

# ANAIS

## I Simpósio Regional de Filosofia

### I Simpósio Regional de Filosofia

Filosofia Contemporânea e os Problemas da Atualidade

**18 a 22 de outubro de 2010**  
**Manaus-AM**

#### Organizadores

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva  
José Belizário Neto  
Valcicléia Pereira da Costa

Realização



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS

Apoio



CAFA - CENTRO ACADÊMICO  
FILOSÓFICO E CULTURAL DO AMAZONAS



SECT  
Secretaria de Estado de  
Ciência e Tecnologia



FAPEAM  
Fundação de Amparo à Pesquisa  
do Estado do Amazonas



PROEXTI  
Pró-Reitoria de Extensão e Interinstituição

Copyright © 2010 Universidade Federal do Amazonas

Reitora: Márcia Perales Mendes Silva

Editora: Iraildes Caldas Torres

Catálogo na Fonte

Anais do I Simpósio Regional de Filosofia – Filosofia Contemporânea e os Problemas da Atualidade. Organizado por Pedro Rodolfo Fernandes da Silva; José Belizário Neto e Valcicleia Pereira da Costa. - Manaus: EDUA, 2010.

128 p.

ISSN: 2178-9738

1. Filosofia I.Título

CDU (1997) 101.1(063)

EDUA

Editora da Universidade Federal do Amazonas

Av. gal. Rodrigo Octavio Jordão Ramos, 3000

69005-000, Manaus-Am

edua\_ufam@yahoo.com.br

## EXPEDIENTE

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM

Pró-reitoria de Extensão e Interiorização - PROEXTI

Instituto de Ciências Humanas e Letras - ICHL

Departamento de Filosofia

Campus Universitário – Setor Norte

Av: Rodrigo Octávio Jordão Ramos, 3.000 – Coroado I

Manaus – AM

CEP: 69075-000

Tel: (92) 3305-4571

*Reitora*

Profª Dra. Márcia Perales Mendes Silva

*Vice-reitor*

Prof. Dr. Hedinaldo Narciso Lima

*Pró-reitoria de Extensão e Interiorização - PROEXTI*

*Prof. Dr. Luiz Frederico Mendes Reis Arruda*

*Diretor do Instituto de Ciência Humanas e Letras - ICHL*

Prof. Dr. Nelson Matos de Noronha

*Chefe do Departamento de Filosofia*

Prof. Msc. Paulo Pinto Monte

*Coordenador Acadêmico*

Prof. Jerry Luiz Soares

*Coordenadora da Pós-Graduação em Ética*

Profa. Dra. Valcícléia Pereira da Costa

*Corpo Docente*

Célio Costa Rodrigues

Daniel Richardson de Carvalho Sena

Deodato Ferreira da Costa

Francisco Guerra Ferraz

Gedeão Timóteo Amorim

Guaraciaba de Menezes Tupinambá Júnior

Jerry Luiz Soares

José Alcimar de Oliveira

José Belizário Neto

Luiz de Oliveira Carvalho

### Organizadores

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva

José Belizário Neto

Valcícléia Pereira da Costa

Apoio



CAUCA - CENTRO ACADÊMICO  
FILOSÓFICO E CULTURAL DO AMAZONAS



SECT  
Secretaria de Estado de  
Ciência e Tecnologia



FAPEAM  
Fundação de Amparo à Pesquisa  
do Estado do Amazonas



PROEXTI  
Pró-Reitoria de Extensão e Interiorização

Maria do Socorro da Silva Jatobá  
Marilina Conceição de Oliveira Bessa Serra Pinto  
Nelson Matos de Noronha  
Paulo Pinto Monte  
Pedro Rodolfo Fernandes da Silva  
Valcicléia Pereira da Costa

## **I Simpósio Regional de Filosofia – Filosofia Contemporânea e os Problemas da Atualidade**

### **Comissão Organizadora e Executiva**

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva - Coordenador Geral  
José Belizário Neto - Vice-coordenador

### **Comissões de apoio**

Valcicléia Pereira da Costa  
Francisco Guerra Ferraz  
Agenor Cavalcanti de Vasconcelos Neto  
Francisco Araújo de Vasconcelos Filho  
Izabela da Silva Cabral  
Pedro Secundino de Souza Maciel  
Daniel Barbosa Sales  
Daniel de Souza Castilho

### **Arte gráfica**

Ane Louise Michetti

### **Organizadores**

Pedro Rodolfo Fernandes da Silva  
José Belizário Neto  
Valcicléia Pereira da Costa

#### **Realização**



#### **Apoio**



## SUMÁRIO

<b>Apresentação</b>	7
<b>Editorial</b>	9
<b>Autores do I Simpósio Regional de Filosofia – Filosofia Contemporânea e os Problemas da Atualidade</b>	11
<b>Textos das Conferências</b>	12
1 - “Acontecimento-apropriativo” e o problema de um novo começo na filosofia de Heidegger	12
2 - A filosofia da arte e o conceito de intuição intelectual em Schelling	24
3 - A política como uma ética – Foucault filósofo da modernidade	42
4 - Ética da libertação, entre Marx e Dussel	53
5 - Verdade, significado e compreensão	83
<b>Resumos e Textos dos Seminários Temáticos</b>	96
1 - A reformulação do liberalismo clássico por John Rawls	96
2 - Ética de Hans Jonas: liberdade e responsabilidade	98
3 - Lévinas: alteridade e vida	99
<b>Resumos das Comunicações</b>	102
1 - A atualidade da ética ciceroniana: breve estudo sobre “Os deveres”	102
2 - A compreensão sobre política dos estudantes do ensino médio do município de Tabatinga	103
3 - A epistemologia do castigo nas análises de Michel Foucault	104
4 - A mulher-gato e o amor pela liberdade: um diálogo com Hobbes	105
5 - A revolução copernicana de Kant	106
6 - Algumas considerações sobre o contexto do surgimento do primeiro teorema de incompletude de Gödel	107
7 – Conhecendo e reconhecendo a filosofia	108
8 - Considerações sobre a felicidade em Hannah Arendt	109

9 – Democracia deliberativa: as contribuições políticas da cidadania periférica	110
10 - Discurso sobre o eros: o amor na perspectiva de Athur Schopenhauer	111
11 - Educação estética: contribuições da arte à formação integral do ser	112
12 - Hermenêutica do mal na perspectiva de Paul Ricoeur	113
13 - II Semana de Filosofia no ensino médio do alto Solimões – filosofia: diferentes olhares e diferentes saberes na tríplice fronteira	114
14 - Noções de lógica e linguagem	115
15 - Nota sobre a obra “O castelo” de Franz Kafka	116
16 - O caso More: o direito à objeção de consciência e sua aplicação na contemporaneidade	117
17 – O conceito de identidade e suas implicações no mundo contemporâneo	118
18 – O pensar no fazer pedagógico	119
19 - O significado da religião na ética-metafísica de Schopenhauer: reflexões acerca de uma compaixão não religiosa	120
20 - O tabuleiro epistemológico do currículo pós-moderno: refletindo currículo e conhecimento na contemporaneidade numa perspectiva lyotardiana	121
21 – O turbilhão no pensamento de Demócrito	122
22 - Objeções ao sistema moral sugerido por Ernest Tugendhat	123
23 – Quem quer pensar deve aprender a pensar o pensado	124
24 - Relatos de experiência do projeto “mitos e lendas amazônicos do município de Tabatinga”	125
25 - Relatos de experiência do projeto de extensão “I Semana de Filosofia no ensino médio da Escola Estadual Pio Veiga – Filosofia: diversos olhares, diversos saberes	125
26 - Transmutação da Amazônia	126
27 - Um olhar sobre a contribuição do pensamento filosófico na formação de docentes do Parfor – oeste do Pará	127
<b>Instituições Participantes do I Simpósio Regional de Filosofia</b>	<b>128</b>

## APRESENTAÇÃO

O Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas tem passado por um período de gradativo crescimento qualitativo, fazendo eco ao movimento de expansão de toda a Universidade.

Dentre as ações que denotam tal crescimento, pode-se citar: 1) a constante oferta de cursos de pós-graduação *lato senso* com temáticas sempre pertinentes e atuais; 2) a titulação doutoral de alguns professores; 3) a presença cada vez mais expressiva e de qualidade de alunos do curso de Filosofia nas atividades de Iniciação Científica; 4) o constante envolvimento dos professores do Departamento em diversas comissões, eventos, bancas examinadoras e outras atividades; 5) a retomada de realização de semanas acadêmicas, simpósios e outros eventos e 6) a contratação de novos professores. Essas e outras ações tem inserido o Departamento numa perspectiva de revigoração das atividades de ensino, pesquisa e extensão.

O I Simpósio Regional de Filosofia, por sua vez, representa o mais recente esforço do Departamento de Filosofia, o qual tem pretendido retomar sua vocação de vanguarda no debate de alto nível dos problemas que afetam a vida do homem contemporâneo. Dessa forma, objetivando consolidar os avanços das ações acadêmicas do Departamento de Filosofia, apresentamos o **I Simpósio Regional de Filosofia: Filosofia Contemporânea e os problemas da atualidade**, que passa doravante a ser evento regular no calendário de atividades do nosso Departamento, inclusive podendo ampliar-se assumindo um caráter nacional e/ou internacional.

Pretende-se com o I Simpósio Regional de Filosofia fomentar a discussão e a pesquisa da filosofia através da reflexão dos problemas atuais, estabelecendo um diálogo entre a realidade contemporânea com as seguintes áreas da filosofia: filosofia da ciência, ética, antropologia, filosofia da linguagem, estética e filosofia política. Pretende-se ainda dar visibilidade ao que se produz no curso, nos dois níveis de formação – graduação e pós-graduação *lato senso*.

O evento proporcionará a divulgação das atividades relacionadas ao Ensino, à Pesquisa e a Extensão. No que se refere ao Ensino, as Conferências e os Seminários Temáticos serão momentos de grande enriquecimento para os alunos do curso de filosofia, oportunizando o desenvolvimento de várias habilidades e competências previstas nas Matrizes Curriculares dos Cursos de Licenciatura e de Bacharelado em Filosofia.

Quanto às práticas de pesquisa e desenvolvimento de conhecimentos, o evento contribuirá para a divulgação dos Trabalhos de Conclusão de Curso dos discentes da graduação e da pós-graduação, das pesquisas realizadas no Programa de Iniciação

Científica e das pesquisas realizadas pelos docentes e Grupos de Pesquisa do Departamento.

Quanto às práticas de extensão, área de atividade na qual o evento se insere de modo mais apropriado, renovar-se-á o compromisso do Departamento de Filosofia com a sociedade amazonense, reafirmando a importância do pensamento filosófico na busca de alternativas para os problemas atuais e reorientando o diálogo entre a Academia e a sociedade.

Por fim, o I Simpósio Regional de Filosofia pretende contribuir para o diálogo e a parceria da Universidade Federal do Amazonas com as Universidades Federais da Região Norte e Nordeste do Brasil, congregando estudiosos e pesquisadores da filosofia, sobretudo os que pesquisam as temáticas da filosofia contemporânea.

Almeja-se, com a realização desse evento, a consolidação e ampliação do espaço da aprendizagem, o desenvolvimento das pesquisas, o aperfeiçoamento docente, o fortalecimento dos laços, o crescimento pessoal e coletivo e o cumprimento da missão institucional da Universidade Federal do Amazonas no que se refere à produção e disseminação do conhecimento com vistas ao desenvolvimento da sociedade.

Nossos agradecimentos à Pró-Reitoria de Extensão e Interiorização (PROEXTI) da Universidade Federal do Amazonas pela confiança e incentivo; à Secretaria de Estado de Ciência e Tecnologia (SECT); e, sobretudo, nossos agradecimentos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) que aprovando o I Simpósio Regional de Filosofia através do Programa de Apoio à Realização de Eventos Científicos e Tecnológicos no Estado do Amazonas, possibilitou concretizar esse projeto.

**MANAUS, outubro de 2010.**

## EDITORIAL

A emergência das novas tecnologias<sup>1</sup> no final século XX inaugurou um cenário mundial inusitado e de difícil compreensão. A complexidade destas novas tecnologias aliada à velocidade da informação ocasionou situações sobre as quais o ser humano parece ter perdido aquele domínio almejado na fundação do projeto da ciência moderna<sup>2</sup>. Concomitantemente, nesse universo em perene movimento, a realidade redesenha-se e reinterpreta-se continuamente.

Frente a essa nova e insólita realidade, o indivíduo moderno tornou-se móvel, fluido, plasmável, no sentido de fazer parte de um entrelaçamento variável de realidades dadas e de possibilidades construídas. Segundo Georg Simmel<sup>3</sup>, o indivíduo moderno é semelhante a um número de cofre, formado por elementos comuns a todos os outros, porém misturados de modo a produzir uma precisa e inconfundível combinação.

Se no passado o indivíduo estava encapsulado dentro de uma multiplicidade de espaços simbólicos e sociais concêntricos (família, corporação, Estado, Igreja), na contemporaneidade, abandonando tal ordem, coloca-se na intersecção de círculos excêntricos, avançando em direção a uma acentuada diferenciação que se amplia tanto quanto ele próprio engloba traços de universalidade compartilhados com outros, alargando o leque de combinações possíveis. Assim, oscilando entre processos de socialização e de personalização, tem-se, agora, a oportunidade – nem sempre captada, e nem sempre feliz – de realização<sup>4</sup>.

Diante dessa possibilidade de realização, dotar a vida de sentido, ali onde a centralidade do indivíduo não está mais garantida pelas instituições, é, todavia, um empreendimento árduo, pois à medida que é ampliado o papel da subjetividade, produz-se, em contrapartida, uma dilatação do âmbito da objetividade (e vice-versa), ou seja, a consciência do trabalhador, por exemplo, é gradativamente alienada face à objetividade da racionalidade da máquina, ao mesmo tempo em que a racionalidade da máquina parece assumir a subjetividade da consciência do indivíduo.

A racionalidade, que inicialmente se instalou em todo o sistema de produção, avançou as fronteiras do mundo humano de modo a tomar o lugar da consciência, da habilidade, da capacidade e da criatividade. Manifestada na tecnologia enquanto criação

---

<sup>1</sup> O conceito “novas tecnologias” designa as tecnologias e os métodos de informação e de comunicação surgidas a partir de 1970, alcançando acentuado desenvolvimento na década de 90 com o surgimento da digitalização e da comunicação em redes. Cf. RECODER *et alii*, 1995.

<sup>2</sup> Cf. BACON, 1978, p. 74.

<sup>3</sup> SIMMEL, 1982, p. 119.

<sup>4</sup> Cf. BODEI, 2000, p. 23.

humana, a racionalidade tende a voltar-se contra o criador à medida que impõe, voraz e freneticamente, suas regras de operacionalidade.

Quanto mais a racionalidade emigra da consciência subjetiva e se instala em automatismos e suportes materiais, tanto mais o indivíduo corre o risco de ter alienada sua liberdade. Na atualidade parece que a racionalidade tende a carecer de sentido e o sentido carecer de racionalidade. Por outro lado, a transferência da espiritualidade para automatismos objetivos e privados de consciência deixa aos indivíduos um espaço sempre mais amplo de liberdade e de indeterminação. Eles, agora, não tem que se preocupar tanto com sobreviver, quanto com não viver abaixo das possibilidades humanas.

O auge do domínio da racionalidade aponta também para sua crise. A superação do momento dialético no qual a razão se coloca como hegemônica é pressentida na fragmentação dos modelos teleológicos e no despontar do vazio de sentido.

Crise de sentido, fragmentação do ser, derrocada da axiologia tradicional, domínio da tecnologia e do capital especulativo e a escalda da extinção de várias formas de vida do planeta: matizes da policromia que marca o mosaico contemporâneo. Em meio a todo esse turbilhão de experiências insólitas, ressurgue novamente o pensamento filosófico na sua ânsia de projetar alguma clarividência sobre panorama tão complexo, possibilitando senão um novo sentido, ao menos uma orientação ao ser humano na necessária superação dialética do momento presente.

Os textos e resumos que apresentados a seguir são o resultado do exaustivo debate e da intensa pesquisa desenvolvida por professores e estudantes de filosofia e áreas afins que, imbuídos do desejo de compreensão e clarividência da realidade, investem seus esforços nesse árduo e, dialeticamente, prazeroso trabalho.

## **Referências**

BACON, Francis. **Novum organum**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1997.

BODEI, Remo. **A Filosofia do Século XX**. Tradução de Modesto Florenzano. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

RECORDER, Maria José et alii. **Informação eletrônica e novas tecnologias**. São Paulo: Summus, 1995.

SIMMEL, G. **La differenziazione sociale**. Laterza: Roma- Bari, 1982.

## **Autores do I Simpósio Regional de Filosofia – Filosofia Contemporânea e os Problemas da Atualidade**

ALVEAR, Enrique SJ. - 109  
CARVALHO, Sandro Amorim de - 111  
CASTRO, José Francisco Paula - 108  
COROA, Pedro Paulo Prof. Dr.- 24  
COSTA, Prof. Msc. Deodato Ferreira da -98  
COSTA, Valcícléia Pereira da – 96  
CRUZ, Apoena Grijó - 112  
CUNHA, Cristofer Dalgais da - 116  
DANNER, Leno Francisco - 94  
FERRAZ, Francisco Guerra - 121  
GUIMARÃES, Oziris Alves – 118, 127  
LACERDA JÚNIOR, José Cavalcante – 107  
LECLERC, André 83  
LEMO, ANERSON GONÇALVES - 119  
MACIEL, Pedro Secundino de Souza - 114  
MENDONÇA, Marcos Cajaíba - 120  
MORAIS, Ricardo Barbosa - 103  
NETO, José Belizario – 106  
NORONHA, Nelson Matos de - 42  
PALHANO, Nelcilene da Silva - 127  
ROBUSTELLI, Maruccia Maria - 104  
SÁ, Michele Eduarda Brasil de - 101  
SENA, Daniel R. de Carvalho – 105  
SILVA, Lizandro Barboza da – 124  
SILVA, Pedro Rodolfo Fernandes da - 115  
SILVA, Victor Leandro da - 117  
SILVA, Lizandro Barbosa da (UEA)119  
SOUZA, Josenildo Santos de – 113, 125  
SOUZA JÚNIOR, Nelson José de Prof. Dr. - 12  
SOUZA, Rayla Galvão de - 110  
TROJAIKE, Laísa Roberta - 122  
VASCONCELOS, Alessandra de Souza - 114  
VASCONCELOS, Agenor Cavalcanti de 126  
VASCONCELOS, Agenor Cavalcanti de – 118

## TEXTOS DAS CONFERÊNCIAS

### “ACONTECIMENTO-APROPRIATIVO” E O PROBLEMA DE UM NOVO COMEÇO NA FILOSOFIA DE HEIDEGGER

Prof. Dr. Nelson José de Souza Júnior  
Faculdade de Filosofia  
Universidade Federal do Pará

A limitação mais estrita e indispensável da metafísica do Da-sein põe, seguramente, a liberdade como condicionadora de todo o questionamento. Justamente por isso, desde o curso de 28, **As Fundações Metafísicas da Lógica**, até o curso de 30, **Da Essência da Liberdade Humana**, o que se notabiliza é o privilegiamento, ininterrupto e progressivo, da problematização da liberdade através de seus constitutivos mais essenciais. Expressando de outra maneira, a afirmação, contida no próprio curso de 30, de que a liberdade é o que ordena e, ao mesmo tempo, determina a manifestação do ente na totalidade deve ser considerada, em larga medida, como uma síntese insuperável dos propósitos da filosofia de Heidegger no final dos anos 20. Devido à ocupação do primeiro plano, é somente a partir do desdobramento do que concerne mais intrinsecamente à liberdade que os demais conceitos fundamentais da metafísica podem ser melhor evidenciados, e, mais importante, contrabalançados e reposicionados.

Necessariamente, então, o acompanhamento analítico do que é produzido no final da década de 20 e no início do ano de 1930 propicia a clarificação de que a liberdade percorre os momentos estruturantes mais definidores. Devido a este caráter perpassante, é mais do que assumível dizer que apenas à luz do como da problematização da liberdade ocorre, de um modo mais direto e produtivo, a possibilidade para o entendimento das articulações que, por assim dizer, compõem a filosofia de Heidegger nos primeiros anos da década de 30. Assim posto, o que precisa ser apontado como condutor da análise é a procura, sempre no interior da liberdade, de posicionamentos que assinalam, mesmo que de forma insipiente, um redimensionamento central na distribuição dos papéis, e, consecutivamente, nos objetivos do pensamento de Heidegger.

Buscando um melhor entendimento, a modificação da relação com o Ser, no início da década de 30, não consiste num rompimento, puro e simples, com o que foi conceituado na metafísica do Da-sein. Neste sentido, a conferência de 30, **Da Essência da Verdade**, traz posições muito nítidas. Na realidade, a ruptura com o projetado, desde **Ser e Tempo**, acarreta a própria perda de sustentabilidade e de inteligibilidade ao que Heidegger define como o outro pensar. Isso significa dizer, pelo menos, que o acesso às mudanças no início dos anos 30 depende, frontalmente, do percorrimto do caminho da intensificação da metafísica do Da-sein. Sem este percurso, portanto, o pensar da viravolta não assegura o seu sentido mais peculiar. Em vista disso, o que importa ser privilegiado, daqui para diante, é o esclarecimento dos momentos centrais, nos textos imediatamente posteriores a conferência de 30, em que o questionamento do Ser ganha, se o termo é pertinente, novos contornos.

No curso do semestre de verão de 31, **Metafísica de Aristóteles Livro 9 1-3**, Heidegger afirma que a questão do ente é idêntica à questão do Ser. Assim, o que passa ocupar o primeiro plano é o que propicia a equiparação (Gleichsetzung) entre as duas questões. Objetivando um melhor entendimento, o que significa dizer que a questão é do ente, quando o que está sendo procurado (Gefragt) é o Ser? Inicialmente, é indispensável acentuar que a igualação entre Ser e ente, Ser =ente, provém da certeza de que, no experienciar habitual do ente, o homem, ou seja, o Da-sein ek-sistente não o nomeia como o Ser, como o ente (das Seiende), porém como um ente (ein Seiende).

Por conta disso, a nomeação do ente decorre da maneira na qual ele é, usualmente, experienciado. Ao nomear o ente como um ente, o Da-sein revela que não leva em consideração o porquê e o como do ente ser um ente específico, e, mais importante, o fato de ele pertencer ao domínio entitativo. Para Heidegger, estas determinações são tomadas como inteiramente autocompreensíveis (Selbstverständlichkeit), e, portanto, não devem se transformar em motivo de questionamento. Contudo, o que quer dizer, pura e simplesmente, o ente? De um modo bastante sugestivo, o ente é determinado, de antemão, a partir de seu todo (Ganze), sem que, por enquanto, a caracterização deste todo seja alcançável. Assim, o

experienciar usual do Da-sein esquece que a nomeação do ente como um ente está condicionada, desde sempre, pelo todo não apreendido, isto é, não determinado.

Por consequência destes arranjos iniciais, o ente é, primariamente, a reunião de tudo (Insgesamte). Porém, qual o sentido aproximado desta totalidade (Gesamtheit) que reúne? Segundo Heidegger, na medida em que o Da-sein passa a considerar os entes, eles “são percebidos através do que os toma de assalto e os importuna” 01. É precisamente esta importunação (Aufdringlichkeit) que conduz o Da-sein para os entes enquanto tais. Em outras palavras, a totalidade dos entes consiste, por certo, na concentração originária (ursprüngliche Gebalthe) da importunação. Assim, a determinação dos entes assegura um solo bastante produtivo. Por ele, o que se mostra como premente é a explicitação, pelos recursos disponíveis, do sentido da importunação.

Na realidade, o ente se dá a si mesmo e ao Da-sein no Ser. Em decorrência direta disso, Heidegger afirma que “antes e acima de tudo o ente é o Ser” 02. Imprescindivelmente, então, em toda e qualquer ocasião em que o ente está sendo tomado enquanto tal, o que está sendo considerado é o Ser. Pelo que se tem até aqui, estes arranjos devem nortear a igualação entre ente e Ser. Melhor exprimindo, a equiparação corresponde, sem dúvida, a primeira resposta decisiva (erste entscheidende Antwort) à pergunta o que é o ente. Pelos constitutivos da resposta, o que já pode ser evidenciado é que o questionamento do ente enquanto tal, sítio incontornável da filosofia, somente se realiza na procura pelo Ser. Assim posto, o ente enquanto ente é o Ser. Entretanto, o que é o Ser? Fundamentalmente, a resposta (Beantwortung) à esta questão constitui a resposta completa (volle Antwort) à questão concernente ao ente.

No curso de 31, estes posicionamentos devem ser assumidos na sua radicalidade. Para Heidegger, portanto, a questão do Ser é a consumação do questionamento do ente. Em vista disso, é a partir da entidade do ente que a procura pelo sentido do Ser assegura o seu status mais definidor. Em conformidade à elementos presentes na conferência de 30, o avizinhamento da questão específica do Ser apenas pode ser conseguido mediante “o primeiro que questionou o ente nesta direção, ou seja, buscou compreender a questão do

Ser”03. O que é o Ser? Tal como Heidegger ressalta, Parmênides é quem inaugura, na filosofia ocidental, a problematização do Ser enquanto tal. Por conseguinte, a equiparação entre ente e Ser, núcleo do terceiro parágrafo, precisa ser dimensionada por intermédio das posições mais destacáveis de Parmênides acerca da estruturalidade do Ser. De que forma, então, estes objetivos podem ser atingidos?

Inegavelmente, o que move o interesse de Heidegger por Parmênides é a detecção de que ele percebe a importunação (Aufdringlichkeit) do ente na totalidade. Isso significa assinalar que o que funda o pensar de Parmênides é, mesmo, a determinação desta importunação. Para ele, o uno (Eine) corresponde a este presente importunante (aufdringliche Gegenwart). Nesta medida, o Ser é o uno (Sein ist das Eine). Antes de qualquer coisa, isso intenciona mostrar que o ente enquanto tal se dá (esgibt) no uno. De acordo com isso, portanto, o ente é, acima de tudo, o uno. Necessariamente, a questão do ente é envolvida e se mantém ligada à afirmação do Ser como uno. Entretanto, mediante o que foi exposto há pouco, a busca da essência do ente, ou melhor, da verdade do ente não preenche o caráter mais específico do pensar filosófico.

Ao estabelecer que o Ser é o uno, Parmênides está inaugurando uma forma de questionar inteiramente distinta das demais. Para Heidegger, o que ocupa Parmênides não é, antes de tudo, o ente enquanto ente. A sua maneira, o que ele persegue é, única e exclusivamente, o Ser. O que isso quer dizer? Por certo, o questionar do Ser molda, devido a sua originariedade, o questionar do ente. Como já se sabe, questionar o ente é questioná-lo no e a partir do Ser. No entanto, o que emerge, pela primeira vez, é a problematização, mesmo que insipiente, do Ser enquanto Ser. Pondo de uma outra maneira, o que surge é um pensar que, sem desconsiderar que o Ser é sempre ser doente, aponta para o acontecimento do Ser na sua internalidade, se o termo é cabível. Este acontecimento requer, como prenunciado na conferência de 30, um pensar que seja suficientemente capaz de estar na essencialidade do próprio Ser. Contudo, como Heidegger delinea estas singularidades na afirmação de que o Ser é o uno?

Em primeiro lugar, é indispensável ressaltar que a questão do Ser não é desdobrada por Parmênides. Efetivamente, o que é erguido corresponde a uma intuição, só que ela é, mesmo, uma intuição fundamental. De um modo mais enfático, o que emerge é “a primeira verdade – não a primeira no tempo, a primeira a ser encontrada, mas a primeira que precede todas as outras e brilha atrás do que chega depois”<sup>04</sup>. Em vista disso, a afirmação o **Ser é uno**, na sua intensividade determinativa, consiste numa afirmação primal no sentido estrito (anfänglich im strengen Sinne). Qual a relevância destas posições? Na filosofia, assim como nas possibilidades essenciais do Da-sein, o começo é o superior (Größte), sendo que o que o sucede jamais consegue alcançá-lo. Explicitando um traço bastante caracterizador na transição da essência da verdade para a verdade da essência, Heidegger acentua que o que vem depois (Nachkommende) apenas mostra autêntico quando expressamente se instala no que é superior, assumindo-o enquanto tal.

Sem que a análise possa percorrer os passos do curso de 31, especialmente no que diz respeito aos conceitos fundamentais de Aristóteles, o que cabe ser iluminado, de modo mais direto, é que a afirmação o Ser é o uno permanece sendo algo insuperado na filosofia ocidental, mesmo com todas as modificações (Wandlungen) que ocorrem até Hegel. Seguramente, este tipo de dimensionamento evidencia como Heidegger, no início da década de 30, procura mover os seus pressupostos argumentativos e metodológicos. Em primeiro lugar, o que salta aos olhos é uma distinção frontal em relação a um dos núcleos da metafísica do Da-sein. Este núcleo concerne, por certo, à manifestação (Offenbarkeit) do ente enquanto ente. De maneira sucinta, a própria manifestação, concentrada na transcendentalidade do deixar-ser, enraíza-se na abertura (Erschlossenheit) do Da-sein, entendida como uma manifestação primordial. Nela, o que ocupa o primeiro plano é a facticidade da compreensão do Ser.

Pelo que se sabe do projeto do final dos anos 20, largamente corroborado no curso de 30, **Da Essência da Liberdade Humana**, o Ser constitui o horizonte da compreensão, ou melhor, o horizonte da manifestação do ente enquanto tal na totalidade. Por estes condicionamentos, então, o Ser é o limite, por ser o a priori da compreensão, para o

desencobrimento (Entborgenheit) do ente. No curso de 28/29, **Introdução à Filosofia**, e, em particular, no curso de 29/30, **Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**, a vigência do ser-no-mundo, caráter fundamental do Da-sein, está intimamente vinculada à necessidade da tematização do desvelamento do Ser (Enthülltheit des Seins). O que se percebe é uma ordenação muito particular entre manifestação do ente, liberdade do Da-sein e desvelamento do Ser, radicado na compreensão. Visando uma síntese possível, o ente se manifesta enquanto tal no Da-sein a partir do caráter desvelativo da compreensão do Ser que o instaura.

No curso de 31, mesmo que de forma extremamente redutora, o que deve ser acentuado é uma mudança nesta orientação. Pelo que se vê no §3, a igualação entre Sere ente parte de algo muito específico. Na realidade, a igualação decorre da própria dação do ente. O ente se dá (es gibt) a si mesmo e ao Da-sein, nesta ordem. Por consequência direta disso, a análise fenomenológica deixa de estar voltada para a intensificação do deixar-ser, uma vez que a dação parece ser mais originária e determinante. Nestes termos, o que deve ser priorizado é o fundamento, por assim dizer, da dação do ente enquanto tal. Como foi visualizado há pouco, este fundamento corresponde ao questionar do Ser enquanto Ser. Desse modo, é erigida uma dimensão em que a essencialidade do Ser, a partir do ente na totalidade, passa a ser tomada na sua movência, a qual já foi prefigurada, nas circunscrições mais centrais da conferência de 30, como o acontecer da verdade da essência, isto é, como o acontecer do não-encobrimento do encobrimento.

Além disso, principalmente a partir dos primeiros parágrafos do curso de 31, o pensar do Ser se singulariza por estar fundado, integralmente, na história. No entanto, a história corresponde, por certo, à história do próprio acontecimento apropriativo do Ser. Em outras palavras, a história consiste num movimento excepcional e lacunar no qual ocorre o preenchimento do sentido da relação entre verdade e Ser. Inegavelmente, então, o que Heidegger denomina de história diz respeito à marcha, se o termo é pertinente, da ambigüidade do Ser, ou seja, da ambivalência do seu encobrimento – não-encobrimento, nuclearizado nos textos dos pensadores essenciais, desde os pré-platônicos, como o curso

de 31 evidencia ao privilegiar certos posicionamentos de Parmênides. Por estes avizinhamentos, é correto afirmar que o pensar do Ser é historial, e se iguala a filosofia ocidental quando dimensionado na e através da questão fundamental, isto é, a questão da verdade da essência.

Estes traços mostram, de uma vez por todas, que as motivações do pensamento de Heidegger, precisamente nos primeiros anos da década de 30, passam por mudanças, no mínimo, muito expressivas. Para um melhor desdobramento desta transição, o curso do semestre de inverno 31/32, **Da Essência Da Verdade**, traz elementos especialmente reveladores. Antes de tudo, é imprescindível dizer que o curso de 31/32 é composto de duas partes centrais, sendo que o primeiro objetivo é o de formular uma interpretação da alegoria da caverna, presente no livro 7 da **República** de Platão. Na segunda parte, sem dúvida alguma a mais complexa e nuançada, o que importa é a problematização do conceito de não-verdade em Platão, mediante um exame bastante peculiar do diálogo **Teeteto**. Para análise que está se dando, contudo, o que possui primazia é o entendimento do como, no curso de 31/32, Heidegger se dedica a tarefa do aprofundamento da passagem da questão da essência da verdade para a questão da verdade da essência. De que forma, por conseguinte, os traços mais marcantes devem ser visualizados?

No §2 do curso de 31/32, Heidegger firma que a acessibilidade (Zugänglichkeit) do problema fundamental da verdade somente pode ser conquistada na própria história do conceito de verdade. O que isso quer dizer? Inicialmente, intensificando articulações do curso de 31, a retroveniência autêntica (echten Rückgang) na história toma distância do presente (Gegenwart). Na realidade, ela considera o presente como algo que deve ser, obrigatoriamente, superado. Nestes termos, a retroveniência genuína é o “decisivo começo da futuridade autêntica”<sup>05</sup>. Acentuando um elemento de sua abrangência metodológica, a retroveniência é o que propicia o entendimento do que acontece hoje. Tendo como ancoragem estas determinações, o que se mostra como essencial é o entendimento do como, no começo da filosofia ocidental, a verdade é conceituada. Em vista

disso, o que se torna premente é o esclarecimento do que os gregos (Griechen) têm do que é chamado de verdade. Melhor dizendo, que palavra eles possuem para a verdade?

Para os gregos, a palavra que exhibe a verdade é **a-léthéia**, ou seja, não-encobrimento (Unverborgenheit). Isso significa assinalar, antes de todo o resto, que algo verdadeiro é algo não-encoberto (Unverborgenes). Para Heidegger, estes delineamentos já permitem a percepção de elementos significativos. Em primeiro lugar, o que os gregos consideram como verdadeiro, isto é, o não-encoberto é o que não está mais encoberto (Verborgene), é o que está sem encobrimento (ohne Verborgenheit). Buscando uma melhor aproximação, o verdadeiro é o que foi arrancado (entrissene) do encobrimento, como se ele tivesse sido roubado do próprio encobrimento. Neste sentido, o verdadeiro é o que não detém mais algo consigo: o encobrimento. O verdadeiro é, propriamente, o que se livra (befreit) do encobrimento. Portanto, a expressão grega possui, ao mesmo tempo, estruturas semânticas (Bedeutungsstrukturen) e morfológicas (Wortstrukturen) bastante particulares.

Em primeiro lugar, a “expressão grega é privativa” 06. Como consequência imediata disso, na expressão não-encobrimento, a palavra negativa expõe a positiva. Assim, o encobrimento é, enquanto acontecimento fundante, apresentado intensivamente na sua negação. Por uma outra perspectiva, a palavra positiva, o encobrimento, exhibe a finalidade e a necessidade mais interna da negativa, ou seja, do não. Além disso, a significação (Bedeutung) da palavra grega para a verdade não mantém nenhum vínculo essencial com a enunciação (Aussage) e com a conexão de coisas (Sachzusammenhang). Em vista destas elucidações, a essência da verdade não é, mesmo, dimensionável a partir da concordância (Übereinstimmung) e da correção (Richtigkeit). Definitivamente, verdade enquanto não-encobrimento (Wahrheit als Unverborgenheit) e verdade enquanto correção (Wahrheit als Richtigkeit) são, de acordo com Heidegger, concepções muito distintas, uma vez que emergem de experiências fundamentais (Grunderfahrungen) bastante diferentes e que não são relacionáveis.

