

Anais da

X SEMANA ACADÊMICA DE FILOSOFIA

Filosofia & Ciências

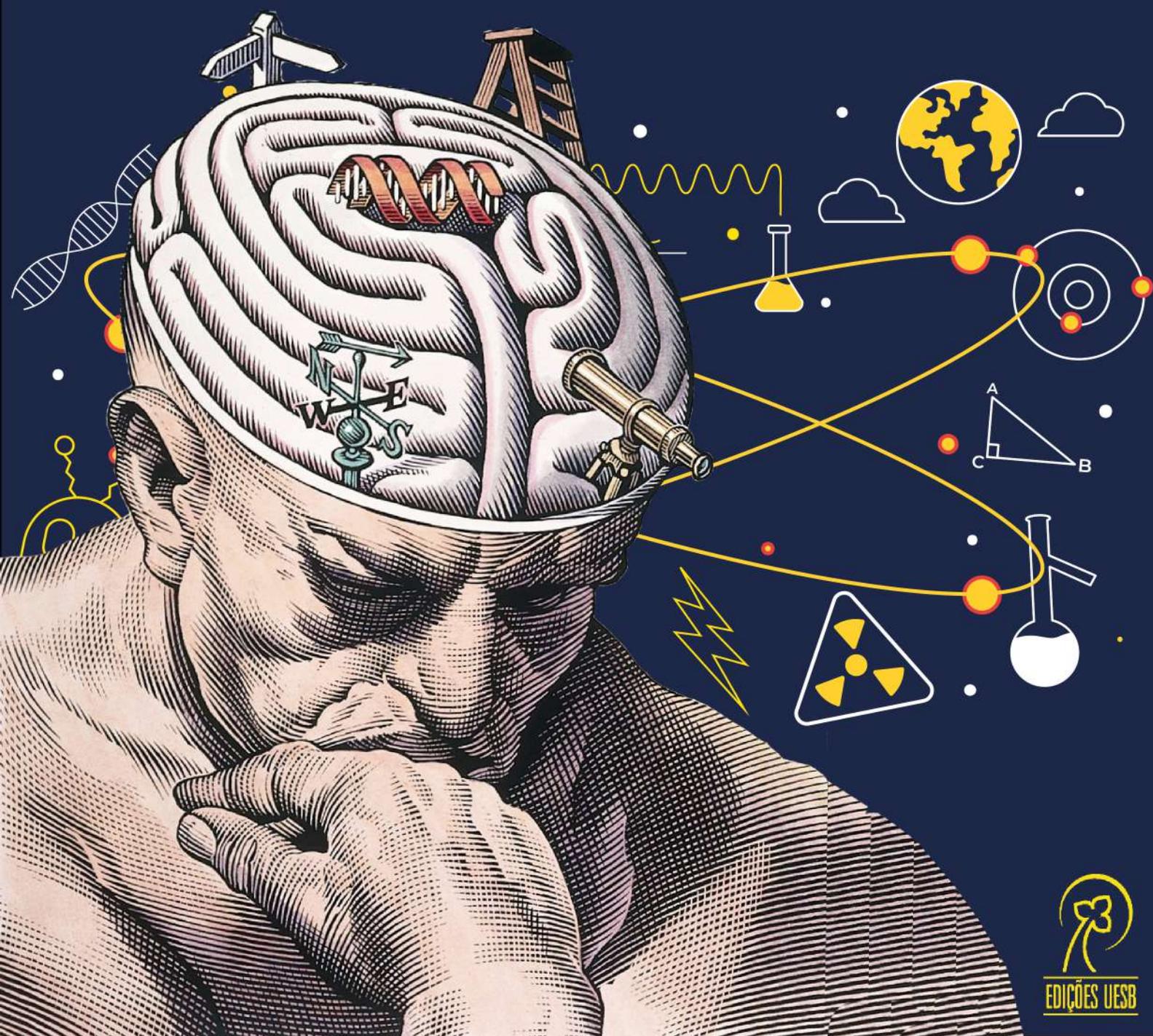
rupturas e aproximações

Jeferson Sousa Alexandre - João Henrique Silva Pinto

João Victor Duque Gonçalves - Nicole Dias da Silva

Roberto Roque Lauxen

(Orgs.)





Semana Acadêmica de *Filosofia* & *Ciências*

Vitória da Conquista - 17 a 21 de outubro de 2022 - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA

ANAIS

**X SEMANA ACADÊMICA DE FILOSOFIA
FILOSOFIA & CIÊNCIAS**

rupturas e aproximações

Vitória da Conquista - Bahia - Brasil
Outubro de 2022





Semana Acadêmica de *Filosofia* & *Ciências*

Vitória da Conquista - 17 a 21 de outubro de 2022 - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

COMISSÃO ORGANIZADORA

Bruna Hilda Silva Magalhães
Jeferson Sousa Alexandre
João Henrique Silva Pinto
João Victor Duque Gonçalves
José Francisco Schettini Pires
Láira Melo de Oliveira
Nicole Dias da Silva
Roberto Roque Lauxen
Ygor Manoel Lacerda Santos

MONITORES

Aline de Almeida Silva
Ana Cláudia Mendes Novais
Ana Cláudia Silva Cerqueira
Anderson Oliveira Lisboa
Antonio Carlos Ferreira Dias Filho
Gabriel Soares Santos Pereira
Giulia Maria Dias da Silva
Ingrid Piagio Silva
Isabele da Silva Rocha
João Victor Ferraz Meira
Lucelia Novaes Lima
Marcos de Jesus Santos
Marcos Moretti Vieira
Mikhaelle Piagio Silva
Railana Araújo Santos

COMITÊ ACADÊMICO

Adilson Ventura da Silva (UESB)
Brenda Luara Dos Santos De Souza (UESB)
Anderson Cunha de Araújo (UESB)
Caroline Vasconcelos Ribeiro (UESB)
Daniel Nery da Cruz (UEFS)
Édna Furukawa Pimentel (UESB)
Elton Moreira Quadros (UESB)
Hélio Alexandre da Silva (UNESP)
Itamar Moreira de Aguiar (UESB)
José Carlos da Silva Simplício (UESB)
José Fábio da Silva Albuquerque (UESB)
Juliana de Orione Arraes Fagundes (UESC)
Laurênio Leite Sombra (UEFS)
Leonardo Araújo Oliveira (UESB)
Luiz Claudio Luciano França (UESB)
Paulo Gilberto Bertoni (UESB)
Rogério Soares Mascarenhas (UESB)

SECRETÁRIO DO COLEGIADO

Murilo Nogueira dos Anjos

REALIZAÇÃO

Curso de Filosofia da UESB
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB

APOIO

Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários – PROEX
Departamento de Filosofia e Ciências Humanas – DFCH
Colegiado do Curso de Filosofia
Centro Acadêmico do Curso de Filosofia
Instituto de Filosofia Nossa Senhora das Vitórias - IFNSV

Realização:



UESB

Universidade Estadual
do Sudoeste da Bahia

PROEX

Pró-Reitoria de Extensão
e Assuntos Comunitários

DFCH

Departamento de Filosofia e
Ciências Humanas



Colegiado do Curso
de Filosofia



Centro Acadêmico
do Curso de Filosofia



Instituto de Filosofia Nossa
Senhora das Vitórias - IFNSV

Apoio:





Semana Acadêmica de *Filosofia* & *Ciências*

Vitória da Conquista - 17 a 21 de outubro de 2022 - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

JEFERSON SOUSA ALEXANDRE
JOÃO HENRIQUE SILVA PINTO
JOÃO VICTOR DUQUE GONÇALVES
NICOLE DIAS DA SILVA
ROBERTO ROQUE LAUXEN

Orgs.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA

ANAIS

X SEMANA ACADÊMICA DE FILOSOFIA
FILOSOFIA & CIÊNCIAS

rupturas e aproximações

Vitória da Conquista - Bahia - Brasil
Outubro de 2022





Semana Acadêmica de *Filosofia* & *Ciências*

Vitória da Conquista - 17 a 21 de outubro de 2022 - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

Imagem da capa: Credit: The gyri of the thinker's brain as a maze of choices in biomedical ethics. Scaperboard drawing by Bill Sanderson, 1997. Wellcome Collection. Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). Adaptado.

Credit: Science Word Concept: Freepik.com. Parte da capa desta publicação foi criada a partir de elementos disponíveis no site Freepik.com.

S47

X semana acadêmica de filosofia: filosofia & ciência: rupturas e aproximações.

Anais da X semana acadêmica de filosofia, 17 a 21 de Outubro de 2022/ Realização: Curso de filosofia da UESB; Org. Jeferson Sousa Alexandre ...[et al.]. - - Vitória da Conquista, 2022.

113 p.

ISSN:

1. Filosofia - X Semana acadêmica. 2. Anais da X Semana. I. Curso de Filosofia - UESB. II. Alexandre, Jeferson Sousa. III. T.

CDD: 907

Juliana Teixeira de Assunção- CRB-5/1890
Bibliotecária – UESB - Campus de Vitória da Conquista-BA





ÍNDICE

» Apresentação -----	8
<i>Os Organizadores</i>	
» MULHERES NA FILOSOFIA: EXISTÊNCIA, CONTRIBUIÇÕES E AUSÊNCIA NA GRADE CURRICULAR -----	10
<i>Aline de Almeida Silva, Marília Santos Silva, João Carlos de Araújo Vilarino</i>	
» EDUCAÇÃO COMO ATO POLÍTICO: “BASTA DE PAULO FREIRE”? -----	15
<i>Ana Luíza Salgado Cunha</i>	
» PORQUE É NECESSÁRIA UMA TEORIA DO RECONHECIMENTO? CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE PAUL RICOEUR -----	22
<i>Antônio Carlos Ferreira Dias Filho, Gabriel Soares Santos Pereira, Elton Moreira Quadros</i>	
» OS POUCOS ESTUDOS SOBRE ÉTICA E DIREITOS HUMANOS NOS PPGSS DA AMAZÔNIA (2017-2021): resultados e possibilidades -----	27
<i>Christiane Pimentel e Silva</i>	
» A CAUSALIDADE E A CONEXÃO NECESSÁRIA EM DAVID HUME -----	32
<i>Diego Carmo de Sousa</i>	
» A ÉTICA NA ERA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA: HANS JONAS E O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE -----	38
<i>Diego Carmo de Sousa</i>	
» AGOSTINHO: DE ONDE VEM O MAL? -----	44
<i>Jadilson Almeida Vilas Boas, Elton Moreira Quadros</i>	
» A POÉTICA FILOSÓFICA EUROCÊNTRICA PRESENTE EM: “A LUZ DA ÁSIA” DE EDWIN ARNOLD. -----	49
<i>Jeferson Sousa Alexandre</i>	
» O NATURALISMO METODOLÓGICO E OS ESTUDOS DA LINGUAGEM -----	57
<i>João Henrique Silva Pinto, Cauê Rodrigues de Aguiar</i>	
» PARADIGMA INDICIÁRIO E CRÍTICA À CIÊNCIA MODERNA -----	62
<i>João Victor Ferraz Meira</i>	
» CONSIDERAÇÕES SOBRE O MUNDO DO TEXTO EM PAUL RICOEUR -----	67
<i>Lucas Soares da Silva, Leonardo Bricio Araujo Aragon, Elton Moreira Quadros</i>	
» O CONDITIO SINE QUA NON DA PSICOLOGIA -----	73
<i>Lucelia Novaes Lima</i>	
» GÊNERO E A CONDUÇÃO DA(S) VIDA(S) NAS CIÊNCIAS: SILENCIAMENTOS, INTERDIÇÕES E CAMINHOS PRODUTIVOS -----	81
<i>Magno Clery da Palma-Santos</i>	
» O ACESSO À REALIDADE NA VISÃO WINNICOTTIANA DO AMADURECIMENTO HUMANO: UMA ABORDAGEM FILOSÓFICA -----	86
<i>Naiane Santos Matos, Caroline Vasconcelos Ribeiro</i>	
» A QUESTÃO DO CORPO NA PSICANÁLISE DE WINNICOTT: UM DIÁLOGO COM A FILOSOFIA DE HEIDEGGER -----	91
<i>Nicole Dias da Silva, Caroline Vasconcelos Ribeiro</i>	
» A MEMÓRIA PRIMITIVA DO DESCUIDO AMBIENTAL E UM INCONSCIENTE NÃO-ACONTECIDO: A PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE ZELJKO LOPARIC EM DIÁLOGO COM A	





Semana Acadêmica de *Filosofia* & *Ciências*

Vitória da Conquista - 17 a 21 de outubro de 2022 - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

PSICANÁLISE WINNICOTTIANA-----97

Regiane Viana dos Santos, Caroline Vasconcelos Ribeiro

» **SOBRE OS LIMITES DA EPISTEMOLOGIA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR**----- 103

Roberto Roque Lauxen

» **O CONCEITO DE LITERATURA MENOR E A LITERATURA FEMININA** ----- 108

Sandra Santos Esteves





APRESENTAÇÃO

Os Organizadores

É com grande satisfação e alegria que a Semana Acadêmica de Filosofia (Sefil) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) realiza, neste ano, sua 10ª edição.

Com o tema *Filosofia e Ciências: rupturas e aproximações*, a X Semana Acadêmica de Filosofia da UESB será realizada presencialmente no *campus* de Vitória da Conquista. A longo prazo, o este evento tem se consolidado como um espaço acadêmico formal e alternativo à formação em sala de aula, no qual discentes, docentes e demais interessados, não se restringindo apenas ao Curso de Licenciatura Plena em Filosofia da UESB, mas a toda comunidade acadêmica (interna e externa) e a comunidade geral, possam apresentar, discutir e debater resultados e inquietações inerentes e pertinentes aos seus processos formativos e existenciais.

O tema desta edição tem como objetivo central aprofundar uma discussão acerca da Filosofia e de sua relação com as Ciências. Nos últimos tempos, a sociedade contemporânea tem passado por grandes transformações políticas, econômicas, sociais, ideológicas, etc., e tem testemunhado o ressurgimento do pensamento anticientífico e negacionista. Adicionalmente, as *fake news* e as (meta)narrativas passaram, infelizmente, a fazer parte do cotidiano, principalmente no contexto da última pandemia do novo Coronavírus. Por essa razão, é necessária uma discussão mais séria e profunda acerca do papel da Filosofia e das Ciências diante do cenário desolador pelo qual a sociedade mundial e, em especial, a brasileira passa.

Assim, o tema se apresenta com uma singular importância não apenas no contexto acadêmico, mas também para o contexto social no qual a Universidade se insere. Dada a dimensão da temática, a X Semana Acadêmica de Filosofia se torna assim um espaço de discussão com o horizonte ampliado para que o curso de Filosofia e os demais cursos desta instituição possam refletir sobre a atual importância da Filosofia, das Ciências e de suas relações na conjuntura contemporânea. Os problemas atualmente enfrentados podem ser abordados de diversas formas, privilegiando, sobretudo, a interdisciplinaridade da Filosofia.

Pelo menos até o século XVII, não havia uma linha muito nítida que separava a Filosofia das demais Ciências. A partir da Filosofia Moderna, essa linha foi se tornando cada vez mais nítida, consolidando-se assim o enorme feudo que as separa. Não obstante, não são raras as múltiplas relações entre essas duas disciplinas, o que indicia que ambas tiveram, têm e terão papéis relevantes ao longo do passado, presente e futuro. E, no contexto atual, devido as últimas grandes transformações sociais e com os frequentes ataques às instituições acadêmicas e democráticas, é cada vez mais salutar colocar a Filosofia e as Ciências no centro da discussão e debater seus papéis dentro da academia e também da sociedade, como forma de enfrentar e combater a mentalidade anticientífica e negacionista tão presente na sociedade brasileira atual. Além disso, em contexto de mídias sociais, inundação de informações, *fake*



Semana Acadêmica de *Filosofia* & *Ciências*

Vitória da Conquista - 17 a 21 de outubro de 2022 - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB

news, (meta)narrativas e potentes rupturas democráticas e institucionais, podem a Filosofia e as Ciências contribuir com o debate para esclarecer e propor formas de se posicionar diante do caos (des)informativo da contemporaneidade. E a Universidade, enquanto uma instituição social, constitui-se com um espaço legítimo e seguro, por excelência, para empreender tais discussões, enriquecendo a formação acadêmica, profissional e pessoal dos seus discentes, docentes, técnicos-administrativos e da comunidade em geral.

Os textos aqui reunidos são frutos das discussões empreendidas ao longo de toda a semana na qual o evento aconteceu. Boas leituras!





MULHERES NA FILOSOFIA: EXISTÊNCIA, CONTRIBUIÇÕES E AUSÊNCIA NA GRADE CURRICULAR

Aline de Almeida Silva¹, Marília Santos Silva², João Carlos de Araújo Vilarino³

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo apresentar um estudo inicial sobre o papel da Mulher dentro do campo filosófico na tentativa de mostrar se de fato houve algum tipo de contribuição das mesmas e, caso positivo, buscar analisar os motivos e fatores sociais que levaram essas mulheres a terem suas contribuições e teorias ausentes em diversas áreas da sociedade e principalmente no ensino de Filosofia. Para isso, iremos discorrer brevemente entre algumas teorias das Filósofas Hannah Arendt e Edith Stein, investigando a importância e influência das autoras no âmbito filosófico e social.

Palavras-chave: Gênero; História; Estudo.

ABSTRACT: The present work aims to present an initial study on the role of women within the philosophical field in an attempt to show if in fact there was some type of contribution from them and, if so, seek to analyze the reasons and social factors that led these women to have their contributions and theories absent in various areas of society and especially in the teaching of Philosophy. For this, we will briefly discuss some theories of the Philosophers Hannah Arendt and Edith Stein, investigating the importance and influence of the authors in the philosophical and social scope.

Keywords: Genre; History; Study.

1. INTRODUÇÃO

Apesar de estarmos em uma época em que se dialoga bastante sobre a resistência e diversidade, percebemos que alguns assuntos ainda são problemáticos e necessitam de uma reflexão. Deste modo, o presente trabalho, busca refletir sobre a questão da mulher no âmbito filosófico, visto que, no transcorrer da história as mulheres sempre foram inferiorizadas, apesar de algumas conquistas sociais e políticas, até este momento não foram suficientes para uma real valorização feminina em diversas áreas da sociedade, inclusive na Filosofia. Na grade

1 Graduanda em Filosofia. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Email: alinesegtra@gmail.com

2 Graduanda em Filosofia. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Email: marimaria05@gmail.com

3 Graduanda em Filosofia. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Email: jc.araujo2907@gmail.com



curricular de Filosofia estão presentes grandes filósofos, como Sócrates, Platão, Aristóteles e assim por diante, no entanto, no que se refere às filósofas, nos deparamos com alguns questionamentos: Não houve mulheres na filosofia? Quais as contribuições dessas filósofas e o porquê de não estudarmos sobre elas com mais frequência? Assim, este trabalho propõe refletir o apagamento, as contribuições e a ausência das pensadoras no estudo da filosofia e, mesmo, a grade curricular dos cursos de graduação na área.

2. EXISTÊNCIA DAS MULHERES NA FILOSOFIA

No decorrer da História da Filosofia, nota-se pouca presença das mulheres que tenham contribuído para o campo do saber. Como afirma Juliana Pacheco (2015, p.14):

O cenário filosófico sempre foi composto por grandes filósofos que contribuíram com suas teorias para a construção e visão da sociedade e humanidade. Contudo, há uma questão que se mostra relevante para a filosofia e que se mantém obscurecida: Onde estão as filósofas na filosofia? Esta é uma questão que vem fomentando alguns pesquisadores (as), os (as) quais buscam desobscurecer a presença feminina na filosofia, pois como sabemos a filosofia ainda é um campo dominado pela figura masculina.

O ensino de Filosofia é constituído em sua prevalência pelas ideias de filósofos, sendo que, desde a antiguidade, os seus ensinamentos e opiniões prevaleceram, tanto os de maneira positiva quanto negativa. Segundo Juliana Pacheco (p.13) “Ora, o que os filósofos disseram sobre a “mulher” interfere absolutamente no que aconteceu com as “mulheres” dentro e fora do campo formal da filosofia”. A exemplo disso temos o pensamento de Aristóteles em relação a mulher, em que ele dizia que as mulheres são “homens incompletos”. Embora ele não tenha falado especificamente sobre as filósofas e sim sobre as mulheres no contexto geral, não dá para negar que esse pensamento afetou negativamente a relação da mulher dentro do campo filosófico.

De acordo com Juliana Pacheco (p.23), no que diz respeito às mulheres “Mesmo sendo excluídas e escondidas, elas fizeram parte da filosofia. Apesar do controle masculino nas questões filosóficas, pôde-se encontrar – ainda que poucas – referências sobre a existência dessas mulheres”. Como exemplo de existência das mulheres na história da Filosofia, temos a Temistocleia de Delfos (600 a.C), filósofa, matemática e profetisa da Grécia antiga. Outro exemplo de filósofa é a Diotima de Mantinea (427-347 a. C.) apresentada no *Banquete* de Platão, sendo a única voz feminina que é representada, como detentora de um saber sobre o amor.

Existem mulheres na filosofia desde a antiguidade até os dias atuais, no entanto quando foi sistematizado o ensino de Filosofia, nota-se pouca participação feminina. Como Juliana Pacheco (p.23) afirma: “A Filosofia não foi e nem é feita apenas por homens, porém, a



voz masculina ainda é dominante na filosofia”. Como exemplo de contribuição ao pensamento filosófico, iremos abordar duas filósofas contemporâneas que são: Hannah Arendt e Edith Stein. Essa escolha se deve ao fato de as referidas filósofas serem referência no pensamento contemporâneo e esse ser o escopo dessa pesquisa.

3. CONTRIBUIÇÕES DAS FILÓSOFAS HANNAH ARENDT E EDITH STEIN

Hannah Arendt foi uma filósofa Judia Alemã do século XX, teve grande contribuição para a reconstrução dos direitos humanos, centralizando seus estudos na política e tendo suas principais obras voltadas para os regimes totalitários. Grande influenciadora de importantes filósofas como Judith Butler e Shoshana Zuboff, a autora continua numa crescente no século atual, sendo de suma importância para discussões políticas. Entre suas principais obras, estão presentes: *Origens do totalitarismo*, *A Condição Humana* e *Eichmann em Jerusalém*.

A autora analisa diferentes formas do agir do ser humano, em uma de suas obras, a *Condição Humana* (2000) a filósofa elabora teorias de ações para o homem visando compreender o melhor tipo de ação para apresentar a existência política. O labor é a primeira delas, enquanto o ser consumidor (*animal laborans*), que está condicionado a própria vida, ao processo biológico, a comer, beber e procriar, atividades de cunho essencial e íntima. O trabalho é a atividade do homem enquanto fabricante (*homo faber*), da busca pela conquista por bens duráveis, a produção e a fabricação. E a última e mais importante das atividades, é a ação, que a autora se absteve de definir enquanto homem que agia. Segundo a pensadora, essa foi a atividade que mais foi depauperada no século XX, onde em um cenário de pós-guerra as pessoas estavam mais voltadas para si com o labor e o trabalho para a produção enquanto a ação foi esmagada pelos regimes antipolíticos. A ação, diferentemente das atividades anteriores, não ocorre na individualidade, mas sim na capacidade humana de externar suas ideias para outras pessoas, de torná-las públicas. A ação é a atividade propriamente política e torna-se a mais necessária uma vez que somente ela consegue conceber pluralidade, essa que faz diferença na sociedade, na evolução e na liberdade social.

A pensadora não se dedicou a escrever sobre as mulheres, mas consideramos que a presença feminina na Filosofia pode ser pensada a partir da compreensão da *vita activa* como um encorajamento das mulheres para a ação na sociedade e no campo do saber. Arendt nos faz refletir e externar nossos pensamentos, data sua presença como intelectual pública mulher em seu tempo, que enfrentou as diversidades e ocupou os espaços políticos empoderando-se da liberdade social conquistada.

Além de Arendt, outra grande pensadora que teve uma enorme contribuição filosófica, bem como social, é a alemã Edith Stein. Edith Stein foi outra filósofa judia oriunda do século XX que se doutorou em Filosofia, tendo como orientador o filósofo Edmund Husserl, com a tese intitulada *Zum problem der Einfühlung* (Sobre o problema da empatia), se tornando uma das dez primeiras mulheres de sua época a adquirirem esse título. Após a



obtenção do grau de doutora, tornou-se assistente de Husserl. Entretanto, de acordo com Henrique Justo, conforme citado por Rosa Maria Filippizi Martini, no livro *Mulher & Filósofa* (2015, p. 188), “a Filosofia era ainda feudo masculino e embora tenha mandado seu currículo para várias Universidades alemãs não foi aceita por ser mulher e judia” Converteu-se ao catolicismo (o que não alterou a sua aceitação em universidades) e, mais tarde, ingressou no Carmelo da Cidade de Colônia, o que não evitou a sua morte pelos nazistas em um campo de concentração.

A filósofa sempre esteve presente em movimentos feministas provenientes de sua época e através de seus textos, motivou diversas jovens a perceberem que também tinham potencial para “filosofar”. Além disso, contribuiu lutando por diversas reformas no âmbito da educação, bem como pela inserção e valorização da mulher no contexto acadêmico. Como dito por Clélia Peretti (2013, p.32), Edith, na Conferência sobre “*Problemas de formação feminina*”, escreveu: “o objetivo que envolveu o entendimento da natureza feminina foi determinado pelo ponto de vista ideológico-religioso e pelas considerações de ordem econômica”.

Grande parte de seus escritos sobre a mulher se localizam entre sua conversão e seu ingresso no Carmelo. Através deles, percebemos sua enorme empatia na inclusão e formação das mulheres em todos os campos do conhecimento, assim como traços que evidenciam uma personalidade de alguém resiliente que, apesar de todas as dificuldades e pesares, nunca deixou de lutar pela conscientização das mulheres de sua identidade, dignidade e de seus valores. Alguns dos textos que Stein escreveu sobre a temática feminina foram organizados na obra intitulada “*A mulher*”, nele, a filósofa discorre sobre a mulher dentro do contexto da educação, além de falar sobre a formação delas. Essa obra apresenta grande importância para a temática, chegando a ser apontada como uma das contribuições iniciais para o começo do feminismo na Alemanha e no mundo.

Hannah Arendt e Edith Stein levantaram temas que, cada uma de suas maneiras, modificam a visão de sua época. Ambas servem de inspiração até os dias atuais, fazendo com que cada vez mais mulheres percebam o papel que podem e devem exercer dentro da sociedade e para a construção filosófica.

4. CONCLUSÃO

Levando-se em conta os aspectos da nossa pesquisa, fica nítido todo o silenciamento sofrido para os pensamentos produzidos pelas filósofas que, por estarem inseridas numa realidade sexista, acabam por ter seus estudos silenciados e constantemente até negligenciados pela sociedade. Apesar disso, as mulheres continuam a demonstrar que são capazes de produzir e muitas vezes até de revolucionar os campos do conhecimento, todavia, ainda existe uma certa privação do espaço de fala das pensadoras e uma enorme falta de reconhecimento das ideias propostas por elas. É de suma importância que estudemos sobre elas para mostrar que a Filosofia também é um espaço feminino e a mulher não deve somente ao papel social que lhe



é atribuído, o lar. É necessário e urgente a presença das pensadoras nos espaços acadêmicos e quebrar os paradigmas que vem desde a antiguidade de que o pensar é apenas para os homens e que as mulheres não foram importantes para a construção filosófica. Torna-se essencial que a Filosofia reconheça adequadamente as mulheres que fizeram parte do ofício do pensamento. Quando teremos as obras das pensadoras na grade curricular como obrigatórias do curso de Filosofia? Os homens por muitas vezes ocupam se de definir qual o espaço da mulher na Filosofia e continuam no presente silenciando e tentando justificar as mazelas cometidas no passado como frutos de seu tempo.

Referências

ARENDT, H. *A Condição Humana*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2000.

OLIVEIRA, L. *10 lições sobre Hannah Arendt*. Editora Vozes Limitada, 2012.

PACHECO, J. *Onde estão as filósofas na filosofia. Mulher e Filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015.

PERETTI, C. A mulher no contexto histórico contemporâneo de Edith Stein. *Revista Relegens Thréskeia*, v. 2, n. 2, p. 26-47, 2013.



EDUCAÇÃO COMO ATO POLÍTICO: “BASTA DE PAULO FREIRE”?

Ana Luiza Salgado Cunha¹

RESUMO: Quem tem medo de Paulo Freire? é pergunta central desta reflexão. Propondo “expurgar” a ideologia de Paulo Freire, venceu as eleições democráticas um antidemocrata em 2018. Exilado na Ditadura, os algozes de Freire se levantam novamente. Considerado novamente subversivo, Freire afirmou que todo(a) docente deve se mover com amor e com indignação. Radical em sua absoluta lealdade aos homens e mulheres do Brasil, se fez oponente de um sistema social e econômico incapaz de programar-se em função das necessidades humanas e afirmou: “um Estado que convive indiferente à fome, não merece o respeito de nenhum educador”. A tática neoliberal se anima ao nos convencer de que nada podemos diante da realidade social, quase “natural”, a educação libertadora nos arranca da cômoda posição de impossibilidade e nos convida a esperar.

Palavras-chave: Paulo Freire. Educação como ato político. Esperança.

ABSTRACT: Who is afraid of Paulo Freire? is the central question of this reflection. Proposing to “purge” Paulo Freire’s ideology, an anti-democrat won the democratic elections in 2018. Exiled in the Dictatorship, Freire’s executioners rise again. Again considered subversive, Freire stated that every teacher must move with love and indignation. Radical in his absolute loyalty to the men and women of Brazil, he opposed a social and economic system incapable of programming itself according to human needs and affirmed: “a State that lives indifferently to hunger, does not deserve the respect of any educator.”. The neoliberal tactic is encouraged by convincing us that we can do nothing in the face of social reality, almost “natural”, liberating education pulls us out of the comfortable position of impossibility and invites us to hope.

Keywords: Paulo Freire. Education as a political act. Hope.

1. PARA INÍCIO DE CONVERSA

Na grata surpresa vinda num convite para 10ª Semana Acadêmica de Filosofia (SEFIL), do curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

¹ Doutora em Educação. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB.



(UESB), intitulada neste ano de 2022 de “Filosofia e Ciências: rupturas e aproximações”, estabeleceu-se o desafio de pensar em diálogos para mesa intitulada “Sujeito, sociedade e educação: o lugar do sujeito no mundo”. Quando minha anfitriã pediu um título para fala que viria, veio em mente logo no início a seguinte reflexão: Educação como ato político: “basta de Paulo Freire”?.

Tal temática me veio à mente quando acabava de, corajosamente, me aventurar na leitura do “plano de governo” do atual presidente, lá em 2018, na ocasião que antecedeu sua eleição. No texto (PSL, 2018), na página 48, o que mais se vê sobre Educação envolve a palavra reforma, mas sem dizer reformar o que, em direção à que e nem como. Porém, o que me chamou de fato atenção é uma proposta um tanto quanto mais direta, que diz assim: “expurgando a ideologia de Paulo Freire”, sem dizer exatamente o porquê e nem o como. Ao final da mesma página, há um destaque em vermelho, escrito assim “um dos maiores males atuais é a forte doutrinação”.

Ao pensar na temática da mesa, que nos propõe a reflexão acerca do lugar do sujeito na sociedade e sua direta relação com educação, construí a presente reflexão tendo em mente uma pergunta que se faz eixo de todo texto: quem tem medo de Paulo Freire? Não deixa de ser curioso pensar que em 1964, assim que sofremos o Golpe Militar, Paulo Freire tenha sido considerado subversivo e tenha sofrido a tentativa de expurgação, através do exílio, ficando 16 anos impedido de pisar em sua terra e que hoje, 58 anos depois, outro grupo de perfil autoritário e autocrata, ataque não só a pessoa de Paula Freire, mas também sua obra e legado.

Embora, aparentemente, dispense apresentações, é importante reapresentá-lo constantemente em todos os espaços: Paulo Freire é, desde 2012, pela Lei nº 12.612, reconhecido como patrono da educação brasileira. Reconhecido internacionalmente, Paulo Freire já recebeu inúmeros títulos e importantes premiações. Com suas obras traduzidas para mais de 40 idiomas, Freire é o terceiro autor mais citado no mundo na área de ciências humanas. Porém, sei que ele não gostaria de ser apresentado assim, já que o próprio afirmou em uma de suas entrevistas: “eu gostaria de ser lembrado como um sujeito que amou profundamente o mundo e as pessoas, os bichos, as árvores, as águas, a vida”.

