e conforto dentro dessa estrutura. Adaptando-se ao tempo e aperfeiçoando seus métodos para capturar o consumo no cotidiano, ela fomenta uma cultura de consumo incessante de produtos, tanto domésticos quanto profissionais, criando a ilusão de que esses bens complementam a vida das pessoas.

No capitalismo avançado, na esfera do consumo, observamos produtos sendo massivamente produzidos, como se fossem os próprios indivíduos a determinar essa demanda. No entanto, podemos perceber um movimento enganoso, no qual os indivíduos buscam esses produtos para satisfazer suas necessidades. Herbert Marcuse argumenta que, na realidade, essas necessidades que parecem "reais" são, na verdade, uma demanda já estabelecida por interesses comerciais visando o lucro. Ele chama essas necessidades de "necessidades falsas", que apenas perpetuam a opressão e intensificam a luta pela



sobrevivência. Marcuse expõe que:

... "Falsas" são aquelas que são super impostas ao indivíduo por interesses sociais particulares para reprimi-lo: às necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça. Sua satisfação pode ser mais gratificante para o indivíduo, mas essa felicidade não é uma condição que deva ser mantida e protegida se ela serve para impedir o desenvolvimento da capacidade (sua própria e dos outros) de reconhecer a enfermidade do todo e de perceber as chances de curá-la. (Marcuse, 2015, p. 44)

Como Marcuse afirma: "As únicas necessidades que têm uma pretensão absoluta à satisfação são as necessidades vitais, como alimentação, vestuário e moradia, que são possíveis dentro de um determinado nível cultural" (Marcuse, 2015, p. 44). Conforme Marcuse descreve, as necessidades são sempre históricas, adaptando-se de sociedade para sociedade e conforme seus níveis de desenvolvimento. Assim, para avaliar quais necessidades são verdadeiramente essenciais ou falsas, Marcuse propõe que:

... deve ser respondida pelos próprios indivíduos, mas apenas em última análise; ou seja, se e quando eles são livres para dar sua própria resposta. Enquanto eles são mantidos na incapacidade de serem autônomos, enquanto eles são doutrinados e manipulados (até em suas próprias pulsões), sua resposta a essa questão não pode ser considerada como sendo dele próprio. (Marcuse, 2015, p. 45)

Portanto, enquanto essa sociedade persistir, será difícil escapar dessa realidade. Uma falsa liberdade de escolha é promovida e profundamente enraizada no tecido social, oferecendo uma gama de marcas predefinidas e formas de consumo. Esse impulso constante de consumir e adquirir produtos acaba por dominar o indivíduo. A aparente liberdade se converte, na realidade, em um instrumento de dominação. Assim, fica evidente que a exploração se adapta à negligência dessas necessidades genuínas, não apenas gerando desconforto e miséria, mas também impactando a identidade e o bem-estar dos indivíduos.

DESVELANDO A TECNOLOGIA



Na sociedade tecnológica contemporânea, surge uma nova forma de alienação, conforme analisado por Marcuse, que apresenta diferenças em relação à concepção de Karl Marx. Enquanto Marx abordou a alienação no âmbito do trabalho e suas consequências, referindo-se ao sentimento de afastamento do indivíduo de si mesmo, da sociedade e dos outros, Marcuse amplia essa análise. Ele propõe que essa alienação também se manifesta na perda de identidade, autonomia e controle sobre ações e pensamentos, levando as pessoas a se tornarem manipuláveis. Esse tipo de alienação está relacionado à exploração econômica e à falta de realização humana, resultando de estruturas sociais que não atendem às necessidades de todos.

Além disso, essa alienação se reflete internamente no indivíduo, impactando sua percepção de humanidade. Isso gera uma ausência de reconhecimento pessoal no trabalho executado, convertendo-o em simples mercadorias que parecem existir independentemente de sua criação original. Marcuse afirma que:

Essa civilização transforma o mundo objetivo em uma extensão do corpo e do espírito (*mind*) tornando questionável a própria noção de alienação. As pessoas se reconhecem em suas mercadorias, encontram sua alma no seu automóvel, nas suas casas de dois andares ou com mezanino e nos seus utensílios de cozinha.” (Marcuse, 2015, p. 47)

Os indivíduos postos nessas circunstâncias, acabam por si tendo uma identificação a esses produtos, alterando a forma de alienação “não é uma ilusão, mas uma realidade.” (Marcuse, 2015, p. 49). A consciência é submersa em uma realidade que potencializa a identificação imediata, e Marcuse aponta que isso estabelece uma relação essencialmente mimética com o social. A mimese refere-se à imitação inconsciente de padrões culturais e sociais, frequentemente limitando as expressões individuais. Isso pode ser comparado ao comportamento infantil, em que a criança imita os adultos até, eventualmente, adotar ou não um modelo mais racional e consciente. Contudo, na sociedade contemporânea, a autenticidade se esvai, dando lugar à mimese. A autenticidade, conforme Marcuse, é entendida como "introjeção", que implica a existência de uma dimensão interna distinta das exigências externas (Marcuse, 2015, p. 48). Esse processo mostra que a capacidade de manter uma postura crítica e opositora desaparece à medida que a sociedade impõe conformidade através da imitação. Na introjeção dos controles sociais, a realidade se transforma em ideologia, que, embora esconda as contradições do capitalismo e da



alienação, preserva sua verdade. A ideologia reflete como as relações materiais e sociais se manifestam na consciência, sendo a sua realidade apenas uma aparência ou representação.

Diz Marcuse:

Essa absorção da ideologia na realidade não significa, contudo, o fim da ideologia. Ao contrário, em um sentido específico, a cultura industrial avançada é mais ideológica que sua predecessora, visto que hoje a ideologia está no próprio processo de produção. (Marcuse, 2015, p. 49)

No processo de produção e distribuição de produtos e mercadorias, ao nos depararmos com eles e desejá-los, eles já influenciam estilos, comportamentos e hábitos que moldam nossa essência. Quando os indivíduos os consomem, essa identificação se torna ainda mais profunda, pois o ato de consumir cria um sentimento de pertencimento, uma conexão que invade nossa consciência, embora possa proporcionar apenas uma falsa sensação de satisfação.

Marcuse questiona: "Não seria possível viver sem essa luta estúpida, exaustiva e interminável, com menos desperdício, menos plásticos e aparelhos, mas com mais tempo e mais liberdade?" (Marcuse, 1973, p. 31). Em resposta, ele analisa o presente e o futuro da sociedade, afirmando que sim, é possível. No entanto, o sistema está sempre adaptando suas formas de repressão para manter o status quo. No contexto ocidental, Marcuse denuncia uma "contrarrevolução" que, sob a fachada de liberdades democráticas, recorre a meios como invasões, perseguições, massacres e torturas para preservar a ordem social. A repressão institucionalizada é ativada quando necessário, especialmente contra grupos dissidentes ou minoritários, e é intensificada pela mídia de massa, que frequentemente banaliza a violência.

O futuro, no entanto, está nas mãos dos próprios seres humanos. "Dentro das condições objetivas, as alternativas (fascismo ou socialismo) dependem da inteligência e da vontade, da consciência e da sensibilidade dos indivíduos. Depende da liberdade que ainda lhes resta." (Marcuse, 1973, p. 37).

CONSIDERAÇÕES FINAIS



Em conclusão, a análise de Herbert Marcuse em *O Homem Unidimensional* revela a profundidade das contradições presentes na sociedade capitalista avançada, onde a tecnologia, embora capaz de proporcionar avanços significativos, acaba sendo um instrumento de dominação e repressão. A transição da cultura superior para a cultura de massa, acompanhada pela dessublimação, ilustra como a capacidade humana de expressar e transformar seus impulsos se vê restringida por uma lógica de consumo que nega a autonomia e a liberdade individual. O processo de unidimensionalidade, em que as necessidades reais são suplantadas por necessidades falsas, mantém os indivíduos presos a um ciclo constante de consumo, afastando-os de uma experiência genuína de emancipação.

Marcuse aponta, assim, para a urgência de uma ruptura com a racionalidade tecnológica dominante, que, ao invés de promover a liberdade, reforça as estruturas de poder e controle social. A verdadeira emancipação, segundo o autor, só seria possível por meio de uma transformação radical das condições sociais e culturais, rompendo com a alienação imposta pela sociedade administrada. Ao enfatizar a importância da consciência crítica e da sensibilidade individual, Marcuse abre espaço para a reflexão sobre alternativas ao modelo capitalista, propondo que o futuro depende da capacidade dos indivíduos de perceber as contradições do sistema e buscar formas mais autênticas de viver e se relacionar com o mundo.

Assim, as questões levantadas por Marcuse permanecem relevantes, desafiando-nos a reconsiderar o papel da tecnologia, da cultura e do consumo em nossas vidas, e a refletir sobre os caminhos possíveis para uma sociedade mais livre e justa, onde a verdadeira emancipação humana seja, de fato, alcançada.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: Filosofia e Psicologia**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- CAMPOS, Maria Teresa de. **Marcuse: realidade e utopia**. São Paulo, Anablume, 2004.
- FREUD, Sigmund. (1990). **Mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2010.
- KONDER, Leandro. **A questão da ideologia**. Rio de Janeiro: Editora: Expressão Popular, 2020.
- MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade**



industrial avançada. Tradutor Robespierre De Oliveira; Deborah Christina Antunes; Rafael Cordeiro Silva. São Paulo. Edipro, 2015.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos.** Tradução de Jesus Ranieri. Boitempo Editorial, 2004.

PISANI, Marília Mello. **Marxismo e psicanálise no pensamento de Herbert Marcuse.** In: Rev. Mal-Estar e Subj. v.4 n.1 Fortaleza mar. 2004.

NASIO. J.-D. **O prazer de ler Freud.** 1.ed. Rio de Janeiro: Editora: Jorge Zahar, 1999.

A DITADURA CAMUFLADA

The camouflaged dictatorship

Giovanna Marcuci Lemos¹

RESUMO

O presente artigo pretende analisar a ditadura brasileira através da exposição de pontos-chaves que evidenciam a natureza dos eventos desencadeados a partir do dia 31 de abril de 1964. Observando o cenário contemporâneo, discutir sobre esse período se torna necessário, tendo em vista que a autocaracterização do movimento como “revolução” reverbera até hoje em uma constante minimização e banalização do uso estatal da violência durante a ditadura. O texto discute a construção dessa narrativa desnudando o elemento fundamental do movimento de 1964 e reafirmando seu viés totalitário.

Palavras-Chave: Ditadura, Política, Razão cínica.

ABSTRACT

This article aims to analyze the Brazilian dictatorship by exposing key points that highlight the nature of the events that took place on April 31, 1964. Looking at the contemporary scenario, discussing this period becomes necessary, given that the self-characterization of the movement as a “revolution” reverberates to this day in a constant minimization and trivialization of the state's use of violence during the dictatorship. The text discusses the construction of this narrative, stripping away the fundamental element of the 1964 movement and reaffirming its totalitarian bias.

Keywords: Dictatorship, Politics, Cynical reason.

INTRODUÇÃO

Entre 1964 e 1985, o Brasil esteve sob um dos períodos mais conturbados da sua história política recente. O regime civil-militar, apoiado por uma aliança civil-empresarial e setores militares, moldou profundamente o cenário político e econômico do país. Entre o

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí e bolsista do PET Filosofia UFPI. E-mail: giovanna.lemos@ufpi.edu.br



esquecimento e as reivindicações da extrema-direita, que insiste na alcunha de “revolução de 1964”, a ditadura brasileira revela suas marcas no presente.

Este trabalho está dividido em três seções. A primeira seção oferece uma breve elucidação do conceito de golpe de Estado, abordando sua formulação inicial e sua interpretação contemporânea. A segunda seção confronta esse conceito com a narrativa que atribui um caráter revolucionário à tomada do poder pelos militares em 1964. Evidencia-se, com isso, a lógica *cínica* que moldou a percepção da ditadura e que ainda vigora nas disputas pela sua memória, como a decisão do presidente Luiz Inácio Lula da Silva de cancelar, em 2024, eventos oficiais a respeito dos 60 anos do golpe.

A memória é constantemente reconstruída e recontextualizada de acordo com as necessidades políticas do presente, revelando a história como palco de revisionismos e negacionismos. Promulgada em 1979 pelos próprios militares, a celebrada Lei de Anistia entrou em vigor na intenção de apaziguar possíveis conflitos e, sobretudo, promover um esquecimento acerca dos crimes cometidos pelo Estado brasileiro. Cunha (2010) explora o conceito de anistia à luz da reflexão de Janina de Almeida Teles, que distingue dois sentidos para o termo: anamnesis (lembração) e amnésia (esquecimento).

A palavra anistia contém em si dois sentidos: um deles é o de anamnesis (reminiscência), o outro, de amnésia (olvido, perda total ou parcial de memória). [...] A etimologia nos remete ao conceito e, ainda, segundo Teles, ao segundo termo do binômio (esquecimento, olvido) – do grego *amnêstia*, de *amnêtos* “olvidado” – mas que essa acepção pode ser confirmada ou superada em função de seu caráter político e histórico, podendo prevalecer o primeiro termo da bipolaridade, o de anamnesis – ação de trazer à memória ou à lembrança; lembrança, recordação. [...] A autora ainda sustenta que, contemporaneamente, essa equação está em permanente embate, já que possibilita concepções opostas e excludentes de anistia: uma delas, entendida como resgate da memória e direito à verdade, como reparação histórica, luta contra o esquecimento e recuperação das lembranças; a outra, vista como esquecimento e pacificação, como conciliação nacional (Cunha, 2010, p.17).

O autor descortina a anistia brasileira apontando o caráter conciliatório que prevaleceu no embate entre anamnese e amnésia. Nesse panorama, fica evidente que a falha em confrontar o passado leva a uma perpetuação das injustiças e à negação do sofrimento infligido pelo regime militar.

Finalmente, a terceira seção se debruça sobre como a fachada de revolução foi utilizada para legitimar a existência e as ações de um regime cuja legalidade era, dessa



forma, reduzida à dimensão da simples aparência. Considerando a alternância entre “revolução” e “ditadura” por parte dos próprios dirigentes para designar o regime, o que se comprova é a natureza conservadora e antidemocrática do “movimento de 64”, que não pode ser desvinculada dos interesses das classes dominantes.

GOLPES DE ESTADOS: EM NOME DO BEM COMUM

Embora as noções de golpe e revolução apareçam juntas em vários momentos históricos, nem sempre é possível delimitar a dicotomia entre os dois termos com total nitidez. Segundo Bignotto (2021), a noção de golpe de Estado acumulou camadas de significado ao longo da história até passar a ser entendida como uma interrupção forçada da vida política, uma forma de conquista do poder que atenta contra as leis e a Constituição.

A formulação do conceito de golpe de Estado ganha precisão nos escritos de Gabriel Naudé, datados do século XVII, quando o termo já era comum nas discussões políticas europeias e chegava a se confundir com a noção de razão de Estado. Essa noção, por sua vez, se fazia presente no debate desde o final do século XVI, tendo sido definida por Giovanni Botero da seguinte forma:

Estado é um domínio fechado sobre povos e razão de Estado é o relato dos meios capazes de fundar, conservar e ampliar um domínio assim constituído. É verdade que, falando de forma absoluta, concerne as três ações citadas. No entanto, parece mais estreitamente relacionada à conservação do que às outras, mais à ampliação do que à fundação, de tal forma que razão de Estado supõe o príncipe e o Estado (este como artífice, aquele como matéria), mas não a fundação e a ampliação apenas parcialmente (Botero, 1589, p.55 *apud* Bignotto, 2021).

É nessa linha que a reflexão de Naudé se insere, reconhecendo que ambos os conceitos pertencem ao mesmo território, uma vez que fazem referência ao Estado. Com apoio nas reflexões de *O Príncipe*, de Maquiavel, a razão de Estado pode ser entendida como sendo o fundamento por trás das ações que se voltam para a manutenção da unidade do corpo político. Os golpes de Estados traçam o mesmo trajeto ao compreenderem, para Naudé, as ações extraordinárias que os príncipes se veem obrigados a realizar contra o direito comum, em momentos críticos, visando a um “bem geral” em detrimento de



interesses particulares. “O Príncipe, como guardião da estabilidade do Estado, deveria saber agir contra a tradição, contra o direito comum e mesmo contra o senso de justiça, caso a conjuntura política assim o exigisse” (NAPOLITANO, 2019, p. 397). Convém que tais ações fossem tramadas e executadas em segredo dada a sua natureza conspiratória, voltada para a “defesa”, “preservação” e “proteção” contra maquinações inimigas.

Em síntese, o conceito naudeaniano de golpe pode ser entendido como uma ação extraordinária que objetiva proteger e preservar o “bem comum” diante de alguma ameaça ao Estado e à dinastia reinante. Cabe destacar que a noção de “bem comum”, no Antigo Regime, se confunde com a ideia de preservação do Estado e, dessa forma, está atrelada também à figura do príncipe, que se situa dentro e fora da norma em razão da sua autoridade.

Embora certos elementos dessa primeira conceituação tenham se mantido, a partir do século XVIII, com o movimento iluminista, novos valores se somam ao sentido de golpe: a motivação pela “preservação do bem comum”, por exemplo, é abalada com o despontar do constitucionalismo e da ideia de democracia como base da estrutura política e social, removendo a força do príncipe acima dos súditos. Em face disso, o conceito mudou de sentido e valor, mas nem por isso golpes de Estado deixaram de existir. O debate contemporâneo aproximou os golpes da violação das regras constitucionais que parte de atores do próprio Estado, com apoio das elites econômicas, lançando mão de repressão política e social, violência explícita ou sorrateira.

MODUS VIVENDI E OPERANDI DA DITADURA

O delineamento do conceito de golpe de Estado é fundamental para a compreensão do processo golpista de 1964 no Brasil. Em tempos de revisionismo historiográfico e ideológico, conceitos e fatos históricos são contestados e a guerra de narrativas em torno de termos como golpe e revolução ganha relevo. Apesar dos desafios de delimitar de forma categórica os dois conceitos e das armadilhas que isso implica, é necessário sobrepor à noção de golpe as ações concretas da ditadura brasileira, entendendo que evidenciar a natureza ideológica desse passado recente também é uma forma de combater o ressentimento histórico.

A análise do golpe de 1964 através da razão cínica, via Slavoj Žižek, revela a dinâmica dos mecanismos ideológicos e discursivos que sustentou o regime militar



brasileiro, de tal maneira que o cinismo institucionalizado engajou a elite e população civil, bem como militares. Não sendo ingênua, a razão cínica moderna reconhece a manipulação das narrativas dominantes.

Se a ilusão estivesse do lado do saber, a postura cínica seria realmente pós-ideológica, simplesmente uma postura sem ilusões: ‘eles sabem o que estão fazendo e o fazem’. Mas, se o lugar da ilusão está na realidade do próprio fazer, essa fórmula pode ser lida de uma maneira totalmente diversa: ‘eles sabem que, em sua atividade, estão seguindo uma ilusão, mas fazem-na assim mesmo’. Por exemplo, eles sabem que sua ideia de liberdade mascara uma forma particular de exploração, mas, mesmo assim, continuam a seguir essa ideia de liberdade (Žizek, 1996, p. 316).

Não se trata de um desconhecimento da realidade ou uma mentira vivenciada como uma verdade, a razão cínica reconhece como as coisas são e age como se não soubesse, de forma que há uma distorção performativa dos usos da linguagem. Seus discursos procuram funcionar como hegemonia, impedindo a verdade de emergir como real. Assim, com uma série de relativizações, era validado um regime político que, ciente da subversão democrática e da retórica para a legitimação do poder, era assegurado “[...] não por seu valor de verdade, mas pela simples violência extra-ideológica e pela promessa do lucro” (Žizek, 1996, p. 314). Isso se expressa quando o preâmbulo do Ato institucional n°1, sob forma de manifesto à nação, é redigido:

À Nação

É indispensável fixar o conceito do movimento civil e militar que acaba de abrir ao Brasil uma nova perspectiva sobre o seu futuro. O que houve e continuará a haver neste momento, não só no espírito e no comportamento das classes armadas, como na opinião pública nacional, é uma autêntica revolução. A revolução se distingue de outros movimentos armados pelo fato de que nela se traduz, não o interesse e a vontade de um grupo, mas o interesse e a vontade da nação (Fico, 2014, p. 99).

Ao se autoproclamarem revolucionários, os militares operavam um mascaramento do regime ditatorial a fim de legitimá-lo, no entanto, seus pressupostos são ironizados, vinculando suas ações a uma “vontade nacional” que não se sustenta na realidade histórica. Se hoje é sabido que o apoio à derrubada de João Goulart englobava os EUA, a elite industrial e a imprensa hegemônica brasileira, além de setores da Igreja Católica, sabe-se também que Jango contava com um apoio constituinte razoável, conforme indica a pesquisa



realizada pelo Ibope nas vésperas do golpe. Severamente criticadas pelos opositores de Goulart, que temiam que um processo radical de distribuição de renda e poder levasse o governo em direção ao comunismo, as “reformas de base” incluíam uma proposta de reforma agrária moderada, com aprovação popular superior a 70%. Assim, ao associar a “revolução” a uma ideia de espírito nacional, a ideologia ganha um estatuto de validade universal, alcançando a hegemonia.

A distinção entre golpe e revolução não é tão simples se considerarmos que um processo golpista pode não ser inteiramente reativo, mas também pode conter projetos de mudanças estruturais. No entanto, falar de uma revolução de 1964 é contrafactual, na medida em que a tomada do poder tinha como objetivo imediato interceptar o projeto reformista de Jango. Em nome da democracia, o movimento golpista brasileiro articulou um projeto de modernização nacional que consistia na importação de valores neoliberais para o interior de realidades arcaicas, resultando num desenvolvimento desigual. Um contexto em que “[...] as ideias parecem estar sempre em descompasso em relação a seus destinatários e à efetividade” (Safatle, 2008, p.73).

Consolidada no imaginário ufanista desde o governo de Juscelino Kubitschek, a construção e modernização estética de um povo representada na promessa de um futuro promissor e de superação do subdesenvolvimento, ganhou contornos totalitários sob a ação golpista, de modo que o pessimista, o realista ou o crítico do governo era considerado impatriótico. Ilustra bem esse aspecto o famoso slogan da operação bandeirantes, “Brasil: ame-o ou deixe-o”, versão nacional do original americano “Love it or leave it”. Chefiada pelo coronel Octavio Costa, a AERP (Assessoria Especial de Relações Públicas) era o órgão responsável pela propaganda do regime militar, mas procurava adotar uma postura que parecesse não oficial:

A propaganda da Aerp/ ARP não foi doutrinária. Amparou-se num material histórico preexistente - com o que assemelhou-se a outras tantas -, fundou-se em mitos e estereótipos clássicos da “brasilidade”, mas diferindo dos tipos clássicos, não referiu tal material a um partido ou a um ditador: pretendeu dirigir-se diretamente à “alma nacional”, sem recorrer a esses “intermediários”, transparecendo assim um caráter- não oficial (Fico, 1997, p.146).