Porém, como deve se dar uma aproximação mais produtiva com a concepção grega? Para Heidegger, o direcionamento para a verdade enquanto **a-léthéia** dispensa afixação da

análise na mera significação da palavra (Wortbedeutung). Desviando-se deste procedimento, o que importa ser enfatizado, antes de mais nada, é que a palavra **a-léthéia** diz respeito ao que o “homem, desde o fundamento de sua essência, quer e procura”<sup>07</sup>. Nesta medida, ela corresponde, seguramente, a uma palavra para algo primeiro e sobre determinante. Melhor dizendo, a a-léthéia constitui o fundamento do Da-sein, já que ela envolve o experienciar originário com o mundo e consigo mesmo do homem. Assim posto, o aprofundamento da análise torna indispensável o esclarecimento da experiência fundamental para os gregos em vista da qual a verdade é concebida enquanto não-encobrimento.

De acordo com o curso de 31/32, se o verdadeiro tem o sentido do não-encoberto, do que se livra do encobrimento, então, na experiência do verdadeiro enquanto não-encoberto, ocorre um envolvimento da experiência do encoberto no seu encobrimento (Erfahrung des Verborgenen in seiner Verborgenheit). Desse modo, o que os gregos denominam de verdadeiro não consiste na enunciação, na proposição (Satz) e no conhecimento (Erkenntnis). Para eles, o não-encoberto é um ente enquanto tal. Em conformidade a esta posição, os entes precisam ser experienciados no seu encobrimento. A filosofia, portanto, “procura os entes enquanto entes no seu encobrimento”<sup>08</sup>. Sem dúvida, a experiência fundamental do encobrimento é o fundo do qual irrompe a procura pelo não-encoberto. Porém, o que significa dizer que os entes se encobrem?

Seguindo os passos interpretativos de Heidegger, o prévio experienciar dos entes no seu encobrimento cumpre um papel maximamente condicionador. Apenas se o encobrimento dos entes envolve e, ao mesmo tempo, importuna o homem de um modo essencial, ocorre a necessidade e a possibilidade para que os entes sejam arrancados do encobrimento. Neste empenho do homem, os entes são trazidos para o não encobrimento e, precisamente por isso, o homem se põe em meio ao ente desencoberto. A partir destas articulações, uma determinação nuclear pode ser melhor visualizada. No fundo, o que está sendo estabelecido é que a vigência dos entes (Walten des Seienden) se dá no encobrimento. Originariamente, então, os entes enquanto tais vigem, ou seja, vigoram na

ocultação. Melhor explicitando, há, por assim dizer, uma inclinação primordial para que eles permaneçam no encobrimento. Mesmo que eles sejam retirados da ocultação, existe uma “força” que os impulsiona de volta a ela.

Para Heidegger, a experiência fundamental dos gregos com a expressão alétheia deve ser compreendida como o começo da filosofia, especialmente em Parmênides e Heráclito. Assim, o não-encobrimento constitui a efetividade (Wirklichkeit), ou melhor, o acontecimento (Geschehen) que encaminha a filosofia ocidental desde o seu início. Qual a envergadura destas afirmações? Corroborando as prefigurações do curso de 31, a experiência fundamental que instaura a filosofia não pode ser superada. Mais do que isso, o começo não tem como ser atingido (erreicht). No fundo, o “começo é, essencialmente, o inalcançável e o superior”<sup>09</sup>. Assim, na experiência do encobrimento dos entes ocorre algo maior e mais originário com o próprio homem (Menschen selbst). Buscando uma melhor aproximação, este “algo” é, propriamente, o acontecimento e a história (Geschichte) para a qual o homem sempre deve conseguir retornar, se o que importa é a conceituação da essência da verdade (Wesen der Wahrheit).

Neste momento do §2, Heidegger explicita os caracteres que propiciam a conceituação da verdade enquanto não-encobrimento. Antes de qualquer coisa, o que importa é o entendimento da maneira na qual deve se dar a retroveniência à filosofia grega. Sugestivamente, o retorno precisa ocorrer mediante os desenvolvimentos da questão da essência da verdade propostos por Platão e Aristóteles. Esta forma de proceder, contudo, não está assentada na pretensa positividade e na maior amplitude do que é estabelecido por estes pensadores. Por razões ainda não tangenciadas, Platão e Aristóteles marcam o início da impossibilitação da experiência fundamental. Neles, a postura fundante (Grundhaltung), isto é, o desencobrimento, concentrado no sentido da palavra alétheia, é reformado (umbildet). Nesta reformulação, o que é preparado, fundamentalmente é o alicerçamento para que a concepção usual da verdade, isto é, a verdade como concordância e correção se torne, na e através de seu desdobramento, determinante.

Por estas motivações, no dimensionamento da questão da essência da verdade, ou melhor, da verdade da essência, o que ocupa o primeiro plano não é a tematização da a-léthéia no seu sentido primal. Do mesmo modo, a análise não se dirige à clarificação da verdade enquanto concordância. Diferentemente destes dois encaminhamentos, o que precisa ser exibido é o enredamento (Verstrickung) destas duas conceituações da verdade. Assim, o que necessita ser exposto é o modo pelo qual estes dois conceitos se desordenam reciprocamente. Para Heidegger, a transição (Übergang) do não encobrimento para a correção é, sim, um acontecimento relevante, sem o qual a estrutura da filosofia ocidental se mantém muito obscuro. É justamente no empenho da localização da passagem de uma conceituação para a outra, concentrado no entrelaçamento delas, que a ida à Platão se mostra imprescindível.

Na circunscrição apropriada desta análise, o acompanhamento minucioso da interpretação de Heidegger, em especial acerca do **Teeteto**, não é indispensável. Efetivamente, o que particulariza o exame de Heidegger é a certeza de que, em primeiro lugar, Platão desconsidera o encobrimento como a primariedade intrínseca ao ente enquanto tal. Ao rejeitar a experiência fundante do encobrir do ente, o que passa a ser privilegiado é o não-encobrimento como o ponto de partida para o estabelecimento da questão da verdade. Em consonância a isso, o ente é considerado, por Platão como o não-encoberto, e não mais como o encoberto. A prevalência do não encobrimento traz consigo, ineliminavelmente, a perda do caráter instaurativo da ocultação. Por estas razões, o questionamento da antiessência da verdade, ou melhor, de sua não-essência deixa de ser o impulsionador para o balizamento do mais essencial da questão da verdade.

A rejeição da não-verdade, ou seja, do encobrimento enquanto acontecimento originário exhibe, de modo incontornável, uma passagem difícil e progressiva do âmbito da verdade da essência, isto é, da verdade do Ser para o território da essência da verdade, ou melhor, para o domínio do que, apenas, estrutura e condiciona o desencobrimento. Através desta moldagem, a ambivalência que compõe o acontecimento do Ser não é frontalmente negada, porém ela é bastante desvirtuada, uma vez que a não-verdade passa a ser

localizada como um limitador importante, porém decorrente e secundário em relação ao não-encobrimento. Necessariamente, portanto, a não-essência passa a ser um tema da afirmatividade da verdade considerada enquanto tal. Mediante estes delineamentos, as configurações do pensar historial do Ser, no início da década de 30, começam a adquirir uma forma própria.

### CITAÇÕES

01 HEIDEGGER, Martin. Aristoteles: Metaphysik IX 1-3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft.

Gesamtausgabe, Band 33. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990, p. 22.

02 Op. cit., p. 23.

03 Op. cit., p. 23.

04 Op. cit., p. 23.

05 HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen der Wahrheit, Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet.

Gesamtausgabe, Band 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, p. 10.

06 Op. cit., p. 11.

07 Op. cit., p. 12.

08 Op. cit., p. 13.

09 Op. cit., p. 15.

## A FILOSOFIA DA ARTE E O CONCEITO DE INTUIÇÃO INTELECTUAL EM SCHELLING

Prof. Dr. Pedro Paulo Corôa  
Faculdade de Filosofia  
Universidade Federal do Pará

### Preâmbulo

A finalidade original, e talvez geral, da nossa exposição é tratar de um tema – e na verdade insistir nele – que consideramos crucial para a compreensão do que aconteceu na história da filosofia a partir do final do século XVIII, e que bem poderíamos chamar de uma revolução radical na idéia que serve de base para as várias tentativas de caracterização do conceito de Filosofia. Uma revolução tão drástica relativamente à mentalidade filosófica tradicional – dita dogmática – que, talvez pelo próprio embaraço que produziu entre os filósofos, fez emergir termos como filosofia “pós-metafísica”, ou mesmo, “anti-metafísica”, para designar a nova maneira de pensar que então, aparentemente, se inaugurava. Um pensamento, aparentemente – insisto – avesso a todo tipo de expressão sistemática, mas que, no fundo, provavelmente, na maioria dos casos, nunca entendeu corretamente o autêntico sentido – diríamos hoje – orgânico – e por isso, justamente, de novo, sistemático – da concepção que lhe serve de fundamento.

Essa revolução – a expressão não deixa mesmo esconder – é, sem dúvida, kantiana. Mas, no sentido em que a tomaremos aqui, ela é muito mais do que um giro copernicano, pois o alargamento que ela propicia ao conceito de Filosofia relativiza e, com isso, parcializa, os resultados da *Crítica da razão pura*. Trata-se, para ir direto ao assunto, do que chamamos novo registro sistemático dado à Filosofia – representada como um todo – por meio da *Crítica do juízo*, cuja influência, segundo o nosso entendimento, alterará completamente todas as posteriores tentativas de se estabelecer um conceito antidogmático para a Metafísica, e, por conseqüência, para o pensamento, na medida em que ele seja apenas isso, pensamento, e não um pensamento disso ou daquilo – quer dizer, pensamentos determinados a que damos o nome de Entendimento ou de Razão, que ora servem para explicar a natureza, ora para determinar em sua forma geral nosso comportamento moral.

Mas o que nós vamos fazer, em síntese, é tentar apontar o elo que liga a *Terceira crítica* de Kant, que reputamos ser a sua obra mais importante, não só aos seus próprios contemporâneos – cuja referência adotada por nós, em princípio, é a filosofia de Schelling –, mas a nós mesmos e a atualmente chamada filosofia contemporânea, em relação a qual arriscaremos uma tentativa de aproximação com Heidegger, embora acreditemos ser

também justificável se a indicação fosse Ernst Cassirer (*Filosofia das formas simbólicas*) ou, até mesmo, o Foucault de *As palavras e as coisas*.

Adotamos como roteiro para a nossa exposição três momentos bem determinados. Em primeiro lugar trataremos da herança filosófica kantiana, associando-a, mais imediatamente, ao idealismo e ao romantismo alemães, já fazendo, contudo, uma projeção para além deles. Em seguida, dirigiremos nosso foco para a importância assumida, no sistema de Schelling, de sua obra *Filosofia da arte*, a fim de melhor esclarecer “seu” conceito de intuição intelectual, que, obviamente, consideramos oriundo de uma nova concepção de natureza e de experiência apresentados na *Crítica do juízo*. Finalmente, vamos ensaiar algumas considerações, dentro do viés alternativo proporcionado pela concepção kantiana de juízo de gosto, sobre o que nós arriscaríamos chamar, provisoriamente pelo menos, de uma “Ontologia estética” em Heidegger.

## I. A Herança kantiana no Idealismo alemão

Quanto ao nosso primeiro momento, caso pudéssemos resumir em poucas palavras nossa intenção, diríamos: é chamar a atenção para a importância e a verdadeira repercussão provocada pela *Terceira crítica* na leitura que filósofos e poetas, ainda seus contemporâneos, fizeram das obras de Kant. Gostaríamos de mostrar que para a filosofia, ainda àquela época, mas já pós-kantiana, a *Crítica da razão pura* não foi a obra referencial central, como comumente nos ensinam e ensinamos, como tampouco o foi a *Crítica da razão prática*, apesar da idéia de primado da razão e da relativização do conceito escolar de filosofia pelo conceito cosmopolita da mesma.

A nossa tese é que o que norteou o desenvolvimento do pensamento filosófico, com a perda do estatuto científico da Metafísica, após a *Primeira crítica*, foi a busca, já no interior da filosofia transcendental, de um pensamento de tal modo livre, de um uso tão independente de nossa capacidade de julgar que, por definição, jamais poderíamos esperar encontrá-lo nem sob a forma que o mesmo assume com vistas a produção teórica do conhecimento, ou seja, no entendimento (*Verstand*), nem sob a forma que o mesmo adquire nas estratégias admitidas para a determinação objetiva da ação moral, ou seja, na razão (*Vernunft*). Afinal, em ambos os casos, a espontaneidade do nosso poder de pensar, ou seja, da nossa *Urteilkraft*, como nos ensina a Analítica dos Princípios, na *KrV*, está inevitavelmente restringida pela fixidez legal imposta a ela pelo quadro categorial, o que será válido não só para a funcionalidade do Juízo no *dominium* regido pelo entendimento, mas estendido, enquanto padrão de vínculo, ao seu uso possível quando se trata a razão pura prática.

Em Kant, no fundo, como mostra a *Terceira crítica* e como bem notou Fichte em sua *Doutrina da ciência*, só a Imaginação pura é congruente com a idéia autêntica de

espontaneidade que deve poder definir as faculdades superiores enquanto fontes puras de conceitos ou representações. A Imaginação, grafada com letras maiúsculas é, poderíamos dizer, olhando atentamente para o que é possível ler no conceito de espontaneidade, uma faculdade “voluntária”, no sentido de que ela não precisa ser pro-vocada. Ela não precisa ser chamada à atividade produtiva e criativa que lhe é própria – um poder que ela perde, justamente, sob a influência do entendimento e da razão. E não necessitar ser pro-vocada quer dizer, aqui, que ela, a Imaginação, tem vocação própria. Por isso, ela, mais que as outras faculdades é “a” espontaneidade do pensamento, ou seja, pura liberdade.

Essa “descoberta” da *Terceira crítica*, esse des-velamento – só para brincar um pouco com as palavras –, é a conseqüência de uma espécie de escavação do filósofo, transfigurado, aqui, em arqueólogo transcendental, na busca do fundamento (*Grund*) geral sobre o qual foram construídas e sobrepostas gerações de doutrinas teóricas e práticas, reconhecíveis nas diferentes fases da história da filosofia. Construções essas que esconderam, na medida mesma em que foram sendo desenvolvidas, sua própria base, comum, primitivamente livre das cercas virtuais, ou seja, legais, que, posteriormente, vieram dividir, ou impor uma divisão, no mapa da razão humana. Assim como a Terra não é, senão para a Geografia, dividida em hemisférios, meridianos, etc., a razão, ou melhor, o pensamento, originariamente, não se reconhece como: entendimento de um lado, razão de outro, e Faculdade de julgar no meio. O pensamento não tem um meio! Por isso, quando Kant diz que a *Urteilkraft* permite a passagem ou transito (*Übergang*) do entendimento como faculdade teórica à razão como faculdade prática, ele não está delimitando fronteiras, ele está é arrancando as cercas que instituíram, para o pensamento, seus vários domínios privados – o que não passa de uma usurpação, para falar ao modo de Rousseau, no *Segundo discurso*. O pensamento original, se dele se pode ter alguma posse, esta tem que ser comum a toda a humanidade e não propriedade do especialista em ciência ou em moral: ele é um *sensus communis*.

São por essas razões que a espontaneidade das várias faculdades superiores é, de fato, distinguível em graus. O entendimento, em si mesmo um sistema legal que condiciona uma determinada positividade para o pensamento, só se reconhece soletrando fenômenos; e esse é o seu modo abstrato, ou melhor, abstraente, de ser – um pensar parcial, finito, que por ser limitado é, enquanto constitutivo, limitante. Quanto à razão, esta só nos permite buscar, ou ler, nas ações dos homens, aquilo que elas poderiam ter em comum com o agir de um ente racional em geral, o que, também, é o seu modo abstrato de refletir sob regras previamente determinadas e rígidas. No fundo, entendimento e razão, objetos sucessivos da primeira e segunda crítica, são isso: rigidez de pensar. Daí exigirem, como condição prévia, disciplina. Tanto que é da obediência expressa às regras oferecidas por essas duas faculdades que o nosso ajuizar sobre os fenômenos da natureza ou sobre nossas ações

morais é considerado na sua adequação ou inadequação. O combate à dogmática tradicional, muitíssimo discutido, por exemplo, por Schelling nas *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*, aponta, em sua leitura da função específica da *Primeira crítica*, para essa direção, o que, no interior da filosofia transcendental, só a *Crítica do juízo* soube expor da forma mais clara e acabada graças a formulação do juízo de reflexão próprio da *Urteilskraft*.

O que queremos dizer é que se ficarmos atentos à história da Filosofia, no que para ela trouxe de alterações sucessivas a história, particular, do pensamento kantiano, no que este evolui da primeira à terceira *Crítica*, podemos extrair daí um esquema, gradualmente composto, de desconstrução da compreensão tradicional acerca do modo de organização do pensamento metafísico. Desconstrução essa que, em geral, associamos a obras que nos são mais contemporâneas, e posteriores aos grandes sistemas do idealismo alemão. Essa desconstrução – a kantiana – passa, necessariamente, pela compreensão de que o pensamento dito objetivo, ou seja, teórico, logicamente orientado, tema da *Primeira crítica*, assim como o pensamento que qualificamos como moral, em sua formalidade e rigorismo, ambos são, apenas, meramente – como gosta de falar Kant –, formas derivadas de um pensamento – que, na verdade é “o” pensamento – mais autêntico e originário –, e cuja organicidade seus modos de julgar determinados, na medida em que são exatamente isso: modos determinados de um mesmo pensamento ou razão, têm que supor. Entendimento e razão têm, ambos, uma abertura de foco em termos de produção de representações de tal modo limitada, para não dizer fechada, que por meio dessas duas faculdades nosso pensamento perde, ou vê restringida, sua liberdade.

E é por entender que o que essas faculdades geram são, no fundo, obstáculos legais que não permitem a expansão natural do pensamento que, ao ir além delas, na *Crítica do juízo*, Kant faz questão de acentuar que com base no juízo de reflexão não é possível, mesmo fazendo este parte do sistema das faculdades superiores, mesmo que a *Terceira crítica* seja mais um momento da “crítica das faculdades de conhecimento”, mesmo assim, ela não pode fundar nenhuma doutrina, como aconteceu com as duas primeiras críticas. Kant sabe que no uso teórico e no uso prático da razão todo o proveito obtido pelo pensamento decorre da limitação, da disciplina, que ele aí se impõe. Mas é aí, também, que ele perde a sua “naturalidade”, que ele sai do seu “estado de natureza”, da sua condição originária, rompe com aquele *sensus communis* a que vai estar associada a vocação produtiva e indeterminada, ou seja, poética ou estética da *Urteilskraft*.

Para nós, o “x” da questão está na caracterização geral da *Urteilskraft* como a faculdade que permite ligar, formando um todo orgânico – e por isso internamente –, o domínio legal, isto é, formal e organizacional, exercido pelo entendimento sobre a natureza, e o da razão, aplicado à liberdade ou ao arbítrio humano. Agora, com a *Terceira crítica*, a Filosofia, em uma nova perspectiva sistemática que Kant prefere chamar de enciclopédica e

não propedêutica, é a proposição da unidade absoluta do pensamento – formal, de todo modo, por tratar-se nela do Juízo –, mas verdadeiramente puro, isto é, para além, ou talvez fosse melhor dizer, aquém – posto que anterior – das jurisdições privativas do entendimento e da razão. Com isso, Kant acaba promovendo, ou melhor, recuperando a integridade “lógica” primitiva do pensamento como atividade representativa ao re-unir, ou seja, juntar novamente, todas as suas partes de modo a expô-las na integralidade, em um todo, ou, como um todo.

Re-encontrar essa unidade originária do pensamento exige não só recuar, por exemplo, até a *Primeira crítica*, como, e, sobretudo, tentar começar pela análise de um pensamento cujo caráter próprio, enquanto pensamento, deve ser o de poder-ser pré-determinante. E o que seria um pensamento pré-determinante, nestes termos, se não um pensamento pré-conceitual? Kant nos esclarece isso na *Primeira introdução à Terceira crítica*, ao falar “Da estética da faculdade-de-julgar”, quando da definição de juízo reflexionante. Ele nos diz que, em sua ação, o Juízo meramente reflexionante “em vez de uma referência da representação dada a sua própria regra [ou seja, a um conceito] com consciência da mesma”, esse juízo refere a representação “imediatamente à sensação”, de modo que o seu “fundamento-de-determinação” não é um conceito já existente e sim uma percepção<sup>5</sup>, para a qual, por certo, a *Urteilskraft*, ou seja, o pensamento livre, há de procurar, por dele necessitar para refletir, um conceito que, no entanto, ainda precisará ser determinado.

É isso que há de caracterizar a *Urteilskraft*, enquanto faculdade superior e autônoma, mas segundo uma idéia bastante especial de autonomia, uma vez que em sua nova identidade ela não é apenas tirada da relação de subordinação que tinha com o entendimento e com a razão, pois a auto-nomia que ela revela é um poder muito mais radical, mais profundo, que o da autolegislação típica da razão prática. A *Urteilskraft* nunca é geradora de sistemas de regras condicionantes, nem de acontecimentos exteriores a nós, nem daqueles que nos afetam imediatamente em nossas ações. Só a Faculdade de Julgar tem o que Kant chama de *Heautonomia*<sup>6</sup>. Uma legalidade, sim, mas puramente artística, técnica (nomo-técnica), diz Kant, para diferenciá-la da nomotética que define a legalidade *a priori* do entendimento relativamente à natureza e destinada a eventos determinados. Portanto, *Heautonomia* é o nome que Kant dá ao poder que tem a Faculdade de julgar, de um ponto de vista estritamente subjetivo é claro, de prescrever a si mesma uma lei com vistas a satisfazer sua necessidade de refletir, o que pode ser muito bem entendido se

---

<sup>5</sup> KANT, I. *Duas introduções à Crítica do juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 62.

<sup>6</sup> O termo usado por Kant para formar a base da palavra é o pronome reflexivo grego /eautou (heautou), que quer dizer “de si mesmo”, “a si mesmo”.

lembrarmos a necessidade, também lógica e subjetiva, da razão pura especulativa, mas cujo produto não passa de uma ilusão transcendental por dizer respeito a um objeto ideal.

O Juízo, enquanto legalidade heautônoma, supõe, apenas, uma “concordância genérica”<sup>7</sup> na orientação e coordenação das ações em que comparamos representações, ou seja, pensamos. Concordância análoga a que encontramos na estrutura interna da Lógica Geral, em que o pensamento tem que concordar consigo mesmo, antes de ser – e caso se pretenda isso, como ocorre na *Primeira crítica* – a condição transcendental para a determinação das coisas em geral. Compreende isso, também, muito bem, quem atentou corretamente para a necessidade de apresentar o quadro lógico dos juízos, antes do quadro categorial, na *KrV*. Kant considera essa concordância genérica da Lógica Geral, enquanto legalidade meramente subjetiva, apenas uma *conditio sine qua non*, ou seja, negativa, porém, apenas no que diz respeito à produção dos esquemas objetivos necessários para a nossa cognição. E é justamente desse compromisso cognitivo que a concordância genérica suposta na legalidade heautônoma da *Urteilkraft* está desobrigada, pois não lhe pode ser imposta. O juízo de reflexão é uma modalidade de pensamento que não apenas não é como não pretende ser objetivo. Mas isso não quer dizer que ele não tenha a sua positividade. Senão ele não poderia ser distinguido da Lógica Geral e não teria um lugar no sistema das faculdades transcendentais e nem mereceria uma Crítica particular. Embora para uso meramente lógico da Faculdade de julgar, diz-nos Kant, o princípio segundo o qual ele reflete “é um princípio transcendental segundo sua origem”<sup>8</sup>. Um princípio para a produção de representações e não para avaliá-las. Não tira suas representações de outro lugar, as produz ele mesmo.

Na *Primeira introdução à Crítica do juízo*, quando trata “Do sistema das faculdades, que está no fundamento da filosofia”, Kant nos mostra como da própria função subalterna da *Urteilkraft*, na medida em que ela é, de todo modo, espontânea, quer dizer, ativa no seu papel de buscar para os objetos seus conceitos correlativos armazenados no Entendimento, como já aí ela nos indica uma potência particular que, no final, quando bem observada, há de inverter a anterior relação de dependência dentro da qual ela foi, primeiramente, concebida. Afinal, como já nos ensina a *Primeira crítica*, o ato de pensar nada mais é que julgar, ou seja, relacionar conceitos, representações, para que daí resulte algum conhecimento. Ora, o movimento reflexivo graças ao qual a forma fenomênica de um certo dado é comparada a um conceito puro para efeito de sua determinação, isso é trabalho, ou seja, atividade, da Faculdade transcendental de julgar. E o subsumir sob regras, o *casus datae legis* de que fala Kant, é a ação de distinguir, (só quem vê é o juízo) de reconhecer se algo está ou não sob um conceito. Por isso julgar, propriamente falando, é pôr em

---

<sup>7</sup> KANT, I. Idem, p. 49.

<sup>8</sup> Idem, p. 50.

movimento o pensamento. E a Filosofia nada mais é que a investigação da atividade pura do pensamento, como nos diz Fichte, ou, nos termos de um dos *Fragments logológicos* de Novalis, um fichtiano e, por tabela, “kantiano”: “A metafísica é a dinâmica pura do pensamento”, já que ela “trata das forças de pensamento originárias”.

Disso tudo se conclui que de nada nos serviriam as categorias do entendimento ou as idéias da razão se a *Urteilskraft* não aplicasse essas formas abstratas do pensamento, ou seja, separadas das coisas mesmas, aos casos particulares em que elas devem poder ser reconhecidas. É o que Kant chama de sensibilização (*Versinnlichung*) de um conceito: o torná-lo perceptível. É esse caráter dinâmico da Faculdade de juízo reflexivo que impulsiona a Imaginação produtiva e leva Fichte a contrapô-la ao que chama, com todas as letras, de inércia natural ao entendimento. Ele afirma na Doutrina da Ciência de 1794: “O entendimento é uma faculdade em repouso, inativa, da mente; é o mero receptáculo do produzido pela imaginação”. Ou ainda: “O entendimento pode ser descrito como a imaginação fixada pela razão, ou como a razão provida de objetos [representações, conceitos] pela imaginação”<sup>9</sup>.

A imaginação, aqui, é tudo. Novalis é mais condescendente, ao mesmo tempo que esclarecedor. Ele, pelo menos, reconhece uma certa produtividade na atividade do entendimento, ou seja, da razão teórica. Isso, é claro, na medida em que nele interfere, positivamente, a imaginação produtiva, no sentido da *poiesis* grega. Ainda nos *Fragments logológicos*, o de número 29, Novalis dá uma definição de filosofia, válida sem dúvida para sua parte teórica, que é a seguinte: “Filosofia é o poema do entendimento”. E continua: Ela “é o supremo arrojo que o entendimento se dá por si sobre si mesmo – Unidade do entendimento e da imaginação. Sem filosofia permanece o homem desunido em suas forças – São dois homens – um entendedor – e um poeta”. Na filosofia, portanto, é que o homem se reconhece ao ver combinar-se, nela, o que tanto Descartes quanto Kant chamam de *facultas imaginandi* e a necessidade, particular, em certas situações, de orientar essa *vis*, ou seja, esse poder imaginativo que é próprio do nosso ato de pensar mais largado, lato, conceitualmente.

Embora toda uma gama de pensadores contemporâneos a Kant tenha estado atenta à *Crítica da razão pura* e à *Crítica da razão prática*, até mesmo insistindo em caracterizar suas obras como exposição científica de conceitos, o modo como procuraram desenvolver, desde a base, suas reflexões, atesta a influência imediata da *Terceira crítica*. O seguidor mais próximo de Kant, Fichte, organiza toda sua estratégia expositiva do conceito de *Wissenschaftlehre* a partir do conceito de Juízo, *Urteilskraft*, sem o qual a unidade que propõe à *Metafísica*, isto é, do pensamento, em sua absoluta pureza, não seria viável. Como

---

<sup>9</sup> FICHTE, J. G. P. *A Doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980. 124.

ele mesmo diz, “a essência da filosofia *crítica* consiste nisto: que é estabelecido um eu absoluto como pura e simplesmente incondicionado e não determinável por nada superior [o que não pode ser o caso do entendimento, por exemplo]; e, se essa filosofia procede conseqüentemente a partir desse princípio, ela se torna doutrina-da-ciência”<sup>10</sup>. Ora, a única atividade do pensamento em que é satisfeita essa condição representada em tal princípio de incondicionalidade, ou seja, de liberdade, é a atividade da *Urteilkraft*.

Como ele diz, o “modo-de-ação em geral” requerido à consciência como “matéria inteira da doutrina-da-ciência” é “ser uma ação da liberdade”. Segundo Fichte, o modo-de-ação da inteligência em todas as ciências é a “necessidade”, enquanto na doutrina-da-ciência é a “ação livre”<sup>11</sup>. E o modo-de-ação da inteligência “deixa de ser livre”, quando “fica sob uma regra”<sup>12</sup>, como acontece com a função do Juízo no processo cognitivo. A compreensão da importância da *Terceira crítica* em Fichte é expressa por ele no Prefácio à primeira edição de *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou a assim chamada filosofia*, de 1794, em que ele escreve: “O autor está, até agora, profundamente convencido de que nenhum entendimento humano pode ir além do limite a que chegou Kant, em particular em sua *Crítica do juízo*, embora este nunca nos tenha apresentado esse limite determinadamente, nem como o último limite do saber finito. Sabe que nunca poderá dizer algo sobre o qual Kant já não tenha, imediata ou mediatamente, clara ou obscuramente, dado uma indicação”<sup>13</sup>.

Nenhum dos pensadores-leitores de Kant a que nos referimos se conformou com o caráter doutrinal e abstrato das categorias, mas, principalmente, das idéias da razão, que por definição jamais são encontráveis, ou melhor, esquematizáveis, em favor da nossa experiência. Todos buscaram, incessantemente, aprimorar, tendo por referência a atividade produtiva da Imaginação no trabalho do Juízo, a noção de esquematismo como meio de dar realidade e integrar, na natureza, as idéias da razão, já que, para as categorias do entendimento, não há essa dificuldade.

A *Terceira crítica*, de certo modo, compensa a “distância infinita” entre as idéias e sua efetividade, mostrando como, por meio do juízo de reflexão estético, analógica e simbolicamente, podemos nos representar, ou melhor, expor certas formas que, mesmo determinadas, nos permitem passar, como diz Schelling, do finito ao infinito contido nas idéias da razão.

## II. Intuição intelectual em Schelling (Algumas indicações)

<sup>10</sup> FICHTE, J. G. P. Op. Cit, p 60..

<sup>11</sup> Idem, p. 28.

<sup>12</sup> Idem, p. 25.

<sup>13</sup> FICHTE, Op. Cit., p. 6.

Com a publicação, em 1781, da *Crítica da razão pura*, de Kant, o conceito teórico de “intuição intelectual”, tradicionalmente posto no centro das preocupações dos vários sistemas filosóficos, parecia ter perdido completamente o sentido, passando, desde então, a ser visto como a equivocada pretensão de uma suposta ciência metafísica, bastante ambígua, para não dizer muito mal determinada. É que, para essa “ciência”, não só seria, em tese, possível, mas até mesmo necessária, a apreensão imediata do objeto de conhecimento para que este fosse considerado verdadeiro. O problema, como mostra a análise kantiana, é que isso supõe – como observamos, entre outros, na crítica heideggeriana da verdade proposicional – que façamos abstração das funções lógico-transcendentais das categorias do entendimento, justamente elas que são a garantia da objetividade e da cientificidade do nosso conhecimento.

O certo é que o que antes era o ideal a ser atingido (realizado) pelo saber filosófico epistemicamente fundamentado, com o resultado negativo da crítica kantiana à pergunta sobre a cientificidade da Metafísica, passa a ser apenas a representação de uma carência objetiva, de um vazio formal, já que o conhecimento humano está restrito a condições de espaço e tempo, somadas às funções abstratas e parciais, do entendimento. A chamada coisa-em-si, ou, como prefere Kant, aproveitando-se do vocabulário de Aristóteles, o *noumenon* – aquilo que o *nous* “tem” diante de si em um mundo puramente inteligível –, enfim, o “objeto” de uma razão metafísica e absoluta, só pode ser concebido por um pensamento dialético que se vê lançado para além dos limites da experiência, dando assim à imaginação, nossa faculdade de *exhibitio*, uma tarefa tão difícil que a obriga a esquematizar *per analogian*. Esse “objeto”, nos ensina Kant, é uma representação puramente Ideal, jamais real e, cientificamente, cognoscível. Ele não é um dado, um fenômeno, ou seja, não tem Realität, embora, como objeto Ideal, possa ter um efeito, *Wirkung*, sobre a realidade – que nesse caso seria chamada *Wirklichkeit*.

Mesmo no domínio prático, em que Idéia e Ideal recebem uma função legítima com vistas aos nossos juízos morais, o objeto Ideal, a que Kant chama “Bem Supremo”, é apresentado como algo meramente possível, pois a perfeição das ações dos homens em um todo que esse Ideal representa, possui obstáculos em nossa própria natureza que não parecemos em condições de superar, embora os possamos amenizar. Até porque, embora mais amplas em seu alcance e significado, as Idéias da razão pura, como as categorias do entendimento, tem um natureza abstrata, ou seja, parcial, já que elas dão conta, apenas, de um lado da determinação da ação humana, que é o lado puro ou formal. Não se trata, portanto, da ação concreta real, mas, como diz a palavra, de sua idealização em um *mundus intelligibilis* representado na absoluta unidade incondicionada da Idéia de liberdade.

É só no domínio da arte, quando está em questão o juízo estético ou de gosto que, segundo Kant, o modo abstrato que temos de representar as coisas se desfaz, devido ao

fato de, na apreciação do belo, nós não podermos lançar mão de nenhum conceito prévio e termos de nos deter na mera contemplação e apreensão do objeto. Aqui a equação se dá entre o fenômeno e uma forma de julgar ou pensar completamente livre, livre das leis da cognição e livre das leis puras da ação. Adiantando um pouco nosso último momento: temos, na *Terceira crítica*: as condições para a concepção de uma fenomenologia pura. Pura porque a depuramos das regulações prévias advindas das doutrinas lógicas.

Nesse instante, em que hipoteticamente suspendemos a regulação lógica do pensamento libertando a Imaginação, a funcionalidade operacional das categorias perde sua finalidade, pois, quando autêntico, um produto da arte não é um mero objeto, posto que esse “um” objeto, sendo não “mais um” membro de uma classe definida e sim “único”, não está sujeito à determinação condicionada e condicionante das categorias. O pensamento, nesse caso, é incapaz, enquanto forma de unidade abstrata que o caracteriza na formatação do entendimento, de ajuizar de acordo com os padrões da *Darstellung* objetiva, pois aquele “um único” não ganha sua significação (*Bedeutung*) de nenhuma representação universal *a priori*, ou seja, de nenhum conceito puro, anterior e predeterminante para a nossa compreensão do objeto dado. Por isso, ensina Kant, no juízo estético, a *Urteilkraft*, não cobra da *Einbildungskraft* a que está inevitavelmente associada, nem uma *exhibitio* esquemática (teórica) nem alegórica (prática), e sim simbólica. O que o juízo pensa, artisticamente e esteticamente, é um *Sinnbild*: um universal in concreto, logo um “um” que é, absolutamente, “único”, como o são na Estética Transcendental, espaço e tempo, o que justifica o fato de serem chamados, por Kant de intuições, não conceitos.

Diante desse quadro resumido em que passamos pelas três críticas kantianas, o nosso objetivo pode ser entendido como uma proposta de apresentação do que consideramos a correta compreensão da posição central e do valor assumido pela Filosofia da Arte no contexto do pensamento de Schelling, demonstrando com isso a importância da crítica do juízo estético realizada por Kant, não só para o autor da *Philosophie der Kunst*, mas para os demais representantes do idealismo alemão. Devido o nosso interesse no vínculo entre o idealismo alemão e a filosofia transcendental de Kant, a nossa abordagem exige investigar a relação entre a obra de arte, ou, o objeto artístico e o conceito de intuição intelectual, rejeitado no kantismo e recuperado pelos pós-kantianos, como Schelling. Sem a *Crítica do Juízo*, a idéia de uma intuição (apreensão) estética que não seja aquela exposta na *Primeira crítica*, mas destinada a uma função subalterna ao entendimento, não teria o menor sentido. Passar da intuição pura (*reine Anschauung*) como condição formal da percepção meramente empírica e natural, para a intuição de um *Intellektualwelt*, supõe o objeto artístico, a *Kunstwerk*.