Dentre seus muitos legados, Paulo Freire afirmou que todo educador e toda educadora devem ser mover, antes de tudo, como gente, para então se moverem na educação e que, para se moverem na educação é preciso, na mesma medida, amor e indignação. Escrevo hoje como amor por um outro mundo possível, e com indignação pelo mundo que tem nos condenado à desumanização (FREIRE, 1997).

2. EXTINGUIR PAULO FREIRE E A MORAL COMO ANEDOTA

Em março do ano de 2015, em meio aos protestos organizados contra o governo de



Dilma Rousseff, muitas foram as mensagens estampadas em cartazes e bandeiras, entre frases e imagens misóginas, pedidos de impeachment, pedidos de intervenção militar, xingamentos e outras formas questionáveis de manifestação, uma mensagem contida numa faixa chamou especial atenção. Empunhada por um professor de história, nas ruas de Brasília, viu-se uma faixa amarela com os seguintes dizeres: “Chega de doutrinação marxista. Basta de Paulo Freire”. Com uma repercussão considerável para a frase estampada, no mesmo dia a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) divulgou em suas redes sociais uma frase de Freire em forma de homenagem e reflexões sobre o “protesto” correram universidades, escolas e redes sociais.

A perplexidade diante da frase deve-se, provavelmente, a surpresa com a ignorância contida no protesto tão pouco honesto, ao menos intelectualmente. Defensor da cidadania, dos direitos humanos, de uma ética e de uma política centrada nos mais pobres e numa educação democrática, libertadora e dialógica, pareceu absurda a ideia de que “basta de Paulo Freire”, mais ainda, na triste constatação de que a Pedagogia proposta por Freire nunca foi incorporada à estrutura do sistema educacional brasileiro (FREIRE, 1987).

Neste ensejo, ao pensar sobre a noção de sujeito no mundo, entendendo sujeito como aquele ou aquela que, ao ser protagonista de seus atos, anuncia algo diante da realidade e nela caminha para além de si próprio, na coletividade, constrói seu lugar na apropriação e na significação dos espaços através das relações humanas que estabelece. Ou seja, tanto sujeito, quanto lugar, são de conotações coletivas. É nessa junção que os seres humanos constroem e reconstróem o que poderíamos chamar de identidade sociocultural, ou seja, todo aquele conjunto de características sociais e culturais em que os indivíduos se encontram e se relacionam. Foi nesta percepção coletiva de mundo, e de transformação do mundo, que Paulo Freire se tornou um dos principais nomes do que hoje chamamos de Pedagogia Crítica, anunciando que a função da educação é a de formar sujeitos que formarão conhecimentos de forma ativa, crítica e transformadora (FREIRE, 1999).

O pilar principal da Pedagogia de Paulo Freire é o de que educando e educador devem zelar por uma ética coletiva e humana de mundo, daí já dá para entendermos o porquê de os militares o terem exilado no Regime Ditatorial e de porquê hoje, em 2022, o atual governo federal e os que a ele representam, insistem em “expurga-lo”. Enquanto pregam um moralismo caótico, hipócrita e descolado de suas próprias ações. Paulo Freire se moveu na busca por uma ética do oprimido, através de sua pedagogia do oprimido, propondo que todo ser humano é ser aprendiz, e também ser que sabe, afirmando que todo sujeito que aprende precisa ser respeitado em seu lugar no mundo, embebido de suas jornadas, vivências, crenças e experiências (FREIRE, 1987).

Talvez, seja uma de suas máximas a que mais atordoia aqueles e aquelas que hoje tentam, mais uma vez, combater a ideia libertadora de educação: “quando a educação não é libertadora, o sonho do oprimido é se tornar opressor” (FREIRE, 1987, em Pedagogia do Oprimido). Nos últimos anos, muitos dos que ascenderam socialmente, parecem evitar qualquer identificação com seu passado e com a população que ainda o representa. Numa tentativa de e manterem em sua nova posição, de privilegiados, empunham até o discurso da



meritocracia, parecendo não desejar que as condições de vida dos demais melhorem.

Aquela que se tornou classe média, em geral, critica quando os mais pobres usam seu direito político ao voto pensando em sua classe, em seus legítimos interesses de trabalhar, sobreviver e alimentar os filhos, enquanto ela mesma escolhe seus representantes políticos por razões particulares, menos compreensíveis, como a manutenção de seus privilégios à custa de uma acentuada desigualdade.

Radical em sua absoluta lealdade aos homens e mulheres do Brasil, Paulo Freire se fez radicalmente oponente de um sistema social e econômico incapaz de programar-se em função das necessidades humanas e, veementemente, afirmou, em *A Sombra Desta Mangueira*: “um Estado que convive indiferente à fome, não merece o respeito de nenhum educador”. Recusando o fatalismo e a imobilização histórica, afirma que todo ser humano é ser de transformação, não de adaptação e que é nessa ética que vem sendo considerado, por autoritários, um subversivo.

3. EDUCAÇÃO COMO ATO POLÍTICO

Em 1968, em situação de exílio, Paulo Freire escreveu aquela que seria considerada sua principal obra, *Pedagogia do Oprimido*, na qual já sistematizava um complexo pensamento para construção desta ética coletiva de construção de outro mundo possível. Nesse livro, Paulo Freire traz a *Curiosidade Epistemológica*, inspirado no filósofo Habermas, com quem compartilha a ideia de toda transformação resulta da busca humana determinada, da aplicação da curiosidade sobre o objeto a ser conhecido, adquirindo um valor social, problematizando a si e ao mundo pode partir para a mudança, planejando sua intervenção.

Fazendo da esperança radical seu principal projeto intelectual, Paulo Freire complexifica sua luta contra aquilo que chamará de *Educação Bancária*, ao referir a educação desumanizadora, que acredita que educar é transferir e depositar conhecimento que será reproduzido numa prova. Faz a crítica ao sistema escolar incapaz de articular teoria com a realidade presente, reforçando seu ideal de uma educação libertadora na qual não existe o “falar para” - quem fala para não educa – existe, pois, o “falar com”, na perspectiva dialógica de uma educação horizontal, não autoritária, que considera e respeita o sujeito em sua jornada da aprendizagem.

Dentre os muitos itens importantes anunciados na obra de Freire, outro faz jus as reflexões que tecemos aqui: não há neutralidade no ensino. Para Freire, todo planejamento de um processo educacional é feito atendendo à interesses ideológicos, como o próprio *Projeto Político Pedagógico*, alimentado por currículos oficiais, e reestruturado no chão das escolas. Afirmando que a realidade não é um dado natural, e sim um processo social em formação, Freire combate a concepção mecanicista e fatalista da história, dando a Educação um importante papel político, de aliada de primeira linha dos processos de transformação do mundo (FREIRE, 1999).



Exilado, Paulo Freire trabalhou 10 anos no Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em Genebra na Suíça, lá atuou como consultor de programas populares de 1970 a 80, quando voltou ao Brasil. Ancorado na Teologia da Libertação, corrente teológica cristã ancorada na concepção de que o Evangelho exige a opção preferencial pelos pobres, em busca de libertação e vida plena, Paulo Freire revelou sua fé como fonte de ação social. O mesmo que hoje é chamado de “anticristo”, por alguns, é o que afirmou que o desafio cristão é tomar a Palavra de Deus como convite para a recriação do mundo e não para a dominação. Para ele, os homens devem transformar-se em sujeitos de sua salvação e libertação.

Afirmado a educação como ato político, construiu sua proposta pedagógica em três movimentos centrais: o primeiro passo é ler o mundo, investigando quais são as leituras de mundo existente sobre os fatos/temas a serem trabalhados, ou seja, o que já se sabe sobre um tema e os caminhos para conhece-lo ainda mais e melhor; o segundo passo é o da partilha do mundo conhecido, entendendo as diferentes compreensões do mundo e os interesses que orientam tais visões; por fim, ampliado o universo de reflexão, vem a reconstrução coletiva do mundo partilhado, quando os sujeitos organizam-se dentro do campo de possibilidades para transformação do mundo (FREIRE, 1983).

Recusando o fatalismo da história e a acomodação, Paulo Freire propôs uma pedagogia da liberdade cultural e social e da conscientização., através de um projeto de mundo com sonho, utopia, esperança e trabalho criador. Trazendo a educação como um dos mecanismos de desocultar a ideologia dominante, muito além de um método, Freire propôs uma forma de (re)pensar a teoria, os sistemas e a prática educacional.

A vida e a obra de Paulo Freire confundem-se, pois não escreveu sobre coisas abstratas ou distantes; que ouviu falar. Escreveu sobre o óbvio, o cotidiano, sobre aquilo que se via, que observava, que escutava e que sentia. –Afirmado a educação como forma de intervenção ao mundo, combinando forte inserção na realidade com a capacidade de imaginar novos cenários, um mundo possível, que não este, mais digno, humano e menos injusto. O entendimento é o de que a Educação é um trabalho coletivo. O discurso de Paulo Freire, por ter um forte engajamento político e social, ação transformadora via educação.

4. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Contra a pedagogia freireana se levantam os ditadores, por ser ela, na sua raiz, revolucionária, contrária ao imobilismo histórico, o que ameaça seu modus operandi de resignação das camadas populares. Formas pessoas melhores é um jeito de fazer um mundo melhor. A Pedagogia de Paulo Freire nos convida a resistência através da ética de justiça, de boniteza de horizontalidade e de respeito a outro mundo possível. Uma das inspirações centrais para meu trabalho docente, Paulo Freire orienta a não perdermos a esperança e a fé, mesmo em momentos em que tudo parece difícil para nosso lado. Sem dúvidas, Paulo Freire é o maior intelectual que a academia brasileira já formou.



Assim como qualquer teórico, filósofo, pensador, Paulo Freire pode e deve ser questionado, revisto, discutido e criticado. Todavia, para questionar, é preciso conhecer o que se questiona. Para criticar, é preciso ter conhecimento da coisa que se crítica, ou, como ele mesmo afirma em outra de suas obras, “do direito de criticar. Do dever de não mentir ao criticar”.

Quem tem medo de Paulo Freire? Eu ainda demorei a entender o porquê do ódio a um homem, e sua obra, que defendeu uma teoria libertadora, via a educação como tomada de consciência, que sonhava com o fim da desigualdade e tinha esperança na transformação do mundo. O ódio construído por quem combate a desigualdade existe exatamente porque a classe dominante não deseja a tomada de consciência, o fim da desigualdade ou a transformação do mundo. O perigo da educação libertadora reside no anúncio de que não somos seres determinados e sim condicionados e, com isso, capazes de desenvolvermos a consciência crítica humana, como protagonistas de outro mundo possível.

A tática neoliberal se anima ao nos convencer de que nada poderemos diante da realidade social, quase “natural”, a educação libertadora nos arranca da cômoda posição de impossibilidade, ao nos convidar à recusa da morte dos sonhos nos fazendo, enquanto verbo, esperar. Quem teme Paulo Freire, o teme por ser ele sujeito da afirmação de que todas as pessoas são capazes de aprender; por ser ele quem afirma que educar é não desistir das pessoas, que educar é não cair nesse imobilismo histórico que nos condena. Quem tem medo de Paulo Freire, o tem pois, uma educação libertadora é aquela através da qual homens e mulheres compreendem, enfim, que é impossível combater desigualdades sem confrontar privilégios. É esta nossa posição radical no mundo enquanto sujeitos.

Bibliografia

BRASIL, 2012. *DECRETO-LEI nº 12.612. Declara o educador Paulo Freire Patrono da Educação Brasileira.* 2012.

FREIRE, P. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. 344 Educação em Perspectiva, Viçosa, v. 2, n. 2, p. 326-344, jul./dez. 2011.

FREIRE, P.; NOGUEIRA, A. *QueFazer. Teoria e prática em educação popular.* 8 Edição, Petrópolis: Vozes, 2005.

FREIRE, Paulo. *Conscientização.* São Paulo: Cortez, 2016.

_____. *Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos.* São Paulo: Editora UNESP, 2000.



_____. *Pedagogia do Oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *Política e Educação*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1991.

_____. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra. 1997.

_____. *Educação como Prática da Liberdade*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

_____. *Educação e Mudança*. 8 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1983.

_____. *Extensão ou Comunicação*. 15ª Ed. Paz e Terra: Rio de Janeiro. 2011.

PSL. Partido Social Liberal. *O caminho da prosperidade: proposta de plano de governo*. 2018. Disponível em: flaviobolsonaro.com/PLANO_DE_GOVERNO_JAIR_BOLSONARO_2018.pdf. Acesso em 11 de outubro de 2022.



PORQUE É NECESSÁRIA UMA TEORIA DO RECONHECIMENTO? CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE PAUL RICOEUR¹

*Antônio Carlos Ferreira Dias Filho*², *Gabriel Soares Santos Pereira*³, *Elton Moreira Quadros*⁴

RESUMO: No início da obra *O percurso do reconhecimento*, Paul Ricoeur se questiona sobre a falta de uma teoria para o campo do Reconhecimento. Ele considera fundamental propor uma reflexão alcance esse status, que englobe os vários significantes da palavra reconhecimento e esboce ligação entre eles, evitando ainda o não-dito do léxico. Esta é uma pesquisa teórica que parte da análise filosófica e dialógica da obra do autor francês. Utilizaremos o método fenomenológico-hermenêutico desenvolvido por Ricoeur, tendo como base o livro: *O percurso do reconhecimento*.

Palavras-chave: Léxico. Conceito. Conhecimento. Outro.

ABSTRACT: At the beginning of the work *The Path of Recognition*, Paul Ricoeur questions himself about the lack of a theory for the field of Recognition. He considers it essential to propose a reflection on this status, which encompasses the various signifiers of the word recognition and outlines a connection between them, while also avoiding the unsaid of the lexicon. This theoretical research that starts from the philosophical and dialogic analysis of the French author's work. We will use the phenomenological-hermeneutic method developed by Ricoeur, based on the book: *The path of recognition*.

Keywords: Lexicon. Concept. Knowledge. Other.

1. INTRODUÇÃO

No início da obra *O percurso do reconhecimento*, Paul Ricoeur se questiona sobre a falta de uma teoria do Reconhecimento em comparação com as Teorias do Conhecimento,

1 Esta pesquisa está vinculada ao projeto “Memória, reconhecimento e justiça no pensamento de Paul Ricoeur”. A entidade financiadora é a FAPESB para Antônio Carlos Ferreira Dias Filho e a UESB para Gabriel Soares Santos Pereira, ambos orientados pelo doutor em Memória: Linguagem e Sociedade Elton Moreira Quadros.

2 Graduando em História. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Email: acfdfvca@gmail.com.

3 Graduando em História. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Email: gaa.soares12@gmail.com.

4 Professor adjunto da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade pela UESB. Email: elton.quadros@uesb.edu.br



essas sim, sempre presentes ao longo da história da filosofia. Por conta dessa ausência, entre outras coisas, o autor considera fundamental inaugurar uma reflexão que possa, talvez, galgar este status.

A iniciativa em questão também é fruto da indagação do autor francês frente ao uso comum da palavra reconhecimento, em contrapartida ao que ela consegue impor por meio de sua passagem ao estatuto semântico. É pensando nisso que se propõe “[...] uma polissemia regrada que está a meio caminho da homonímia e da univocidade” (RICOEUR, 2006, p. 11). Ricoeur propõe ainda atribuir a uma sequência de ocorrências da palavra reconhecimento o seu sentido filosófico, com o intuito de ofertar a mesma polissemia regrada, mas acrescenta que ela deve ser “[...] digna de oferecer a réplica à do plano lexical” (RICOEUR, 2006, p. 10).

Em linhas gerais, este é o caminho inicial escolhido por Ricoeur. Abaixo neste trabalho, desenvolvemos uma análise sucinta acerca dessas razões e justificativas que o levaram a se desdobrar no desenvolvimento de uma teoria do reconhecimento. Destacamos essencialmente elementos do problema lexical na questão dos sentidos e sua sucessão.

2. METODOLOGIA

Esta é uma pesquisa em estágio inicial, na qual tivemos como ponto partida a análise filosófica e dialógica da obra do filósofo francês, mas também fizemos uso do método fenomenológico-hermenêutico desenvolvido pelo próprio Ricoeur, tendo como base o livro: *O percurso do reconhecimento*.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

A introdução do livro *Percurso do reconhecimento* é destinada à compreensão do argumento central utilizado pelo autor. Nesse sentido, ele procura demonstrar primeiramente como funciona o relacionamento intrínseco entre reconhecimento-identificação; a condução até a passagem da identificação alheia ao específico por meio da ipseidade; a dinâmica que permite ultrapassar o reconhecimento de si e instaurar o reconhecimento mútuo; e por último, a ideia que engloba o reconhecimento com a gratidão. Numa frase, “[...] a inversão, no plano da gramática, do verbo ‘reconhecer’, de seu uso na voz ativa para a voz passiva: eu reconheço ativamente alguma coisa, pessoas, eu próprio, eu peço para ser reconhecido pelos outros.” (RICOEUR, 2006, p.10).

Dentro dessa dinâmica introdutória será introduzido o primeiro significado que conduz o não dito imbuído na polissemia regrada, e que tem relação com aquilo que incide sobre o *quid*, o aspecto central do reconhecimento, neste caso, o “re”. Por meio disto, nasce uma marca que permite interligar os pensamentos anteriores. Em seguida a esta significação



temos “a ideia de marca por meio da qual se reconhece [que] terá um lugar considerável na sequência de nossos trabalhos” (RICOEUR, 2006, p. 17).

Ademais, o autor elenca os demais significantes na língua francesa (são 23 ao todo) que a palavra reconhecimento possui, e que nascem a partir da comparação entre dois grandes dicionários desta língua, apartados por mais de um século, conhecidos sucintamente por *Littré*, publicado de 1859 a 1872, e *Grand Robert*, de 1985. Cada qual apresenta exemplos e citações com as recorrências discursivas do reconhecimento, que são analisadas em grande medida por Ricoeur.

Ainda nessa perspectiva inicial proposta pelo filósofo francês, as suas indagações se voltam para a constatação de que a “[...] polissemia da palavra é ao mesmo tempo de concentração e de desenvolvimento mantido nos limites de uma coabitação entre significações afastadas pelo próprio trabalho lexicográfico” (RICOEUR, 2006, p. 20). Nesse sentido, é possível notar como o próprio esforço empregado em desmembrar os significantes das palavras recai sobre o distanciamento do que fora dito. Portanto, “é tarefa, pois, de uma reflexão crítica de segundo grau, armada de saberes constituídos em lugares diferentes da conversação ordinária, esclarecer as tensões e reviravoltas presentes no uso linguístico” (RICOEUR, 2006, p.20).

Para tanto, é analisada a fugaz aleatoriedade das frequências da palavra reconhecimento em virtude de tal polissemia ocorrida léxico. Nesse ponto mora o cerne daquilo que motivou o autor a alavancar um novo pensamento acerca do reconhecimento. Também próxima está a observação que tenta explicar porque o vocábulo não produziu maior vulto no meio filosófico: “é como se a heterogeneidade dos acontecimentos de pensamento que regem a emergência de novas problemáticas filosóficas tivesse como primeiro efeito dispersar as significações potencialmente filosóficas e conduzi-las à vizinhança da simples homonímia” (RICOEUR, 2006, p.10).

Contribui para a percepção expressada por Ricoeur o fato de que, contrastando com o lapso na filosofia, há uma diversidade de significantes que a palavra reconhecimento consegue englobar no seu uso ordinário. Novamente retomando o exemplo dos dicionários, somos levados novamente a perceber a abundância de seus variados sentidos, em que as possíveis acepções do reconhecimento são capazes de uma sucessão, mesmo que sem uma unidade explícita e clara. A falta de clareza se dá porque a passagem de um significado a outro nos dicionários, seja na palavra que discutimos ou noutra, se dá de forma não tão coerente, e muitas vezes entre um e outro sentido há mais distanciamento que aproximação. Mesmo com uma região fronteira inexplorada pelo termo anterior, há certo incômodo no desdobramento: “[...] por mais comprimida que seja a derivação, ela ainda permanece descontínua, estocástica de alguma maneira. Esse é o enigma residual da estrutura lexical das palavras, das quais o léxico faz a nomenclatura e a análise” (RICOEUR, 2006, p. 24).

De qualquer forma, os dicionários conseguem cumprir aquilo que seu âmbito exige e permite, e Ricoeur de forma alguma os despreza, até por eles serem o lócus onde vai encontrar as primeiras respostas no processo de construção de sua teoria. Então segue um fio condutor capaz de enumerar os sentidos utilizados, seguindo a partir deles os “silêncios”





não suficientemente explicitados ou que se mascaram. Ora, é justamente o grande número de sentidos, e especialmente a falta de explicação para a ligação entre eles, que contribui para adensar o problema da ausência de Reconhecimento enquanto filosofema, isto é, uma palavra com sentido filosófico denso e situado, o que indica e reforça a demanda pela discussão e proposição de sua teoria.

Portanto, a partir daí se busca a criação de uma proposta inspirada na incompletude do léxico ao ambiente filosófico. O autor resume seu método nos seguintes termos: “Será um trabalho comparável entre o implícito e o não-dito no plano conceitual [...] por um efeito de concertação entre filosofemas tornados consonantes pelo trabalho sobre as transições” (RICOEUR, 2006, p. 28). A perspectiva e proposta ricoeuriana é a de fazer com que o reconhecimento enquanto filosofema ganhe densidade, indo além das significações do dicionário que não fazem mais do que elencar as aparições da palavra e seus sentidos.

Minha hipótese de trabalho se baseia na convicção de que o filósofo não deve renunciar a constituir uma teoria - digna desse nome - do reconhecimento, teoria na qual seriam ao mesmo tempo reconhecidos e transpostos os afastamentos de sentido pelo que se pode chamar de trabalho da questão. É responsabilidade de um filósofo-pesquisador, formado na disciplina de história filosófica dos problemas, história completada pela das obras e das doutrinas, compor, em um grau superior de complexidade, uma corrente de significações conceituais na qual seria levado em consideração o afastamento entre significações regidas por problemáticas heterogêneas. (RICOEUR, 2006, p. 27)

A seu modo, o autor explica esse intento ao dizer que seu “[...] ensaio nasceu de uma aposta: conceder à série de ocorrências filosóficas conhecidas da palavra ‘reconhecimento’ a coerência de uma polissemia regrada, digna de oferecer a réplica à do plano lexical.” (RICOEUR, 2006, p. 10). Ele, portanto, aprende com a forma do léxico, mas que por si só não basta, pois, e aqui temos um ponto chave, “a filosofia não provém de um aperfeiçoamento do léxico voltado para a descrição da linguagem ordinária segundo a prática comum. Ela provém da emergência de problemas propriamente filosóficos [...]” (RICOEUR, 2006, p. 26).

4. CONCLUSÃO

Ricoeur vai entender, com sua análise do léxico, que a trajetória da palavra reconhecimento, no âmbito filosófico, também merece uma perspectiva de continuidade, e, sobretudo, de variedade, como aquela que ele observa nos dicionários, mas com o diferencial de mostrar seu desenrolar histórico e suas aproximações. Há ainda que se ter o cuidado de eliminar, ou pelo menos reduzir, o não-dito existente no léxico ao se realizar a proposta a partir dessa perspectiva filosófica.



O reconhecimento, em verdade, é uma palavra que indica uma importante discussão para este autor, guardando todo um arcabouço potencial, até aquele momento pouco trabalhado filosoficamente. O termo manifesta em última instância alguns dos aspectos basilares da condição humana. O filósofo percebe a relevância que guarda, mesmo que a despeito de tal relevância não se encontre uma análise filosófica compatível, que veja realmente os encadeamentos entre as diversas aparições do reconhecer e que revele a unidade do reconhecimento em todas elas.

Ampliar a discussão sobre o *percurso do reconhecimento* é necessário também para refletir e analisar os atos do homem, e de ter em conta sua historicidade e, em consequência, suas capacidades, com todo o seu drama da existência. Em suma, percebe-se que este é um assunto vasto, passível de proporcionar numerosas discussões.

Referências

RICOEUR, P. *O percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.



OS POUCOS ESTUDOS SOBRE ÉTICA E DIREITOS HUMANOS NOS PPGSS DA AMAZÔNIA (2017-2021): resultados e possibilidades¹

Christiane Pimentel e Silva²

RESUMO: Pesquisa mapeou 244 dissertações de mestrado de cinco programas de pós-graduação em Serviço Social da Amazônia (UFAM, UFMA, UFMT, UFPA e UFT), entre 2017 e 2021. Encontrou apenas 4 sobre o tema “ética e direitos humanos”. Utilizou-se as técnicas de revisão sistemática de literatura e análise de conteúdo. Conclui com algumas reflexões e propostas que envolvem as possibilidades do estudo da ética e bioética, para estimular novas pesquisas no Serviço Social.

Palavras-chave: Ética e Direitos Humanos. Produção do conhecimento. Mestrado. Serviço Social.

ABSTRACT: Research mapped 224 master’s dissertations of five graduate programs in Social Work in the Amazon (UFAM, UFMA, UFMT, UFPA e UFT), between 2017 and 2021. It found only 4 of these focused on the theme “ethics and human rights”. The techniques of systematic literature review and content analysis were employed. It is concluded by presenting a few reflections and proposals involving the possibilities of the study of ethics and bioethics, to stimulate new research in Social Work.

Key-words: Ethics and Human rights. Knowledge production. Master degree. Social work.

1. INTRODUÇÃO

O presente texto sintetiza parte dos resultados de uma pesquisa em andamento sobre o levantamento dos temas de pesquisa das dissertações dos PPGSS da Amazônia³,

1 Este trabalho se vincula ao projeto de pesquisa intitulado “Tendências e particularidades na produção do conhecimento em Serviço Social: estudo sobre os PPGSS da Amazônia”, que não conta com financiamento, sob a coordenação de Christiane Pimentel e Silva.

2 Doutora em Serviço Social. Docente da Faculdade de Serviço Social, Campus de Breves. Universidade Federal do Pará (UFPA). Email: lilachris@gmail.com.

3 Considerou-se os 9 (nove) estados brasileiros pertencentes à bacia Amazônica: Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e Maranhão (BRASIL, 2021).





nos últimos cinco anos (2017-2021). Os PPGSS são vinculados às seguintes universidades: UFAM, UFMA, UFMT, UFPA e UFT.

O mapeamento realizado revelou que nos PPGSS da Amazônia foram apresentadas 244 dissertações de mestrado no total. O número de dissertações encontradas em cada programa de pós-graduação foi: UFAM 63 (início do programa no ano de 2007); UFMA 58 (início em 1993); UFMT 52 (início em 2009); UFPA 62 (início em 1996) e UFT apenas 9 dissertações, pois se referem a sua primeira turma de egressos (início em 2019).

Para conhecer os temas de pesquisa, utilizou-se o procedimento metodológico de revisão sistemática desenvolvida em Silva (2021) e obteve-se como resultado que os temas de pesquisa das dissertações dos PPGSS da Amazônia no período levantado foram em torno de: 1) Política social e Serviço Social (33%); 2) Serviço Social: Fundamentos, formação e trabalho profissional (20%); 3) Serviço Social, relações de exploração opressão de gênero, feminismos, raça/etnia e sexualidades (17%); 4) Trabalho, questão social e Serviço Social (12%); 5) Questão agrária, urbana, ambiental e Serviço Social (9%); 6) Movimentos sociais (4%); 7) Serviço Social, geração e classes sociais (4%); 8) Ética e Direitos Humanos e Serviço Social (2%).

2. A IMPORTÂNCIA DE ESTUDOS SOBRE ÉTICA PARA O SERVIÇO SOCIAL

O profissional formado em Serviço Social, o assistente social, atua em diversos espaços sócio-ocupacionais em órgãos privados ou públicos articulados à gestão, elaboração, execução e avaliação das políticas públicas e sociais, além de assessorar empresas, movimentos sociais e a administração pública; realizar pesquisas científicas e estudos sociais sobre a realidade das políticas sociais e demandas a elas inerentes. De forma mais frequente, este profissional, atende e/ou orienta indivíduos, grupos e famílias no que compete o acesso aos bens e serviços sociais.

O cotidiano profissional de assistentes sociais exige posicionamentos diante da realidade, por meio de escolhas orientadas por valores que se sobrepõem a imediatividade e que desdobram além dos aspectos normativos e moralizantes. Soma-se ao debate sobre a ética profissional de assistentes sociais a relação entre ética e direitos humanos, uma vez que uma parte significativa destes, atua no enfrentamento ou em situações de violações de direitos decorrentes ao direito à vida; tortura e maus-tratos; julgamentos injustos e privação de liberdade arbitrária; repressão à liberdade de expressão, de participação em movimentos sociais, à liberdade religiosa, ao ativismo político, à imprensa etc.; que também se objetiva na reprodução do sistema patriarcal, envolvendo o machismo e a misoginia; na reprodução do racismo estrutural; na violência contra a população LBTQIA+; xenofobia, entre outros.

Na pesquisa de revisão de literatura que analisou a produção de conhecimento, no período de 2017-2021 dos PPGSS Amazônia, verificou-se que apenas 4 (quatro) dissertações se relacionaram ao tema da ética e direitos humanos, duas apresentadas no ano de 2017



(UFPA e UFTM) e duas no ano de 2021 (UFAM e UFT).

O trabalho de Branco (2017) permitiu uma análise crítica comparativa entre as condições de vida nas penitenciárias de Mato Grosso frente aos direitos previstos na Constituição Federal de 1988 (CF-88) e na Lei de Execução Penal de 1984. Analisa a superlotação; a assistência material (alimentação, produtos de vestuário e limpeza, instalações higiênicas, etc.); a assistência à saúde, especialmente de pessoas em sofrimento mental; o direito à visita íntima; a educação e o trabalho prisional; a situação da mulher encarcerada e o respeito aos direitos humanos e constata a constituição de um Estado de exceção para essa população com a negação de seus direitos fundamentais.

A dissertação de Carvalho (2017) debruçou-se sobre o conflito entre a prática profissional alicerçada por valores éticos e a prática profissional que reforça o conservadorismo moral religioso, a partir da entrevista com diversos assistentes sociais. Compreende que a influência de valores religiosos sobre o exercício profissional resulta em ações que se distanciam dos princípios do Código de Ética Profissional de Assistentes Sociais, dos estudos e reflexões sobre a ética como categoria filosófica e também da legislação e normativas em torno dos direitos humanos.

A pesquisa de Pirolli (2021) investiga a medida socioeducativa de internação do adolescente em relação às medidas de proteção do Estatuto da Criança e do Adolescente, frente ao crescente apelo social, reforçado no contexto atual do levante da extrema direita, de endurecimento à responsabilização das infrações cometidas por adolescentes com aumento da internação em estabelecimentos fechados, por consequência, resultam em situações conflitantes com as prerrogativas dos direitos humanos fundamentais.

Finalmente, o estudo de Villarroel (2021) avalia o fluxo migratório venezuelano para o Brasil e o processo de acesso e efetivação dos direitos humanos dessa população, além do acesso às políticas sociais. Explica que o fluxo emigratório da Venezuela é consequência do controle militar excessivo e grave recessão econômica, num cenário de restrição de direitos humanos e avanço da precarização das condições de vida; enquanto o Brasil que recebe parte dessa população no âmbito da Lei nº 13.445/2017, porém com muitos entraves para inseri-los no mercado de trabalho com condições dignas, mesmo para aqueles com educação superior que não conseguem validar o diploma, somando-se as dificuldades em acessar outras políticas sociais, além de diversas situações de discriminações.

O Serviço Social como área de produção do conhecimento contribui através do aprofundamento dos estudos sobre as múltiplas manifestações da questão social na vida social, são pesquisas sobre o trabalho e suas relações com a reprodução social, inclusive a produção de desigualdades sociais e concentração de renda, apropriação privada de recursos naturais; análises minuciosas sobre as políticas públicas e sociais, incluindo reflexões sobre o atendimento de seus usuários; estudos sobre as violências e opressões de gênero, de classe, de raça/etnia e aos direitos humanos; bem como estudos sobre os movimentos e lutas sociais e as diversas formas de resistência e organização.