Contudo, a aparente despolitização da propaganda encobria a visão que os militares nutriam da sociedade como despreparada e composta por pessoas que deveriam ser



“educadas”. A propaganda operou com bases estereotipadas dos “valores brasileiros”, visando passar para o poder ilegítimo a responsabilidade de elevação do país, uma “democracia tutelada”. O teor pedagógico pretendia criar uma cidadania decorativa com a “participação” de todos, compondo um “cenário de democracia”. Utilizando do otimismo, o Estado buscava legitimar suas ações com base nos êxitos econômicos obtidos, porém as imagens de canteiros de obras, construções de usinas, estradas e barragens, que circulavam pela imprensa, criavam uma paródia do real. O chamado milagre econômico brasileiro, por exemplo, encobria o aumento das desigualdades oriundas do projeto de concentração de riquezas, assim como a violenta repressão popular. Portanto, é possível conceber essa imitação irônica do real da seguinte maneira:

A ironia enquanto modo privilegiado de estetização de sujeitos não substanciais, volta normalmente à cena quando nos confrontamos com realidades históricas em crise de legitimação, incapazes de responder às expectativas de validade com aspirações universalizantes, mas que não têm a sua disposição uma nova legalidade: ‘Para o sujeito irônico a realidade perdeu toda a sua validade; ela se tornou para ele uma forma incompleta que incomoda ou constrange por toda parte. O novo, por outro lado, ele não possui. Apenas sabe que o presente não corresponde à ideia’ (Safatle, 2008, p.37).

Sob essa linha de raciocínio, e tendo em mente que golpes militares surgem como estratégia de resolução de crises e conflitos de classes, reprimindo e desmobilizando as massas, inclusive as simpatizantes, criava-se um cenário no qual, através da censura, a verdade ia perdendo espaço. A ironia como forma de vida não funciona exatamente como mascaramento, mas como uma sutil revelação da inadequação entre enunciado e enunciação. O sujeito nunca está onde o seu dizer aponta, revelando uma contradição entre efetividade e conceito. “Abre-se ao sujeito a possibilidade de mostrar que essa realidade não pode ser tomada a sério, devendo a todo o momento ser invertida [...]” (Safatle, 2008, p. 38). Em tal circunstância, há uma consciência duplicada, aquela que “[...] desvelou reflexivamente os móveis que determinam sua ação ‘alienada’, mas mesmo assim é capaz de justificar racionalmente a necessidade de tal ação” (Safatle, 2008, p. 63). Esta “crença desprovida de crença” é o solo da ideologia contemporânea e da razão cínica.

Por fim, o jogo da subjetividade irônica é flexível, um jogo de máscaras e fragilização de identidades, elemento fundamental do totalitarismo e fruto de uma universal



inversão e alienação da efetividade. Dessa forma, a narrativa oficial do regime militar que, a princípio, se proclamava como uma revolução, já indexava a sua crítica através da autoironia, posição que atua no cerne do modo de funcionamento da ideologia. Em outras palavras, a narrativa carregava em si mesma a negação dos conteúdos que apresentava, mecanismo que na dinâmica do capitalismo, se apresenta como modo hegemônico.

CONSTRUINDO E DESCONSTRUINDO A NARRATIVA DA REVOLUÇÃO

Após expor a narrativa e a lógica que o golpe operou para se legitimar, frisa-se a alternância do movimento entre a aceitação de ser uma ditadura e a maquiagem revolucionária. O Ato Institucional nº 5 marca o fim da fase envergonhada do golpe, que envolve seus anos iniciais, e inaugura sua fase escancarada. Essa alternância partia dos próprios dirigentes do regime. Ainda em 1965, em conversa com o capitão Heitor Ferreira, o general e futuro presidente Ernesto Geisel, um dos principais atores do golpe e que ao final conduziu o processo de abertura “lenta, gradual e segura” do regime, admite o que viria nos próximos vinte anos:

Seu Heitor, estou vendo a cada dia nos aproximarmos mais da ditadura... os estudantes não se conformam e estão fazendo a sua guerrinha, os comunistas botaram as mangas de fora [...] a questão dos salários permanece, a inflação não foi debelada.... Eu acho que vamos ter que colocar essa nossa democracia numa geladeira, durante alguns anos (Gaspari, 2002).

É visível que, desde o início, a natureza do movimento se manifestava tanto para as forças armadas quanto para os simpatizantes. Tanto um quanto o outro operavam de modo cínico, conscientes da contradição performativa, em prol da fantasia de uma revolução. A fala de Geisel parece não levar em conta que uma intervenção militar já estava no horizonte há mais de uma década. Prova disto é a recorrência de certos atores, como o Governador e jornalista Carlos Lacerda, que foi o maior opositor de Getúlio Vargas e passou a ser figura central na difamação de Jango. O golpismo de Lacerda envolvia desde a difusão sistemática de mentiras, como a carta Brandi, até o envolvimento em atentados terroristas da extrema-direita.

A carta Brandi, que Lacerda apresentou na televisão dezessete dias antes das eleições de 1955, visava comprovar a relação do candidato à vice-presidência com o regime



peronista na Argentina. Tratava-se de uma carta falsa, atribuída ao deputado peronista Antônio Brandi e endereçada a João Goulart. O discurso com que Lacerda apresentou a carta remonta à concepção naudeaniana de ações extraordinárias:

[...] Não quero ditadura para o Brasil. Mas acho que a crise brasileira exige uma reforma de estrutura completa e urgente que reestabeleça a confiança do povo, criando condições para a democracia no Brasil. Essa reforma é indispensável e pode ser obtida, dentre outras maneiras, por uma solução extralegal [...] (Lacerda, 1955, p. 4)

Através de espaços em canais de rádio e do seu jornal *Tribuna da Imprensa*, Lacerda difundiu apelos à intervenção militar, espalhando um temor onipresente em relação à desordem e à suposta “ascensão das massas ignorantes”, antes de 1960. Cabe mencionar o grupo conservador IBAD (Instituto Brasileiro de Ação Democrática) criado em 1959, que financiou diversos políticos, incluindo Lacerda, e organizações paramilitares como o Movimento Anticomunista (MAC). A organização era patrocinada por empresas nacionais e estrangeiras com o ambíguo propósito de “defender a democracia”, aliando-se a organizações Católicas e militares vinculados a empresas privadas.

Três anos após a conversa de Geisel com Heitor, aconteceria a reunião do presidente Costa e Silva com o Conselho de Segurança Nacional, ocasião na qual foi deliberada a promulgação do Ato Institucional nº 5. Diferente do sítio instaurado com o Ato Institucional nº 1, o AI-5 não tinha prazo de validade e poderia atropelar a constituição de 1967.

Da Constituição, que é antes de tudo um instrumento de garantia dos direitos da pessoa humana, e da garantia dos direitos políticos, não sobra (...) absolutamente nada. Estaremos (...) instituindo um processo equivalente a uma própria ditadura (Gaspari, 2008).

Nessa fala durante a reunião, o vice-presidente Pedro Aleixo reconhece o caráter antidemocrático do AI-5, que deu início aos chamados “anos de chumbo”. Em paralelo, o Brasil vivia o período do milagre econômico, que jogou um véu nas consequências do AI-5, sendo uma delas a institucionalização da tortura. Vale ressaltar que o Ato Institucional nº 5 não expressa uma mudança na natureza do regime, visto que já havia tortura e todo tipo de violência institucional antes de sua promulgação. Sabendo da irrerealidade que a “revolução” representava, Pedro Aleixo continuou no cargo de vice-presidente do mesmo



regime que denunciara.

Assim, a caracterização de revolução, que, segundo o preâmbulo do primeiro Ato Institucional, difere de outros movimentos na medida em “que nela se traduz não o interesse e a vontade de um grupo, mas o interesse e a vontade da nação”, como exposto anteriormente, é incompatível com a realidade fora dos grandes centros do país. A restauração da ordem interna e do prestígio internacional exprime o interesse das elites brasileiras, que demonstravam “preocupação” com a imagem externa do país. Nesse sentido, é necessário levar em consideração a dinâmica de classes como nervo da política, de modo a não reproduzir a visão corporativa dos militares, levando em conta o que diz Paulo Arantes:

[...] a emergência suprema que vem a ser a guerra e o Estado de sítio político de salvaguarda da ordem constitucional do mercado ante os assaltos recorrentes da luta de classe, veio juntar-se uma terceira dimensão da emergência: a emergência econômica, quer dizer, o derradeiro patamar do Estado de exceção como garantia do capitalismo [...] (Arantes, 2010, p.222).

A classe dos civis que compunham a aliança com os militares indica que os interesses da intervenção refletiam os interesses das elites e da classe média brasileiras, característica que faz parte da noção contemporânea de golpes de Estado. A ação golpista pode acusar os governantes em questão de serem patrocinadores da “subversão” ou tolerantes a ela. Diante dessa noção contemporânea, a “preocupação” com a imagem do país revela o temor das elites frente processos e projetos de mudança socioeconômica.

O movimento chamado de “Marcha da Família, com Deus, pela Liberdade” é utilizado ainda hoje para endossar a defesa de que o golpe contou com amplo apoio popular. No entanto, se evidenciarmos as classes que a compunham, a “revolução de 1964” se enquadra nos moldes do golpismo contemporâneo, tendo sido subsidiada pelo empresariado e contado com setores da classe média, da igreja católica, além de organizações como a Camde (Campanha de mulheres pela democracia) e figuras como Carlos Lacerda.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise dos mecanismos ideológicos e discursivos utilizados pelo regime militar para se autolegitimar, como a apropriação do termo “revolução”, revela o caráter cínico da



narrativa oficial. Essa narrativa buscou esconder a natureza autoritária do regime sob a fachada de uma suposta defesa da democracia e do "bem comum". O golpe de 1964 representou a manutenção e intensificação de um modelo econômico e político excludente, que se voltou contra qualquer tentativa de redistribuição de poder e renda que pudesse ameaçar os privilégios das classes dominantes, além das elites brasileiras esse temor partia também dos Estados Unidos que, no contexto da Guerra Fria, temiam a perda de sua hegemonia no continente e a possibilidade que o Brasil, assim como Cuba, se aliasse aos Soviéticos. Desse modo, a narrativa de uma revolução funcionava como a manutenção da ordem estabelecida.

Através de estratégias de propaganda, os militares fabricaram a imagem de um governo necessário e benéfico, em contradição com a efetividade das suas ações. A violência exercida pelo Estado se tornou um elemento estrutural que acabou moldando o país e gerando uma razão cínica generalizada, o que tornava possível agir em prol da "revolução" sem culpa. Essa dinâmica é própria das relações capitalistas, nas quais as fantasias se fazem necessárias para que os sujeitos possam operar no cotidiano.

Portanto, a distinção entre golpe e revolução não é apenas uma questão semântica, mas envolve a compreensão das dinâmicas de poder e das forças sociais que estavam em jogo durante o processo de 1964. A compreensão destes fatores revela um movimento oposto à noção de revolução, que implica na transformação radical da sociedade. Como este trabalho reiterou, o golpe de 1964 pretendia preservar a ordem que beneficiava uma minoria em detrimento da maioria da população. Para isso, os articuladores do golpe se empenharam em deslegitimar e desestabilizar o governo de João Goulart. Uma vez no poder, levaram a cabo um rompimento com a liberdade política.

A proliferação de revisionismos e negacionismos sobre o tema, não apenas entre grupos de extrema-direita, revela que o desejo golpista persiste. A exceção da ditadura brasileira converteu-se em norma, e a instabilidade democrática que se instaurou pós-ditadura nos leva a incapacidade de superar os impasses do passado, nutridos pela sistematização da amnésia em favor de um estado de bem-estar reconciliador. Para entender o funcionamento ideológico do regime, é fundamental compreender que os regimes do poder são capazes de preencher as exigências de validade e legitimação, convertendo a contradição posta em contradição resolvida.



O que era restrito a momentos de anomia, nessa dinâmica ideológica do capitalismo, torna-se modo de funcionamento da lei. A transição conciliatória do autoritarismo para a democracia resultou em uma ameaça à própria democracia. A consolidação de uma democracia eleitoral e limitada, sem direitos efetivos, leva à indeterminação entre democracia e estado de exceção. Isso se reflete no crescente número de violações pós-ditadura, que também mostra o prevalecimento de práticas autoritárias herdadas. Assim, a própria democracia é um produto de um contexto de terror, o que torna fundamental romper com o continuísmo autoritário e viabilizar transformações institucionais profundas.

Eventos como o golpe parlamentar de 2016 e a recente nota emitida pelo presidente Lula sobre a morte de Delfim Netto, ministro da fazenda durante o chamado “milagre econômico” e um dos signatários do Ato Institucional nº5 – o qual Delfim Netto assinaria novamente, como confessou em entrevista ao UOL em 2021 – ilustram como o próprio aparato estatal é capaz de normalizar casos que colocam em risco o funcionamento democrático, sem que isso seja tomado como uma contradição. Ao desvelar os interesses que estavam por trás do golpe e a manipulação cínica da linguagem por parte dos seus perpetradores, é possível compreender melhor as raízes e as consequências duradoras do regime militar no Brasil.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo. 1964: o ano que não terminou. In: TELLES, Edson e SAFATLE, Vladimir (Orgs.). **O que resta da ditadura: a exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 205-236.
- BIGNOTTO, Newton. **Golpe de Estado: história de uma ideia**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- CUNHA, Paulo Ribeiro. Militares e Anistia no Brasil. In: TELLES, Edson e SAFATLE, Vladimir (Orgs.). **O que resta da ditadura: a exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 15-40.
- FICO, Carlos. **O Golpe De 1964: Momentos Decisivos**. Rio de Janeiro: FGV, 2014.
- FICO, Carlos. **Reinventando o otimismo: ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 1997.
- GASPARI, Elio. **A ditadura envergonhada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- LACERDA, Carlos. Eis a prova da traição de Jango. **Tribuna da Imprensa**, v. 1741, Rio de Janeiro, 17-18 set. 1955. Disponível em: http://memoria.bn.gov.br/docreader/DocReader.aspx?bib=154083_01&pagfis=23745. Acesso em: 20 ago.2024.



NAPOLITANO, Marcos. Golpe de Estado: entre o nome e a coisa. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 33, nº 96, p. 397-420, 2019.

SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e Falência da Crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

ŽIŽEK, S. Como Marx inventou o sintoma? In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 297-331.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i30.6311>

NEOLIBERALISMO: UMA ENGRENAGEM NA CONSTRUÇÃO DE PRECONCEITOS

Neoliberalism: a mechanism in the construction of prejudices

Paloma dos Santos Machado¹

RESUMO

O texto a seguir explora como o neoliberalismo está profundamente enraizado nos problemas relacionados aos corpos evidenciando que, em vez de promover a liberdade que proclama, suas dinâmicas perpetuam regras que mantêm os corpos em estado de abjeção. Nesse contexto, o pensamento contemporâneo nessa área estabelece um diálogo relevante com a filosofia de Michel Foucault e Wendy Brown. Portanto, o presente artigo analisa o impacto do discurso de direita no contexto contemporâneo, destacando como ele molda tabus, censura e um “pânico moral” associado ao mito da “ideologia de gênero”, esses discursos promove o medo de uma suposta desordem de valores, a extrema direita usa a moralidade como ferramenta para justificar políticas neoliberais autoritárias que favorecem elites econômicas, enquanto atacam direitos iguais, a fusão do neoliberalismo com culturas locais permite a manutenção de estruturas patriarcais e conservadoras. O neoliberalismo, ao priorizar a austeridade fiscal, promove o desmonte do Estado social e fortalece o Estado penal, intensificando a repreensão contra aqueles que vivem a margem da sociedade, dessa maneira, a necropolítica reforça esse contexto, justificando a violência estatal em nome da ordem, assim, o racismo se adapta às novas dinâmicas capitalistas, perpetuando a exploração e o controle sobre os corpos negros, destacando sua instrumentalização no processo produtivo. Por fim, o presente artigo analisa por meio da visão foucaultiana, onde a polícia é um instrumento do Estado para disciplinar os corpos marginalizados e reafirmar desigualdades sociais, a crítica a noção de democracia racial e meritocracia, que mascaram as desigualdades ao sugerir que o esforço individual é suficiente para superar barreiras raciais, enquanto na prática esses conceitos só servem para perpetuar a exclusão, reforçando a posição subordinada dos negros na sociedade. Os meios de comunicação contribuem ativamente para essa narrativa, retratando os negros de forma estereotipada e limitando sua representação social perante a sociedade.

Palavras-chave: Neoliberalismo; filosofia; corpos; racismo.

ABSTRACT

The following text explores how neoliberalism is deeply rooted in problems related to bodies, showing that, instead of promoting the freedom it proclaims, its dynamics perpetuate rules that keep bodies in a state of abjection. In this context, contemporary thought in this area establishes a relevant dialogue with the philosophy of Michel Foucault and Wendy Brown. Therefore, this article analyzes the impact of right-wing discourse in the contemporary context, highlighting how it shapes taboos, censorship, and a "moral panic" associated with the myth of "gender ideology." These discourses

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí e bolsista do PET Filosofia UFPI. E-mail: palomaachado@gmail.com



promote fear of an alleged breakdown of values. The far-right uses morality as a tool to justify authoritarian neoliberal policies that benefit economic elites while attacking egalitarian rights. The fusion of neoliberalism with local cultures allows for the preservation of patriarchal and conservative structures. Neoliberalism, by prioritizing fiscal austerity, promotes the dismantling of the welfare state and strengthens the penal state, intensifying repression against those living on the margins of society. In this way, necropolitics reinforces this context, justifying state violence in the name of order. Racism, in turn, adapts to new capitalist dynamics, perpetuating the exploitation and control of Black bodies, emphasizing their instrumentalization in the productive process. Finally, this article examines, from a Foucauldian perspective, how the police function as an instrument of the state to discipline marginalized bodies and reaffirm social inequalities. It critiques the notions of racial democracy and meritocracy, which mask inequalities by suggesting that individual effort is sufficient to overcome racial barriers. In practice, however, these concepts only serve to perpetuate exclusion, reinforcing the subordinate position of Black people in society. The media actively contribute to this narrative by portraying Black individuals in a stereotypical manner and limiting their social representation.

Keywords: Neoliberalism; philosophy; bodies; racism.

INTRODUÇÃO

Vivemos em um período marcado por uma forma específica de opressão dos corpos, onde predominam a heteronormatividade e discursos de ódio da extrema-direita, e diversos outros fatores que mais do que nunca, parecem relegar certas manifestações às margens da sociedade na qual estamos inseridos. No entanto, este artigo tem como objetivo facilitar a compreensão ao reunir reflexões de pensadores contemporâneos como Wendy Brown e Archille Mbembe, em diálogo com as ideias de Foucault sobre o poder e neoliberalismo, destacando sua influência na construção dos corpos. O sistema neoliberal representa a forma predominante do modelo social, estruturado por um arcabouço ideológico e dispositivos de controle que exercem influência significativa no desenvolvimento dos indivíduos.

DEFININDO O PROBLEMA

A contemporaneidade, assim como qualquer época desde o início da tradição filosófica, enfrenta problemas relacionados à nossa formação social e ao sistema político vigente, essas particularidades variam ao longo do tempo, impactando os mecanismos sociais de opressão e controle. Para compreender a forma que somos governados, é essencial identificar e nomear as características do período atual, bem como analisar como lidamos com suas especificidades. Somente dessa maneira poderemos desvendar de que



maneira o poder é exercido sobre os indivíduos. Para começar, o foco do nosso estudo será o neoliberalismo.

Para alguém não familiarizado com o debate político do nosso século, pode parecer que o neoliberalismo é “apenas” o modelo econômico predominante atualmente. No entanto, essa visão é equivocada. Segundo os filósofos marxistas Pierre Dardot e Christian Laval, o neoliberalismo constitui a razão contemporânea, moldando não apenas o funcionamento do mundo, mas também exercendo um domínio sobre as dimensões social e ideológica, essa perspectiva é destacada por Milton Ota no prefácio da obra dos pensadores:

Compreender o capitalismo é tomar a sério, com todas as consequências políticas, a heterogeneidade de sua morfologia social e suas modalidades práticas de dominação. É também reconhecer a necessidade de nomeá-lo a partir de sua atualidade histórica. (Dardot; Larval, 2007, p. 07)

Um dos principais tópicos do pensamento do filósofo francês Michael Foucault foi a sua Em outras palavras, o neoliberalismo é a expressão contemporânea do sistema vigente, exercendo uma vigilância ideológica constante sobre o imaginário da população, essa ideia foi intencionalmente implantada e, longe de ser sutil, foi introduzida de forma deliberada, especialmente durante o governo de Margaret Thatcher, que afirmou: “A economia é o método; o objetivo é mudar o coração e a alma”. No entanto, a “alma” mencionada não se refere a uma concepção metafísica, mas ao imaginário dos indivíduos, á forma como percebem, interpretam e compreendem o mundo.

Essa noção dialoga com dois pensadores fundamentais para entender os conceitos em questão, Karl Marx define ideologia como um conjunto de ideias e percepções mundanas inseridas pela classe dominante para moldar a visão de mundo da sociedade. Já Michel Foucault aborda como o poder em suas múltiplas ramificações e particularidades. A compreensão plena das contribuições de Foucault exige um aprofundamento maior, uma vez que ele explora as formas complexas e descentralizadas através das quais o poder se manifesta e se perpetua.

Nesse sentido já temos aqui a maneira com qual o sistema institucionalmente aparece como claro, conduto, se faz preciso um parêntese geral que julgamos e que se apresenta de maneira equivocada, o modelo com o qual lidamos se vende como propagador e protetor das liberdades individuais e parecendo contraintuitivo a atribuição que na verdade



o mesmo se apresenta como opressivo com relação a muitas das manifestações humanas, bom para início basta observarmos os devastadores efeitos que os mesmos causam na psique e no controle que o sistema apresenta nos corpos desviantes basta pegar de exemplo as conclusões do pensador Vladimir Safatle a respeito do tema:

Mas isso nunca funcionaria se não houvesse outra dimensão dos processos de intervenção social. Dimensão no qual podemos encontrar um profundo trabalho de design psicológico, ou seja, de internalização de predisposições psicológicas visando à produção de um tipo de relação a si, aos outros e ao mundo guiada através da generalização de princípios empresariais de performance, de investimento, de rentabilidade, de posicionamento, para todos os meandros da vida. Dessa forma, a empresa poderia nascer no coração e na mente dos indivíduos. (Safatle, 2021, p. 30)

Em outras palavras, esse método de inserção psicológica em que os cidadãos vivem se alinhando a concepção de poder de Foucault, segundo a qual os dispositivos de controle operam de maneira racional para manter as pessoas reféns da maquinaria do Estado. O que, á primeira vista pode parecer apenas um modelo econômico, revela-se como uma razão, uma forma de impor vontades e normatizar aqueles que são integrados ao sistema. Trata-se de uma estrutura que condiciona modos de agir e de vivenciar a existência, funcionando como uma máquina que suprime individualidades.