Se levarmos em consideração apenas a *Crítica da razão pura*, não encontraremos discordância, no que diz respeito à Estética Transcendental, entre Kant e Schelling. E para o

primeiro, toda intuição é sensível, porque quando dizemos que ela é pura é porque nela só levamos em conta a forma que advém da estrutura subjetiva da nossa sensibilidade, sem misturá-la, ainda, ao poder do entendimento, ou seja, sem ainda pensar, objetivamente, no que por ela (a intuição) foi representado. Para Kant não podemos ver um conceito, mas apenas pensá-lo, uma vez que um conceito não é um fenômeno. Este pode, apenas, ser um caso de um conceito. Só em uma mente divina, ou seja, absoluta, pensar e ser seria o mesmo. Seria necessário um demiurgo, à moda platônica, para que isso se desse, ou que nos concebêssemos um fenômeno que fosse, ao mesmo tempo em que dado a nós, algo de universal. Mas é justamente essa possibilidade que está prevista, mesmo no interior do sistema kantiano, com o objeto do juízo estético, e é ele que, sem dúvida, Schelling tem em mente ao conceber um sistema filosófico em que, como ele diz, a potência filosófica principal é a artística, em que a Filosofia assume sua forma mais importante como *Philosophie der Kunst*. Em Schelling, o conhecimento do Absoluto (Idéia da razão pura), que segundo Kant não pode ser obtido por meio do pensamento teórico só é possível, e efetivo, com a intuição estética.

Segundo Rubens Torres Filho: “Na obra de arte Schelling vê a unificação do mundo da natureza e do mundo do espírito, do objeto e do sujeito. E, como Kant, considera a obra de arte semelhante ao organismo vivo, na medida em que ambos só podem ser compreendidos finalisticamente, ou seja, na medida em que ambos seriam realidade nas quais as partes só têm sentido dentro do todo e este, por sua vez, só tem seu fim em si mesmo”<sup>14</sup>. E é só na obra de arte que a inteligência humana pode realizar toda a sua potencialidade, uma vez que na razão teórica ela se mostra enganosa e dialética, como nos mostra Kant. Na obra de arte a inteligência está livre da abstração, ou seja, da separação entre o conceito e a intuição, assemelhando-se, no seu modo de julgar, à “intuição intelectual”.

Para Schelling, “pela filosofia o homem deve ser conduzido além da mera representação”<sup>15</sup>, que é sempre uma forma de mediação, logo, de vínculo indireto entre sujeito e objeto que sua filosofia quer superar. E se nada é absolutamente imediato, posto que a própria sensibilidade é um poder de re-presentar, temos aí, pelo menos, um nível de representação em que o mundo, ele mesmo, **se** nos apresenta, e desse nível, que é tanto natural quanto como espiritual, que tiramos nossa idéia de intuição. Na idéia de intuição temos a afirmação radicalmente positiva do objeto enquanto pura existência, como *proto*

---

<sup>14</sup> TORRES FILHO, R. R. “Schelling – Vida e obra”, In *Obras escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. X.

<sup>15</sup> SCHELLING, F.W.J. *Escritos filosóficos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 177.

*hylé*, para falar como Aristóteles. Em termos especulativos, essa intuição seria a visão do Ideal da razão a que Kant, não por acaso, chama “*prototypon transcendente*” (KrV, B599).

E é esse ir além – a que em geral damos o nome de metafísica – sem a perda da imanência, que nos é proporcionado pela obra de arte, pois nela não se separa objeto e representação, o dado e sua *Bedeutung*, dado que só representamos porque o objeto se apresenta, ou seja, ele, e não o conceito que possamos nos fazer dele, subjetivamente, se impõe *per se*. Os objetos de arte, por mais que possamos nos referir a eles no plural, são uma só coisa, diferente do que acontece com o objeto do conhecimento teórico em que o conceito jamais se confunde com o seu objeto, mesmo ao determiná-lo. É assim, para Schelling, que a razão, graças à arte, “realiza aquela passagem do infinito ao finito para trazer unidade a seu conhecimento”<sup>16</sup>. E é essa unidade absoluta que Kant negava à razão teórica, considerando-a uma ilusão dialética. Esta, ainda que bem estabelecida de um ponto de vista formal, nunca pode ser reconhecida no mundo real. Só a arte resolve essa dificuldade, por isso, em Schelling, como em Kant, é a Filosofia da Arte que representa na evolução da consciência filosófica, o último estágio do pensamento.

### III. Ontologia e Estética em Heidegger

Vamos iniciar a última parte dessa exposição citando uma afirmação, categórica, de Ernildo Stein, a propósito do pensamento de Heidegger como um todo. Ela diz o seguinte: “Levar Kant até as últimas conseqüências, radicalizá-lo, será, de certo modo [eu diria, a seu modo, nesse certo modo], sempre o ideal da obra de Heidegger”<sup>17</sup>.

Nos termos do próprio Kant, tendo em vista o que ele nos fala acerca tanto da diferença quanto da relação, necessária, entre uma Idéia e seu correlato, um Ideal – já que se fala aqui, justamente, sobre o Ideal filosófico contido [que seria o conteúdo] na obra de Heidegger –, a interpretação dessa assertiva seria: a obra concebida por Heidegger, ou seja, seu projeto filosófico, e, com ele, a Idéia fundamental que o move – seu princípio –, só se efetiva, ou seja, só se torna realidade [*Wirklichkeit*], na medida mesma em que nela se observa que a filosofia transcendental foi esgotada em todas as suas possibilidades, portanto, até a raiz da sua radicalidade.

Pois é, exatamente, nessa perspectiva, que segue a nossa exposição. O nosso objetivo é indicar um elo, ao mesmo tempo, histórico e sistemático, entre os resultados do projeto kantiano de filosofia, que ganhou corpo por meio de suas três críticas – e no qual vamos encontrar, no fim, um conceito surpreendente do que ela (a filosofia) seja – e a

---

<sup>16</sup> Idem, p. 21.

<sup>17</sup> STEIN, Ernildo. “Necessidade e historicidade – a justificação dos enunciados cognitivos, em particular os da estética, em Martin Heidegger” in BEAINI, 1986, p. 15.

perspectiva de um retorno “as próprias coisas”, visado por Heidegger – mas antes de dele por Husserl – com o auxílio de sua (de Heidegger) Hermenêutica fenomenológica. Um retorno que lembra em muito – só para acrescentar um elemento a mais – o proposto por Rousseau no *Segundo discurso*, mas que, no caso de Heidegger, como o de Kant, se traduz, talvez, melhor, como uma espécie de arqueologia transcendental, ou seja, uma remoção dos entulhos histórico-culturais produzidos pelo próprio pensamento – em especial, pelo entendimento – e que, com a ação do tempo, passaram a ser confundidos com ele mesmo, quando na verdade apenas nos separam do pensar autêntico.

Como uma espécie de comprovação antecipada do que acabei de dizer, mas que ainda preciso apresentar, cito uma passagem de *Ser e tempo*:

... se se quer que a pergunta pelo ser se faça transparente em sua própria história será necessário alcançar uma fluidez da tradição endurecida e desfazer-se dos encobrimentos produzidos por ela. Essa tarefa é a que compreendemos como destruição, feita ao fio da pergunta pelo ser, do conteúdo tradicional da ontologia antiga, em busca das experiências originais nas quais se alcançaram as primeiras determinações do ser, que seriam mais adiante decisivas... (1988, p. 32-33).

A idéia reguladora da minha exposição é tratar a filosofia de Heidegger – como a de Kant – tendo em vista a realização de um projeto, cujas obras-manifesto são, no caso de Heidegger, *Ser e tempo* e, no de Kant, a *Crítica da razão pura*. Essas duas obras de referência, que muitos tomam como a expressão não de tudo, mas do que há de mais importante na investigação de ambos, são, cada uma a seu modo, obras inacabadas – ou, isso é certo na de Kant, de passagem. Elas são inacabadas justamente por exporem, apenas, o projeto de cada um deles, e não a sua consecução. O que ambas tem de estabelecido é o fato de explicitarem o fim da filosofia nos moldes da metafísica tradicional, e buscarem uma “nova” – e, digo eu, só aparentemente nova – tarefa (*Aufgabe*) para o pensamento. Tarefa graças a qual o pensamento, aí sim, se encontra, ou re-encontra, consigo mesmo, isto é, se percebe em sua forma originária. Em ambos – Kant e Heidegger –, seria o caso de afirmar, embora isso possa parecer de início algo exclusivamente heideggeriano, essa arqueologia nos põe diante da pré-história do pensamento, um pensamento que, enquanto pré-histórico, é, ainda, “selvagem”, de certo modo indisciplinado e instintivo, e, como tal, anterior àquele pensamento que conhecemos aprisionado pelos mecanismos lógico-formais de sua determinação epistemológica.

É central, para a execução de ambos os projetos, a questão do método. Só que essa noção (*methodos, hodos*) ganha, no caso de que estamos tratando, e, sobretudo, no modo de apresentá-la, um contorno totalmente diferente, o que, por sinal, faz parte do inesperado e do inaudito, relativamente à idéia, nova, de metafísica, que ganha voz com esses dois filósofos. Kant nos fala, na *Terceira crítica*, de seu próprio espanto com as conseqüências,

para o conceito mesmo de filosofia e de pensar (*urteilen*), que essa obra, a *Crítica do Juízo*, aparentemente uma obra apenas complementar, impõe.

Isso porque, o acabamento de sua investigação crítica se dá com a apresentação de uma nova concepção da capacidade humana de ajuizar exposta no conceito de juízo-de-reflexão, e pela qual Kant nos põe diante de uma *facultas judicandi* inteiramente autônoma, a *Urteilskraft*. Uma capacidade de pensar – já que, segundo Kant, *denken* e *urteilen* coincidem – cuja atividade estaria, enquanto meramente reflexionante, inteiramente livre da função hegemônica e determinante do Entendimento. Dito de outro jeito, a faculdade de julgar, em sua pura reflexividade, abre nossa compreensão para a existência de um domínio do pensamento que é, ao mesmo tempo, diferente e, principalmente – o que nos importa mais aqui –, anterior ao regime de regulação da Ontologia tradicional, ontologia esta cujos princípios estão concentrados, desde Aristóteles, nas categorias do entendimento puro.

O jogo livre do pensar, relativamente a todo em qualquer princípio de determinação – seja ele científico ou moral – reconhecido na *Urteilskraft* e em seu modo característico de reflexão, faz, desse pensamento, uma fonte absolutamente anti-doutrinária ou anti-dogmática de conceitos, conceitos esses que, no fundo, tecnicamente falando, talvez nem possam ser chamados de conceitos. As referências para a reflexão que ela (faculdade de julgar) cria, mais que autonomia, diz Kant, tem por base uma mais radical independência, a que chama de *Heautonomia*. Talvez seja isso que tenha se revelado inesperado ao próprio Kant, já que, no juízo-de-reflexão, temos, por definição uma forma de pensar que jamais se impõe, nem a si mesma, como sendo aquilo (o princípio) a partir do que tudo se explica.

O juízo-de-reflexão é um verdadeiro des-caminho epistemológico, ou uma nova vereda pouco epistemológica, se o compararmos às exigências tradicionais de subordinação dos fenômenos do mundo natural e humano às condições representadas em puros conceitos, o que exige a obediência (disciplina) do próprio pensamento, ou dos nossos modos de julgar, como no caso da ciência e da moral. A nossa reflexão, na medida em que segue esses *modi*, cobra uma renúncia à liberdade do pensamento.

Na medida em que a questão acerca da natureza da metafísica sempre envolveu um contra-ponto com a física e a matemática, o problema do método, relativamente a ela (metafísica), sempre foi levantado como a indicação daquilo que lhe falta. A história do pensamento metafísico, apesar de todo o rigor da Ontologia, seria a história de uma radical indisciplina metodológica, o tal des-caminho que permitiria explicar seu descrédito frente às ciências ditas “reais”. Esse é o motivo de a *Crítica da razão pura* ter, como título substitutivo, Tratado do Método.

E de que nos serve, afinal, uma doutrina do método? A resposta “natural” seria: Ele é a base propedêutica para qualquer *ciência* possível. E quando esta “doutrina” falha – como acontece na *Crítica da razão pura*? Nesse caso, a idéia de método, ou melhor, o sentido do

mesmo – dado que ele é necessário –, é re-orientado. No que toca à metafísica, é exatamente isso que se passa na *Crítica da razão pura*. Só é possível um método científico – que não pode ser o mesmo para a filosofia –, onde a regulação ontológico-objetivista do quadro categorial assume a forma de um direito positivo do pensar. Quanto à “legislação” filosófica, esta é da ordem do direito “natural”, ou seja, ela é um código puramente racional. Existe uma espécie de estado de natureza do pensamento, e é até aí que a filosofia, quando efetivamente radical, tem de poder ir, mesmo para seu próprio espanto. Afinal, à metafísica, não é possível um *organon* – e, com isso, nenhuma função instrumental –, e sim um *Canon*, ou, um regulação do pensar sem imediata positividade. É, apenas, como *Canon* que se pode formar o *logos* filosófico. Sendo assim, o pensar canônico, como o *logos* filosófico propriamente dito, não pode estar a serviço do entendimento e da ciência, embora possa servir, prospectivamente, à moral.

Enfim, a discussão em torno do problema do método, no caso da filosofia mesma, que não se confunde ou se reduz à Ontologia propriamente dita, há de redundar, para a nossa compreensão comum de método, na necessidade de uma quase ausência disciplinar, invertendo, por assim dizer, o que sempre esteve implicado no caráter propedêutico natural a toda Metodologia. Ora, é essa relativa liberdade reflexiva que há de ser representada na Hermenêutica, em que a compreensão interpretativa é claramente distinguida, embora não oposta, da vocação dogmática da demonstração científica.

Para Heidegger, naturalmente, essas questões são fundamentais porque o método, aqui o fenomenológico, é a via de acesso ao problema principal, o do sentido do ser. Uma questão tão aberta quanto deve ser, e permanecer, o pensamento que sobre ela se debruça. Não é à toa que a metafísica que se extrai da *Crítica da razão pura* é um saber meramente pro-jetado. A *Crítica da razão pura*, esse “Tratado do Método” de que fala Kant, é, na verdade, apenas um pro-legômeno, e nos fala sobre o que deveremos levar em conta ao nos aventurarmos na constituição de uma, ainda futura, metafísica. O certo é que não se trata mais de confundir metafísica e Ontologia nos moldes em que a conhecemos. A *Crítica da razão pura* atesta a inexistência da determinação de uma forma de pensar que, apesar de natural, está por ser instituído. E o seu delineamento último só a *Crítica do Juízo* e não a *Crítica da razão pura*, pode fornecer.

O objetivo de *Ser e tempo*, diz Heidegger, é elaborar de uma forma concreta, ou seja, não abstrata, a pergunta acerca do sentido do ser. E essa pergunta, continua ele, depende da interpretação, ou seja, de uma hermenêutica do tempo. Nos termos do vínculo entre Kant e Heidegger, isso nos faz dirigir o olhar para Estética Transcendental. Esse, talvez, seja aquele horizonte no qual apenas é possível compreender o que é o ser “em geral”, na medida em que isso nos exige fazer abstração das categorias com que lida a Ontologia tradicional. A questão do ser se revelaria, assim, uma questão fundamentalmente

estética, e, nessa ciência dos princípios de toda intuição fenomênica, o tempo seria, como nos diz Kant na Dialética Transcendental, o *focus imaginarium* que pode nos dar um norte e nos orientar relativamente ao que seja o ser. E o que isso poderia querer dizer, em termos kantianos? Termos que, afirmamos, com apoio em Ernildo Stein, Heidegger radicalizaria?

Eu diria: Na parte relativa à Ontologia (Metafísica Geral), da *Crítica da razão pura*, ou seja, a que corresponde à Estética Transcendental e a Analítica Transcendental, isso quer dizer fixar-se, exclusivamente, na Estética, para, nesse *locus* meramente “existencial” do ser, em que ele é, simplesmente, dado, (*ex datis*) porém, ainda, não pensado, proceder, nesse vazio ou nesse vácuo de pensamento deixado livre pela *Crítica*, proceder aí, dizia eu, a uma nova concepção de analítica, ou seja, uma nova forma de reflexão (ajuizamento, nos termos da *Terceira crítica*), que não será mais transcendental. Nessa nova analítica se opõem, ou, pelo menos, se diferenciam, por um lado, a análise em sentido transcendental (que é uma análise lógico-ontológica) e análise, agora, em sentido existencial (ou, como diz Heidegger, fática).

Pelo menos em *Ser e tempo*, cujo inacabamento “natural” é patenteado pelo segundo Heidegger, o que há de “transcendental” na consideração acerca da natureza, ou melhor, do sentido do ser é a Estética ontológica kantiana. A análise heideggeriana é uma destruição da Ontologia tradicional na medida em que sua investigação busca afirmar o elemento do ser, melhor, a forma do ser, cujo sentido era, para essa Ontologia, absolutamente, negativo, já que ela via na sensibilidade e em tudo que pertence à *aisthesis*, o mero simulacro de uma essência (*quididade*) escondida de nossa cognição.

Kant é, para Heidegger, uma espécie de mediador fundamental para sua perspectiva analítica. A *Crítica da razão pura*, relativamente a *Ser e tempo*, tem a função de *Grundlegung*, no sentido em que Kant usa essa expressão em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*. É uma obra indispensável, mas, para o que ainda se vai tratar, mais especificamente, em outra obra. E como se dá essa mediação da *Crítica*? Pela posituação do fenômeno [*Erscheinung*] na Estética transcendental. Pela diferenciação no fenômeno entre *Erscheinung* e *Schein*. O fenômeno [*Erscheinung*], diz Kant, não é o que meramente parece [*Schein*], ele “é”, e se afirma, enquanto fenômeno – conceito adstrito à Sensibilidade e, nessa medida, dissociado das funções lógico-transcendentais do entendimento. O fenômeno não é uma capa superficial escondendo e até falseando à nossa compreensão a verdadeira estrutura ontológica do ser. Até porque não é esse o papel da sensibilidade, faculdade na qual, apenas, esse conceito (fenômeno) ganha sentido. Por meio da sensibilidade não posso pôr nenhuma pro-posição acerca do caráter verdadeiro ou falso das coisas sensíveis, posto que ela não pensa, apenas intui.

Mas onde “estacionou” a análise de Kant, na ótica heideggeriana? No caráter “passivo”, eu diria, apenas preparatório, da Estética Transcendental, o que faz do fenômeno,

mesmo em sua independência dos critérios do entendimento, a sala de espera pelo ser. Seria o espaço, ainda, sem sentido do ser. O espaço da cegueira do entendimento. Afinal, reza a letra do texto crítico, toda intuição sem conceito é cega! Essa é a máxima, ou seja, o princípio subjetivo que orienta a Estética Transcendental, na *Crítica da razão pura*.

Mas, onde, no próprio Kant, temos uma revolução no modo de pensar a relação entre pensamento e estética? Na *Terceira crítica*. A idéia de nossa exposição é que essa é, de fato, a obra que organiza toda a concepção de ser e de método encontrados em *Ser e tempo*, e com a qual Heidegger buscaria, já em *Ser e tempo*, radicalizar a filosofia kantiana. Afinal, diferente do que acontece na *Crítica da razão pura*, na *Crítica do Juízo* não é mais o conceito ou categoria que serve de princípio de determinação para a nossa capacidade de julgar, mas o inverso, é a nossa percepção, ou seja, a nossa intuição focada no fenômeno, que fornece tal princípio. É, pois como juízo estético (para não falar de juízo de percepção), ou na forma do juízo-de-reflexão que serve de base a todo juízo estético, que a Fenomenologia de Heidegger encontra a sua resolução. É por isso que Heidegger pode dizer, tomando Aristóteles como referência, que, em uma formulação grega de fenomenologia, esta seria um *légein ta phainomena*. E, segue Heidegger, como esse *légein* quer, na verdade, dizer *apophainesthai*, a Fenomenologia é *apopainesthai ta phainomena*: “deixar fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”. É por isso que o sentido do ser, buscado a partir do fenômeno, tem, a nosso ver, uma série de mediações que podem nos autorizar a falar da Fenomenologia como uma teoria estética da “ciência”, ou mais especificamente, como uma concepção puramente estética de filosofia e do filosofar.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FICHTE, J. G. *A Doutrina da ciência de 1794 e outros escritos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ser y tiempo**. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago, 1988.

\_\_\_\_\_. **O que é metafísica**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

KANT, Immanuel. **Duas introduções à Crítica do juízo.** Trad. São Paulo: Iluminuras, 1995.  
*Duas introduções à Crítica do juízo.* São Paulo: Iluminuras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Crítica del juicio.** Trad. Manuel Garcia Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura.** Trad. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo.** Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens.** São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).

SCHELLING, F. W. J. **Escritos filosóficos.** Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

STEIN, Ernildo. Necessidade e historicidade – a justificação dos enunciados cognitivos, em particular os da estética, em Martin Heidegger. In BEAINI, Thais Curi. **Heidegger: a arte como cultivo do inaparente.** São Paulo: Edusp, 1986.

TORRES FILHO, R. R. “Schelling – Vida e obra”, In *Obras escolhidas.* São Paulo: Abril Cultural, 1984.

## A POLÍTICA COMO UMA ÉTICA – FOUCAULT FILÓSOFO DA MODERNIDADE

**Nelson Matos de Noronha**  
Departamento de Filosofia  
Universidade Federal do Amazonas

Na presente comunicação, tento mostrar como, já em *História da Loucura*, seu primeiro grande livro, Michel Foucault, adotou um eixo de problematizações pelo qual, ao mesmo tempo, sua trajetória intelectual ganhará coerência e se ligará ao projeto Iluminista mediante uma reinterpretação da obra de Immanuel Kant. Apresentar Foucault como filósofo da Modernidade consiste em mostrar como, mediante suas pesquisas no campo da historiografia, ele chegou à questão da arqueologia das formas de subjetivação e nos instigou a pensar o presente como uma experiência de nós mesmos.

Para Foucault, o Esclarecimento foi um acontecimento histórico que abrangeu uma série de transformações nos campos social, econômico, político, científico, moral e religioso. Neste sentido, ele se distingue e mesmo se opõe ao humanismo. Tema recorrente do pensamento europeu, humanismo recobriu, ao longo da história ocidental, uma multiplicidade de correntes filosóficas distintas e até mesmo contrárias umas às outras. O que todas tiveram em comum, no entanto foi o fato de terem de se apoiar em alguma definição da essência humana. Nesse aspecto, o Iluminismo se situa no pólo oposto a essas correntes, já que não se apoia necessariamente em qualquer concepção do homem oriunda da religião, da política ou da ciência. Assim, por se mostrar uma temática demasiadamente flexível, diversa e inconsistente, o humanismo não pode servir de eixo para a reflexão atual do Iluminismo.

Em seu lugar, Foucault propôs que a reativação do *êthos* de modernidade se desse pela aplicação do princípio de uma “crítica e uma criação permanentes de nós mesmos”<sup>18</sup>.

Podemos considerar que a reativação desse *êthos* de modernidade é, de fato, a atitude de Foucault diante da questão proposta pelo Iluminismo em torno da correlação entre o progresso da verdade e a expansão da liberdade.

Ela possui as seguintes características negativas:

- Crítica daquilo que nós somos, dizemos e fazemos, que se recusa a se ligar ao Iluminismo através de uma fidelidade doutrinária; ontologia histórica de nós mesmos, que se furta a tratar as nossas limitações atuais como definitivas e, em troca, se propõe a ressaltar os pontos de possibilidade de ultrapassamento desses limites.

Positivamente, as características desse novo *êthos* são as seguintes:

- Primeiro, na medida em que se trata de uma atitude limite, ela consiste em inverter o trabalho da *Crítica* kantiana. Se esta se propunha a estabelecer os limites além dos quais

---

<sup>18</sup> Cf. FOUCAULT, M.; *Qu'est-ce que les lumières?* In *Dits et écrits IV*. pp. 575-576.

o conhecimento, para ser universal e necessário, não deveria prosseguir, a crítica foucauldiana propõe-se a verificar naquilo que é considerado, em nossos dias, universal e necessário, o que pode haver de histórico, contingente e arbitrário e que, portanto, pode ser ultrapassado.

Trata-se, como a *Crítica* kantiana, de analisar as estruturas do conhecimento e, portanto, de investigar o problema da constituição do sujeito. Entretanto, essa crítica não é transcendental, pois não se ocupa com os princípios universais e necessários do conhecimento e da ação moral. Ela é, segundo Foucault, arqueológica em seu método e genealógica em sua finalidade.

O entendimento é abordado por essa crítica através da análise dos discursos que articulam aquilo que somos, dizemos e fazemos, os quais são tratados como acontecimentos históricos e não como formas derivadas de estruturas universais e necessárias. Daí o seu aspecto arqueológico. O uso prático do entendimento é aí tratado, não como a determinação do que nos é impossível conhecer ou fazer, mas como o campo no qual o trabalho indefinido da liberdade deve ser permanentemente relançado para o horizonte mais distante e mais largo possível. Enquanto essa crítica toma como ponto de partida e como perspectiva a contingência de nosso ser histórico, ela é, portanto, genealógica.

Em segundo lugar, o *êthos* que atravessa o conjunto das pesquisas de Michel Foucault e que representa, para ele, a maneira mais apropriada de se pensar o presente consiste em colocar sob a prova da realidade e da atualidade os resultados das investigações históricas e críticas através das quais se visa compreender a ligação entre o que, hoje, nós somos, pensamos e fazemos e o espírito de modernidade criado pelo Iluminismo.

O caráter experimental dessa atitude consiste em determinar as formas possíveis e desejáveis das mudanças de nossa realidade a partir do trabalho histórico-crítico pelo qual se faz o diagnóstico dos pontos em que ela não é mais conveniente. Isso implica renunciar a todos os projetos e promessas de transformação global e radical de nossa cultura e de nossa maneira de pensar que foram feitos pelos sistemas políticos de nosso século. No lugar desses projetos, essa ontologia histórica de nós mesmos deve ser correlativa a uma experimentação dos limites que nós podemos romper, a qual, segundo as palavras de Foucault, representa “um trabalho de nós mesmos sobre nós mesmos enquanto seres livres<sup>19</sup>”:

“Eu prefiro as transformações muito precisas que puderam ocorrer a partir de vinte anos atrás em um certo número de domínios que concernem aos nossos modos de ser e de pensar, as relações de autoridade, as relações de sexos, a maneira

---

<sup>19</sup>. FOUCAULT, M.; *Qu'est-ce que les lumières?* In *Dits et écrits IV*. pp. 571-577.

pela qual nós percebemos a loucura ou a doença, eu prefiro essas transformações mesmo parciais que foram feitas na correlação da análise histórica e da atitude prática às promessas do homem novo que os piores sistemas políticos repetiram ao longo do século XX.<sup>20</sup>

Por fim, além de se caracterizar como uma investigação histórico-crítica de nós mesmos e como um trabalho de nossa liberdade sobre nosso próprio ser, o *êthos* de modernidade pelo qual Foucault orienta, em seus escritos, sua relação com o presente se caracteriza pela especificidade de seu desafio e pela homogeneidade, sistematicidade e generalidade daquelas investigações.

Ainda que essa postura renuncie à pretensão de aceder de uma vez por todas ao conhecimento e ao controle da totalidade do sistema que torna possível nosso entendimento e, além disso, reconheça que sua empresa é sempre parcial, local e, portanto, singular, limitada e condenada a ter que recomeçar o tempo todo, ela pretende ser apropriada para responder à questão que nos é sempre colocada, não apenas pelo Iluminismo, mas por toda a história da cultura ocidental: como realizar a promessa de um crescimento das capacidades tecnológicas de domínio sobre as coisas que seja simultâneo e proporcional ao crescimento da autonomia estratégica dos homens?

As análises históricas mais recentes dão conta, ao contrário do que se imaginou no século XVIII, de que o domínio das coisas que resultou do avanço tecnológico na modernidade deu lugar à intensificação do poder tanto no campo político do Estado quanto no campo do controle das populações e dos indivíduos pelos sistemas de produção econômica e pelas instituições religiosas ou filantrópicas e mesmo as científicas, sem que isso tenha correspondido necessariamente ao crescimento da autonomia das consciências individuais. Assim, toda pesquisa que se pretenda uma análise do presente e das perspectivas de sua transformação deverá ter que enfrentar o desafio de desconectar os processos de intensificação do poder e os de crescimento das capacidades<sup>21</sup>.

O próprio fato de que essas pesquisas e essas experiências sejam sempre locais e parciais e que, por isso, elas tenham que renunciar à compreensão global de suas estruturas de possibilidade, exige que elas não se ocupem com as representações que os homens fazem deles próprios, mas, sim, com aquilo que eles fazem e com a maneira pela qual o fazem.

A análise daquilo que eles fazem permitirá o acesso à forma de racionalidade pela qual eles organizam suas práticas, isto é, o aspecto tecnológico de sua existência.

Já a análise da maneira pela qual eles o fazem permitirá a análise de seu aspecto estratégico, ou seja, permitirá a compreensão da forma pela qual os indivíduos reagem à

---

<sup>20</sup> FOUCAULT, M.; *Qu'est-ce que les lumières?* In *Dits et écrits IV*. pp. 575.

<sup>21</sup> FOUCAULT, M.; *Qu'est-ce que les lumières?* In *Dits et écrits IV*. pp. 575-578.

organização formal desse sistema prático sob o qual vivem e a determinação dos pontos que eles simplesmente obedecem e dos que procuram modificar.

O estudo desses conjuntos práticos caracterizados por uma vertente tecnológica e uma vertente estratégica determina, portanto, a homogeneidade dessas pesquisas<sup>22</sup>.

Ora, onde podemos encontrar esses conjuntos práticos? Eles se distribuem através de três grandes domínios: o das relações de controle das coisas pelo conhecimento, o das relações de controle dos outros e o das relações a si. Essa distribuição, na medida em que não é arbitrária e em que é um fato de qualquer civilização, garante às análises histórico-críticas aqui referidas a sua sistematicidade, pois, ainda que uma reflexão filosófica do presente exija um número indefinido de investigações históricas e respostas para uma série aberta de questões, toda análise que se pretenda uma ontologia crítica de nós mesmos terá que responder a estas questões:

“Como nós viemos a nos constituir como sujeitos de saber? Como nós viemos a nos constituir como sujeitos e objetos de poder? Como nós viemos a nos constituir como sujeitos de nossas ações morais?”<sup>23</sup>.

Como se sabe, ao longo de sua trajetória intelectual, Foucault levou a cabo uma série de pesquisas sobre as relações entre a razão e a loucura, a saúde e a doença, o crime e a lei e sobre as experiências que fazemos de nós mesmos. Essas pesquisas têm em comum o fato de se limitarem a recortes cronológicos e temáticos bem precisos e de recorrerem a um corpo de discursos e práticas bem limitados. Em resumo, suas pesquisas são histórico-críticas, parciais, locais e a propósito de acontecimentos singulares.

Em seu texto sobre a resposta de Kant à questão do Iluminismo, ele não se reporta somente a seus próprios trabalhos. Os traços gerais da atitude ressaltada por Foucault dizem respeito a uma série de pesquisas que, ao seu ver, precisam ser realizadas a fim de que a filosofia contemporânea possa refletir, ligando-se ao *êthos* iluminista, o presente e as transformações que se fazem necessárias em nossos modos de ser, pensar e agir. Ora, se esse conjunto geral de pesquisas acerca do saber, do poder e da ética abrange investigações sempre parciais e locais, isso não implica que elas não possuam uma certa generalidade.

Esses domínios teóricos e práticos do conhecimento, das formas de poder e da conduta ética são recorrentes na história do pensamento nas sociedades ocidentais. A novidade dessa retomada da interrogação pelo sentido e a forma de nosso ser atual consiste em duas coisas: na suposição de que as formas de nossa existência naqueles domínios tecnológicos e estratégicos são figuras historicamente determináveis e na hipótese de que foi uma certa

---

<sup>22</sup> FOUCAULT, M.; *Qu'est-ce que les lumières?* In *Dits et écrits IV*. p. 576.

<sup>23</sup> FOUCAULT, M.; *Qu'est-ce que les lumières?* In *Dits et écrits IV*. p. 576.

forma de problematização que definiu seus objetos, suas regras de ação e seus modos de relação a si. Assim, na medida em que essa interrogação se desenvolve através de um estudo das formas históricas de problematização de questões de abrangência geral, ela escapa ao recurso das constantes antropológicas e ao das variações cronológicas exigidos pela busca de estruturas universais e necessárias do entendimento, sem, entretanto, abrir mão de sua dimensão de generalidade<sup>24</sup>.

A partir dessa análise do texto de Kant sobre o Iluminismo, chegamos a uma definição do tipo de pesquisa que constituiu a trajetória intelectual de Foucault. No lugar da concepção kantiana do Iluminismo como um processo pelo qual os homens, coletiva e individualmente, atingem a maioridade, Foucault propôs o projeto de uma interrogação crítica e de uma experimentação permanente de nós mesmos como um trabalho lento e paciente da liberdade.

Podemos afirmar que esse trabalho teve, em *História da loucura*, um de seus momentos iniciais e que sua seqüência, na medida em que esta se deu através das séries de pesquisas publicadas por Foucault, constituiu uma vida filosófica caracterizada justamente pela atitude cujos traços foram acima explicitados. Entendemos que é legítimo supor que naquele livro emergiu o eixo da coerência metodológica, teórica e prática correspondente ao *êthos* proposto por Foucault como a atitude mais conveniente para o restabelecimento da ligação entre a reflexão filosófica do presente, a consciência que o Iluminismo tinha de si mesmo e o espírito que o moveu:

“A ontologia crítica de nós mesmos, certamente é preciso considerá-la não como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *êthos*, uma vida filosófica em que a crítica do que nós somos é, ao mesmo tempo, análise histórica dos limites que nos são postos e prova de seu ultrapassamento possível.”<sup>25</sup>

Alguns psiquiatras ainda censuram os filósofos quando estes pensam a doença mental e não ajuntam ao conhecimento psiquiátrico qualquer informação objetiva. Eles os acusam de inventar noções inteiramente vazias. De fato, Foucault não investigou a loucura da mesma maneira que os médicos o fizeram. Nem por isso ele desprezou os esforços de elaboração conceptual da medicina para catalogar os sintomas e as formas de manifestação daquelas doenças. Para ele, tal esforço exerceu um importante papel na constituição histórica das ciências que hoje tomam a loucura como seu objeto, mas não foi, porém, o único fator, nem o mais decisivo, para o aparecimento do conceito de doença mental.

---

<sup>24</sup> FOUCAULT, M.; *Qu'est-ce que les lumières?* In *Dits et écrits IV*. p. 577.

<sup>25</sup> FOUCAULT, M.; *Qu'est-ce que les lumières?* In *Dits et écrits IV*. p. 577.

A ingenuidade, aparentemente, convém ao positivismo da medicina moderna, posto que lhe permite estabelecer a separação da natureza e da cultura como condição para a formação de um campo neutro de objetividade, isto é, um campo em que as doenças poderiam se mostrar sem máscaras, mas protegidas das interferências da opinião e dos interesses morais, políticos ou religiosos: um campo onde a conduta individual seja tomada como “fenômeno de natureza” e, não, como portadora de valores.

Ora, a psiquiatria entendeu, desde o seu início, que, assim como as afecções fisiológicas têm suas origens no funcionamento irregular do organismo, as afecções mentais, ou anomalias da conduta, são devidas ao mal funcionamento da estrutura das relações entre a vontade e o desejo. Uma das teses de Foucault é a de que essa estrutura não possui uma essência alheia ao tempo. Ele explica que, em nossa época, a psiquiatria deu a essa estrutura uma essência, criando, a partir dos domínios da fisiologia e da moral, mecanismos de observação e grades de classificação dos elementos e das relações pelos quais ela se constituiu. No próprio discurso psiquiátrico se observa o deslizamento contínuo das “formas objetivas” das afecções mentais para o campo da censura moral.