Dessa forma, nos últimos cinco anos há uma lacuna nas pesquisas sobre ética, que podem ter como ênfases temáticas, as reflexões filosóficas em torno da ética, sua relação com



a ética profissional ou com os direitos humanos, inclusive a bioética.

3. CONCLUSÃO

Os resultados da pesquisa revelam que há poucos estudos sobre ética e direitos humanos nos PPGSS da Amazônia nos últimos cinco anos, sejam estudos sobre a reflexão filosófica do agir ético, trabalhos sobre a ética profissional ou mesmo investigações no campo da bioética. O último, envolve a preocupação ética com as práticas e comportamentos implementadas pelas ciências, pelas instituições nas diversas dimensões que envolve à vida, mas com destaque para as áreas da saúde e da segurança pública.

Destaca-se a importância de estimular uma produção de conhecimento na temática da ética nos PPGSS da Amazônia, especialmente para trazer à tona a realidade social no contexto que surge com a agudização da crise estrutural do capital, em conjunto com a crise sanitária do período da pandemia de Covid-19, que no Brasil e na Amazônia, articulam-se ao levante de ações legitimadas por um governo de extrema direita que promoveu retrocessos às pautas e decisões coletivas relacionadas à bioética, inclusive as que se relacionam ao exercício profissional do Serviço Social, à defesa dos direitos humanos e a sintonia com o projeto ético-político do Serviço Social.

Referências

BRANCO, C. L. *“Vida nua” e Estado de exceção: a realidade das penitenciárias de Mato Grosso*. 2017. Dissertação (Mestrado em Política Social) – Programa de Pós-Graduação em Política Social, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2017.

CARVALHO, H. H. R. *Serviço Social e conservadorismo religioso: estudo das implicações éticas no agir profissional*. 2017. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

MELO, L. M. C. *Bioética no exercício profissional do Serviço Social: uma análise sob a ótica da antologia social de Marx*. 2009. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

PIROLI, J. J. F. *Medida socioeducativa de internação (ECA/90): ensaios acerca da responsabilidade penal do adolescente no Brasil*. 2021. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do



Tocantis, Miracema do Tocantis, 2021.

SILVA, C. P. *Produção do conhecimento no PPGSS-UFPA (1998-2019): o par categorial teoria e prática em debate*. 2021. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Pará, Belém, 2021.

VILLARROEL, E. J. W. *A efetivação dos direitos humanos e proteção social na migração forçada de venezuelanos em Manaus-Brasil*. 2021. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) – Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.





A CAUSALIDADE E A CONEXÃO NECESSÁRIA EM DAVID HUME

Diego Carmo de Sousa¹

RESUMO: David Hume acreditava que a nossa experiência é o limite do que podemos conhecer. De fato, se a experiência limita nosso conhecimento e só conhecemos a partir das impressões, mais vívidas que as ideias, podemos dizer que, em última análise, são as impressões os limites do que podemos conhecer. Tomando-se rigorosamente as lições de Hume não poderíamos, com base na relação de causa e efeito, afirmar a existência da realidade exterior, ou seja, extracorpórea. Não poderíamos, assim, descobrir nenhuma necessidade entre eventos. A causalidade seria, assim, apenas regularidade.

Palavras-chave: Empirismo. Causalidade. Hume. Regularidade.

ABSTRACT: David Hume believed that our experience is the limit of what we can know. In fact, if experience limits our knowledge and we only know from impressions, which are more vivid than ideas, we can say that impressions are the limits of what we can know. Taking Hume's lessons seriously, we could not, based on the relationship of cause and effect, affirm the existence of external reality. We could thus discover no necessity between events. Causality would thus be just regularity..

Keywords: Empiricism. Causality. Hume. Regularity.

1. INTRODUÇÃO

Em verso bastante conhecido, Hamlet escreve para Ofélia que ela poderia duvidar de que o Sol tivesse calor, mas não do amor que ele sentia por ela. Assim, o amor que ele sentia por ela era tão certo e verdadeiro quanto o fato de que o Sol produz calor e aquece o que toca². Mas será que, de fato, podemos estar seguros de tal relação entre o Sol e o calor? Ora, direis, duvidar de tamanha obviedade? Certo perdeste o senso, diria Olavo Bilac. De fato, é comumente assente pelo senso comum de que todo efeito decorre de alguma causa.

Sempre que amanhece e o astro rei surge imponente no céu, sentimos nítida e claramente na pele o ardor dos seus raios. Sempre foi assim e temos a tendência de crer, inabalavelmente, que assim sempre ocorrerá. Essa ideia de causa e efeito é tão estabelecida no

¹ Licenciado em Filosofia. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Email: adv.diegosousa@hotmail.com.

² SHAKESPEARE, William. Hamlet. Ato II, Cena II.



senso comum que Aristóteles, o estagirita, preceituava que só podemos dizer que conhecemos algo quando conhecemos suas causas (*Física*, Livro III, 194b20).

Entretanto, tal pode não se dar da forma que pensamos. O filósofo inglês David Hume se interessou pelo estudo da origem dos nossos conhecimentos e assentou que a experiência é o limite deles. Sua principal obra foi o *Tratado da Natureza Humana*, publicada pela primeira vez em 1739. Foi um dos mais importantes nomes do assim chamado empirismo inglês e sua influência na História da Filosofia foi tamanha que o próprio filósofo Immanuel Kant, em sua *Introdução aos Prolegômenos a Toda Metafísica Futura* prestou-lhe reverência afirmando que ele interrompeu o seu sono dogmático.

Contrariando a concepção de alguns filósofos anteriores que entendiam que seria possível a existência de conhecimentos independentes dos dados sensíveis, Hume objetou afirmando que a nossa experiência é o limite do que podemos conhecer. Entretanto, algumas interpretações posteriores, como a abordagem cético-realista, afirmam que Hume acreditava, de alguma forma, em algo além da mera regularidade.

Ou seja, o que ele defenderia seria a proposição epistemológica “não podemos conhecer conexão necessária”, mas não a proposição ontológica “não há conexão necessária”. A sucessão regular, assim, seria suficiente para que notássemos que existe algo que mantém a ordem na natureza, rejeitando-se a hipótese de que essa aparente ordem poderia ser fruto do acaso.

2. DISCUSSÕES PRECEDENTES SOBRE A IDEIA DE CAUSA

Um dos primeiros formuladores do princípio de causalidade foi Platão, o qual escreveu no *Timeu* que “tudo o que se torna ou muda deve o fazer devido a uma causa; pois nada pode vir a ser sem uma causa” (28a). Por sua vez, Aristóteles entendia que conhecer é conhecer as causas. Diz o estagirita:

Feitas estas distinções, temos que examinar as causas, quais e quantas são. Posto que o objeto desta investigação é o conhecer e não cremos conhecer algo se antes não estabelecemos em cada caso o “porquê” (o que significa captar a causa primeira) (*Física*, Livro III, 194b15-20)

Para ele, causa seria tudo aquilo que explicaria um movimento. Este não poderia ser satisfatoriamente explicado sem que fosse esclarecida qual a matéria que fora afetada, qual a forma adquirida no transcurso, qual o agente da mudança e qual a finalidade do movimento. Tudo isso seria causa: os elementos que, unidos, respondem ao porquê. Assim, Aristóteles formula suas quatro causas: material, formal, eficiente e final.

Alguns filósofos empiristas, como John Locke e George Berkeley, em que pese acreditarem que a experiência é o limite de nosso conhecimento, também acreditavam em algo como causa. Para comprovar a existência de Deus e da realidade extracorpórea, Locke,



por exemplo, socorre-se na ideia de causalidade. Assim, Deus seria a causa última da nossa existência e os corpos seriam a causa de nossas sensações.

Sobre o conhecimento da existência de Deus, Locke assim afirma

Assim, partindo da consideração de nós próprios e do que infalivelmente encontramos na nossa própria constituição, a nossa razão leva-nos ao conhecimento desta verdade certa e evidente – que há um Ser eterno, poderosíssimo e sapientíssimo e pouco importa que alguém lhe chame Deus ou não. A coisa é evidente: desta ideia devidamente considerada facilmente se deduzirão todos os outros atributos que devemos atribuir a este Ser eterno. (p. 861)

Do mesmo modo, sobre o conhecimento da existência das coisas extracorpóreas:

A recepção afetiva das ideias que vêm do exterior é que nos dá notícia da existência de outras coisas e nos faz saber que alguma coisa existe naquele momento fora de nós, o que causa essa ideia em nós, embora talvez nós nem saibamos nem consideremos a maneira como se produzem. (p. 875)

George Berkeley também acreditava que Deus seria a causa das nossas ideias, ou seja, a nossa mente recebe as ideias diretamente de Deus. Ele é quem causa diretamente a nossa percepção das ideias, imprimindo-as em nossos sentidos. Diz ele

Quando em plena luz do dia abro meus olhos, não está em meu poder decidir se verei ou não, ou determinar que objetos em particular se apresentarão à minha vista; e assim igualmente quanto à audição e aos outros sentidos: as ideias impressas neles não são produtos da minha vontade. Existe, portanto, alguma outra vontade ou espírito que as produz. (p. 76)

Porém, o filósofo David Hume leva as ideias empiristas a uma maior radicalidade. Para ele, o nosso conhecimento sobre os fatos se limita às impressões atuais e às recordações das impressões passadas. Nesse sentido, não pode haver impressão de fatos futuros, considerando que ou elas são atuais ou recordações passadas. Assim, não haveria uma ideia de causa, ou seja, de uma conexão necessária entre uma causa e um efeito.

Ele enxerga, então, na relação de causa e efeito apenas dois fatos em comum: a contiguidade e a sucessão temporal. Não teríamos certeza da existência de uma conexão necessária. Ele diz que “todos os objetos que consideramos causas ou efeitos são contíguos” e mesmo que “objetos distantes pareçam por vezes produzir-se uns aos outros, mediante exame descobre-se que geralmente estão ligados por uma série de causas contiguas entre si e aos objetos distantes” (p. 110).

3. A IDEIA DE CAUSA EM DAVID HUME



Os dados sensíveis afetam nossos sentidos e nos causam impressões as quais podemos recordá-las depois, produzindo-nos ideias. Quando olhamos para o céu nossos sentidos são afetados pelo que vemos. A isso Hume chama impressões. Mais tarde, na solidão do meu quarto quando quero escrever uma poesia sobre a beleza do céu, tenho que me recordar dessas impressões no meu pensamento. Essas são as ideias. Diz Hume:

Todas as percepções do espírito humano reduzem-se a duas espécies distintas que denominarei impressões e ideias. A diferença entre estas reside nos graus de força e vivacidade com que elas afetam a mente e abrem caminho para o nosso pensamento ou consciência. Às percepções que penetram com mais força e violência, podemos chamar-lhes impressões; (...) Por ideias entendo as imagens tênues das impressões nos nossos pensamentos e raciocínio. (p. 29)

Ambas fazem parte do que ele chamou de percepção. Hume tratará da ideia de causa e efeito a partir da Seção II, Parte III, do referido *Tratado*. Para ele, o conhecimento verdadeiro só pode se originar de alguma impressão. De fato, se a experiência limita nosso conhecimento e só conhecemos a partir das impressões, mais vívidas que as ideias, podemos dizer que, em última análise, são as impressões os limites do que podemos conhecer. Desse modo, ou temos as impressões do que nos afeta agora ou ideias de impressões passadas.

No exemplo citado, temos agora a impressão do Sol e da nossa pele aquecida. Mais tarde, teremos as ideias dos dois, quando nos recordamos deles. Mas não poderemos afirmar com segurança de que amanhã o Sol, se aparecer, vai aquecer minha pele. Isso porque não temos impressões de coisas futuras, mas acreditamos que tal se dará apenas por hábito, uma crença de que o que aconteceu até aqui se repetirá. Não há, pois, uma relação de necessidade entre o Sol surgir e aquecer meu rosto.

Essa relação não se dá no âmbito desses dados, desses objetos, mas na minha mente. Sempre que amanhece e a luz solar entra no meu quarto e alcança meu rosto, sinto-o ruborescer. Essas duas impressões aparecem uma após a outra, o que me leva a crer que haja entre elas uma relação de causa e efeito. Naturalmente, então, fazemos uma inferência causal: o raiar do Sol e causa do rubor do meu rosto. Entretanto, como dizemos anteriormente, o limite de nosso conhecimento são as impressões: temos a impressão dos raios solares, temos a impressão do aquecimento da pele, mas não temos a impressão da conexão entre as duas.

O que podemos afirmar, apenas, é que sempre temos percebido uma relação temporal entre ambos, ou seja, aconteceu um e depois aconteceu o outro. Como não temos impressões de fatos futuros, não podemos afirmar, de forma categórica e tomar como verdade, que essa relação de contiguidade ocorrerá sempre. O que temos é tão somente uma suposição de que assim sucederá em decorrência do hábito.

Apesar disso, essa crença, essa suposição, é suficiente para que o ser humano possa viver e seguir a vida. Apresentando outro exemplo, sempre temos observado que quando colocamos alguma roupa no varal e chove, caso não as retiremos a tempo, elas molharão.





Temos a impressão do molhado e da chuva e a relação de contiguidade entre elas, ou seja, observamos que uma acontece depois da outra.

Assim, a certeza que temos de que se não tirarmos as roupas do varal quando chove, elas irão molhar, não decorre de um conhecimento verdadeiro nos moldes traçados por Hume, mas de uma crença baseada no hábito. Essa certeza é suficiente para que, caso chova, não se deixe roupas ao relento. Apesar dessa nossa crença seja suficiente para levar a vida, não é suficiente para alargarmos nosso conhecimento para algo do qual nunca tivemos experiência.

Tomando-se rigorosamente as lições de Hume não poderíamos, com base na relação de causa e efeito, afirmar a existência da realidade exterior, ou seja, extracorpórea. Não é possível fazer uma inferência ou relação entre uma impressão e a realidade de algo que está para além delas. Eu sinto esta tela de computador porque, ao tocá-la, ela afeta meus sentidos e causa em mim uma dada impressão. Entretanto, não posso basear um conhecimento verdadeiro partindo da inferência de que exista uma realidade corpórea exterior a simples impressão que afeta meus sentidos.

Tal inferência não pode ser considerada válida para assentar um conhecimento verdadeiro. Do mesmo modo, não podemos ter conhecimento de Deus porque dele não temos impressão alguma. Esse pensamento de Hume se difere bastante do racionalismo de René Descartes, por exemplo, ao estabelecer na Terceira Meditação de suas *Meditações sobre Filosofia Primeira* que podemos ter uma ideia de Deus e que ele garantiria a existência de uma realidade corpórea por ser veraz e infinito.

Entretanto, David Hume não advoga em favor do acaso. A noção da existência de uma sucessão regular, de uma regularidade, seria suficiente para percebermos que existe certa ordem na natureza. Na parte VI dos *Diálogos*, o personagem Philo afirma que “ não estimo nenhum mais plausível do que aquele que atribui ao mundo um princípio de ordem eterno” e que por isso “o acaso não tem lugar em nenhuma hipótese, seja ela cética ou religiosa” (p. 67).

Desse modo, como o acaso não pode explicar a sucessão regular, David Hume teria reconhecido que há algo na natureza que nos é oculta e mantém a regularidade dos eventos. Assim, o que Hume defenderia seria a proposição epistemológica de que “não podemos conhecer a conexão necessária”, mas não a proposição ontológica de que “não existe essa conexão necessária”. Por isso, ele, em verdade, rejeita a hipótese de que a aparente ordem na natureza poderia ser fruto do acaso.

4. CONCLUSÃO

A doutrina de David Hume leva-nos, como se pode deduzir, a um ceticismo considerando que não podemos afirmar a existência de conexões necessárias entre nossas impressões, mas o nosso conhecimento se limita ao que nos é afetado pelos sentidos. Os eventos, assim, acontecem e afetam nossos sentidos, não havendo uma conexão necessária entre eles, mas inferimos sua ocorrência sucessiva por gerar em nós, em razão do costume ou



hábito, uma expectativa.

Apesar disso, Hume rejeita a atuação do acaso na regularidade na natureza. A sucessão regular seria suficiente para que notássemos que existe algo que mantém a ordem, rejeitando-se a hipótese de que essa aparente ordem poderia ser fruto do acaso. A noção de que esses eventos se repetirão no futuro careceria de fundamentação empírica. Em suma, por se basear em uma crença, o príncipe Hamlet pode dizer para Ofélia que a ama com mais certeza de que o Sol produza calor e ela poderá assim crer, mas *cum grano salis*.

Referências

ARISTÓTELES, *Física*. Madrid: Gredos, 1995.

BERKELEY, G. *Obras filosóficas*, São Paulo: UNESP, 2010.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

HUME, D. *Diálogos sobre a religião natural*, Salvador: EDUFBA, 2016.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 4ª ed., 2010.

PLATÃO, *Timeu - Critias - O Segundo Alcibiades - Hípias Menor*, Belém: UFPA, 2001.



A ÉTICA NA ERA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA: HANS JONAS E O PRINCÍPIO RESPONSABILIDADE

Diego Carmo de Sousa¹

RESUMO: O princípio responsabilidade criado pelo filósofo alemão Hans Jonas foca em uma proposta de ética para uma época da era tecnológica e da sociedade de risco não mais centralizada no sujeito, porque, segundo Hans Jonas, as éticas tradicionais sustentadas no sujeito não dão conta de tratar da questão das novas tecnologias em uma época marcada pela ciência.

Palavras-chave: Responsabilidade. Ética. Ciência. Técnica.

ABSTRACT: The responsibility principle created by the german philosopher Hans Jonas focuses on a proposal of ethics for a time of the technological era and the risk society no longer centered on the subject, because, according to Hans Jonas, the traditional ethics supported on the subject are not able to deal with the issue of new technologies in an era marked by science.

Keywords: Responsibility. Ethics. Science. Technics.

1. INTRODUÇÃO

Vivemos em uma sociedade do risco, da técnica moderna, na qual a humanidade encontra-se diante de um grande perigo, por exemplo, quando se analisa o poder do homem frente à natureza e as consequências em cadeia que determinadas ações ou omissões podem causar a vida na terra como um todo. A sociedade encontra-se de tal forma globalizada e interconectada que conceitos clássicos das Ciências Humanas não dão conta de abarcar os fenômenos da realidade moderna. Surge-se, por exemplo, o conceito do sujeito global, o qual não fora pensado pela ética clássica.

Em 1979, quando da publicação da obra *O Princípio Responsabilidade*, o filósofo alemão Hans Jonas sugeriu, então, o conceito de ética como responsabilidade, ou melhor, a ética da era tecnológica. O rápido desenvolvimento econômico e social ocorrido após a Revolução Industrial trouxe bem-estar social para grande parte da população mundial, mas, ao mesmo tempo, aumentou os riscos a que estamos submetidos. A dominação da natureza pelo ser humano, como, por exemplo, no avanço das tecnologias referentes à biologia e energia

¹ Licenciado em Filosofia. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Email: adv.diegosousa@hotmail.com



nuclear trazem em si riscos graves à própria existência humana.

No atual estágio de desenvolvimento da humanidade, pode-se dizer que vivemos em um ponto de não retorno, no qual aceitamos, em prol desse bem-estar social, a existência de determinados graus de riscos. Assim, com os avanços proporcionados pela ciência e pela tecnologia, emergem novos desafios e paradigmas sobre os quais a ética clássica não responde de maneira satisfatória. Nesse contexto, é necessário o desenvolvimento de uma ética que assegure a existência humana e de todas as demais formas de vida. É nesse sentido que Hans Jonas postula o seu princípio responsabilidade: um princípio ético para a civilização na era da ciência e da tecnologia.

2. A SOCIEDADE DE RISCO

Vivemos em uma sociedade do risco, da técnica moderna, na qual a humanidade encontra-se diante de um grande perigo, por exemplo, quando se analisa o poder do homem frente à natureza e as consequências em cadeia que determinadas ações ou omissões podem causar para bens jurídicos coletivos e difusos. Pode-se exemplificar com o rompimento de barragem em Brumadinho ocorrido em 2019 e em Mariana em 2015, ambas em Minas Gerais e, mais recentemente, a pandemia de Covid-19 que assola o mundo desde 2020.

A sociedade encontra-se de tal forma globalizada e interconectada que conceitos clássicos das Ciências Humanas não dão conta de abarcar os fenômenos da realidade moderna. Surge-se, por exemplo, o conceito do sujeito global, o qual não fora pensado pela ética clássica. Em 1979, quando da publicação da obra *O Princípio Responsabilidade*, o filósofo alemão Hans Jonas sugeriu, então, o conceito de ética como responsabilidade, ou melhor, a ética da era tecnológica.

O rápido desenvolvimento econômico e social ocorrido após a Revolução Industrial trouxe bem-estar social para grande parte da população mundial, mas, ao mesmo tempo, aumentou os riscos a que estamos submetidos. A dominação da natureza pelo ser humano, como, por exemplo, no avanço das tecnologias referentes à biologia e energia nuclear trazem em si riscos graves à própria existência humana. No atual estágio de desenvolvimento da humanidade, pode-se dizer que vivemos em um ponto de não retorno, no qual aceitamos, em prol desse bem-estar social, a existência de determinados graus de riscos.

O sociólogo alemão Ulrich Beck afirmou que na modernidade tardia, junto com o processo de modernização, “são desencadeados riscos e potenciais de autoameaça numa medida até então desconhecida” (2011, p. 23). A palavra risco, nesse contexto, assume um significado maior do que a simples ousadia, audácia ou atrevimento que são características do chamado risco pessoal. No contexto da sociedade moderna, o risco engloba situações de ameaça global.

Niklas Luhmann advertia que não existe um objeto chamado risco a que caberia unicamente distinguir-se e estudar porque o mundo exterior não conhece riscos por não



conhecer expectativas, valorações nem probabilidades (1993, p. 6). Só há o perigo porque a vida é incerta, parte do agir humano encontra-se inserido em uma zona de predomínio das probabilidades causais.

Os riscos sempre existiram na história da sociedade. Não se pode negar que, por exemplo, o navegador português Bartolomeu Dias (ca. 1450 – 1500) correu grandes riscos ao desbravar por mares nunca dantes navegados. Do mesmo modo, a sujeira espalhada por cidades medievais também punha em risco a saúde pública. Mas, como nos adverte Beck (2011, p. 26),

as ameaças de então, à diferença das atuais, agastavam somente o nariz ou os olhos, sendo, portanto, sensorialmente perceptíveis, enquanto os riscos civilizatórios atuais tipicamente escapam à percepção, ficando pé sobretudo na esfera das fórmulas físico-químicas (por exemplo, toxinas nos alimentos ou a ameaça nuclear).

Assentado que o risco se tornou um aspecto intrínseco a como a sociedade moderna se organiza, deve ele, então, ser gerenciado. Isso porque “os riscos da modernização cedo ou tarde acabam alcançando aqueles que os produziram ou que lucram com eles. Eles contêm um efeito bumerangue, que implode o esquema de classes” (BECK, 2011, p. 27).

Não se pode perder de vista, entretanto, que existem fatores sociais que guiam o processo de seleção dos riscos, não se tratando de mera causalidade (LUHMANN, 1993, p. 4). Desse modo, “instrumentos e posições da definição dos riscos tornam-se posições-chave em termos sociopolíticos” (BECK, 2011, p. 27). Ou seja, as escolhas desses riscos não são sempre técnicas ou objetivas, mas muitas das vezes enviesadas ou perpassadas por interesses nem sempre claros ou explícitos.

3. A ÉTICA NA ERA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA

O estágio alcançado pela ciência e a tecnologia moderna gera um risco eminente de efeitos, muitas vezes, imprevisíveis e irremediáveis. Essa situação de risco põe em perigo a própria existência não só da humanidade, mas de toda forma de vida como a conhecemos hoje. Hans Jonas percebendo essa realidade introduz em sua ética não somente a preocupação das consequências diretas da ação humana, mas também as consequências imprevistas. Ele diz que:

Sob tais circunstâncias, o saber torna-se um dever prioritário, mais além de tudo o que anteriormente lhe era exigido, e o saber deve ter a mesma magnitude da dimensão causal do nosso agir. Mas o fato de que ele realmente não possa ter a mesma magnitude, isto é, de que o poder previdente permaneça atrás do saber técnico que confere pode ao nosso agir, ganha, ele próprio, significado ético. O hiato entre a força da previsão e o



poder do agir produz um novo problema ético. Reconhecer a ignorância torna-se, então, o outro lado da obrigação do saber, e com isso torna-se uma parte da ética que deve instruir o autocontrole, cada vez mais necessário, sobre o nosso excessivo poder. Nenhuma ética anterior vira-se obrigada a considerar a condição global da vida humana e o futuro distante, inclusive a existência da espécie. O fato de que hoje eles estejam em jogo exige, numa palavra, uma nova concepção de direitos e deveres, para a qual nenhuma ética e metafísica antiga pode sequer oferecer os princípios, quanto mais uma doutrina acabada (p. 41)

Para ele, a forma como o ser humano intervém na natureza e as consequências dessa intervenção evidenciam a problemática para o pensamento ético clássico. Isso porque essa ética é por demais antropocêntrica e, por isso, não poderia nortear as ações humanas nessa sociedade da era da técnica. Em razão disso é necessária a elaboração de uma nova ética:

A presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partir toda idéia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria tornou-se um objeto de dever – isto é, o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições. (p. 45).

O saber nessa nova ética se torna como um dever prioritário, ou seja, “o saber deve ter a mesma magnitude da dimensão causal do nosso agir.” (JONAS, 2006, p. 41). As éticas clássicas, como dito, centradas no sujeito, não são suficientes para tratar das consequências trazidas pela tecnologia moderna. Assim,

Enquanto for o destino do homem, depende da situação da natureza, a principal razão que torna o interesse na manutenção da natureza um interesse moral, ainda se mantém a orientação antropocêntrica de toda ética clássica. Mesmo assim, a diferença é grande. Desaparecem as delimitações de proximidade e simultaneidade, rompidas pelo crescimento espacial e o prolongamento temporal das consequências de causa e efeito, postas em movimento pela práxis técnica mesmo quando empreendidas para fins próximos. Sua irreversibilidade, em conjunção com sua magnitude condensada, introduz outro fator, de novo tipo, na equação moral. Acresça-se a isso o seu caráter cumulativo: seus efeitos vão se somando, de modo que a situação vivida pelo primeiro ator, mas sim crescentemente distinta e cada vez mais um resultado daquilo que já foi feito. Toda ética tradicional contava somente com um comportamento não cumulativo. (JONAS, 2006, p. 40).

Na atual era da ciência e da tecnologia, a técnica deixa de ser um simples fenômeno isolado e passa a se constituir como parte essencial da própria condição humana. Esta época da sociedade do risco traz em si uma ameaça constante para a existência da vida na Terra. E nesse contexto surge o que Jonas chama de temor. “Enquanto o perigo for desconhecido não



se saberá o que há para se proteger e por que devemos fazê-lo: por isso, contrariando toda lógica e método, o saber se origina daquilo contra o que devemos nos proteger.” (JONAS, 2006, p. 70-71).

Esse temor não é paralisante, mas concita para o agir responsável, realçando o sentimento de responsabilidade. Diante da insuficiência das éticas tradicionais em responder as questões prementes da sociedade da era da técnica Jonas sugere um novo imperativo ético mais adequado a esses desafios. Assim, ele sugere a alteração do imperativo categórico kantiano do “aja de modo que tu também possas querer que tua máxima se torne lei geral” para uma fórmula que considere a responsabilidade para com o futuro da seguinte maneira: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”, ou, formulado negativamente: “Aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida.” (JONAS, 2006, p. 47-48).

Sobre a premência da passagem da ética kantiana para essa nova ética, assim Jonas se pronuncia:

O imperativo categórico de Kant era voltado para o indivíduo, e seu critério era momentâneo. Ele exortava cada um de nós a ponderar sobre o que aconteceria se a máxima de sua ação atual fosse transformada em um princípio da legislação geral: a coerência ou incoerência de uma tal generalização hipotética transforma-se na prova da minha escolha privada. Mas em nenhuma parte dessa reflexão racional se admitia qualquer probabilidade de que minha escolha privada fosse de fato geral, ou que pudesse de alguma maneira contribuir para tal generalização. De fato, não estamos considerando em absoluto consequências reais. O princípio não é aquele da responsabilidade objetiva, e sim o da constituição subjetiva de minha autodeterminação. O novo imperativo clama por outra coerência: não a do ato consigo mesmo, mas a dos seus efeitos finais para a continuidade da atividade humana no futuro. (JONAS, 2006, pp. 48-49).

Esse novo imperativo ético jonasiano leva em conta não apenas os princípios das ações humanas, mas também as consequências dessas ações em razão dos riscos trazidos pela técnica para a própria continuidade da existência da humanidade. Por esse motivo, o conceito de responsabilidade nessa nova ética vai além da ética individual, fundamentando uma ética da era tecnológica.

4. CONCLUSÃO

A nossa sociedade atual é marcada pela era da técnica na qual, ao mesmo tempo em que traz grandes progressos e aumento do bem-estar da população, traz em si os riscos da própria extinção da humanidade. O poder do homem frente à natureza e as consequências



em cadeia que determinadas ações ou omissões podem causar a vida na terra como um todo começam a se tornar uma questão urgente a ser pensada pela ética.

Tal situação, típica da sociedade moderna, impõe à ética uma nova tarefa de analisar esses riscos da ação humana, sendo as éticas tradicionais, marcadamente antropocêntricas, insuficientes para tal desiderato. Hans Jonas, nesse sentido, acentua que um dos grandes problemas a ser enfrentado pela ética da responsabilidade é o da vulnerabilidade da natureza diante do poder do homem.

Para ele, as éticas clássicas não dispõem de categorias convincentes e adequadas para fundamentar um debate acerca da ação humana e sua consequência para a vida na Terra, a saber, uma época marcada pela ciência e técnica. Diante disso, ele propõe uma nova ética e um novo imperativo categórico, postulando o princípio responsabilidade: um princípio ético para a era tecnológica. Essa nova ética se baseia na responsabilidade solidária da humanidade do presente para o futuro.

Referências

BECK, U. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2011.

JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

LUHMANN, N. *Risk: a sociological theory*. Trad. Rhodes Barrett, New York: de Gruyter, 1993.



AGOSTINHO: DE ONDE VEM O MAL?

Jadilson Almeida Vilas Boas¹, Elton Moreira Quadros²

RESUMO: O artigo intenciona discutir sobre a origem do mal em Agostinho, tendo por fundamento a obra *Confissões*. Partindo da não fácil questão sobre a origem do mal, o filósofo medieval, pretende combater as ideias materialistas e dualistas da sua antiga crença no maniqueísmo. Neste sentido, se evidencia o problema fundamental deste estudo: “Agostinho: de onde vem o mal?”, nos instiga a refletir de forma filosófica acerca do mal presente não nos seres e tampouco nas coisas criados por Deus e, sim, na interioridade humana. Ou seja, é por meio do interior do homem que o mal se irrompe. Ademais, segundo Agostinho, o homem, e somente ele, é o responsável por seus atos e escolhas.

Palavras-Chave: Bem. Interioridade. Maniqueísmo. Natureza. Vontade.

ABSTRACT: The article intends to discuss the origin of evil in Augustine, based on the work *Confessions*. Starting from the not easy question about the origin of evil, the medieval philosopher intends to fight the materialist and dualist ideas of his ancient belief in Manichaeism. In this sense, the fundamental problem of this study is evident: “Augustine: where does evil come from?” it instigates us to reflect in a philosophical way about the evil present not in beings nor in things created by God, but in human interiority. In other words, it is through the interior of man that evil erupts. Furthermore, according to Augustine, man, and only he, is responsible for his actions and choices.

Keywords: Well. Interiority. Manicheism. Nature. Will

1. INTRODUÇÃO

De onde vem o mal? Seria o Sumo Bem, Deus, autor da criação, também autor do mal? O mal existe enquanto substância? Em várias de suas obras, o Bispo de Hipona defronta-se com outras questões importantes quanto as precedentes que apontamos, a saber: Qual a natureza do mal? Ontologicamente, o mal poderia existir? É a partir dessas indagações que

1 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), professor do Colégio da Polícia Militar Eraldo Tinoco, Brasil. Email: jvilasboas50@gmail.com.