É importante destacar que o neoliberalismo não é um sistema pouco interventor, como pode parecer. Pelo contrário, ele opera de forma ativa para moldar comportamentos e relações, tornando os indivíduos doces, nesse sentido Foucault ajuda a compreender as dinâmicas dessa imposição. Nesse contexto, surge uma pergunta crucial: o que acontece com os corpos desfavorecidos por essa engenharia social? Como mencionado anteriormente, o neoliberalismo já ultrapassou as fronteiras do fazer político e econômico, adquirindo o status de racionalidade. Essa lógica inaugura algo peculiar e recente no fazer social: a culpabilização dos corpos.

Os “abjetos”, aqueles marginalizados pelo sistema, além de enfrentarem condições adversas, são abandonados e responsabilizados por sua própria situação. Eles são estigmatizados e excluídos, pois o sistema neoliberal também oprime e restringe aqueles que divergem de suas normas. Essa opressão começa pela economia, manifestando-se



primeiro como uma restrição material, seguida por diversas outras consequências. A abjeção contemporânea, nesse sentido, é uma forma de opressão única e profundamente característica de nosso tempo. Portanto, Foucault entende o neoliberalismo como uma racionalidade governamental voltada para a condução das contendas. Contudo, essa governabilidade fundamenta-se na própria limitação do governo, ou seja, em uma contenção que ele pode decidir exercer ou não.

PODER E SEUS DISPOSITIVOS DE CONTROLE

Quando se trata de poder, o mesmo não vai se aplicar de modo repressivo mais como produtor de ideias, ideologias, comportamentos e dispositivos de controle, dessa maneira o poder perpassa as relações humanas, portanto, o poder é exercido assiduamente sob os indivíduos na sociedade, o pensamento foucaultiano de poder acontece como uma relação de forças, ou seja, vai estar presente em toda a parte, todos os indivíduos estão envolvidos sejam as suas próprias ou alheias. Agindo como em toda sociedade, em todos os lugares e em todas as pessoas, através de seus mecanismos de controle tal ação tem como propósito de disciplinar e controlar os indivíduos por meio de regimes de verdades que são empregadas e difundidas, segundo o autor

Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discursos. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir. (Foucault, 2013, p. 45)

Por “verdades”, entender um conjunto de procedimentos reguladores para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados.

A “verdade” está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem. “Regime” da verdade.

Esse regime não é simplesmente ideológico ou superestrutural; foi uma condição de formação e desenvolvimento do capitalismo. (Foucault, 2013, p. 54)

Essas verdades pregadas vão contribuir para o desenvolvimento dos indivíduos e determinando o seu comportamento, o poder disciplina, adentra o corpo no intuito de

determinar a sua identidade. Para Foucault, a presença de dispositivos de vigilância com o intuito de identificar se os indivíduos estão rompendo com a identidade que lhe foi imposta, a polícia vai ser um braço constitucional do Estado que tem a função de reprimir o que não condiz com o discurso produzido pelo Estado, essa repreensão é violenta. A polícia vai determinar o lugar que os corpos pertencem, os discursos têm como exemplo a demarcação do sexo que é imposta bem antes do nascimento que tem como objetivo dá identidade e a performance que terá que seguir estritamente, no entanto, os discursos de poder vão dar materialidade aos corpos ou excluí-los.

Para que haja uma melhor compreensão de como vai agir a polícia, recentemente um projeto de lei foi aprovado pelo parlamento de Uganda que pune com até dez anos de prisão as pessoas que tiverem relações homossexuais ou que se identifiquem como LGBTQIAPN+, e pune em até cinco anos de prisão quem tentar “promover” a homossexualidade. Ou seja, esse método de inserção psicológica na qual os cidadãos vivem onde andamos de encontro com a concepção do poder para Foucault, na qual os dispositivos de controle partem de uma perspectiva racional para manter os cidadãos reféns da maquinaria do estado, o que em superfície parece um mero modelo econômico se apresenta como uma razão, uma forma de impor à vontade e trazer normatividade aqueles que são inseridos dentro do sistema uma maneira de agir e de vivenciar a existência estamos inseridos em uma máquina de suprimir individualidades os abjetos além de sofrerem com a situação nesse fazer são abandonados e culpabilizados, deixados de lado com um estigma pois esse sistema também restringe e oprime aqueles que são divergentes, como a opressão tem início pela economia primeiro tem a restrição material e em seguida as outras consequências, a abjeção contemporânea é uma forma completamente própria de opressão.

NEOLIBERALISMO E A EXTREMA DIREITA

O pudor contemporâneo, moldado pela extrema-direita, é sustentado por tabus rigorosos que se esforçam por meio do silêncio imposto, ou seja, pela censura. O mito da “ideologia de gênero” é utilizado como ferramentas ideológicas para alimentar um “pânico moral”, que afeta principalmente Instituições ligadas á educação, propagando a ideia de que os valores morais estão em risco e que isso levaria á perda de pudor por parte



dos indivíduos. O avanço da extrema-direita, é um fenômeno de alcance global, tem trazido discursos que incentivam a violência como parte central de disputas políticas.

Essa violência é amplamente promovida como um meio de oprimir feministas e a comunidade LGBTQIAPN+, vistos como indivíduos “ameaçadores” que colocariam em perigo os valores familiares tradicionais. Em alinhamento com o discurso contemporâneo da extrema-direita, autoridades políticas promovem o medo em relação aos desafios e às hierarquias sociais, como as questões de gênero e raça. A crescente visibilidade das pautas defendidas por movimentos feministas e LGBTQIAPN+, alimenta a narrativas alarmistas, como a ideia de que o mundo estaria caminhando para uma “ditadura gay”. Esses discursos têm ganhado ainda mais força por meio da disseminação de *fake news*.

A ideia de que a “desordem de valores” está associada ao comunismo é frequentemente reforçada por desinformação disseminada por líderes religiosos, figuras públicas e parlamentares. Esse discurso alimenta um pânico moral que se torna uma ferramenta de controle, promovendo uma mobilização emocional e rápida de uma grande parcela da população, muitas vezes resistente a qualquer tipo de debate crítico. Entretanto, elementos excludentes, como o patriarcado e certas vertentes do cristianismo, representam desafios á legitimação da inclusão e dos direitos igualitários. Como consequência, esses elementos contribuem para fortalecer o autoritarismo do Estado, que se manifesta em forma de leis que atacam minorias. Esse autoritarismo, liderado por setores da extrema-direita, serve para proteger o projeto neoliberal, que prioriza os interesses das elites econômicas e mantém o sistema neoliberal intacto.

As questões morais levantadas pelos projetos políticos de extrema-direita funcionam como um elemento legitimador do neoliberalismo autoritário. Contudo, esse autoritarismo não deve ser entendido apenas como uma força que decide o que é aceitável ou não, mas como uma reconfiguração do poder estatal e institucional. Essa reconfiguração busca isolar projetos políticos e práticas institucionais que promovam o benefício coletivo. A defesa dos valores morais nesse contexto fortalece o papel do Estado em protegê-los, gerando um apelo por legislações que endureçam o policiamento e reforcem uma disciplina familiar rígida. Isso, por sua vez, cria uma “liberdade” para o uso da violência com o propósito de proteger a chamada família tradicional.

A análise de cada sociedade e suas características permite concluir que o neoliberalismo não se limita a ser um conjunto de políticas econômicas, mas constitui



também um conjunto de ideias que se adapta e se funde com as culturas e modos de vida. Em vez de promover liberdades individuais baseadas em direitos civis e de proteger os trabalhadores e minorias das forças do mercado, o discurso político da extrema direita prioriza a defesa dos valores tradicionais e da propriedade privada. Nesse contexto, reivindica-se uma liberdade centrada em valores da esfera privada, que deve guiar a conduta pública das pessoas. Como consequência, os indivíduos passam a se sentir livres para atacar aqueles que divergem desses valores e, em defesa da família e da propriedade, utilizam armas de fogo de forma deliberativa.

A profunda desigualdade nas estruturas de gênero, intensificada por discursos extremistas, reforça um cenário de despolitização e desmonte, no qual a responsabilidade é transferida para os indivíduos e “obrigados a sustentar a si mesmo, num contexto em que poderes e contingências limitam radicalmente sua habilidade de fazê-lo” (Brown, 2018, p.41). Nesse contexto, os indivíduos são responsabilizados pelas adversidades coletivas, ou seja, aqueles que estão à margem da sociedade são acusados de serem os culpados pelos fracassos do sistema.

Com apenas um capital humano competitivo e de valorização em foco, a desigualdade de gênero complexa e persistente é atribuída à diferença sexual, um efeito que o neoliberalismo tem como causa (...) Mais do que fracasso, a liberdade oferecida pela racionalidade neoliberal (liberdade da regulamentação do Estado e da provisão de necessidade) é literalmente invertida em novas formas subordinação de gênero, à medida que as mulheres continuam a ser as principais provedoras de trabalho de cuidado não remunerado e mal apoiado fora do mercado e cada vez mais com fluxos de renda individuais para elas e suas famílias. (Brown, 2015, p. 107).

Agora despojado de um lugar na linguagem, visual e discursivamente ausente da consciência pública essas forças que moldam a vida das mulheres são intensificadas pela privatização de bens públicos e pelos cortes dos benefícios do trabalho de meio período em que as mulheres estão desproporcionalmente empregadas (Brown, 2015, p. 106).

A filósofa Wendy Brown destaca, no trecho acima, o processo de classificação imposto aos corpos no momento do nascimento, atribuindo uma diferenciação binária e desigual que posiciona os indivíduos de maneira distinta no mercado. Por exemplo, os corpos feminilizados são vinculados à responsabilidade materna e ao núcleo familiar, o que é agravado pela privatização de bens públicos e pelo desmonte das políticas de cuidado.



Como consequência, isso intensifica a pobreza feminina.

Os processos de pobreza, precarização e fragilização econômica que atingem de forma recorrente pessoas negras, LGBTQIAPN+ e mulheres são reflexos diretos da governança neoliberal. Esses fenômenos são frequentemente legitimados por argumentos que atribuem desigualdade e supostas inferioridades e características naturais do gênero, associados ao sexo biológico.

Ressentimento, rancor, raiva, reação á humilhação e ao sofrimento – certamente tudo isso está em jogo nas mobilizações de extrema-direita. No entanto, política de ressentimento emerge historicamente dominantes na medida que sentem que o domínio está diminuindo – já que a brancura e masculinidade aparentemente não conseguem evitar os deslocamentos e perdas que décadas de neoliberalismo produziram para as classes trabalhadoras e médias (Brown, 2020, p. 55).

A criação de narrativas que atribuem a perda de riquezas de alguns não ao modelo econômico e social, mas á presença de grupos considerados “diferentes” dos padrões normativos, desvia o foco das verdadeiras causas, como o acúmulo de capital, a privatização e outros processos impulsionados pelo neoliberalismo. Esses fatores contribuem para o declínio dos projetos do Estado de bem-estar social, resultando no empobrecimento e na desproteção de mulheres e pessoas negras. Além disso, o discurso do “homem de família”, que preza pelos valores cristãos em uma perspectiva moralista e opressora, coloca em risco a existência e os direitos daqueles que são vistos como “o outro”.

RACISMO: CONEXÃO COM O NEOLIBERALISMO E A NECROPOLITICA

O dispositivo da racialidade tem como objetivo subalternizar os seres humanos com base na raça. Em outras palavras, a raça atua como um dispositivo de poder que se organiza para produzir efeitos específicos, atribuindo características e posições sociais a indivíduos de forma diferenciada. De acordo com Michael Foucault, a biopolítica, que se transforma em biopoder, introduz três novos elementos: a noção de população (corpos múltiplos), o controle sobre fenômenos individuais e coletivos, e, por fim, o poder de “fazer viver” e “deixar morrer”.

Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já é uma



anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de “biopolítica” da espécie humana (...) trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (...) constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica. É nesse momento, em todo o caso, que se lança mão da medição estatística desses fenômenos com as primeiras demografias (Foucault, 2000, p. 289-290).

Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certos momentos, em certo limite e certas condições, não passe pelo racismo (Foucault, 2002, p. 304).

A definição de corpos considerados adequados para sustentar o desenvolvimento capitalista determina quais grupos raciais serão vistos como apropriados para essa função. As predisposições raciais atribuídas a cada grupo humano orientarão essas escolhas. O embranquecimento, nesse contexto, constitui um projeto tanto estético quanto eugênico, funcionando como estratégia para promover grupos raciais julgados mais aptos a atender às demandas do capitalismo, para manter esse processo, torna-se essencial a produção de corpos dóceis e disciplinados. Nesse sentido:

(...) se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomos e de bio-política, inventados no século XVIII como técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam; operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as respectivas tanto de uns como de outros, garantido relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens á do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos á expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em partes, tornados possível pelo exercício do biopoder com suas formas e procedimentos múltiplos. O investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento (Foucault, 2001, p. 132-133).

O biopoder não necessita da raça como uma categoria socialmente institucionalizada para justificar a morte; basta que existam hostilidade ou desprezo social amplamente consolidados contra um determinado grupo. É fundamental entender que, onde não há



interesse em ativar dispositivos de racialização, o foco passa a ser disciplinar ou controlar. Assim, o biopoder opera como uma estratégia de eliminação do ser considerado abjeto e indesejável, determinando, em última instância, quem deve viver e quem deve morrer.

Portanto como mencionado anteriormente, o dispositivo de racialidade define a vida ou a morte dos indivíduos. Essa determinação tem início na infância, onde a combinação de predisposições genéticas com condições de vida desfavoráveis reforça a ideia de que a negritude está associada a uma menor expectativa de vida, dada a ausência de condições favoráveis para um desfecho diferente. No ensaio intitulado Necropolítica, o filósofo camaronês Achille Mbembe reflete sobre a política da morte, explicando que a soberania se expressa na capacidade de decidir quem pode viver e quem pode morrer. Esse controle sobre a mortalidade representa uma forma de imposição e manifestação de poder.

É importante destacar que a conexão entre o neoliberalismo e necropolítica revela como essa aliança justifica diversas atrocidades cometidas pelo Estado em nome da ordem. A lógica neoliberal, pautada pela austeridade fiscal, promove o corte de recursos destinados aos direitos sociais para favorecer o setor privado. A adesão das classes dominantes á ideologia neoliberal resultou em uma transformação na esfera estatal: o desmonte do Estado social vem acompanhado do fortalecimento do Estado penal, que intensifica a repressão e a punição contra aqueles que não se encaixam nesse sistema opressor.

A necropolítica, o neoliberalismo e o racismo estão profundamente interligados. A lógica do sujeito em prendedor revela-se uma ilusão, pois o conhecimento histórico demonstra que, após a abolição da escravidão, os negros precisaram se reinventar para garantir a sua sobrevivência. O neoliberalismo agrava essa realidade, tornando-a mais cruel, já que aqueles que conseguem ascender socialmente são, em grande parte, os que contam com o amparo do Estado quando necessário. Isso ajuda a entender como o negro é frequentemente visto tanto como um produto quanto como uma ferramenta no processo de produção, “o racismo se revela cada vez mais adequado às novas formas de produção, atuando nas práticas de controle nas relações capitalistas”(Cardoso,2018). Com a industrialização, a escravidão passou a ser percebida como um problema social, contudo, isso não impediu que países como o Brasil continuassem a praticá-la por um longo período.

(...) o capitalismo é violência, é genocídio e envolve variados fenômenos antinegros nos níveis estrutural, sociocultural, simbólico e físico. O capitalismo é genocida. E o que isto significa? Que essas massas sobran-



não têm lugar nem função na sociedade burguesa, e que elas precisam ser eliminadas (Cardoso, 2018).

As principais vítimas das investigações e incursões policiais são, majoritariamente, pessoas negras. Essa realidade é evidente ao observamos os noticiários diariamente, que trazem á tona corpos vilipendiados e inseridos em um contexto social de esquecimento e marginalização. A política de morte se impõe como uma ordem: essas pessoas, alvos da violência policial, são negadas tanto o direito á vida quanto a uma investigação justa.

Esse processo de desumanização dos negros na sociedade é alimentado por interferência do Estado, que reforça o lugar subordinado que lhes é imposto. Por não se beneficiarem do êxtase neoliberal, acabam relegados a espaços como as prisões, onde a maioria dos encarcerados é composta por pessoas negras. As ações policiais em comunidades vulneráveis intensificam o racismo estrutural, e a chamada “pacificação” dessas áreas nada mais é do que uma estratégia de higienização e silenciamento das populações indesejadas nos grandes centros urbanos.

Na visão foucaultiana, a polícia é uma extensão do Estado com o propósito de oprimir e eliminar os corpos considerados abjetos. Dessa forma, ela atua como um mecanismo para reposicionar esses indivíduos em seus lugares designados, exercendo a função de disciplinar esses corpos e reafirmar qual é o seu papel dentro da estrutura social.

No entanto, o ideal de branqueamento não foi abandonado; ele é imposto ao imaginário social pela cultura dominante, que constantemente exhibe seus símbolos e sucessos materiais como prova de uma suposta superioridade natural. Ao mesmo tempo, reforça-se sistematicamente a estigmatização da negritude. Assim, os meios de comunicação frequentemente retratam pessoas negras como representações da pobreza, miséria, analfabetismo e indigência humana. Para perpetuar esse mito, promove-se uma integração limitada e subordinada de indivíduos negros, em geral, não se afastam dos estereótipos amplamente difundidos nas imagens veiculadas por esses mesmos meios.

A negação do racismo está intimamente ligada ao conceito de democracia racial, que foi reforçado pela ideia de meritocracia. Segundo essa lógica, os negros que se esforçassem poderiam alcançar os mesmos direitos dos brancos. No entanto, esse conceito serviu apenas para perpetuar a desigualdade racial.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

O neoliberalismo interfere na formação dos corpos por meio de suas ideologias, influenciando socialmente os indivíduos e moldando sua performance diante da sociedade. Esse processo os condiciona a uma identidade fixa, da qual dificilmente se desvencilham, devido ao receio de serem repreendidos de maneira violenta. Nesse contexto, encontramos no pensamento de Foucault a ideia de que o poder se manifesta por meio de discursos que atuam como mecanismo de controle, esses discursos não apenas regulam os indivíduos, mas também impõem identidades que são atribuídas a eles antes do nascimento. Portanto, a extrema-direita adota políticas neoliberais para atrair apoio de elites econômicas, como privatização e flexibilizações trabalhistas, criticando modelos de Estado de bem-estar social que visa beneficiar grupos marginalizados. Ambos usam mecanismos de controle sobre a sociedade, seja por meio de mercados desiguais ou pela imposição de valores autoritários e excludentes.

REFERÊNCIAS

- BROWN, Wendy. **American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization. Political Theory.** California, v. 36, n. 6, p. 670-714, dez 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20452506>>. Acesso em: 04 dez. 2024.
- BROWN, Wendy. Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution. United States of America: zone books, 2015.**
- CARDOSO, Francilene. **RACISMO E NECROPOLÍTICA: a lógica do genocídio de negros e negras no Brasil contemporâneo.** Revista de Políticas Públicas, v. 22, p. 949-968, 27 Set 2018 Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/9828>. Acesso em: 4 dez 2024.
- DARDOT, P.; LAVAL, C.. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal.** São Paulo: Editora Boitempo, 2016.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** 27.ed.- SP: Graal, 2013
- FOUCAULT, Michel. **A Coragem da verdade: o governo de si e dos outros II.**
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France.** São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir.** Petrópolis, Vozes, 1987.
- SAFATLE, V; JÚNIOR, N. da S; DUNKER, C. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento (Org.). São Paulo: Autêntica, 2020.** Eduardo Brandão. SP: Editora WMF. 2011.

A INVISIBILIDADE DAS MULHERES NEGRAS NA HISTÓRIA, LITERATURA E FILOSOFIA SEGUNDO O PENSAMENTO DE GLORIA ANZALDÚA

The invisibility of black women in history, literature and philosophy according to the thinking of Gloria Anzaldúa

Joana Maria do Nascimento Silva¹

RESUMO

A partir do texto “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo” escrito por Gloria Anzaldúa, este artigo analisa a exclusão das mulheres negras na história, literatura e filosofia, destacando o apagamento de suas vozes e pensamentos e suas contribuições para a história, literatura e filosofia. A partir disso, será abordado como as questões de raça, gênero e classe impactam a visibilidade e o reconhecimento dessas mulheres, propondo uma reflexão sobre a necessidade de resgatar suas narrativas a partir de recortes das escritoras brasileiras Esperança Garcia e Maria Firmino.

Palavras-chave: Racismo; machismo; invisibilidade feminina na escrita.

ABSTRACT

Based on the text “Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers” written by Gloria Anzaldúa, this article analyzes the exclusion of black women in history, literature and philosophy, highlighting the erasure of their voices and thoughts and their contributions to history, literature and philosophy. It will then look at how issues of race, gender and class have an impact on the visibility and recognition of these women, proposing a reflection on the need to recover their narratives based on excerpts from the Brazilian writers Esperança Garcia and Maria Firmino.

Keywords: Technological progress; bad prognosis; fear; responsibility. Racism, machism

¹ Graduanda em filosofia pela UFPI e bolsista do PET Filosofia UFPI. E-mail: joanamarian.s@gmail.com
CADERNOS PET, V. 15 , N. 30



INTRODUÇÃO

As chicanas são mulheres de cor que vivem em um país considerado de terceiro mundo que tem como idioma predominante o espanhol e são constantemente ignoradas por parte de seu próprio povo e da população dominante, ou seja, a parte burguesa e branca da sociedade. Na filosofia não é diferente, inúmeras filósofas como Gloria Anzaldúa desapareceram quase por completo devido a um âmbito acadêmico marcado pelo machismo, racismo e principalmente os estudos focados na Europa. Apesar de haver a existência de mulheres filósofas, a presença feminina é em sua maioria de mulheres brancas que possuem um certo poder aquisitivo, o que não exclui a dificuldade que enfrentaram para se tornarem conhecidas. Sendo assim, não somente é importante o debate dessa temática, mas o enfrentamento dela através da leitura de escritoras e filósofas de cor.