Ocorre o mesmo com as diversas modalidades de terapia que, desde Pinel até Freud, procuraram liberar a loucura e desalienar o louco. Para Foucault, nos discursos e práticas do saber moderno, onde a loucura é submetida ao controle da medicina, subsiste certo esquecimento que é determinante para nossa atitude face às relações da razão e da liberdade. Este esquecimento diz respeito à percepção da loucura. O escândalo causado pela presença do louco no espaço social foi eliminado pela ascensão do sonho da psiquiatria, cuja possibilidade se deu, segundo certos historiadores, pelo trabalho de Pinel. Esse sonho é o de estabelecer, de uma vez por todas, a essência da loucura como doença mental. Foucault demonstrou que o esforço para a descrição dos sintomas e a classificação das doenças mentais resultou na criação de uma infinidade de conceitos instáveis do ponto de vista epistemológico e invariavelmente plenos de elementos tanto da fisiologia quanto da moral<sup>26</sup>.

Os psiquiatras resistem a aceitar esse fato. Em troca, eles se colocam ao lado dos historiadores da psiquiatria que reconstituem a linhagem dos cientistas para aí descobrirem os esboços das definições modernas das doenças mentais. Eles esquecem os fantasmas e as quimeras que atravessam as representações das coisas no curso da história: é o preço que precisam pagar para dar à sua atividade o estatuto de ciência.

A construção dos tipos patológicos pela psiquiatria afetou, na vida prática, o significado da liberdade e o da razão. Onde nos levaria, hoje, uma reflexão do papel do médico na cura dos doentes mentais, uma vez que se sabe, com Foucault, que, desde Pinel

---

<sup>26</sup> Cf. FOUCAULT; M.; *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 1969. pp. 55-56.

e Tucke, os furores e os delírios desses enfermos são controlados graças à autoridade moral e à firmeza do médico, mais do que por causa dos seus conhecimentos das neuroses e psicoses? Depois do aparecimento do livro de Foucault, a psiquiatria não tem mais o direito a esquivar-se de uma reavaliação do poder taumatúrgico do médico. O sonho da psiquiatria tornou-se possível graças a um esquecimento. Eis o primeiro argumento da crítica de Foucault à forma da experiência moderna da loucura. Entretanto, se ele procurou recuperar a verdade da história dessa ciência não foi por pretender encontrar um método mais eficaz para o conhecimento objetivo da loucura.

Sua meta era a abertura do pensamento para que esta pudesse ser compreendida como um fenômeno mais amplo do que a doença mental.

Existe, em *História da loucura*, uma reflexão da ética que não pode ser deixada na sombra quando se julga esse livro como um dos grandes acontecimentos da filosofia contemporânea. Por um lado, essa reflexão sublinha a subordinação do homem moderno à normalização de suas inclinações e desejos (o que é denotado pela amplitude da influência da psicologia na cultura moderna), mas, por outro, ela é uma análise da noção de liberdade enquanto tema dos sonhos das sociedades ocidentais (sonho pelo qual se legitimou uma série de projetos de constituição política desastrosos para a própria liberdade).

No centro dessa análise histórica da noção de doença mental e da psiquiatria, encontra-se o propósito de afrontar o estatuto dado pela Modernidade à razão. A partir da época de Hegel, a filosofia se voltou para a história como o leito sobre o qual o entendimento progride. Em suas análises, Foucault fez diversas “leituras” inusitadas de certos textos filosóficos, articulando-os aos movimentos de constituição, funcionamento e transformação de três diferentes formas historicamente determinadas de experiências da loucura. À concepção de uma história progressista da razão, na qual o aparecimento da psiquiatria é tomado como o coroamento da obra obstinada dos médicos para o aperfeiçoamento dos conceitos e o desvelamento dos fenômenos da doença, Foucault opôs três séries descontínuas de acontecimentos em que a loucura foi tomada em meio a problemas de naturezas diferentes, entre os quais a questão da doença mental nem sempre foi a mais destacada.

A partir disso, vimos uma reflexão que, em nossa opinião, atravessa toda a trajetória intelectual desse filósofo como uma sorte de fio condutor ou, antes, como uma vocação de seus escritos para o projeto de uma intervenção filosófico-política no presente.

Ora, o presente ao qual Foucault se refere é constituído por uma série de práticas sociais e formas culturais onde a definição do “homem são”, isto é, do homem razoável, é tirada do conhecimento positivo das diversas formas de doenças mentais, de perturbações do entendimento e de desvios de conduta; mas ele é constituído, também, pela contestação,

através de lutas e pesquisas histórico-críticas dessas práticas e formas culturais e, principalmente, de obras de arte.

O eixo principal de *História da loucura* é o da formação da ciência psiquiátrica. Trata-se, sobretudo, de problemas de teoria do conhecimento. Porém, na medida em que esse livro apresenta, também, um estudo do manejo dos indivíduos e das populações pelas instituições políticas, religiosas, morais e científicas, pode-se dar relevo àquele *êthos* acima referido e percebê-lo atravessando a investigação foucaultiana das condições históricas de possibilidade do conceito de doença mental. Mediante a forma de divisão cronológica utilizada em *História da loucura*, Foucault substituiu a suposição do progresso como leito a *fortiori* dos acontecimentos por uma concepção dialética do enfraquecimento das fontes da cultura. Em seu percurso interior, *História da loucura* traz consigo a tese de que a transformação da loucura em doença mental é uma decadência da cultura. No que concerne ao seu “fora”, o livro é uma intervenção no terreno institucional da ciência visando a produzir certos efeitos políticos.

De onde vem a necessidade daquela crítica e dessa intervenção? Ela é suscitada pelas obras de Nietzsche, Nerval, Artaud e outros pensadores e artistas, assim como pelos quadros de Goya e de Van Gogh, todos tomados, em vista da história do pensamento ocidental, como acontecimentos nos quais a loucura se pôs em vivo confronto contra a forma de racionalização e mesmo de esterilização da cultura que estava em vias de se constituir. Essas obras parecem fazer reemergir, no pensamento moderno, uma verdade já considerada definitivamente ultrapassada. Elas fizeram reavivar a loucura enquanto experiência, isto é, como forma de saber, a mais profunda de todas, posto que diz respeito ao conhecimento essencial do mundo, da vida e da morte, da razão e da desrazão, da origem e do fim do mundo.

Nessas obras, a loucura se apresentou como um fator de aproximação da consciência ao que existe de mais trágico no conhecimento da natureza e da condição humana. Tal consciência talvez tenha sido o que fez cada um de seus autores mergulhar no abismo da demência<sup>27</sup>.

Esse mergulho, designado enigmaticamente por Foucault como “ausência de obra”<sup>28</sup>, é incluído no campo da experiência moderna da loucura como o momento da alienação. Sabe-se a que ponto este conceito foi sobrecarregado de sentido na reflexão filosófica do presente. Ele exerceu seu papel no centro das análises das formas de organização política, econômica e social onde se encontra o diagnóstico de que os regimes de trabalho, as formas de poder e as instituições sociais desenvolvidas na modernidade são causas da abolição da capacidade de discernimento e de decisão dos homens. Além disso, esse

---

<sup>27</sup> Cf. FOUCAULT, M.; *Préface*. In *Dits et écrits I*. p.161.

<sup>28</sup> FOUCAULT, M.; *Préface*. In *Dits et écrits écrits I*. p.161.

conceito possui significações ainda mais estreitas nos domínios da psiquiatria e do direito. Significações que lhe conferem a possibilidade de uma aplicação prática concernente à vida das pessoas e o torna mais eficaz do que uma categoria geral do pensamento.

Para o psiquiatra, a alienação é um estado patológico, identificada por sintomas determinados e por formas essenciais nas quais são subtraídas ao doente a vontade e a capacidade de diferenciar o real e o imaginário. O direito concorda com a psiquiatria na concepção de que permanecem, no alienado, traços da condição humana, o que lhe faz partilhar com os não alienados as garantias fundamentais do homem. Todavia, com os conhecimentos e os trabalhos da psiquiatria, os juristas retiram dos alienados a capacidade real e legal de tomar decisões e de se autogovernar<sup>29</sup>.

Tendo em vista esse papel do conceito de alienação, poderemos dar relevo a uma das principais coisas vistas por Foucault em suas análises do presente, a saber, que o pensamento moderno sofre de um paradoxo. Por um lado existe uma fissura irremediável entre a razão e a loucura. Isso quer dizer que, apesar de ambas pertencerem ao homem, não se obteve, mesmo com todo o esforço da psicanálise, uma comunicação possível entre elas. Por outro lado, o conceito de alienação é a fonte de uma ambigüidade da relação do pensamento moderno com a loucura. Por seu intermédio, o homem é pensado, ao mesmo tempo, como ***homo psicologicus*** e ***homo juridicus***.

É verdade que, tanto no domínio da psicologia quanto no do direito, pode-se encontrar um grande número de afinidades entre elas, mas não se duvida de que uma seja a negação da outra e de que o aparecimento de uma é a destruição da outra.

Para Foucault, a única coisa que tornou possível esta evidência foi o esquecimento, ou melhor, a subtração do saber cosmológico e trágico (compreendido, outrora, na loucura enquanto experiência) aos campos da visibilidade social e da legitimidade discursiva. *História da loucura* é uma análise da formação desse trabalho de esquecimento pelo qual se apagou a experiência em que, outrora, a loucura e a razão foram tomadas como formas da mesma natureza, que fizeram numerosas trocas e ofereceram reciprocamente impulsos e obstáculos. A história de onde a própria psiquiatria acredita ter saído não é pensada como um esquecimento, mas como uma abertura pela qual a consciência desvela um domínio de objetos que por muito tempo ela teria ignorado. Foucault entendeu que tal concepção não permaneceria sólida depois de uma análise vertical de sua própria formação histórica<sup>30</sup>.

Stuando o sujeito na história, Foucault mostrou uma nova gênese da subjetividade, diferente tanto daquela analisada por Descartes quanto da que foi construída pela tradição hegeliana. Em *História da loucura*, encontramos diferentes tipos de subjetividade, todos resistentes à redução da consciência a uma única forma “normal”. As determinações eco-

<sup>29</sup> Cf. FOUCAULT, M.; *Histoire de la folie*; Paris : Gallimard, 1961. pp. 531-535.

<sup>30</sup> Cf. FOUCAULT, M.; *La folie n'existe que dans une société*. In *Dits et écrits I*. pp. 167-169.

nômicas e políticas, assim como as atitudes religiosas e morais, as sínteses científicas e as formulações filosóficas têm um peso considerável na origem de cada um desses tipos de subjetividade.

Todavia, o que há de comparável entre as subjetividades que assombram os asilos, os hospitais, as prisões, as *petites maisons* ou os hospícios evocados por Foucault não é tanto terem sido como que os reflexos de suas épocas, mas o fato de terem sido construídas. A idéia de uma arqueologia das experiências da loucura nos sugere o élan de uma investigação da formação histórica destes tipos de subjetividade a partir dos traços que eles deixaram nos registros das práticas sociais, das instituições e das formas de normalização, religiosas ou jurídicas que os forjaram, uma investigação onde se recusa a noção de uma instância essencial da consciência da qual o acesso poderia ser dado seja pela pesquisa empírica seja pela análise dos elementos da linguagem discursiva.

Isso não significa que aí se negue a existência positiva dessas formas de subjetividade, mas que se considera que elas tiveram lugar em épocas determinadas, mediante certas práticas de subjetivação, isto é, de fabricação de subjetividades. Práticas que abrangem tanto a sujeição dos indivíduos a certas instituições quanto a observação, a classificação e a formulação dos conceitos correspondentes, enfim, práticas que são formas de saber.

É evidente que hoje não se pode mais esperar o mesmo espanto que arrebatou os primeiros leitores de *História da loucura*. Mas ainda se vê aparecerem novas formas de censura ao livro de Foucault. Visa-se, em particular, à veracidade de algumas de suas afirmações sobre a história da psiquiatria. Apesar de todo o debate que se fez em torno do estruturalismo (onde as idéias de Foucault foram arroladas), ainda hoje se crê em uma natureza humana. Assim, embora o trabalho de Foucault tenha contribuído para a formação de uma nova perspectiva na qual o pensar não se limita a uma reflexão do transcendental e do empírico, ainda vivemos no presente descrito em *História da loucura*.

Nossa relação ao presente ainda é determinada pela busca de um *telos* comum a toda humanidade e pela luta contra o inconsciente. Isso significa que ainda não ultrapassamos o círculo antropológico que submete os indivíduos à normalização de seus comportamentos. Ora, a inflexão dada ao curso dos debates filosóficos modernos pela crítica à noção cartesiana de sujeito também mudou a forma de conceber a revolução copernicana operada por Kant no pensamento ocidental.

Atento às mudanças paradigmáticas que se operaram em diversos campos de investigação, Foucault soube localizar, no domínio das ciências humanas, as relações conceituais e as pressuposições teóricas que lhe permitiram diagnosticar o conhecimento que nossa época formou sobre o homem como uma sorte de representação filosófico-moral mesclada à técnicas de observação e a procedimentos de formalização.

Na origem dessa forma de conhecimento, segundo Foucault, reside a *Antropologia* de Kant. A importância desse filósofo para a época moderna seria, antes de tudo, devida à sua formulação de uma idéia de natureza humana na qual a condição de empiricidade e finitude pode ser transcendida. A partir de certa interpretação dessa idéia, a psiquiatria não apenas estabeleceu a diferença entre o sujeito normal e o anormal, mas, também, definiu os procedimentos necessários à desalienação dos doentes mentais.

### **Referências**

BADIOU, A. *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*. Paris: Hatier.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les lumières? In: *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, pp. 562-578.

FOUCAULT, Michel. La folie n'existe que dans une société. In: *Dits et écrits I*. pp. 167-169.

FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Folie à l'âge classique*; Paris : 1961.

# ÉTICA DA LIBERTAÇÃO, ENTRE MARX E DUSSEL

**Antonio Rufino Vieira**  
Departamento de Filosofia da  
Universidade Federal da Paraíba

## Introdução

Neste trabalho, investigaremos como a Ética da Libertação, entendida como Ética Política Crítica<sup>31</sup>, parte da análise da situação concreta, histórico-social da realidade social latino-americana, para explicitar um projeto ético-político-filosófico bem preciso: colocar-se como um instrumento de libertação que o povo, como conjunto das classes oprimidas, pode encontrar em seu processo de libertação. Tal projeto, em nosso entender, só pode ser entendido enquanto tentativa de concretizar os objetivos da utopia concreta presente em Marx, a qual aponta para o socialismo como forma de superação da sociedade alienante e opressora, a sociedade capitalista<sup>32</sup>.

Neste sentido, Enrique Dussel, ao precisar o conceito de projeto ético de libertação, demonstra que o homem, por ser um ser de esperança como precisa Ernst Bloch<sup>33</sup>, supera a ordem vigente com vistas a uma nova ordem utópica. Para ele, “por ‘projeto de libertação’ entendemos [...] o fim, o objetivo futuro, utópico (em seu sentido positivo), aquilo que se espera. O ‘Princípio-Esperança’, tanto histórico (o novo sistema temporal mais justo, embora não perfeito) como escatológico<sup>34</sup>, o que implica que este projeto se realiza com a afirmação do socialismo como forma de superação dos antagonismos provocados por uma sociedade opressora, alienadora, a sociedade capitalista.

## 1. Situação da Filosofia Latino-americana de libertação

---

<sup>31</sup> Para este tema, apoiamo-nos em Enrique Dussel, particularmente a sua obra *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.

<sup>32</sup> Para o resgate do sentido positivo do conceito de utopia concreta, tal como E. Bloch aplica ao marxismo, ver nosso trabalho: *Marxismo e libertação: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

<sup>33</sup> Sobre Ernst Bloch, ver nosso trabalho *Principe Espérance et l'éthique matérielle de la vie. Les Carnets de Philosophie du Droit*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, 2007 (carnet 133). Princípio Esperança e a ética material da vida. *Reflexão*. Campinas: PUCAMP, nº 32 (92), 2007, p. 59-72.

<sup>34</sup> E. DUSSEL. *Ética comunitária*. Petrópolis, Vozes, 1986, p. 62. E. DUSSEL, a partir de 1976 (fase mais concreta), aproximou-se do pensamento marxista, embora mantenha as mesmas preocupações básicas das outras fases: a preocupação com a libertação do homem latino-americano. É por isso, que DUSSEL retoma conceitos explicitados por BLOCH, como o “Princípio-Esperança”.

Será possível filosofar sem ter como referência o homem historicamente concreto, situado no conjunto de suas relações sociais de classe? A tradição filosófica é muito forte; questões que hoje nos preocupam, liberdade, ser, ação ética, conhecimento, repete-se em culturas históricas diferentes, recebendo contribuição dos diferentes filósofos para a solução dos problemas que sempre angustiam o homem, seja ele europeu ou americano, tenha vivido no passado ou esteja no presente.

As análises de Álvaro Vieira Pinto<sup>35</sup> e Hélio Jaguaribe<sup>36</sup> entre outros, da prática da Filosofia no Brasil coincidem com as assumidas pela atual Filosofia da Libertação no que se referem à autenticidade e à originalidade da filosofia-entre-nós. Ambos também apontam para a possibilidade de um novo filosofar que tenha sua base de reflexão a própria realidade concreta. Caso contrário, a filosofia seria pura repetição da totalidade, instrumento, portanto, para a manutenção da estrutura de dominação.

Em sua análise da filosofia latino-americana, E. Dussel demonstra que, em nível filosófico, a alienação dos povos periféricos é fundada na “ontologia europeu-norte-americana”. Inclusive, as próprias filosofias humanistas justificam o *status quo* de sua própria formação social.<sup>37</sup> Por esta razão, continua E. Dussel, a filosofia que se limita a “comentar textos clássicos ou temas ‘filosóficos’ europeus é a filosofia da dominação [...], já que é *filosofia da dominação* não por suas categorias, mas pelo uso que faz delas”.<sup>38</sup>

Se só é possível filosofar, pensar racionalmente, com categorias precisas, a realidade concreta, então a relação “*filosofia universal – filosofia da libertação*” não pode ser entendida como elementos opostos. A Filosofia da Libertação, ao recusar como antifilosófico a atitude puramente repetidora das filosofias de centro, bem como ao se posicionar teórica e praticamente em face da situação dependente da América Latina,<sup>39</sup> torna-se original, contribuindo para o enriquecimento do saber mundial. É sob este aspecto que entendemos as palavras do pensador Horácio Cerutti Guldberg sobre a Filosofia da Libertação:

---

<sup>35</sup> Ver especialmente *Consciência e realidade nacional*. Rio de Janeiro, ISEB, (2 vol.) 1960.

<sup>36</sup> “Nossa filosofia, até os dias correntes, não tem originalidade e é pouco autêntica. Não tem originalidade porque não se verificou no curso da história uma crise profunda e própria à vida brasileira que suscitasse a pergunta filosófica. [...] O precário saber filosófico que logrou medrar em nosso país, até os dias correntes, foi importado, como as técnicas da cultura européia. Daí o fato de nossa filosofia além de não ser original, carecer de autenticidade”. (H. JAGUARIBE. *A Filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro, ISEB, 1957, p. 15-6).

<sup>37</sup> E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, sd [1977], p. 78.

<sup>38</sup> Idem. “Filosofia da Libertação e revolução na América latina”. Apêndice 3 à *Filosofia da Libertação na América Latina*, p. 218 (conferência apresentada no II Colóquio Nacional de Filosofia em Monterrey, México, em 1977).

<sup>39</sup> Precisaremos mais à frente o conceito de “dependência”, tendo como referencial a teoria da dependência, a qual, como indica E. DUSSEL, tem de ser levada em consideração pela Filosofia da Libertação que assinala o fato da dependência “como a própria origem de uma ruptura teórico-epistemológico-radical” (*Filosofia da Libertação*, p. 154) – adiantamos que para este tema pode ser consultado nosso trabalho: Dependência e libertação. In : PIRES, Cecília (Org). *Vozes silenciadas: ensaios de ética e filosofia política*. Ijuí: Ed. UNIJUI, 2003, p. 15-30.

A “Filosofia da Libertação” assumiu decididamente a realidade latino-americana como o problema para o pensar filosófico e tratou permanentemente, de modo explícito e implícito, de revisar as “possibilidades e limites de uma filosofia latino-americana” libertadora, comprometida com nossos povos, autêntica, original, eficaz teórica e *politicamente*.<sup>40</sup>

A observação de Guldberg é bastante instigante: somente a filosofia que estiver ao lado do povo, comprometida com seus problemas, com sua libertação, poderá alcançar o estatuto epistemológico de autenticidade. Se for correto que a filosofia latino-americana peca pela repetição, nesta crítica existe um ponto positivo; nesta tomada de consciência, há a abertura para, numa atitude de autenticidade filosófica, voltar-se para o ainda-não-ser. A importância do conhecimento histórico do desenvolvimento das classes populares faz com que se perceba que há um movimento de libertação – e só se fala em libertação, quando existe uma opressão; nesse sentido, a filosofia pode ter uma função importante não só nos aspectos histórico e político, mas, sobretudo, na explicitação da totalidade concreta do processo de libertação em seus diferentes momentos de realização.

E. Dussel reconhece que o movimento da Filosofia da Libertação é amplo; há, portanto, “uma aliança estratégica do pensamento crítico, que se define em função prática, em vista da libertação das nossas nações e classes oprimidas”<sup>41</sup>. Por isso, a Filosofia da Libertação visa a ser um saber teórico articulado à práxis de Libertação das classes oprimidas, sendo, portanto, produto teórico estratégico como crítica à opressão.<sup>42</sup> Ora, tal atitude é justificada em nome de uma realidade maior, qual seja, a necessidade de reconstruir no homem oprimido o homem livre, desalienado, numa busca de uma sociedade nova: uma humanidade, como precisa E. Bloch, “com destinatário concreto, dirigida àqueles que são os únicos que a necessitam”<sup>43</sup>. Neste aspecto, a Filosofia da Libertação identifica-se plenamente com a posição do materialismo histórico: transformar o mundo a partir dele mesmo, visando, segundo as palavras de E. Bloch, à “metamorfose do mundo além da opressão”<sup>44</sup>.

Assim sendo, o ponto de partida da Filosofia da Libertação é calcado em uma opção ético-política em favor das classes oprimidas, embora não possua outro método senão o teórico ou especulativo. Nesse sentido, só é possível uma filosofia autêntica “sob a condição

---

<sup>40</sup> H. C. GULDBERG. “Posibilidades y limites de na filosofía latinoamericana despues de la ‘filosofía de la liberación’ IX Congreso Interamericano de Filosofía – *La Filosofía en América*. Caracas, 1976, p. 189.

<sup>41</sup> Idem. “Filosofia da Libertação e revolução na América Latina”. In *Filosofia da Libertação*, p. 217.

<sup>42</sup> Idem. “Filosofia e Práxis. (Tese provisória para uma filosofia da Libertação)”. Apêndice 5 à *Filosofia da Libertação*, p.247-9. (ensaio apresentado nº. 54º. Congresso anual da “American Catholic Philosophical Association”, Filadélfia (EUA), em 1980).

<sup>43</sup> E. BLOCH. *Le Principe Espérance*, III, p. 481.

<sup>44</sup> E. BLOCH. *Le Principe Espérance*, I, 322.

de que seja uma filosofia da libertação, a saber, que pense explicitamente a dominação em geral e em concreto, que pesa sobre o horizonte real a partir de onde a filosofia emerge”.<sup>45</sup> É a partir da categoria de “exterioridade” que E. Dussel funda sua crítica às filosofias que absolutizam a totalidade, negando, na prática, o Outro. A exterioridade é, como precisa E. Dussel, alteridade: “ser outro enquanto distinto da totalidade estabelecida, dominadora desde si e por si: o capital”.<sup>46</sup>

Segundo E. Dussel, o filósofo pode exprimir a crítica de um povo com o máximo de precisão, como intelectual orgânico do povo.<sup>47</sup> Isso significa que o filósofo, por possuir um referencial teórico mais elaborado, ajuda a tornar consciente o que ainda-não-é-consciente, a ser o que ainda-não-é-ser. A Filosofia, portanto, no *front*<sup>48</sup> do processo de transformação. O novo, deste modo, não é uma gratuidade da história, mas está latente no presente.

## 2. Filosofia da Libertação: futuro e Utopia concreta

A insatisfação proveniente da fome e do sonho-de-olhos abertos abre caminho para a percepção de que a civilização ocidental não é tão civilizada como pensa ser, ou como seus defensores desejam que ela seja. Quando discutimos o conceito de esperança ligando-as às raízes antropológicas da fome e do sonho, antecipamos a ideia de que o sonho-de-olhos abertos sempre exige uma realização, não acabando, mesmo havendo uma repressão<sup>49</sup>. Vive e renasce cada vez mais forte.<sup>50</sup> Por isso, a ideia de busca do novo, do ainda-não-ser permeia a Filosofia da Libertação que, ao tentar superar o já-sido (a filosofia de centro), busca ultrapassá-lo à medida que se dirige para o novo.

Como entender o *novo* dentro de uma cultura dominada? Como fomentar e estimular as investigações que tratam sobre o novo? A ultrapassagem da filosofia de centro não consiste em negar que exista a barbárie, ou que ela possa ser eliminada segundo os moldes da “civilização”, mas, essencialmente, na elaboração de atividades culturais, pelas quais se abriria caminho para a mundialização da cultura dominada.

---

<sup>45</sup> E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação na América Latina*, p. 222.

<sup>46</sup> Idem. *La producción teórica de Marx*: um comentário a los Grundrisse. México, Siglo XXI, 1985, p. 339. Neste texto, Dussel tenta mostrar que a categoria “exterioridade” é a fundamental para a compreensão do pensamento de Marx, pois para ele, o trabalhador é sempre o Outro.

<sup>47</sup> Idem. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo, Paulinas, 1984, Vol. IV, p. 215; *Filosofia da Libertação*, p. 132, 183.

<sup>48</sup> No sentido apresentado por Bloch, como processo do mundo que, enquanto matéria, está em fermento para o novo, pois, para ele, o homem sempre se dirige para frente (cf. *Le Principe Espérance*, vol. I, p. 242).

<sup>49</sup> Novamente, fazemos menção de nosso estudo sobre Bloch: Princípio Esperança e a ética material da vida. *Reflexão*, 2007.

<sup>50</sup> “O povo se levantará uma, duas, mil vezes e um dia as cadeias serão quebradas e a liberdade sairá mais forte de entre as grades” (Jorge AMADO, *Cavaleiro da Esperança*. 25ª Ed., Rio de Janeiro, Record, 1981, p.11).

Há a necessidade, portanto, de uma afirmação do caráter tipicamente universal, existente na particularidade dos países dominados em movimento de libertação. Neste movimento, a filosofia latino-americana tem uma tarefa muito importante, servindo às classes populares como mais um instrumento para a sua libertação. Recordemos as palavras de Álvaro Vieira Pinto quanto às tarefas da filosofia em países subdesenvolvidos:

Não há problemas filosóficos universais senão os de natureza abstrata. Desde, porém, que temos de pensar o real concreto, aquele com que efetivamente nos defrontamos e sobre o qual somos obrigados a agir, os problemas deixam de apresentar-se de maneira imprecisa, e se desenham como desafios para a inteligência, partidos das coisas próximas. As tarefas que incubem ao filósofo do país subdesenvolvido são específicas, refletem a condição da realidade de que o pensador participa.<sup>51</sup>

A tarefa do filósofo em sua sociedade dependente deverá ser a de levar à construção de um pensamento que tenha um nível científico, cimentando a ação daqueles que operam a história praticamente, ação esta, não secundária, mas essencial para o filosofar autenticamente vinculado à realidade<sup>52</sup>. Só haverá filosofia, no momento que a filosofia latino-americana conseguir articular seu novo discurso, o do “universal situado” que, partindo de seu próprio contexto histórico, participa do processo de mundialização da filosofia.

Se a filosofia pode ser entendida em seu sentido de busca racional da verdade, ela não se particulariza, mas é envolvida pela própria totalidade das coisas concretas. A busca da verdade não supõe, porém, um descomprometimento com qualquer prejuízo, seja ele político, social, econômico, obrigando o pensador a desvencilhar-se de tudo que impeça o livre pensar? O objetivo maior da filosofia não seria o de chegar à verdade, em lugar de partir para a explicitação de verdades já aceitas de antemão, tautologicamente, como verdadeiras, acabando-se, portanto, com o próprio sentido da filosofia como busca? Pensemos com Álvaro Vieira Pinto.

A falta de tomada da consciência objetiva da nossa realidade, por parte de nossos melhores homens, priva-os de percepção histórica segura e global, desnorteando-os e dividindo-os em condições elementares, o que contribuiu para o atraso do nosso processo de desenvolvimento, pois não há interpretação sem categorias prévias de interpretação.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> A. V. PINTO. *Consciência e realidade nacional*. Vol. I, Rio de Janeiro, IEB, 1960, p. 64.

<sup>52</sup> É nesse sentido que entendemos as palavras de E. DUSSEL ao discutir a relação entre filosofia e transformação. Para ele, a Filosofia da Libertação é uma filosofia que tem sua capacidade teórico-construtiva bem explícita: “os temas de que trata são reais, já que esclarecem a práxis dos militantes no processo de libertação da periferia. [...] (O militante) *recebe luz que operatiza a sua ação*”. (E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, p. 184 – grifo nosso). Ver também de E. DUSSEL, “El trabajador intelectual y América latina”. In: \_\_\_\_\_. *América Latina: dependência y liberación*. Buenos Aires, Fernando Garcia Cambeiro, 1973.

<sup>53</sup> A. V. PINTO. *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*. 4ª ed., Rio de Janeiro, ISEB, 1960, p. 14.

“Não há interpretação sem categorias prévias de interpretação”. Tomada isoladamente esta afirmação, poder-se-ia supor que qualquer tentativa para compreender-se a realidade social do mundo dependente, por exemplo, necessita, de antemão, da posse de um conjunto de categorias, pelo qual possamos, inclusive, utilizar o conceito “dependente”. O dilema não é tão fácil de ser solucionado: a busca de “categorias prévias de interpretação”, como fora a exigência de Vieira Pinto, não pode ser entendida como um conjunto de ideias sob o qual a realidade deva subordinar-se ou ser amarrada. Significa, portanto, que há uma margem ampla para ultrapassar esquema condicionantes da realidade. Este fato liga-se à questão do sentido do filosofar que não se sustém no concreto particular, mas naquilo que Mario Casalla chama de “universal concreto”.<sup>54</sup>

O universal concreto não se descobre a partir de um conhecimento abstrato. Este conhecimento, com efeito, separa, fixa e absolutiza o particular, enquanto *diferente* do outro particular, mas não é capaz de superar as diferenças e atingir a *unidade*, a *identidade* dos diferentes na totalidade rica e exuberante do *universal concreto*. Portanto, só uma visão dialética das relações entre o particular e o universal concreto possibilita a solução adequada do momento crítico vivido pela Filosofia da Libertação, enquanto esta começa a descobrir que a filosofia dos dominadores não passa de um particular que se arvora em *universal*.

A abertura para uma postura nova quanto ao filosofar, levando-se em questão a sua função política, deixa entrever que o “universal concreto” não pode ser alcançado com os “esquemas pré-existentes” idealizados, mas deve ser encontrado pela mediação da própria realidade concreta latino-americana. As “categorias prévias de interpretação” não se esgotam em um simples levantamento das questões. Antes, elas devem ter como referencial as classes populares dominadas. Por isso, a hipótese de trabalho de E. Dussel sobre a Filosofia da libertação é plena de sentido:

Parece que é possível filosofar na periferia, em nações subdesenvolvidas e dependentes, em culturas dominadas e coloniais, numa formação social periférica, somente se não se imita o discurso da filosofia do centro, se se descobre outro discurso, para ser outro radicalmente, deve ter outro ponto de partida, deve pensar outros temas, deve chegar a diferentes conclusões e com método diferente. [...] Ou seja, é necessário não só ocultar, mas partir da dissemetria centro-periferia, dominador-dominado, totalidade-exterioridade, e a partir daí repensar todo o

---

<sup>54</sup> “O discurso filosófico, a Filosofia, diz M. Casalla, é o saber do *universal concreto*, um ‘saber’ onde o particular – superando-se consecutivamente – alcança a estrutura do ‘universal’. No saber Filosofia, o ‘particular’ se realiza como tal, negando-se e absorvendo-se na estrutura universal e o revela e o destina. A filosofia *realiza* o ‘particular’ no ‘universal’ – redefinindo a validade de ambos os termos – e, neste sentido, deve ser compreendida como uma tarefa de perpétua *totalização*: uma tarefa que, a *partir da particularidade*, se abre para um infinito carregado de sentido” (M. CASALLA. *Razón y liberación*: notas para una filosofía latinoamericana. 2ª. Ed. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, p. 15).

pensamento até agora. Porém, o mais importante é pensar o nunca pensado: o próprio processo de libertação das nações dependentes e periféricas.<sup>55</sup>

Neste aspecto, a práxis da libertação é essencialmente utópica, pois o militante é aquele que se lança para o futuro, “para a utopia real [...], para a nova ordem”. Contudo, alerta E. Dussel, “a utopia concreta é fruto histórico do homem, não se realizando mecanicamente”.<sup>56</sup> A análise crítico-positiva do conceito de utopia, realizada por Dussel, está próxima da desenvolvida por Bloch: a utopia se constitui como pólo antecipador do futuro. É por isso que à posição de Bloch corresponde concretamente a de Dussel que, ao comentar o pensamento de Marx nos *Grundrisse*, identifica-o com a própria utopia concreta marxiana:

Marx pensa [...] que na sociedade futura, a *utopia*, que se constitui como um horizonte crítico, [...] é a plena realização da *individualidade* na responsável *comunitarização* de toda a atividade humana; utopia que tem, no desenvolvimento da humanidade presente, suas condições de possibilidade.<sup>57</sup>

Interpretar o pensamento marxiano como utópico também já fora preocupação de Bloch<sup>58</sup>; observamos que a mesma análise se repete em Dussel, ao destacar que o objetivo último de Marx (a naturalização do homem e a humanização da natureza<sup>59</sup>) está repleto de utopia; utopia entendida como abertura para o futuro, no qual o indivíduo se realiza na comunitarização plena, esperada ativamente à medida que o homem constrói sua possibilidade, tendo como referência as condições objetivas do próprio presente.

O projeto de libertação do oprimido é, portanto, um projeto ainda não realizado, tendendo a um dia futuro que será vigente. Este homem, observa E. Dussel, hoje espera por uma nova sociedade: uma esperança concreta, “uma esperança ativa e paciente da libertação dos oprimidos”<sup>60</sup>; uma esperança por uma nova ordem, futura, utópica, ordem não alienada. A tarefa da Filosofia da Libertação consiste em explicitar para o oprimido uma teoria que lhe explique o fundamento de sua alienação. Ora, tal orientação só é possível enquanto os agentes de transformação, guiados pelo otimismo militante (que “permite liberar

---

<sup>55</sup> E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, p. 176-7.

<sup>56</sup> Idem, p. 72.

<sup>57</sup> E. DUSSEL. *La producción teórica de Marx*, p. 357.

<sup>58</sup> Para a análise do conceito de utopia concreta em Bloch, ver nosso trabalho: A racionalidade ética da filosofia marxiana. In *Marxismo e libertação*.

<sup>59</sup> Tese essencial nos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de Karl Marx (cf, nosso trabalho: A Filosofia marxiana: uma análise das XI Teses de Marx sobre Feuerbach. In *Marxismo e libertação*).

<sup>60</sup> E. DUSSEL. *La producción teórica de Marx*, p. 357.

os elementos oprimidos da sociedade nova, humanizada, isto é, do ideal concreto<sup>61</sup>) têm esperança concreta pela realização do seu ideal concreto.<sup>62</sup>

Assim, a utopia concreta na América Latina, pensa E. Dussel, caracteriza-se pela libertação do oprimido, pela sua desalienação, já que o homem é alçado como *cânon* e medida de justiça. Para as condições latino-americanas, especificamente, é preciso que o homem se assuma como ser humano, superando, portanto, a opressão, bem como estimulando práticas revolucionárias.