2 Professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade pela UESB, Brasil. Email: elton.quadros@uesb.edu.br.



damos início a uma investigação no campo filosófico com o propósito de refletir sobre a origem do mal na filosofia agostiniana. Ao romper com o maniqueísmo³, Agostinho percebe que essa seita religiosa não lhe poderia proporcionar respostas seguras para as suas inquietações sobre o tema do mal. Ele diz: “Desse modo vim a dar com uns homens que deliravam soberbamente, demasiado carnis e loquazes” (AGOSTINHO, 2020, p. 74). Assim, o filósofo medieval busca construir um percurso no qual suas argumentações têm como pressuposto a sua fé em Cristo. Desiludido e por ter sustentado por um bom tempo as revelações que lhes tinham confiado dos grandes escritos deixados por Mani, Agostinho começa a entender que existia alguma coisa que ele não conhecia.

Decepcionado com a falta de resposta do maniqueísmo às suas questões quanto à verdade, Agostinho conhece de modo profundo as Escrituras e, através delas, conclui de que tudo que é ente tem sua origem em Deus, Ser Supremo. Com efeito, o Hiponense nega a materialização do mal, ou seja, que o mal seja um princípio ou uma substância preexistente no mundo em contraposição a um bem e nega também o dualismo que vê a separação material entre corpo e alma. No entanto, permanecem assim suas indagações de onde vem o mal? Ou seja, se há apenas um Deus, bom, onipotente, como Deus pode ser o precursor do mal?

Com efeito, o presente estudo tem como proposta a análise da obra *Confissões* de Agostinho, visando investigar de que maneira o Hiponense nos apresenta a problemática do mal. Neste sentido, ao propor uma investigação sobre a questão do mal em Agostinho, procuramos estruturar esse estudo em duas partes: a primeira visa averiguar se realmente a origem do mal se encontra em relação à natureza e, portanto, se a sua existência residiria na perspectiva ontológica. A segunda procura explicar como o Bispo de Hipona concebe e apresenta o mal tendo como origem as ações e escolhas humanas, o que o atribuiria ao homem no exercício livre de sua conduta.

2. A ORIGEM DO MAL ESTÁ NA NATUREZA?

No livro das *Confissões*, de Agostinho, o foco central se volta para uma investigação ético-moral sobre o mal, e como ele desenvolve a sua teoria a partir desse problema numa perspectiva metafísico-ontológica. Sobre a problemática do mal, Agostinho o expõe em suas obras retirando de Deus a responsabilidade da origem de algo danoso ao ser humano, “De onde, pois, procede o mal, se Deus, que é bom, fez boas todas as coisas? Bem superior a todos os bens, o Bem soberano” (AGOSTINHO, 2020, p.186). Ademais, desde o momento em que Agostinho escreve no livro das *Confissões*, sobre a origem do mal ou por que existe o mal, ele faz uma distinção acerca do mal metafísico-ontológico, isto é, o mal que se pratica e o mal que se suporta e, nesse sentido, Agostinho argumenta que Deus não tem relação

³ O maniqueísmo se configura numa doutrina filosófico-religiosa, seu fundador, o persa Mani, afirmava a igualdade de forças entre o mal e o bem, baseado numa religião dualista. Agostinho foi ovinente durante quase uma década por enfatizar a crença em Cristo. No entanto, Agostinho rompe com essa corrente ao compreender a incoerência de argumentação presente no cerne do maniqueísmo em relação aos ensinamentos da doutrina cristã.



com o primeiro – mal que se pratica – mas que é a causa do segundo. O mal, para o Bispo de Hipona, não residi na perspectiva ontológica, mas teria sua fonte de origem diversa. Se o mal não existe ontologicamente, cabe-nos continuar a investigação filosófica por outro ângulo, todavia partindo da reflexão em torno de Deus enquanto Ser bondoso, Sumo Bem, por essência.

Durante o percurso da sua vida, após sua conversão, Agostinho esteve em busca da verdade e, por essa razão, se aproximou de várias doutrinas e crenças, a exemplo do maniqueísmo, doutrina filosófico-religiosa que defendia a igualdade de forças entre o mal e o bem, em que Agostinho, por algum tempo foi membro, mas tempo depois rompeu ao perceber que esta doutrina não lhe traria respostas convincentes para os seus questionamentos sobre o tema do mal, “Buscava eu a origem do mal, mas buscava-a mal, e não via o mal que havia em meu modo de busca-la” (AGOSTINHO, 2020, p.185). Assim, segundo Agostinho, o mal se enraíza num exaltar do homem, com o objetivo de ser como Deus, ou seja, o homem mau não deseja mais se orientar pelo Sumo Bem, mas ser, ele próprio, Deus. Segundo o Bispo de Hipona, isso se dá porque há no ser humano uma perversão da vontade e isso é o que ele considera a presença do mal em nós.

Nas *Confissões*, Agostinho relatou um acontecimento de sua infância: o furto das peras. Segundo relato de Brachtendorf (2020), Agostinho sai com seus amigos para saquear uma pereira que ficava próxima à vinha de seu pai: “Nas imediações de nossa vinha, havia uma pereira carregada de frutos, que nem pelo aspecto, nem pelo sabor nada tinham de tentadores” (AGOSTINHO, 2020, p. 55). Ao se apossarem dos frutos, perceberam que tais peras não eram especialmente belas nem saborosas, “E levamos grande quantidade dos mesmos, não para saboreá-los, mas para jogá-los aos porcos” (AGOSTINHO, 2020, p.55). A narração desse fato, “que certamente não representa mais do que uma travessura” (BRACHTENDORF, 2020, p. 77), é tomado pelo Hiponense como ensejo para refletir sobre a natureza do mal. Neste sentido, ele observou que a contravenção se deu de forma voluntária, pois queria apenas cometer um furto, e o cometeu não forçado pela necessidade, senão pela penúria, pelo fastio de justiça e abundância de iniquidade. Essa passagem ilustra que o mal não existindo enquanto substância imputaria ao homem, no exercício de seu livre-arbítrio, a sua origem.

3. O INTERIOR DO HOMEM, FONTE DO MAL?

Trazendo a origem do mal para o interior do homem, percebe-se, portanto, que o mal apareça enquanto algo a partir do querer humano, livre e autônomo, pois “o homem não é uma criatura passiva diante dos imperativos de um bem ou de um mal existente fora de nós, mas dono de uma vontade que decide entre um e outro. A vontade é, pois, uma faculdade constitutiva do espírito que nos possibilita fazer escolhas independentemente do mundo exterior” (FERNANDES, 2007, p. 26). Por este caminho, podemos perceber que os





problemas concernentes à imputação de responsabilidade ao homem sobre seus atos, entram no escopo da reflexão de Agostinho em que o mal não pode ser considerado uma questão ontológica ou natural, mas trata-se de uma questão moral. Nessa perspectiva, o mal não pode ser entendido como algo autônomo e de existência própria e necessária. Ademais, o mal é o não-existente, pois sendo ausência de bem, ontologicamente não pode ser o que é, enquanto existente. Diante disso, “Agostinho reverbera esta condição inexistente do mal ontologicamente e se apoia na perspectiva moral para que o mal apareça enquanto algo a partir do querer humano, livre e autônomo” (TANAJURA JUNIOR, 2022, p. 64).

Após refletir sobre a não possibilidade de Deus ser efetivamente o autor do mal, Agostinho passa a admitir que a sua origem reúne grandes possibilidades de ser encontrada no uso ou nas coisas que o homem faz delas. Partindo do princípio que Deus é por excelência o criador de todas as coisas, “Eis aqui Deus, e eis aqui as coisas que Deus criou” (AGOSTINHO, 2020, p. 185) e, nesse sentido, tudo o que Deus criou é bom, porque “Deus é bom” (AGOSTINHO, 2020, p. 186) conclui-se, portanto, que não há motivo algum para se afirmar que o mal se encontra originalmente nas coisas, pois “como é bom, fez boas todas as coisas” (AGOSTINHO, 2020, p. 186). Por quê? Porque se assim o fosse, isto nos conduziria ao argumento circular, ou seja, partiríamos do problema da origem do mal retornando esse mesmo problema a Deus, na condição de criador das coisas do mundo. Dessa forma, se o mal não é proveniente ou mesmo não se encontra nas coisas e, além disso, muito menos Deus seria o seu autor, seguimos indagando: qual a sua fonte? Ou como questiona Agostinho (2020, p. 186), “Mas, se é assim, onde está o mal, e de onde e por onde conseguiu penetrar no mundo? Qual é sua raiz e qual sua semente?”. Afirmamos junto a Agostinho que o mal, nessa perspectiva, é proveniente da liberdade da vontade humana procedente das escolhas feitas. Desse modo, Agostinho indaga:

Mas de novo refletia: “Quem me criou? Por acaso não foi Deus, que não é só bom, mas a própria bondade? De onde, pois, me veio essa vontade de querer o mal e de não querer o bem? Acaso para que sofra as penas merecidas? Quem depositou em mim e semeou em minha alma esta semente de amargura, sendo ela obra exclusiva de meu dulcíssimo Deus? Se foi o demônio que me criou, de onde procede ele? E se este, de anjo bom, se fez demônio, por decisão de sua vontade perversa, de onde lhe veio essa vontade perversa que o transformou em demônio?” (AGOSTINHO, 2020, p. 183).

A vontade, na filosofia agostiniana, parece mesmo depender de uma decisão pessoal e não apenas do conhecimento. Por conseguinte, o mal enquanto ausência de bem, se insere na recusa à teoria maniqueísta, isto é, o mal não existe ontologicamente como sustentava a seita dos maniqueus.

É nessa perspectiva que Agostinho caracteriza sua filosofia acerca da origem do mal, isto é, sua origem está longe de se encontrar no ato da criação divina e, por esse motivo, distanciando-se de Deus, o Sumo Bem. Nessa perspectiva, o Bispo de Hipona afirma que o mal se origina das ações e escolhas humanas ao longo de seu percurso e por meio do interior do ser humano.



4. CONCLUSÃO

A filosofia de Agostinho pode ser explicada e compreendida na relação entre Deus e o homem. Essa relação, no entanto, se realiza na intimidade de sua alma. Contudo, a filosofia agostiniana nos motiva em direção a uma enorme reflexão no que se refere a problemática envolvendo o agir humano. Além disso, essa reflexão envolve também a ação do homem em torno de questões acerca da nossa existência humana. Na busca da origem do mal, Agostinho reflete sobre o seu princípio e nos convida a indagar a respeito das nossas atitudes e seus consequentes problemas relacionados à imputação de responsabilidade ao homem sobre seus atos. Não foi por acaso que ele teve de lidar com questões éticas acerca da vontade humana, com significativas profundidade e, desse modo, identificar o homem como responsável por seus atos e escolhas.

Com efeito, ao retirar a possibilidade do princípio do mal em Deus, o Hiponense imputa ao homem a responsabilidade pela sua origem e, nesse sentido, a vontade presente no interior do homem o inclina à prática do mal. Assim, por não se constituir como uma questão natural ou ontológica, o mal trata-se de uma questão moral.

Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Petra, 2020.

BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

FERNANDES, M. I. A. *Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestrado em Filosofia, São Paulo, 2007.

TANAJURA JÚNIOR, J. M. Das coisas boas pode vir o mal? Indagações acerca do mal em Agostinho. *Revista Filoteológica*, Feira de Santana, v. 02, n. 1, p. 55-66, jan.-jun. 2022.



A POÉTICA FILOSÓFICA EUROCÊNTRICA PRESENTE EM: “A LUZ DA ÁSIA” DE EDWIN ARNOLD.

Jeferson Sousa Alexandre¹

RESUMO: Publicado em 1879, o livro “A luz da Ásia” é considerado a construção poética mais celebre do britânico Edwin Arnold sobre a vida e os ensinamentos de Siddhārtha Gautama, o Buda histórico. Com o uso de uma linguagem poética, o autor mostrou uma maneira mais acessível aos ocidentais contemporâneos de conhecer e compreender alguns dos fundamentos budistas. Com base nisso, o presente estudo tem por objetivo mostrar como a poética e alguns mecanismos filosóficos eurocêntricos usados na obra sobrepuseram outros mecanismos até então utilizado para a introdução das noções budistas no ocidente. As pesquisas indicam que a obra é, na verdade, não só uma possível tentativa de aproximar dois “mundos” separados por culturas distintas e interpretações complexas da realidade, mas também uma forma de reconhecimento dos sistemas político-religiosos da Índia e de boa parte da Ásia. O uso da linguagem poética, portanto, funcionou como ponte entre o sistema budista e os ocidentais eurocêntricos.

Palavras-chave: Arte poética. Filosofia. Budismo. Eurocentrismo.

ABSTRACT: Published in 1879, the book “The Light of Asia” is considered the most celebrated poetic construction of the British Edwin Arnold about the life and teachings of Siddhārtha Gautama, the historical Buddha. With the use of a poetic language, the author promoted a more accessible way for contemporary Westerners to know and understand some of the Buddhist foundations. Based on this, the present study aims to show how poetics and some Eurocentric philosophical mechanisms used in the work have superseeded other mechanisms so far used for the introduction of Buddhist notions in the West. Research indicates that the work is, in fact, not only a possible attempt to bring together two “worlds” separated by distinct cultures and complex interpretations of reality, but also a form of recognition of the political-religious systems of India and much of Asia. The use of poetic language, therefore, functioned as a conductor between the Buddhist system and the Eurocentric Westerners.

Keywords: Poetic art. Philosophy. Buddhism. Approximation.

¹ Graduando em Filosofia. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, UESB. Email: alexandre.jeferson@icloud.com.



1. INTRODUÇÃO

As criações literárias do oriente, certamente, ainda podem ser estranhas e não promoverem interesse suficiente aos ocidentais, em particular, aos europeus. Além disso, suponha-se que muitos deduziam, no passado não muito distante, que não seriam literaturas com suficiente gasto e espírito crítico para merecerem publicação a não ser como extratos. Desse modo, foi preciso que os chamados orientistas², segundo Edward Said³ (2010), apresentassem o oriente “mediante uma série de fragmentos representativos, que são republicados, explicados, anotados e rodeados por mais fragmentos” (SAID, 1990, p.137).

Apesar dos escritos de Said estarem mais inclinados para o oriente médio do que para o extremo oriente, podemos, baseados em sua crítica, notar a validade de suas ideias tanto para o extremo oriente. Isso pelo motivo de quem em ambos os casos, notamos a presença ocidental imperando sobre os orientais. Dessa maneira, os orientistas desempenham o papel de “especialistas” ditando ao “mundo ocidental” como são os orientais, como funciona suas culturas e seus modos, ainda que de forma rasa e, muitas vezes, travestindo-as com as indumentárias ocidentais europeias.

E no que tange as criações literárias, tanto do extremo oriente, como do oriente médio, não foram instantaneamente motivo de um interesse por parte dos ocidentais no início de sua promoção ao mundo até meados do século XX, isso, provavelmente, devido sua imensa complexidade e pouca assimilação com os sistemas ocidentais. Foi só a partir do século XX que se notou necessário as adaptações para sua aproximação e compreensão no ocidente.

2. BUDISMO: FORMAÇÃO, TENTATIVA DE EXPANÇÃO NO MUNDO E ADAPTAÇÃO AO MEIO OCIDENTAL CONTEMPORÂNEO

Em relação ao budismo, por exemplo, sistema com vertente oriental de cunho filosófico e religioso, há uma complexidade que para os leigos e não praticantes torna complicado a sua compressão - apesar de sua gema histórica ser muito bem delineada -. Em linhas gerais, tal sistema inicia-se com a abdicação do herdeiro, o príncipe Sidarta Gautama, ao trono do reino de Kapilavastu, sul do atual Nepal, na Índia.

Segundo histórias e lendas, o príncipe Gautama deixou seu palácio para buscar a verdade e alcançou o estado de Buda, mais conhecido como Iluminação (em japonês, satori), “o despertar da consciência”. Viveu até os oitenta anos, e sua morte é conhecida como nirvana, que é “a libertação da

2 Aquele que promoveria a construção do imaginário ocidental em face do oriental, segundo Edward Said.

3 Professor e crítico literário palestino que acusou os intelectuais de terem distorcido o ponto de vista ocidental sobre o Médio Oriente. Said também escreveu diversos livros, a maioria tendo por temática o conflito no Médio Oriente.



samsara”, a Roda da Vida, episódios muito representados em esculturas e pinturas. (CHAMAS, p.106, 2015).

No caso do budismo, houve uma série de tentativas de apresentação desse sistema no decorrer das eras para o “mundo ocidental”, ora por missionários a mando de reis e imperadores indianos, ora por aqueles como Said nomeia por orientalistas em sua obra. Porém, essas tentativas, obviamente, ou estavam recheadas de distorções do ponto de vista ocidental sobre o budismo, ou foram apresentadas diretamente sem um preparado de assimilação aos leitores do ocidente imersos nas influências europeias, o que pode ter promovido o pouco interesse por grande parte dos leitores, uma vez que esses o julgaram como uma literatura de menor valor reflexivo.

Para Alexandre Diniz, foi graças ao rei Asoka⁴ (273 a.C. - 232 a.C.), no terceiro século a.C, que o budismo teve continuidade, permeando todas as partes da sociedade e foi introduzido no ocidente. Para essa disseminação, Asoka, designou missionários para países como a Grécia e o Egito a fim de alcançar os mais influentes territórios conhecidos na época.

O rei Asoka teve papel determinante no expansionismo budista, constituindo-se em missionário ardente. Graças a ele, o Budismo deixou de ser uma religião restrita ao Nordeste da Índia, para se tornar uma religião mundial. De acordo com os pilares e as placas deixadas por ele (“Éditos de Asoka”), missionários foram enviados a todas as partes da Índia e a vários reinos, como Síria, Egito, Macedônia, e reino Greco-Bactriano. (DINIZ, 2010)

Fernando Chamas, em seu trabalho sobre as “Origens das formas budistas” de 2015, indica a atividade do budismo no ocidente após o início da era cristã, destacando que: “No século I d. C., os governos dos impérios Kusana, que incluíam Gandhara, mantiveram contato com Roma e pode ser que tenham começado a surgir em Gandhara às primeiras imagens budistas representadas à maneira grega, além de outras divindades comparáveis” (CHAMAS, p.107, 2015).

Apesar da tentativa de promoção do budismo no ocidente ter sido real, foi só no extremo oriente que ele encontrou solo fértil para sua germinação, e, talvez, isso fez com que esse sistema assumisse pouca relevância no ocidente nos séculos seguintes da tentativa de introdução. O budismo, no imaginário ocidental, realizou-se, efetivamente, suponha-se, apenas com o desabrochar do neocolonialismo⁵ europeu, sob uma perspectiva de domínio político e econômico de nações europeias sobre territórios asiáticos e africanos.

Apesar dos contatos com o Ocidente serem muito antigos, o Budismo começaria a despertar maior interesse entre os ocidentais apenas na segunda metade do século XX. Com a crescente desilusão suscitada pelos recorrentes fracassos de projetos políticos alternativos, como o Marxismo.

4 Imperador da dinastia dos Máurias da Índia, convertido ao budismo e que reinou de 247 a.C. a 236 a.C.

5 O neocolonialismo tratou-se da dominação econômica e política feita pelas potências capitalistas, a exemplo do Reino Unido, sobre a África, Ásia e Oceania entre os séculos XIX e XX.



(DINIZ, 2010).

Um dos exemplos da tentativa de reintrodução das ideias budistas no ocidente na era contemporânea é a obra “A luz da Ásia” considerada a construção poética mais celebre do britânico Edwin Arnold que esteve, por alguns anos, a serviço da coroa inglesa na Ásia.

Na obra, Arnold traça, de forma um tanto bucólica, alguns dos momentos mais épicos da vida e dos ensinamentos de Siddhārtha Gautama, o Buda histórico. Lançando a mão o uso de uma linguagem poética, o autor promoveu uma maneira mais acessível aos ocidentais contemporâneos de conhecer e compreender os fundamentos do budismo. A feitura da obra, indica as leituras consultadas, não ocorreu por mera contemplação ao sistema budista em questão e que ainda resistia na Índia no período que Arnold esteve na região, pois é preciso lembrar que ele foi um escritor e jornalista inglês da era vitoriana⁶ (1837 - 1901) e que esteve na Índia para a promoção da harmonia entre a coroa inglesa e suas regiões de influência e controle, período, esse, conhecido como a Pax Britânica⁷.

Durante sua estadia na Ásia, ele foi diretor do Government Sanskrit College⁸ em Pune, cargo que colaborou na sua percepção e apreensão das culturas e das crenças autênticas e complexas da Índia, como o hinduísmo e o budismo.

No prefácio de sua obra, Arnold, além de apresentar as justificativas da sua construção literária, citando brevemente o percurso budista até o presente tempo da escrita, mostrou, também, a tentativa de reconectar os ocidentais europeus ao sistema budista. Nas palavras do autor:

Tentei pintar neste livro, através de um devoto budista imaginário, a vida e o carácter, bem como a filosofia, deste nobre herói reformador, o príncipe indiano Gautama, fundador do budismo. Na Europa, a geração anterior não sabia nada ou quase nada sobre esta grande religião da Ásia, que, contudo, existe há vinte e quatro séculos e supera agora, pelo número dos seus fiéis e pela extensão dos países onde reina qualquer outra forma de crença. Quatrocentos e setenta milhões de pessoas vivem e morrem sob a doutrina de Gautama, e o domínio espiritual deste antigo Mestre estende-se atualmente ao Nepal, ao Sri Lanka, a toda a península do Extremo Oriente, à China, ao Japão, ao Tibete, à Ásia Central, à Sibéria e até à Lapónia sueca. A própria Índia poderia, com justiça, estar compreendida no magnífico império desta Fé, porque, embora a prática do budismo tenha desaparecido quase totalmente do seu país natal, a marca do ensino sublime de Gautama está impressa de forma indelével no bramanismo moderno, e os hábitos e convicções mais característicos dos Indianos provêm evidentemente da benigna influência dos preceitos de Buda. Mais de uma terça parte da Humanidade deve as suas ideias morais e religiosas a este ilustre príncipe, cuja personalidade, embora revelada de um modo imperfeito pelas fontes de informação disponíveis, nos

6 Período de reinado e domínio da rainha Vitória do Reino Unido, Grã-Bretanha, Irlanda e imperatriz da Índia, onde se pode destacar a consolidação da supremacia inglesa sobre as colônias na África e na Ásia e o aumento de indústrias e estímulo às artes na Europa.

7 Período entre 1815 a 1914 de relativa paz na Europa e que tinha o império britânico como potência global.

8 O Government Sanskrit College, na tradução literal “Colégio e Universidade Sânscrito”, é, atualmente, uma instituição pública de ensino superior da Índia que tem lema a frase: “Mantendo-se na raiz, alcançando o futuro.”.



é revelada, no entanto, como a mais elevada, mais amável, mais santa e mais benéfica (salvo uma única exceção) na história do pensamento. Os livros budistas, por mais que estejam em desacordo sobre determinados detalhes e cheios de alterações, de invenções e de erros, concordam neste ponto: em não relatar nada – nem um ato, nem uma palavra – que manche a perfeita pureza e a ternura deste mestre indiano, que uniu as melhores qualidades de um príncipe, a inteligência de um sábio e a devoção apaixonada de um mártir. Por isso, Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, embora tenha interpretado de maneira completamente errônea certos pontos do budismo, com justa razão é citado pelo professor Max Müller, quando diz do príncipe Siddhārtha: “A sua vida não tem qualquer mancha. O seu constante heroísmo iguala a sua convicção; e se a teoria que preconiza é falsa, os exemplos pessoais que dá são irrepreensíveis. É o modelo acabado de todas as virtudes que prega. A sua abnegação, a sua caridade, a sua inalterável doçura não se desmentem nem por sombras... Prepara silenciosamente a sua doutrina com seis anos de retiro e de meditação, propaga-a apenas pelo poder da palavra e da persuasão durante mais de meio século, e quando morre nos braços dos seus discípulos, fã-lo com a serenidade de um sábio que praticou o bem durante toda a sua vida e tem a certeza de ter encontrado a verdade.” Gautama teve o privilégio de realizar esta prodigiosa conquista da Humanidade; e – por mais que desaprovasse o ritual, conforme ele próprio declarou até no limiar do Nirvana, de ser apenas o que o resto dos homens podia chegar a ser – o amor e a gratidão da Ásia, desobedecendo aos seus preceitos, prestaram-lhe um culto fervoroso. Diariamente espalham-se braçadas de flores nos seus puros altares e milhares de lábios repetem todos os dias à fórmula: “Refugio-me em Buda!” (ARNOLD, p.9-11, 2017).

Como já mencionado, as noções budistas não foram introduzidas no ocidente a partir da obra de Edwin Arnold, pois autores anteriores a ele já haviam feito essa tentativa, porém, é possível notar, com base nas leituras dos sutras e éditos, a complexidade da cultura e das escrituras desta parte do mundo, uma vez que a literatura referente ao extremo Oriente, na sua grande maioria, foram simplesmente traduzidos ou interpretados de forma superficial e, provavelmente, desprovida de uma lente mais aguçada para apreender a cultura dessa atmosfera e transferi-la a leigos sobre o assunto. É por isso, suponha-se, que essa tenha sido pouco compreendida por esse outro polo universal adaptado à realidade ocidental. Ao perceber isso, Arnold notou a necessidade de fazer uso de alguma ferramenta capaz de reintrodução do budismo no ocidente eurocêntrico e torná-lo palatável aos ocidentais.

A exposição que realizei sobre este antigo sistema é necessariamente incompleta e, de acordo com as leis da arte literária, reflete rapidamente sobre matérias muito importantes do ponto de vista filosófico, bem como sobre a longa carreira de Gautama. Mas atingi o meu objetivo se consegui dar uma ideia justa do sublime carácter deste nobre príncipe e do sentido geral das suas doutrinas. Em relação a estas, foi suscitada uma prodigiosa controvérsia entre os eruditos; devo prevenir-vos de que peguei nas citações budistas imperfeitas, tal como se encontram na obra de Spence Hardy, e que modifiquei igualmente mais de uma passagem nos relatos comuns. Porém, as definições que dou aqui do Nirvana, do Dharma, do Karma e de outros



pontos essenciais do budismo são, pelo menos, fruto de estudos consideráveis, e também da firme convicção de que um terço da Humanidade nunca teria chegado a acreditar em abstrações vazias e no Nada como fim e coroação do Ser. (ARNOLD, p.12, 2017).

Arnold empregou em sua construção literária uma forma de comunicação mais próxima da compreensão dos leitores ocidentais, uma linguagem poética, não tão fiel às métricas sugeridas, mas repleta de detalhes capazes de estimular o leitor a continuar a leitura e, talvez, se interessasse no assunto. Essa poética empregada na obra é também a mesma defendida por Aristóteles como sendo a única com capacidade de descrever os eventos com mais emoção, diferente da história que, segundo o filósofo estagirita, apenas contava os eventos, não esboçando emoção alguma e sendo mais particular em suas descrições, promovendo, assim, um pauperismo ao evento explicitado.

A diferença entre o historiador e o poeta não é que um escreve sem metro e o outro com metro (de fato, se a obra de Heródoto fosse posta em metro, ela ainda seria um tipo de história, com ou sem metro), mas a diferença é que um diz o que aconteceu, o outro, o que poderia acontecer. Por isso, a poesia é mais filosófica e mais séria que a história, pois a poesia revela o universal, e a história, o particular. O universal diz respeito ao tipo de coisa que um tipo de pessoa deve provavelmente ou necessariamente dizer, e este é o objetivo da poesia, mesmo se ela usa nomes particulares. (ARISTOTELES, 1451a 38 – 1451b 10).

Familiarizado a essa forma de comunicação, Arnold, pôde perceber a barreira que imperava sobre a divulgação eficaz do budismo na Europa e no ocidente. Não se tratava apenas de um desinteresse dos ocidentais, tratava-se de uma não assimilação com a realidade do leitor, pois as escrituras dos anteriores eram muito mais historiográficas ou traduções rasas dos escritos budistas. Era preciso, então, contar sobre essa corrente com a “voz” de um ocidental, ciente de quais os melhores mecanismos para captar o interesse dos leitores ocidentais.

Isso, porque, quando nos deparamos com escrituras como os sutras, que eram importantes documentos com ensinamentos básicos das tradições espirituais da Índia, particularmente do hinduísmo e do budismo, e que não são apenas lidos, mas, muitas vezes, entoados, com certeza, pouquíssimos de nós compreenderíamos sua lição, mesmo que traduzidos. Uma vez que sua complexidade, podendo conter várias regras e métricas, dependeriam muito mais de uma compreensão cultural do que de uma simples leitura guiada. A repetição presente em alguns sutras, por exemplo, é uma característica do discurso budista que serve tanto para enfatizar quanto para dar uma maior clareza ao ensinamento e que pode numa primeira leitura cansar o leitor ou torná-lo desinteressado pela continuação da interpretação.

Assim vive contemplando o corpo no corpo interiormente, ou vive contemplando o corpo no corpo externamente, ou vive contemplando o corpo



no corpo interna e externamente. [II] Ele vive contemplando a originalidade dos fatores no corpo, ou vive contemplando fatores de dissolução no corpo, ou ele vive contemplando os fatores de origem e dissolução no corpo. [III] Ou sua atenção plena se estabelece com o pensamento: “O corpo existe”, na medida em que necessário apenas para o conhecimento e atenção plena, [IV] e ele vive desapegado, e não se apega a nada no mundo. Assim também, monges, um monge vive contemplando o corpo no corpo.⁹ (Satipathāna Sutta, 2013, I. 1 tradução nossa).

A partir desse fragmento, podemos verificar como um sutra pode ser complexo no tocante a seu entendimento, mesmo que traduzido a nossa língua. Percebesse, também, a partir disso, que compreender o budismo exige muito mais que simplesmente leitura de traduções, e por isso, muito provavelmente, as concepções budistas tenham sido ignoradas, por muito tempo, pelos ocidentais.

Assim, e com base em toda essa argumentação feita anteriormente, podemos justificar a titulação deste trabalho em fase inicial. Poética, porque é uma arte filosófica, elevada e com competência para instigar o leitor, segundo Aristóteles. Filosófica, porque entendemos agora que tudo que usamos proveem do *hall* de ferramentas da filosofia. E eurocêntrica, porque o mundo ainda parece girar em torno do ocidente europeu e a obra em questão, a luz da Ásia, foi somente mais uma adaptação eurocêntrica de uma cultura, para muitos, exótica, mas que tem muito a contribuir.

3. CONCLUSÃO

À vista disso, poderíamos chegar a várias conclusões a respeito da questão budista moldada a imagem e semelhança do “mundo ocidental”. E tutelados pelas pesquisas feitas e leituras consultadas, poderiam dizer que a tentativa de Edwin Arnold tenha sido a de uma promoção genuína do budismo no ocidente, ainda que com um objetivo neocolonial latente no horizonte de seus superiores. Tal estímulo, pode promover a melhor compressão dos ideais budistas pelos ocidentais que se dispuseram a conhecê-lo. Todavia, também poderíamos entender que na verdade ele foi apenas mais um dos especialistas em ditar os costumes e a normas dos orientais segundo a percepção ocidental – um orientalista – caricaturando ocidentalmente as características do sistema budista em promoção ao sistema neocolonial da coroa inglesa. O que não podemos negar, entretanto, é que sua obra, a luz da Ásia, foi, e é uma das únicas que obteve êxito em apresentar os mais breves ideais budistas aos leigos sem provocar repulsa ou desinteresse pelo simples fato de ter sido apresentado como balsamo

⁹ Thus he lives [i] contemplating the body in the body internally, or he lives contemplating the body in the body externally, or he lives contemplating the body in the body internally and externally. [ii] He lives contemplating origination factors in the body, or he lives contemplating dissolution factors in the body, or he lives contemplating origination-and-dissolution factors in the body. [iii] Or his mindfulness is established with the thought: “The body exists,” to the extent necessary just for knowledge and mindfulness, [iv] and he lives detached, and clings to nothing in the world. Thus also, monks, a monk lives contemplating the body in the body. (Satipathāna Sutta, 2013, I.1)



poético aos seus leitores.

Referências

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução: Eudoro de Sousa. 2. Ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. 1990. Série Universitária. Clássicos de Filosofia.

ARNOLD, E. *The Light of Asia*. Tradução: Susana Fonseca. Ed. Alma dos Livros. 1.^a edição. 2017

CHAMAS, F. C. Origens das formas budistas. *ARS*. v.13, n. 25. São Paulo. 2015. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ars/a/MNyyPxbkQxflZPmPcTZBvnR/?format=pdf&lang=pt>>.