Gloria Anzaldúa, em sua obra "Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo", destaca a importância de dar voz às experiências marginalizadas, como as de mulheres negras, asiáticas etc. Anzaldúa argumenta que a história é frequentemente contada a partir da perspectiva de grupos hegemônicos, resultando no apagamento de figuras essenciais que contribuíram significativamente para a cultura, a literatura e a filosofia.

Logo, neste artigo busca-se apresentar a invisibilidade dessas mulheres através do recorte das escritoras negras, brasileiras e nordestinas: a maranhense Maria Firmino e a piauiense Esperança Garcia.

O APAGAMENTO HISTÓRICO DAS MULHERES NEGRAS

Historicamente, as mulheres negras são duplamente apagadas: por serem mulheres e negras, com isso, é possível observar que desde os tempos antigos as mulheres são consideradas apenas corpos, seres que não são capazes de pensar ou que servem apenas para o cuidado doméstico, isso pode ser visto com muita clareza ao estudar os filósofos filosofia antiga, como Aristóteles ou cânones europeus, como Kant. Autoras como Maria Firmina (primeira romancista brasileira negra e primeira professora a ensinar em uma escola, sendo considerada a fundadora da literatura afro-brasileira) e Esperança Garcia (ex escrava considerada primeira advogada do Brasil) são escritoras negras que tiveram suas memórias



e escritas apagadas ao longo do tempo. Escritas essas que são de suma importância e agregam muito valor a filosofia (como a questão crítica, do pensar e questionar), a história e a literatura. Entretanto, mesmo sendo consideradas escritoras e pensadoras a frente de sua época, muitos filósofos e professores de filosofia não as consideram filósofas por não terem uma filosofia propriamente dita, se esquecendo que filosofia se trata de questionamentos e foi o que essas mulheres negras fizeram enquanto estavam vivas, ambas questionam os maus-tratos e preconceito que não somente elas, mas como todo seu povo sofriam e sofrem até hoje.

Como mencionado no parágrafo anterior, Esperança Garcia foi uma escrava no Piauí e é considerada a primeira advogada do Brasil. Tal feito se realizou pelo seu sentimento de injustiça após sofrer maus-tratos e severas violências de seu “dono”, com isso, Garcia resolve escrever uma carta ao governador da época informando todas as agressões que sofreu juntamente a seu filho e outros escravos da fazenda. Entretanto, na contemporaneidade sua história é esquecida pela maioria dos jovens que estão no ensino médio e até mesmo no ensino superior, muitos não sabem quem ela foi e quando sabem, a conhecem apenas pelo nome, mas não por quem ela foi, o que fez e sua importância, e até mesmo a própria OAB- Ordem dos Advogados do Brasil- só a reconheceu como primeira advogada do Brasil em novembro de 2022 como uma forma de reparação histórica.

Por outro lado, filha de uma escrava liberta e um pai ausente, a professora Maria Firmina dos Reis não sofreu das mesmas mazelas da escravidão como Esperança Garcia, mas assim como Garcia e Anzaldúa, também foi apagada da história e nos dias atuais é pouco conhecida pelas pessoas. Sendo mulher e negra, quebrou barreiras ao se tornar professora e passar em um concurso público, sendo querida por seus alunos, até que se envolveu em uma polêmica ao querer formar uma escola pública tanto para meninas quanto para meninos, pois na época, meninos e meninas não poderiam estudar juntos. Com seu apagamento, sua escritora só foi redescoberta em 1962 e sua obra se tornou famosa no Brasil após os anos 70. Também, sua obra Úrsula tem excelentes contribuições para a área da filosofia política, embora a autora não seja considerada uma filósofa. Vale lembrar que apesar de não ter sido escrava pois nasceu em uma época que a escravidão havia “acabado”, suas obras são marcadas pela forte denuncia das injustiças sociais que foram um efeito da escravidão, isso se dá pelo fato de que seus filhos adotivos são filhos biológicos de escravos



libertos e a escritora presenciou todas as dificuldades que os escravos passaram durante sua vida, sendo assim, começou a retratar em seus escritos os obstáculos vividos por seus filhos.

AS PRÓPRIAS MULHERES NEGRAS SE ISOLAM?

Observando Esperança Garcia, Gloria Anzaldúa e Maria Firmino, é perceptível que as mulheres negras não se isolam e sim são, em grande medida, isoladas pela parte mais abastada da sociedade.

Esse isolamento ocorre como consequência de uma sociedade machista e racista em que se torna comum encontrar mulheres que passam a se diminuir para entrar em algum círculo social. Muitas fingem não ter conhecimento sobre determinado assunto quando na verdade são doutoras sobre o que está sendo debatido. Pode-se observar isso no trecho do livro Úrsula:

mesquinho e humilde é este livro que vos, leitor. Sei que passará entre o indiferentismo glacial de uns e o riso mofador de outros, e ainda sim o dou a lume. Não a vaidade de adquirir nome que me cega, nem o amor próprio de autor. Sei que pouco vale este romance, porque escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato a conversação dos homens ilustrados, que aconselham, que discutem e que corrigem, com uma instrução misérrima, apenas conhecendo a língua de seus pais, e pouco lida, o seu cabedal intelectual é quase nulo [...] (Dos Reis, 2018 [1859], p. 11).

Esse isolamento não se trata somente das obras, em suas vidas particulares as mulheres são silenciadas em uma simples conversa casual, tendo suas falas interrompidas ou ignoradas. Ademais, pode-se observar tais acontecimentos em sala de aula (tanto a escola pública quanto a escola privada, sendo na escola privada tal feito se torna mais evidente e mais frequente), considerando que muitas vezes ou quase sempre os alunos negros são considerados inferiores aos brancos e ignorados pelos professores. Com essas observações, imagine-se em uma sala de aula, você sendo um aluno negro ou aluna negra que possui as melhores notas da disciplina mas a professora ou o professor de pele clara apenas cita a famosa frase “não fez mais nada do que sua obrigação” ou age como se as notas não fossem nada, entretanto, sua colega de sala é uma criança branca que possui cabelos e olhos claros, na mesma situação da criança negra, ouve diversos elogios por parte da professora que



completa com um “queria que todos os meus alunos fossem como você”. Em uma situação como essa, a criança e o adolescente negro sentem a falta de um apoio e não se sentem pertencentes a uma sala de aula e acaba por deixar seu rendimento cair drasticamente, porém, tal fato não ocorre somente em escolas, mas também nas universidades e faculdades.

Essa questão do isolamento por parte das mulheres negras envolve uma complexa série de fatores sociais, culturais, históricos e psicológicos. Um exemplo a ser citado é de que ao perguntarmos a uma idosa de pele escura que possui 80 ou 90 anos se ela se considera inteligente, é bem provável que ela dirá que só pessoas brancas e homens têm a habilidade de ser um ser pensante.

Isso não se limita à ficção, nas redes sociais, uma jovem em seu perfil apresenta os cuidados que tem no dia a dia com sua avó de 80 anos, negra retinta. Nos vídeos, a neta mostra com clareza as mazelas que os anos de preconceitos sofridos fizeram com o psicológico e autoestima dessa senhora, que se auto declara feia por ter traços negroides e uma pele escura, e fala com a certeza, que somente mulheres brancas de cabelos e olhos claros são bonitas, e ao seus netos alegarem que ela é bonita a mesma acha que estão debochando, e até mesmo usar o cabelo solto a faz se sentir mal, além disso, com todos os anos de segregação a senhora ainda acha que não pode ir a certos lugares devido a seu tom de pele.

Acontecimentos como esse são a realidade de muitas outras mulheres que veem o auto isolamento como uma forma de não sofrerem com os olhares e julgamentos da “alta sociedade”. Além disso, não se pode deixar de mencionar como a falta de representatividade em posições de poder e em espaços importantes pode contribuir para um sentimento de exclusão e de se sentir desimportante. Um exemplo claro são os cursos considerados de classe alta das universidades federais, neles, é bem fácil observação de um curso composto em sua maioria por alunos e professores brancos, não somente isso, isso ocorre também nos cursos de licenciatura, como o curso de licenciatura em Filosofia, em sua maioria é composta por estudantes negros e negras, entretanto, ao olhar para os docentes do cursos, nota-se que não possuem professores negros e negras ou professoras mulheres em seus departamentos, e se possuem, não chegam a 10 ou 5 professores ou professoras consideradas de cor. Examinando a notícia postada no jornal UFJF, vemos que os professores negros nas instituições de ensino superior somam mais 58 mil no Brasil, sendo



26.770 mulheres e 31.541 homens e o número de professores brancos atuantes soma mais de 176.778.

Portanto, ao fazer tais observações com um olhar mais crítico, é perceptível que as contribuições e experiências das mulheres negras são ignoradas ou subestimadas e até mesmo os dois ao mesmo tempo, o que pode levar a um sentimento de isolamento causado pela invisibilidade mencionada anteriormente. Sendo assim, o ato de retraimento é uma consequência do racismo e machismo diário.

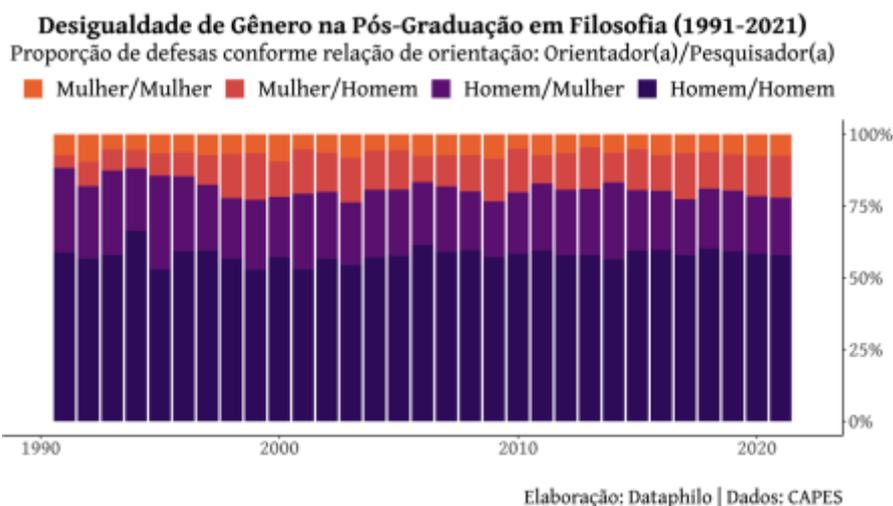
ONDE ESTÃO AS MULHERES NEGRAS NA FILOSOFIA?

Já se perguntou onde estão as mulheres filósofas? Até o 4º período do curso de filosofia, muitos discentes não questionam o “sumiço” das mulheres na filosofia, alguns por não se importarem e outros por não perceberem que a problemática envolta da invisibilidade e desaparecimento se trata de um não saber da existência dessas mulheres, e não de que não exista mulheres filósofas. Essa ausência levanta questões importantes sobre a representatividade e a inclusão das pessoas consideradas de cor no meio filosófico.

Como mencionado anteriormente, Maria Firmina pode ser considerada filósofa devido a sua análise política e reflexões sobre a sociedade, entretanto, a afirmação de que ela é uma escritora e não uma filósofa se sobressai, o que acarretou, na consideração de que ela foi e é uma pensadora, uma erudita e uma intérprete do Brasil devido a interpretação de suas vivências dos acontecimentos históricos da época em que viveu. Casos como esse são comuns na filosofia, assim como mencionado no tópico acima, Anzaldúa também pode ser citada nesse meio, muitos filósofos e professores de filosofia negam que o tipo de escrita dessas mulheres seja filosofia, argumentando que isso seria apenas uma sociologia por ser tratar de críticas e questionamentos sociais. Mas não seria fazer filosofia quando se está criticando e questionando? É exatamente o que essas mulheres fizeram ao longo de suas vidas, questionaram sobre uma sociedade machista e racista e o sofrimento que passaram juntamente a suas famílias, questionamentos do motivo de todas as violências físicas, mentais e epistemicídio (ou seja, suas contribuições filosóficas/ pensamentos foram apagadas).

No âmbito acadêmico, a desigualdade se perpetua e é possível observar em um dos gráficos presente no artigo especial Anpof (Associação Nacional de Pós-graduação em

Filosofia) chamado 8M: 30 anos de desigualdade de gênero na filosofia acadêmica brasileira, escrito pelos professores Carolina Araujo, Fernando de Sá Moreira, Mitieli Seixas da Silva, Hugo Mota e Marcos Fanton, nele, os autores e autoras procuram mostrar como as mulheres são minoria no curso de filosofia, implicando consequentemente na escolha de orientadores (e na estrutura acadêmica dos cursos de filosofia no Brasil) como veremos no dado apresentado no artigo:



O gráfico apresentado no artigo, revela uma participação feminina quase nula, diferença que se torna ainda maior quando se trata de mulheres negras. A “escassez” exposta não se limita apenas à falar que a porcentagem de mulheres orientadoras é menor que a de orientadores homens ou que a proporção de mulheres sendo orientadas é bem menor do que homem orientando homem, isso nos convida a refletir a situação feminina e a presença da desigualdade de gênero no contexto acadêmico.

Apesar disso, esse ciclo pode ser rompido com o reconhecimento e valorização das mulheres na filosofia, especialmente mulheres negras sejam de décadas passadas ou da contemporaneidade. Pode-se fazer isso não somente reavaliando o que seria um filósofo e incluindo mais figuras como Maria Firmino, Esperança Garcia e Anzaldúa, além de promover espaços em que as mulheres negras podem ter destaque como pensadoras, pesquisadoras e orientadoras para enriquecer o âmbito filosófico com seus pensamentos únicos e de extrema importância para a sociedade e comunidade universitária.

Sendo assim, é de suma importância a existência de questionamentos quanto a ausência das mulheres negras na filosofia, história e literatura brasileira e as estruturas de



poder e exclusão que rodeiam as universidades e a conjuntura social. Reconhecendo também que a filosofia deve ser mais inclusiva e diversificada para refletir as experiências e vozes que estão ao redor do mundo.

PROFESSORAS NEGRAS NA FILOSOFIA

As professoras negras de filosofia enfrentam desafios como discriminação e a luta constante por reconhecimento e inclusão, além disso, é perceptível que a filosofia no mundo é composta em sua maioria por homens, especialmente brancos e no Brasil, tal fato não é diferente. Isso se dá pelas desigualdades estruturais presente no Brasil desde sua “fundação”, sofrendo também com a falta de representatividades em posições consideradas de elite branca e reconhecimento quando as ocupam. As pessoas negras em um contexto geral sofrem com essa falta de profissionais universitários negros que não estejam em um ambiente considerado inferior pela sociedade.

Além disso, as docentes ainda sofrem com as jornadas exaustivas de trabalho, levando em conta que é necessário produzir e ter um conhecimento considerável para a quebra de barreiras e marcadores sociais com base em seus gêneros, já que muitas dessas mulheres são mães. E são consideradas exceções nesse ambiente majoritariamente masculino com uma visão eurocêntrica.

Ainda fazendo uso do artigo especial Anpof 8M: 30 anos de desigualdade de gênero na filosofia acadêmica brasileira, o dado fornecido aponta com clareza a minoria significativa de mulheres pesquisadoras que se agrava mais ainda quando se trata de orientadoras mulheres, sendo que se trata de 12.353 trabalhos dos anos de 1991 até 2021:

Tabela 1: Características de trabalhos finais defendidos em PPG's de Filosofia no Brasil (1991-2021) | N: 12.353 trabalhos

	N	%
Nível		
Mestrado	8.949	72,44
Doutorado	3.048	24,67
Mestrado Profissional	356	2,88
Região		
Sudeste	6.814	55,16
Sul	3.027	24,5
Nordeste	1.853	15
Centro-Oeste	565	4,57
Norte	94	0,76
Gênero do(a) Orientador(a)		
Homem	9.905	80,18
Mulher	2.421	19,6
Não Identificado	27	0,22
Gênero do(a) Pesquisador(a)		
Homem	8.512	68,91
Mulher	3.457	27,99
Não Identificado	384	3,11
Relação de Orientação		
Homem/Homem	6.947	56,24
Homem/Mulher	2.645	21,41
Mulher/Homem	1.550	12,55
Mulher/Mulher	803	6,5
Não Identificado	408	3,3

Elaboração: Dataphilo. Dados: CAPES.

Apesar dos dados preocupantes, as mulheres negras deram inúmeras contribuições que têm sido fundamentais para enriquecer a filosofia com novas perspectivas e para desafiar as normas estabelecidas pela maioria dominante desta disciplina. Embora esse cenário cause problemas para a produção do conhecimento e formação de novos pensadores e pensadoras, cria um limite até onde pode-se pensar e fazer filosofia, fazendo com que a visão da *branquitude* tenha prosseguimento. Ainda tem-se o fato de que com menos modelos e mentores negros e negras no meio acadêmico acaba por desmotivar os alunos a continuarem suas formações.

A presença de professores de cor na filosofia é essencial para expandir os limites do conhecimento e trazer questões negligenciadas.



INTERSECCIONALIDADE E O RESGATE DE NARRATIVAS-LITERATURA DE MULHERES NEGRAS

A interseccionalidade, conceito popularizado por Kimberlé Crenshaw, é fundamental para compreender como diferentes formas de opressão se interconectam, pois permite que tenha uma pesquisa de forma acentuada sobre as classes sociais e as camadas de discriminação que afetam o indivíduo e grupos inseridos nesse meio. Gloria Anzaldúa utiliza essa abordagem para enfatizar que a luta das mulheres negras não pode ser dissociada das lutas de outros grupos invisibilizados, como as comunidades indígena e LGBTQIAPN+. Logo, é crucial resgatar essas narrativas para criar um entendimento mais abrangente da história e da cultura, além de obter uma maior valorização.

Apesar de muitos professores e filósofos afirmarem que literatura não pode ser filosofia, essas duas disciplinas estão correlacionadas e podem ser abordadas juntas de diversas maneiras, como a política e a ética. Com isso, é possível notar que muitos filósofos fizeram uso da mitologia para explicar seus pensamentos e suas obras foram escritas em forma de narrativas literárias (história e conto), como os diálogos de Platão. Pode-se assim dizer que elas se completam, pois uma ajuda a outra a apresentar o que quer ser passado de forma acessível e impactante.

Ademais, a literatura produzida por mulheres negras é rica e diversa, abrangendo desde a poesia até a prosa, oferecendo uma vasta experiência. Autoras como Maria Firmino não apenas criaram obras-primas, mas também ofereceram novas perspectivas sobre a experiência afro-brasileira. Contudo, suas obras muitas vezes foram desprezadas e colocadas em um espaço secundário nas discussões literárias, um reflexo do persistente preconceito com as vozes negras. Também, tais obras abordam as questões sobre liberdade, escravidão, racismo e identidade, emergindo assim muitas narrativas que foram silenciadas. No pensamento de Gloria Anzaldúa e em seu texto “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”, vemos que a autora mescla filosofia e literatura, oferecendo um novo paradigma para entender e analisar a identidade e a opressão, enfatizando a necessidade de um pensamento inclusivo que seja aberto a uma maior quantidade de experiências.

Com isso, é essencial que se tenha conhecimento dessas obras para criar um mundo



literário justo, sem preconceito e representativo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo assim, chega-se a conclusão que o apagamento das mulheres negras na história, literatura e filosofia é um reflexo das estruturas de poder que permeiam nossa sociedade. Esse fenômeno não apenas distorce a narrativa histórica, mas também faz com que aconteça uma exclusão e uma invisibilidade de vozes essenciais para a compreensão plena de nossa cultura e desenvolvimento intelectual. Ao reconhecer e valorizar as contribuições dessas mulheres, conforme defendido por pensadoras como Gloria Anzaldúa, podemos não apenas reescrever a história, mas também promover um futuro mais justo e inclusivo para as futuras gerações e as gerações atuais.

Logo, a inclusão de mulheres negras na filosofia, literatura e história é crucial para acabar com as hierarquias opressivas e assim, construir uma sociedade mais equitativa, ou seja, igualitária. Entretanto, isso envolve uma revisão crítica dos currículos acadêmicos, para que se tenha a promoção de pesquisas que destacam essas vozes e a criação de espaços onde as experiências e ideias das mulheres negras sejam celebradas e incorporadas ao mundo cultural e intelectual. Reconhecimento de obras de figuras como Maria Firmina dos Reis e Gloria Anzaldúa é um passo imenso e essencial nesse processo.

Além disso, é necessário que continuemos a dar voz àquelas que foram silenciadas, não apenas como um ato de justiça histórica, mas também como um meio de enriquecer o nosso entendimento do mundo e mostrar às crianças que independente da cor ou gênero, podem estar ocupando lugares jamais imaginados por seus antepassados. Celebrar a riqueza de suas experiências e ideias nos permite acessar uma maior quantidade de perspectivas e soluções para os desafios contemporâneos. As mulheres negras trazem consigo uma riqueza de conhecimento que resulta de suas lutas e resiliência, oferecendo ensinamentos e inspirações únicas sobre resistência, sobrevivência e transformação social.

Portanto, o esforço para trazer à tona e valorizar as contribuições das mulheres negras deve ser contínuo. Isso inclui não apenas a recuperação histórica e a inclusão acadêmica, mas também o incentivo à produção e disseminação de novas obras que refletem suas experiências e visões de mundo. Ao fazer isso, estaremos não apenas corrigindo erros



do passado, mas também construindo uma base mais sólida e diversificada para o futuro da filosofia, literatura e da história.

Em última análise, a valorização das mulheres negras nas diversas esferas do conhecimento humano não é apenas uma questão de justiça, mas também de enriquecimento cultural e intelectual, pois ao reconhecer e celebrar suas contribuições, estamos ampliando os horizontes do pensamento e promovendo uma sociedade que valoriza a diversidade como uma fonte de força e inovação. Assim, avançamos para um mundo onde todas as vozes são ouvidas e todas as histórias são contadas.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ARAÚJO, Carolina; MOREIRA, Fernando de Sá; SILVA, Mitieli Seixas da; MOTA, Hugo; FANTON, Marcos. **Especial Anpof 8M: 30 anos de desigualdade de gênero na filosofia acadêmica brasileira**. ANPOF, 2021.
- LUIZ, João P.; AURÉLIO, Bernardo. **A voz de Esperança Garcia**. Teresina: Quinta Capa, 2023.
- MULHERES NA FILOSOFIA**. Maria Firmina dos Reis. Acesso em: 9 dez. 2024. <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/2024/07/16/maria-firmina-dos-reis/>
- MENDEL, Débora Simões de Souza. "A mulher negra: as construções dos jogos de silenciamentos." In **31º Simpósio Nacional de História**, ANPUH-Brasil, Rio de Janeiro/RJ, 2021.
- ROSA, Aline O.; XAVIER, Victória F. F.; CASTRO, Susana. **Mulheres intelectuais de ontem e hoje**. Editora: Atena, 2022.
- WILKE, Valéria Cristina Lopes. "Quantas somos? Onde estamos? – Um olhar lançado sobre a evolução da formação de filósofas graduadas, entre 2000 e 2016, no Brasil." **PROBLEMATA: REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA**, v. 11, p. 233-257, 2020.