### 3. Filosofia da Libertação: um projeto ético-político-crítico

A análise da Filosofia da Libertação, tal como foi realizada anteriormente, levanta alguns problemas que vêm questionar o próprio discurso filosófico; ao se admitir que o filósofo não pode estar ausente das grandes questões existentes na realidade latino-americana – onde o homem concreto é dominado, sofrido, faminto, miserável – postula-se que ele tome posição ao lado do povo. Nesse sentido, o conceito de homem é o que mais interessa à Filosofia da Libertação<sup>63</sup>. Para compreendê-lo em sua totalidade, devemos ter em vista o homem concreto, situado em classes sociais. Dado que o homem concreto só pode ser compreendido em sua totalidade quando situado em classes sociais, devemos ater nossa atenção a esta questão, explicitando a abordagem da própria Filosofia da Libertação, a fim de destacar como ela pretende ser um discurso sobre questões que venham contribuir para a determinação do ser especificamente latino-americano; apoiando o povo em seu projeto de libertação, a Filosofia participa deste processo com a sua arma, qual seja a abordagem dialética da realidade social, do homem latino-americano.

#### 3.1. Dependência e libertação na América Latina

Se admitirmos que a história da América Latina se apresenta radicalmente como uma história da dominação,<sup>64</sup> a maior parte da filosofia cultivada entre nós, não passou de um simples jogo contemplativo e acadêmico, sem importância crítico-prática alguma. Serviu tão somente como “*razão ornamental*” quando não era “*razão afirmativa*”.<sup>65</sup> A Filosofia deve

---

<sup>61</sup> E. BLOCH. *Le Principe Espérance*, I, 241.

<sup>62</sup> Neste sentido, o novo sujeito da sociedade futura já se antecipa no militante (E. DUSSEL. *La producción teórica de Marx*, p. 359).

<sup>63</sup> Estamos aqui inseridos na perspectiva marxista, não entendendo que o conceito homem seja abstrato, mas sempre concreto-histórico, pois, como Marx já mostrou em suas *Teses sobre Feuerbach*, “o homem é o conjunto das relações sociais”.

<sup>64</sup> Esta tese é afirmada por Dussel em todos os seus livros, como em *Filosofia da Libertação* (1977), *Ética y liberación* (1998), *Hacia una filosofía política crítica* (2001) e *Política de la liberación: historia mundial y crítica* (2007). Nestes dois últimos livros, Dussel afirma categoricamente que até as navegações e posse de novas terras, no fim do séc. XV e início do século XVI, a Europa era a periferia do mundo árabe (tema este que não teremos condições de analisar neste trabalho, o que será feito em outra oportunidade).

<sup>65</sup> Ver em R. GOMES. Op. Cit., p. 64-86 a discussão sobre estes tipos de “razão”.

investigar as questões que nos tragam “uma solução concreta, alguma coisa que traga sentido para a nossa presença na terra”.<sup>66</sup> Refletir sobre a condição humana, tendo como referencial as classes populares, é tarefa urgente da filosofia da libertação, pois ela não pode ignorar que as referidas classes são potencialmente as únicas protagonistas de mudanças qualitativas.

Observamos que a luta contra o subdesenvolvimento é, antes de tudo, uma luta pela destruição de uma ordem econômica injusta que reduz os países subdesenvolvidos a meros “parceiros menores”, beneficiando principalmente o imperialismo e as classes dominantes internas, uma luta incessante para romper os laços dominadores da dependência. Por isso, com razão, declara Dussel que “não haverá desenvolvimento sem ruptura da dependência, sem libertação nacional econômica, sem transformar a formação social capitalista imperial de centro, seu próprio modo de produção”.<sup>67</sup>

A necessidade de um novo modo de produção nas nações dependentes é aqui anunciada. Dussel, seguindo o pensamento dos propugnadores da Teoria da dependência, percebe que o caminho para que o Terceiro Mundo se desenvolva não pode ser o capitalismo, já que a divisão do trabalho no mundo capitalista não permite um desenvolvimento autônomo. A conclusão de E. Dussel é coerente com todas as premissas da Teoria da dependência<sup>68</sup>. Ora, se a expansão imperialista aliena as economias dos países periféricos, esta alienação é a realização de todas as alienações, pois escraviza os homens, diminuindo o seu ser. Por isso, conclui E. Dussel, “a libertação econômica é a realização concreta da libertação do homem”.<sup>69</sup>

Nesta mesma perspectiva, Ernst Bloch, ao analisar a herança tricolor para o marxismo destaca que as “três palavras, Liberdade, Igualdade, Fraternidade, indicam [...] a direção de uma libertação que liga, finalmente, os homens a eles mesmos, a seu ser-assim que eles podem doravante desenvolver”<sup>70</sup>. Pela importância da representação dos conceitos da “herança tricolor”, pode-se compreender o afinco com que Bloch analisa essas aporias. Em lugar de liberdade, Bloch prefere utilizar o conceito que dá margem a uma interpretação da liberdade-em-movimento, a libertação, pois “libertação significa sempre se libertar de uma coação, de uma opressão. [...] A ‘liberdade-libertação’ é, em todo caso, libertação de uma pressão”.<sup>71</sup>

---

<sup>66</sup> O. PAZ. *O labirinto da solidão*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p. 71.

<sup>67</sup> E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, p. 155.

<sup>68</sup> Remeto o leitor ao meu trabalho: Dependência e libertação. In : PIRES, Cecília (Org). *Vozes silenciadas*.

<sup>69</sup> E. DUSSEL. *Filosofia da libertação*, p. 156. Mais à frente, Dussel completa: “sem libertação econômica [...] não há libertação real” (p. 158).

<sup>70</sup> BLOCH, E. *Droit naturel et dignité humaine*. Paris: Payot, 1976, p. 158.

<sup>71</sup> Idem, p. 160. Como estamos precisando neste nosso trabalho, o movimento da Filosofia da Libertação tem nesse conceito de liberdade seu princípio fundamental. A utopia concreta na América

Nesse sentido, a libertação implica, também, uma igualdade que não se confunde com a igualdade formal do sistema capitalista, nem muito menos com a igualdade religiosa. A igualdade não tem sentido se não for acompanhada pela liberdade, pois “a liberdade é a libertação da opressão, e a opressão é o produto da desigualdade econômica e de seus efeitos”.<sup>72</sup> Finalmente, outro valor do *humanum* a ser considerado é o da fraternidade, novamente desvinculado de um simples ideal abstrato, mas como condição material-social para a construção de uma nova sociedade. A ligação dialética entre liberdade-igualdade-fraternidade pode ser assim expressa: “A luta pela liberdade engendra a igualdade; a igualdade, como fim de exploração e da dependência, mantém a liberdade; a fraternidade é a recompensa de uma igualdade na qual nenhuma pessoa é constrangida, nem se torna lobo para o outro”.<sup>73</sup>

Os valores liberdade, igualdade, fraternidade, despojados da conotação abstrato-formal que a burguesia lhes dá, orientam, portanto, a uma real libertação, aquela em que o homem oprimido se realiza, enquanto homem, à medida que luta por uma sociedade sem classes. Nesse sentido, o humanismo concreto pode ser sintetizado como sendo a realização de uma comunidade autenticamente humana, que só é conseguida quando todos os homens estão livres.<sup>74</sup>

Esta análise de Dussel e de Bloch não pode ser interpretada como fruto de um economicismo radical, determinante das mudanças sociais independentemente das próprias forças transformadoras, do elemento subjetivo do processo revolucionário.<sup>75</sup> A conclusão de Dussel vem ressaltar o dado fundamental de que qualquer transformação na estrutura social dependente na América Latina tem de passar, necessariamente, pelo fator econômico, não apenas em nível internacional, mas também, em nível nacional: uma luta contra a burguesia dependente.<sup>76</sup>

---

Latina caracteriza-se pela libertação do oprimido, pela sua desalienação, já que o homem é alçado como *cânon* e medida de justiça.

<sup>72</sup> Idem, p. 169.

<sup>73</sup> Idem, p. 174.

<sup>74</sup> Tese presente no *Manifesto Comunista* de K. Marx e F. Engels e que Marx retomará em seu *O Capital* ao afirmar que a liberdade só pode consistir no homem socializado (cf. *El Capital*, III, p. 759).

<sup>75</sup> Refutando o economicismo, afirma Dussel: “contra o economicismo diremos que o modo de produção não determina absolutamente a realidade política ou tecnológica, mas que é a condição necessária condicionada (pela política e tecnologia) e condicionante (de ambas)” (E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, p. 151). Para o tema, insere-se perfeitamente a discussão sobre a relação dialética entre base econômica e superestrutura, onde é refutada a interpretação mecânico-economicista que algumas vezes é feita do pensamento marxista.

<sup>76</sup> Neste sentido, devemos levar em consideração a proposta de A. G. Frank: “Hoje a luta antiimperialista na América Latina tem que se fazer através da luta de classes. A movimentação popular contra o inimigo imediato de classe a nível popular local e nacional gera um confronto com o inimigo principal imperialista mais forte do que a movimentação antiimperialista direta” (FRANK, André Gunder. *América Latina: subdesarrollo o revolución*. 2ª. Ed. México: Era, 1976, p. 328-9).

### 3.2. Homem concreto: povo e classes sociais oprimidas

Os problemas que a Filosofia latino-americana, em especial a Filosofia Política crítica da Libertação deveria estudar hoje, com maior intensidade, são aqueles levantados pela própria condição humana, qual seja, os voltados para as condições materiais do homem concreto, oprimido. É oportuna a colocação de Marx, nesse sentido:

A humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e, assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para o resolver já existiam ou estavam, pelo menos, em via de aparecer.<sup>77</sup>

O que faz do homem, um homem? Concordamos com L. Zea quando argumenta que é a liberdade “que faz do homem um Homem”. Alerta, que “a liberdade, mas não a liberdade do velho liberalismo, nem a do positivismo, mas a da liberdade criadora. Um modo de ser que todos os homens possuem pelo fato de serem homens”.<sup>78</sup>

Todavia, a liberdade não é um dom, ou uma qualidade inata do homem, mas é antes a condição de afirmação de seu ser enquanto sujeito da criação e transformação do mundo, o qual está colocado à disposição do ato libertador do oprimido. Neste aspecto, o mundo adquire um estatuto ético material da vida<sup>79</sup>, à medida que é utilizado para saciar a fome do faminto, à medida que nele são exercidos os atos libertadores a serviço do outro. A liberdade criadora, portanto, é aquela que visa, na mediação homem-objeto, a desalienação do homem no trabalho<sup>80</sup>.

As estruturas de produção fazem com que o homem se aproxime de outro homem; nesta aproximação, novos laços são estabelecidos; relações que não se resumem exclusivamente ao do econômico, mas invadem e estruturam toda a vida social, no campo político, econômico, cultural<sup>81</sup>. Quando nos perguntamos “que coisa sou eu?”<sup>82</sup> perguntamo-nos, também, sobre o outro. Há a necessidade, portanto, de uma “personificação” que venha em auxílio da libertação do homem dominado.

---

<sup>77</sup> K. MARX. *Contribuição à crítica da Economia Política*, p. 25.

<sup>78</sup> L. ZEA, op. Cit., p. 27

<sup>79</sup> Para uma explicitação da ética material da vida, ver E. DUSSEL. *Ética y liberación*.

<sup>80</sup> Conforme as obras de Marx: *Manuscritos Econômico-filosóficos e Teses sobre Feuerbach*.

<sup>81</sup> MARX e ENGELS precisam que o homem só se diferencia dos outros animais pelo trabalho, pois “essa distinção só começa a existir quando os homens iniciam a *produção* dos seus meios de vida, passo em frente que é consequência de sua organização corporal. Ao produzirem os seus meios de existência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material” (K. MARX e F. ENGELS. *A Ideologia Alemã*. Lisboa/Santos: Ed. Presença/Martins Fontes, 1980, vol I, p. 26).

<sup>82</sup> “Eu, apesar de minha insignificância física, constituo um mundo de realidade, de recordações, de sonho, de interesses, de recordações, de sonho, de interesses, de paixões, de criações, de amizades, de valores, etc., que devo conhecer. A possibilidade de desenvolver-me e aperfeiçoar-me como pessoa depende do conhecimento do meu próprio ser”. (L. J. G. ALVAREZ, “La personalización, fundamento de nuestra liberación In: In: Vários autores. *El hombre latinoamericano y su mundo*. Bogotá: Nueva América, 1981, p. 163).

No momento que o homem é visto enquanto Outro, abre-se a nova abordagem quanto à possibilidade de julgamento da relação opressor-oprimido, dominador-dominado, julgadas agora a partir do valor *humanum*. O valor *humanum* – identificado por E. Bloch como o que dá sentido à luta dos movimentos de libertação e aos anseios de mudança radical<sup>83</sup> é o que consegue unir todos os que lutam por uma nova sociedade. Dele são derivados todos os outros valores concretos que animam os movimentos libertários.

Superando os possíveis obstáculos, caberia dirigir a atenção àquilo que viesse trazer uma luz para a compreensão do ser latino-americano. Se partirmos das contradições sociais, dos antagonismos de classes, observando neles o fenômeno da dependência, será preciso que as partes envolvidas no processo percebam e tomem consciência desse dado, pois só há realmente conflito, quando o homem dominado toma conhecimento de sua situação de dominado e busca uma maneira de ultrapassá-la.

Por ser uma sociedade dependente, a constituição das classes oprimidas é bem mais ampla, não se resumindo, no entender de Dussel, apenas ao proletariado, ele considera que a categoria “povo” é mais ampla do que a de “classe”, já que engloba a parcela social dos oprimidos.<sup>84</sup>

O fenômeno das classes sociais na América Latina<sup>85</sup> preocupa o filósofo que tenta compreender como se dá o processo de libertação das pessoas que vivem em sociedades dependentes. Somente no contexto das classes sociais é lançada a luz para a compreensão das relações sociais, políticas, econômicas existentes entre os homens. Marx menciona o problema de classes em várias passagens de sua obra.<sup>86</sup> O conceito de classe social pode ser tomado no sentido de uma representação consciente das relações entre os homens, em um modo de produção. A classe para si só existe, no momento que os indivíduos tomam consciência destas relações, formando uma ideologia política; assim, ela é capaz de exprimir suas condições reais de existência, além das contradições entre as diferentes classes, bem como os seus reais interesses e as suas possibilidades enquanto classe.

Os conceitos de classe em si e classe para si constituem dados importantes para a compreensão do fenômeno da dependência, porque nem mesmo as classes dominantes

---

<sup>83</sup> Para uma melhor compreensão deste conceito de Bloch, novamente remeto ao meu Princípio Esperança e a ética material da vida. *Reflexão*.

<sup>84</sup> Esta questão é aprofundada por Dussel *La producción teórica de Marx*, p. 400-13.

<sup>85</sup> Ver, especialmente, as conclusões do Seminário de Mérida, Yacutã, México, 1971, dedicado à questão das classes sociais na América Latina. R. B. ZENTENO, (coord.). *As Classes sociais na América Latina*, problemas de conceituação. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.

<sup>86</sup> No Cap. 52, do tomo III de *O Capital*; no cap. 24, tomo I, de *O Capital*; no cap. I de *A ideologia Alemã*; além do prólogo da *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Sobre o tema, observa Theotonio dos Santos que “o conceito de classe social não foi uma criação do marxismo [...] O que Karl Marx vai fazer é exatamente dar ao conceito de classe não só uma dimensão científica, mas também atribuir-lhe o papel de base de explicação da sociedade e de sua história” (Th. dos SANTOS. *Conceito de classes sociais*. Petrópolis, Vozes, 1982, p. 7-8).

internas se constituíram em classes para si: a sua organização não tinha passado pela formulação de uma ideologia própria.

Existem diversas outras categorias sociais que não se encaixam nas classes de burguesia e proletariado. O quadro, porém, pode ser simplificado, enquanto segmentos dessas categorias sociais se subordinam à burguesia, servindo-lhes ou sendo instrumento de divulgação de sua ideologia. Marx e Engels situaram a questão ao afirmarem que a “burguesia despojou de sua auréola todas as profissões até então reputadas veneráveis e veneradas. Do médico, do jurista, do padre, do sábio, do poeta, fez trabalhadores assalariados”.<sup>87</sup>

Por ser marxismo, como diz Bloch, “a linguagem contemporânea por excelência”,<sup>88</sup> ele lança luz para a questão da dependência das relações sociais e de produção entre os homens. Observando-se o modelo econômico adotado na América Latina (por imposição do capitalismo central, sendo aceito pelas classes dominantes internas), destaca-se o seu caráter dependente, conforme abordamos anteriormente. O estudo das classes sociais na América Latina deve levar em conta a própria especificidade do capitalismo dependente e subdesenvolvido, no qual as classes dominantes internas buscam sobreviver; a riqueza e o poder estão concentrados nas mãos dessas classes, restando às oprimidas a socialização da miséria.<sup>89</sup>

As classes dominantes internas, subordinadas ao capitalismo internacional; para manter a sua posição, elas se utilizam de todos os meios possíveis de dominação, instrumentos de convencimento e coação ideológicos, o uso da coação física e psicológica. Frente a esses interesses específicos, as classes dominantes visam, incessantemente, a se manter, não permitindo grande mobilidade social (admitida, enquanto não abale os seus interesses) das classes exploradas.

A posse da riqueza social, em sua concentração nas mãos das classes dominantes, é a geradora das injustiças sociais; quem a detém, possui o poder político, jurídico, militar, todos usados sob a máscara da legalidade a fim de justificar interesses particulares<sup>90</sup>. A

---

<sup>87</sup> K. MARX e F. ENGELS, *Manifesto Comunista*, p. 20.

<sup>88</sup> E. BLOCH. Efectos políticos del desarrollo desigual. In: LENK, Kurt. *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*. Buenos Aires: Amorroutu, 1971, p. 109.

<sup>89</sup> Concordamos, plenamente, com F. Fernandes, quando analisa a atividade das elites. Para ele, “embora disponham de meios diretos e indiretos de controle pacífico e violento da situação, as classes ‘altas’ e ‘médias’ vêm-se sob a ameaça constante daquilo que se poderia descrever, apropriadamente, como *justiça pelas próprias mãos*. Ao impor o subdesenvolvimento, o capitalismo dependente impõe ao mesmo tempo, o privilegiamento no senso mais alto possível das classes ‘altas’ e ‘médias’, como um mecanismo elementar de autodefesa e de preservação das bases internas das relações de dominação” (F. FERNANDES. “Problema de conceituação das classes sociais na América Latina”. In: ZENTENO, R.B. (Org.). *As classes sociais na América Latina: problemas de conceituação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 225).

<sup>90</sup> Insere-se aqui famosa passagem extraída de *A Ideologia Alemã*: Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes, ou seja, a classe que tem

discussão que E. Dussel aborda sobre a “legalidade da injustiça” é uma verdadeira demonstração das razões pelas quais as civilizações tentam se “universalizar”.

Contra a legalidade da injustiça contrapõe-se a ilegalidade da justiça, isto é, a ilegalidade da práxis libertadora. A análise dusseliana ressalta o dado social de as classes dominantes eternizarem-se no poder, ao universalizar o que originário de determinadas necessidades particulares, mas que, pelo processo de dominação, é estendido ao restante dos homens. Como manter esses interesses permanentes, inquestionáveis e inquestionados, senão através de um processo de “naturalização”? Eles seriam tomados, indicados, precisados como pertencentes à natureza humana, pois sendo os homens diferentes (daí as diferenças sociais “naturais”), seria natural que alguns (por terem uma estrutura social mais privilegiada – serem “mais homens”) tivessem consigo o poder de dirigir e ordenar a sociedade, segundo seus interesses; o que, segundo esta ideologia, seria o mesmo que ordenar e dirigir visando aos interesses de toda a sociedade, da coletividade. Claro está que há a necessidade de desmistificar tal ideologia, pondo em evidência a diferença entre os interesses reais da coletividade e os interesses particulares.

Somente as classes populares – por classes populares estamos entendendo o conjunto das classes exploradas, dominadas, oprimidas – podem, pelo processo de libertação, dizer o que é real ou falso, segundo seus critérios. Esta afirmação carece de maiores esclarecimentos, pois envolve problemas de ordem epistemológica. Por exemplo: como se dá o processo de libertação? Como os critérios são obtidos? Qual o objetivo da libertação? Em suma, que privilégios possuem as classes populares para dizer que um interesse é falso ou verdadeiro, julgado segundo suas necessidades?

A superação da alienação é base real para que o homem se realize enquanto liberdade. Mas, como o conceito de homem não é abstrato, mas concreto,<sup>91</sup> ele aplica-se diretamente às classes sociais, de modo especial àquelas que têm o seu ser negado, subsumido no capital dependente. Como E. Dussel faz notar, são as classes oprimidas da periferia que sofrem, de maneira particular, a espoliação. E. Dussel, precisando o significado de classes oprimidas, recorre ao conceito de povo que é o “bloco social da sociedade civil, anti-hegemônico enquanto oprimido e explorado em épocas finais de um sistema”. É,

---

o poder *material* dominante numa dada sociedade é também a potência dominante *espiritual* (K. MARX e F. ENGELS, *A Ideologia Alemã*, vol. I, p. 55-6). No *Manifesto Comunista* os mesmos autores afirmam: “As idéias dominantes de uma época nunca foram mais que as idéias da classe dominante”.

<sup>91</sup> Mais uma vez, recorremos aos textos de Marx para precisar que o conceito “homem” só pode ser entendido num contexto histórico-social, pois “na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais” (MARX, *Contribuição à Crítica da Economia Política*, p. 24).

portanto, o “bloco das classes dominadas”<sup>92</sup>. O conceito *povo*, alerta Dussel, possui uma importância político-revolucionária profunda, importância esta negada pelo esquerdismo dogmático, bem como manipulada pelos populismos do capitalismo nacionalista dependente periférico.<sup>93</sup>

Aproximando-se ultimamente do pensamento marxista, Dussel precisa o conceito de povo ligando-o como princípio e fim do processo revolucionário, posição esta que é sustentada também por Marx, Lênin, Mao-Tse-Tung. Povo é a classe camponesa, a classe operária, os marginalizados, diversos extratos da pequena burguesia pauperizada: é um sujeito histórico que atravessa os diversos modos de apropriação de uma formação social.<sup>94</sup> A importância revolucionária do conceito povo se dá pelo fato de o povo ser “sujeito coletivo e histórico, com memória de seus gestos, com cultura própria, com continuidade no tempo, etc.”<sup>95</sup>

Por que em nossos dias podemos retomar questões que já foram debatidas por outros autores em épocas recentes? Será a problemática apenas assunto de arqueologia acadêmica, sendo mera repetição de problemas solucionados? O ato de afirmar o povo como sujeito histórico não se caracteriza como ingenuidade romântico-populista, nem os defensores desta posição podem ser criticados de teórico-populistas. É pertinente, pois, a pergunta de E. Dussel, na tentativa de refutar qualquer interpretação de seu pensamento, ligando-o como fruto do populismo.

Se a categoria ‘povo’ não tivesse um sentido preciso, como é possível que a usem tão profundamente *todos* os líderes do Terceiro Mundo, desde Mao ou Agostinho Neto, até Ho Chi-Minh, o FRELIMO ou o comandante Borge? Se o ‘povo’ usam os ‘populistas’, serão todos estes políticos revolucionários populistas, inclusive o próprio Marx?<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> E. DUSSEL. *La producción teórica de Marx*, p. 408.

<sup>93</sup> Idem, p. 409. Se o conceito de povo pode ter sentido histórico ambíguo, já que, por um lado, pode situar-se positivamente como “exterior” ao sistema alienante.

<sup>94</sup> Isso significa que, quem é povo hoje pode ter sido em tempos atrás não-povo; o que implica uma diferença entre povo e população, pois não se pode dizer que toda população de um determinado país faça parte do povo. Semelhante à definição proposta por Dussel, assim se expressa Nelson W. Sodré: “O vazio, o abstrato de que se reveste, no nosso termo. A insistência na confusão visa a sonegar a realidade, esconder o fato de que a sociedade se divide em classes e que nem todas as classes estão incluídas no conceito *povo*” (N. W. SODRÉ. *Quem é povo no Brasil?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962 p. 13. Para N. W. SODRÉ, “as classes dominantes, entretanto, inclusive porque minoritárias, não representam o **povo**, no geral, e nem sempre representam a nação, embora detenham o poder, dominem o Estado e proclamem a sua identidade com o que é nacional” (Idem, p. 15). Argumento semelhante é assumido por Casalla ao constatar que “o ‘povo’ jamais é a ‘elite’ conservadora ou revolucionária”. (M. CASALLA, Op. Cit., p. 64). A. Vieira Pinto identifica o povo com o pobre, opondo-se ao “rico” que, por consequência, não faria parte do povo (A. V. PINTO. *Por que os ricos não fazem greve?*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1962).

<sup>95</sup> E. DUSSEL. *La producción teórica de Marx*, p. 409.

<sup>96</sup> Idem, p. 404.

É preciso que o aspecto negativo que o povo possui o fato de introjetar a ideologia dominante, reproduzi-la e assimilá-la, seja eliminado em vista da concretização do povo enquanto Liberdade: utopia das utopias. Neste contexto, assim se expressa E. Bloch: “um povo livre sobre um fundamento livre, tal é apreendido, de maneira paradoxal, o símbolo final da realização do realizando, isto é do conteúdo limite o mais radical, no processo objetivamente real em geral”.<sup>97</sup>

Um povo livre consiste no homem desalienado, que luta por sua libertação. É por isso que E. Dussel pensa que os filósofos devem escutar com respeito disciplinar o povo oprimido: “se a filosofia não escuta o *povo oprimido* é realmente sofística e ocultadora”.<sup>98</sup> Esta afirmação está coerente com todo o discurso da Filosofia de Libertação elaborado por E. Dussel: se na relação de dependência o ser oprimido é negado, então é necessário comprometer todo o esforço a fim de se construir uma sociedade que seja a real morada do homem.

O homem visa, como fim último, a ser verdadeiramente homem; quando está oprimido, luta de algum modo contra as estruturas sociais que alienam o seu ser. O *Ultimum*, portanto, é que orienta a luta por uma nova estrutura social, em que o povo seja tomado com os conjuntos de homens livres: é necessária a concretização da utopia em seus ideais de justiça, de igualdade, de liberdade e de solidariedade.<sup>99</sup> No entanto, se a utopia ainda não-é, ela é antecipada na ação revolucionária do povo, embora seja também, reprimida pelas classes dominantes. Os ricos (a elite, as classes dominantes, os poderosos, os anti-povos, os estrangeiros no próprio país) só existem à medida que o povo (os pobres, os humilhados, os sem voz, as classes oprimidas) não toma consciência de sua força transformadora. Assim, complementa Vieira Pinto: “só há ricos porque existem condições sociais que permitem a espoliação do trabalho coletivo efetuado por todo o povo, representado pela acumulação e apropriação dos benefícios desse trabalho nas mãos de alguns afortunados”.<sup>100</sup> Da mesma forma que a filosofia, segundo E. Bloch, realiza-se numa aliança efetiva com o proletariado<sup>101</sup> a Filosofia da Libertação, segundo E. Dussel descobre a verdade ao se identificar com os interesses de libertação das classes oprimidas.

---

<sup>97</sup> BLOCH, E. *Le Principe Espérance*, I, p. 300.

<sup>98</sup> DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*, IV, p. 224. Noutro local, Dussel retoma esta mesma posição ao afirmar que “o político, o economista, o filósofo devem escutar a palavra do povo” (*La producción teórica de Marx*, p. 403).

<sup>99</sup> Para a relação entre marxismo e filosofia latino-americana, ver nossos trabalhos: *Marxismo e Filosofia latino-americana. Reflexão*. Campinas: PUCCAMP, vol. 67-68, 1997, p. 132-147, e, *Filosofia da libertação e marxismo*, in PIREZ, Cecília Pinto (Org). *Ética e Cidadania: olhares da Filosofia Latino-americana*. Porto alegre: Dacasa, 1999.

<sup>100</sup> A. V. PINTO. *Por que os ricos não fazem greve?* p. 16. Nessa obra, o autor defende o princípio da socialização da riqueza por um processo revolucionário, organizado pelo povo consciente de que é o único produtor de riquezas. Com isto, os ricos, que são a minoria, inexistiram no momento que fosse destruída a dominação do homem sobre o homem.

<sup>101</sup> E. BLOCH. *L'Esprit de l'utopie*. Paris, Gallimard, 1977, p. 289; *Le Principe Espérance*. I, p. 338.

Por que situar o critério da verdade nos oprimidos? Não é porque são numericamente superiores aos opressores; não é, portanto, por simples fator quantitativo, mas pelo fato de os oprimidos exprimirem o não-ser, isto é, terem o seu ser alienado e que, pelo movimento de humanização tem, como precisa E. Dussel, “direitos absolutos ante a moral vigente de opressão”.<sup>102</sup> Na mesma linha de reflexão, Bloch afirma que quem aliena o Outro não pode ser objeto de misericórdia: “Tolerá-los seria comportamento inumano com respeito aos humilhados e ofendidos”.<sup>103</sup>

Nesse aspecto, quando se menciona que o problema da Filosofia da Libertação é, antes de tudo, político,<sup>104</sup> não se está exagerando. Ao questionar-se o conceito abstrato e rígido de homem, com o qual não podem se identificar as classes oprimidas (pois é um conceito elaborado a partir dos sentimentos e desejos das classes dominantes), há a necessidade de nova elaboração, quanto ao sentido de *humanum*. A recuperação do sentido preciso do termo “homem”, sendo atribuído a todos, indistintamente, faz com que determinadas posições ortodoxas da filosofia ocidental sejam abaladas. Aquela filosofia que, ao discutir o sentido da antropologia, esquece, pelo princípio da abstração, do universal concreto, dos homens reais, oculta, portanto, as contradições sociais, as lutas de classe, os antagonismos. E, nesta pseudo-universalização, escamoteia a realidade, fazendo com que um projeto particular de classe (o das classes dominantes), seja estendido violentamente para o restante da humanidade.

O projeto de dominação<sup>105</sup> é destruído à medida que os oprimidos se põem em movimento para a construção de algo novo, afirmando, neste movimento, a sua própria humanidade. Deste processo também a filosofia quer participar, pois, tendo-se como pressuposto que o discurso filosófico encontra-se situado na ação cotidiana, ela não está alheia às preocupações básicas do homem. Contudo, a partir da própria sociedade capitalista dependente, como é a latino-americana, não é possível, em virtude de sua

---

<sup>102</sup> E. DUSSEL. \_\_\_\_\_. Prefácio a ZIMMERMANN, Roque. *América Latina: o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 14.

<sup>103</sup> E. BLOCH. *Le Principe Espérance*, III, p. 481.

<sup>104</sup> E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, p. 179. Assim sendo, a Filosofia da Libertação tem um projeto que “não seria outro senão o dos povos explorados do Terceiro Mundo, os que estão hoje na busca de seu próprio filosofar” (Alberto PARISI. Pueblo, cultura y situación de clase. In ARDILES, O. e Outros. *Cultura Popular y Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro p. 232-3).

<sup>105</sup> J.-P. Sartre, ao prefaciar o livro *Os Condenados da Terra* de F. Fanon, caracteriza muito bem este projeto de dominação. “Não faz muito tempo a terra tinha dois bilhões de habitantes, isto é, quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de indígenas. Os primeiros dispunham de Verbo, os outros pediam-nos emprestado. Entre aqueles e estes, régulos vendidos, feudatários e uma falsa burguesia pré-fabricada serviam de intermediários. As colônias a verdade se mostrava nua; as ‘metrópoles’ queriam-na vestida; era preciso que o indígena as amasse” (J.-P. SARTRE. Prefácio a FANON, F. *Os condenados da terra*. 2ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, p. 3).

própria estrutura, haver mudanças qualitativas que proporcionem condições à superação das classes populares.

### 3.3. Filosofia Política Crítica: Utopia Concreta e Socialismo

O *humanum* é um fim histórico, princípio de afirmação do homem enquanto homem. No momento em que ele se sente coagido, subsumido em seu ser (pelo próprio capital), busca formas para eliminar esta dominação. O que significa, propriamente, o discurso sobre os homens e não sobre o homem? É a discussão sobre a essência. Antes de tudo, a filosofia se distinguiu pela busca de compreensão do que é a coisa, em sua essência.<sup>106</sup> Portanto, ao se falar da essência do homem, sem tomar como referencial o homem concreto, seria o mesmo que inscrever o discurso sobre a essência num sistema de conceito idealista, ao qual a realidade teria, forçosamente, de se adequar. Como se compreender realmente a essência do homem se não se pensar no contexto dialético de um ser humano situado? Nesse caso, ao analisar o ser latino-americano, só podemos investigar a sua essência, no momento que compreendemos sua história. Essa história não se esgota nos fatos do passado, mas implica, também, a sua ação sobre o mundo presente, sobre as coisas que o cercam, bem como suas perspectivas e esperança sobre aquilo que ainda-não-é.

Ao situarmos a problemática, deixamos implícito que o processo de libertação se inicia pelo princípio de conscientização. O movimento de conscientização é aquele que permite a compreensão de determinada situação: há a passagem para outra situação à medida que o viver não se resume apenas ao estar no mundo, mas dele participativamente. Nesse sentido, o homem antecipa, espera e luta por algo novo: para isso, é necessário compreender a própria lógica de estrutura social opressora fim de poder não apenas compreendê-la, mas desestruturá-la.

A dominação é um produto histórico que não pode ser compreendido senão pelas necessidades históricas das diferentes classes dominantes, as quais tentam justificar a sua predominância sobre os oprimidos. Os agentes de sustentação ideológica de um sistema fazem parte daquilo que Marx denominou a superestrutura, qual seja o nível jurídico-político (Estado, leis, justiça) e o nível ideológico (idéias e costumes). Para ele, “tanto a legislação política, como a civil não fazem mais que expressar e protocolar as exigências econômicas”.<sup>107</sup> Essa afirmação não pode ser interpretada em um sentido mecanicista, sob pena de não se compreender a totalidade das relações sociais. Fica bem expresso, contudo,

---

<sup>106</sup> Ver a discussão sobre o conceito de essência em X. ZUBIRI, *op. Cit.* Sobre X. ZUBIRI, ver, especialmente, E. DUSSEL. *Método para uma filosofia da libertação*, § 23: “‘Sobre a essência’, segundo Zubiri”, p. 179-183.

<sup>107</sup> Karl MARX. *Miséria da filosofia*. Porto: Publicações Escorpião, 1981, p. 80.

que as classes dominantes, detentoras do poder econômico – a base econômica – utilizam-se dessa superestrutura em seu benefício, em detrimento dos interesses da grande maioria da população.<sup>108</sup>

Enquanto não forem abaladas as bases econômicas da sociedade, as movimentações das classes exploradas são permitidas. Contudo, quando a sociedade começa a ser abalada com movimentos desse tipo, isto é, quando o lucro é diminuído, qualquer escrúpulo é deixado de lado para, em nome da lei e da ordem, salvaguardar os “sagrados” interesses sociais. Ao fazer a análise do projeto das classes dominantes (identificando-as com os “ricos”), Álvaro Vieira Pinto percebe que o leque do aparato superestrutural que elas utilizam para se manter é amplo: tudo é utilizado para justificar suas riquezas, seus domínios:

A qualquer indício de agitação popular, de reclamação das massas trabalhadoras, camponesas ou urbanas, (os ricos) revidam pondo em ação o poderoso mecanismo compressor que possuem: de um lado, o desarmamento ideológico da consciência popular nascente, pela ação do púlpito iludidor, da imprensa venal, do magistério alienado, das cúpulas sindicais corrompidas, etc.; de outro lado, pelo esmagamento material, físico, das tentativas de rebelião, pelo aprisionamento, violências corporais e assassinio.<sup>109</sup>

A consciência da classe dominante é uma falsa consciência, pois ela se recusa a perceber que tenta (e, na maior parte das vezes, consegue) organizar o conjunto da sociedade conforme interesses próprios; universaliza, portanto, o que é particular, evitando a consciência de que sua riqueza é a pobreza do Outro, seu conforto é o desconforto do Outro, se apetite saciado é a fome do Outro. Essa inconsciência, tipificada por Vieira Pinto como “consciência ingênua”, “absolutiza a própria posição e, portanto, a verdade inerente a essa posição”,<sup>110</sup> sendo incapaz de dialogar e, além disso, tendo um grande desprezo pelas massas e pela liberdade do outro. A preocupação das classes dominantes, segundo Dussel resume-se em sua defesa da totalidade, confundindo-se com ela; assim, criticar seu projeto seria o mesmo que criticar as necessidades do país. Como se expressa Ernst Bloch,

Até o momento, o pobre sabe que está em péssima situação, não apenas sob o ponto de vista financeiro. Pelo fato de estar mal vestido, sempre evita a polícia. O

---

<sup>108</sup> O poeta popular, Patativa do Assaré assim ironiza o poder do dinheiro, sob o qual está subordinado até a justiça: Movimenta o mundo inteiro / Este metal cobiçado, / Fica tudo alvoroçado / Com o grito do dinheiro, / Onde ele forma um berreiro, / Não respeita coisa alguma, / Grita, guincha, berra, espuma, / Derruba a lei do conceito, / Pobre ali não tem direito, / A justiça não se apruma” (PATATIVA DO ASSARÉ, *Cante lá que eu canto cá*, 4ª ed., Petrópolis/ Crato, Vozes/ Instituto Cultural do Cariri, 1982, p. 239).