DINIZ, A. M. A. Surgimento e dispersão do budismo no mundo. *Espaço e Cultura*, [S.l.], n. 27, p. 89-105, jun. 2010. ISSN 2317-4161. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3546>>. Acesso em: 18 jan. 2023. SAID, E. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo. Companhia das letras, 1990.

Satipatthāna Sutta: The Foundations of Mindfulness (MN 10), traduzido do Pali por Nyanasatta Thera. Access to Insight (BCBS Edition). 2013. Disponível em: <<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.010.nysa.html>>.



O NATURALISMO METODOLÓGICO E OS ESTUDOS DA LINGUAGEM

João Henrique Silva Pinto¹, Cauê Rodrigues de Aguiar²

RESUMO: Desde os tempos mais remotos, a linguagem tem sido objeto de estudo filosófica e gramaticalmente. A partir da metade do século XX, a linguagem passa a ser estudada a partir da concepção da faculdade da linguagem enquanto um “órgão” da linguagem, inserindo os estudos da linguagem no campo das ciências naturais. Este texto objetiva demonstrar como a utilização de dados empíricos defendida pelo *naturalismo metodológico* ajuda a compreender a língua-I e os estados internos dos indivíduos e radicaliza a forma de estudar a linguagem.

Palavras-chave: Gerativismo. Gramática. Língua-I. Linguagem. Pesquisa Naturalística.

ABSTRACT: From the earliest times, language has been studied by philosophers and grammarians. Since the mid-twentieth century, the language studies have conceived the faculty of language as a human language “organ”. At the same time, these same studies have been approached the methodological apparatus of the natural sciences. This work aims to discuss how the use of empirical data advocated by *methodological naturalism* helps to understand the I-language and the individual’s mental states and radicalizes the way of studying language.

Keywords: Generativism. Grammar. I-Language. Language. Naturalistic research.

1. INTRODUÇÃO

Na história recente da filosofia contemporânea, segundo Baldwin (1993) há pelo menos duas correntes de pesquisa que se encaixam naquilo que se conhece como naturalismo. De um lado, tem-se o *naturalismo metafísico*, tal como defende o filósofo norte-americano Daniel Dennett, segundo o qual o conhecimento, a linguagem, a mente, etc., devem ser explicados a partir da perspectiva da seleção natural, isto é, a explicação desses fenômenos deve estar em completa harmonia com a seleção natural e com as ciências naturais. Por outro lado, há também o *naturalismo epistemológico* (epistêmico), derivado da epistemologia naturalizada,

1 Graduando em Ciência da Computação. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Email: j.henrique.uesb@gmail.com.

2 Graduando em Ciência da Computação. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Email: cauer0@hotmail.com.



cujos principais expoentes são o Willard Van Orman Quine, que defende que o estudo do conhecimento e da crença deve estar em estreita relação com a Psicologia Behaviorista.

Como o título do trabalho sugere, o texto objetiva analisar como o filósofo, linguista e cientista cognitivo Noam Chomsky (2005, 2009) investiga a linguagem a partir da perspectiva do *naturalismo metodológico*. Para o autor, a linguagem, ou melhor, a faculdade da linguagem é concebida como um objeto biológico característico da espécie humana, portanto, seu estudo deverá ser feito a partir de uma abordagem teórico-metodológica que se aproxime das ciências naturais. A sua proposta investigativa denominada de “gerativismo” ou até mesmo “inatismo” se insere no quadro da Linguística do século XX, sendo desenvolvida a partir da segunda metade do referido século.

2. DESENVOLVIMENTO

A abordagem chomskyana é uma dentre um conjunto de teorias que investiga a linguagem (LYONS, 1987). Linguagem essa que tem despertado o interesse de diversos estudiosos ao longo da tradição histórica, filosófica, gramatical e linguística. Em Chomsky (1986, 2002), a faculdade da linguagem é entendida como um componente biológico característico da espécie humana, portanto, genético. Assim, o estudo da linguagem é feito de modo a biologizá-lo (CHOMSKY, 2005, 2009). O que chama a atenção no pensamento chomskyano é a defesa da utilização de dados empíricos (linguísticos) na análise e descrição das línguas naturais, de modo a fundamentar e definir a metodologia da proposta gerativista.

A teorização proposta por Chomsky (1986, 2002, 2005, 2009) distingue, então, dois pontos fundamentais de particular interesse, em um primeiro momento, para o gerativismo. As noções de competência (capacidade idealizada do indivíduo de ter a linguagem, um módulo psicológico/mental) e desempenho ou performance (o modo como o indivíduo utiliza a linguagem). Tal distinção se deve, respectivamente, a dois problemas centrais elencados por Chomsky (1988) a partir dos quais pode-se pensar o estudo da linguagem, a saber: “o problema de Platão” e “o problema de Descartes”.

O primeiro problema remete à pergunta de como os seres humanos podem aprender de forma tão rápida em um contexto de evidências tão fragmentadas. No contexto da aquisição da linguagem, como a criança pode aprender uma língua relativamente rápido com tão poucas evidências linguísticas e dados truncados (cf. CHOMSKY, 1988; MIOTO, 2007). Para resolver esse problema, Chomsky (1988) defende a existência de certos aspectos inatos do conhecimento linguístico, que são geneticamente determinados. Pinker (2002) também argumenta nesse mesmo sentido, de que a linguagem é um instinto.

O segundo problema está relacionado com o aspecto criativo da linguagem, que segundo Chomsky (1988), evidencia que os seres humanos são semelhantes e que suas mentes também funcionam de modo semelhante. No que concerne à linguagem, Pinker (2002) exemplifica que a linguagem é um sistema combinatório, digital e composicional.



Dessa forma, os seres humanos utilizam a linguagem quase que da mesma forma, o que demonstra que a linguagem é uma característica própria da espécie humana, determinada geneticamente. E o gerativismo constrói todo o seu aparato teórico-metodológico tomando como base a universalidade da linguagem.

O gerativismo, que amparado na ideia dos princípios linguísticos universais, procura entender a faculdade da linguagem a partir da perspectiva naturalística. Dessa forma, a linguagem humana natural pode ser estudada e compreendida com o mesmo rigor que os demais objetos naturais. Nessa nova vertente, a faculdade da linguagem é entendida como um “órgão” da linguagem, concebendo-se como um objeto de estudo natural e biológico. O estudo a partir dessa perspectiva deve utilizar os dados empíricos de linguagem para extrair explicações suficientes e razoáveis sobre a faculdade da linguagem. Essa nova forma de estudar a linguagem recebe o nome de *naturalismo metodológico*, que também será utilizado não apenas para estudar a linguagem, mas também a mente, entendendo-os como fenômenos do cérebro, ou seja, mentais.

O que Chomsky propõe é a investigação da linguagem a partir da perspectiva de sua existência, isto é, das condições que engendram e possibilitam a linguagem, ou seja, a faculdade ou o órgão mental da linguagem. Dessa forma, o gerativismo busca se debruçar sobre os aspectos linguísticos para identificar as pistas de como acontece o funcionamento e o processamento da linguagem no cérebro/mente.

A noção de modularidade é importante para a teoria gerativista. No entanto, a modularidade entendida por Chomsky é a funcional, que concebe a faculdade da linguagem como um “órgão”, que se subdivide em outros módulos computacionais autônomos. Todavia, a teoria gerativista não propõe um local específico no cérebro onde esse módulo está instalado. Concebida como um objeto natural, a faculdade da linguagem pode ser apreendida a partir do instrumental teórico-metodológico das Ciências Naturais, com a ampla utilização dos dados empíricos de linguagem para extrair explicações suficientes e razoáveis sobre tal faculdade.

Para estudar a linguagem a partir da perspectiva naturalística é necessário também uma nova forma metodológica. A essa nova forma Chomsky dá o nome de *naturalismo metodológico*, não restrito apenas aos estudos da linguagem, mas também aos da mente. O *naturalismo metodológico* considera a linguagem (mas também a mente) como fenômenos do cérebro. É nesse sentido que Chomsky assevera empiricamente que “os seres humanos são semelhantes o suficiente em capacidade de linguagem, de maneira que a linguagem humana pode ser considerada um objeto natural” (CHOMSKY, 2005, p. 147).

Em linhas gerais, pode-se dizer que o *naturalismo metodológico* não é uma doutrina em si que tem como preocupação sobre o que são as coisas no mundo e qual a sua natureza, ou sobre se pode obter conhecimento delas. Conforme expõe Collins (2008), o *naturalismo metodológico* não possui quaisquer compromissos substantivos quanto ao que o mundo natural contém nem como ele está organizado. O *naturalismo metodológico* pode ser entendido como um conjunto de assumpções de trabalho quanto a como se pode investigar um determinado fenômeno. Chomsky (2005) defende que o *naturalismo metodológico* deva ser a única forma viável de naturalismo, em contraposição ao naturalismo metafísico e ao epistemológico.





Então, o estudo na perspectiva naturalística tal como entendido por Chomsky está organizado a partir de três ideias centrais:

- a) Os estudos da linguagem e da mente devem ser conduzidos da mesma forma que se conduz os estudos dos fenômenos do mundo natural;
- b) Os estudos da linguagem e da mente devem prover teorias explicativas com valores explicativos e não apenas descritivos;
- c) Os estudos da linguagem e da mente devem ser integrados às teorias do núcleo das ciências naturais.

O que se coloca no centro do *naturalismo metodológico* é a ideia de que a linguagem e a mente precisam ser estudadas empiricamente. Além disso, as teorias linguísticas precisam não somente descrever os dados, mas também elaborar explicações razoadas e plausíveis para os dados empíricos. A exemplo, as teorias precisam descrever a existência de constituintes móveis nas sentenças e também explicar porque há essa movimentação, isto é, como a gramática de uma língua permite que sintagmas que são gerados em determinadas posições na estrutura arbórea são movidos para outras posições, tomando como ponto de partida a Teoria X-barras. Chomsky elimina, assim, qualquer conotação metafísica da linguagem, entendendo-a como um produto do cérebro, ocorrendo de forma naturalmente.

E nesse sentido é de particular interesse para a teoria chomskyana não as diferentes línguas, mas a língua-I, isto é, a língua internalizada pelo falante. Essa língua faz parte da composição mental de um dado falante, e ela é sempre *intensional* (com “s” mesmo), individual e interna. O termo *intensional* requer uma pequena clarificação: ele está em oposição a *extensional*. Uma língua pode ser entendida como *extensional*, à medida que é identificada todo o conjunto de suas expressões, representações arbóreas, etc. Mas ela é também identificada *intensionalmente* a partir de sua especificação formal, isto é, sua gramática. Então, é essa gramática que interessa ao *naturalismo metodológico* proposto por Chomsky, pois é essa gramática que gera as sentenças que são interpretadas pelos falantes.

Dessa forma, pode-se afirmar que as teorias linguísticas devem se ocupar principalmente em explicar o conhecimento linguístico do falante. E Chomsky (1986, 2005) ainda acrescenta que essas teorias tem objetivo também elaborar uma teoria da competência do falante, caracterizar a faculdade da linguagem e explicar como tal faculdade interage com a experiência. Portanto, os estudos da linguagem, nessa perspectiva, podem integrar o campo da Psicologia Cognitiva e o foco dos estudos se transfere da natureza da comunicação e do conhecimento do sentido para a língua-I, internalizada, isto é, para os conhecimentos linguísticos (gramaticais) que o falante possui.

3. CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, Chomsky entende a língua como um estado da mente/cérebro,



individual para cada falante. No entanto, o estado inicial é similar a todos da espécie. Logo, ter uma língua equivale a dizer que a faculdade da linguagem de um certo indivíduo está em um determinado estado. E o objetivo do *naturalismo metodológico* é também entender essa passagem do estado inicial para o estado língua-I.

O que importa ressaltar aqui é a defesa que o *naturalismo metodológico* faz do uso de dados empíricos. Tal utilização se deve em razão do abandono de projeções metafísicas acerca da linguagem, isto é, a linguagem é um fenômeno natural, que ocorre “naturalmente”, como uma parte geneticamente determinada da mente humana, que não é produto do comportamento, mas estados internos de um indivíduo. Por essa razão, o que interessa, sobretudo, à teoria gerativista, é a língua-I internalizada pelos falantes nativos.

Referências

BALDWIN, T. Two types of naturalism. *Proceedings of the British Academy*, n.80, p. 171-179, 1993.

CHOMSKY, N. *Cartesian linguistics: a chapter in the history of rationalist thought*. New Zealand: Cybereditions, 2002.

CHOMSKY, N. *Knowledge of language: its nature, origin and use*. New York: Praeger, 1986.

CHOMSKY, N. *Language and problems of knowledge – the Managua lectures*. Cambridge: MIT Press, 1988.

CHOMSKY, N. *Linguagem e mente*. 3 ed. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.

CHOMSKY, N. *Novos horizontes no estudo da linguagem e da mente*. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.

COLLINS, J. *Chomsky: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2008.

LYONS, J. *Linguagem e Linguística*. Uma introdução. Rio de Janeiro: LTC - Livros Técnicos e Científicos, 1987.

MIOTO, C.; SILVA, M. C. F.; LOPES, R. E. V. *Novo manual de sintaxe*. 3. ed. Florianópolis: Insular, 2007.

PINKER, S. *O instinto da linguagem: como a mente cria a linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



PARADIGMA INDICIÁRIO E CRÍTICA À CIÊNCIA MODERNA

João Victor Ferraz Meira¹

RESUMO: O presente trabalho pretende comunicar a vivência e as discussões do projeto de extensão “Com-partilhando saberes interdisciplinares”, realizado na Universidade Federal da Bahia/Instituto Multidisciplinar de Saúde (UFBA/IMS), em Vitória da Conquista e aberto a toda a comunidade. Aqui introduzimos a noção de paradigma indiciário, do historiador Carlo Ginzburg (1989), e propomos uma crítica à ciência moderna e o apagamento de outros saberes que ela promove.

Palavras-chave: Epistemologia. Paradigma indiciário. Ciência moderna. Universidades ocidentais.

ABSTRACT: This work intends to communicate the experience and discussions of the extension project “Com-partilhando saberes interdisciplinares”, carried out at the Federal University of Bahia/Multidisciplinary Institute of Health (UFBA/IMS), in Vitória da Conquista and opened to the entire community. Here we introduce the notion of evidentiary paradigm, by historian Carlo Ginzburg (1989), and propose a critique of modern science and the erasure of other knowledge that it promotes.

Keywords: Epistemology. Evidentiary paradigm. Modern science. Occidental universities.

Encabeçado pela coordenação da Prof^a Dr^a Daniela Goulart, o projeto “Com-partilhando saberes interdisciplinares” - do qual faço parte como monitor -, é um grupo de reflexão e produção de saberes interdisciplinares que objetiva fomentar discussões com a comunidade acadêmica da Universidade Federal da Bahia/Instituto Multidisciplinar em Saúde (UFBA/IMS) e a sociedade em geral, mediante ações de permanentes de extensão, nas suas diversas modalidades (prestação de serviços, curso, evento, publicações) sobre sujeito, discurso e sofrimento. O projeto é organizado em formato de grupo de estudos e pretende integrar ações de ensino, pesquisa e extensão na articulação de problemáticas contemporâneas com a produção de narratividade oral, estudos sobre o discurso – e a análise de discurso – nas suas diversas modalidades (Psicanálise, Linguística, Sociologia, História, Antropologia, Filosofia, Comunicação, etc), valendo-se do paradigma indiciário, amplamente utilizado nas ciências não empíricas, que sustenta e embasa as disciplinas de interpretação.

¹ Graduando de Psicologia. Universidade Federal da Bahia/Instituto Multidisciplinar em Saúde - Campus Anísio Teixeira (UFBA/IMS - CAT). Email: joavictorferrazmeira@gmail.com.



Teve início no segundo semestre de 2022 e surgiu a partir da demanda pessoal e coletiva por mais espaços de discussão filosófica dentro do campus. Nos nossos encontros quinzenais, discutimos os textos selecionados dentro de uma lógica metodológica dialógica e interativa que favorece o debate e suscita a autonomia dos membros em relação ao rumo das discussões. Esta metodologia participativa compreende a realidade como não-transparente e, exatamente por isso, propicia a múltiplas e novas interpretações.

No presente texto discutiremos as razões para criação do projeto, que estão intimamente ligadas às discussões teóricas propostas pela bibliografia selecionada e buscaremos traçar uma introdução ao paradigma indiciário, o principal tema discutido nesta primeira etapa do grupo, além de alguns desdobramentos possíveis para pensar a importância do reconhecimento de outros modos de produzir ciência, modos que valorizem a experiência singular e cotidiana e os múltiplos saberes, progressivamente apagados por um modo hegemônico de conceber o conhecimento.

O IMS, como o próprio nome indica, é composto por cursos de graduação - e pós-graduação - da área de saúde, sendo eles: Biotecnologia, Ciência Biológicas, Enfermagem, Farmácia, Medicina, Nutrição e Psicologia. No entanto, as práticas educativas aqui desenvolvidas não põem em devida profundidade as bases epistemológicas que orientam os saberes implicados nas produções científicas produzidas no campus; ou seja, a função social, filosófica, estética e política da produção científica ocupam um segundo plano preocupante dentro do IMS. Dentro do curso de Psicologia, nossa grade curricular oferece menos instrumentalização teórica acerca das bases epistemológicas da nossa prática do que parece adequado para produzir um profissional bem localizado dentro dos múltiplos e fraturados discursos que compõem a disciplina psicológica.

Pensando nisso, o tema inicial do grupo é o paradigma indiciário, proposto pelo historiador italiano Carlo Ginzburg no texto “Sinais: raízes de um paradigma indiciário” (1989). Nele, Ginzburg irá argumentar em favor de uma forma de conhecimento que acompanhou a humanidade ao longo de toda sua história, desde o conhecimento de caça, até a psicanálise, com Freud. Trata-se de um saber produzido a partir dos sinais, indícios, rastros, aparentemente negligenciáveis e marginais. Carlo Ginzburg inicia seu texto falando sobre a ruptura operada por Giovanni Morelli, um crítico de arte do final do século XIX que, seguindo na contramão (e sendo muito criticado à época, por conta disso) dos seus contemporâneos, irá afirmar a existência de muitos quadros nos museus cuja autoria estivera incorreta. Isso, segundo ele, se devia ao fato de as investigações acerca das cópias e dos originais seguirem o rumo das características gerais das pinturas que, no entanto, são, também, as mais facilmente imitáveis. Proporá, portanto, o exame dos “pormenores mais negligenciáveis e menos influenciados por características da escola a que o pintor pertencia: os lóbulos das orelhas, as unhas, as formas dos dedos e das mãos do pé” (GINZBURG, 1989). É feita uma comparação entre o método de Morelli e o do detetive ficcional Sherlock Holmes, que “descobre o autor do crime (...) baseado em indícios imperceptíveis para a maioria” (Idem).

Estabelece ainda uma ponte com Freud e a psicanálise. Ginzburg atentará para a conexão que o próprio Freud faz entre o método morelliano e a psicanálise no texto de crítica



da arte “Moisés, de Michelangelo” (1914). Freud diz:

Muito antes de ter tido qualquer oportunidade de ouvir falar em psicanálise, soube que um conhecedor de arte, [Morelli], provocara uma revolução nas galerias de arte da Europa, colocando em dúvida a autoria de muitos quadros, mostrando como distinguir com certeza as cópias dos originais e criando artistas hipotéticos para obras cuja suposição anterior de autoria fora desacreditada. Conseguiu isso insistindo em que a atenção deveria ser desviada da impressão geral e das características principais de um quadro, dando-se ênfase à significação de detalhes de menor importância, como o desenho das unhas, do lóbulo de uma orelha, das auréolas e de outras trivialidades não consideradas que o copista desdenha imitar e que, no entanto, cada artista executa à sua maneira própria e característica. (...) Parece-me que seu método de investigação tem estreita relação com a técnica da psicanálise que também está acostumada a adivinhar coisas secretas e ocultas a partir de aspectos menosprezados e inobservados, de monte de lixo, por assim dizer, de nossas observações. (FREUD, 1914).

A marca de uma pata, um pelo preso nas folhagens, indicam a passagem de um animal. A reunião de detalhes reconstrói um evento inacessível à experiência: “um animal passou por aqui”, ou esta é a estrutura inconsciente. “Se a realidade é opaca, existem realidades privilegiadas - espias, indícios - que permitem decifrá-la”, afirma Ginzburg (1989). Esses sinais, irrisórios diante de um olhar desatento, servem como provas de que um evento ocorreu e como meio de reconstruí-lo, trata-se de “alcançar a inferência de *causas desconhecidas* a partir de *efeitos conhecidos*” através da interpretação (MASSIMI, 2021 - grifo meu). Essa é a distância do cientista para o seu objeto dentro do método indiciário; aqui o singular e o detalhe é valorizado e esses aspectos do paradigma indiciário irão distanciá-lo do paradigma denominado por Ginzburg como galileano, que irá influenciar todo o curso da ciência a partir de seu surgimento.

Recorremos à Boaventura de Sousa Santos (2008) para, juntamente à Ginzburg, comporem um quadro que dê conta de explicar esta forma de fazer científico que, ao longo da história, se torna privilegiado e dominante. Esse é o paradigma que Ginzburg denomina galileano, em razão da centralidade de Galileu Galilei na constituição deste. Como Boaventura informa, essa novidade no ramo do conhecimento, que encontra em Galileu, Newton, Kepler, Descartes e Bacon difusão, era também uma luta contra a autoridade religiosa, que cerceava a liberdade de pensamento, sendo, portanto, uma luta política.

Trata-se de um modelo global, que é, também, totalitário “na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (SANTOS, 2008). Interessado nas leis gerais, influenciado pela matematização dos conhecimentos da biologia, física e química e da transformação destas em ciências autônomas, fundado sobre as dicotomias humano/natureza e distanciado do senso comum; este é o paradigma dominante. O que Boaventura irá fazer é demonstrar a arbitrariedade desse conhecimento que se diz universal e irá demonstrar, a partir das próprias descobertas dessas ciências, o seu aspecto não-natural.



Nesse ponto, algumas coisas são deixadas de fora. O que se pode conhecer são as leis da natureza, ou seja, aquilo que permanece e pode ser acessado em qualquer parte. Essa escolha, portanto, exclui e inferioriza a dimensão do acontecimento, do sinal, do detalhe, pois este passa a representar a interferência, a contingência e o erro. Por outro lado, o sujeito do conhecimento passa a existir numa certa relação de exterioridade. O modelo matemático passa a dominar as ciências naturais e provoca uma progressiva mudança social que transforma profundamente a relação do ser humano com o mundo e efetivamente aprofunda a sua diferença com a natureza, como se o mundo social e natural pertencesse a lógicas distintas (Idem).

Sobre isso Boaventura irá dizer:

a simplicidade das leis constitui uma simplificação arbitrária da realidade que nos confina a um horizonte mínimo para além do qual outros conhecimentos da natureza, provavelmente mais ricos e com mais interesse humano, ficam por conhecer. (SANTOS, 2008)

A investigação científica sobre os fenômenos humanos, que se desenvolve cada vez mais profundamente no decurso do final do século XVIII e século XIX, virá a seguir as bases desse conhecimento positivo; ou tentar, posto que o conhecimento humano sobre si mesmo sofrerá a “interferência” de sua própria humanidade e tornar mais difícil o trabalho de inoculação do acontecimento, da contingência, abrindo espaço para uma corrente de cientistas que irá, ao invés de buscar encaixar a ciência humana nos critérios metodológicos das ciências naturais, propor outras epistemologias para estudar o fenômeno humano.

Esse paradigma, no entanto, segundo o autor, está em crise, sendo contraposto por um paradigma emergente que, na sua descrição, irá se aproximar do paradigma indiciário na medida em que reconstrói realidades totais a partir de saberes localizados (Idem) e reaproxima o “objeto” do “sujeito”, além de reconstruir – e essa parte é essencial – sua relação com o senso comum, seu compromisso social e resgatar certo sentido narrativo que a modernidade, como propõe a psicanalista brasileira Maria Rita Kehl, em diálogo com Walter Benjamin, subtrai do sujeito. No livro “O Tempo e o Cão” (KEHL, 2009), a autora mencionada irá discutir a atualidade das depressões, enquanto sintoma social, que, dentre outros fatores, decorre do empobrecimento da experiência no mundo contemporâneo. Benjamin propõe essa hipótese no texto “O Narrador” (BENJAMIN, 1936), argumentando que o desenvolvimento da técnica produzirá o efeito de destruir a narrativa.

O paradigma galileano em Ginzburg (1989) ou dominante em Boaventura (2008) é o modelo que rege as práticas do IMS e em relação ao qual propomos outras formas, outras narrativas. Estas que valorizem saberes eclipsados pela ascensão totalitária da racionalidade europeia, base filosófica desses saberes/fazer. Não é o foco do trabalho discorrer sobre essa última conexão entre o discurso das ciências e o sofrimento, expresso na discussão sobre a depressão e a crise narrativa, mas tão somente demarcar essa dimensão e o poder que a discussão sobre esses temas tem de revelar a opacidade do Real e as suas formas de produção discursiva, temas que serão aprofundados no decorrer do projeto.



Referências

BENJAMIN, W. O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov [1936]. In BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FREUD, S. O Moisés de Michelangelo [1914], v. XIII. In FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

GINZBURG, C. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

KEHL, M. R. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*. São Paulo: Boitempo, 2009.

MASSIMI, M. O paradigma indiciário na história da psicologia. In: TFOUNI, L. V.; PEREIRA, A. C.; MILANEZ, N. (Eds.). *O paradigma indiciário e as modalidades de decifração nas Ciências Humanas*. São Carlos: EdUFSCar, 2021. p. 103-118.

SANTOS, B. S. *Um discurso sobre as ciências*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008.



CONSIDERAÇÕES SOBRE O MUNDO DO TEXTO EM PAUL RICOEUR

Lucas Soares da Silva¹, Leonardo BricioAraujo Aragon², Elton Moreira Quadros³

RESUMO: Este trabalho objetiva apresentar o conceito de mundo do texto na filosofia de Ricoeur. Trata-se de pesquisa teórica baseada no método fenomenológico-hermenêutico ricoeuriano. Iniciaremos com a explicação do conceito ricoeuriano de texto. A seguir mostraremos a noção de “mundo do texto” e teceremos considerações sobre suas consequências hermenêuticas. Com isso, esperamos aprimorar a compreensão do processo de interpretação de um texto e que tal análise possibilite uma melhor compreensão das relações entre autor, obra e leitor no processo de interpretação de textos.

Palavras-chave: Discurso. Escrita. Significação. Referência.

ABSTRACT: This work aims to present the concept of the text world in Ricoeur's philosophy. It is a theoretical research based on the Ricoeurian phenomenological-hermeneutic method. We will begin with the explanation of the Ricoeurian concept of text. Next, we will show the notion of the “world of the text” and we will make considerations about its hermeneutical consequences. With this, we hope to improve the understanding of the process of interpreting a text and that such analysis will enable a better understanding of the relationships between author, text and reader in the process of interpreting texts.

Keywords: Discourse. Writing. Meaning. Reference.

1. INTRODUÇÃO

A obra filosófica de Ricoeur é rica em contribuições para vários ramos do pensamento. A entrada em sua obra pode se dar por várias vias. Chamou-nos a atenção, porém, a relevância da hermenêutica na obra do autor. Ela aparece tanto como uma área de interesse, quanto como um método de investigação. Para compreender melhor essa área fundamental da

1 Graduando do Curso de Direito. Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Email: lucassoaresdasilva93@gmail.com.

2 Graduando do Curso de Direito. Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Email: leonardobricioaraujo@gmail.com.

3 Professor Adjunto da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Email: elton.quadros@uesb.edu.br.



filosofia ricoeuriana, que é a hermenêutica, um dos conceitos essenciais é o de mundo do texto. O objetivo do presente trabalho é fazer uma breve apresentação do conceito de mundo do texto na hermenêutica de Ricoeur.

Trata-se de pesquisa teórica baseada no método fenomenológico-hermenêutico ricoeuriano. As principais obras usadas como referencial teórico são *Del Texto A La Acción* (2002), *Hermenêutica e Ideologias* (2013) e *Escritos e Conferências 2* (2011), bem como textos de comentadores da obra ricoeuriana.

A compreensão do que é o mundo que o texto abre para o leitor reclama a compreensão do que significa um texto. Em razão disso, o presente trabalho inicialmente fará uma exposição sobre o que queremos dizer quando usamos o termo *texto*. Em seguida, apresentaremos a noção de *mundo do texto* em Ricoeur. Com isso, esperamos aprimorar a compreensão do processo de interpretação de um texto ao analisar a questão a partir da problemática ricoeuriana. Além disso, tal análise possibilita uma melhor compreensão das relações entre autor, obra e leitor no processo de interpretação de textos.

2. CONCEITO DE TEXTO

Para o referido autor, um texto é um discurso fixado pela escrita (RICOEUR, 2002). O texto, portanto, é antes de tudo um discurso. Nessa fase do estudo, o que diferencia um texto de um discurso comum é o fato de ser fixado pela escrita em vez de ser proferido oralmente. Para compreender melhor a temática, é necessário, assim como Ricoeur, nos perguntarmos “pela relação do texto com a palavra, com o discurso oral” (FONSECA, 2016, p. 19).

Ricoeur (2013) trabalha com uma noção de discurso que vai além da oposição entre língua e fala em Saussure. “[O] ‘signo’ (fonológico e léxico) é a unidade de base da língua” e “a ‘frase’ é a unidade de base do discurso” (RICOEUR, p. 54). A língua é o código usado pelo interlocutor para produzir a mensagem que é o discurso (RICOEUR, 2011). Enquanto na língua os signos sempre se referem a outros signos, o discurso sempre é sobre alguma coisa e “refere-se a um mundo que pretende descrever, exprimir ou representar” (RICOEUR, 2013, p. 54). Por isso, dizemos que “o discurso é realizado temporalmente e no presente, enquanto o sistema da língua é virtual e fora do tempo” (RICOEUR, 2013, p. 54). É o sentido desse evento chamado discurso que se busca compreender (RICOEUR, 2013).

Em suma, compreende-se que existe discurso sempre que um locutor faz uso da língua para dizer algo a outrem (RICOEUR, 2011). Não obstante, não há necessidade de que primeiro tenha existido oralmente para que pela inscrição o discurso se torne texto (RICOEUR, 2002). De todo modo, o texto é antes de tudo um discurso e é a sua inscrição pela escrita que o torna texto. Nesse sentido, em alguma medida se pode dizer que a escrita é constitutiva do texto.

A inscrição da mensagem pelo código escrito também cumpre a função de pôr a mensagem ao abrigo da destruição ao registrá-la (RICOEUR, 2002). Tendo em vista que o



discurso ocorre como evento (logo é fugidio), talvez o que se diz por meio dele pudesse se perder caso não houvesse um meio de conservação. Contudo, a escrita faz muito mais do que transcrever graficamente algo que se diz (ou que poderia ter sido dito): a inscrição torna a obra do discurso autônoma em relação ao seu autor (RICOEUR, 2013).

3. AUTONOMIA DO TEXTO

A noção de significado é ambígua e pode significar tanto o sentido do texto quanto o sentido intencionado pelo autor (RICOEUR, 2011). Ricoeur (2013) exemplifica isso por meio das expressões “what does the text mean?” (“o que o texto significa?”) e “what do you mean?” (“o que você quer dizer?”) que expressam respectivamente uma significação do textual e uma significação mental. Além desses sentidos, seria ainda possível falar no sentido produzido pelo leitor na aplicação do texto a sua situação presente no momento da leitura.

A história de um texto não é a mesma história do seu autor (RICOEUR, 2011). Nesse novo cenário, a significação verbal e a significação mental agora não mais coincidem (RICOEUR, 2013). Em outras palavras, não há coincidência entre o significado do texto e o que o autor pretendia dizer. É possível até mesmo que o texto em outro momento passe a ter sentidos diferentes das intenções do seu autor (RICOEUR, 2011).