FILOSOFÍA, ARTE Y POLÍTICA: ANÁLISIS DEL EXPRESIONISMO Y LA TRAGEDIA DE ANTÍGONA DESDE LA RAZÓN POÉTICA

Philosophy, Art and Politics: analysis of expressionism and the tragedy of Antigone from poetic reason

Jelba Brooks¹

RESUMEN

Este escrito expone la intersección entre la filosofía, el arte y la política desde del prisma de la razón poética de María Zambrano, destacando su relación con la tragedia de Antígona y en la plástica con el expresionismo. El problema que plantea este estudio es cómo el planteamiento filosófico, desarrollado por Zambrano en sus obras *Filosofía y Poesía* (1939), *La Tumba de Antígona* (1967) y *Nostalgia de la Tierra* (1933), permite comprender las implicaciones políticas en el arte. Este análisis bibliográfico se enfoca en dialogar con la tradición filosófica y estética en la dimensión política, argumentando que la razón poética integra en la experiencia la unidad entre expresión y realidad social.

Palabras clave: filosofía, arte, política, razón poética.

ABSTRACT

This paper exposes the intersection between philosophy, art and politics from the prism of María Zambrano's poetic reason, highlighting its relationship with the tragedy of Antigone and in the plastic arts with expressionism. The problem posed by this study is how the philosophical approach, developed by Zambrano in her works *Philosophy and Poetry* (1939), *The Tomb of Antigone* (1967) and *Nostalgia for the Earth* (1933), allows us to understand the political implications in art. This bibliographical analysis focuses on dialogue with the philosophical and aesthetic tradition in the political dimension, arguing that poetic reason integrates in experience the unity between expression and social reality.

Keywords: philosophy, art, politics, poetic reason.

¹ Mestranda em Filosofia pela UFPI. E-mail: jelbabrooks@gmail.com
CADERNOS PET, V. 15 , N. 30



INTRODUCCIÓN

La *razón poética* en la filósofa española María Zambrano (1904-1991), discípula de José Ortega y Gasset y parte de la escuela de Madrid, se relaciona con el cuestionamiento contemporáneo de los límites de la razón instrumental de la tradición occidental, particularmente de aquella derivada de la Ilustración y el racionalismo cartesiano. Zambrano sostiene que la razón basada en la lógica y la objetividad es insuficiente para abordar los problemas de la realidad humana, es decir, para comprender sus dimensiones afectivas, espirituales y existenciales. En ese sentido, propone una forma de conocimiento que integre lo sensible y lo emocional con lo racional, una razón que se alimente de la complejidad del ser humano y del mundo a través de lo intuitivo y lo poético.

Este estudio se sitúa en la intersección entre filosofía, arte y política, elementos que revelan un profundo significado que trascienden de la racionalidad tradicional. A través del lente de Zambrano (2006), se replantean las formas de conocimiento y su incidencia en la comprensión del ser humano, la historia y la sociedad. Por ello, la propuesta es articular la *Tumba de Antígona* (1986), mito reinterpretado por la filósofa sin perder la esencial original de las tensiones entre las leyes del Estado y la justicia moral. En cambio, en el ensayo *Nostalgia de la tierra* (1933), todavía no había articulado de manera explícita el concepto de razón poética, pero se mueve en el marco filosófico entre la fenomenología y el existencialismo con el expresionismo, representación que a principios del siglo XX por su inquietud por la trascendencia del mundo sensible. Se sostiene que ambas formas de arte pueden reinterpretarse a partir de la *razón poética*.

Por lo antes expuesto, se estructuró el estudio en cuatro momentos: (i) la explicación de la relación entre poesía y filosofía en la obra de Zambrano, enfocándonos en cómo la *razón poética* ilumina el conflicto trágico de Antígona (1986); (ii) se aborda en *Nostalgia de la tierra* (1933)² la relación con las artes plásticas con la noción de tierra, situándolo entre las representaciones del impresionismo y cubismo; (iii) discusión de la razón poética como valor político, tanto en la tragedia de Antígona como el expresionismo, señalando cómo ambos se erigen en espacios de resistencia; (iv) consideraciones finales sobre la

² *Nostalgia de la Tierra* (1933) es un ensayo corto de María Zambrano dedicado a la plástica, el cual ha pasado desapercibido. El orden de su análisis en este artículo es en el segundo apartado, puesto que metodológicamente la propuesta considerada como filosófica es con respecto a la *razón poética* en su obra posterior *Filosofía y Poesía* en 1939.

relevancia contemporánea en la filosofía y la estética. Al relacionar la razón poética con el arte y la política, se busca no solo ofrecer una nueva lectura de la tragedia y del expresionismo, sino en proponer una visión crítica de cómo el arte puede ser una fuente de resistencia y de revelación ante las tensiones sociales y políticas del mundo actual.

POESÍA Y FILOSOFÍA: la razón poética en la tragedia de la tumba de Antígona

La obra de Zambrano plantea una visión singular de la filosofía que integra elementos poéticos como medios fundamentales para acceder a la verdad. Su concepto de *razón poética* presentado por primera vez dio luz en 1939 llamado surge como una crítica y superación de la razón tradicional, que ha privilegiado la lógica y objetividad en detrimento de otras formas de conocimiento. Para la autora, la *razón poética* no es un simple método estético, sino una vía hacia un conocimiento profundo y revelador de la existencia humana, en lo que lo emocional y lo espiritual se integran al proceso del pensamiento. En *Filosofía y poesía*, Zambrano destaca que la poesía, lejos de ser ornamento: “[...] encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimientos guiados por un método” (Zambrano, 2006, p. 13).

A través de la poesía, se tiene el poder de revelar lo que la filosofía a menudo pasa por alto: el misterio de la vida, lo inefable y lo no discursivo. La *razón poética*, entonces, es considerada un camino hacia otra verdad que acepta los elementos que la razón instrumental rechaza³. Por ello, se recalca en el pensamiento de Zambrano la distinción entre la filosofía y la poesía, en cuanto a la *admiración* que ambos pueden evocar. La filosofía, por su parte, se preocupa por buscar aquello que no se encuentra en la presencia de la inmediatez de la experiencia, tendiendo a negar lo que está frente a nosotros. De ese modo, “[...] el esfuerzo metódico por esta captura de algo que no tenemos, y necesitamos tener, con tanto rigor, que nos hace arrancarnos de aquello que tenemos sin haberlo perseguido” (Zambrano, 2006, p. 16).

Lo que ha sucedido en la tradición filosófica es que, en su afán de ser *el* camino del

³ Ambigüedad, desorden y la contradicción.
CADERNOS PET, V. 15 , N. 30



conocimiento racional, en esta perspectiva, se ha basado en lo verdadero y originario como referente, relegando a la experiencia subjetiva por no ser un enfoque útil, cuantificable y objetual. De esta manera, Zambrano (2006) acoge otro tipo de dimensión, capaz que captar aspectos profundos del ser humano. Es ahí donde radica el papel del poeta, pues este se preocupa por aquello a lo que el pensamiento del *logos* no llega, es decir, a la experiencia vital. En este marco interpretativo, la *admiración* es una cualidad abierta, ya que no se limita a obviar lo que es el sujeto y lo que percibe, convirtiendo a la poesía en un medio privilegiado donde la razón pura no consigue acceder. Con respecto a la sensibilidad del poeta, la pensadora menciona que:

Tenía por lo pronto lo que, ante sí, ante sus ojos, oídos y tacto, aparecía; tenía lo que miraba y escuchaba, lo que tocaba, pero también lo que aparecía en sus sueños, y sus propios fantasmas interiores mezclados en tal forma con los otros, con los que vagaban fuera, que juntos formaban un mundo abierto en donde todo era posible (Zambrano, 2006, p. 18).

En esta visión, la multiplicidad refleja la diversidad que abarca el aspecto introspectivo, y aunque no es reconocida por el dominio de la autoridad racional, está latente en el pensar, hablar y accionar del ser humano. La riqueza del poeta⁴, no se limita a las relaciones que surgen entre “[...] la cosa complejísima y la real, la cosa fantasmagórica y soñada, la inventada, la que hubo y la que no habrá jamás” (Zambrano, 2006, p. 22). En otras palabras, el trabajo del poeta es revelar aquello ante lo que nos hemos vuelto ciegos, como una especie de revelación donde la *razón poética* no busca imponer, sino surgir como un encuentro de la realidad compleja.

De este modo, se despliega una forma de entendernos a nosotros mismos a partir de nuestra condición humana. Zambrano (2006) argumenta que, al igual que toda unidad, la razón instrumental debe tener su contrario. En el caso de la *verdad*, su antagonico es la *mentira*. Desde este enfoque, la idea imperativa concerniente al conocimiento que no sea filosofía se queda en el nivel de apariencias⁵, y por ser arte, no lograr encajar dentro del *logos*.

Lo que no es razón, es mitología, es decir, engaño adormecedor, falacia; sombra

⁴ Del arte en general, aquél que propicie el pensar heterónimo del cual la propone la autora.

⁵ Es pensado así dentro de la visión tradicional filosófica de las “ciencias positivas” cuando la estética en general no da los mismos resultados que ellas brindan.



de la sombra en la pétrea pared de la caverna [...] para Platón, en realidad, la poesía no es que sea una mentira, sino que la mentira. Sólo la poesía tiene el poder de mentir, porque sólo ella tiene el poder de escapar a la fuerza del ser. Sólo ella se escapa del ser, lo alude, lo burla. Un pensamiento desafortunado puede llevar al error, a la confusión, a la verdad medio velada, incompleta (Zambrano, 2006, p. 30, el subrayado es nuestro).

La cita anterior sugiere que la poesía no busca encuadrar la realidad de manera fragmentada. Para Platón, la poesía, al contener la mentira como una de sus virtudes, escapa de las restricciones del ser y de la razón, ya que distrae la búsqueda de la verdad racional. Para entender mejor lo que Zambrano plantea la con *razón poética*, en su reinterpretación del mito de Sófocles de por ella misma titulado *La Tumba de Antígona* (1986). En ese sentido, la autora ofrece una posición humana por medio de la *mentira* del poeta como forma de arte.

La poesía era una herejía ante la idea de verdad de los griegos. Y también lo era ante su exigencia de unidad, porque traía la dispersión del modo más peligroso: fijándola. Herejía también ante la moral y ante algo más grave que la moral misma y anterior a ella, ante la religión del alma (orfismos, cultos dionisiacos), porque era la carne expresada, hecha ente por la palabra (Zambrano, 2006, p. 47).

En cuanto a la representación, la poesía, al tener la cualidad de la mentira la permitir crear, transformar y destruir. Es así que, Zambrano (1986) ilustra el estado de Antígona en su tumba. “Antígona, en verdad, no se suicidó en su tumba, según Sófocles, incurriendo en un inevitable error, nos cuenta” (Zambrano, 1986, p. 201). Se menciona en *La tumba de Antígona* porque desde el inicio hasta el final, la representación mítica relata cómo llegó allí, en defensa de la idea de justicia respecto a lo ocurrido con uno de sus hermanos muertos, Polinices.

Entre todos los protagonistas de la Tragedia griega, la muchacha Antígona es aquella en quien se muestra, con mayor pureza y más visiblemente, la trascendencia propia del género. Mas a cambio de ello le fue necesario el tiempo -el que se le dio y otro más- (Zambrano, 1986, p. 202).

Antígona, en esta versión, no está ni viva ni muerta, lo que está presente es su virtud de valentía y sacrificio. En ese lugar, su hogar, acepta su destino; enterrada viva, se reconoce



en ese espacio: “no, tumba mía, no voy a golpearte. No voy a estrellar contra ti mi cabeza. No me arrojaré sobre ti como si fueras tú la culpable. Una cuna tú eres; un nido” (Zambrano, 1986, p. 225). Es en ese espacio en el cual ella declara su nacimiento, diferente al aquel que conocía en la tierra de los hombres, donde estuvo condenada y no vivió su plenitud como mujer, es decir, casada y con hijos, en vez de ello se quedó con sus delirios. Pero, hasta cierto punto, se siente bien consigo misma, porque hasta el final ella se sacrificó no solo peregrinando con su padre ciego y en el entierro de sus hermanos -inclusive a aquél que no lo merecía-⁶, sino también con su hermana Ismene. Antígona le dice en el sueño de Ismene que:

El que manda para condenar pareció obedecer a mi voluntad -pues en algo tenía que obedecer él a mí-. Y no te condenó a muerte, quiero decir: te condenó a vivir sin mí -él condena siempre- y con la angustia de haber perdido el secreto, como un anillo que se rompe y ya no sirve a nadie ((1986, p. 228)).

La presencia de Antígona demuestra la *pasión* que emana de su deseo de cuidar a los demás, lo cual es característico de su pureza. Es decir, ella no tenía necesidad alguna de cuidar de su familia y podría haber continuado con la vida que le deparaba: casarse, tener hijos, una vida tranquila. Esa fue la vida que le regaló a su hermana. Según es retratada, ella fue inquieta desde niña, se detenía en los pequeños detalles de su pensamiento hasta que llegó la tumba, afirmando su decisión de no ceder su conciencia ni por el precio de volver a la Tierra, porque esa ya no le pertenecía. Antígona, en plena facultad de romper con las reglas del reino, las desafió porque creía más en la humanidad que en leyes impuestas sin suficiente fundamento, puesto que cuando se justifican con violencia, no hay razón concebible para aceptarla.

De lo anterior, se abstrae en la lectura de *La Tumba de Antígona*, diálogos y detalles sobre la vida humana, pertinente a la figura femenina y a su potente naturaleza. Al cuestionarnos si es posible pensarnos fuera del conocido esquema del *logos*, enmarcado dentro de la tradición. La respuesta es *sí*, pero de otra manera: no con pretensión de un saber homogéneo, sino con la flexibilidad e intuición propuesta de Zambrano en la *razón poética*, entendiendo lo vital en la correlación de filosofía y poesía. La interpretación realizada, es una pequeña ramificación de cómo la razón poética permite que la tragedia griega trascienda

⁶ Según el Rey Creonte.

al drama personal para convertirse en un símbolo de lucha política y moral. La *razón poética* de Zambrano sugiere pensarnos de tal modo que estar en el mundo presenta una polisemia⁷, es decir, mediante el arte es posible el reconocernos como lo que somos: seres humanos.

NOSTALGIA DE LA TIERRA: artes plásticas entre el impresionismo y cubismo

En *Nostalgia de la Tierra*, ensayo de 1933, Zambrano aún no había desarrollado su concepto de razón poética, sin embargo, se perciben preocupaciones filosóficas que luego se profundizan. El tema que se argumenta aquí es, el valor de la tierra en la morada del sujeto y el contacto con lo que está frente a la existencia y la finitud⁸, el cual intenta recuperar la *gravedad de las cosas*, a través de las artes plásticas. En ella nos desenvolvemos cotidianamente es la presencia y, aun así, la hemos descuidado. Por ello, como una paradoja, se presenta el apareamiento de ausencia como misterio. En palabras de Zambrano: “¡Nostalgia de la más presente, de la que nunca nos falta! La Tierra está ahí, presente en su permanente cita. Pero la habíamos perdido. Camino dentro de la conciencia—terrible devoradora de realidades—, se había, también, disuelto (Zambrano, 1933, p. 28)”. Esta extrañeza se manifiesta a través de esa razón que competente a la existencia, la cual abandonamos: la tierra.

[...] fiel a su destino de firmeza, no podía, como la idea de Dios, como la del Mundo, como otras que se escriben con mayúscula, disolverse. Su desaparición llevaba un signo contrario; era petrificación. Y es que, de pronto, se nos había hecho cosa, cosa sustentadora de todas las cosas. No quedaba otro remedio dentro de un mundo compuesto de «estados de conciencia», dentro de un mundo desrealizado, convertido en sensación, representación o imagen, dentro de un mundo que era trozo de mi conciencia (Zambrano, 1933, p. 28).

También, debido a ese extrañamiento, olvidamos que es ese principio material, resultado de la aspiración del sujeto a responder a esquemas del canon, el cual se condensó el fenómeno de enfatizar en la conciencia al sujeto como fundamento normativo. En otras

⁷ La autora no menciona en el texto la palabra “polisemia”, no obstante, el significado es concerniente a su propuesta por medio del arte, ya que este no se limita en cuanto a significados.

⁸ Nuestra experiencia en el mundo en el sentido que no somos eternos en cuanto a vivir.



palabras, lo que antes se encontraba en la tierra se había convertido en contenido de la conciencia de manera inaccesible⁹. Por ello, de acuerdo con Zambrano (1933, p. 29) “[...] la materia era el nombre de la desilusión, era el residuo real, el precipitado que dejaba el mundo al ser disuelto por la conciencia”. Ese mismo modelo se siguió dentro de las artes visuales, en cuanto a las exigencias de la búsqueda de la objetividad¹⁰ que demandaban del romanticismo por medio de formas perfectas o la armonía de los colores que crean dinamismo -impresionismo y cubismo-. En consecuencia, Zambrano (1933) dirá que:

Y parecía a los ingenuos prisioneros del instante que una perspectiva ilimitada se ofrecía, al vislumbrar estas dos pendientes de disgregación, estas dos consecuencias de la interiorización del mundo sensible: *la pintura de fantasmas*, la *pintura de espectros*, que fue el impresionismo; y la pintura de razón, que fue el cubismo (Zambrano, 1933, p. 30).

Refiriéndose a las artes plásticas, parecía que se anunciaba el fin de la pintura, debido a que los temas y las formas de representar estaban agotados como prisioneros de la limitación de hacer arte. No obstante, el aparecimiento del impresionismo a final del siglo XIX hasta a inicios del siglo XX, en la modernidad¹¹, surge como la *pintura fantasma*, el cual se refiere a que va más allá de la mera apariencia de las cosas y de la dinámica de los colores intensificados. El impresionismo¹² transmitía una experiencia viva, capaz de revelar aspectos profundos de la realidad. Los artistas confiaban plenamente en lo que sus ojos percibían, logrando captar aspectos profundos al exceder lo iconográfico, enfocándose más en la sensación de la luz y el color que en los detalles precisos y objetivos.

El Impresionismo, nacido en París entre 1860 y 1870 dentro de la pintura, es también una reacción contra el pasado, pero más rotunda, por lo que enlaza directamente con el siglo XX. El punto de partida es la convicción de que el arte

⁹ Dioses, mitos, almas y cuerpos, montañas y ríos, todo, todo se había convertido en contenido de conciencia (Zambrano, 1933, p. 29).

¹⁰ “Lo que le importaba era el juego de la luz y la sombra sobre las formas humanas, y ver de qué manera podía lograr sugerir el movimiento o el espacio” (Gombrich, 1995, p. 527).

¹¹ El malestar de la modernidad fue la coyuntura racionalista entre conocimiento y fe (Veiga, 1988, p. 63).

¹² “Por ejemplo, si se quiere pintar un morado se yuxtaponen una pincelada de rojo y otra de azul. Toda la base del colorido impresionista está formada por primarios y binarios, lo que explica su luminosidad y la ausencia del negro, que se sustituye por tonos fríos para las sombras. Como lo que interesa es retener la luz y la atmósfera a través del color, el asunto es mera excusa, pues el artista lleva al lienzo simplemente lo que tiene delante, ya sean paisajes, ambientes urbanos o interiores” (Gómez, 2008, p. 154).



tradicional no es fiable por utilizar medios muy poco naturales. Hasta entonces, los pintores habían trabajado dentro del estudio, donde conseguían el volumen con transiciones graduales de la luz a la sombra. Ahora se rechaza este modo de actuar, pues al aire libre vemos contrastes violentos de luces y sombras, lo iluminado brilla más y la oscuridad nunca es uniforme porque en ella incide la luz que se refleja sobre los objetos de alrededor (Gómez, 2008, p. 154).

Ahora bien, se entiende que el impresionismo fue una de esas manifestaciones artísticas que tuvo impacto significativo en la plástica y en el desarrollo de estilos artísticos posteriores. En este sentido, Zambrano (1933, p. 30) menciona que: “[...] había que echarse al mundo de nuevo, a ver si se encontraban. «Yo no busco, encuentro», ha dicho Picasso, con la aguda conciencia de que el arte venía siendo angustiosa búsqueda”. Tal fue el caso del cubismo, al que Zambrano llamaba *la pintura de la razón*, ya que su enfoque era más analítico en comparación al impresionismo. Este estilo¹³ escudriñaba la descomposición y reconstrucción de la realidad por medio de figuras geométricas tales como el cilindro, la esfera y el cono, permitiendo explorar las diferentes perspectivas, encajando los elementos como un rompecabezas. En ese sentido, representan en temas conocidos para el espectador consiga interpretar la idea con los fragmentos planos reflexionando sobre la multiplicidad y complejidad del mundo.

El Cubismo es un movimiento pictórico que, desarrollado en París desde 1907 hasta 1914, surge durante la decadencia del Fauvismo como una salida a éste, que había llegado a perder completamente todo contacto con el mundo físico. Su objetivo no es copiar la realidad, sino construirla, siguiendo la estela de Cézanne y del Puntillismo. Para ello, los cubistas no pintan las cosas como son ni como las ven, sino como las piensan. El cuadro forma parte de un proceso mental que arranca de nuestra experiencia cotidiana: no vemos las cosas de manera unitaria, pues tienen distinto aspecto según el lugar que ocupemos (Gómez, 2008, p. 169-170).

Entonces, las imágenes del impresionismo y el cubismo, presentador por Zambrano, son totalmente opuestos en la manera de representar. El primero innova por medio de la dinámica de los colores; el segundo, con sus formas geométricas. Aunque son dos enfoques diferentes, ambos buscan capturar la esencia interna en la expresión, uno a través del color

¹³ El resultado del cubismo “es un nuevo tipo de espacio pictórico, el cubista, que rompe definitivamente con el instaurado desde el Renacimiento y que se caracteriza por ser plano, simultáneo y transparente. Se compone de formas geométricas que niegan la perspectiva convencional por considerarla algo ilusorio que, como tal, estimula los sentimientos, por lo que entre figura y fondo ya no hay vacío” (Gómez, 2008, p. 170).



y el otro mediante la fragmentación de las formas, “[...] salir de la cárcel de la conciencia, de la oscura trampa donde el pobre mundo se había dejado coger” (Zambrano, 1933, p. 30).