<sup>109</sup> Álvaro Vieira PINTO. *Por que os ricos não fazem greve?*, p. 20-1. Sobre a força da classe dominante e os recursos que ela possui para manter-se como classe dominante, ver: L. ALTHUSSER. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

<sup>110</sup> Idem. *Consciência e realidade nacional*, I, p. 173.

olho da lei encontra-se sob o olhar da classe dominantes. [...] Aos pobres são destinados os oficiais de justiça, as prisões. [...] Esforçam-se os pequenos ladrões, deixando-se escapar os grandes. [...] Eis a razão pela qual o pobre tem pouco a esperar e muito a temer do juiz, do juiz que guarda o cofre forte.<sup>111</sup>

Pela práxis da dominação, o dominador visa transformar o Outro em coisa perfeitamente descartável, dependente dos seus interesses individuais que, conforme seu *ethos*, não deve apenas ser conservado, mas aumentado. Na práxis da dominação existe a busca de legitimar a sua existência: ela não seria gratuita, nem tão pouco incoerente com a condição humana, antes, atenderia aos reais anseios da sociedade. Não seria, portanto, antes, dominação (e daí a não existência da luta de classes), pois existiriam apenas tarefas distintas que competiriam diferentemente a cada homem na sociedade. Se, porventura, uns foram destinados a usufruírem das riquezas, enquanto outros não disponham do necessário para bem existir, isso seria uma decorrência natural da estrutura social. Numa atitude ahistórica, tentam, por todos os meios, evitar que a história se desenvolva, pretendendo que o futuro seja o Mesmo.

O que subjaz a essa concepção é o preconceito de classe de que o homem oprimido não é, nem pode ser, o verdadeiro protagonista da história. Teme-se que, alcançando o nível crítico da consciência de classe, este homem explorado sacuda o jugo da opressão e assumo o poder. As classes dominantes precisam, além de se convencerem de sua missão, persuadirem a massa (identificada como todas as pessoas que não fazem parte dos escolhidos), a aceitar uma situação de dominação como se legítima e de direito fosse.

É preciso observar como se dá a consciência da dominação nas classes dominadas. Se o homem dominado é alienado em seu ser, isso ocorre porque, no sistema capitalista, ele não passa de uma mercadoria. Já afirmara com exatidão Marx, que há uma relação entre valor do trabalho humano e mercadoria.

A desvalorização do mundo humano aumenta na razão direta *do aumento do valor do mundo das coisas*. O trabalho não cria apenas bens; ele também produz a si mesmo e o trabalhador como *uma mercadoria* e, deveras na mesma proporção em que produz bens.<sup>112</sup>

Essa passagem reflete a análise de Marx quanto a situação do trabalhador que, ao analisar sua força de trabalho por um salário que não corresponde a seu trabalho real, é ele também apropriado pela burguesia.<sup>113</sup> O capital, ao pagar um salário, possibilita a

---

<sup>111</sup> . BLOCH. *Droit naturel et dignité humaine*, p. 185.

<sup>112</sup> K. MARX . *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, p. 90.

<sup>113</sup> “A alienação do trabalhador em seu objeto é expressa da maneira seguinte, nas leis da Economia Política: quanto mais o trabalhador produz, tanto menos tem para consumir; quanto mais valor ele cria, tanto menos valioso se torna; quanto mais aperfeiçoado o produto, tanto mais grosseiro e informe o trabalhador; quanto mais civilizado o produto, tão menos bárbaro o trabalhador; quanto

reprodução das mínimas necessidades enquanto elas não venham a abalar o sistema em sua totalidade. Nesse sentido, a análise crítica do capitalismo, realizada por Marx, reflete a angústia na qual o trabalhador vive, assim como expressa as possibilidades de libertação do trabalhador. Por isso, comenta E. Dussel: “Marx pode *ver* com novos olhos, pode criticar o mesmo ser do capitalismo (o capital valor) desde uma exterioridade prática que exige explicitar *para os oprimidos* uma teoria que explique aos trabalhadores o fundamento de sua alienação”.<sup>114</sup> Podemos complementar essa reflexão, recorrendo a E. Bloch quando precisa que “o marxismo é, desde seu começo, *humanity in action*, rosto humano em realização”<sup>115</sup>.

O motivo pelo qual os movimentos revolucionários não conseguiram o apoio dos explorados deve-se ao fato de que a cosmovisão do dominador tinha sua força bem estruturada na consciência dos dominados. As lutas do homem, que tem consciência da opressão, contudo, nunca foram inúteis. É nessa perspectiva que Engels reconheceu o valor indireto do movimento camponês, classificando-o de “matéria-prima mais ou menos amorfa e inconsciente, para o processo de transformações das condições atuais na qual está engajado o mundo inteiro”.<sup>116</sup>

Apresenta-se, aqui, a perspectiva de que a consciência da opressão pode levar a uma atitude revolucionária, quando o homem, junto com o Outro, se engajar na construção de uma nova ordem, de uma nova estrutura. Nesse aspecto, a noção de liberdade é inseparável da noção de projeto.

A essência da consciência crítica se identifica à liberdade de libertar. A liberdade não é um atributo de um ser, mas de um ato, a liberdade é o libertar. Adquirimo-la quando contribuimos para libertar a realidade, isto é, o País, de alguma servidão que o oprime. Concebida enquanto realidade do ser, é sempre abstrata; concebida como concreta, é sempre o ato pelo qual alguma coisa se torna livre.<sup>117</sup>

A categoria de liberdade, identificada com a de libertação, dá sentido à consciência crítica. A liberdade é, assim, um projeto que tende à realização à medida que incita o homem a agir, buscando eliminar as causas da opressão da realidade. O projeto assume, portanto, perspectiva de ação. Precisando o projeto de libertação, Alejandro Caldera afirma:

O homem marginalizado toma consciência de si mesmo em sua marginalidade e também a sua possibilidade. A possibilidade se torna realidade na libertação. Ao se libertarem os oprimidos vão criando com sua libertação um mundo novo que há de libertar também os opressores.<sup>118</sup>

---

mais poderoso o trabalho, tão mais frágil o trabalhador; quanto mais inteligência revela o trabalho, tanto mais o trabalhador decai em inteligência e se torna um escravo da natureza” (Idem, p. 92).

<sup>114</sup> E. DUSSEL. *La producción teórica de Marx*, p. 366.

<sup>115</sup> E. BLOCH. *Le Principe Espérance*, III, p. 483.

<sup>116</sup> F. ENGELS. *A guerra camponesa na Alemanha*. São Paulo: Grijalbo, 1977. 114.

<sup>117</sup> A. V. PINTO. *Consciência e realidade nacional*, II, p. 270-1.

<sup>118</sup> A. S. CALDERA. *Filosofia e crise*, op. Cit., p. 22.

Essa libertação, contudo, só ocorre em um processo de luta, no conflito de classes. Embora o movimento popular, em boa parte esteja orientado por uma visão reformista do mundo, buscando melhorias imediatas salariais, de saúde, de moradia, de posse de terra, já se foi o tempo em que se podia afirmar que a classe oprimida na América Latina não passava desse nível de enfrentamento.<sup>119</sup>

Se existe um processo libertador, é importante que existam, também, as condições objetivas para que esse processo não aconteça em vão, mas caminhe para o *Novum*, para o Melhor, para o ainda-não-ser. É necessário, portanto, que os agentes de transformação percebam, inspirados na esperança concreta, que o Melhor é possível. Contudo, indica Dussel, a realização da utopia possível se dá a medida que é negada a alienação: “a negação da alienação, e a construção de uma sociedade humana de trabalho, criam um novo tipo de sociedade”,<sup>120</sup> o *Reino da Liberdade*, projetado para o futuro, que, como precisa Marx, só ocorre no comunismo, “forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato”,<sup>121</sup> no qual há real emancipação e libertação do homem.

Quando investigamos a possibilidade da construção do *Novum*, temos de nos interrogar sobre quem são os construtores da nova sociedade. A classe dominante não é revolucionária pelo simples fato de não buscar uma nova ordem político-econômica; está satisfeita com o regime vigente que vem atender às suas necessidades. Chega um momento, porém, em que a pressão é muito grande, e é obrigada a ceder palmas, sem perder, todavia, o poder de decisão. As conquistas parciais das classes oprimidas não são modificadores qualitativamente da situação dada, quando provém da “magnitude” das classes dominantes. Apenas no momento em que as classes populares perceberem a força que possuem, podem instaurar um processo libertador, construindo uma nova sociedade. Como precisa Dussel,

---

<sup>119</sup> Encontramos em Roland Corbisier um xemplo dessa posição “Em sua maioria, a classe operária não tem ainda consciência do processo social, e quando se reúne em assembleias sindicais limita-se, quase sempre, a reivindicações imediatas, referentes a salários e melhorias das condições de trabalho. [...] Privadas de consciência ideológica, as classes trabalhadoras, pelas lutas sindicais, poderão quando muito chegar ao *tradeunionismo*, jamais se convertendo, porém, em uma força revolucionária a serviço das transformações estruturais da sociedade” (R. CORBISIER. *Reforma ou Revolução*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 177). Essa afirmação pode ser entendida em sentido negativo, supondo ser impossível às classes oprimidas uma visão revolucionária de mundo. Nesse mesmo livro, o autor continua afirmando que esta grande maioria não se “constitui ainda em força revolucionária” (p. 175), pois na atitude de reivindicar direitos, pleitear melhores salários, etc., está presente apenas uma visão reformista progressista (p. 99). Essas afirmações, no entanto, são entendidas sem função da realidade que retratam, e não enquanto negadoras da possibilidade de uma consciência crítico-antecipadora, conseguida à medida que as classes oprimidas passam a ter “consciência ideológica” – tarefa que, pensa R. Corbisier, compete aos intelectuais.

<sup>120</sup> E. DUSSEL, *La producción teórica de Marx*, p. 360.

<sup>121</sup> K. MARX, *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, p. 127.

A libertação latino-americana é impossível se não chegar a ser libertação nacional, e toda libertação nacional depende, em última análise, da libertação popular, isto é, dos operários, camponeses, marginalizados. Se estes últimos não chegarem a exercer o poder, a totalidade política dos Estados do 'centro' recolonizará as nossas nações e não haverá nenhuma libertação. O pobre, o Outro, o povo é o único que tem suficiente *realidade, exterioridade e vida* para levar a cabo a construção de uma ordem nova.<sup>122</sup>

Isso indica que são os oprimidos, pelo fato de buscarem a libertação de uma situação de opressão a que estão submetidos, os sujeitos da libertação. Segundo a lógica da libertação, o movimento popular liberta o próprio opressor, pois este é menos humano porque a opressão também o desumaniza. Neste sentido, a libertação do oprimido é a libertação do burguês, tal como Marx e Engels já tinham expresso no *Manifesto Comunista*.

A participação do filósofo latino-americano no processo de libertação consiste em apoiar o homem oprimido, ao desenvolver com ele a consciência real do processo social. É por isso que a esperança revolucionária, cimentada nas potencialidades dialéticas, à medida que dele também participam os intelectuais orgânicos que, mesmo oriundos das classes dominantes, converteram-se aos interesses dos oprimidos. A possibilidade da participação do filósofo militante no processo de libertação deve ser compreendida enquanto contribui para que a realidade seja apreendida de maneira mais clara, objetiva, crítica. Assim, o filósofo contribui para a formação da consciência crítico-transformadora, ao fornecer elementos informativos/formativos a fim de que os homens oprimidos possam melhor compreender a realidade que os cerca.

A função do intelectual, inspirado pelo otimismo militante, deve, essencialmente, consistir em estar junto aos movimentos populares, sem lhes ser estranhos. Queremos destacar que o processo libertador oferece oportunidade aos intelectuais de pertencerem organicamente ao povo, não estando distante de suas necessidades, antes, contribuindo para que o povo se perceba como sujeito desse processo libertador. Paul Singer, ao analisar as condições para o socialismo, estuda, também, a questão do intelectual:

Um movimento realmente socialista, isto é, cuja vitória não possa dar lugar a um regime burocrático, só pode se constituir como intérprete das demandas da classe trabalhadora, devendo estar organizado de tal modo que os seus intelectuais – já que é impossível prescindir deles – tenham que se submeter o tempo todo ao referendo das bases. [...] É desta maneira que se pode começar a superar a divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual no seio do próprio movimento socialista.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> E. DUSSEL. *Para uma ética*, IV, p. 101.

<sup>123</sup> Paul SINGER. *O que é socialismo hoje*. Petrópolis, Vozes, 1980. p. 52. Sobre esta questão, ver também, Nicos POULANTZAS. *L'état, le pouvoir, le socialisme*. Paris, PUF, 1978, principalmente o capítulo "o trabalho intelectual e o trabalho manual: o saber e o poder". Para ele, esta relação não pode ser concebida de modo empírico-naturalista (os que trabalham com as mãos e os que trabalham com a cabeça): "ela remete diretamente às relações político-ideológicas existentes nas relações de produção determinadas" (p. 60).

A oposição trabalho intelectual x trabalho manual pode ser eliminada quando o conhecimento estiver a serviço das classes oprimidas, vindo atender as suas necessidades.<sup>124</sup> Se o filósofo está ao lado das classes oprimidas, enriquece-se, pois seu destino está agora comprometido radicalmente com o delas. Este estar junto não significa, porém, que o filósofo tenha, necessariamente, de abandonar sua cátedra, para melhor se inserir nas lutas do oprimido. Antes, ao colocar seu conhecimento a serviço das classes oprimidas, visa à socialização desse mesmo conhecimento, levando a um aumento da capacidade crítica destas classes.

### **Considerações finais**

Como vimos ao longo deste trabalho, o filósofo latino-americano deve, na práxis de libertação, dirigir-se ao Outro numa esperança concreta pela libertação, na qual pode ocorrer a morte daqueles que buscam uma nova ordem.<sup>125</sup> Assim, a esperança concreta é a animadora do processo revolucionário, permitindo ao homem dar a sua vida em prol do que considera ser o Melhor não para si, mas para o Outro. Para tanto, é necessário que o homem se torne, na sociedade capitalista, ateu ao sistema, negando o deus da propriedade privada, em seu objetivo, o lucro.

A nova sociedade, negando a estrutura social vigente, é compreendida em função da proposta socialista, como forma de superação da dependência a qual está submetida a nação latino-americana. A nova sociedade, portanto, só é possível à medida que existem elementos indicadores na própria realidade a ser transformada. É por isso que Dussel pensa que a superação da alienação só é possível na utopia positiva de uma “comunidade sem classes” que deve ser construída “já, aqui e agora”.<sup>126</sup> Assim, a opção pelo sistema socialista deriva da própria crítica feita aos desequilíbrios e contradições do sistema capitalista, como desemprego, fome, exploração.<sup>127</sup>

Segundo Dussel, é a afirmação do Outro (o *humanum*, diria Bloch) que é a abertura para negar-se a estrutura social alienante do sistema capitalista em função de uma sociedade socialista concreta, organizada no horizonte utópico da liberdade democrática.

---

<sup>124</sup> Nesse sentido, devemos considerar a afirmação de Albert TÈVOÉDJRÉ: “O problema da miséria se resolverá graças a quadros profissionais próximos à população, conscientes de seu papel e dos sacrifícios a serem assumidos”. (A. TÈVOÉDJRÉ. *A pobreza, riqueza dos povos*. 2ª. Ed. São Paulo/Petrópolis, Cidade Nova/Vozes, 1982, p. 124).

<sup>125</sup> “A autêntica política libertadora aconselha o herói libertador e o povo a darem até mesmo a vida pela ordem nova. [...] É a esperança paciente e ativa da libertação, do oprimido, que sabe manter firme o timão em vista do fim estratégico, embora seja preciso fazer muitas concessões táticas reformistas. Mas é esperança corajosa, firme, arrojada, que não teme dar a vida no empreendimento” (E. DUSSEL. *Filosofia da Libertação*, p. 71).

<sup>126</sup> E. DUSSEL. *Ética comunitária*, p. 189, 191.

<sup>127</sup> Idem, p. 211.

Como precisa Dussel, “este homem, que hoje é oprimido, porém que hoje espera (O *Princípio Esperança* de Bloch) uma nova sociedade, e por ela luta, já se transforma desde o presente no ‘homem novo’”.<sup>128</sup> Tal liberdade exige plena participação ou co-gestão no processo produtivo, controle do planejamento da sociedade, bem como uma responsabilidade total de todos os membros da sociedade: cada um é “membro realizado de uma comunidade humana orgânica que olha para o futuro”<sup>129</sup>.

Para falar em socialização, há a necessidade, portanto, de que o trabalhador tenha plena consciência da responsabilidade e participação no processo produtivo, no planejamento, bem como em todas as decisões que lhe interessem e a sua comunidade. A utopia na história é construída, assim, numa “associação de homens livres, onde o produto é originalmente comunitário”<sup>130</sup>. Para chegar a este estágio há a necessidade da tomada de poder pelas classes populares. Sem isso, pensa Dussel, não haverá autêntica revolução nacional. Este fato deve ser levado em conta pela Filosofia Política crítica de Libertação, a fim de que ela possa contribuir para a formulação da teoria verdadeiramente revolucionária, além de ajudar na organização política das classes populares. Caso contrário, ela seria estéril, inútil, inautêntica<sup>131</sup>.

Quando falamos em necessidades de socialismo, como forma de superação da opressão e da dependência, não estamos indicando que a América Latina deva imitar algum socialismo vigente. Neste sentido, é correta a afirmação de E. Dussel de que “este caminho é o nosso e de que é necessário muita criatividade para saber descobrir as conjunturas históricas para elaborar um socialismo latino-americano”<sup>132</sup>. É certo que os países de Terceiro Mundo, em especial os latino-americanos, devam encontrar sua própria forma de libertação. O socialismo, saída mais do que viável, deve ser explicitado pelos próprios agentes de transformação, tendo efetiva participação os filósofos comprometidos com a nova sociedade socialista.

---

<sup>128</sup> Idem, *La producción teórica de Marx*, p. 359.

<sup>129</sup> Idem, *Ética Comunitária*, p. 204. Nesse sentido, afirma Marx: “a liberdade [...] só pode consistir no homem socializado, os produtores associados que regulam racionalmente seu intercâmbio de matérias com a natureza, ponham-no sob seu controle comum [...], tendo um gasto de forças menor possível, em condições mais adequadas e mais dignas de sua natureza humana” (K. MARX, *El Capital*, III, p. 759).

<sup>130</sup> E. DUSSEL. *Ética Comunitária*, p. 178. Esta afirmação de Dussel lembra passagem do *Manifesto Comunista*, onde há a defesa da ideia de que o proletariado ao tornar-se classe dominante não é mais classe, surgindo “uma associação onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos” (*Manifesto Comunista*, p.44).

<sup>131</sup> E. DUSSEL. *La producción teórica de Marx*, p. 412. Complementa Dussel: “do contrário se transformaria novamente numa ontologia ideológica, confusa, encobertadora, reformista e pequeno burguesa” (*Filosofia da Libertação*, p. 82).

<sup>132</sup> E. DUSSEL. *De Medellín a Puebla*. I, p. 19.

## Referências

ALTHUSSER. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

ALVAREZ, L. J. G. La personalización, fundamento de nuestra liberación. In: Vários autores. *El hombre latinoamericano y su mundo*. Bogotá: Nueva América, 1981.

AMADO, Jorge. *Cavaleiro da Esperança*. 25ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 1981.

BARRETO, Tobias. Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas. In: \_\_\_\_\_. *Estudos de Filosofia*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

BLOCH, Ernst. Efectos políticos del desarrollo desigual. In: LENK, Kurt. *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

\_\_\_\_\_. *Le Principe Espérance*. Paris: Gallimard (3 vol), 1976-1982-1991.

\_\_\_\_\_. *Droit naturel et dignité humaine*. Paris: Payot, 1976.

\_\_\_\_\_. *L'Esprit de l'utopie*. Paris, Gallimard, 1977.

\_\_\_\_\_. *L'Athéisme dans le christianisme*. Paris, Gallimard, 1978.

BORNHEIN, Gerd. Filosofia e realidade nacional. In: \_\_\_\_\_. *O idiota e o espírito objetivo*. Porto Alegre: Globo, 1980.

CALDERA, Alejandro S.. *Filosofia e crise*. Petrópolis: Vozes, 1984.

CASALLA, Mario. *Razón y liberación: notas para una filosofía latinoamericana*. 2ª. Ed. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

CORBISIER, Roland. *Reforma ou Revolução*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

CRIPPA, A. Apresentação a \_\_\_\_\_ e outros. *As ideias filosóficas no Brasil*, séc. XIII e XIX. São Paulo: Convívio, 1978

E. DUSSEL. El trabajador intelectual y América latina. In \_\_\_\_\_. *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.

\_\_\_\_\_. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, sd. [1973].

\_\_\_\_\_. *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP, sd [1977].

\_\_\_\_\_. *Para uma ética da libertação latino-americana*. São Paulo/Piracicaba: Loyola/UNIMEP (4 vol), sd [1977].

\_\_\_\_\_. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas (4 vol). 1984

\_\_\_\_\_. *La Producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI, 1985.

\_\_\_\_\_. *Ética comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1986.

\_\_\_\_\_. Prefácio a ZIMMERMANN, Roque. *América Latina: o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Petrópolis: Vozes, 1987.

\_\_\_\_\_. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Editorial Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.

\_\_\_\_\_. *20 Teses de Política*. Buenos Aires/São Paulo: CLACSO/Expressão Popular, 2007.

\_\_\_\_\_. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid, Editorial Trotta, 2007.

\_\_\_\_\_. *Política de la liberación: arquitectónica*. Madrid, Editorial Trotta, 2009.

ENGELS. F. *A guerra camponesa na Alemanha*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

FERNANDES, Florestan. "Problema de conceituação das classes sociais na América Latina": In: ZENTENO, R.B. (Org.). *As classes sociais na América Latina: problemas de conceituação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 173-246.

FRANK, André Gunder. *América Latina: subdesarrollo o revolución*. 2ª. Ed. México: Era, 1976.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

JAGUARIBE, Hélio. *A Filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: ISEB, 1957.

GULDBERG, H. C. Posibilidades y límites de la filosofía latinoamericana después de la "filosofía de la liberación". IX Congreso Interamericano de Filosofía – La Filosofía en América. Caracas, 1976.

MARX, Karl. *Miséria da Filosofia*. Porto: Publicações Escorpião, 1976.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

\_\_\_\_\_. *Miséria da filosofia*. Porto: Publicações Escorpião, 1981.

\_\_\_\_\_. *El Capital: crítica de la economía política*. 2ª ed, 17ª reimpressão. México: Fondo de Cultura Económica, 1982 (3 vol).

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*. In: FROMM, Eric. *Conceito marxista de homem*. 8ª. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

\_\_\_\_\_. e ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. Rio de Janeiro: Ed. Horizonte, 1945.

\_\_\_\_\_. *A Ideologia Alemã*. 4ª Ed. Lisboa/Santos: Ed. Presença/Martins Fontes (2 vol), 1980.

PARISI, Alberto. Pueblo, cultura y situación de clase. In ARDILES, O. e Outros. *Cultura Popular y Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975, p. 221-239.

PATATIVA DO ASSARÉ. *Cante lá que eu canto cá*. 4ª ed. Petrópolis / Crato: Vozes / Instituto Cultural do Cariri, 1982.

- PINTO, Álvaro Vieira. *Consciência e realidade nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960 (2 vol.).
- \_\_\_\_\_. *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*. 4ª ed. Rio de Janeiro: ISEB, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Por que os ricos não fazem greve?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962 (Cadernos do Povo Brasileiro, 4).
- \_\_\_\_\_. *Sete lições sobre a educação de adultos*. São Paulo: Cortez, 1984.
- POULANTZAS, Nicos. *L'état, le pouvoir, le socialisme*. Paris : PUF, 1978
- SALAZAR BONDY, Augusto. *¿Existe uma filosofia de nuestra América?* 4ª ed. México: Siglo XXI, 1976.
- SANTOS, Theotonio dos. *Conceito de classes sociais*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- SARTRE, Jean-Paul. Prefácio a FANON, F. *Os condenados da terra*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão dialética*: Precedido por Questões de Método. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 2002.
- SENGHOR, Léopold. *Um caminho do socialismo*. Rio de Janeiro, 1965.
- SINGER, Paul. *O que é socialismo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- SODRÉ, Nelson W. *Quem é povo no Brasil?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.
- TÈVOÉDJRÈ, Albert. *A pobreza, riqueza dos povos*. 2ª. Ed. São Paulo/Petrópolis, Cidade Nova/Vozes, 1982.
- TOLEDO, Caio N.. *ISEB: fábrica de ideologias*. 2ª. Ed. São Paulo: Ática, 1978.
- VIEIRA, Antonio Rufino. *Ética e Libertação*. João Pessoa: EdUFPB, 1998.

\_\_\_\_\_. Éthique et marxisme chez la philosophie latino-américaine de la libération. *Rencontre Internationale : le Manifeste Communiste, 150 ans après*. Paris, 1998, Dossier 2, p. 114-121.

\_\_\_\_\_. Filosofia da libertação e marxismo, in PIRES, Cecília Pinto (Org). *Ética e Cidadania: olhares da Filosofia Latino-americana*. Porto alegre: Dacasa, 1999, p. 27-40.

\_\_\_\_\_. Dependência e libertação. In : PIRES, Cecília (Org). *Vozes silenciadas: ensaios de ética e filosofia política*. Ijuí: Ed. UNIJUI, 2003, p. 15-30.

\_\_\_\_\_. Principe Espérance et l'éthique matérielle de la vie. *Les Carnets de Philosophie du Droit*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, 2007 (carnet 133) – Princípio Esperança e a ética material da vida. *Reflexão*. Campinas : PUCCAMP, nº 32 (92), 2007, p. 59-72.

\_\_\_\_\_. L'Éthique matérielle de la vie: le projet éthique-politique critique de la philosophie de la libération. *Les Carnets de Philosophie du Droit*. Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, 2007 (carnet 134).

\_\_\_\_\_. *Marxismo e libertação: estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel*. São Leopoldo : Nova Harmonia, 2010.

ZEA, Leopoldo. *La Filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI, 1969, p. 4-14.

\_\_\_\_\_. "La filosofía em América Latina". In *reflexão*, Campinas, nº. 26, ano VIII, maio-agosto, 1983.

## VERDADE, SIGNIFICAÇÃO E COMPREENSÃO NAS LÍNGUAS NATURAIS

André Leclerc  
UFC/CNPq

### Resumo

As noções de verdade, significado e compreensão são analiticamente ligadas. A verdade é o que conecta a linguagem ao mundo. O significado de uma frase declarativa é a proposição que ela expressa e esta foi identificada, na tradição analítica, com as condições de verdade da frase. Compreender uma frase é justamente apreender suas condições de verdade. Essa tradição filosófica da semântica vero-condicional é a mais importante em filosofia da linguagem até hoje. No entanto, nas duas últimas décadas, os princípios da semântica filosófica clássica vêm sofrendo críticas importantes da parte dos filósofos da linguagem conhecidos como “contextualistas”. Apresentarei os princípios clássicos, as críticas dos contextualistas, e defenderei a necessidade de mudar os princípios clássicos à luz dessas críticas.

\* \* \*

Os conceitos, os sentidos das palavras, os predicados, têm condições *normativas* de aplicação. O que determina essas condições de aplicação é a verdade. Um conceito, um sentido, um predicado é aplicado *corretamente* significa que ele foi aplicado “com verdade”. O conceito de cadeira (ou o predicado “x é uma cadeira”) é aplicado corretamente se, apontando para uma cadeira, podemos dizer “Isto é uma cadeira”, proferindo assim uma frase verdadeira. A frase expressa uma proposição. Desde Frege e Wittgenstein identificamos o sentido de uma frase declarativa com suas *condições de verdade*, isto é, as condições que devem ser satisfeitas no mundo se a frase for verdadeira. As condições de verdade são o que nos apreendemos quando compreendemos uma frase. Portanto, verdade, significado e compreensão são intimamente, para não dizer “analiticamente”, ligados. Qualquer um desses três termos não pode ser tratado independentemente dos dois outros.

A verdade é o que conecta a linguagem e o pensamento ao mundo. Que concepção da verdade é a mais adequada para as línguas naturais? Recentemente, os contextualistas em filosofia da linguagem (eu sou um deles!) mostraram a necessidade de repensar essas três noções básicas, que foram introduzidas no início da tradição analítica por Frege, Wittgenstein, Carnap e Tarski para dar conta das linguagens formais ou arregimentadas. A aplicação das noções clássicas de verdade e significado, em particular, não funcionam bem para as línguas naturais e devem ser substituídas por outras noções regidas por novos princípios, como veremos a seguir.

\* \* \*

O conceito semântico de verdade não foi definido na tradição analítica antes de Tarski. Frege o considerava indefinível, mas ficou “embutido” na noção de condição de verdade. Wittgenstein usa também a noção de condição de verdade, mas o conceito de verdade que ele define no *Tractatus* em termos de isomorfismo é um conceito “substancial” de verdade, que oferece uma explicação filosófica do que é verdade. O conceito semântico de verdade, como o de Aristóteles, corresponde a uma relação entre, de um lado, algo que é *dito*, e do outro lado, algo que *é* ou *não é* no mundo. A intenção de Tarski, nos meados dos anos trinta, foi de preservar e precisar a intuição de Aristóteles. A definição da verdade de Tarski, para uma linguagem formal determinada é um tanto técnica: uma fórmula completa (sem variáveis) é automaticamente satisfeita por todas as seqüências de objetos. Assim, uma fórmula é verdadeira se e somente se ela é satisfeita por todas as seqüências de objetos. Essa é a base da definição indutiva da verdade por uma linguagem formal. Depois, bastas completar a definição com a etapa indutiva, que determina as condições de verdade de uma frase de complexidade qualquer. Devemos separar sempre a linguagem-objeto da metalinguagem; é na metalinguagem que são produzidas as famosas frases-T que exibem as condições necessárias e suficientes da verdade de uma frase qualquer da linguagem-objeto. As frases-T têm a seguinte forma:

“P” é verdadeira se e somente se P

A metalinguagem da teoria semântica de uma linguagem formal qualquer deve obter como teorema uma frase-T correspondente a cada frase da linguagem-objeto. Esse método semântico de definir a verdade para uma linguagem formal não vale para linguagens semanticamente fechadas, como as línguas naturais. Davidson tentou aplicar as idéias de Tarski às línguas naturais, tomando a verdade, desta vez, como termo primitivo, e fazendo ajustes para levar em consideração “aspectos demonstrativos” das línguas naturais.<sup>133</sup> Richard Montague seguiu um caminho muito parecido quando afirma:

I reject the contention that an important theoretical difference exists between formal and natural languages. [...] Like Donald Davidson, I regard the construction of a theory of truth – or rather, of the more general notion of truth under an arbitrary interpretation – as the basic goal of serious syntax and semantics...” (“English as a Formal Language”, *Formal Philosophy*, 1974, p. 188.)

---

<sup>133</sup> Ver Donald Davidson, “Truth and Meaning”, *Synthese*, 17 (1967), 304-23; também em A.W. Moore (org.), Oxford, O.U.P., 1993, 92-110.

E Também:

The basic aim of semantics is to characterize the notions of a true sentence (under a given interpretation) and of entailment... (“Universal Grammar” (*Op.cit.*, 1974, p. 223.)<sup>134</sup>

A semântica procura ser uma representação teórica da capacidade dos falantes-ouvintes para produzir e entender, sistematicamente, um número potencialmente infinito de frases bem formadas e sensatas, de tal maneira que o conhecimento do significado de qualquer expressão complexa depende do conhecimento do significado de suas partes e da maneira como elas se combinam. A única maneira de explicar a compreensão de frases novas é apelar para a composicionalidade. Davidson insiste sobre o fato de que as línguas naturais devem ter uma estrutura *composicional*. A derivação das frases-T representa a capacidade de calcular composicionalmente as condições de verdade de frases novas. Anos depois, Davidson reconheceu que possuir uma “Teoria-T” para uma linguagem (e.g. o português) não assegura o sucesso da comunicação. Além da teoria-T prévia, precisamos de uma “teoria transitória” (*passing theorie*), construída no contexto da interação verbal, e que torna possível uma convergência entre falante e ouvinte sobre o significado das expressões usadas.<sup>135</sup> Possuir uma teoria transitória é *saber* como interpretar uma enunciação num contexto determinado. A teoria-T prévia é, no entanto, essencial para chegar à interpretação contextualizada. Mas ela só serve para chegar lá, e sua especificação é sempre uma tarefa incompleta. A comunicação e a compreensão não podem ser explicadas completamente pelo compartilhamento de algo chamado “competência lingüística”.

Defenderei mais adiante que a concepção da verdade mais adequada para as línguas naturais não é a de Tarski usada por Davidson, e sim a de John L. Austin. Mas, antes disso, vamos examinar a teoria do significado.

\* \* \*

Na semântica filosófica clássica, elaborada na corrente lógica (ou filosofia das linguagens ideais), uma frase declarativa expressa uma proposição ou pensamento quando suas partes são significativas e são combinadas corretamente. Uma frase considerada como *type* tem condições de verdade independentemente do contexto de uso e o pensamento que

---

<sup>134</sup> Richard Montague (1974), *Formal Philosophy*, introdução e organização de R. Thomason, , New Haven, Yale University Press.

<sup>135</sup> Ver Davidson, “A Nice Derangement of Epitaphs” [1986], em *Truth, Language and History*, Oxford, O.U.P., 2005.

ela expressa é precisamente o pensamento de que as suas condições de verdade são satisfeitas. Compreender uma frase é saber o que é o caso se ela for verdadeira, na formulação clássica de Wittgenstein. Na semântica clássica o significado é fixo, constante, dado de uma vez por todas, com a exceção dos indexicais e demonstrativos. Na perspectiva clássica, a frase “Tenho cinco dedos na mão direita” expressa um pensamento (uma proposição), e tem um valor de verdade. Na filosofia da linguagem comum inaugurada por Wittgenstein, a enunciação dessa frase, de repente e isoladamente, só serviria para causar perplexidades. Qual o propósito dessa enunciação? Por que chamar a atenção sobre algo normal ou padrão? Normalmente, o que é padrão é pressuposto ou pode ser subentendido sem problema. Na presença de dois policiais procurando um assassino que tem quatro dedos na mão direita, a situação seria totalmente diferente; uma enunciação da mesma frase nesse contexto seria uma jogada vencedora num jogo de linguagem (o locutor se livra de uma possível acusação!).

Na filosofia da linguagem comum (*ordinary language philosophy*) desenvolvida recentemente pelos contextualistas (particularmente Charles Travis, François Recanati, Julius Moravcsik, Anne Bezuidenhout, e outros) o portador das propriedades semânticas são *tokens* produzidos por locutores em contexto, são atos de fala do tipo atos ilocucionários. O conteúdo vero-condicional (a proposição expressa) ou a compreensão que temos de uma frase depende de vários fatores contextuais e pode variar de um contexto de uso para outro, *mesmo quando as frases em questão não contêm indexicais ou demonstrativos*.<sup>136</sup> Assim, os exemplares (*tokens*) de uma mesma frase-tipo podem, de acordo com o contexto, determinar diferentes condições de verdade. Alguns exemplos ajudarão a perceber melhor este fenômeno da plasticidade e da modulação do sentido em contexto, um fenômeno que não pode ser acomodado na concepção de significado da semântica clássica e formal.