Isso ocorre porque a escrita de um discurso altera sua referência (RICOEUR, 2013). Como explicado anteriormente, um discurso sempre faz referência a alguma coisa, a saber, ao “mundo que pretende descrever, exprimir ou representar” (RICOEUR, 2013, p. 54). Esse “acerca do quê” se diz algo é o que chamamos de referência (RICOEUR, 1987). Em um discurso oral, por exemplo, é possível ao locutor explicitar a referência ao apontar para as coisas ditas ou ao ostentar um contexto em comum com o interlocutor (RICOEUR, 2013). Contudo esse caráter ostensivo da referência não permanece quando se trata de um texto (RICOEUR, 2013). É por isso que se pode dizer que, ao ser fixado pela escrita, o discurso passa a ter autonomia semântica (RICOEUR, 2013).

Essa autonomia produzida pela escrita também impacta a relação com o interlocutor (RICOEUR, 2013). Do mesmo modo que a escrita produz uma autonomia em relação à intenção do autor, possibilita uma autonomia em relação ao interlocutor original do discurso que também não está mais presente no momento da leitura do texto (RICOEUR, 2013). A nova relação dialogal se dará não mais entre o locutor e o interlocutor originais do discurso, mas entre o leitor e o mundo que o texto abre (RICOEUR, 2013).

4. O MUNDO DO TEXTO

Vimos que o texto enquanto discurso possui autonomia em relação ao seu autor.



Por isso, numa perspectiva ricoeuriana não buscamos compreender o sentido investigando qual foi a intenção do autor. No entanto, não se pode ignorar que a escrita não apenas faz “explodir o mundo do autor”, libertando assim o discurso (RICOEUR, 2013). A escrita também conserva a mensagem (RICOEUR, 2002).

Afirmar que a mensagem é conservada implica em reconhecer a possibilidade de posteriormente ser identificável o sentido registrado. Sendo o texto uma forma de discurso, conseqüentemente diz algo sobre alguma coisa. Aquilo que se comunica mediante o texto é o que dizemos ser o seu sentido (RICOEUR, 1987). Ao interpretar, compreendemos aquilo do qual o texto fala, em vez da mente do autor (GRONDIN, 2015). Em outras palavras, interpretando se busca compreender o sentido do texto.

Esse sentido, porém, não está oculto no horizonte intencional do autor, nem atrás do texto (GRONDIN, 2015). Paradigmas gramaticais (por exemplo, os modos indicativo e imperativo) e a estrutura de predicação da frase são aspectos que permitem identificar e compreender o ato proposicional de um discurso e, por exemplo, se aquilo que esse discurso faz é uma ordem, uma promessa ou uma instrução (RICOEUR, 2013). Em outras palavras, é possível dizer que, em certa medida, o próprio texto indica ao leitor seu sentido. E essa indicação é feita nos termos do mundo que o texto abre para o leitor (RICOEUR, 2013). É essa proposta de mundo a ser interpretado que se denomina mundo do texto (FONSECA, 2016).

Na compreensão do que diz um texto, porém, não basta para a filosofia ricoeuriana perguntar sobre seu sentido. É indispensável “a ligação do sentido à referência” (FONSECA, 2016, p. 20). Isso, porque uma frase, unidade do discurso, sempre *diz algo* (seu sentido) *acerca de alguma coisa* (sua referência). Acerca da recuperação do sentido no ato da interpretação, já esclarecemos que os paradigmas gramaticais e a estrutura de predicação da frase contribuem para compreender a sua significação (RICOEUR, 2013). No entanto, como é possível fazer a ligação do sentido com a referência diante das alterações que a escrita causa nesse aspecto da significação? Do mesmo modo que o sentido é buscado no texto ao tentar o compreender o que ele diz, não o seu autor, a referência deve ser buscada no texto.

Todo discurso se refere de alguma maneira ao mundo. Mesmo o caráter ostensivo da referência não permanecendo quando o discurso se torna um texto, tal abolição da referência não implica em falta de correspondência do texto com a realidade (RICOEUR, 2013). Ainda persiste, a exemplo do que ocorre na ficção, uma referência de segundo nível que possibilita alcançar o mundo em uma perspectiva que não se limita reduzindo o mundo ao plano dos objetos manipuláveis (RICOEUR, 2013). Atinge-se o plano que, na perspectiva heideggeriana, equivale à expressão ser-no-mundo (RICOEUR, 2013).

É tarefa do leitor, diante do mundo proposto pelo texto, efetuar a referência (RICOEUR, 2002). Com a escrita, não há mais o mesmo tipo de “cara a cara” que ocorre em um diálogo oral. O leitor estabelece a referência não da mesma forma ostensiva que ocorre em um diálogo, mas quando se apropria do texto aplicando-o a sua situação. Ao projetar-se no texto é estabelecida essa referência. É esse modo de ser-no-mundo diante do texto que a atividade interpretativa, em uma perspectiva ricoeuriana, busca explicitar (RICOEUR,



2013).

Essa reviravolta hermenêutica indica que o significado do texto não deve ser buscado numa tentativa de adivinhação do horizonte intencional do autor (como ocorria na hermenêutica romântica), mas no mundo que o texto abre. Como dito anteriormente: o sentido e a referência estão no texto. Uma das consequências dessa ideia é que a interpretação buscará mostrar o tipo de ser-no-mundo que aparece diante do texto (RICOEUR, 2013).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão de Ricoeur sobre o mundo do texto possibilita que nós repensemos a forma como interpretamos. Compreendemos que a relação entre leitor e obra no processo de interpretação não é igual a um diálogo cara a cara. A escrita não conserva a referência do momento da produção do texto e ao leitor incumbe estabelecer a referência no ato da leitura. Essa consequência da autonomia semântica do texto, que decorre da fixação do discurso pela escrita, é um dos fatores que implica na possibilidade de o texto possuir uma significação distinta da significação mental do autor.

Nessa perspectiva, o texto é também considerado polissêmico, pois a cada relação estabelecida com um leitor particular haverá uma relação referencial única e por conseguinte uma significação nova. Essa pluralidade de sentidos, claro, é estabelecida na base do texto que foi tecido por um autor. O que uma leitura a partir da noção mundo de texto faz não é negar que o texto significa o que o autor quis dizer. Em vez disso, a análise desse conceito ricoeuriano possibilita uma melhor compreensão das relações entre autor, obra e leitor no processo de interpretação desse tipo particular de discurso que é o texto.

O texto é o modelo interpretativo na hermenêutica de Ricoeur. A partir desse conceito é construída sua teoria da interpretação. Ao longo da sua obra, contribuirá inclusive para as suas hermenêuticas da ação e da história e também para uma hermenêutica do si-mesmo. Por essas razões, podemos dizer que o conceito de mundo do texto é central na hermenêutica de ricoeuriana.

Referências

FONSECA, M. J. M. Introdução à hermenêutica de Paul Ricoeur. *Millenium – Journal of Education, Technologies, and Health*, (36). Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/millenium/article/view/8284>. Acesso em: 05/11/2022.

GRONDIN, J. *Paul Ricoeur*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.



RICOEUR, P. *Del Texto A La Acción: Ensayos de hermenêutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. *Escritos e Conferências 2: hermenêutica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. *Hermenêutica e Ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1987.





O *CONDITIO SINE QUA NON* DA PSICOLOGIA

Lucelia Novaes Lima²

RESUMO: A função primordial da ação cotidiana é a proteção da identidade. A particularidade do *ente* é a “pedra de toque” das chamadas ciências do homem. Nesse fulcro abordaremos os fundamentos filosóficos da Psicologia em seu rudimentos mitológicos relacionando-os com a incoação da ideia de alma, cuja postulação consideramos a condição *sine qua non* dessa ciência. Propedeuticamente, apresentaremos a mitologia fundante dos ritos dos Mistérios Eleusinos (O Rapto de Perséfone) e por meio do resgate do momento histórico em que o rito endossou a subjetividade grega, grifar por meio de indícios as semelhanças entre o ritual de Elêusis e a pré-disposição do homem moderno a “invenção” da psicologia.

Palavras- Chave: Mito. Filosofia. Ciência. Psicologia.

1. INTRODUÇÃO

O mais banal comportamento humano implica em esforço de compreensão. Segundo BRAGHIROLI (1990, p.12) “Uma constatação interessante, feita por muitos historiadores, é que as primeiras ciências a se desenvolverem foram justamente a que tratam do que está mais distante do homem”, portanto o desenvolvimento das ciências do homem nasce da necessidade de proteger a entidade. Nesse fulcro abordaremos os fundamentos filosóficos da Psicologia científica em seus rudimentos mitológicos e o incoação da ideia de alma³.

Esse trabalho organizado em cinco tópicos que visam abordar de forma propedêutica o assunto da mitologia fundante dos ritos dos Mistérios de Eleusis o - rapto de Perséfone-, procurando resgatar o momento histórico e fazer uma analogia entre o ritual de Eleusis e o desejo do homem moderno de individualidade e subjetividade; no segundo momento demonstrar como a admissão da alma no pensamento filosófico foi o *sine qua non* da psicologia científica, e por fim propor um deslize dentro do mito pontecendo-o com o pensamento Socrático-Aristotélico e o período pré científico da psicologia até a modernidade.

No tópico linha mitológica resumiremos o mito de Perséfone evidenciando como esse mito trata das emoções humanas e relaciona o ciclo de estações com o nascimento,

1 A etimologia do “Conditio Sine Qua Non” tem origem do latim e significa “Condição sem a qual não”. Refere-se a uma ação cuja condição ou ingrediente é indispensável e essencial o termo originou-se nas expressões Aristotélicas. (Ver as quatro causas- Livro I -Alpha Maior da Metafísica)

2 Discente do curso de Filosofia. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Email; lu.celia.j3@gmail.com.

3 A *alma no sentido Aristotélico* – substância como forma de um corpo natural que tem vida em potência. (Ver Peri psychés)





renascimento e morte, assim como a perda e o retorno da vida relacionado com o ciclo dos grãos. A lenda trata de sentimentos profundamente humanos como perda, morte, saudade, amor, sofrimento e reencontro os ritos eram forma de apaziguar tais agonias.

No tópico sobre o mistério relataremos a importância desse evento pan-helênico democrático, na terceira parte em que estabelecemos uma caminho histórico do homem grego no pós guerra e sua evolução de foco dentro do rito que perpassou das preocupações com o externo (plantio e colheita) para a introspecção (preocupação com as coisas da alma).

Na terceira parte que vai num talude de corte entre os mistérios eleusianos ao divã onde se evidencia que a mudança na economia e as novas inseguranças mudam a necessidade individual e evidencia a subjetividade humana, fator que mudou o cenário grego, os ritos dos Mistérios, assim como aconteceu na contemporaneidade doula da Psicologia científica e que desde o puerpério filosófico dialoga com o pensar grego.

Desse modo com o tratamento certo, o estudioso é capaz de produzir conhecimentos que ultrapassam a datação, chegando aos níveis das relações entre o homem grego em seu simbólico, iniciando-se como indivíduo, e o surgimento da psicologia.

Para a conclusão reafirmaremos como a concepção da alma e a mente para além do corpóreo e a tentativa de espelhar a prática subjetiva/ filosófica do ritual dos mistérios, promovendo os diálogos entre a Psicologia emancipada e a Filosofia da alma.

Com justa razão, após admitida outra dimensão do homem, passou-se a buscar respostas a respeito do tema, passou a ser possível experimenta-la pois, dada a convicção de sua existência, a *conditio sine qua non* existe possibilidade de submete-la a desconfiança, o pensamento filosófico na van guarda dessas abstrações serviu de aporte a supervisão necessária da ciência para dar a Psicologia, sobre isso afirma Nietzsche:

(...)Ora, trata-se de saber se para essa disciplina possa começar, uma convicção não seja indispensável, uma convicção tão imperiosa e absoluta que force todas as outras convicções a se sacrificarem por ela. Percebe-se que a ciência, também ela, repousa sobre uma fé e que não poderia existir uma ciência "incondicionada" (NIETZSCHE, p. 227).

Neste trabalho utilizamos pesquisas bibliográficas, como alunas do Curso de Filosofia na disciplina Psicologia Geral, utilizamos o aporte teórico exposto em sala de aula, além da análise do mito de domínio público sobre Perséfone e Deméter, sendo fundamental para nosso entendimento transversal sobre as correntes filosóficas que transitam por várias ciências e em especial a Psicologia, além de nos aproximar de percepções possíveis entre a interpretação mitológica e a *Psiquê*.

2. LINHA MITOLOGICA

Hades, o deus do mundo inferior, se apaixonou por Perséfone e a raptou. Deméter,



desesperada, saiu do Olimpo em busca de sua filha e, durante nove dias e nove noites, vagou em vão. Hélio, o deus sol, vendo a angústia de Deméter, contou-lhe que Perséfone havia sido levada por Hades. Muito entristecida pela falta de Perséfone, Deméter não voltou ao Olimpo e houve escassez de alimentos, pois a deusa não estava mais exercendo sua função de promover a fertilidade da terra. Zeus obrigou então Hades a devolver Perséfone. Sob a ameaça de Zeus, Hades consentiu Perséfone voltasse para a mãe. Acordou que um terço do ano ela ficasse com ele, período correspondente ao inverno, e outra parte do ano com Deméter período de fatura no plantio e na colheita.

3. O MISTÉRIO

A palavra “mistério” origina-se do grego *Mysthes*, plural *Mysthai*, reunindo um conjunto de significados a partir de objetos a simbolizar. Os mistérios do qual tratamos celebravam a narrativa mítica de Demeter e Perséfone, os iniciados juraram sigilo sobre os detalhes do ritual, pois que o revelassem, sofreria como pena a morte. D. Albrecht, pesquisadora dos Mistérios, afirma que “os Eleusinos sabiam da intransmissibilidade desse estado de consciência, e assim o chamado “voto de silêncio” era condição *sine qua non* para lograr a participação nos Mistérios” (1994, p.12).

De acordo com Walter Burkert, os primeiros registros históricos da existência destes ritos remontam ao séc. VI a. C, e eles teriam sido realizados até a destruição do santuário de Deméter pelo imperador romano Teodósio, por volta de 400 d.C. Ou seja, os Mistérios de Elêusis teriam durado cerca de mil anos, tal era a sua importância (BURKERT, 1993, p. 545). Esses Mistérios eram cerimônias praticadas em um santuário que se localizava na cidade de Elêusis, a 21km de Atenas (Grécia). Um local sagrado e dedicado à deusa Deméter.

Sobre a iniciação aos Mistérios Sófocles (497 AEC - 405 AEC) afirmou: “Apenas aqueles iniciados nos Mistérios Eleusinos podem ter esperança no final de suas vidas e pela Eternidade.” Aqueles que participavam dos mistérios mudaram sua vida completamente e não temiam mais o devir. O próprio Platão, que era iniciado nesse Mistério escreve no Fédon:

(...) e suponho que aqueles que estabeleceram os ritos de iniciação não eram indivíduos destituídos de esclarecimento, mas na realidade se expressaram com um significado oculto quando disseram há muito tempo que todo aquele que se dirige ao Hades não iniciado e sem pureza espiritual *chafurdará na lama*, enquanto aquele que lá chegar iniciado e *purificado terá morada com os deuses*. Há na verdade, como dizem os que se ocupam dos mistérios (...) esses místicos são, segundo penso, os que cultivam corretamente a filosofia. (PLATÃO, 2012, p.29).

Os Mistérios formaram um evento pan-helênico democrático, qualquer pessoa que falasse grego, homem, mulher, livre ou escravo, poderia se apresentar. A narrativa mítica



relaciona o ciclo de estações, o nascimento, renascimento e morte, assim como a perda e o retorno da vida relacionado com o ciclo dos grãos. A lenda trata de sentimentos profundamente humanos como perda, morte, saudade, amor, sofrimento e reencontro os ritos eram forma de apaziguar tais agonias.

4. DOS MISTERIOS ELEUSIANOS AO DIVÃ

Há uma última razão, enfim, que orienta através da Antiguidade clássica a criação do homem interior desde os tempos míticos. No espaço de alguns séculos, os gregos experimentaram, em sua vida social e espiritual, transformações decisivas, assim como o homem moderno que, submetido ao novo modelo de economia e formas de trabalho, criou novos modos de expressão, correspondendo à necessidade de autenticar os aspectos até então desconhecidos da experiência humana.

É nesse contexto que a Psicologia se estabelece como necessidade temporal como afirma Bock (2015, p.47) “O momento histórico em que a Psicologia se constitui como ciência é o mesmo que afirma o homem como sujeito”.

Cada sociedade oferece condições materiais específicas para que os seus membros possam se desenvolver e essas condições se referem à particularidade. Conforme afirma Vernant, em seu livro o “Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica”.

Do mesmo modo que não se tem o direito de aplicar ao mundo grego as categorias econômicas do capitalismo moderno, não se pode projetar no homem da cidade antiga a função psicológica do trabalho tal como hoje se delinea. (VERNANT, 1990, p.349).

Século IV a. C com a sociedade abalada pela Guerra do Peloponeso⁴ as perturbações sociais, políticas e religiosas ocasionadas por esse conflito dava sutis sinais de subjetividade ao cidadão, engatinhando de uma sociedade em que a *phronesis*⁵ usada apenas para o bem comum, começava a vislumbrar as necessidades individuais.

Através das artes e da literatura da época verifica-se que o ciclo eleusino sofreu grande influência das transformações sociais, religiosas, políticas e econômicas. A razão mitológica fundante do rito passou da preocupação com a colheita para a preocupação com a vida e a proteção pessoal como esboço de novo eco da identidade social Ateniense.

Nos Mistérios, diferente das práticas religiosas genuinamente gregas, não havia um ensinamento, nem um dogma a ser seguido, o que se sabe é que havia um estímulo do

4 A Guerra do Peloponeso foi um conflito entre as cidades-estados gregas Atenas e Esparta, no século V a.C., pela disputa do domínio da Grécia Antiga. Com a derrota, Atenas começou a perder o que havia conquistado nas Guerras Médicas e as cidades da Ásia Menor são devolvidas aos persas em troca de ouro. Esparta, assim, conquista a hegemonia grega. O sistema de governo espartano era militar e as cidades gregas mudam o regime democrático para o autoritário.

5 *Sabedoria prática*. Tem como objetivo descrever claramente os [fenômenos](#) da ação humana, sobretudo mediante o exame [dialético](#) das [opiniões](#).



sentimento pessoal o que individualizava as experiências a respeito do rito.

O que para nós é importante perceber aqui é que nos Mistérios não, havia um ensinamento, quer dizer, aquilo que os iniciados carregavam consigo, ao final dos ritos, não era um conhecimento a ser transmitido, mas sim guardados em segredo. Para muito mais além de uma experiência intelectual, os ritos promoviam uma experiência emocional e aquilo que era sentido através dos vários rituais executados era o principal objetivo a ser atingido (GUEDES, 2009. p. 91).

Os estudiosos dos mistérios apresentam três elementos principais que aconteciam dentro do Telestérion⁶, eram eles os *drómēna* aquilo que era feito; os *deiknúmena* aquilo que era mostrado; e os *legómēna* aquilo que era dito. Pessoas interessadas nas questões decisivas para a compreensão de si mesmas, das relações com os demais, o mundo, a natureza, o universo, eram levados a iniciação no Mistério e o segredo desse momento fazia parte do que podemos chamar “ética” do rito.

Isto é sem dúvida o significado da proibição que se faz nos Mistérios, vedando que se revele os segredos dos mesmos aos que não foram iniciados. Como se quer que o divino seja inefável, prescreve-se que não se fale disso ao que não haja tido a ventura de vê-lo”. (Plotino, Sexta Enneada).

Por analogia observamos que a ética ritualística, os contornos idiossincráticos dos Mistérios, podemos entrever similaridades entre a práxis grega de internalização dos ritos e sua função de apaziguamento da alma e a práxis clínica da Psicologia moderna.

Deslizar do mito e do rito do homem ateniense, *linkando-o* com a modernidade, utilizando como fio condutor o ciclo dos Mistérios no sec. IV e suas mudanças decorrentes do cenário social da época, serão a *símile* do contexto.

5. DIALETICA ENTRE FILOSOFIA E A PSICOLOGIA

A historicidade e o caráter dialético da subjetividade em relação à objetividade, a subjetividade enquanto processo de constituição do *psiquê* possibilita ao homem apropriar-se das produções (universais), a partir de do condicionamento de vida (particularidade), que constituem o indivíduo (singularidades), mesmo quando compartilham a mesma particularidade.

O fenômeno denominado por Vaz (1995) como “conflito dramático” entre as consciências individuais, e a consciência social dar roupagem a nova discussão sobre mente, alma, consciência e aspectos subjetivos do homem permeiam a questão corpo-alma inaugurada por Descartes que teria estabelecido um abismo intransponível entre a tradição filosófica

⁶ Era um grande salão e santuário em Elêusis, um dos principais centros dos Mistérios de Elêusis.



grega e nós, herdeiros do cartesianismo, restando, no máximo, aproximações com as teses sobre a percepção como envolvendo meramente modificações espirituais:

– a elaboração de uma ideia do homem que eleve em conta, de um lado, os problemas e temas presentes ao longo da tradição filosófica e, de outro, as constituições e perspectivas abertas pelas recentes ciências do homem; (LIMA VAZ, 2006, p. 5).

A Modernidade filosófica, apresentada por Lima Vaz, é marcada no seu estado derradeiro de “atualidades” como o tempo de uma racionalidade instrumental e de representação simbólica da realidade. O homem Positivista que progride, desde Descartes, desconstruído em sua base tradicional (metafísica, ontológica, cultural) e fragmentadas pelas ciências humanas. Porém, desde a revolução cartesiana vemos emergir no mundo “uma nova ideia de razão que transforma profundamente a autocompreensão do homem” (LIMA VAZ, 2006, p. 75).

Evocar os princípios filosóficos e o caminho histórico trilhado para a psicologia como ciência se faz estritamente necessário. Como fruto da árvore filosófica essa “ciência sobre o homem” dialoga com a história do pensamento ocidental desde sua era pré-científica. Nesse contexto correlacionar os ritos de iniciação no Mistério de Elêusis e as tendências humanas a individualização e reconhecimento de possibilidade de mudança comportamental através do tratamento das “coisas da alma” – o *conditio sine qua non da Psicologia* da científica.

6. CONCLUSÃO

Dois temas retiveram, mais do que os outros, a atenção dos helenistas durante o último meio século: a passagem do pensamento mítico à razão, a construção progressiva da pessoa. O pilar que sustenta a ponte entre o homem político de Aristóteles e o homem (elevado à categoria de) pessoa⁷ subjetiva e individual percorre um caminho histórico longo mas que permite encontrar nas bases da sociedade mais arcaica modelos que já sinalizam na antiguidade o tratamento do homem como indivíduo buscando melhoria individual de comportamento e consciência como o fazem atualmente.

A derrota da guerra do Peloponeso e o dismantelamento da democracia ateniense transformou para sempre o contexto da vida na *polis*⁸, a dicotomia entre ricos e pobres inédita ao cidadão grego também surtiu mudanças nos ritos dos Mistérios, servindo como um arcaico laboratório empírico-Histórico por onde pode-se observar o início de transformações

⁷ A compreensão filosófica se dá no nível conceitual, portanto, na categoria de pessoa, a qual o discurso dialético se efetiva como ontológico na estrutura e movimento do ser. (LIMA VAZ, 1992, p. 215, ver-Antropologia filosófica).

⁸ A *polis* — plural: *poleis* — era o modelo das antigas cidades gregas, desde o período arcaico até o período clássico, vindo a perder importância a partir do domínio romano. Devido às suas características, o termo pode ser usado como sinônimo de cidade-Estado.



profundas na noção de homem. O novo 'herói'⁹ migrava da busca pela glória nos mitos homéricos e da preocupação cosmológica para a preocupação com a ética que culminou na Psicologia como ciência.

Fazendo um paralelo entre os quadros sociais das épocas podemos considerar que o hiperfoco¹⁰ na razão humana e no desejo de liberdade do homem, características do período de ascensão da burguesia, que se desvelou uma ciência racional, de construção de um conhecimento pela experiência e pela razão o que dialoga intimamente com a condição do homem grego no Pós guerra. A partir dessas concepções, em 1875, Wundt (1832-1920) a Psicologia se distinguiu como uma ciência e progride em suas vertentes.

O homem é um ser temporal. O último acréscimo acerca dos princípios filosóficos sobre os quais se assenta a Psicologia científica, matiza e modifica a orientação, sendo um passo sinuoso que atravessa a história humana compondo a tríade mito-razão-ciência. Conforme afirma BOCK (2004 p. 5) - o fenômeno psicológico não pertence à Natureza Humana - o fenômeno psicológico não pré existe ao homem - o fenômeno psicológico reflete a condição social, econômica e cultural em que vivem os homens.

Desse modo, conforme demonstrado os ritos de iniciação no Mistério de Elêusis já sinalizavam as tendências humanas à individualização e reconhecimento de possibilidade de mudança comportamental através do tratamento das "coisas da alma", postulado onde se firmam como o conditio *sine qua non* da Psicologia da científica e evidencia suas raízes filosóficas.

Referências

BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega*. Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1999.

BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993

BOCK, A. M. B. A perspectiva histórica da subjetividade: uma exigência para a psicologia atual. *Psicologia para a América Latina*. fev. 2004, no.1 Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2004000100002>. Acesso em: 15/08/2022.

BOCK, A.M.B.; MARCHINA GONÇALVES, M.G.; FURTADO, O (Orgs.). *Psicologia Sócio-Histórica: uma perspectiva crítica em psicologia*. São Paulo: Cortez, 2015

BRAGHIROLI, E. M.; BISI, G. P.; NICOLETTO, U. *Psicologia Geral*. 9ª ed. Revisada e

9 Ideal de homem grego.

10 Concentração mental ou visualização que foca a consciência em uma tarefa, tópico ou assunto.



atualizada. Porto Alegre: Editora Vozes, 1990.

GUEDES, C. M. *O ciclo de Eleusis: Imagem e transformação social no século IV a.C.* São Paulo-2009. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-14042009>>. Acessado em: 10/08/2022

GONZALEZ REY, F. (2001). *A pesquisa e o tema da subjetividade em educação.* Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/psicoeduca/article/view/32815>>. Acessado em: 10/08/2022.

GONZALEZ REY, F. *Epistemologia cualitativa y subjetividad.* São Paulo, Educ, 1997.

HELLER, A. *O cotidiano e a história.* 8 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência.* Trad. Marcio Pugliesi- Edson Bini- Norberto de Paula. São Paulo: Hemus livraria Editora Ltda. 1981.

PLATÃO. *Fédon.* Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.





GÊNERO E A CONDUÇÃO DA(S) VIDA(S) NAS CIÊNCIAS: SILENCIAMENTOS, INTERDIÇÕES E CAMINHOS PRODUTIVOS¹

Magno Clery da Palma-Santos²

1. INTRODUÇÃO

A mesa redonda com a temática “questões de gênero e suas múltiplas facetas” representa um potente espaço de discussão, que nos provoca, nos toca e contribui com a constituição da minha experiência e produção do sujeito professor Magno Clery. Estou aqui para compartilhar as reflexões que tenho exercitado, desde o ano de 2013, com a disciplina Estudos Temáticos em Sexualidade oferecida a Licenciatura em Ciências Biológicas e, recentemente, com algumas pesquisas com a temática gênero. Tenho o foco de apontar as estratégias relacionadas a gênero que as instituições escolares têm colocado em funcionamento para conduzir docentes em suas vivências nessas instituições.

Para isso, uma professora de Biologia do Ensino Médio foi entrevistada narrativamente e contribuiu apresentando a sua vivência de estudante na educação básica, na universidade e como professora da rede estadual de ensino em Vitória da Conquista-BA. Você é convidado/a a conhecer nos próximos tópicos, as discussões teóricas com os dados produzidos ao longo da investigação.

2. PRIMEIRAS PALAVRAS - CONCEITO DE GÊNERO E AS POSSIBILIDADES DE AMPLIAÇÃO

As possibilidades de utilizar o “S” nas questões de gênero ampliaram as oportunidades de discussão e, principalmente, de tentar a inclusão de diferentes pessoas e as formas de viver as sexualidades. Gênero é o tipo de palavra que os dispositivos de conduta tentam marcar o campo de entendimento com práticas relacionadas a biotipos, órgãos reprodutivos e cromossomos sexuais, unificando os conceitos de gênero e sexo biológico (LOURO, 2013). Tenho como premissa que a naturalização dos sentidos, a visão do sujeito pronto, instantâneo e estereotipado determina o ângulo de pensamento, os nossos modos de ser e estar no campo dos gêneros. Os conceitos de discurso e governo servirão para problematizar as práticas que

¹ Texto apresentado na mesa redonda Questões de gêneros e suas múltiplas facetas na X Semana Acadêmica de Filosofia e Ciências: rupturas e aproximações, realizada no período de 17 a 21/10/2022, na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) campus de Vitória da Conquista-BA.

² Doutor em Educação (FACED/UFBA). Docente na Área de Educação e Ensino do Departamento de Ciências Naturais da UESB. Email: msantos@uesb.edu.br.



naturalizam as posições binárias de sujeitos como homem e mulher, cores específicas, modos de vestir e ampliar o pensamento para o diverso, o plural, o múltiplo.

3. DISCURSO E GÊNERO NA PRODUÇÃO CURRICULAR DO SUJEITO DOCENTE

Quando discursos circulam e se acomodam em indivíduos que performam em atos e palavras as questões para caracterizar os corpos como binários, o campo de discussão é fechado e tem como efeitos as formas de exclusão que encontramos nos currículos. Há, com isso, a produção enviesada de verdades e uma delas é retirar o “S” de gênero, constituindo-o como somente esse ou aquele indivíduo; silenciar a diversidade nas práticas sociais, nos artefatos culturais; instituir a teorização no campo da formação e atuação docente; produzir recursos didáticos menos problematizadores; cercear as discussões e interditar os movimentos políticos, acadêmicos e escolares.

Os discursos são intensos, marcantes, seu principal objetivo é assujeitar e se acomodar em indivíduos tornando-o parte inerente do seu conteúdo. Eles materializam a realidade, produzem efeitos de sentidos, autorizam o que deve ser dito, prescrevem as experiências. São estratégicos e reverberam as verdades, são controlados, selecionados, organizados por certos números de artifícios, os quais funcionam na fabricação de sujeitos de certos tipos (FOUCAULT, 2016). Em sua conexão com gênero, podemos dizer que o discurso conservador aciona ferramentas estruturadas no resgate do pensamento individualista, excludente, apenas biológico do sujeito.

Esse tipo de pensar é o resultado da difusão dos discursos no tecido social, da sua ancoragem nas bancadas políticas em diferentes setores, como a educacional, a religiosa, a agro/ambiental. Conectando a produção de sujeitos nesses grupos com o que Veiga-Neto (2016, p. 99) informa, podemos dizer que todas as enunciações ali veiculadas trazem, “em si, uma instituição e manifesta, por si só, uma ordem que lhe é anterior e na qual ele está imerso”. Não é possível pensar o sujeito sem que esteja na ordem discursiva do gênero, por exemplo, binário, sexuado, bipartido e amplamente conhecido pelo qual o tradicionalismo luta para ser reconhecido.

Os discursos conservadores criam um cenário, uma paisagem, uma linearidade midiática, étnica, ideológica, o que corresponde a não entender que as instituições são generificadas. São efeitos que promovem a perseguição aos estudos de gênero e a promoção do silenciamento sobre a diversidade na formação (MONTAGNOLI; VIZOTTO, 2021). Nas Ciências Biológicas, percebemos como a ausência da discussão ao longo do período formativo é uma das estratégias impulsionada por esse discurso, como podemos observar na materialização feita pela professora.



Olha, ao longo dos meus anos na escola e na universidade a temática gênero não foi discutida. A gente conversava apenas com as amigas íntimas, as coisas, eu posso dizer assim, eram muito limitadas e os padrões eram muito estabelecidos. Já a temática sexualidade, sim. E ainda foi muito aquela visão mesmo biológica da sexualidade. (Professora, entrevista 2022).

Desde o Fundamental I até o Ensino Médio eu tive um colega que atravessava um pouco por esses limites. 'Ah, fulano não parece ter postura de homem de fato'. [...] 'isso não é postura de menina, não se espera isso de uma menina'. Então, era nesse sentido que as questões de gênero apareciam, para impor limites. (Professora, entrevista 2022).