No obstante, en las representaciones del impresionismo aún replicaban escenas cotidianas, dimensiones que, hasta cierto punto, afianzaban el simbolismo del lenguaje visual tradicional, dado que en su carácter sensorial todavía marcado por el romanticismo. En el caso del cubismo, las imágenes ya no eran meramente miméticas, sin embargo, seguía un patrón consolidado por su método que responde a reglas guiadas por principios matemáticos en sus formas. De este modo, es que el expresionismo¹⁴ surge oponiéndose al principio de la objetividad en comparación al anterior, aspirando no tanto a la racionalidad tanto en el tema como la técnica. Sino que, esta representación, incluye el peso de las emociones defendiendo un arte más personal e intuitivo sobre las condiciones trágicas de la existencia, de ahí surge su vinculación con la gravedad comparación al arte impresionista y cubista.

El arte se puso en camino. Había que conquistar de nuevo la cosa del mundo, la gravedad de las cosas, que no sólo son espectros coloreados, que no sólo son número y medida, sino también peso, corporeidad, masa que gravita, cuerpo que dice, llora o canta su misterio. Gravedad y expresión, dos caracteres propios del mundo sensible y que juntos vuelven a recomponer la perdida unidad. No más espectros, pero tampoco no más números puestos en pie (Zambrano, 1933, p. 30-31).

A grandes rasgos, el arte busca su conexión con la realidad material y sensible, entendida no solo como conjunto de formas y datos cuantificables, sino como la tierra, algo lleno de peso, significación y expresión. Por ello, la autora menciona la gravedad de las cosas respecto al reconocimiento de la profundidad y la trascendencia que existen en la vida. El arte aspira moderno procura escapar de los engaños de la superficialidad y del reduccionismo racional. La crítica al impresionismo y al cubismo consiste en que aún les hacia falta algo, es decir, equilibrio entre lo material, lo expresivo y lo simbólico para poder transmitir misterio y gravedad. Aunque, este ensayo no responda a la razón poética, constituye ideas precursoras en cuanto a la búsqueda de un mundo sensible. En el siguiente

¹⁴ El movimiento expresionista en sus inicios se conformó con un grupo de jóvenes alemanes de Dresde, conociéndose en 1902 los pintores Bley, Kirchner, Heckel y Schmidt-Rottluff, trabajando juntos en el taller de uno de ellos encontraron “toda la posibilidad de estudiar con la máxima naturalidad del desnudo, fundamento de todas las artes figurativas. Al dibujar sobre esta base formó en toda la convicción de tomar de la vida la inspiración para crear y apoyarse de la experiencia directa” (Micheli, 2000, p. 345).

ítem, se discuten dos formas de representación artística: el expresionismo en la plástica y Antígona en el mito con el fin de mostrar su dimensión política bajo el marco de la razón poética.

RAZÓN POÉTICA COMO VALOR POLÍTICO EN LA TRAGEDIA DE LA TUMBA DE ANTÍGONA Y EL EXPRESIONISMO

Para analizar presentar la dimensión política del arte, el análisis de Zambrano *razón poética*, ve al arte no solo como experiencia estética, sino como medio para expresar tensiones políticas y sociales. La poesía promueve el ingenio y la divergencia en una nueva manera de encontrarse consigo mismo, al contrario de la política discursiva de la razón como *conocimiento del saber auténtico* que determina el pensamiento, por ello discutimos la manera en que el expresionismo y Antígona es visto bajo este marco filosófico. En la tragedia de Antígona, el diálogo que entabla con Harpía -la araña-, quien la cuestionó su desobediencia a la orden del Rey, así como las consecuencias respecto al sepelio de su hermano Polinices. Según es retratado por Zambrano (1986) el cuerpo del hermano de Antígona reposaba entre los matorrales, lejos del reino de Tebas, pero ella se enfrentó a la autoridad desobedece las órdenes. Consecuentemente, desterrada en su Tumba, lo que dialoga con la araña es lo siguiente:

ANTÍGONA: [...] el Juez tenía que condenarme pues que su Ley es ésa, condenar. Y yo lo sabía cuándo hice lo que hice.

HARPÍA: ¿Por qué lo hiciste, entonces, si lo sabías?

ANTÍGONA: Ya lo dije. Porque hay otra Ley, la Ley que está por encima de los hombres y de la niña que llora, como yo cuando lloré.

HARPÍA: Lloraste tarde, tenías que haber llorado antes.

ANTÍGONA: No, tú lo ves todo al revés; todo lo tuerces, tú. Lloré cuando me acordé de mí, cuando me vi, cuando me sentí. [...]

HARPÍA: [...] Tu belleza pasaba desapercibida mientras no hablabas, esa inteligencia que por castigo pusieron en tu cabecita, tan redonda, tan cerrada que tienen, ese talento para una muchacha es un castigo. Eso ha sido tu condena. Si en lugar de darte a pensar, si en lugar de ponerte a pensar... (Zambrano, 1986, p. 243-244).

Es evidente la molestia de Antígona al escuchar las palabras de Harpía sobre su comportamiento, pues el efecto de su pensar fue lo que le llevó a esa tumba. Ella se veía a sí misma y no se arrepiente del incumplimiento de *la ley natural*, anteponiendo la *ley los*



dioses. De acuerdo esta ley, su hermano sin importar lo que hizo en vida, merece un entierro digno para que el alma repose. En el diálogo se nota la divergencia en sus puntos de vista, en Harpía encontramos el simbolismo de la razón instrumental y pragmática, que aboga por el orden de las leyes establecidas por la autoridad que gobierna el palacio. La obediencia a estas leyes garantiza la supervivencia en la tierra, la consumación de su boda, la formación de su propia familia y la cercanía a su padre y hermana.

Así también, en la manifestación del expresionismo el cual desafió a la autoridad fue en cuanto a las reglas, “a través de la personalidad del creador, la manera de su técnica y el tema que se propone. Estas reglas se pueden captar en la obra terminada, pero nunca se puede construir una obra basándose en leyes o modelos” (Micheli, 2000, p. 347). Para Zambrano, esto sería la conquista del mundo perdido, porque el expresionismo surge de la penetración del infinito -la gravedad-¹⁵ que es la fuente de la autenticidad de la vida en el arte, desterrado¹⁶ en el sentido de que sus revelaciones son saltos ficticios para volver a la tierra de manera no alienada. En esta línea de ideas, Zambrano (1933) considero que:

[...] el expresionismo parte no del objeto, sino de sus raíces en mí; no se sitúa en el objeto ya hecho, terminado, sino más bien en el «fieri», en el objeto haciéndose. Su método es partir de la raíz en mí del objeto, para llegar a él. La realidad es que no llega nunca, se queda en meras relaciones inconexas, en puro grito, sin articular. Llega a disolver la singularidad por excesivo afán de captarla (Zambrano, 1933, p. 33).

Lo anterior describe el *estado del alma* que llega el expresionismo: el artista retrata el mundo como lo concibe, esa interioridad lleva un mensaje implícito en cada pincelada con colores puros -primarios-, que poseen cualidades sensoriales y psicológicas. En la filosofía, cuando se consideraba que todas las formas estaban cerradas, al igual que el arte, hasta que se inició la cuestionar sobre la profundidad, la luz, el espíritu. En ese sentido Merleau-Ponty en *El ojo y el espíritu* haciendo alusión a Cézanne menciona que: “[...] esta filosofía por hacer es la que anima al pintor, no cuando expresa opiniones acerca del mundo, sino en el instante en que su visión se vuelve gesto” (Merleau-Ponty, 1986, p. 45).

¹⁵ Gravedad se entiende en este momento como aquel espacio deshumanizado en comparación a aquellas formas geométricas perfectas.

¹⁶ Es considerado arte desterrado aquel que su destino sea no solo el mundo de los objetos, sino “de los cuerpos que lloran o cantan su secreto; hay que sorprender de nuevo en la faz luminosa del mundo su eterno secreto” (Zambrano, 1933, p. 33).

Asimismo, Antígona entró en conflicto con sus valores éticos y políticos se revela ante la orden dictada por el Rey Creonte, quien no podría ser cuestionado por nadie, pero sus órdenes era la representación de la ley terrenal, no la de los dioses.

Antígona se sintió moralmente responsable consigo misma y se arriesgó en oponerse a la ley terrenal, ya que la violencia ejercida sobre el cuerpo de su hermano muerto no estaba completamente justificada. Esto llevó a abogar por la lealtad a sus ideales de justicia y la libertad de realizar un ritual sagrado. De manera similar, el expresionismo, mantiene una fidelidad de la reconciliación del sujeto con la tierra por medio de la creación, es decir, se encuentra la añoranza de explorar la condición humana más allá de la representación fiel y objetiva de la realidad. Esta idea puede compararse el análisis de Heidegger en *El origen de la obra de arte* respecto a los zapatos de Van Gogh:

Bajo las suelas se desliza la soledad del camino que va a través de la tarde que cae. En el zapato vibra la tácita llamada de la tierra, su reposado ofrendar el trigo que madura y su enigmático rehusarse en el yermo campo en baldío del invierno. Por esta útil cruza el mudo temer por la seguridad del pan, la callada alegría de volver a salir de la miseria, el palpitar ante la llegada del hijo y el temblar ante la inminencia en torno a la muerte (Heidegger, 1977, p. 25, traducción propia).

Este modo de entender en *Filosofía y Poesía* se manifiesta en la afirmación de Zambrano al mencionar que el arte es objeto *fieri*, porque el pintor, al igual que el poeta “no se afana para que de las cosas que hay, unas sean, y otras no llegue a este privilegio, sino que trabaja para que todo lo que hay y lo que no hay, llegue a ser” (Zambrano, 2006, p. 23). Esta aparición muestra otro tipo de realidad, pero arraigada a la Tierra en la exploración humana, que hace recordar el principio de la existencia. De ese modo, en el caso de Antígona tenía otro camino para sobrevivir, tal como se lo hizo ver Harpía, su escogencia fue resistirse a la opresión, acentuando su postura.

En ese sentido, la postura Antígona de le permitió comprender y defender su individualidad en el ejercicio político, a aquel poderío que no tomó en cuenta los valores humanos. De igual manera, en la plástica, se reproduce el impulso creativo y la sobriedad a la que Zambrano se refiere como: “camino sin fin, ruta, inacabable la del expresionismo. Desde el punto de partida en mí hasta la faz del mundo un proceso infinito se interpone.



Último ademán desesperado de un fantasma, de un ángel caído que quiere ser hombre” (Zambrano, 1933, p. 33). En ese sentido, las dos formas artísticas, revelan el sufrimiento y la resistencia a las estructuras opresivas del poder que emanan en la gravedad de la existencia.

Con todo, la *razón poética*, al trascender la racionalidad instrumental, se convierte en una herramienta política en el arte visual como en la literatura. En otras palabras, en Antígona se recalca el conflicto propiciado por su desobediencia a la ley terrenal y se coloca en primer plano la idea de que los seres humanos debemos seguir nuestra conciencia en la defensa de la justicia. Por su parte, el expresionismo destacaba la necesidad de unir el misterio y la gravedad, amenazando la fragmentación del simple tema y técnica. El valor político que adquirieron estas reflexiones se basa en un principio común, la autenticidad que trasciende a través del desafío a las limitaciones de los convencionalismos sociales. De esta manera, se posibilita la conexión de la tierra como fuente de vida en el desvelamiento de la profundidad que está ligada a la existencia humana.

CONSIDERACIONES FINALES

La argumentación de Zambrano respecto a la manera en que el individuo es capaz de pensar tiene su impronta en la *razón poética*, se diferencia de la *razón instrumental*. Esta distinción debido a que la rigidez del logos, considera al arte como “subjetiva”, porque de alguna manera esa visión *objetiva* está alienada, ya que no se abre otras posibilidades de pensar. Esto se evidencia en la reinterpretación de Zambrano de *La Tumba de Antígona*, que tiene un fundamento ético fuerte, especialmente para la figura femenina que ha sido desplazada en la historia. Zambrano retrata en Antígona dentro de su filosofía de exilio, entendiendo que la protagonista desterrada y sin patria recuerda, lo que fue en la vida, porque eso es lo que la llevó a su tumba y a ser quién es. Al mismo tiempo, plantea la fuerza empática que se sacrifica por los demás. Así, ella saca a la luz aquello que está oculto en la vida a través de esa *razón poética*.

La visión del ensayo *Nostalgia de la tierra* invita a reflexionar el arte expresionista como representación de la gravedad, en cuanto a la capacidad de recordar que vivimos sobre la realidad, muchas veces, se nos olvida la condición de la existencia. Esta situación se da por estar sumergidos en una sola esfera, que es la del *estado de conciencia*, dejando de lado

la del *alma*, puesto que esta es la que está ligada con el ser humano. El cuadro expresionista es sobrio porque no se basa en el puro cálculo ni en la pura armonía, por el contrario, trastoca la conciencia y conmueve el alma tanto del pintor como del objeto material y del que la percibe. Para Zambrano, el expresionismo es un arte desterrado, porque los cuerpos han perdido espacio, con deformaciones que enmascara el desvelamiento de las críticas con respecto a la violencia y a los sueños.

En consecuencia, se considera que ambas son figuras en este estudio, propician la reflexión sobre nuestro estado en el mundo como seres humanos con empatía. Gracias a ello, la visión que se nos presenta, propia de la *razón poética*, es variada y, aun así, no deja de ser menos cierta o de tener menos valor. Esto se debe a que en el expresionismo y en la Antígona de Zambrano, el destierro es latente. En otras palabras, en la manifestación cultural, su exilio cobra fuerza debido a que rompe con el canon de plasmar figuras puramente sensibles y que las normas no están establecidas ocultándose a través de sus expresiones. En el caso de Antígona, esto se relaciona con que no se encontraba en su patria, en la vida ni en la muerte, su ausencia física se sentida en el mundo que fue obligada a dejar. Lo particular es que, en ambos casos, el origen/ que desplegó ese extrañamiento en esa arte visual y en el relato femenino fue el carácter de fidelidad en el accionar de la vida, basado en la fuerza inmanente concerniente a la condición de la existencia e incita a ese desvelamiento.

REFERENCIAS

GOMBRICH, E. H. **La Historia del Arte**. México: DIANA, 1995.

GÓMEZ, M. P. D. L. P. **Manual Básico de la Historia del Arte**. Segunda. ed. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2008.

HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Tradução de Maria da. Conceição Costa. ed. Lisboa: Ediciones 70, 1977.

MERLEAU-PONTY, M. **El ojo y el espíritu**. Barcelona: Paidós, 1986.

MICHELI, M. D. **Las Vanguardias Artísticas del Siglo XX**. Segunda. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

VEIGA, J. M. La génesis del nihilismo europeo. **Anales del Seminario de Metafísica**, Madrid, 1-18 Agosto 1988. 50-81.

ZAMBRANO, M. Nostalgia de la Tierra. **Los Cuatro Vientos**, Madrid, Abril 1933. 28-33.



ZAMBRANO, M. **La Tumba de Antígona**. Barcelona: Anthropos, 1986.

ZAMBRANO, M. **Filosofía y Poesía**. Cuarta. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

ELEMENTOS CONSTRUTIVOS DA SEXUALIDADE FEMININA NA RELAÇÃO COM O PUDOR DO CORPO

Constructive elements of female sexuality in relationship with body modness

Maria Geiciane Silva de Souza¹

RESUMO

A sexualidade feminina é um campo complexo e multifacetado, influenciado por uma variedade de fatores culturais, sociais e individuais. Entre os diversos elementos que moldam essa dimensão da vida das mulheres, o pudor em relação ao corpo desempenha um papel significativo. O pudor, muitas vezes associado a normas sociais e morais, pode afetar profundamente a maneira como as mulheres percebem e expressam sua sexualidade. Este artigo busca explorar os elementos construtivos da sexualidade feminina e sua inter-relação com o pudor do corpo, oferecendo uma análise abrangente e crítica sobre o tema.

Palavras-chave: Sexualidade feminina; Mulher; Pudor; Identidade; Sexo; Corpo; Feminino.

ABSTRACT

Female sexuality is a complex and multifaceted field, influenced by a variety of cultural, social and individual factors. Among the various elements that shape this dimension of women's lives, modesty in relation to the body plays a significant role. Shyness, often associated with social and moral norms, can profoundly affect the way women perceive and express their sexuality. This article seeks to explore the constructive elements of female sexuality and their interrelationship with body shame, offering a comprehensive and critical analysis of the topic.

Keywords: Female sexuality; Woman; Prudery; Identity; Sex; Body; Female.

¹ Graduanda em filosofia pela Universidade Federal do Piauí e bolsista do PET Filosofia UFPI. E-mail: souzasilvageici@gmail.com



INTRODUÇÃO

As formas gerais da construção de noção do corpo feminino trabalhados desde a infância, passando pela adolescência e chegando a vida adulta normalmente segue um padrão pautado no pudor e adotado pela maior parte dos núcleos de diversas famílias, é claro, isso não é regra e há casos que não seguem essa linha conservadora, no entanto como essas se constituem minoria não será aqui o objeto de investigação. Voltando-se para a palavra regra, pretende-se trazer aqui os constructos e normas da sociedade que infligem a sexualidade da mulher investigando como elaboram-se padrões de comportamento e noções de sexo que podem modificar a relação com o próprio corpo e com o outro.

A sexualidade feminina pode ser compreendida como um conjunto de comportamentos, atitudes e percepções relacionadas ao desejo, prazer e identidade sexual das mulheres. Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), a sexualidade é uma parte central do ser humano ao longo da vida, englobando sexo, identidades e papéis de gênero, orientação sexual, erotismo, prazer, intimidade e reprodução.

O pudor, por sua vez, é frequentemente descrito como um sentimento de vergonha ou embaraço em relação a determinadas partes do corpo ou comportamentos considerados íntimos. Historicamente, o pudor tem sido associado a normas sociais e religiosas que regulam a expressão da sexualidade, particularmente das mulheres. De acordo com Foucault (1988), o pudor é uma forma de controle social que influencia como os indivíduos se comportam e se percebem em relação ao seu corpo e sua sexualidade.

A SEXUALIDADE FEMININA

A definição de sexualidade pode ser compreendida de diversas formas, indo do biológico para o físico e abrangendo o psicológico, para definirmos a sexualidade feminina temos que antes passar pela própria palavra sexualidade compreendida por si só em em várias significações. Na etimologia da palavra temos a sua origem do latim *sexus* que derivada do verbo *seco* pode ser compreendida como uma divisão do animal macho e um animal fêmea no sentido masculino de considerar virilidade fecundadora (Mentor,2019) por



consequente a significação dada por diversos dicionários enfatiza, ainda que de formas diferentes, a palavra “divisão” conotando uma particularidade de gênero na gênese etimológica². Como podemos observar, a impossibilidade de uma definição única para a sexualidade constitui um campo amplo de investigações, a depender de fatores culturais e das normatizações instauradas, e partindo de sexualidades femininas reprimidas buscaremos uma compreensão filosófica desta construção que perpassa uma determinada parcela de meninas e mulheres. Para isso faz-se também necessário o movimento de compreender a significação particular de feminino, que eventualmente atribuída a traços de uma característica terna, recatada, passiva, delicada e graciosa constitui em si uma palavra carregada de estigmas aplicando nas mulheres modos de ser por muitas vezes definitivos e limitantes, sendo o símbolo sexista de uma construção histórica da sociedade e perduram até os dias atuais. A construção da sexualidade se dá através da escola, família, igreja, instituições legais e médicas, sendo estas instâncias de extrema importância na construção da identidade do indivíduo. Conselhos e imposições são frequentemente interpelados pelo sujeito, sejam elas sobre saúde, comportamentos, religião, amor, dizendo o que é para preferir e o que é para se rejeitar, até mesmo quando recuar, influenciando tanto no modo de viver como no modo de ser. (Orso, S. S. B. da S., & Pumariega, Y. N.2022).

A sexualidade feminina, portanto, pode aqui ser entendida em termos de expressão e restrição, sendo um conjunto de fatores que abrange condições psicológicas (no âmbito dos desejos, prazeres, erotismos, identidade e etc..), socioculturais (a depender de classe e raça) e subjetivas que condicionam as atitudes e os modos de ser mulher. Deste cenário temos os modos de apresentação do sexo da mulher quase sempre carregados de um pudor que restringe as atitudes de seu ser sexual tanto consigo mesma tanto para com o outro, as práticas são veladas carregadas de uma ruborização facial ao mínimo sinal de uma conversa nessa temática, como veremos melhor no tópico a seguir.

² Pesquisar versões eletrônicas dos seguintes dicionários: Aurélio, Michaels, Cambridge e Oxford. (Mentor,2019).



CONCEITO DE PUDOR E SUA RELAÇÃO COM O CORPO

Segundo o dicionário Houaiss, pudor significa sentimento de timidez ou vergonha relacionado a área da pudicícia, este substantivo provém do latim *pudoris*, que significa envergonhar-se, por extenso uma segunda definição da palavra pode ser: sentimento e atitude desenvolvidos por uma educação rígida calcada em conceitos culturais, geralmente de base religiosa, que impedem que certas partes do corpo sejam expostas com naturalidade, sem constrangimento. Esta característica é a definição por excelência do que pode ser considerada uma pessoa pudorosa, casta ou íntegra, ou seja, alguém que age de maneira recatada, com modéstia e que segue as regras estabelecidas para não sentir-se envergonhada ou sofrer repressões. Na sexualidade feminina a relação da mulher para com seu corpo em várias culturas é de pudor, sofrendo a estigmatização da feminilidade com o recorte sociocultural da sexualidade carregado de suas características próprias, por exemplo nas religiões ao redor do mundo pode-se notar uma preferência à castidade sendo uma regra inviolável a ser cumprida, em outras, um mero aconselhamento do caminho “certo” a seguir.

Foucault cunhou o termo polícia dos enunciados para definir o rigor de um vocabulário autorizado que controla as expressões que podem ou não serem ditas.

Novas regras de decência, sem dúvida alguma, filtraram as palavras: polícia dos enunciados. Controle também das enunciações: definiu-se de maneira muito mais estrita onde e quando não era possível falar dele; em que situações, entre quais locutores, e em que relações sociais; estabeleceram-se, assim, regiões, senão de silêncio absoluto, pelo menos de tato e discrição: entre pais e filhos, por exemplo, ou educadores e alunos, padrões e serviços. É quase certo ter havido aí toda uma economia restritiva. (Foucault, 1984, p.20).