- 1) João caminhou (exemplo de Moravcsik);
- 2) João pegou o vírus (Recanati);
- 3) Há muito café sobre a mesa (Putnam);
- 4) Há leite na geladeira (Travis);
- 5) Joguei baseball esta tarde (Bezuidenhout);
- 6) Tenho dois filhos (Recanati);
- 7) João tomou a pílula.
- 8) Todas as cervejas estão geladas.

---

<sup>136</sup> Para uma distinção interessante entre indexicalidade e sensibilidade ao contexto (*context sensitivity*), ver John Macfarlane, “Nonindexical Contextualism”, *Synthese*, 166, 2009.

Todas essas frases são singelas, corriqueiras, mas enunciações de cada uma delas podem determinar condições de verdade (ou “compreensões” – *understandings* –, como diz Travis) bem diferentes de um contexto de uso para outro. 1) será entendida diferentemente num contexto em que João é um adulto saudável (ele andou alguns quilômetros para manter a forma), de outro contextos em que João é um bebê de 10 meses (ele deu seus primeiros passos na vida), ou um idoso no hospital tentando se recuperar de uma doença grave (ele andou penosamente da cama até o banheiro e de volta), ou um atleta que passou recentemente por uma cirurgia no joelho, etc. “João pegou o vírus” poderia ser entendida como determinando as seguintes condições de verdade: a frase é verdadeira se e somente se João está de cama com febre, ou tomando remédios, consultando médicos, etc. Mas se João é um especialista em epidemiologia, enviado pelo Governo a uma zona contaminada, para recolher amostra de um vírus perigoso, entenderemos que ele foi bem sucedido na missão. 3) pode ser entendida em pelo menos três maneiras diferentes: há um garrafão de café sobre a mesa e xícaras ao redor – aqui uma enunciação de 3) poderia ser uma descrição literal da situação e um convite indireto a se servir. Numa situação bastante diferente, há sacos cheios de grãos de café sobre a mesa – aqui uma enunciação de 3) poderia ser uma descrição literal da situação e uma ordem indireta de carregar um caminhão com aqueles sacos. E finalmente, numa situação em que alguém derramou café sobre a mesa, uma enunciação de 3) poderia contar como uma descrição literal da situação e como um pedido indireto de limpar uma poça de café. De novo, nos três casos, o conteúdo vero-condicional de cada enunciação é distinto e se adapta cada vez a uma situação particular. “Há leite na geladeira” tem uma interpretação simples e direta (há um litro de leite na geladeira); mas se tiver uma poça de leite derramado no fundo da geladeira, uma enunciação de 4) poderia contar como uma descrição literal da situação e como uma crítica indireta dirigida a alguém que, supostamente, acaba de lavar a geladeira, num contexto em que a geladeira deveria estar vazia e limpa. 5) Será entendida diferentemente pronunciada por um jogador profissional da *Major League Baseball* ou por uma criança que jogou no quintal com seu pai e seu cachorro sem seguir as regras das grandes ligas. 6) expressa normalmente a proposição de que tenho *exatamente* dois filhos, enquanto, na semântica clássica, deveria expressar a proposição de que tenho *pelo menos* dois filhos. 7) deve ser compreendida de uma maneira se João (uma criança) engoliu a pílula para imitar seu pai, e de outra maneira se ele pegou a pílula e saiu correndo com ela para irritar seu pai. 8) seria verdadeira, de acordo com a semântica clássica, numa circunstância em que todas as cervejas do universo são geladas; mas uma enunciação desta frase, normalmente significa que todas as cervejas que compramos ou que vamos beber são geladas.

Em alguns dos exemplos citados (particularmente 6) e 8)) é fácil perceber que a proposição ou as condições de verdade que a semântica atribui às enunciações não são

intuitivas, isto é, não são aquelas imediatamente apreendidas pelos agentes do contexto. A semântica clássica *cum* aparato griceano obriga a explicar a compreensão linguística multiplicando as inferências. Uma concepção do significado que acomoda o fenômeno da plasticidade e da modulação do sentido, além de preservar melhor as intuições dos falantes-ouvintes, poupa muito trabalho inferencial. Em resposta à pergunta: “você dormiu bem?”, meu interlocutor responde: “Ouvi piano a noite toda!”. Além da implicação conversacional — não se pode dormir ouvindo alguém tocando piano a noite toda, portanto a resposta implícita é “não, não dormi bem!” —, deveríamos fazer outra inferência: piano é um instrumento; não se ouve o piano, e sim os sons que alguém emitiu tocando o piano; portanto, meu interlocutor quer dizer que os sons emitidos por alguém tocando o piano tornaram impossível seu sono. A meu ver, essa posição tem toda a aparência de uma tentativa de salvar uma certa concepção da semântica jogando epiciclos no “*pragmatic wastebasket*”. Uma alternativa viável e sensata consiste em derivar um valor semântico para “o piano” no contexto antes de calcular a implicação conversacional. Se os significados nas línguas naturais fossem tijolos que se combinam rigidamente, as condições de verdade raramente seriam intuitivas (aquelas efetivamente processadas e diretamente compreendidas pelos falantes-ouvintes), e a pragmática deveria apelar pesadamente para processos inferenciais complexos e muitas vezes inconscientes para explicar como o ouvinte consegue identificar a significação do locutor (*speaker’s meaning*).

Se a concepção da verdade que inspirou o projeto de Davidson foi a de Tarski, a concepção de verdade dos contextualistas é a de Austin. Se as frases-T de Tarski-Davidson devem revelar as condições de verdade (= o significado) das frases de uma língua natural e exibir o conhecimento semântico de um locutor competente, o que elas revelam sobre os exemplos 1)-8) apresentados aqui? Podemos perceber logo que as frases-T correspondentes são totalmente não-informativas. “João caminhou” é verdadeira se e somente se...? Como Moravcsik viu muito claramente, a Convenção-T de Tarski não se aplica às línguas naturais porque nelas não se pode garantir a estabilidade do sentido do lado direito do “se e somente se”.<sup>137</sup>

A teoria da verdade de Austin<sup>138</sup>, uma das mais importantes concepções da verdade elaborada no século XX, é a única que leva em consideração o fenômeno da plasticidade do sentido. Ela é, portanto, a mais adequada para a semântica das línguas naturais e deve ser preferida em relação à de Tarski (*pace* Davidson). Austin destaca dois tipos de convenções: as convenções *descritivas*, que estabelecem correlações entre as

---

<sup>137</sup> Ver J.M. Moravcsik, *Meaning, Creativity, and the Partial Inscrutability of the Human Mind*, Stanford, CSLI Publications, 1998.

<sup>138</sup> Ver J. L. Austin, “Truth”, em *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon, 3a edição, 1979, 117-133.

palavras e *frases* (consideradas como *types*) e *tipos* de situação, objeto, evento, fato, etc. que podem ser encontrados no mundo; e as convenções *demonstrativas* que estabelecem correlações entre as palavras *usadas* numa *asserção* (*statement*) e a situação histórica ou efetiva, ou evento, fato, objeto, etc. determinado pelo contexto de enunciação. A frase “há muitos livros sobre a mesa” fala de livros quaisquer e de uma mesa qualquer; o *token* produzido numa asserção dessa frase fala de livros determinados no contexto da fala e de uma mesa determinada no mesmo contexto. Assim, a frase “há muito café sobre a mesa” descreve de modo genérico um tipo de situação envolvendo o café, sem especificar em que estado ele se encontra (líquido, em pó ou em grãos), e uma mesa qualquer. A *asserção* dessa frase sempre envolve café num estado determinado e uma mesa determinada. A *asserção* (um ato ilocucionário sempre realizado num determinado contexto de enunciação) será verdadeira se a situação determinada pelas convenções demonstrativas pertence ao tipo determinado pelas convenções descritivas da frase em questão. Por isso, “há muito café sobre a mesa” pode ser verdadeira em situações diversas, mesmo quando ela expressa uma proposição diferente em cada caso (ou condições de verdade diferentes). Se a situação descrita com essa frase é similar o suficiente com outras situações, o uso da frase é razoável e justificado.<sup>139</sup> As convenções descritivas só determinam um “potencial semântico”, um “núcleo de sentido”; as convenções demonstrativas, em contexto, permitem a derivação automática de um valor semântico mais rico, preciso. “Café”, num contexto determinado, terá sempre um valor semântico específico (café em pó, café em grãos, café líquido fresco, velho café amargo, café com açúcar, etc.). Não existe café-em-geral.

Wittgenstein observou, contra Frege e a tese da determinação do sentido, que os termos (os predicados em particular) nas línguas naturais não têm condições de aplicação precisas, determinadas de uma vez por todos, e por isso não são suscetíveis de uma definição em termos de condições necessárias e suficientes. De fato, os predicados (quase todos) nas línguas naturais são “vagos”, não têm condições de aplicação bem delimitadas.<sup>140</sup> Isso complica imensamente os tratamentos formais das línguas naturais. O predicado “é um número primo” pode muito bem corresponder à função: [ $\lambda x$ . verdadeira SSE  $x$  é um número primo]. Mas é duvidoso em relação à “ $x$  é um livro”, “ $x$  é calvo”, “ $x$  é uma mesa”, etc. O fenômeno do “conta como” (*counts as*) está em toda parte nas línguas naturais. Assim, em certas circunstâncias, uma porta deitada sobre duas caixas conta como mesa de trabalho,

---

<sup>139</sup> Ver Hilary Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, Nova York, Columbia University Press, 1999, particularmente p. 87-88-89, e p. 124-125.

<sup>140</sup> Ver P. M. Pietroski, “The Character of Natural Language Semantics”, em A. Barber (org.), 2003, p. 233: “Since almost all natural-languages predicates are vague, in my view, this makes it hard even to say which function is alleged to be the valuation of a given predicate”; “The available evidence suggests that natural predicates are not semantically associated with the kinds of “boundaries” that are essential to functions/sets.”

mas certamente não em uma loja de móveis! Portanto, é duvidoso que [λx. verdadeira SSE x conta como mesa de trabalho no contexto C] designa uma verdadeira função.

\* \* \*

A compreensão lingüística tem aspectos dinâmicos que foram negligenciados até agora e que uma fenomenologia da compreensão deveria revelar. Da mesma forma que o campo da percepção pressupõe retenção do que foi logo percebido e “protensão” ou antecipação do que será logo percebido, a compreensão lingüística também não é “atomística”. Uma de nossas hipóteses é justamente que o mesmo vale para a compreensão lingüística: *o que acabamos de ouvir permite entender o que será logo enunciado*. O que acabamos de ouvir restringe as possibilidades e permite uma “projeção” das condições de satisfação conforme a orientação da interação conversacional. Este é mais um aspecto sob o qual a compreensão se aproxima da percepção. A compreensão lingüística espontânea é também, como a percepção, um processo de auto-correção: usamos regularmente procedimentos meta-lingüísticos, como “o que quer dizer com...?”, ou até “pode repetir a última frase, por favor?”, etc.

Numa perspectiva pragmática, o primeiro objeto da compreensão são ações, e ações são inteligíveis (ou compreensíveis) somente quando o contexto fornece informações suficientes sobre as atitudes do locutor, principalmente suas expectativas, intenções e seus planos, para responder a questões como: Por que a ação foi empreendida? Por que esta afirmação? Por que esta questão? Por que este pedido? Aonde o locutor quer chegar? A leitura de mente (*mindreading*), a capacidade meta-representacional de atribuir atitudes proposicionais (e também atos, eventos e estados mentais de todo tipo) entra na concepção pragmática que pretendo construir, especialmente para identificar as intenções e expectativas.

A compreensão lingüística pressupõe e se apóia sobre formas mais primitivas de compreensão: compreender como as coisas são ou podem ser ou compreender situações. Muitos animais sabem reconhecer situações de perigo e adotar a conduta apropriada, por exemplo, fugir de um predador. O conhecimento das regularidades naturais e sociais também é decisivo. As convenções lingüísticas são um tipo de regularidades sociais. Outra capacidade importante consiste em detectar corretamente as intenções e expectativas dos locutores e agentes em contexto. Aqui a leitura de mente tem comprovadamente uma importância decisiva não só para o uso normal da linguagem, e sim para o aprendizado da linguagem, como Bloom (2002) mostra muito claramente.

Existe uma resposta por “sim”, “não” ou “um pouco”, a questões como: Você entende inglês? Entende Javanês? Russo? Responder “sim” significa ter passado por um processo de aprendizado, que demora normalmente alguns anos, no decorrer do qual um locutor adquire um conjunto enorme de disposições que permite o reconhecimento do discurso, sua correta segmentação; este conjunto torna possível a atenção focal sobre o significado do discurso, e não sobre os sons que são normalmente objeto da atenção subsidiária do ouvinte. São essas disposições que permitem uma associação quase automática do som e do sentido. O conhecimento tácito do significado, neste caso, é conhecimento do significado “estável” (*standing meaning*) associado (por convenção) às expressões consideradas como tipos (*types*). Esse tipo de compreensão lingüística foi chamado de **compreensão disposicional**.

Enunciados significam o que significam em virtude de convenções. Locutores também significam com suas enunciações. A compreensão propriamente lingüística (compreensão “disposicional” de expressões e frases de uma língua), isto é a compreensão do significado de enunciados, tem caráter subsidiário em relação à **compreensão “ocorrente”** de enunciações (ações). O que não significa que a compreensão de enunciações seja possível sem o conhecimento *tácito* (disposicional) do significado das expressões. Como as enunciações são ações sempre realizadas com certas razões, o conhecimento das intenções, planos e expectativas dos locutores é determinante para a compreensão correta *do que é dito* em contexto (o conteúdo das enunciações). O significado estável (*standing meaning*) é sempre modulado em contexto.

A compreensão disposicional é relativamente estável. Pode haver novos usos que aparecem e são imediatamente compreendidos, como o indexical “aqui” usado nas páginas da rede mundial como parte do comando “clique aqui”. Para seguir o comando, devemos clicar exatamente sobre o *token* da palavra “aqui”. É um uso novo, mas é fácil entender do que se trata. Sem essa estabilidade, não poderíamos compartilhar “o mesmo idioma”, e as pessoas não poderiam se comunicar com tanta facilidade.

No entanto, a compreensão ocorrente é *sensível ao contexto* (*context-sensitive*). Para ser compreendida corretamente, uma frase de uma língua natural precisa ser compreendida diferentemente de acordo com o contexto. Essa situação é muito comum nas línguas naturais, ao contrário das linguagens arregimentadas usadas nas ciências. Aqui as palavras importantes são introduzidas através de definições e todos seguem as mesmas regras rígidas e os predicados não são vagos. Neste último caso, é muito importante que os membros da mesma comunidade científica possam entender as mesmas frases da mesma maneira em todos os contextos de uso. Nas línguas naturais, nossa compreensão depende do que percebemos como intenção e expectativas da parte do locutor. Devemos compreender as ações (lingüísticas) que ele tenta realizar numa situação sempre específica.

\* \* \*

O fenômeno da plasticidade do sentido característico das línguas naturais nos obriga a repensar o conceito de verdade de verdade para adequá-lo às línguas naturais. Somente a concepção de Austin leva em consideração a plasticidade do sentido e explica por que *tokens* da mesma frase podem ser verdadeiras em situações tão diferentes.

Devemos também adotar um princípio que contradiz a idéia fregeana de que um sentido que não é bem determinado não é sentido algum. Aplicamos sempre significados não-específicos em contextos específicos. Isso vale particularmente dos predicados nas línguas naturais, que são praticamente todos vagos. Wittgenstein observou, contra Frege e a tese da determinação do sentido, que os termos (os predicados em particular) nas línguas naturais não têm condições de aplicação precisas, determinadas de uma vez por todos, e por isso não são suscetíveis de uma definição em termos de condições necessárias e suficientes. De fato, os predicados (quase todos) nas línguas naturais são “vagos”, não têm condições de aplicação bem delimitas.

Finalmente, a teoria do significado não deve ser tratada independentemente da teoria da compreensão lingüística. Quando desconsideramos a compreensão lingüística, a tendência é tratar o domínio do significado como um simples cálculo. É um erro, pois a compreensão impõe várias restrições que espelham nossas limitações cognitivas, limitação memorial ou em termos de calculabilidade. Aliás, a compreensão de enunciações não se reduz a um simples exercício de cálculo.

## Referências

Alex Barber (ed.) (2003), *Epistemology of Language*, Oxford, O.U.P.

Tyler Burge, “Comprehension and Interpretation”, in L.E. Hahn (ed.): *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago and La Salle: Open Court, 1999.

Donald Davidson, “A Nice Derangement of Epitaphs”, in Lepore, E. (ed.), *Truth and Interpretation: Perspective on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

Michael Dummett, (1993) *Origins of Analytical Philosophy*. London: Duckworth, p. 60; also on p. 103.

Gareth Evans, "Semantic Theory and Tacit Knowledge", em S. Holtzmann & C. Leich (eds.) *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Londres, Routledge, 1981.

George Lakoff, *Don't Think of an Elephant!* White River Junction (Vermont), Chelsea Green Publishing, 2004.

André Leclerc, "Communication, Linguistic Understanding and Minimal Rationality in the Tradition of Universal Grammar", in D. Vanderveken (ed.) *Logic, Thought and Action*. Dordrecht: Springer, 2005, 133-150.

-----, "Meanings, Actions and Agreements", *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 32, n. 1, p. 249-282, jan.-jun. 2009.

-----, « Ce qui est dit: Trois figures historiques ». *Manuscrito* (UNICAMP), v. 29, p. 499-524, 2007.

Guy Longworth, "A Plea for Understanding", in S. Sawyer (ed.), *New Waves in the Philosophy of Language*. Aldershot: Ashgate, 2009.

Ruth Millikan, *Varieties of Meaning. The 2002 Jean Nicod Lectures*, Cambridge (MA), MIT Press, 2004.

-----, *Language: A Biological Model*, Oxford, O.U.P., 2005.

Dean Pettit (2002), "Why Knowledge is Unnecessary for Understanding Language", *Mind*, Vol. 111, n. 443, July 2002.

M. Polanyi (1966/2009), *The Tacit Dimension*, Chicago, The University of Chicago Press.

François Recanati, "Does Linguistic Communication Rest on Inference?", *Mind & Language*, Vol. 17, numbers 1 and 2 February/April, 105–126, 2002.

-----, *Literal Meaning*. Cambridge: C.U.P., 2004.

Julius Moravcsik (1998), *Meaning, Creativity and the Partial Inscrutability of the Human Mind*, Stanford, CSLI Publications.

Charles Travis (2000) *Unshadowed Thought*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

----- (2008), *Occasion-Sensitivity*, Oxford, O.U.P.

Ludwig Wittgenstein (2005). *The Big Typescript*. Oxford: Blackwell.

Crispin Wright (1993), "Theories of Meaning and Speakers' Knowledge", in *Realism, Meaning and Truth*. Oxford: Blackwell, 204-238.

## RESUMOS DOS SEMINÁRIOS TEMÁTICOS

### A Reformulação do Liberalismo Clássico por John Rawls

Prof. Msc. Leno Francisco Danner  
Departamento de Filosofia  
Universidade Federal de Rondônia

É interessante de se perceber que, na sua reformulação do liberalismo clássico, Rawls faça menção às críticas de Hegel e de Marx a esse mesmo liberalismo clássico. Grosso modo, as críticas de Hegel e de Marx ao liberalismo podem ser sintetizadas nas seguintes teses: (1) o liberalismo político clássico (tal qual tematizado por Locke no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*) fomenta o “individualismo possessivo”, para utilizar uma expressão de C. B. MacPherson, desconsiderando dos valores cívicos e, portanto, deturpando ou mesmo destruindo o sentido de sociedade enquanto comunidade de cultura (Hegel); (2) o liberalismo econômico clássico (tal qual tematizado por Adam Smith, em *A Riqueza das Nações*), fornece os fundamentos teóricos (e, portanto, a legitimação) do capitalismo liberal ou de *laissez-faire*, que aponta (a) para uma economia ao sabor da *mão invisível*, que (na concepção de Adam Smith) se auto-estabilizaria e, conseqüentemente, estabilizaria a sociedade como um todo, (b) para um Estado marcado fundamentalmente pela realização da justiça punitiva (garantia estatal de respeito e de cumprimento dos pactos e dos contratos) e (c) para uma democracia formalista, eminentemente representativa (Marx). No caso de Marx, os princípios básicos da dinâmica econômica capitalista, fundados no lucro, na concentração da propriedade privada e nas relações de exploração/expropriação da classe capitalista sobre a classe operária exigiam meramente uma igualdade formal ou jurídica que apontaria de maneira direta para uma democracia formal e para um Estado restrito às funções de justiça punitiva. Nesse contexto, pode-se perceber que a tradição hegeliano-marxista (no contexto europeu) desenvolve-se em flagrante crítica do e como alternativa ao liberalismo clássico, seja no sentido de recusa do individualismo e de apelo ao nacionalismo e à social-democracia (no meu entender devedores de Hegel), seja no sentido de recusa da política liberal e da economia de *laissez-faire* e de apelo à revolução socialista (de inspiração marxista). Neste nosso seminário, procuro refletir sobre a seguinte questão: qual o sentido dessa reformulação do liberalismo clássico proposta por Rawls? Posso adiantar algumas hipóteses. (1) Rawls acredita que o individualismo (que não deve ser entendido num sentido pejorativo) é uma grande conquista moderna. Significa que os indivíduos adquiriram emancipação em relação ao fardo das tradições e, portanto, de que estas foram submetidas à crítica radical (e algumas derrubadas de sua situação hegemônica). E o individualismo, no entender de Rawls, não implica

necessariamente na negação dos valores sociais/cívicos, mas sim na possibilidade de uma sociabilidade efetivamente fundada na liberdade e na igualdade entre todos. (2) Rawls concorda com as críticas ao capitalismo de *laissez-faire* e acredita que a *mão invisível* não é capaz de estabilizar as expectativas sociais de maneira eqüitativa; muito pelo contrário, ela conduz à concentração do poder econômico em poucas mãos e, conseqüentemente, à própria concentração do poder político. Nesse sentido, para Rawls, a intervenção do Estado na esfera econômica, junto a políticas públicas de inclusão e de redistribuição de renda, seriam fundamentais para garantir a justiça social e, como conseqüência, a estabilidade da sociedade. (3) Contra o formalismo democrático do liberalismo clássico, Rawls apontaria para a igualdade de chances de se participar dos cargos públicos e mesmo para canais de democracia direta, para medidas públicas que evitem a concentração dos meios de comunicação de massa, etc. Como se pode perceber, trata-se de um liberalismo – este de Rawls – temperado com elementos que tradicionalmente foram pauta da agenda socialista e que, no fim das contas, fizeram parte dos ideais das democracias sociais desenvolvidas a partir de meados da década de 1940, seja com a reformulação, por John Maynard Keynes, da econômica americana (nos anos 1930), sob o governo de Franklin Delano Roosevelt, após a crise da economia mundial da década de 1920 (lembramos do *Crack* da bolsa de valores de New York, em 1929), seja com a reconstrução (com base no keynesianismo) das sociedades européias e do Japão do pós-guerra. Rawls tem como pano de fundo tanto as conquistas quanto os déficits propiciados pelo Estado de bem-estar social (*Welfare State*) Também trabalharei a hipótese de que a posição de Rawls, ao apontar para a reconstrução do liberalismo clássico, se volte diretamente contra o neoliberalismo, que passou a ganhar destaque a partir de 1970.

## Ética de Hans Jonas: Liberdade e Responsabilidade

Profª. Drª. Valcicléia Pereira da Costa  
Departamento de Filosofia  
Universidade Federal do Amazonas

Ao longo da história, a relação do homem com a natureza foi alterada devido à mudança de perspectiva da afinidade humana com o conhecimento técnico-científico. Para Hans Jonas, a ciência moderna alongou o braço humano e maximizou a sua ação sobre a natureza do “outro”, seja humana ou extra-humana. O alongamento do braço humano ampliou, na mesma proporção, os efeitos de suas decisões e ações, algumas desejáveis e previsíveis, outras não.

A autonomia humana implica assumir responsabilidade pelos efeitos de uma decisão. Com a maximização da ação humana pela tecnociência, o nexos causal da responsabilidade extrapola o campo da reparação imediata e possível, exigindo uma previsão de longo alcance, que inclua tanto as gerações presentes quanto as futuras, que necessariamente precisarão de uma biosfera efetivamente habitável.

Para o campo de atuação da tecnociência, sobretudo os seus efeitos imprevisíveis e de longo alcance, Hans Jonas propõe a adoção de um novo princípio ético, calcado na responsabilidade humana com relação à preservação do Ser em sua condição biológica e essencial. O escopo de atuação do princípio responsabilidade jonasiano é a preservação da vida, tanto da natureza humana quanto extra-humana.

### Referências

CANTO-SPERBER, Monique. **Dicionário de ética e filosofia moral**. Tradução Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magda F. Lopes, Maria Vitória K. de Sá Brito, Paulo Neves. - São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2003.

**Dicionário de bioética**. Salvino Leone, Salvarore Privitera, Jorge. T. da Cunha (Coordenadores). Tradução A. Maia da Cunha. Aparecida, SP: Editorial Santuário, 2001.

GIACÓIA, Oswaldo. **Hans Jonas: o princípio responsabilidade, ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. In: Manfredo Araújo de Oliveira. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. - Petrópolis: Vozes, 2001.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. - Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC Rio, 2006.

\_\_\_\_\_. **O princípio vida**: fundamentos para uma biologia filosófica. Tradução Carlos Almeida Pereira. - Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. - Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. - Lisboa: Edições 70, 1997.

SIQUEIRA, José Eduardo de. **Ética e tecnociência**: uma abordagem segundo o princípio da responsabilidade de Hans Jonas. - Londrina: Editora UEL, 1998.

\_\_\_\_. **A reflexão de Hans Jonas sobre o tempo de incertezas**. In: Bioética em tempo de incertezas. Leo Pessini, José Eduardo de Siqueira, William Saad Hossne. (Orgs.). Centro Universitário São Camilo; Loyola. São Paulo, 2010.

VON ZUBEN, Newton Aquiles. **Bioética e tecnociências**: a saga de Prometeu e a esperança paradoxal. - Bauru, SP: EDUSC, 2006.

## Lévinas: Alteridade e Vida

Prof. Msc. Deodato Ferreira da Costa  
Departamento de Filosofia  
Universidade Federal do Amazonas

EMENTA: Filosofia Contemporânea e os Problemas da Atualidade: Emmanuel Lévinas: A ética como filosofia primeira; o sentido do humano; a questão da subjetividade, da pluralidade, da violência; a filosofia para o outro.

OBJETIVOS: Apresentar e expor o pensamento de Emmanuel Lévinas: seus temas e principais conceitos; sua proposta ético-filosófica desde a alteridade; sua contribuição na discussão dos problemas da atualidade.

JUSTIFICATIVA: O pensamento de Emmanuel Lévinas é “profundo, difícil e pessoal” de acordo com o que nos diz Enrique Dussel. Lévinas é o filósofo da ética no dizer de Philippe Nemo. Para aqueles que pensam, no entanto, que a ética é apenas uma especialidade do âmbito filosófico, a tese do lituano-francês contradiz essa compreensão e propõe explicitamente uma realocação do lugar de onde parte o entendimento e a significação da ética: “A ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade como tal. A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira” (Lévinas, 1988, pág. 284).

Diferente do que ocorreu com o pensamento de muitos contemporâneos seus (Sartre, Merleau Ponty, Michel Foucault, entre outros), que bem cedo tiveram o reconhecimento da importância de suas reflexões filosóficas, o pensamento de Lévinas, que tem suas origens nos horrores da Segunda Guerra Mundial, só mais recentemente passou a ter maior reconhecimento filosófico. De origem judia, nasceu na Lituânia, Leste europeu, onde testemunhou a Revolução Russa e a perseguição aos judeus no contexto da Primeira Guerra Mundial. Foi para a França, onde continuou seus estudos, se naturalizou francês, aí permanecendo até sua morte em 1995, em Paris.

A ética da alteridade de Emmanuel Lévinas aparece justamente no cenário de crise da ética da modernidade. No contexto de crise da Civilização Ocidental. E é exatamente nesse contexto de crise que a ética levinasiana bem como os fundamentos de seu pensamento ganham maior destaque no tempo presente. Diga-se ainda no alvorecer do que se convencionou chamar de pós-modernidade.

Neste sentido, muitas são as questões/problemas que se levantam nesse contexto e que, de alguma maneira, podem ser abordadas à luz do pensamento do lituano-francês: a questão do sujeito ou da subjetividade é tratada de modo claramente distinta por Lévinas; o sentido do humano é buscado em fontes outras que as da tradição ocidental; a metafísica é

re-significada desde a transcendência e a exterioridade do outro; o ser não é o horizonte último da reflexão filosófica; a reflexão filosófica volta-se para a concretude da vida: a justiça, a violência, a vulnerabilidade do humano, a sociabilidade e a pluralidade da relação humana; a reapropriação do sentido da vida na unidade da subjetividade; a reorientação da direção da reflexão filosófica: do para o eu desde a liberdade e a autonomia, em direção ao para o outro desde a responsabilidade e a heteronomia.

Os resultados de um pensamento tão profundo, difícil, pessoal e eminentemente ético, podem ser notados na rápida e concreta captura de seus pressupostos a fim de fazer valer e compreender a realidade em sua concretude: a ética da alteridade de Emmanuel Lévinas desde seu surgimento impactou uma tradição venerável que se apoiou num sujeito pensante cuja consciência é a grande fonte de sentido e definição da vida. Neste sentido, como crítica dessa venerável tradição, serviu de inspiração, desde os anos 1970, à Filosofia da Libertação latino-americana. Recentemente tem inspirado algumas correntes da educação e da ética ambiental. No que se refere à questão ambiental, tem inspirado os trabalhos de Enrique Leff na perspectiva da racionalidade ambiental. No caso da educação, a reflexão ética de Lévinas tem sido aproximada do pensamento de Paulo Freire e, dado sustentação para uma reflexão crítica sobre a inclusão educacional daqueles que possuem deficiências especiais, tais como os surdos, os cegos, entre outros.

São estes os pontos que pretendemos abordar. No entanto, dada a exigüidade do tempo e a vastidão do conteúdo a ser abordado, nos limitaremos a uma simples indicação introdutória e contextualizada deste propósito.

### **Referências**

CARRARA, Ozanan Vicente. **Lévinas: do sujeito ético ao sujeito político: elementos para pensar a política outramente**. Aparecida-SP: Idéias & Letras, 2010.

CHALIER, Catherine. **Lévinas: a utopia do humano**. Tradução António Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. **Pensar com Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Paulus, 2009.

COSTA, Márcio Luís. **Lévinas: uma introdução**. Trad. J. Thomaz Filho. Petrópolis, Vozes, 2000.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Tradução Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

DUSSEL, Enrique D. **Ética da libertação, na idade da globalização e da exclusão**. Tradução: Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M.E. Orth. Petrópolis, Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia de la liberación latinoamericana. Ensayo preliminar e bibliografía** por Germán Marquínez Argote. Bogotá, Editorial Nueva América, 1979.

DUSSEL, Enrique D. e GUILLOT, Daniel E. **Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas**. Buenos Aires, Bonum, 1975.

DUSSEL, Enrique D. **Para uma ética da libertação latino-americana**, vols. I-II. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo, Loyola/UNIMEP, 1980. (**Para una ética de la liberación latinoamericana** v. I-II. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973).

DUSSEL, Enrique D. **Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación**. Bogotá, Nueva America, 1983.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. Tradução Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEFF, Enrique. **As aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciencias ao diálogo de saberes**. Tradução Glória M. Vargas. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Trad. João Gama. Lisboa, Edições 70, 1988. (**Éthique et infini**. Paris, Fayard, 1984).

LÉVINAS, Emmanuel. **El tiempo y el otro**. Traducción José Luis Pardo Tóro. Barcelona: Paidós, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdic**s. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **Los imprevistos de la historia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo que ser o más allá de la esencia**. 4º. Ed. Traducción Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis-RJ, Vozes, 1993. (**Humanisme de l'autre homme**. Paris, Fata Morgana, 1973).

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa, Edições 70, 1988. (**Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. La Haye, Martinus Nijhoff, 1974). **Totalidad y infinito: ensayo acerca de la exterioridad**. Trad., Daniel E. Guillot. Salamanca, Sígueme, 1977.

LÉVINAS, Emmanuel. **Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo**. Traducción Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac.

LÉVINAS, Emmanuel. **Más allá del versículo: lecturas y discursos talmúdic**s. Traducción Manuel Mauer. Buenos Aires: Lilmod, 2006.

LÉVINAS, Emmanuel. **Difícil libertad y otros ensayos sobre judaísmo**. 2º ed. Buenos Aires: Lilmod, 2008.

SCHIFFER, Daniel Salvatore. **La filosofía de Emmanuel Levinas. Metafísica, estética, ética**. Traducción Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.

## RESUMOS DAS COMUNICAÇÕES

### A ATUALIDADE DA ÉTICA CICERONIANA: BREVE ESTUDO SOBRE “OS DEVERES”

SÁ, Michele Eduarda Brasil de (UFRJ/UFAM)

Em época de eleições, uma palavra aparece com tanta frequência que chega a banalizar-se ou a limitar-se, perdendo um pouco de seu sentido original. Ser ético é promessa de campanha – logo, tornou-se algo posto em certo descrédito. A república romana, da qual somos em muita coisa legatários, vivia uma época cheia de corrupção e disputas internas e externas pelo poder quando Marco Túlio Cícero, grande orador da Antiguidade, debruçou-se sobre o estudo da filosofia, e através dele produziu uma série de obras de grande valor não apenas filosófico, mas também literário. O livro “Dos Deveres” (*De Officiis*) apresenta a ética baseada nos conceitos de honestidade e utilidade, tão bem integrados no texto do Arpinate.

**Palavras-chave:** ética clássica, Cícero, “Dos Deveres”.

## **A COMPREENSÃO SOBRE POLÍTICA DOS ESTUDANTES DO ENSINO MÉDIO DO MUNICÍPIO DE TABATINGA**

SILVA, Lizandro Barboza da (UEA)

O projeto “A compreensão sobre política dos estudantes do ensino médio do município de Tabatinga”, vinculado a FAPEAM, SECT, SEDUC, pretende demonstrar através de um trabalho científico, a compreensão política de jovens estudantes do ensino médio, que em sua maioria irão exercer o direito de escolha de seus representantes políticos pelo voto. O projeto está sendo executado no período de 1 de junho a 31 de novembro de 2010, no município de Tabatinga e visa abranger as escolas estaduais e 15 (quinze) bairros. Suscita também o início de uma discussão científica sobre política, junto aos demais estudantes e conseqüentemente o debate sobre o compromisso da escola em não apenas conceder mais do que um diploma de ensino médio e sim fundamentar os princípios de cidadania, os direitos políticos e compromisso da escola, com a sua comunidade.

**Palavra-chaves:** filosofia, política, ensino médio.

## A EPISTEMOLOGIA DO CASTIGO NAS ANÁLISES DE MICHEL FOUCAULT

MORAIS, Ricardo Barbosa (UFAM)

A pesquisa trata da epistemologia do castigo no pensamento de Michel Foucault. A metodologia de Descartes é um momento inicial da concepção do limite entre a razão e desrazão, temática de uma experiência antropológica do limite. O pensamento de Kant pode ser a transição da idade da representação para a idade da antropologia. Desta problemática é possível pensar o desenvolvimento do pensamento penal e da forma de penalidade moderna. O pensamento iluminista constitui uma divisão entre a penalidade do Antigo Regime e a nova formulação do direito penal moderna. Montesquieu é o fundamento da sociologia jurídica, além de ser um crítico severo das incertezas e crueldades dos tribunais criminais. Em seguida tem-se o pensamento de Voltaire divulgador e militante contra a tortura e os suplícios e a formulação clássica “Dos Delitos e das Penas” de Beccaria que consolidou a reforma penal do século XVIII. Esses autores juntamente com Rousseau são os teóricos do poder soberano que segundo Foucault com o aparecimento da sociedade disciplinar, ele deixa de ser a fonte do direito e passa a funcionar como linguagem jurídica da prisão. Pode-se afirmar a influência do pensamento anarquista de William Godwin e da genealogia de Nietzsche na idéia de castigo no pensamento de Foucault.