Para que isso ocorra, a instituição escolar torna-se o alvo dos dispositivos de controle, os quais tomam forma nas práticas docentes, nos conteúdos trabalhados, nas relações entre os indivíduos. A visão prescrita e biológica no trabalho com gênero confere aos currículos um lugar difícil de se viver, sendo preciso ampliar a discussão para que outros entendimentos sejam possíveis (PARAÍSO, 2018). Com isso, o espaço escolar e suas normas estabelecidas e divulgadas promovem desigualdades, hierarquias e interdita a inclusão e outras possibilidades de discussão sobre gêneros.

4. A CONDUÇÃO COM GÊNERO – SILENCIAMENTOS E INTERDIÇÕES

Outro conceito seminal em nossas discussões sobre gênero e com efeitos em Ciências Biológicas é a perspectiva de “governo” para além do sentido político, é controlar, vigiar e fazer alguém seguir um caminho (FOUCAULT, 2008). Aproxima-se à condução de alguém, uma espécie de disposição das coisas corretas em lugares específicos, como na caminhada formativa e profissional de docentes. Com esse sentido, as táticas de condução no campo da formação e dos estudos sobre gêneros são cerceadas, direcionadas ao apagamento dos costumes, dos hábitos e das maneiras de fazer e pensar no diverso.

É preciso lembrar as formas de repressão e controle social em ação desde o século XVII para a sexualidade, como os aspectos religiosos (confissão, casamento, castidade, modelo de família). Uma espécie de condução exercida pelo discurso religioso, o qual se torna produtivo no que diz, ele se dispersa pelo tecido social e infiltra nos ideais políticos, educativos, enfim, sociais. Podemos pensá-lo como uma das primeiras formas de controle na nossa sociedade e com efeitos nas questões de gênero.

Dizeres como “O único lugar de sexualidade: o quarto dos pais. Ao que sobre só resta encobrir-se, esconder os corpos, as atitudes, a decência das palavras”; “As crianças não têm sexo: boa razão para interditá-los, proibi-los de falar sobre ele”; “as sexualidades ilegítimas devem incomodar lá onde possam ser reinscritas”; “a recomendação para as atividades sexuais são a discrição, as posições e os movimentos, tudo isso como objeto de vigília”. (SALLES; CECCARELLI, 2010).





A linha de força em uma estratégia de governo é fazer você replicar práticas e deixar de discutir as questões de gêneros em diferentes espaços sociais, com isso, há o receio em trabalhar com essas questões. A pressão vem da família, pois os “posicionamentos de alguns familiares, líderes políticos e religiosos ocasionam medo e insegurança nestes profissionais” (SANTOS; SOUZA, 2015, p. 210). É comum ouvirmos que “mesmo na sala de aula, que a gente venha debater certas coisas, parece que isso extrapola o muro da escola e às vezes respinga na gente” (Professora, entrevista 2022). Ainda é possível reconhecer o silenciamento das atividades com gênero ao longo do período escolar e, notadamente, na graduação, quando ouvimos os atos de fala a seguir.

[...] eu não me sinto tão segura, apesar de já ter escrito algo a respeito, não me sinto plenamente segura para lidar com todas essas questões, eu estou mais atenta, eu diria, tentando trabalhar, mas ainda não me sinto plenamente segura. (Professora, entrevista 2022).

[...] quando eu estava conversando dos cromossomos com os meus alunos eufiz um questionamento na sala: ‘pra você, o que é ser homem, o que é ser mulher?’ E aí teve um aluno que falou assim: ‘Ser mulher é lavar prato’, e aí não fui eu, foi a própria turma que condenou a fala desse aluno, a partir disso a gente puxou essas discussões sobre gênero. (Professora, entrevista 2022).

Tornar a pessoa insegura é uma das estratégias da ausência da discussão no espaço formativo, no entanto, a restrição ao conteúdo não consegue ser completa. Ainda que tentem nos calar, “os elementos das relações de gênero estão presentes nas salas de aula, em diferentes momentos e de diferentes formas” (SOARES; MONTEIRO, 2019, p. 30). A professora materializa a sua vontade em debater a temática, os seus alunos estão ávidos pelas discussões, direitos foram conquistados e colocados em movimento. Devido a isso, as discussões sobre gênero não devem ser negligenciadas pelos integrantes da gestão, do corpo docente e dos demais serviços prestados na escola.

5. EXISTEM CAMINHOS PRODUTIVOS DIANTE DE TODAS AS FORMAS DE CONDUÇÃO DA VIDA?

Inicialmente, devemos entender que a disputa sempre ocorrerá, que os discursos continuarão circulando e produzindo estratégias de silenciamento. Desenvolver estudos/pesquisas com os pares em diferentes espaços como nas escolas, nas universidades, nas famílias pode contribuir com a diversidade de pensamentos. Sobretudo, conectar e promover o diálogo entre as diferentes áreas no sentido de apresentar os cotidianos e as expressões curriculares. Destaco que precisamos desnaturalizar esse tipo de pensamento determinista dos desejos, dos comportamentos dos corpos e das relações “adequadas”.



Ao realizar as últimas considerações utilizo a contribuição do professor Tomaz Tadeu da Silva o qual nos convida a reflexão acerca da dualidade existente no mundo em que vivemos.

Vivemos num mundo social onde novas identidades culturais e sociais emergem, se afirmam, apagando fronteiras, transgredindo proibições e tabus identitários, num tempo de deliciosos cruzamentos de fronteiras [...] é um privilégio, uma dádiva, uma alegria, viver num tempo como esse. Paradoxalmente, vivemos, entretanto, também num tempo de desespero e de dor, de sofrimento e miséria, de tragédia e violência, de anulação e negação das capacidades humanas [...] é uma danação, é uma tristeza, viver num tempo como esse, num tempo assim... (SILVA, 2010, p. 7-8).

Referências

LOURO, G. L. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

MONTAGNOLI, R. L.; VIZOTTO, L. (não)vamos falar sobre diversidade: o silenciamento na formação de docentes no século XXI. *Revista Communitas*, v. 5, n. 9, 2021.

PARAÍSO, M. A. Fazer do caos uma estrela dançarina no currículo: invenção política com gênero e sexualidade em tempos do slogan “ideologia de gênero”. In: PARAÍSO, M. A.; CALDEIRA, M. C. S. (Orgs.). *Pesquisas sobre currículos, gêneros e sexualidades*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2018. p. 23-52.

SALLES, A. C. T. C.; CECCARELLI, P. R. A invenção da sexualidade. *Reverso*. Belo Horizonte • ano 32 • n. 60 • p. 15 - 24 • Set. 2010.

SILVA, T. T. *O currículo como fetiche: a poética e a política do texto curricular*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SOARES, Z. P.; MONTEIRO, S. S. Formação de professores/as em gênero e sexualidade: possibilidades e desafios. *Educar em Revista* 35(73): 287-305, 2019.

VEIGA-NETO, A. *Foucault & a educação*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.



O ACESSO À REALIDADE NA VISÃO WINNICOTTIANA DO AMADURECIMENTO HUMANO: UMA ABORDAGEM FILOSÓFICA¹

Naiane Santos Matos², Caroline Vasconcelos Ribeiro³

RESUMO: Com este texto, pretende-se examinar, a importância conferida por Winnicott às memórias primitivas que nos habitam e indicar como a sua leitura sobre as psicoses nos lançam questões de natureza filosófica, ou seja, nos fazem ver que nem sempre podemos pressupor que a condição de ser-no-mundo está disponível, uma vez que habitar a realidade compartilhada é uma conquista da saúde emocional e não um *a priori* ontológico.

Palavras chaves: *Dasein*. Memória primitiva. Realidade. Winnicott

ABSTRACT: With this text, we intend to examine, the importance granted by Winnicott to the primitive memories that inhabit us and indicate how his reading on psychoses throws us philosophical questions, that is, they make us see that we cannot always assume that the condition of being-in-the-world is available, since inhabiting shared reality is an achievement of emotional health and not an *a priori* ontological

Key words: *Dasein*. Primitive memory. Reality. Winnicott

1. INTRODUÇÃO

O objetivo dessa comunicação é examinar a importância conferida por Winnicott às memórias primitivas que influenciam no amadurecimento humano, e como isso influi na saúde mental do indivíduo, a partir de suas pesquisas relacionadas às psicoses. Trazendo uma discussão filosófica paralela a esta desenvolvida pelo psicanalista, recorreremos ao pensamento de Heidegger, especificamente à sua concepção de ser humano como um ser lançado no mundo – um *Dasein, ser-aí* – das ocupações que acessa e dá sentido aos entes que encontra no horizonte de afazeres cotidianos. Se Winnicott nos oferece a chance de pensar que alguns pacientes psicóticos não conseguem alcançar o status de unidade que lhes permite se sentir real e dar sentido à realidade, o *Dasein* de Heidegger sempre acessa a realidade e sente-se real.

¹ Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Orientação da Profa. Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro.

² Graduanda em Filosofia e Bolsista PIBIC/FAPESB. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Email: naiannesm@gmail.com.

³ Professora do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas (DFCH-UESB). Email: caroline.ribeiro@uesb.edu.br.



Trata-se aqui de uma apresentação de resultados preliminares de uma pesquisa de Iniciação Científica que acabou de se iniciar e, portanto, tem um curto caminho de investigação percorrido. Partimos da leitura que o psicanalista D. W. Winnicott, através de sua atuação clínica e teórica no campo da psicanálise, nos permite elaborar questionamentos de natureza filosófica, que trazem a percepção de que, nem sempre podemos pressupor que a condição de ser-no-mundo está disponível a todos, uma vez que habitar a realidade compartilhada é uma conquista da saúde emocional e não um *a priori* ontológico.

Ao tratar do amadurecimento humano, Winnicott (2000) estabelece a necessária investigação acerca dos cuidados ambientais dirigidos ao neonato. Segundo o psicanalista, além do potencial genético herdado, o bebê traz consigo a tendência ao amadurecimento. Esta tendência só se consolida se este receber cuidados ambientais baseados na constância, na previsibilidade e na confiabilidade.

O psicanalista se recusa a analisar o bebê de forma isolada, tendo em vista que, nos primeiros momentos de vida, ele não pode sobreviver sozinho e possui um pleno desconhecimento de si e da realidade externa. Nesta perspectiva, o acesso a uma realidade externa – com sentidos e valores compartilhados – é uma conquista do amadurecimento e não algo garantido pela condição humana.

Posteriormente à posição de Winnicott acerca do amadurecimento humano, faremos uma análise deste amadurecimento, na perspectiva de Heidegger, que discute o problema da realidade de forma ontológica, colocando como ponto principal a analítica existencial do *Dasein*, um ente que existe enquanto ser-no-mundo. Neste sentido, o texto pretende seguir examinando dois aspectos: 1. O amadurecimento em Winnicott; 2. A relação do *Dasein* com a realidade em Heidegger.

2. O AMADURECIMENTO EM WINNICOTT

Em *Da pediatria à psicanálise*, Winnicott (2000) tece observações sobre o bebê no início da vida, o neonato que está em uma dependência absoluta em relação a mãe (biológica/substituta ou outro cuidador), que, sendo afortunado com uma boa provisão ambiental, memórias primitivas dos cuidados a ele dirigidos vão favorecer a conquista de uma integração que lhe permite diferenciar Eu/Não-Eu, sentir-se real, habitar o seu próprio corpo, compartilhar e doar sentidos à realidade. Estas conquistas não estão disponíveis, para a psicanálise de Winnicott, a seres humanos que padecem de severas patologias no campo da psicose.

O processo gradual pelo qual o indivíduo torna-se capaz de cuidar do seu eu, pertence a estágios posteriores de desenvolvimento emocional, estágios que deverão ser atingidos de devido tempo, no ritmo ditado pelas forças naturais que regem o desenvolvimento. (2000, p.336)



Segundo o psicanalista, um ambiente de cuidados que é acolhedor, previsível e confiável leva ao amadurecimento do recém-nascido. É o ambiente que fornece os elementos necessários para o que Winnicott nomeia de parceria psique-soma. Para ele, nascemos não-integrados e sem termos consciência de que habitamos nosso corpo. Somente a partir de cuidados suficientemente bons, o neonato vai acumulando memórias integrativas, oriundas da experiência cotidiana da rotina de atenção dispensada a ele. A partir desta não-integração, vamos conquistando uma integração num Eu que se diferenciará do não resto Não-Eu e poderá se apropriar da realidade compartilhada, dar sentido a ela e a si próprio. O acesso à realidade externa compartilhada deve ser fomentado por um ambiente facilitador que apresenta o “mundo em pequenas doses” e fomenta o alojamento da psique soma, ou seja, a sensação de que eu habito meu corpo, ele é minha morada. Isso nos oferece um sentimento de ser real e uma distinção em relação a tudo que é Não-Eu. Se o ambiente é caótico, imprevisível e errático, a memória que fica no bebê é uma memória primitiva de descuidos, de ser “abandonado aos seus próprios recursos”. Isso pode lança-lo em agonias que o forcem a reagir e originar doenças psicóticas. Os descuidos nas primeiras fases da vida afetam a sua integração, conseqüentemente, a construção de uma memória primitiva de cuidados que lhe permite integrar, sentir-se alojado no corpo e compreender os sentidos da realidade compartilhada. Segundo Winnicott,

A base para a saúde mental é instaurada pela mãe desde a concepção e ao longo dos cuidados comuns por ela dispensados ao seu bebê, em razão de sua motivação especial nesse sentido. A doença mental de tipo psicótico surge a partir de adiantamentos e distorções, regressões e confusões nos estágios iniciais do crescimento do conjunto ambiente-indivíduo. (WINNICOTT, p 315. 2000)

Do contrário ao cuidado necessário ao neonato, encontraremos indivíduos que não se sentem reais, habitando o seu próprio corpo (despersonalização) e não acessam os mesmos sentidos de realidade compartilhada por aqueles que tiveram um começo com uma provisão ambiental suficientemente boa. A memória primitiva de cuidados é algo que fomenta a integração, a memória primitiva de descuidos é algo que obstrui a integração. Se o ambiente é errático, caótico e imprevisível, o bebê, ao invés de seguir sendo, ou seja, de seguir amadurecendo, terá que reagir às intrusões ambientais e seu desenvolvimento será impedido ou deturpado. Com isso, ao invés de uma memória primitiva de cuidados, o bebê carregará consigo uma memória primitiva de descuidos, de não atendimento de suas necessidades; isso poderá culminar numa resposta defensiva em forma de patologias do tipo psicótico.

Aqueles que trazem consigo uma memória primitiva e não representacional de descuidos, podem não amadurecer e até mesmo padecer de dramas e dilemas referentes ao campo da saúde mental. Essas pessoas, nem sempre podem se emaranhar em dilemas éticos, acatar regras, questioná-las e compartilhar sentidos de realidade. Partindo desse pressuposto, analisaremos o pensamento do filósofo Martin Heidegger, em suas percepções acerca do ser humano, analisa a nossa relação com o mundo, ou seja, com a realidade compartilhada.



3. O DASEIN E SUA RELAÇÃO COM A REALIDADE

Heidegger (2007), trata do “problema” da realidade em *Ser e Tempo*, segundo ele, nós humanos, somos um ser-no-mundo que, de início e na maioria das vezes, acessa pré-tematicamente os entes com os quais se ocupa e doa sentido aos seus afazeres cotidianos. O acesso à realidade, para Heidegger, é orientado pela abertura ontológica da compreensão do *Dasein*, que é marcado por uma disposição afetiva e pela linguagem. Enquanto existente, este ente doa sentido ao que encontra no mundo circundante e o acesso a este horizonte de mundo é algo que lhe é constitutivo. Faz arte de seu modo de existir. Para o autor, a maneira como o *ser-aí*, o *Dasein*, acessa a realidade e dá sentido a ela depende muito de sua vivência, do modo em que lida com a cotidianidade. A discussão filosófica sobre a comprovação do problema do “mundo externo” interessa menos a Heidegger, do que uma análise dos modos como o *ser-aí* lida com o horizonte que se abre em seu mundo circundante. Interessa a ele o modo como acessamos a realidade não a comprovação sobre a existência do mundo externo.

Mesmo que o filósofo avance ao entender que não lidamos apenas objetivamente com o mundo e que nosso acesso originário a este se dá via ocupação pré-temática com os entes à mão, não há a possibilidade de pensar aquele ser humano que não acessa a realidade, mais ainda, que não se sente real. Portanto, para Heidegger “[...] realidade não é apenas um modo de ser entre outros, mas que, ontologicamente, acha-se num determinado nexos de fundamentação com *Dasein*, mundo e manualidade” (Heidegger, *Ser e tempo*, § 43 p. 267).

A maneira que Heidegger pensa o acesso à realidade, é ontológica, a partir da análise existencial do *Dasein* está ligada à necessidade de investigar a maneira em que agimos no mundo. A perspectiva de Heidegger, nos oferece a ideia de que o *Dasein* sempre é no mundo, sempre acessa a realidade.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como resultados iniciais da pesquisa de iniciação científica, a qual tratamos no texto, apresentamos uma visão panorâmica acerca do amadurecimento humano em Winnicott em diálogo com a perspectiva filosófica de Heidegger. Podemos observar certa semelhança em que ambos pensam a questão da realidade a partir de modos cotidianos de ser.

Para Heidegger, o *Dasein*, como ser-no-mundo, compreende si mesmo e ao mundo através de seus modos de ser cotidianos. Já em Winnicott, há um retorno ao primitivo, aos momentos iniciais da vida de um indivíduo, em que dependerá do que acontece de positivo no ambiente em que este é criado. Que fornece um longo caminho que resultará em um amadurecimento de maneira saudável. Para se ter uma memória de cuidados que me garantam



uma integração, é preciso que o ambiente atue de forma previsível e confiável.

Para Heidegger a realidade é acessada através da compreensão do *Dasein* e isso é uma garantia ontológica. Já para Winnicott a capacidade de relacionar-se com a realidade compartilhada e de se sentir real, vai depender do ambiente em que o indivíduo vive. Para Heidegger é garantida. Para Winnicott é preciso de cuidados ambientais para ser conquistada.

Referências

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. São Paulo: Escuta, 2017.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco, 2007. Imago, 2000.

RIBEIRO, C. V. *A realidade como questão em Heidegger e Winnicott*. In: _____. (Org.). *Natureza humana*. 7(1): 95-128 jan-jun, 2005.

WINNICOTT, D. W. *Da Pediatria à Psicanálise: obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.



A QUESTÃO DO CORPO NA PSICANÁLISE DE WINNICOTT: UM DIÁLOGO COM A FILOSOFIA DE HEIDEGGER

Nicole Dias da Silva¹, Caroline Vasconcelos Ribeiro²

RESUMO: Esse texto apresenta resultados iniciais de uma pesquisa de Iniciação Científica financiada pelo CNPQ, a qual propõe a uma análise do conceito de corpo na psicanálise de Donald Woods Winnicott em diálogo com a filosofia de Martin Heidegger. Essa pesquisa tem por objetivo geral analisar o conceito de corpo em dois campos do saber – a psicanálise e a filosofia – examinando em que medida estes dois pensadores se afinam e se distanciam ao pensar a maneira que nós humanos corporamos.

Palavras-chave: Corpo. Heidegger. Winnicott.

ABSTRACT: This text presents the initial results of a Scientific Initiation research funded by CNPQ, which proposes an analysis of the concept of body in the psychoanalysis of Donald Woods Winnicott in dialogue with the philosophy of Martin Heidegger. This research has the general objective of analyzing the concept of the body in two fields of knowledge – psychoanalysis and philosophy – by examining the extent to which these two thinkers are in tune and distance themselves when thinking about the way we humans embody.

Keywords: Body. Heidegger. Winnicott

1. INTRODUÇÃO

Winnicott que confere extrema importância ao papel do ambiente no amadurecimento humano. Seu ponto de partida é o estado de não-integração em que todos começamos a vida e a jornada maturacional para conquistar a integração no tempo e no espaço, a sensação de que o corpo é a minha morada e o acesso à realidade compartilhada. O corpo, para Winnicott, é um *soma* vivo que precisa ser elaborado imaginativamente pela psique, de modo a ser apropriado e alojado. Para tanto, o neonato necessita de uma maternagem suficientemente boa capaz de lhe oferecer um ambiente empático e confiável. Winnicott (2000) esclarece que o corpo não

1 Graduada em Filosofia e Bolsista PIBIC/CNPQ. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Email: nicoleantigo@live.com.

2 Professora Titular do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas (DFCH/UESB). Orientadora da pesquisa. Email: caroline.ribeiro@uesb.edu.br.



deve ser visto como um elemento orgânico previamente dado, mas como um *soma* do qual nos apropriamos mediante a cuidados ambientais. O psicanalista nos fala da conquista do existir psicossomático, resultante de uma provisão ambiental que oferece um segurar físico e emocional que estimula a gradativa apropriação da psique de sua anatomia viva. Heidegger (2017), por sua vez, tece críticas à maneira como a tradição moderna considera o corpo, como uma massa orgânica que pode ser quantificada. A corporalidade do ser humano, o qual Heidegger nomeia como *Dasein*, não se reduz a aspectos anatômicos e fisiológicos, mas se relaciona ao modo como estamos atuando no mundo, posto que este ente não é um composto corpo-mente, mas existe como um ser-no-mundo. Em *Seminários de Zollikon*, Heidegger se propõe a desconstruir a objetificação do corpo operada pela filosofia moderna e incorporada pelo campo da medicina ocidental, apresentando a diferenciação entre *Körper* (corpo material) e *Leib* (corpo vivido) e nos fazendo ver que a corporalidade humana vai além do orgânico, da anatomia. (HEIDEGGER, 2017).

Dado que os autores repensam o corpo para além dos aspectos orgânicos e anatômicos, com esse texto visamos examinar em que medida a filosofia heideggeriana aproxima-se da psicanálise winnicottiana, e como ambos os pensamentos se distanciam. Nossa abordagem tratará, de forma preliminar, destas possíveis afinidades e diferenças entre os dois autores, sem deixar de considerar que estes ocupam campos de investigação distintos: um lida com o campo da pesquisa ôntica, concreta, a psicanálise, e o outro analisa os modos de ser do humano do ponto de vista ontológico.

2. O EXISTIR CORPORAL NA FILOSOFIA HEIDEGGERIANA

Em *Ser e tempo*, Heidegger (2007) analisa os modos de ser do *Dasein* com o mundo, enfatizando que somos em um mundo e não dentro, como se fossemos uma colher dentro de uma gaveta, ou uma coisa corporal dentro de uma coisa espacial, mundo. O filósofo aponta que o *Dasein*, de início e na maior parte das vezes, estabelece uma relação de ocupação que é manifestada na lida cotidiana com o mundo. Este não deve ser entendido como espaço geográfico, simplesmente dado, mas como caminhos possíveis do nosso relacionar com os entes. Heidegger aponta que a compreensão que constitui o *Dasein* e o abre para o mundo, lança-o em uma relação pré-temática com os entes que encontra em sua lida.

A convite de Medard Boss, Heidegger profere seminários na província de *Zollikon*. São encontros cujo público é constituído por médicos que atuam no campo da psiquiatria e psicanálise. Num desses momentos, o filósofo é questionado por Boss sobre o comentário de Sartre que aponta, na obra *Ser e tempo*, que Heidegger escreveu apenas seis linhas sobre o corpo. Apesar de o tema, de fato, não ser explicitamente desenvolvido na obra de 1927, em *Seminários de Zollikon* o filósofo desenvolve a sua concepção sobre corpo sugerindo uma análise sobre o que chama de problema-do-corpo. Heidegger critica a maneira como o corpo é entendido pela ciência médica, apontando que este não deve ser abordado pela via da



objetificação, pois objetificar o corpo implica em reduzi-lo a aspectos anatomofisiológicos. Por conseguinte, a corporeidade de *Dasein* não pode ser apreendida como uma coisa material, mas como um corpo que tem sentido em seu modo de corporar na cotidianidade. Heidegger não considera o corpo vivido como um ser-simplesmente-dado, mas como um modo fundamental do *Dasein* em seu ser-no-mundo e que é carregado de sentidos.

O filósofo pensa a corporeidade do *Dasein* em sua estrita relação com o sentido de existência, a qual se dá na cotidianidade mediana do ser-no-mundo. Para ele, o corpo, apesar de seus aspectos materiais, anatômicos, não pode ser visto somente como matéria ou uma coisa que possa ser objetificada, quantificada. Portanto, em nosso corporar cotidiano o *Leib* (corpo vivido) relaciona-se ao modo como o mundo se abre para mim, marcado por tonalidades afetivas e pela forma como dou sentido ao que encontro. Meu existir corporal não engaja apenas um *Körper* (corpo material), mas meu ser lançado no mundo carregado de familiaridades.

O pensamento heideggeriano rompe com a ideia em que o corpo tem que ser pautado desde a ótica da objetificação, criticando o pensamento moderno que reduziu o corpo a uma substância com extensão que ocupa um lugar no espaço. O existir corporal humano não se limita a anatomia do corpo material (*Körper*), mas constitui o meu modo de estar aberto para o mundo. Nas palavras de Heidegger: “o corporar (*das Leiben*) co-pertence sempre ao ser-no-mundo. Ele co-determina sempre o meu ser-no-mundo, o ser-aberto (*Offensein*), o ter de mundo.” (HEIDEGGER, 2017, p.123).

3. O CORPO E O PAPEL DO AMBIENTE EM WINNICOTT

Winnicott (2005) considera que ambiente acolhedor, previsível e confiável se torna o caminho para o amadurecimento do bebê. Se a provisão ambiental garante uma adaptação à condição de absoluta dependência do bebê no começo da vida, seu amadurecimento ocorrerá a contento e, conseqüentemente, a criança e, futuramente o adulto conseguirão se relacionar de forma criativa, saudável e interdependente com o mundo. Como afirma Dias (2021), ao formular uma teoria do amadurecimento que concerne ao desenvolvimento emocional da pessoa humana, Winnicott a pensou como alguém que precisa de cuidados ambientais para continuar sendo e não a analisou, como Freud fez, apenas a partir das questões sexuais.

No processo de amadurecimento pessoal, o recém-nascido ao ser inserido num ambiente de confiabilidade, consegue alcançar conquistas importantes, dentre elas a integração, o alojamento da psique no *soma* e o acesso ao mundo em pequenas doses. O ponto de partida de todos nós é o estado de não-integração. Um *holding* ambiental, um “segurar” confiável e empático desempenha um sentimento de segurança no bebê. O processo de integração se organiza e permite ao neonato amadurecer rumo à distinção Eu-Não-eu e à constituição de um status unitário em que as fronteiras da pele são as mesmas da psique. Mas para que o bebê consiga atingir a sua potencialidade, é necessário um vínculo confiável com



o cuidador que terá habilidades em identificar as necessidades da criança.

Winnicott (2005) pontua que o processo de adaptação quando é feito de maneira razoavelmente confiável, a parceria psique-soma consegue se estabelecer. Para ele, o recém-nascido não identifica o seu corpo como seu nos momentos iniciais de vida e este corpo só vai sendo habitado pela psique mediante cuidado ambiental, quando é tocado, manipulado, cuidado. A psique é entendida como uma “elaboração imaginativa”, ou seja, “elaboração imaginativa dos elementos, sentimentos e funções somáticas, ou seja, da vitalidade física” (WINNICOTT, 2005, p. 6). A psique é algo primitivo que vai elaborando a experiência dos sinais corporais, à medida que a mãe toca a pele, maneja o corpo no banho, massageia a barriguinha nas cólicas, etc. Essa apropriação do corpo é feita gradualmente com o auxílio da mãe que vai dando sentido para o bebê, ao seu “pezinho”, sua “barriguinha”. São essas práticas que promovem o alojamento da psique no *soma*. Laurentiis afirma:

Após um período em que as trocas com a mãe sedimentam predominantemente uma organização somática, de fantasias muito próximas ao soma, e de um esquema corporal com um dentro, um fora e uma membrana limitadora, pavimenta-se o caminho da integração mais completa dos instintos, em termos funcionais e ideativos; e as experiências da alimentação, digestão e excreção resultam em qualidades psíquicas pessoais ou internas. (LAURENTIIS, 2007, p.58)

Se o ambiente não atender às necessidades iniciais do neonato e for caótico e intrusivo, o conluio entre a psique e o *soma* ficará ameaçado e poderá sequer ocorrer. A consequência disso é que não fica disponível o sentimento de pertença ao corpo, a sensação de habitar o corpo. Este torna-se algo estranho e inimigo, como nos casos de psicose em que impera uma sensação de despedaçamento corporal, de despersonalização e, por vezes, de extrema hipocondria. Se na psicose, os problemas concernem a pessoas inteiras e aos conflitos interpessoais, na psicose temos uma cisão, uma dissociação no lugar na integração que não foi alcançada. Nestes casos, diz Winnicott, “(...) o paciente se acha desintegrado, ou irreal, ou fora de contato com o seu próprio corpo ou com aquilo que nós, como observadores, chamamos de realidade externa. Os problemas do psicótico são desta ordem”. (WINNICOTT, 1994, p.53).

Como destaca Loparic (2000), em suas análises sobre o início do existir Winnicott opera com os conceitos *psique* e *soma* e não mente e corpo, como costumemente se costuma operar. Isso porque ele não trabalha com a dicotomia de matriz cartesiana, mas com os três conceitos – psique, soma e mente – que não são abordados como substâncias, mas como funções. A psique é entendida como algo rudimentar que dá sentido ao *soma* a medida em que a mãe cuida do corpo do bebê. Na saúde, depois do alojamento do psique-soma, quando já está entrando na fase do desmame, o bebê passa observar o mundo externo e a catalogá-lo. A mente agiria como uma operação sofisticada do psique-soma. Na saúde, o neonato é afortunado pela presença de uma mãe suficientemente boa que dá sentidos ao seu corpo e faz com que, aos poucos, ele sinta-se alojado no *soma*. Só depois desta conquista é que, na



saúde, a mente entra em ação e desempenha o seu papel. Para Winnicott (2000), na saúde, depois que o bebê alcançou um alojamento da psique no *soma*, a mente passa a assimilar, de maneira ordenada, a totalidade do conhecimento exterior. A ausência de sustentação da continuidade de ser do neonato por um ambiente facilitador pode impedir o alcance da unidade psicossomática, posto que se o ambiente não se adapta às suas necessidades, o bebê terá que reagir e essa reação interrompe a continuidade do ser. Como vimos, Winnicott pontua que o bebê, inicialmente, não tem a percepção do seu eu em distinção ao não-eu e do seu corpo. Essa apropriação se dá mediante cuidados de ambiente facilitador. Porém, quando há um padrão de intrusão ambiental, a continuidade do ser é atrapalhada e uma experiência de cisão se instala e o recém-nascido se vê obrigado a defender-se ao invés de seguir sendo rumo a uma integração do seu eu. Nestes casos, a mente entra em cena precocemente e passa a responder pelo indivíduo. Senso assim, na hipérbole “(...) da função mental em reação a uma maternagem errática, percebemos que surge uma oposição entre a mente e o psicossoma, pois em reação a este ambiente anormal o pensamento do indivíduo assume o poder e passa a cuidar do psicossoma, enquanto na saúde é o ambiente que se encarrega de fazê-lo” (WINNICOTT, 2000, p. 336). Este é o caso de pacientes psicóticos.

Devido ao escopo do texto não poderemos nos ater com mais demora nesta questão da psicose, mas do que foi dito podemos depreender que a sensação de habitar o corpo é uma conquista da saúde e não algo garantido.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos similaridades e diferenças nas linhas de pensamentos entre Heidegger e Winnicott. Heidegger aborda o conceito de corpo além dos aspectos anatomofisiológicos, sem recorrer à noção cartesiana de substância extensa que objetifica o corpo. Winnicott também se recusa a pensar o corpo em sua materialidade anatômica e vai além, indica que, ao nascermos, sequer sentimos que estamos alojados no *soma*. A sensação de que o corpo é nossa morada só ocorre por meio do amadurecimento humano proporcionado por um ambiente facilitador. Podemos dizer que ambos discordam do pensamento moderno a respeito do corpo como uma *res extensa*. Em contrapartida, há distinções entre as duas linhas de pesquisas, pois, se para Heidegger o corporar do *Dasein* é uma constituição ontológica garantida, para Winnicott, a sensação de habitar o corpo é uma conquista não disponível para pacientes psicóticos que, diante de um ambiente intrusivo, tiveram que reagir ao invés de seguir amadurecendo.