Podemos ver os diversos níveis de controle que o pudor exerce, uma mulher que cresce rodeada de um discurso da sexualidade que vela e reprime, encobre uma parte essencial de si se privando e sendo privada de auto conhecimento, importante ressaltar que ao falarmos de corpo estamos nos referindo a esfera física e comportamental que compõem a corporeidade e que dentro de um contexto histórico-cultural possui as suas marcas e seus jeitos de ser. Para melhor evidenciar a repressão da sexualidade feminina podemos fazer



uma breve analogia aos cinco sentidos do corpo humano que são responsáveis por receber e interpretar informações que nos fazem interagir com o meio social, para a visão temos o não ver constituindo um não olhar para si e nem para o outro, para o tato temos o não tocar onde qualquer tipo de masturbação feminina deve ser expurgada, para audição temos o não ouça onde os discursos relacionados ao sexo podem ser considerados obscenidades, para o paladar que através da boca experimenta, interpreta-se aqui a fala que é tolhida de certos vocabulários e proibições quando o assunto é sexualidade.

EDUCAÇÃO E CRIAÇÃO FAMILIAR: O PAPEL DAS INSTITUIÇÕES

Nos âmbitos que constituem a sociedade temos as instituições que exercem o seu papel e influências, a nós aqui irá interessar apenas três delas: a família e a escola. A primeira e mais duradoura é a família que exerce a função primária de constituição do ser e formação de pensamento, ela possui um papel fundamental para a compreensão do desenvolvimento humano, que por sua vez é um processo em constante transformação, sendo multideterminado por fatores do próprio indivíduo e por aspectos mais amplos do contexto social no qual estão inseridos (Dessen & Braz, 2005). Tanto para o menino quanto para menina desde cedo lhe são colocadas ensinamentos e regras a respeito do seu corpo, como deverá ser seu comportamento e o que podem conhecer, nas meninas é claro acentua-se um pouco mais de pudor em virtude do patriarcado e machismo estrutural que pré definem os papéis que ambos exercerão na sociedade (Plan Internacional, 2021), os diversos núcleos familiares controlam esses graus de ensinamento e na maioria desses núcleos o que se observa é a conservação do saber sexual reservado aos adultos.

O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo. No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos (Foucault, 1988, p.08).



A partir da criação da família e atingindo a idade necessária para entrar na escola a menina que de seu ambiente familiar já vem com uma visão pré concebida entra em contato com a segunda instituição mais influente de sua vida, a escola, que vai moldar seus saberes e desenvolver as relações sociais. É na escola que se cria contato, e se conhece outras formas de ver o mundo, se no espaço familiar comumente é mínimo a exploração da sexualidade em termos de fala e encorajamento/naturalização do saber, na escola poderá surgir um primeiro ambiente de contato com a pauta da sexualidade, embora também carregada de estigmas e concepções patriarcais. Não vamos concluir, portanto, que este é um lugar fora da dominação do discurso sexual onde o sexo não é velado, muito pelo contrario o dispositivo sexual permeia todas as instituições das quais aqui trato, porém de uma fonte que difere a dos pais e sobre um novo ponto de vista reside um contato de saber sexual que igualmente vai influenciar a pessoa do sexo feminino em seus estágios de vida na escola.

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

As formas de se ver e de se perceber no meio social no qual é inserida vem da soma de tudo o que é ensinado à mulher durante toda sua vida, somos produtos da sociedade em que vivemos, as representações do normal ao condenável constrói a identidade feminina.

Ensinamos as meninas a sentir vergonha. "Fecha as pernas, olha o decote." Nós as fazemos sentir vergonha da condição feminina, elas já nascem culpadas. Elas crescem e se transformam em mulheres que não podem externar seus desejos. Elas se calam, não podem dizer o que realmente pensam, fazem do fingimento uma arte. (Adichie,2014)

A autopercepção como mulher entendida da sua sexualidade é muito importante para as relações sociais que se constroem e as vivência neste meio, saber a constituição do seu sexo as limitações impostas e como lidar com isso ajuda a desenvolver independência ao desvencilhar-se de conhecimentos pré concebidos em suma maioria sexistas e patriarcais, lidar com naturalidade frente as manifestações sexuais de seu corpo no âmbito dos desejos e prazeres e a própria anatomia sem velar o autoconhecimento do genital



feminino, entender a barreira que policia os discursos sobre o sexo e permeia cada instituição ao seu modo, cada um desses aspectos influenciam no entendimento de si que implica diretamente na relação com o outro.

CONCLUSÃO

A análise revela uma complexa teia de influências culturais, sociais e individuais. O pudor, enquanto um mecanismo social de controle, desempenha um papel crucial na forma como as mulheres vivenciam e expressam sua sexualidade. Compreender essas dinâmicas é essencial para promover uma sociedade mais inclusiva e respeitosa, onde a sexualidade feminina possa ser vivida de forma mais autêntica. Aprofundar a investigação sobre como essas relações se manifestam em diferentes contextos culturais e como podem ser desafiadas para promover maior autonomia e bem-estar para as mulheres é um movimento necessário para entendermos cada vez mais a sexualidade feminina, desta forma podemos observar constituição e entraves e o conhecimento da sexualidade e dos benefícios que isto traz para muito além do que apenas a comunidade feminina.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos Todos Feministas**. São Paulo: Editora Schwarcz S. A, 2014.
- BRAZ, M. P., DESSEN, M. A., & Silva, N. L. P. **Relações Conjugais e Parentais: Uma Comparação entre Famílias de Classes Sociais Baixa e Média**. Brasília: Psicologia: Reflexão e Crítica, 2005, 18(2), pp.151-161.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. 13ª Edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- HOUAISS, **Dicionário de Português Online**. Disponível em: <[Houaiss na UOL](#)> Acesso em: 18 Nov. 2024.
- LIMA DE OLIVEIRA, E. *et al.* História da sexualidade feminina no Brasil: entre tabus, mitos e verdades. **Revista Ártemis**, [S. l.], v. 26, n. 1, p. 303–314, 2018. DOI: 10.22478/ufpb. Disponível em <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/view/37320>> Acesso em: 23 jul. 2024.
- MENTOR, Pedro Farias. Há Filosofia(s) da(s) Sexualidade(s)?: **Revista Alamedas**, Unioeste. Paraná: Vol. 7, n.2, 2019.
- ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Saúde Sexual, Direitos Humanos e a Lei**. Porto Alegre: UFRGS, 2020.
- CADERNOS PET, V. 15 , N. 30



PLAN INTERNACIONAL. **Relatório Por Ser Menina**. São Paulo: Plan Internacional, 2021. 112p.

SARA, Savana; NUNEZ, Yesica. A Importância da Educação Sexual na Construção da Sexualidade Feminina. **Revista Científica da Faculdade de Educação do Meio Ambiente: Faema**. Rondônia: Out, 2022.

VESCHI, Benjamin. **Etimologia de Pudor**. 2020. Acesso em: 22/07/24.<[Etimologia de Pudor – Origem do Conceito](#)>

UMA CRÍTICA À LINGUAGEM HEREDITÁRIA DO PERÍODO COLONIAL NO BRASIL E A POSSIBILIDADE DE UMA LINGUAGEM ALTERNATIVA

Une critique du langage hérité de la période coloniale au Brésil et la possibilité d'un langage alternatif

Igor Carvalho da Silva¹

RESUMO

Este artigo procura analisar as implicações da linguagem filosófica tradicional herdada por nós, transmitida no Novo Mundo pelos colonizadores portugueses, que permanece vigente na academia e reproduzida no ensino médio de modo tecnicista. Visa-se compreender, por meio de uma leitura crítica das implicações históricas brasileiras no início do período colonial, os aspectos dessa perspectiva no que tange à formação e permanência da tradição filosófica. Para essa investigação, será utilizado o pensamento antidogmático do filósofo Friedrich Nietzsche sobre a linguagem de uma filosofia herdada como absoluta, sendo tal objeto de crítica delineada na contemporaneidade pelo conceito do modo de pensar que calcula apresentado por Martin Heidegger usado como instrumento de crítica e utilizar o pensamento que reflete como guia para proporcionar uma linguagem alternativa. Nosso ponto de partida, fruto da observação do cotidiano em sala de aula, é a linguagem dos alunos em relação àquilo que os cerca, corroborando, junto ao que foi exposto na obra *Pedagogia do oprimido* de Paulo Freire, tornando os conteúdos da disciplina mais íntima da realidade social dos estudantes.

Palavras-chave: Linguagem; colonização; cotidiano; Filosofia tradicional; Heidegger; Nietzsche.

RÉSUMÉ

Cet article vise à analyser les implications de la langue philosophique traditionnelle héritée du colonialisme portugais dans le Nouveau Monde, qui persiste dans les milieux académiques et est reproduite de manière techniciste dans l'enseignement secondaire. Nous cherchons à comprendre, à travers une lecture critique des implications historiques brésiliennes au début de la période coloniale, les aspects de cette perspective concernant la formation et la persistance de la tradition philosophique. Pour cette étude, nous utiliserons la pensée antidogmatique du philosophe Friedrich Nietzsche sur la langue d'une philosophie héritée comme absolue, critiquée dans la contemporanéité par le concept du "mode de pensée calculateur" de Martin Heidegger. Notre point de départ, issu de l'observation quotidienne en classe, est la langue des étudiants face à leur environnement,

¹ Graduado em Licenciatura Plena em Filosofia pela UFPI e bolsista do PET Filosofia UFPI. E-mail: abiru.19@gmail.com



corroborant les idées exposées dans "Pédagogie des opprimés" de Paulo Freire, rendant les contenus de la discipline plus proches de la réalité sociale des étudiants.

Mots-clés: Langue; colonialism; quotidien; Philosophie traditionnelle; Heidegger; Nietzsche.

INTRODUÇÃO

Ao investigar uma identidade filosófica de caráter nacional, nos deparamos com a herança filosófica europeia, com seu arcabouço dogmático que funciona como manual cultivado no meio acadêmico e capilarizado e disseminado no campo educacional do ensino filosófico já bem enraizadas. Tal manual marca o tom de receita correta de fazer filosofia, e, ao não seguir e cumprir seus critérios categóricos, o/a docente estaria fora do resultado esperado, que define (engloba) o trabalho como correto. Notamos com essa visão uma filosofia carregada de uma certa metodologia que se faz de pré-requisito para poder filosofar, tendo como plateia dos discursos o brasileiro que observa esse dizer da “realidade” com estranheza por falta de compreensão daquilo que deveria alcançá-lo por ser ele mesmo o objeto do discurso.

Para tal trabalho de caráter hercúleo ser de fato bem efetivado, será observado o que poderíamos apontar como um caminho para um modo de pensar legitimamente brasileiro datado antes da colonização documentada com a assinatura europeia e seu molde sobre o modo de pensar dos indígenas. Portanto, para o bom delineamento, os eventos históricos pedagógicos no início do período colonial cujas consequências tornam-se contemporâneas, serão colocados sob atenção a domesticação do modo de ser e pensar dos povos aqui encontrados, regido pelos interesses de viés político-econômico-religioso. Sendo regentes das ações da coroa portuguesa em filiação com a cobiça do papado, com mãos de ferro plasmaram a subjetividade dos povos residentes na região “descoberta”.

Sendo analisado a crítica antidogmática de Friedrich Nietzsche encontrada na obra *Além do bem e do mal* (2017), na qual o filósofo expõe ideias que nos auxiliam a ampliar a reflexão acerca do dogmatismo religioso cristão sobre a religiosidade dos indígenas, bem como a dominação autoritária dos europeus sobre os nativos, apontando como uma domesticação do espírito/pensamento livre para um colonizado “castrado”. Frente a essa condição epistemológica submissa, observamos uma possibilidade de desvencilhamento dos moldes europeus que nos mantem aos pés dos nossos colonizadores/domesticadores,



que cortaram o modo de ser e pensar, e desse modo, assinatura da subjetividade do país na época.

Tal modo de pensar alternativo se daria a partir da observação da vivência dos alunos do Ensino Médio, momento de primeiro contato com a disciplina de Filosofia. Seria esse momento em que o estudante estaria em contato com esses dois mundos, o mundo dos discursos das ideias filosóficas já há muito estabelecidos sob alicerces metafísicos, e um racionalismo metodológico, e o outro mundo o cotidiano, onde se encontra conhecimentos empíricos que servem de bases para construção de um modo de filosofar, que desde Platão foi desacreditado por ser julgada como não confiável, enganosa e outras qualidades que desvaloriza essa forma de pensar. Com esse caminho alternativo observasse um horizonte de modos de filosofar por meio da linguagem utilizada para discutir filosofia dentro de um ambiente de experiências, que servindo a educação nutrida pela vivência dos alunos do ensino médio e a realidade que os permeiam relacionando com a filosofia há existente a tornado mais próxima e compreensível. Neste ponto do texto, para apoiar a validade dessa ação, utilizamos as ideias contidas em *Pedagogia do oprimido* (2005) de Paulo Freire, acentuando como a linguagem da comunidade, da proximidade com a cultura regional, do cotidiano, e não em uma cultura e linguagem estrangeira, afastada, possibilitaria a potencialidade para desenvolver uma filosofia brasileira.

OS OBSTÁCULOS PARA A POSSIBILIDADE DE UMA FILOSOFIA COM SOTAQUE BRASILEIRO

Ao nos inclinarmos para conhecer os conteúdos dos textos filosóficos encontramos um notório “Olimpo” onde estão catalogadas tais obras canonizadas pelo corpo de estudiosos. Armado a partir de uma arquitetura imaleável de caminhos determinados erguido pelos autores de pensamento sem preocupações com o público em geral, é o arcabouço que dá forma a tal edifício, construído há mais de dois milênios, e que permanece a reforçar suas grossas paredes, que não permitem escapar para fora delas algum modo de saber desgostável, algo comum nas acadêmicas, permanecendo os conhecimentos apenas nos círculos de autores que reafirmam esse edifício, por meio de trabalhos sobre os métodos deixados nos escritos bem guardados por meio da linguagem e a gramática. É justo acusar



a localização metafórica desses escritos em um “Olimpo”, pois no topo desse monte as regras do filosofar, que são mediadas pelos acadêmicos que deliberam o que é correto e aceitável e o que não é, possibilita o que poderia se juntar às obras de metodologia de um modo dogmático que muito bem molda a forma do filosofar. Escritos, escritos e mais escritos preenchem os meios de publicações filosóficas que comungam com algo em comum: a razão pura, as conclusões dogmáticas dedutivas, o vocabulário com floreios, o Santo Graal² da metafísica tradicional e a falta de preocupação com o público comum compreendido como fora das paredes da Academia, Liceu, Cátedras ou universidades³.

Para tal seletividade dessa casta intelectual, a história filosófica foi erguida sobre uma sofisticada constituição gramatical ao transmitir os pensamentos, que dentro da sua linguagem de comunicação apresenta conceitos completos e articulados entre se, que não iria ao encontro do sujeito não acadêmico, mas que este, por meio de esforço intelectual igualmente dos autores das obras filosóficas canônicas, encontrasse o caminho árduo e de difícil mastigação e digestão pesada ao significado filosófico dito sobre uma linguagem literária subjacente e nas obras dada pela herança crônica firmada nos ambientes acadêmicos onde tais conteúdos são trabalhados e divulgados. Aqui, inclinamos nossos rostos para baixo como os epicuristas, criticados pelo pai do mundo ideal, para observar como o mundo que nos cerca nos oferece matéria para filosofar, mas que é negligenciada em prol de um mundo ideal, lógico e metafísico de camadas exigente de tempo para compreendê-las e que no fim do percurso encontrasse uma crítica ao mundo concreto e um louvor ao estudado. E justamente, em primeiro momento, notamos na escrita filosófica estabelecida e cultivada nos meios intelectuais como algo que reverencia a racionalidade dos ídolos que a utilizava para alcançar a Verdade pronta e acabadas, ponto da crítica de Nietzsche em sua obra *Crepúsculo dos ídolos* (2023) na qual o filósofo alemão se encarregou em criticar à filosofia tradicional que buscava uma verdade absoluta, e escarneia os dados empíricos do mundo sensível das experiências do corpo.

Esse modo de conhecer é colocado como fraco, enganoso, esquecido, rejeitado, é o

² Ao colocar tal metáfora proponho que a metafísica tradicional ocidental busca o universal e o necessário, fazendo cortes em no mundo real para alcançar tal forma, ponto esse feito na crítica de Martin Heidegger sobre a historicidade do engano na procura do Ser e o esquecimento no mundo *Dasein*.

³ Desde os fundamentos da filosofia, falo da Grécia antiga, o ensino da filosofia foi cercado de métodos e instituições que se seguiu nos séculos desde a idade média, na modernidade e que persiste na contemporaneidade. Apontando como atípica a escola epicurista (O jardim) onde o método era relacionado com o mundo que o indivíduo vivenciava e as condições do humano, desejos do corpo, e como tal pensamento filosófico se encontrava com o público.



que absorve os dados desse mundo que recebe tais adjetivos de homens como Platão e seu Mundo das Ideias imutais e perfeitas, Descartes e suas Críticas às Experiências Empíricas da confiabilidade dos sentidos enganosa adquirida no mundo, Paulo de Tarso e seu ódio ao corpo, entre outros exemplos que desconsidera o corpo e as informações acumuladas por ele a partir do mundo que o cerca:

Tudo a esse respeito se encontra no prefácio de *Gaia ciência*, escrito por um Nietzsche que sabe do que fala, logo ele, que só conhecia enxaquecas, oftalmias, náuseas, vômitos e outras coleções de doenças diversas. Ele lança as bases de uma leitura filosófica digna desse nome ao afirmar que toda filosofia se reduz à confissão de um corpo, à autobiografia de um ser que sofre. O pensamento procede, portanto, da interação entre uma carne subjetiva que diz eu e o mundo que a contém. Ele não desce do céu, à maneira do Espírito Santo pondo línguas de fogo sobre os eleitos, mas sobe do corpo, surge da carne e provém das entranhas. (Onfray, 2010, p. 15).

Tais figuras históricas de aclamadores do outro mundo rejeitaram o corpo e sua sabedoria, definindo-o como uma máquina (Descartes) ou como um túmulo (Platão), ou um impedimento de alcançar o mundo verdadeiro (Platão e Paulo) que deram descredito a essas sabedorias do corpo e mundo cotidiano, ignorando as vísceras que falam com o mundo, com o cotidiano, para cumprir esse modo fixo a filosofia colocou ídolos da filosofia tradicional em condomínio/altares seletivo para impedir aqueles que não seguem o manual filosófico da tradição com sua dupla dificuldade de ser acessada, pela academicidade a língua ao transmitir o conteúdo e por seus conceitos profundos e labiríntico que formam, e se eles não seria possível compreender, o corpo filosófico construído por determinado filósofo da tradição.

Tal corpo que está no mundo é íntimo do sujeito por experiências dos anseios que brotam da carne, como já foi mencionado pelo epicurismo, a vivência nesse mundo produz acúmulo de conhecimentos, que a partir deles poderia plasmar reflexões filosóficas. Porém, é o corpo que está no mundo, íntimo do sujeito, por experiências dos anseios que brotam da carne, como já foi mencionado pelo epicurismo, que pelas vivências nesse mundo produz acúmulo de conhecimentos, que a partir deles poderia plasmar reflexões filosóficas.

Observando-se essa possibilidade, poder-se-ia notar que cada relação com o mundo e o corpo desenvolveria um modo particular de filosofar. Assim, é notória uma ausência e necessidade de um modo de filosofar brasileiro, com seus traços étnicos, culturais e como



o sujeito se relaciona afetivamente de acordo com os valores culturais de cada comunidade e como tais desenvolve alguma moral, entendida moral aqui no sentido nietzschiana como sendo uma perspectiva que criou certos valores em determinado tempo e lugar, mas que tenha os traços forjados pela realidade desse território, pois o mundo, o país, oferece para o corpo experiências de caráter subjetivo por sua constituição própria.

É a partir desse reconhecimento da possibilidade de uma assinatura brasileira, que discute seus problemas de forma alcançada por aqueles interessados a dialogar que mesmo sem leituras de volumes imensos de determinado conceito, mas que possua bases que a tradição filosófica nos deixou para expressar seus pensamentos sobre aquilo que o cerca, que poderíamos propor uma discussão sobre como tal prática voltada para o cotidiano poderia alcançar os alunos, em particular do ensino médio, ao usar as relações deles para com o mundo como baliza, não deixando como único caminho, por ser o mais percorrido, uma metafísica ou um racionalismo metodológico exterior à realidade deles, um pensamento imaginativo da existência dos brasileiros construída por um ou dois indivíduos dentro dos gabinetes sob o signo dessas estruturas, se detendo em como a linguagem metodológica estruturada sob a realidade cujo grande aparato não toca a realidade desses latino-americanos. Nossa proposta é a de colocar o corpo que vivencia as mais variadas experiências do mundo como sendo útil para prover saberes, sendo tal utilização apontada pelo filósofo francês Michel Onfray em sua obra *A potência de existir* (2010, p.13) “Os que se apoiam em sua vida, nutrem com ela suas considerações e confessam inclusive dela tirar suas lições.”

Para esse modo de filosofar ser de fato bem efetivado, objetivando uma assinatura do modo como se reflete, é indiscutível observar o que poderíamos apontar como uma busca crítica dos valores engendrados no Brasil no período colonial e documentada pelos portugueses durante o século colonizador. Tais valores pregados no território “descoberto” como absolutos, necessitariam de uma negação dos valores já presentes nas culturas dos povos originários. Para tanto, a violência exploratória dos recursos retirados e uma censura cultural se mostraram como meios para o fim, a ausência de um movimento brasileiro filosófico por consequência da permanência da domesticação do pensamento psíquico-epistêmico europeu.



UMA OBSERVAÇÃO CRÍTICA SOBRE A UTILIZAÇÃO HIPERFOCAL DA METAFÍSICA E DO RACIONALISMO METODOLÓGICO SOBRE O QUE TOCA O INDIVÍDUO

Grandes volumes de escritos filosóficos constitui a filosofia acadêmica, a historicidade da filosofia, já bem enraizada com textos que se encontram em bibliotecas com público somente em datas especiais, um seminário apresentar, uma prova que requeira atenção a um capítulo, um projeto de mestrado a ser defendido, um projeto de conclusão de curso ainda sem uma forma aceita de acordo com as normas. Até esses pedidos serem feitos por professores e orientadores, os escritos filosóficos permanecem enfileirados nas estantes sem utilidade. Notamos com essa observação de fácil exame e de consternada facilidade a notoriedade do tecnicismo filosófico como instrumento utilizado apenas nos momentos em que for exigido, como nos exemplos anteriores. Ora, não sendo retirados das estantes, a não ser quando o tecnicismo filosófico é necessário, entende-se que o que se encontra fora dos trabalhos metodológicos exigidos nas academias está distante? de uma apreciação cultural e valorativa da existência, de modo que possam “desembocar”! interesse que levasse à leitura dessas obras fora das pesquisas periódicas universitárias.