**Palavras-chaves:** Castigo, iluminismo, abolicionismo, genealogia, Foucault.

## **A MULHER-GATO E O AMOR PELA LIBERDADE: UM DIÁLOGO COM HOBBS.**

ROBUSTELLI, Maruccia Maria (UFAM)

Trata-se da personagem em quadrinhos denominada Mulher-Gato e sua relação de amor com a liberdade. A fonte usada como estudo foi retirada do filme “Batman. O Retorno”. O *Leviatã de Thomas Hobbes* foi a obra utilizada para investigação filosófica. A partir disso, procurei encontrar os contornos de transformação da personagem e a compreensão do sentido de liberdade. Descrevo o confronto com seu antagonista, que representa o soberano. Para surpresa, seu opositor, não é o Batman, e sim, um gato, na história, o personagem Max Shreck. As escolhas realizadas pela personagem compõem sua conduta como alegoria *pop* de resistência e de renúncia.

**Palavras-chave:** amor, liberdade, resistência, renúncia, opressão.

## A REVOLUÇÃO COPERNICANA DE KANT

SENA, Daniel R. de Carvalho (UFAM)

Este trabalho pretende apresentar os fundamentos da chamada Revolução Copernicana na Filosofia, segundo o pensamento do filósofo alemão Immanuel Kant. Na tentativa de colocar a metafísica “no caminho seguro de uma ciência”, Kant propõe uma “mudança de método” na relação sujeito/objeto, semelhante a que Nicolau Copérnico realizara na astronomia. Para Kant, o sujeito no ato de conhecer coloca no objeto elementos a priori contidos nele mesmo, ou seja, não é a estrutura cognitiva humana que se molda às coisas, mas as coisas que se moldam à estrutura cognitiva humana. É possível relacionar esta mudança de método realizada por Immanuel Kant na relação sujeito/objeto com o processo de educação e aprendizagem, propondo a reflexão sobre a questão da passividade do sujeito e sobre a necessidade de uma didática que estimule a emancipação intelectual.

**Palavras-chave:** sujeito, conhecimento, emancipação.

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONTEXTO DO SURGIMENTO DO PRIMEIRO TEOREMA DE INCOMPLETUDE DE GÖDEL

NETO, José Belizario (UFAM)

O início da década de 30 do século XX foi marcado por mudanças revolucionárias no âmbito da *Matemática* e da *Lógica*. Estas mudanças foram desencadeadas por Kurt Gödel, um lógico matemático alemão do “Sudeste” (natural da Tchecoslováquia) que em 1931 escreveu um artigo intitulado “Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme” (“*Sobre as Proposições Indecidíveis dos Princípios Matemática e Sistemas Correlatos*”). Este artigo foi um marco na história da lógica e da matemática, e as condições estabelecidas por Gödel, são hoje amplamente reconhecidas como sendo revolucionárias em sua profunda significação filosófica, bem como sendo uma das grandes descobertas científicas do século XX. Neste artigo, Gödel estabelece resultados que determinam limites ao *método formal axiomático*. Alguns lógicos e matemáticos, como Hilbert (um analista alemão, dos maiores matemáticos contemporâneos), por exemplo, pregavam que as várias teorias matemáticas podiam ser construídas de uma maneira formal axiomática e que seria possível demonstrar a *consistência* e a *completude* dessas teorias. Foi a partir daí que em 1931, Gödel publicou seus resultados revolucionários que abalaram profundamente o formalismo, os *Teoremas de Incompletude*. Gödel, em seus resultados, usou um procedimento que viabilizou o estudo de sistemas formais por meio do estudo da aritmética. A este procedimento se dá o nome de aritmetização da metamatemática. O que ele fez basicamente foi atribuir números primos como códigos, aos símbolos primitivos, às expressões e as seqüências de expressões de um sistema formal. Assim se passou a estudar sistemas formais, estudando aritmética.

**Palavras-chave:** Gödel, incompletude, significação filosófica

## CONHECENDO E RECONHECENDO A FILOSOFIA

LACERDA JÚNIOR, José Cavalcante (CDB)

A educação salesiana, baseada na pedagogia da Preventividade de Dom Bosco, busca a valorização do ser humano e a construção de uma identidade pessoal e coletiva, que respondam aos desafios contemporâneos através de uma vivência solidária, respeitando as diferenças, percebendo o outro não como um simples objeto, mas como protagonista da construção de um espaço social comum, baseado naquilo que é essencial na vida: o amor.

Com efeito, é inegável o fato de que em nossa atual conjuntura social reina o domínio do lucro, do individualismo, do indiferentismo e ateísmo. Para tanto, o ser humano, na maioria das vezes, é transformado em um objeto descartado e seus reais valores são espoliados, através da propagação da idéia do *poder* e do *ter* como as bases estruturais-fundamentais da vida e de todo e qualquer relacionamento.

Nesta perspectiva, a disciplina de Filosofia, ministrada no terceiro ano do Ensino Médio, considera como fundamental que o educando compreenda o sentido de sua vida num contexto mutável, flexível, de múltiplos significados. Para tanto, entende que o conhecimento crítico advindo da Filosofia subsidia o educando com informações, discussões e conceitos, que possibilita uma abertura ao pensamento crítico, a inserção consciente de seu exercício pleno na cidadania e percepção da vida humana como valor máximo da existência.

Portanto, realizou-se junto a este público uma atividade interdisciplinar, Filosofia e Produção de Texto, que possibilitasse ao educando conhecer o saber produzido por alguns filósofos, realizando a ligação dos mesmos com temas que envolvem os meandros sociais de nossa atual cultura.

**Palavras-Chaves:** filosofia; contemporaneidade; problemas sociais

## CONSIDERAÇÕES SOBRE A FELICIDADE EM HANNAH ARENDT

CASTRO, José Francisco Paula (UFAM)

Tratar da felicidade em Hannah Arendt somente é possível a partir de uma leitura intrínseca de suas obras. Segundo Abbagnano, a reflexão filosófica acerca da felicidade está dividida em duas grandes correntes: de um lado, as teorias da felicidade como beatitude, como aparece no pensamento aristotélico, estóico, plotiniano e da Filosofia Medieval. De outro, a felicidade como prazer, evidenciada no Epicurismo, em Locke, Leibniz, Hume, Bentham e Stuart Mill. Entretanto, a concepção de felicidade em Hannah Arendt é absolutamente original no pensamento filosófico, pois não se insere em nenhuma dessas correntes. Para Arendt, felicidade não é sinônimo de beatitude e nem de prazer corpóreo ou satisfação dos desejos. No pensamento arendtiano, só é possível falar em felicidade se o fizermos no sentido do engajamento político. A filósofa pensa em uma república de pessoas virtuosas irmanadas na busca do bem comum e alheias aos interesses privados, pois compreende a política a partir do conceito grego de *polis*, ou seja, da comunidade de cidadãos que discute e decide coletivamente os assuntos. Para Arendt, é no debate público que se realiza a verdadeira política e é justamente nesse debate que o ser humano pode ser verdadeiramente feliz.

**Palavras-chave:** felicidade, debate público, política, polis.

## DEMOCRACIA DELIBERATIVA: AS CONTRIBUIÇÕES POLÍTICAS DA CIDADANIA PERIFÉRICA.

ALVEAR, Enrique sj. (CDH Manaus)

A localização periférica assegura à sociedade civil uma distância dos centros do poder político que lhe habilita de um jeito particular para a identificação dos problemas sociais politicamente relevantes. Jürgen Habermas acaba intuindo que é na periferia e não nos centros do poder político onde a cidadania deliberativa consegue desenvolver uma perspectiva crítica, ou suficientemente sensível ao funcionamento global da sociedade. Na primeira parte deste artigo tratarei o problema teórico da justificação da localização periférica onde a teoria discursiva localiza a sociedade civil e do papel político fundamental que lhe atribuiu na identificação, deliberação e encaminhamento das problemáticas sociais politicamente relevantes. Na segunda parte, faz-se uma leitura freireana do papel político da sociedade civil no funcionamento da democracia deliberativa. Este exercício contempla duas tarefas. Em primeiro lugar, no contexto de nossas práticas democráticas, apresenta-se a problemática institucionalização de uma democracia organizada “de cima para baixo”, remetendo-se ao problema ideológico que atua como pressuposto. Para finalizar, propõe-se a rearticulação de uma democracia “de baixo para cima”, a qual exige uma conexão dos centros do poder político com a cidadania periférica e suas contribuições políticas no âmbito específico da compreensão, deliberação e superação dos problemas sociais politicamente relevantes.

**Palavras-chave:** problemas sociais, centros do poder político, democracia, cidadania periférica.

## DISCURSO SOBRE O EROS: O AMOR NA PERSPECTIVA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

SOUZA, Rayla Galvão de (FSDB)

O amor sempre foi tema de grandes manifestações artísticas e literárias e, como não poderia ser diferente, também da Filosofia, embora sem tanta frequência. Após Platão, o pensador que mais se inclinou ao tema foi Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) em sua filosofia acerca do *Mundo como Vontade e Representação*. O Amor sob a ótica de Schopenhauer não está associado às questões racionais de escolha. A Vontade, no seu sentido universal, é a mola propulsora de todos os seres, animados e inanimados, para objetivar-se no mundo que é puro fenômeno. Assim, o amor se torna instrumento para a perpetuação da espécie e, conseqüentemente, da Vontade.

**Palavras-chave:** vontade, representação, eros.

## EDUCAÇÃO ESTÉTICA: CONTRIBUIÇÕES DA ARTE À FORMAÇÃO INTEGRAL DO SER

CARVALHO, Sandro Amorim de (FTC)

A obrigatoriedade do ensino da Filosofia no Ensino Médio, leva ao currículo escolar a reintrodução de uma disciplina que sofre com o preconceito e o descaso.

Apresentamos a reflexão estética como fundamento primeiro da educação integral do ser humano, especialmente no processo de ensino-aprendizagem da Filosofia.

A educação através da arte significa: ter a arte como uma das suas principais aliadas, permite maior sensibilidade para o mundo ao nosso redor, objetiva desenvolver a consciência social do indivíduo.

Somos despertados para esta realidade por Félix Guattari (apud GOLDSCHMIDT, 2004) ao afirmar que “é preciso romper com o olhar padrão intermediado pela mídia, que corrompe nosso intelecto e nossa sensibilidade”. É a busca pela beleza, tanto na realidade como nas ações. “A experiência do belo é uma espécie de parêntese aberto na linearidade do dia-a-dia”. (DUARTE Jr., 2007).

Schiller (1993) concebe a beleza como ideal platônico, eterno e indivisível, que está num ponto de equilíbrio estático e “não se pode encontrar na realidade um efeito estético puro”, esta beleza platônica tem reflexo na obra de arte, nela se plasma e consegue uma realidade concreta. “A experiência de uma obra de arte apenas pode residir numa maior aproximação desse ideal de pureza estética”.

**Palavras-chave:** estética, educação, metodologia de ensino, arte.

## HERMENÊUTICA DO MAL NA PERSPECTIVA DE PAUL RICOEUR

CRUZ, Apoena Grijó (UFAM)

A comunicação analisará o texto de Paul Ricoeur *O Mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Neste texto o autor reflete sobre a problemática do mal, destacando diferentes formas de abordagens, tanto no âmbito da Filosofia quanto da Teologia. Para Ricoeur, o mal está presente na existência humana, como contraponto do bem almejado. A consciência do mal forçou a uma tentativa de explicação de sua ação sobre a existência do indivíduo e do coletivo, nos denominados “níveis de discursos” míticos, teológicos e filosóficos. O pensador aborda como o mal é apresentado em cada nível de discurso: como lamentação, como retribuição e como argumentação. Tomando como fio condutor as reflexões e categorias ricoeurianas, refletiremos sobre algumas modalidades de mal que suscitaram questionamentos e respostas insatisfatórias ao longo da existência humana. Geralmente, o mal se apresenta como ambíguo e cambiante, que ao mesmo tempo perturba e prejudica a vida humana, impulsiona reflexões sobre como evitá-lo ou abstraí-lo. Por isso, Ricoeur inclui o mal como um dos temas de reflexão inesgotável.

**Palavras-chave:** mal, filosofia ricoeuriana, teologia, hermenêutica.

**II SEMANA DE FILOSOFIA NO ENSINO MÉDIO DO ALTO SOLIMÕES – FILOSOFIA:  
DIFERENTES OLHARES DIFERENTES SABERES NA TRIPLICE FRONTEIRA**

SOUZA, Josenildo Santos de (UFAM)

O projeto de extensão *II Semana de Filosofia no Ensino Médio do Alto Solimões – Filosofia: diferentes olhares diferentes saberes na tríplice fronteira*, vinculado a PROEXTI/UFAM, objetiva promover a Semana de Filosofia no Ensino Médio em todos os municípios do Alto Solimões. Visa democratizar e intensificar o vínculo que une universidade e sociedade, as relações dos professores, alunos universitários entre si e com a população não universitária, contribuindo para a melhoria da qualidade de vida da população acompanhada pelo desenvolvimento de uma atitude ética e cidadã diante das questões sociais, econômicas e políticas dos povos do Alto Solimões. Busca ainda, construir no espaço escolar, um ambiente propício a reflexão filosófica. O desafio é colocar em ação a atividade do filosofar, para assim permitir que os jovens também filosofem. O município de Tabatinga possui seis escolas estaduais que oferecem o ensino médio, atingindo três mil e oitenta e oito alunos matriculados no ano de 2010, além do que faz fronteira com a Colômbia e o Peru. A Escola Estadual Conceição Xavier de Alencar, foi escolhida entre os diretores das escolas estaduais do município de Tabatinga para a realização do projeto que será desenvolvido no período de 18/09/2010 a 31/07/2011.

**Palavras-chave:** filosofia, ensino médio, educação.

## NOÇÕES DE LÓGICA E LINGUAGEM

MACIEL, Pedro Secundino de Souza (UFAM)

O propósito desta comunicação é apresentar noções de lógica e linguagem. Após leitura e análise sobre o respectivo assunto, verificamos a pertinência da correção e da clareza dos raciocínios para melhor compreender sob o lume dos conteúdos de lógica e da linguagem os meandros do reto pensar, com intuito de demonstrar a validade ou não de um argumento, sua coesão, coerência e clareza, além de especificar o caráter e a qualidade do argumento. Dessa maneira, enfocaremos nosso interesse sobre noções de lógica da linguagem: onde a lógica da linguagem aparece como o sentido que a linguagem comunica, aquilo que é significativo mesmo não sendo explícito, quando por exemplo perguntamos “tem alguém sentado aqui?” Onde estamos vendo que não há ninguém sentado, mas perguntamos no sentido de saber se há alguém sendo esperado para sentar-se ali ou ainda se é permitido o desfrute do assento; a partir desse prisma, refletiremos a fim de tornar clara as noções de lógica da linguagem; por seu turno, a linguagem da lógica tende à formalidade dos raciocínios, formalização que possibilita elevado grau de exatidão sobre a correção de um raciocínio a fim de evidenciá-los ou não como raciocínio logicamente corretos ou não. Ademais, verificaremos se tais noções podem ser empreendidas como conceitos norteadores para o entendimento da precisão da faculdade de bem pensar.

**Palavras-chave:** lógica; linguagem; raciocínio.

## NOTA SOBRE A OBRA “O CASTELO” DE FRANZ KAFKA

SILVA, Pedro Rodolfo Fernandes da (UFAM)

Obra póstuma levada a cabo por seu amigo e biógrafo Max Brod, “O Castelo” apresenta um mundo insólito marcado pelo absurdo, pelo desconexo e pelo imprevisível. A um só tempo a obra revela o simples e o complexo através de metáforas que traduzem a condição humana no limiar da contemporaneidade. K., personagem principal do romance, é um agrimensor que - inexplicavelmente, como geralmente acontece com os personagens kafkianos - surge numa aldeia nas dependências de uma vaga entidade, o castelo. À sua chegada, K. sente certa hostilidade que caracteriza este ambiente em que as pessoas, por viverem como que atadas a um poder onipresente, ressentem-se ante a presença de um estranho. K. é estranho ao castelo e o castelo, por sua vez, por mais que ele o quisesse, não lhe será jamais familiar. Dentre outras possibilidades, o castelo pode ser entendido como o lugar onde o absoluto nunca se dá a conhecer e onde as estruturas burocratizadas do poder impedem qualquer tipo de familiaridade. Paradoxalmente, o inacessível do castelo exerce um poder de atração irresistível sobre K. de modo que este reluta em deixar de procurar um espaço com o qual pudesse construir uma relação de identidade e pertença.

**Palavras-chave:** Kafka, absurdo, incomensurabilidade.

## O CASO DE MORE: O DIREITO À OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA E SUA APLICAÇÃO NA CONTEMPORANEIDADE

CUNHA, Cristofer Dalgais da (UFAM)

Uma pesquisa espontânea, cuja inspiração foi o artigo de Olavo de Carvalho intitulado “As cabeças e a missão” e trata do caso de Thomas More – mais precisamente São *Sir* Thomas More – autor de “A Utopia” no concernente ao seu paradigmático desfecho: o martírio! Lançar um novo olhar sobre as causas da condenação à morte deste renomado humanista do período do Renascimento, que fora capaz de conjugar fé e razão, carisma e poder, sem abrir mão dos ditames da própria consciência, evidenciando a presença de questões que remontam a um passado distante em desafios contemporâneos como, por exemplo, as constituições acerca do direito à objeção de consciência, as relações de soberania e os postulados da Nova Ordem Mundial e o homem de poder (“político”) na encruzilhada entre a *Charitas* (= bem comum) e a *Veritas* (= anseio da filosofia). Fundamentado na obra “A sós, com Deus – escritos da prisão”, de More, a pesquisa verifica que ao canonizar e posteriormente proclamar o autor como patrono dos políticos e governantes a Igreja Católica coloca-se no plano do debate acerca do exercício do poder, confirmando sua posição oriunda do Evangelho – “dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” propondo como modelo de vida, um cristão leigo - rompendo com uma tradição “clericalista”, plenamente envolvido com o poder e a sociedade de seu tempo sem deixar de lado o cultivo da religiosidade comprometida bem como o convívio e a responsabilidade familiar.

**Palavras-chave:** Thomas More, martírio, poder, nova ordem mundial, consciência, objeção.

## O CONCEITO DE IDENTIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

SILVA, Victor Leandro da (UFAM)

Segundo o filósofo Parmênides, a identidade se define através da fórmula “ $A=A$ ”, extraída a partir de sua máxima “o ser é e o não-ser não é”. Contudo, na visão de Heidegger, tal princípio apresenta uma incorreção, pois a fórmula que melhor definiria a identidade é “ $A \text{ é } A$ ”, que ressalta a concordância do ser com ele mesmo. Assim, a identidade está circunscrita a um único ser, que estabelece uma relação de consonância consigo próprio.

No entanto, as condições que se apresentam ao indivíduo na contemporaneidade fazem com que a identidade assuma uma condição bastante problemática. A fragmentação dos paradigmas de identidade, o surgimento de novos sistemas identitários e a globalização, que preconiza uma identidade única, fizeram com que o processo de construção identitária se desse de forma muito mais complexa ao indivíduo que, sem te referenciais fixos para sua formação, precisa construir seus próprios modelos. O estudo aqui presente procurará fazer uma análise de todas essas questões, apontando suas conseqüências na constituição do ser tanto em seus aspectos ontológicos quanto existenciais.

**Palavras-chave:** identidade, Heidegger, ser.

## O PENSAR NO FAZER PEDAGÓGICO

GUIMARÃES, Oziris Alves (SEMED Manaus)

VASCONCELOS, Alessandra de Souza (UNAL/UFAM)

A modernidade é um período que dura os últimos quatro séculos e que está em crise. Este período que começou na Renascença coincide justamente com a descoberta da América e do Brasil, com a passagem da época medieval para a época moderna. Estamos vivendo não uma época de mudança, mas uma mudança de época. Essa geração deverá educar-se a si mesma e contra si mesma, isto é, terá de formar novos hábitos e uma nova natureza. No fim dos anos 60, o filósofo americano Matthew Lempman levou pela primeira vez a filosofia à prática educacional das crianças. O programa por ele elaborado desenvolveu-se e expandiu-se por mais de 40 países, incluído o Brasil, hoje no mundo com mais de 500 escolas, 300,000 estudantes e quase 14.000 professores trabalhando essa proposta. Após 40 anos de experiência, torna-se fundamental avaliar criticamente esse trabalho. Acreditamos que o educando que aprende apenas os resultados da investigação não se torna um investigador, mas um educando instruído. Quando falamos sobre o pensamento filosófico, não estamos falando no sentido taxionômico que classificaria qualquer pensamento com pensamento. Estamos falando de raciocínio guiado pelo ideal de racionalidade, e isto, para o filósofo, não é meramente pensamento, mas pensamento melhor.

**Palavras-chave:** pensar, fazer pedagógico, criança, educação, mudança.

## **O SIGNIFICADO DA RELIGIÃO NA ÉTICA-METAFÍSICA DE SCHOPENHAUER: REFLEXÕES ACERCA DE UMA COMPAIXÃO NÃO RELIGIOSA**

LEMOS, Anerson Gonçalves (UFAM)

Nosso objetivo, no presente trabalho, é examinar o aparente paradoxo presente nas análises e reflexões de ordem ética na filosofia de Schopenhauer, sobretudo na obra *Sobre o Fundamento da Moral*, em que ele aproxima algumas de suas proposições éticas de certas doutrinas cristãs. Assim, pretendemos responder como é possível haver pontos de aproximação entre uma doutrina filosófica assumidamente ateísta e certos princípios cristãos. Apresentaremos, inicialmente, a explicação do filósofo que propõe a origem comum da religião e da filosofia e as peculiaridades que diferencia radicalmente cada uma dessas modalidades de reflexão, mostrando porque é inadmissível, segundo a concepção schopenhaueriana, fazer uso da religião como componente estrutural das reflexões morais, uma vez que essa modalidade de reflexão expressa a verdade somente em sentido alegórico. Em seguida, discutiremos os fatores que explicam as referências de Schopenhauer a algumas doutrinas religiosas em sua reflexão ética sobre o fenômeno da compaixão e, finalmente, alguns aspectos da doutrina cristã que coincidem com a proposta de ética do filósofo alemão, fundamentada no conceito de compaixão.

**Palavras-chave:** religião, Schopenhauer, ética, metafísica, compaixão.

**O TABULEIRO EPISTEMOLÓGICO DO CURRÍCULO PÓS-MODERNO:  
REFLETINDO CURRÍCULO E CONHECIMENTO NA CONTEMPORANEIDADE NUMA  
PERSPECTIVA LYOTARDIANA.**

MENDONÇA, Marcos Cajaíba (IFBaiano)

A presente pesquisa, fruto da dissertação de mestrado em Educação e Contemporaneidade, na área de Filosofia da Educação, na Universidade do Estado da Bahia, trata sobre a relação entre currículo e conhecimento na pós-modernidade. Tomando como parâmetro a discussão sobre a modernidade e sua influência sobre o pensamento ocidental, escolhe-se a escola como o lócus de investigação, onde o currículo escolar é refletido sob o aspecto epistemológico. Para que se possa compreender como tal artefato do universo escolar subsiste e/ou se relaciona com os elementos da crise do conhecimento científico e, conseqüentemente, da mudança do estatuto deste, apontados por Lyotard. É neste pensador que se busca contribuição epistemológica para que, assim, se possa pensar o currículo, suas possíveis relações com as bases modernas, ao passo que são apresentadas propostas curriculares que tentam romper com a epistemologia moderna, seguindo rumo a uma perspectiva pós-moderna; dentre tais propostas, elencamos os estudos sobre a abordagem multirreferencial do currículo, apoiado na epistemologia da complexidade de Morin e umas das mais inovadoras: o currículo hipertextual que se alicerça na epistemologia proposicional, apresentada por Lima Jr. Uma vez apoiado nas considerações epistemológicas lyotardianas, o currículo escolar, numa perspectiva pós-moderna, vem sofrer as incidências das mudanças no estatuto do conhecimento, porém, a partir das aproximações com a epistemologia de Lyotard, podemos falar de currículo enquanto jogo de linguagem e enquanto tabuleiro-mosaico que abriga os distintos jogos num combate agonístico e essencial para a criação de vínculo social. Tratando, também do jogo conceitual entre saber e conhecimento, a pesquisa é de natureza teórico-conceitual, trazendo tais questões urgentes a serem discutidas no contexto de educação e contemporaneidade.

**Palavras-chave:** epistemologia; currículo; pós-modernidade; jogo de linguagem.

## O TURBILHÃO NO PENSAMENTO DE DEMÓCRITO

FERRAZ, Francisco Guerra (UFAM)

A comunicação pretende discutir uma realidade primeira da doutrina de Demócrito: o turbilhão. Responsável pela origem dos mundos ilimitados o turbilhão aparece como o centro de gravidade da cosmogonia ao propiciar a convergência explicativa de vários elementos do pensamento do filósofo. Para tanto serão evocadas as noções de movimento, acaso, necessidade, vazio, cheio, ilimitado, eternidade, divino, separação, mundos, átomos, forma, posição, ordem, ritmos e compostos. Através desses elementos, tentaremos apresentar o turbilhão como um vasto aglomerado de matéria que se desloca violentamente por meio de um movimento giratório, circular, transportando seus elementos integrantes. Pretendemos mostrar como essa força espiral, dinâmica, intensa e febril é capaz de excitar e impelir os átomos que, embora sejam autônomos entre si, enquanto parte desse dínamo, dessa potência pura, cedem, cada um ao seu modo, por meio das inúmeras impulsões que comunicam uns aos outros, seu movimento ao governo do turbilhão, produzindo os mundos ilimitados. Vale notar ainda a apropriação desta “realidade” nas filosofias modernas, notadamente em Descartes e Leibniz, e sua possível utilização no discurso contemporâneo. Por fim, gostaríamos mostrar as razões filosóficas que justificam, nas palavras de Aristóteles, o reinado do turbilhão após a expulsão de Zeus.

**Palavras-chave:** turbilhão, cosmogonia, acaso, necessidade.

## **OBJEÇÕES AO SISTEMA MORAL SUGERIDO POR ERNST TUGENDHAT**

TROJAIKE, Laísa Roberta (UFAM)

Em 2003, na PUC-RS, Tugendhat ministrou uma palestra onde expôs grande parte de sua teoria moral, ainda que em linhas gerais. Refutou com veemência a busca por uma moral universal, sugerindo uma moral para cada cultura, ou seja, uma vez que cada grupo cultural possui interesses distintos, é impossível encontrar uma moral que abarque interesses comuns a toda humanidade.

Tornar-se-ão explícitos pelo menos dois pontos que colocam em xeque a teoria de Tugendhat: a) vivemos em um mundo globalizado, onde é cada vez mais comum a imigração, e pessoas de diversas culturas passam a conviver num mesmo ambiente, impossibilitando que cada indivíduo siga um código moral referente ao seu grupo cultural, pois isso geraria conflitos maiores que os já existentes; b) qual é o critério que irá estipular os limites de uma cultura? Podem ser membros de uma cultura os indivíduos de um credo, de um país, de uma região, de uma aldeia ou, talvez, até mesmo um único indivíduo poderia ser dotado de uma cultura própria.

Dado que Tugendhat refuta uma moral universal e a sua própria moral se encontra repleta de problemas, cabe a nós questionar se realmente há a possibilidade de criação de códigos morais.

**Palavras-chave:** Tugendhat, moral, moral universal, cultura.

## QUEM QUER PENSAR DEVE APRENDER A PENSAR O PENSADO

GUIMARÃES, Oziris Alves (SEMED Manaus)

VASCONCELOS, Alessandra de Souza (UNAL/UFAM)

Kant define a pedagogia como sendo uma arte (*Erziehungskunst*) e reconhece nos filósofos os “pedagogos da humanidade”. Assim como o pintor ou o escultor desenvolvem certas práticas para desempenhar a sua função de artista, também o filósofo, enquanto pedagogo, desenvolve sua prática pedagógica. A pedagogia é uma das artes mais difíceis, que não somente precisa ser aperfeiçoada através das gerações, mas que precisa ser fundamentada por pesquisa sistemática. Cabe a esta *arte* cultivar no homem moderno não somente o ideal humanístico herdado dos gregos da Antiguidade – a perfectibilidade de cada um e da humanidade como um todo – como também desenvolver as práticas pedagógicas para aproximar cada um e todos deste ideal. Fazem parte dessas práticas a disciplina, o ensino da leitura e da escrita, a socialização para a cultura do grupo e da educação moral da criança e do jovem. Sugere que o educando seja disciplinado a fim de não causar dano a si próprio e a comunidade. Sem um mínimo de disciplina a criança não terá condições de aprender os ensinamentos práticos e teóricos de seus mestres. Sem disciplina básica (e autodisciplina) o educando não tem condições de desenvolver o ideal de formação dotado de valores humanísticos superiores.

**Palavras-chave:** pedagogia, arte, humanidade, educação, autodisciplina.

## RELATOS DE EXPERIÊNCIA DO PROJETO “MITOS E LENDAS AMAZÔNICOS DO MUNICÍPIO DE TABATINGA”

SILVA, Lizandro Barbosa da (UEA)

O projeto “Mitos e Lendas Amazônicas do município de Tabatinga” vinculado a FAPEAM, SECT e SEDUC, objetivou elaborar um estudo sobre os Mitos e Lendas Amazônicas do município de Tabatinga utilizando às Novas Tecnologias da Informação e Comunicação, no intuito de oportunizar a teoria e prática aos alunos do 3º ano do ensino médio da Educação de Jovens e Adultos. A investigação permitiu a realização de visitas aos moradores mais antigos do município, aplicação de questionários nos 15 (quinze) bairros do município, para os habitantes com mais de 30 anos. Relevante destacar que 33% dos entrevistados afirmaram a importância de se trabalhar mais com as crianças e jovens para preservação das histórias míticas da região. Entre as lendas mais conhecidas da nossa região destacamos: o boto, o curupira, a cobra-grande, a vitória-régia, a mandioca e o mapinguari. Trabalhamos oficinas em sala de aula nas turmas do 5º ao 6º ano do 2º ciclo do ensino fundamental com as temáticas encontradas nas análises dos resultados. O resultado do projeto foi apresentado em forma de mini-curso na VI Semana de Ciência e Tecnologia na UEA, na escola estadual Pedro Teixeira e na I Semana de Filosofia do Ensino Médio.

**Palavras-chave:** filosofia, ensino médio, mito, educação.

**RELATOS DE EXPERIÊNCIA DO PROJETO DE EXTENSÃO “I SEMANA DE FILOSOFIA  
NO ENSINO MÉDIO DA ESCOLA ESTADUAL PIO VEIGA – FILOSOFIA: DIVERSOS  
OLHARES DIVERSOS SABERES”**

SOUZA, Josenildo Santos de (UFAM)

O Projeto *I Semana de Filosofia no Ensino Médio do Alto Solimões da Escola Estadual Pio Veiga – Filosofia: Diversos olhares diversos saberes* teve como finalidade aproximar o dia-a-dia do educando aos temas filosóficos. Sabemos que não é tarefa apenas da filosofia o pensamento crítico, é tarefa também de todas as disciplinas. O projeto foi executado no período de 13 de setembro de 2009 a 31 de julho de 2010. A semana ocorreu de 17 a 21 de maio, no ginásio Átila Lins, no município de Atalaia do Norte e atendeu um público de aproximadamente 650 pessoas, entre inscritos e não inscritos. Alunos e professores do ensino médio, acadêmicos universitários do Instituto de Natureza e Cultura e da Universidade Estadual do Amazonas – UEA/Tabatinga e público em geral. Visou ainda desenvolver uma nova postura no educando e em todos os envolvidos na comunidade escolar, a partir da reflexão filosófica, levando os alunos a compreenderem a complexidade da vida humana, seus entrelaçamentos e partindo deste princípio, mostrar o ato de refletir, de levar em conta as informações e respeitar opiniões contrárias, enquanto fator que implica na valorização e na formação de horizontes existenciais, contribuindo assim para a concretização da cidadania no Ensino Médio.

**Palavra-chaves:** filosofia, ensino médio, educação.

## TRANSMUTAÇÃO DA AMAZÔNIA

VASCONCELOS, Agenor Cavalcanti de (UFAM)

Acreditamos que à parte da discussão metodológica das ciências e suas formas de abordagem, é possível, a partir da crítica elaborada por Nietzsche ao mundo ocidental (e seus valores), reorientar a forma de pensar a Amazônia. Para tanto, o conceito fundamental do pensamento nietzschiano de super-homem, único explicitamente exposto no prólogo de Zaratustra, pode fornecer a base para a transmutação dos padrões éticos ocidentais que orientaram a forma da ciência conceber e tratar o homem da floresta amazônica. Seguindo seu raciocínio, o homem (no sentido de padrão moral de comportamento instituído a partir da Europa para suas colônias) criou outro mundo com a finalidade oculta de depreciar a vida. Em último grau, a depreciação do corpo em prol da alma ou desse mundo em prol do paraíso é o argumento moral pelo qual o homem justifica sua agressão contra o planeta e o desprezo pela própria vida. Desse modo, o super-homem não é puro espírito e não deve ser entendido pela perspectiva da metafísica tradicional. Ao contrário, pela boca de Zaratustra, Nietzsche recusa esse dualismo metafísico arraigado à cultura ocidental e busca imprimir, à nova cultura que anuncia, o sentido da terra. Desse modo, propõe-se comparar algumas abordagens científicas calcadas no dualismo moral e metafísico sobre a Amazônia com a cultura do super homem, que é a do sentido da terra.

**Palavras-chave:** transmutação, Nietzsche, Amazônia, super-homem.

## UM OLHAR SOBRE A CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO FILOSÓFICO NA FORMAÇÃO DE DOCENTES DO PARFOR- OESTE DO PARÁ

PALHANO, Nelcilene da Silva (UFOPA)

A discussão do pensamento filosófico na formação de docentes que atuam na Amazônia é de suma importância para analisar e refletir sobre seu fazer num espaço situado geográfica e culturalmente, no qual é urgente repensar a relação ser humano e natureza. Neste sentido, apresenta-se um relato de experiência oportunizado pelo módulo *Origem e Evolução do Conhecimento* trabalhado na primeira etapa dos cursos ofertados em um dos municípios do Oeste do Pará, Oriximiná, em julho de 2010 pela Universidade Federal do Oeste do Pará. Os procedimentos metodológicos utilizados na experiência vivenciada foram aulas expositivas e dialogadas, debates e exposição de filmes que permitiram uma introdução à Filosofia, e em especial alguns tópicos da Teoria do Conhecimento, levando os acadêmicos a refletirem sobre o papel que desempenham enquanto educadores da Amazônia. Os resultados dessa experiência configuram-se, sobretudo, no estímulo ao acadêmico/professor a, desde o primeiro semestre da graduação, desenvolver a reflexão filosófica enquanto fundamento da sua práxis como educador- pesquisador.

**Palavras-chave:** formação docente, filosofia, Amazônia.

## **Instituições Participantes do I Simpósio Regional de Filosofia – Filosofia Contemporânea e os Problemas da Atualidade**

Colégio Dom Bosco – CDB/Manaus

Comissão de Direitos Humanos – CDH/Manaus

Faculdade de Tecnologia e Ciências de Salvador - FTC

Faculdade Metropolitana de Manaus - FAMETRO

Faculdade Salesiana Dom Bosco – FSDB/Manaus

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas - FAPEAM

Instituto Federal Baiano - IFBaiano

Marinha do Brasil

Secretaria de Estado da Educação de Rondônia – SEDUC - Cacoal/RO

Secretaria de Estado da Educação do Amazonas – SEDUC/AM

Secretaria de Estado de Ciência e Tecnologia – AM

Secretaria Municipal de Educação – SEMED/Manaus

Universidad Nacional de Colombia - UNAL

Universidade do Estado do Amazonas – UEA

Universidade Estadual de Roraima - UERR

Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Universidade Federal de Rondônia – UNIR

Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Universidade Federal do Ceará – UFCE

Universidade Federal do Oeste do Pará- UFOPA

Universidade Federal do Pará – UFPA

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