Tais obras canônicas carregam, como avimos apontando, um tecnicismo da filosofia de rigor *apriorístico* que é engendrado em mundos intangíveis de racionalidades puras sem considerar as experiências, levando em consideração os conceitos, conhecimentos, um caráter puritano dado a linguagem de mundo paralela ao de um jovem brasileiro de condição social dificultosa, que possa ser levado a se interessar não por consequência da obrigatoriedade de alguma disciplina e de uma futura linha de pesquisa para sua carreira. Porém, sob a ótica da existência do mundo, a filosofia se acha em difícil acesso, não físico, mas compreensivo consequente de uma linguagem herdada e carregada de códigos particulares de um grupo, estudiosos da filosofia que por convivência tem essa linguagem já naturalizada aos ouvidos treinados produzindo trabalhos cujo os conteúdos são delineados por essa linguagem academicista que são ecoa para fora das grossas paredes institucionais onde se encontra o ciclo dos membros seletos, guardiões, desses pensamento inclinados ao dogmatismo.

Tal metodologia, de arquitetura que encastela a filosofia, onde nem todas as mãos



conseguem alcançar, colocando sob perspectivas de uso restrito, tornando como material estranha e de complexa entendimento aos que se dedicam a praticá-la, como sugere Martin Heidegger em sua obra *Serenidade* (1959, p.14) “O homem actual foge do pensamento. Objetar-se-á, no entanto, que a pura reflexão não se apercebe que paira sobre a realidade, que ela perde o contacto com o solo, não serve para dar conta dos assuntos correntes, não contribui em nada para levar a cabo a *práxis*.” A crítica heideggeriana exposta pinça o afastamento da filosofia ao se dedicar à elaboração de mundos extrassensíveis. Nessa dicotomia entre os dois mundos, um que se encontra valorado e o outro não, o sujeito identifica o modo filosófico como desse outro mundo, como expõe Heidegger na mesma obra e página já citada “a meditação persistente, é demasiado <<elevada>> para o entendimento comum”. A partir desse afastamento que se encontra no campo de tal área, concluiu-se que a falta de ouvintes, a não os pertencentes aos pares daqueles que se dedicam a compreensão dos discursos que segurando firme o manual dogmático do modo certo de filosofar, é consequência da negligência de trazer para o pensamento aquilo que está ao redor do ser humano, aquilo que é cotidiano, a realidade particular de cada um dos indivíduos.

No mesmo livro e página já citada, Heidegger direciona o leitor ao método de filosofar que se encontra em seu conceito de *enraizamento*, mas antes ele pontua “o pensamento que medita exige, por sua vez, um grande esforço. Requer um treino demorado. Carece de cuidados ainda mais delicados do que qualquer outro verdadeiro ofício”. Indo ao encontro das críticas da filosofia possuir novos ares fora da academia, pois ela tornar-se-ia vulgar Heidegger não negligência a importância e a relevância do cuidado de como se deve filosofar, de acordo com a tradição filosófica, mas sua crítica se direciona sobre o distanciamento do objeto sobre o qual se filosofa. Diz o filósofo alemão “Não precisamos, portanto, de modo algum, de nos elevarmos às (regiões superiores) quando reflectimos. Basta demorarmos-nos (*verweilen*) junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo: aquilo que diz respeito a cada um de nós, aqui e agora” (1959, p.14).

Tomando essa proposta de uma proximidade sobre o que se filosofa, nos questionamos como identificar aquilo que realmente é brasileiro e não algo exportado/importado? e fixado no sistema de pensamento e na cultura por uma simpatia pelo estrangeiro, principalmente europeu. Mas sendo o Brasil constituído das mais variadas etnias, e com a globalização as fronteiras entre uma cultura e outra estarem mais opacas,



nos voltamos para o passado, para o período colonial, buscando identificar a cultura que foi oprimida pela europeia e como tal cultura se relacionava com o ambiente, corpo e pensamento.

A INVENÇÃO DO NOVO MUNDO POR UMA CAUSA JUSTA

Para tal observação é importante uma atenção sobre a realidade das implicações que marcavam tal período, a visão do momento histórico-cultural, econômico, político e religioso e em consonância com os contextos sobre tais marcos no social que engendraram a filosofia europeia no mundo recém-descoberto. É necessário termos atenção sobre o que poderia passar despercebido aos olhos apressados, que diz respeito a um atento cuidado e um limite a ser tomado ao escrever sobre tal período no que tange às fontes de primeira mão, as fontes que seriam os próprios colonizadores com sua visão europeia, espectadores nos momentos históricos, pois os documentos tinham como escritores os próprios jesuítas ou discentes ou aqueles de alguma forma influenciados por seu braço dominante. É notório que, não existia uma escrita brasileira em tal período, pois o conhecimento era passado de forma oral, tendo o domínio da literatura o controle dos colonizadores portugueses, assim como originalidade dos textos trazidos para o Brasil ou escritos no território pelos mamelucos que foram alfabetizados e educados com a cultura estrangeira pelos jesuítas. Tomando os motivos desses cuidados, poderíamos partir, para ficar bem delineado o momento histórico, tomar certo tempo para analisar o conceito de colônia tomando distância de idealizações da posição em que o país era colocado, como um momento de uma missão divina para “salvação” das terras selvagens feita pela coroa portuguesa, como se encontra tal justificativa para expansão territorial nas cartas de Pero Vaz de Caminha (1500) e Duarte Coelho (1542) que descrevem o território brasileiro e seus habitantes como selvagem e bárbaro que necessitaria da salvação cristã. Tendo tal qualidades apresentadas também no Tratado da Terra do Brasil de Pero de Magalhães Gandavo (1576) no qual os indígenas eram atribuídos como "selvagens" que tinham precisão de serem "civilizados". E para tal reeducação, tiveram como primeiros professores para essa “salvação” os jesuítas Padre Antônio Vieira (1608-1697) e o fundador da companhia no Brasil Padre Manuel da Nóbrega (1517-1570).



UMA COLONIZAÇÃO DO ESPÍRITO

Ao observar as razões que levaram à ocupação da posição de colonizados pelos ocupantes do território recém-invadido, temos nessa circunstância um lado que se acha na justa posição de educador com a missão de “civilizar” os povos que habitavam esse território. Isso significa afirmar que serviu aos colonizadores que, em um ato salvador, se direcionam aos que são apontados como necessitados dessa salvação. Para isso aplicam sua cultura filosófica como a verdade pura, herdada da casta intelectualidade e uma razão descida do céu, sendo imposta ao povo “beneficiado” com essa educação estratégica que facilitou a ação econômica exploratória dos recursos naturais.

Ao ter conhecimento dessa metodologia educacional domesticadora que exerceu uma ação esmagadora nos mais variados âmbitos sobre o ambiente com a exploração dos recursos que levou suas consequências aos moradores dessas terras que, aos olhos europeus, foi dada ao ser o povo Deus e por possuir o conhecimento que dariam o poder como foi apresentado pelos filósofos Francis Bacon (1561-1626) e Descartes (1596-1650) no *Discurso do método* alinhado a essa autoridade do homem colocando os colonizadores como sendo senhores e dominadores da natureza. E é a partir dessa valoração dos próprios valores que os danos acometidos, por essa certeza, atingem os variados âmbitos que sofreram violência justificada pelas razões expostas acima. Desde o físico, fauna e a flora, até os instrumentos para a vida em sua comunidade que foram destruídas nos conflitos ou levados para serem expostos no território europeu tiveram a marca do processo de colonização, assim como também a cultural.

Os colonizadores tinham como apoio o argumento de autoridade em sua posição de civilização herdeira da filosofia e dos valores cristãos, e amparados por essa visão de mundo, erguiam suas verdades únicas e válidas. Por outro lado, os colonizados que, não possuindo as verdades ou as virtudes tidas como válidas pela cultura dominante/colonizadora, receberiam a pecha de selvagem por aqueles que, se sentindo em posição superior, passaram a exercer força sobre aqueles que, nessa marcação de posição e função, tinham qualquer direito limitado pelas vontades dos colonizadores. É a partir da dualidade entre bem e mal, civilizado e selvagem, verdade e mentira, uma linguagem biunívoca do desenvolvimento filosófico sobre tais valores, que se encontra a firmeza moral dos conquistadores, pois como define Nietzsche em *Além do bem e do mal* (2017) “a crença



fundamental dos metafísicos é a *crença na antítese dos valores*".

AS CONSEQUÊNCIAS DA DOMESTICAÇÃO

Dados essas análises apresentadas até o momento, notamos que não somente a cultura sofreu graves violências por função da imposição cultural, mas também as exportações do pau-brasil e até o contrabando desse material pelos franceses, tomando a derrubada de árvores para o lucro, modificando a paisagem, pois não sendo significativa a fauna e a flora e os danos cometidos elas foram suficiente para o interrompimento do enriquecimento, que se mostrou como sendo uma das primeiras fontes financeiras, mesmo que para alcançar tal objetivo consequências, por exemplo a quase extinção do Pau-Brasil naquele território. Juntamente a essa ação, a criação de engenhos de açúcar e a criação de gado. Naquele contexto, a pecuária tornava-se fundamental para o funcionamento dos engenhos pois fornecia transporte, alimento, couro para a produção de vestimentas e móveis para o conforto dos moradores dos engenhos ou das vilas que se desenvolviam em torno deles. Para a exploração do pau-brasil, utilizado para a tintura das vestimentas dos nobres, também foram utilizados como mão de obra para o trabalho pecuário os mestiços de indígenas e negros escravizados, apresentando uma relação não só étnica como cultural, que favorecia uma aculturação da tradição e sua forma de entender o mundo a partir de uma perspectiva, perdendo aspectos de rituais e modos de vida dada a nova relação com o ambiente e culturas vindas do exterior e enraizadas no Brasil dando a modelar o modo de ser e pensar a partir do modelo de sociedade civilizada a ser alcançada.

Os recursos florestais além do pau-brasil, outros como o cacau, guaraná, baunilha, plantas medicinais e aromáticas que tinham o conhecimento dos indígenas, conhecimento da mata, da região, dos modos de sobrevivência nas florestas para um empreendimento exploratório econômico. Porém, é uma característica interessante da época não somente a camada econômica, mas como também religiosa e política.

Os interesses de viés político-econômico-religioso regeram as ações da coroa portuguesa, em filiação com a cobiça do papado. Ambos, com mãos de ferro, plasmaram a subjetividade dos povos residentes na região. Tais pontos históricos favoreceram o entendimento do apontamento da existência de um modo de pensar legitimamente brasileira



no período que poderíamos mencionar como pré-colonial, seguindo o período colonial como uma repressão e iniciativa de domesticação.

Esse a domesticação epistemológica desse período ainda permanece por consequência da herança que se encontra intimamente na estrutura do modo de pensar e uma admiração pelo modelo Europeu, assim como a “comodidade” das estruturas de métodos filosóficos estrangeiros que se encontram até hoje nas instituições de ensino brasileira que corriqueiramente de forma consternante em sala de aula apontam o engendramento de uma estrutura do pensamento filosófico no país apenas com os movimentos educacionais jesuíticos no período colonial, tendo tal berço grades filosóficas europeias teológicas de tal período.

Não podendo se esquivar do caráter de tal pedagogia investida sobre os indígenas do “novo mundo”, que possuía como aparato didático a coletânea *Ratio Studiorum* que guiava os membros da Companhia de Jesus sobre a pedagogia dos “selvagens”, como uma folha, não em branco como entre outros defendia o empirismo de John Locke, mas escrita de coisas “erradas” aos olhos ocidentais, em consonância com a teologia de São Tomás de Aquino e Aristóteles dos ensinamentos católicos e seus dogmas.

Junto ao movimento religioso, as ações de colonização, a exploração que violava os recursos, naturais e culturais. Porém, essa exploração, dos recursos naturais, também atingiu aspectos culturais, pois o ambiente em que viviam e o pensamento possuíam uma relação bilateral, em que a vivência e as reflexões se imbricavam. Desse modo, com a violência cometida contra o ambiente e a escravidão que tornaram os indígenas agressores da natureza/templo, que proporcionava sua sabedoria e valores existência espirituais a partir dessa relação. É a partir desse ponto que podemos falar de uma dupla acreção, primeira a filosofia daquele povo sobre suas crenças e a segundo seria a material.

OS FINS... O movimento de repressão e a iniciativa de uma domesticação permanente no modo de ensino

O direito em oprimir e negar a cultura dos povos originários nos faz observar um quadro que a história nos apresenta. Aos costumes agredidos dos colonizados, que pela exploração do território invadido para o enriquecimento dos cofres da Coroa portuguesa, negando e violentando a fauna e a flora que os povos originários nutriam sua



espiritualidade/pensamento para em seguida os jesuítas erguerem sua religião e visão de ver e estar no mundo, logo como se portar nele. Para se fazer escrito tal olhar foi colocado o uso da violência que para eles era justificada, pois ao se deparar com tais indivíduos de comportamento tão contrário aos já naturais aos colonizadores poderia muito bem desvencilhar do conflito moral em matar ou não, um crime ou não, um pecado ou não, por tais dualidades estarem sobre terem ou não uma alma. Encontrando tal discurso nas cartas do padre Manuel da Nobrega escritas na primeira década de colonização. Em suas cartas Manuel da Nobrega afirmam que os indígenas possuíam alma racional, mas por não possuírem educação e não serem evangelizados eles estariam na condição de “ignorantes” e “bárbaros”.

Não se pode negar que tal suposição da alma seria um empecilho para a colonização, pois tendo a necessidade de se obter um retorno financeiro aos investimentos das navegações, recursos teriam que ser retirados dessa oportunidade para a monarquia portuguesa. Mesmo tendo uma relação de acordo com a Igreja, tais morais cristãs não teriam resquícios sobre ações dos colonizadores ao escravizar os indígenas por meio do trabalho forçado, não só desmatando a natureza, mas desrespeitando os lugares sagrados dos povos, florestas, rios, os animais, mas sendo eles, indígenas, os provocadores dessas ações por consequência do trabalho forçado, fazendo os fiéis da fauna e da flora colaboradores involuntários dessa ação.

Sobre essa sobreposição da moral religiosa dos colonizadores sobre os colonizados, por interesse econômico-político-religioso, que subjuguou o que poderíamos colocar o culto ao corpo, já que a liberdade do corpo foi engessada nos moldes da sociedade europeia cristã, sendo consequentemente a cultura-religiosa pelo corpo dos moradores das terras que absorviam a natureza que os cercavam, com suas vestimentas julgadas pela visão moralista cristã como pecado, e a intimidade dos povos originários com as ervas, as plantas frutíferas e os rios, lagos e a fauna. Ora, tais povos observavam o ambiente que os cercava e influenciava suas crenças, hábitos, enfim seu modo de viver, que dialogava com as vidas que os cercavam. Talvez possa apontar a estranheza e repúdio justamente por tal razão, e que consequente por tal forma de existência ser diferente por justamente os ambientes seguirem a mesma diferenciação, uma que relaciona e escutava o corpo frente a vida, em outro uma tradição filosófica que esmagadoramente cegava, emudecia, aleijava o corpo,



pois em longo tempo tal estrutura ganhou jargão no âmbito filosófico como enganador dos sentidos e empecilho a chegada da verdade. Desse modo, ambivalentes são a natureza de tais forma de coexistir com o corpo e o meio, sendo que os povos aqui encontrados não se furtaram de, ao contrário da carga filosófica dos portugueses racional que ignora o corpo, participar do que afirma o filósofo francês Michel Onfray em sua obra *A potência de existir* (2010): “porque todos os filósofos, sem exceção, pensam a partir da sua existência própria”. Colocar a crítica dos mundos puros e racionais valorizados pelo povo do velho mundo. Observemos um pouco mais a esse ponto deitado fora dos manuais de filosofia. Onfray faz uma lista favorável à importância do corpo em relação com a vida para filosofar.

[...] eis alguns momentos fortes: Agostinho, caso mais célebre [...] se encontra no fundo de um jardim, em Milão, quando a graça o visita - lágrimas, torrentes de lágrimas, gritos de rasgar a alma, voz vinda de além - são as próprias palavras das *Confissões* -, ao que se segue, evidentemente, a conversão ao catolicismo; Montaigne e seu tombo do cavalo em 1568, depois do que dispõe da sua teoria epicuriana da morte; Descartes e seus três sonhos, numa noite de novembro de 1619, que engrenam a gênese do racionalista (!); Pascal e sua célebre Noite do memorial entre 22h30 e meia-noite do dia 23 de novembro de 1654 - lágrimas também nesse caso...; La Mettrie e a síncope que, no campo de batalha durante o cerco de Friburgo em 1742, lhe ensina o monismo corporal; Rousseau em outubro de 1749, no caminho de Vincennes, onde vai visitar Diderot preso, que cai no chão, depois, em convulsões, descobre a matéria para o seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; Nietzsche em agosto de 1881, à margem do lago de Silvaplana, onde tem a visão do eterno retorno e do Super-Homem; Jules Lequier em seu jardim de infância, quando assiste ao rapto de um passarinho por uma ave de rapina, daí se seguindo suas intuições sobre as relações entre a liberdade e a necessidade, matéria de todo o seu trabalho, como [...] [A busca de uma primeira verdade]; e tantos outros... (Onfray, 2010, p. 16-17).

Por ser a natureza o templo dos seus deuses, os indígenas tinham sua forma de reflexão esculpida justamente por tal meio, as referências e o modo de existir tinham sobre as folhas das árvores, nos rios, nos animais, no ritmo da natureza contemplada, nos rituais que foram censurados pela catequização fruto da guerra entre católicos e protestantes?!, e pela corrida por terras referente aos reinos europeus.

No que se refere a essa catequização podemos observar um movimento ardiloso ao colocar as crianças que participaram desse primeiro momento como propagadoras dos dogmas para serem repassados, por não estarem amadurecidos na religião de origem e falarem sobre os ensinamentos cristãos para seus cuidadores. Retiraram não só a identidade religiosa como o que diz respeito à vivência das crianças com a natureza, pois não estando em contato com a flora e a fauna, como apontamos anteriormente, onde estaria a fonte



espiritual reflexiva, eram catequizados sobre a fé e o comportamento dos colonizadores que tomaram sua medida como a justa a moldar o novo mundo. Tal apontamento da existência de um modo de pensar legitimamente brasileira no período que poderíamos mencionar como pré-colonial, seguindo do período colonial de repressão e iniciativa da domesticação de um modo de ser autêntico, ainda permanece por consequência da herança que se encontra intimamente na estrutura do país em diferentes cômodos como algo crônico.

A CULTURA BRASILEIRA E A PEDOGOGIA DO OPRIMIDO DE PAULO FREIRE COMO CAMINHO DE AUTENTICIDADE DO FILOSOFAR

Ao partirmos de tal herança hereditária adquirida no período colonial no Brasil, nos faz questionar, como poderíamos falar sobre a realidade do ambiente que cada brasileiro existe, lugares com suas dificuldades, injustiças, desigualdade, mas também alegria, união, esperança? Ora, é bem verdade que nas instituições de ensino médio aulas são direcionadas aos adolescentes meramente como preparatórios aos vestibulares, logo tais modo de ensino apresentam decoração de teorias, pensamentos para a melhor atribuição de nota possível. Porém, no que toca à vida, tais textos não se relacionam, ao contrário dos resultados obtidos no ambiente acadêmico, nessas intuições o nível filosófico decai, pois o intuito delas é a mera decoração.

Assim, para uma real atitude filosófica de nacionalidade brasileira poderíamos, inspirados nos moradores do pré-colonial, recuperar uma independência do modo de pensar e a partir do que nos cerca, observando o movimento do mundo em interação com o corpo para o desenvolver de uma reflexão. Para tal modo de pensar retomemos o que disse Heidegger em sua obra *Serenidade* (1959) sobre refletirmos com o que está próximo. Não poderíamos apontar uma cultura única no território brasileiro, tendo uma pluralidade chegamos à conclusão de aproximação da cultura junto à Filosofia para levá-la até as salas de aula. Tal proposta é encontrada na filosofia de Nietzsche essa ação posta em ação, encontramos em seus livros *Genealogia da moral*, *Ecce homo* e outros a cultura mesclada ao pensar que a torna mais enriquecida e próxima ao sujeito. A experiência com os alunos e suas subjetividades culturalmente construídas a partir de sua relação com o ambiente que no cotidiano ele experiência, no que diz respeito à realidade de cada um, incluindo seus



aspectos culturais engendrado a eles desde o seio familiar, poderia dialogar com a filosofia trabalhada em sala de aula junto a uma linguagem que aproximasse os estudantes da disciplina para desenvolver uma forma de pensamento com a assinatura da particularidade do país. Sendo tal método já apresentado na obra *Pedagogia do oprimido* (2005) do patrono da educação brasileira Paulo Freire, acentuando ser na comunidade, na proximidade com a cultura regional e não em uma cultura e linguagem estrangeira, afastada, teria potencial para desenvolver uma filosofia brasileira direcionada as escolas de ensino médio e aplica-la a partir de uma linguagem do cotidiano dos alunos, o modo desses discentes em ver a filosofia passaria por uma possível mudança pelo o esforço de traduzir os pensamentos dos filósofos a realidade, cumprindo a função de tradutor de uma linguagem que eles meramente aprenderiam e reproduziriam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dado esse apanhado histórico observado, apontando fatos que levaram a sermos órfãos de nossa cultura, levamos a um percurso que notamos a submissão do pensamento nacional frente a polida e tradicional filosofia Europeia. Tendo tal filosofia uma linguagem que tornasse pesada e complexa aos que, não tendo o treino que é exigido, a observa de longe, com desinteresse por justamente não ser compreensiva e não chegar ao modo e condições que se vive em um país com dificuldades de caráter próprio. Engendra nos estudantes de filosofia uma repetição do que já foi dito por esses filósofos tradicionais, tornando a filosofia estática no tempo que não para e se renova. Para tornar a filosofia novamente móvel sob a terra, uma linguagem próxima à realidade desses estudiosos deve ser apresentada no primeiro contato, no ensino médio, o mundo oferece uma estrutura epistemológica que a tradição colocada debaixo dos pés e insiste em tocar o mundo das ideias. Sendo levado aos seus alunos o conhecimento dos pensadores junto a linguagem que conhecida e experienciada na vivência enriquecedoras, possibilitando uma reflexão de “DNA” brasileiro, algo que deveria estar mesclado, como Nietzsche coloca em suas obras na qual está presente a cultura, nas mais variadas camadas no existir na comunidade frente a reflexão filosófica.



REFERÊNCIAS

- FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2005
HEIDEGGER, M. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 1959.
ONFRAY, M. **A potência do existir**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.