Referências



DIAS, E. O vocabulário da revolução winnicottiana. In: RIBEIRO, C.V. SANTOS, E.S. (Org) *Winnicott e a filosofia*. São Paulo: DWWeditorial, 2021

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. São Paulo: Escuta, 2017.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LAURENTIIS, V. R. A incerta conquista da morada da psique no soma em D. W. Winnicott. *Winnicott e-prints*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 1-13. 2007

LOPARIC, Z. O “animal humano”. *Natureza Humana*, vol.2, n.2, 2000, pp. 351-397.

WINNICOTT, D. W. *Explorações Psicanalíticas*. Porto Alegre: Artmed, 1994.

WINNICOTT, D. W. *A família e o desenvolvimento individual*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WINNICOTT, D. W. *Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.



A MEMÓRIA PRIMITIVA DO DESCUIDO AMBIENTAL E UM INCONSCIENTE NÃO-ACONTECIDO: A PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE ZELJKO LOPARIC EM DIÁLOGO COM A PSICANÁLISE WINNICOTTIANA

Regiane Viana dos Santos¹, Caroline Vasconcelos Ribeiro²

RESUMO: Ao analisar a questão da memória primitiva do descuido ambiental nas obras do psicanalista Donald Winnicott, nos deparamos com a necessária problematização acerca do conceito de inconsciente, tal como pensado nos moldes tradicionais da psicanálise de Freud. A partir do olhar filosófico de Loparic sobre a psicanálise winnicottiana, buscamos apresentar a ideia de um inconsciente não-acontecido, habitado por agonias impensáveis que marcam um bebê para quem cuidados deveriam ser dirigidos, mas não foram.

Palavras-chave: Ambiente. Inconsciente. Memória. Psicose.

ABSTRACT: When analyzing the question of the primitive memory of environmental carelessness in the works of the psychoanalyst Donald Winnicott, we are faced with the necessary problematization about the concept of the unconscious, as thought of in the traditional molds of Freud's psychoanalysis. From Loparic's philosophical view of Winnicottian psychoanalysis, we seek to present the idea of an unconscious that has not happened, inhabited by unthinkable agonies that mark a baby for whom care should be directed, but was not.

Keywords: Environment. Unconscious. Memory. Psychosis.

1. INTRODUÇÃO

Winnicott (1983) entende que, para o desenvolvimento emocional do indivíduo, é necessário um ambiente facilitador capaz de promover conquistas importantes como a integração no tempo e espaço, a personalização (alojamento da psique no soma) e o acesso gradativo à realidade externa. Para este psicanalista, não nascemos conscientes da separação eu e não-eu, certos de que nosso corpo é nossa morada, tampouco capazes de acessar a realidade compartilhada. Se tudo vai bem com a provisão ambiental, uma memória primitiva de

1 Graduanda em Filosofia e Bolsista FAPESB. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Email: rvsfilosofia@gmail.com.

2 Professora Titular do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da UESB. Orientadora da Pesquisa. Email: carolinevasconcelos@hotmail.com.





cuidados é assentada e as conquistas do amadurecimento ocorrem. Entretanto, se no período de dependência absoluta o bebê for exposto a um ambiente intrusivo, caótico e errático, ele será lançado em sensações que o psicanalista nomeia como agonias impensáveis. Uma das decorrências disso é a dificuldade de alcançar a condição de um conluio psique-soma, uma existência psicossomática. Sustentamos a hipótese de que é possível pensar, com Winnicott, que uma memória primitiva do descuido habita bebês que não tiveram uma provisão ambiental suficientemente boa e, que um ambiente intrusivo pode acarretar na não integração psique-soma e em conquistas integrativas, culminando em doenças de ordem psicótica. Para formular essa ideia relativa a uma memória primitiva do descuido, é primordial que algumas reflexões sejam feitas em torno do conceito de inconsciente, tal como pensado pela psicanálise freudiana e pela winnicottiana. Depois de explanarmos sobre as diferentes formulações de inconsciente, indicaremos, ainda que em traços largos, que um indivíduo traz consigo uma psicose e um inconsciente não-acontecido, agônico, não é um paciente que pode ser ajudado pela prática clínica freudiana tradicional.

2. DESENVOLVIMENTO

Conforme Fulgencio (2013, p.143), Winnicott reconhece que o inconsciente na psicanálise não é “reduzível ao inconsciente reprimido”, buscando desenvolver e ampliar a proposta de Freud. Sendo assim, o autor nos indica que é necessário elucidar “as principais características e diferenças entre as concepções de Freud e de Winnicott sobre um tema que sabemos ser o pilar central da teoria e do método de tratamento psicanalítico” (FULGENCIO, 2013, p. 143). Sobre esse conceito Freud (1996) inicialmente o entendeu como uma instância no aparelho psíquico repleta de conteúdos reprimidos e arcaicos e, em sua segunda tópica, destinou ao termo a condição de uma qualidade psíquica. Como nos lembra Winnicott (1994), Freud fundou sua clínica tratando de pessoas inteiras, ou seja, de pacientes psiconeuróticos e seu trabalho consistia em interpretar o conteúdo do inconsciente reprimido. Já em sua clínica de pacientes psicóticos, Winnicott se envolvia com a dissociação, com a cisão que habita a pessoa do paciente. Nestes casos, “a cisão tomou o lugar do inconsciente reprimido” (WINNICOTT, 1994, p.152).

Esta clínica requisitou de Winnicott um olhar não para as vicissitudes das pulsões e desejos reprimidos, mas para a provisão ambiental. Neste sentido, postulou que, no período inicial de vida do neonato, este não se sente integrado em uma unidade psique-soma, não se sente inteiro e, por isso mesmo, não é passível de sofrer a ação repressora e compor um celeiro de memórias reprimidas. Se tudo foi bem neste começo, a criança e o adulto podem, no futuro, se servir de uma análise de transferência que busca trabalhar a recordação, repetição e elaboração para que haja um tratamento para uma possível neurose. A busca é pelos anos esquecidos do paciente, da construção de uma relação transferencial em que este possa recordar e elaborar, via clínica de associação livre, suas memórias reprimidas.



Winnicott (1983) entende que a repressão é um mecanismo sofisticado que um neonato não dispõe de antemão. Até porque no começo de seu acontecer, o que está em jogo para um bebê é o seu continuar a ser e não a repressão de conteúdos da ordem do interdito. Através de sua teoria do amadurecimento, Winnicott vai se perguntar pela maneira como a provisão do ambiente fomenta conquistas do neonato em seu período de dependência absoluta. As intrusões ambientais, nesta perspectiva, não serão reprimidas, mas atingirão o amadurecer a ponto de obstruir seu curso e gerar defesas de natureza psicótica. Neste sentido, o pesquisador Zeljko Loparic (1999), advoga que o conceito de inconsciente reprimido postulado por Freud não alcança a totalidade das psicopatologias presentes na clínica e indica que – na psicanálise winnicottiana – é possível encontrar a ideia de um inconsciente não-acontecido, relativo a cuidados ambientais que deveriam ter acontecido, mas não aconteceram.

Loparic (1999) examinou como a teoria winnicottiana pensa o inconsciente fora dos moldes da psicanálise tradicional freudiana, o qual segue um caminho diferente daquele que é verbalizável e interpretável na clínica de psiconeuróticos. Essa clínica da cura pela fala não deve ser entendida, de acordo com Loparic, como a única forma de se fazer psicanálise. Com Winnicott, o encanto da verbalização teria sido destituído e um outro modo de comunicação com o paciente foi ser pensado de modo a acessar o inconsciente agônico que habita a pessoa que, como bebê, foi exposta a um ambiente errático e intrusivo. (LOPARIC, 1999).

Convém destacar que, diferentemente de Freud, Winnicott não se interessou pelo desenvolvimento psicosexual da pulsão oral quando se ateu a um neonato. Ao invés, voltou sua atenção para a comunicação e confiabilidade que há no ato da amamentação. No lugar da pergunta sobre a satisfação da pulsão oral, o pediatra e psicanalista inglês se perguntou sobre a previsibilidade ambiental, sobre o acolhimento do gesto espontâneo do bebê em direção ao seio, sobre a sua criatividade originária e sobre a apresentação do mundo em pequenas doses a este que é apenas um vir-à-ser. Uma memória primitiva de cuidados precisa ser assentada para que o bebê – uma organização em marcha – possa se tornar inteiro e ciente da separação Eu-Não-Eu. (WINNICOTT, 1983). A linguagem winnicottiana relaciona-se com o cuidado humano e não foca em investimentos eróticos passíveis de repressão.

Através da lupa winnicottiana, o desenvolvimento de um amadurecimento emocional saudável não é algo garantido, mas sim conquistado. Quando o ambiente se torna intruso ao bebê este fica à mercê de seus próprios recursos para lidar com as necessidades extremas relacionadas à fase de absoluta dependência. Para o psicanalista em comento, podemos pensar em dois tipos de bebês: aqueles que foram cuidados quando eram absolutamente dependentes e, com isso, alcançaram um status de unidade e inteireza e aqueles:

bebês que foram significativamente desapontados uma vez ou em razão de um padrão de fracassos ambientais (relacionados ao estado patológico da mãe ou do substituto materno). Estes bebês portam consigo a experiência da ansiedade impensável ou arcaica. Sabem o que é estar em um estado de confusão aguda ou conhecem a agonia da desintegração. Sabem o que é ser deixado cair, cair eternamente ou cindir-se em desunião psicossomática; em outras palavras experienciaram traumas e suas personalidades têm de ser construídas em torno da reorganização de defesas que seguem aos



traumas, defesas que devem reter aspectos primitivos tal como a cisão da personalidade. (WINNICOTT, 1994, p.201).

Se exposto a um padrão de fracasso ambiental, o neonato é lançado em angústias impensáveis que obstruem seu amadurecimento. Ao invés de seguir sendo e amadurecendo, defesas muito primitivas são organizadas em resposta a anormalidades ambientais. (WINNICOTT, 1983). Como vimos acima, aqui se instala uma cisão no existir e é tudo tão primitivo que sequer podemos supor que há ali uma pessoa inteira capaz de experienciar as falhas ambientais, catalogá-las e reprimi-las (RIBEIRO, 2019). Loparic (1999) nos faz ver que, com Winnicott, o tema central da psicanálise não é mais a sexualidade reprimida, “(...)”, mas a cisão, uma parada no acontecer do ser humano que caracteriza a psicose. Essa formação é, por certo, não-consciente. Mas aqui a não-consciência não significa inconsciência, expulsão da consciência a título de indecência proibida” (LOPARIC, 1999, p.358/359). O autor aponta para uma formulação winnicottiana bem distante dos moldes freudianos, ou seja, aponta para um inconsciente não-acontecido, relativo a cuidados que deveriam acontecer, mas não foram destinados ao neonato. Em suas palavras

Essa parada, esse não-acontecido do amadurecimento devido à falha do ambiente, é também algo não-experenciado. O inesperado precoce não invade apenas por surpreender, o seu efeito traumatizante resulta sobretudo do fato de não existir ainda, as fases muito precoces, alguém que possa integrá-lo na forma de uma experiência. O ambiente traumatiza sobretudo quando impõe algo que ainda não pode ser experienciado em primeira pessoa e que, por isso, só pode ser enfrentado por uma “reação” patógena. (LOPARIC, 1999, p.360).

Aqui se trata de pacientes que padecem de uma psicose, os quais precisaram se defender das agonias impensáveis, do inesperado, do caos. Esse paciente não dispõe de uma memória capaz de ser veiculada verbalmente de forma representacional, esse paciente não acessa a sua memória primitiva de descuidos a partir de uma rememoração mediante associação livre. O que habita este paciente não é da ordem do dizível, do catalogável, enunciável. A sua comunicação só pode se dar por outra via: a da regressão à dependência. Somente de forma assistida pela presença confiável do terapeuta, o paciente poderá acessar essa memória primitiva de descuidos. Aqui não se trata estritamente de um “lembrar” do colapso que o assolou quando bebê; isso porque, diz Winnicott (1994, p.74), “(...) não é possível lembrar algo que ainda não aconteceu, e esta coisa do passado não aconteceu ainda, porque o paciente não estava lá para que ela lhe acontecesse”. O “lembrar” equivalerá aqui a um experienciar pela primeira vez as memórias primitivas do descuido, o fracasso ambiental, só que agora numa relação terapêutica. Para lidar com as defesas que se organizaram em torno das angustias primitivas, o paciente precisa viver, pela primeira vez em primeira pessoa, o colapso a que foi exposto quando bebê (WINNICOTT, 1994). Segundo Loparic,

Caso queira cuidar dos sofrimentos desse tipo de paciente, o analista não



poderá pressupor a capacidade de comunicação verbal objetivadora, isto é, a máquina representacional com a qual opera Freud. Com essas pessoas, deixou de acontecer algo antes mesmo de sua capacidade de experienciar e de comunicar esse não-acontecido ter sido estabelecida. Via de regra, eles padecem de agonias “pré-simbólicas” que se originaram “muito antes de a verbalização ter adquirido qualquer significação”. Os psicóticos não trazem para a análise suas representações verbais, tratando-as como se fossem representações por imagem, nem seus “quebra-cabeças”, mas os embates consigo mesmo e com o mundo, que nem sempre são vividos como próprios e, menos ainda, representados. Os pacientes winnicottianos típicos não se comunicam para informar os dados da charada em que se meteram, mas para poder continuar a existir e poder ter, um dia, uma biografia. E, às vezes, até para começar a existir. A psicanálise winnicottiana não é edipiana e sim maturacional. (LOPARIC, 1999, p. 362).

Ao pensar que há falhas primitivas que atingem o amadurecimento humano e não apenas o fluxo de seu erotismo, Winnicott nos oferece um conceito de inconsciente diferente daquele que se relaciona à psicose: um inconsciente não-acontecido, cheio de agonias impensáveis que, pode ser muito primitivas, não são acessíveis via verbalização. Em casos em que habita o indivíduo a cisão e não o inconsciente reprimido, o acesso ao passado não se dá mediante interpretação de conteúdos enigmáticos, mas mediante a uma regressão à dependência em relação ao ambiente terapêutico. Caberá ao analista conduzir o processo de modo a descongelar o amadurecimento interrompido e assistir a paulatina conquista de uma integração, ainda que tardia e inaugural. Assim se poderá elaborar sentimentos até então inomináveis. A partir de uma relação confiável com o analista, o paciente poderá entrar em contato com suas primitivas agonias que aguardam ser experienciadas e nomeadas pela primeira vez e em uma provisão ambiental terapêutica (WINNICOTT, 2000).

3. CONCLUSÃO

A partir das pesquisas de Loparic sobre a psicanálise de Winnicott, tornou-se claro que é necessário estender o conceito psicanalítico de inconsciente, uma vez que nem todo material do passado é algo que foi reprimido e formatado em representações psíquicas carregadas de afeto. É possível pensar, em casos de psicose, que existe uma memória primitiva do descuido marcada por agonias impensáveis que não podem ser acessadas via interpretação verbal na clínica da cura pela fala. O que nos permite pensar, com Loparic, em um inconsciente não-acontecido que é fruto de uma defesa organizada contra um colapso. Com Winnicott (1994) aprendemos que os pacientes psicóticos se sentem desintegrados, irrealis, fora de contato com o seu próprio corpo e com o mundo externo. O inconsciente agônico que habita esses pacientes não equivale ao inconsciente reprimido freudiano, típico dos neuróticos. Neste sentido, a psicanálise winnicottiana nos oferece a chance de pensar uma memória primitiva que habita



indivíduos sem que tenha sido apropriada por eles em primeira pessoa, ou seja, integradas.

Referências

FREUD, S. “Esboço de psicanálise”. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. Vol. XXIII.

FULGENCIO, L. Ampliação winnicottiana da noção freudiana de inconsciente. *Psicologia USP [online]*. 2013, v. 24, n. 1, pp. 143-164.

LOPARIC, Z. É dizível o inconsciente? *Nat. hum.*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 323-385, dez. 1999.

RIBEIRO, C. V. Para além do inconsciente verbalizável e da memória lacunar: a psicanálise sob o olhar de Loparic. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 220-257, dez. 2019.

WINNICOTT, D. W. *O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. Porto Alegre: Artmed, 1983.

WINNICOTT, D. W. *Explorações Psicanalíticas*. Porto Alegre: Artmed, 1994

WINNICOTT, D. W. *Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.



SOBRE OS LIMITES DA EPISTEMOLOGIA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

Roberto Roque Lauxen¹

RESUMO: O trabalho localizar alguns pontos de ruptura que permitem apontar limites para as pretensões epistemológicas da hermenêutica de Ricoeur. Com base na definição de hermenêutica circunscrita ao “modelo do texto” e na distinção estratégica entre limites “internos” – tema que não abordaremos aqui² – e “externos” demonstramos neste excerto, apenas os limites “externos” ou pontos de ruptura da epistemologia hermenêutica de Ricoeur centrada no “modelo do texto” (1) em confronto com a microsociologia, no campo das ciências sociais (2), e com a psicanálise, no campo da psicologia (3).

Palavras-chave: Epistemologia. Hermenêutica. Limites. Paul Ricoeur

RÉSUMÉ: Le travail situe des points de rupture qui permettent de pointer les limites des prétentions épistémologiques de l’herméneutique de Ricoeur. Partant de la définition de l’herméneutique limitée au « modèle textuel » et de la distinction stratégique entre limites « internes » – sujet que nous n’aborderons pas ici – et limites « externes », nous ne démontrons dans cet extrait que les limites « externes » ou points de rupture de l’épistémologie herméneutique de Ricoeur centré sur le « modèle textuel » (1) en confrontation avec la microsociologie, dans le domaine des sciences sociales (2), et avec la psychanalyse, dans le domaine de la psychologie (3).

Mots-cles: Epistémologie. Herméneutiques. Limites. Paul Ricoeur.

1. DEFINIÇÃO, ALCANCE E LIMITES DA EPISTEMOLOGIA HERMENÊUTICA DE RICOEUR E AS CIÊNCIAS HUMANAS

Ricoeur (1986, p. 83) define o trabalho hermenêutico nos seguintes termos: “A hermenêutica é a teoria das operações da compreensão na sua ligação com a interpretação de textos”. A partir dessa definição lança sua própria hipótese de testar o alcance desse modelo do texto: primeiro para as ciências sociais e depois como “[...] um paradigma válido para a interpretação em geral no domínio das ciências humanas” (RICOEUR, 1986, p. 206).

1 Doutor em Filosofia. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. Email: rrlauxen@gmail.com.

2 Este texto é um extrato do artigo completo publicado no Dossiê Paul Ricoeur da Revista Ideação, n. 46.



Esta hipótese de estender o alcance do modelo do texto para o conjunto das ciências humanas é apresentada de maneira interrogativa e precedida pela locução “até que ponto”, “em que medida”, o que destaca o caráter testável e exploratório da iniciativa. Isso nos permite afirmar, em princípio, que o próprio Ricoeur tem consciência dos limites de seu empreendimento. Então, o seu movimento não é o de transformar todas as ciências humanas a partir do modelo do texto, mas o de verificar nos métodos praticados por essas ciências como elas se aproximam do critério hermenêutico do texto.

O critério que Ricoeur (1986, p. 205) utiliza para saber se essas ciências podem ser consideradas hermenêuticas é verificar se 1) seu *objeto* se conforma ao modelo do texto ou 2) se ele se assemelha *metodologicamente* ao procedimento hermenêutico da interpretação de texto.

2. O “MODELO DO TEXTO” E AS CIÊNCIAS SOCIAIS

Primeiro é preciso dizer que alguns modelos das ciências sociais podem oferecer uma estrutura de acolhida para a hermenêutica dos textos de Ricoeur. Evidentemente, o mais famoso e que suscitou amplo confronto com a hermenêutica de Ricoeur foi o debate com modelo estruturalista de análise das culturas de Levi-Strauss, mas podemos citar também a sociologia compreensiva de Max Weber e também a crítica das ideologias.

Michel (2006) considera que no debate epistemológico de Ricoeur, as ciências sociais representam “o primo pobre”. É na teoria da ação em analogia com o texto que encontramos o elemento central daquilo que Michel (1996, p. 231) denomina de “Virada hermenêutica das ciências sociais”.

No campo das ciências sociais, exploramos a tese de Michel de pensar o “modelo do texto” em confronto com a microssociologia. Segundo Michel o valor da epistemologia hermenêutica de Ricoeur se restringe às disciplinas sócio-históricas que analisam a *significação* das ações que se distanciam do *evento*, ou seja, não se inserem no evento que estudam. Segundo Michel (1996), essa epistemologia não consegue dar conta da microssociologia de tipo interacionista que prioriza o *evento*, a constituição espontânea das interações em uma investigação participativa utilizando uma “metodologia qualitativa [...] de ambição puramente descritiva” (MICHEL, 1996, p. 243) e autointerpretativa, que Bourdieu denomina de “epistemologia fenomenológica”. Segundo Michel (1996, p. 237), “Os microssociólogos não negam a existência de uma ‘ordem social’, mas preferem focalizar-se nas modalidades pelas quais os indivíduos as retransformam a cada vez nas situações particulares”, por exemplo, no relato de memórias vivas.

Apresentamos nossas discordâncias em relação ao caráter “eventual” da microssociologia ao demonstrarmos ser este um tema recorrente e parte constitutiva de uma “hermenêutica do discurso” de Ricoeur.

Pensamos que, de um lado, Michel parece não ter dado a devida atenção à ideia de



que a hermenêutica de Ricoeur se sustenta numa semântica do discurso que remete sempre à dialética de evento e sentido e sentido e referência; de outro, devemos questionar: até que ponto o registro descritivo da observação participativa da microssociologia não se encadearia em relatos e textos? Em que medida podemos manter a fluidez do evento e a descrição sem encadeá-lo como textos? A título de transformar a interpretação a cada vez? Mas será que o novo evento desfaz o relato anterior? Não estaríamos sempre envoltos em narrativas? Creio ser este um problema não resolvido pela microssociologia.

Portanto, ao apresentarmos a tese de Michel observamos que a hermenêutica de Ricoeur se articula a uma semântica do discurso que prioriza o evento e a significação, ao mesmo tempo que tal evento se encadeia em textos e narrativas, ou seja, vincula-se ao “modelo do texto” da hermenêutica, o que torna a microssociologia um método que cruza com a hermenêutica.

3. O “MODELO DO TEXTO” E A PSICANÁLISE

No caso da psicanálise, dispusemos de um artigo de Ricoeur “*Psychanalyse et herméneutique*” [Psicanálise e hermenêutica] no qual ele abordou de modo específico o tema da articulação do “modelo do texto” da hermenêutica com a psicanálise. Nesse sentido, pareceu-nos imprescindível expor pausadamente os argumentos de Ricoeur. Os problemas da psicanálise, se comparado com as ciências sociais, pareceu-nos ainda mais irredutíveis ao “modelo do texto”, por conta do discurso misto da psicanálise, de “motivos que são causas”. A circunscrição hermenêutica da psicanálise só poderia ser concretizada caso se produzisse um discurso amputado ou limitado, porque os fatos em psicanálise dizem respeito simultaneamente à significação (texto) e à força (energia), uma semântica e uma energética. Em função disso, Ricoeur preferiu inverter sua tese de esperar do “modelo do texto” um critério hermenêutico para a psicanálise, para esperar da psicanálise e da crítica das ideologias – como uma epistemologia mais próxima da psicanálise e mais apropriada para lidar com a linguagem reificada dos sintomas –, que serviria como modelo da crítica das ilusões do sujeito no esforço compreensivo de sua hermenêutica reflexiva.

É nos termos da crítica das ideologias que Ricoeur formula o problema epistemológico da psicanálise, porque ela leva em conta, como a psicanálise, a espécie de autoalienação do sujeito e a “reificação de símbolos dissociados” na qual “o funcionamento mental simula [...] o funcionamento de uma ‘coisa’” (RICOEUR, 2008, p. 101). Essa simulação “impede a psicanálise de se constituir em província das disciplinas exegéticas aplicadas ao texto” (p. 101), pois o processo de compreensão de si da psicanálise requer “modelos naturalistas de explicação” (p. 101).

Depois de sugerir uma inversão do problema inicial de seu texto, de não mais esperar ajuda da hermenêutica para a psicanálise, mas de pensar qual o aporte que a psicanálise pode oferecer para a hermenêutica, sobretudo no sentido de integrar uma etapa explicativa ao



processo da compreensão, Ricoeur enumera três proposições dessa contribuição da psicanálise para a hermenêutica: 1) que não há um conhecimento de si mesmo de modo imediato como nas filosofias do *cogito*, mas por meio da compreensão indireta dos signos, símbolos e textos; 2) que essa compreensão indireta passa pelo crivo de uma hermenêutica da suspeita em prol de uma hermenêutica restauradora; 3) que a apropriação de si passa por uma desapropriação de si mesmo, também no sentido da crítica das ilusões como demonstra a psicanálise e a crítica das ideologias. Esta seria para ele já uma “hermenêutica profunda”, que responderia à advertência socrática de uma vida examinada (RICOEUR, 2008, p. 102-103).

Ricoeur quando escreve o *Ensaio sobre Freud* (1965) está envolvido com outra definição do campo hermenêutico, circunscrito ao problema do duplo sentido do símbolo e, no caso da psicanálise, uma espécie de semântica do mostrar escondendo, do sentido latente e manifesto. Ricoeur parece não estar de todo errado em aproximar a psicanálise ao paradigma do *duplo sentido* do símbolo, da linguagem indireta, mas verificando a complexidade desta relação em relação ao “modelo do texto” concluímos com Ricoeur que o estatuto epistemológico da psicanálise está mais próximo da crítica das ideologias do que da hermenêutica dos textos e que o “texto” a ser “interpretado” decorre de métodos explicativos decorrentes de um discurso misto.

4. CONCLUSÕES

Procuramos nessa pesquisa apresentar alguns pontos de ruptura da hermenêutica ricoeuriana, circunscrita ao “modelo do texto”. Este modelo foi aplicado com sucesso por Ricoeur ao campo das ações e da história. Nossa intenção foi a de testar seu alcance para outros campos das ciências humanas, conforme a intenção original da hermenêutica de Ricoeur. Para tanto localizamos algumas modelos no campo das ciências humanas para verificar qual a resposta que a hermenêutica epistemológica de Ricoeur poderia dar quando confrontada com novos métodos.

No campo das ciências sociais exploramos a tese de Michel de pensar o “modelo do texto” em confronto com a microssociologia e verificamos que, para além das intenções de Michel, a microssociologia é compatível com a hermenêutica dos textos. No caso da psicanálise pensamos sua relação com a hermenêutica e o “modelo do texto”. Os problemas da psicanálise, se comparado com as ciências sociais, pareceu-nos ainda mais irredutíveis ao “modelo do texto”, por conta do discurso misto da psicanálise, pois os fatos em psicanálise dizem respeito simultaneamente à significação (texto) e à força (energia), uma semântica e uma energética.

Referências





MICHEL, J. *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*. France: Du Cerf, 2006.

RICOEUR, P. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Édition du Seuil, 1965.

RICOEUR, P. *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Édition du Seuil, 1986.

RICOEUR, P. *Psychanalyse et Herméneutique*. In: RICOEUR, Paul. *Écrit et conférences 1: Autour de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 2008, p. 73-103.





O CONCEITO DE LITERATURA MENOR E A LITERATURA FEMININA¹

Sandra Santos Esteves²

RESUMO: A presente pesquisa de Iniciação Científica realiza-se sob a orientação da Profa Dra. Zamara Araujo dos Santos, e baseia-se na leitura e reflexões de conceitos filosóficos do livro: Kafka: Por uma literatura menor, de Gilles Deleuze e Félix Guattari. O objetivo desse trabalho é estudar o conceito de “literatura menor” e relacioná-lo com a literatura feminina. Os autores da obra analisam diversos títulos de Kafka, como “A metamorfose”, “O processo”, “O castelo”, “Carta ao pai”, “América” etc..., e ao analisarem tais obras, desenvolvem importantes conceitos para os seus pensamentos filosóficos. Os autores vinculam três importantes aspectos ao conceito de “literatura menor”. Em primeiro lugar a língua como desterritorializada da maior, o que resulta em uma ação em movimentos. O segundo aspecto é que a língua é um vetor político, ou seja, é por meio dela que fazemos literatura. O último aspecto é que a língua possui um valor coletivo, e nesse sentido, numa “literatura menor” só há “agenciamentos coletivos de enunciação”. Esta pesquisa se baseou também nos estudos de alguns textos de Deleuze e Guattari, em torno de conceitos principais, e nas leituras de outros pensadores e comentaristas da área de literária e filosófica, como por exemplo, Antonio Candido (1989), Domício Proença Filho (2007), Alfredo Bosi e Silvio Gallo (2002). A partir dessas leituras, foi possível relacionar o conceito de “literatura menor” com a obra *Metade cara, metade máscara*, da escritora brasileira e indígena Eliane Potiguara, considerando que a autora faz o uso menor da língua portuguesa ao representar e dar voz à mulher indígena, sendo que estas tiveram seus direitos de escrever e de falar em sua própria língua negados, assim como, poucas mulheres são incluídas nos cânones literários e escolas brasileiras nas disciplinas de Literatura das instituições de educação pública e privada. Partimos desses estudos e relações, possibilitando, desse modo, outras problematizações e investigações em torno do conceito o qual será objeto desta apresentação.

Palavras-chave: Deleuze e Guattari, literatura menor, literatura feminina, Eliane Potiguara.

ABSTRACT: This Scientific Initiation research is carried out under the guidance of Professor Dr. Zamara Araujo dos Santos, and is based on the reading and reflections of philosophical concepts from the book: *Kafka: For a Minor Literature*, by Gilles Deleuze and Félix Guattari. The objective of this work is to study the concept of

¹ Pesquisa financiada com bolsa pela Fapesb, sob a orientação da Profa. Dra. Zamara Araujo dos Santos, coordenadora do projeto de pesquisa: “Planos e conceitos da filosofia e da estética em Deleuze e Guattari”, ao qual este subprojeto está vinculado.

² Graduanda em Letras Vernáculas. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Email: sanestevesq@gmail.com.





“minor literature” and relate it to women’s literature. The authors of the work analyze several titles by Kafka, such as “The Metamorphosis”, “The Process”, “The Castle”, “Letter to the Father”, “America” etc..., and when analyzing such works, they develop important concepts for their philosophical thoughts. The authors link three important aspects to the concept of “minor literature”. Firstly, the language as deterritorialized from the greater, which results in an action in movements. The second aspect is that language is a political vector, that is, it is through it that we make literature. The last aspect is that language has a collective value, and in this sense, in a “minor literature” there are only “collective assemblages of enunciation”. This research was also based on the studies of some texts by Deleuze and Guattari, around main concepts, and on the readings of other thinkers and commentators in the literary and philosophical area, such as Antonio Candido (1989), Domício Proença Filho (2007), Alfredo Bosi and Silvio Gallo (2002). From these readings, it was possible to relate the concept of “minor literature” with the work Half face, half mask, by the Brazilian and indigenous writer Eliane Potiguara, considering that the author makes less use of the Portuguese language when representing and giving voice to women. indigenous, and they had their rights to write and speak in their own language denied, as well as few women are included in the literary canons and Brazilian schools in the disciplines of Literature of public and private education institutions. We start from these studies and relationships, thus enabling other problematizations and investigations around the concept which will be the object of this presentation.

Keywords: Deleuze and Guattari, minor literature, women’s literature, Eliane Potiguara.

Em consonância com o pensamento nietzschiano de que a tarefa da filosofia não é reproduzir conceitos, Deleuze e Guattari afirmam que “A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em criar conceitos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p.13). Partindo disso, os autores debruçaram-se sob as obras de Kafka aqui citadas, e nos trouxeram à luz o conceito de “literatura menor”, o qual os autores a definem da seguinte forma: “Uma literatura menor não é de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior. Mas a primeira característica, de toda maneira, é que, nela, língua é afetada de um forte coeficiente de desterritorialização”. (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.35).

Nesse sentido, a “literatura menor”, a qual os autores defendem, trata-se de uma literatura “desterritorializada” de uma literatura maior, sendo esta canônica e dotada de prestígio na sociedade. É necessário ressaltar aqui o termo “menor”, não em sentido depreciativo, mas no sentido de que esta produção literária é vista como marginalizada, e que também foi silenciada por anos, e por esta razão possui como característica uma linguagem própria e definida. Refletiremos, assim, do que se trata a “desterritorialização” dessa literatura menor, conforme o exame dos autores nas obras de Kafka. Em 1988, numa entrevista à Claire



Pairnet, no canal francês Arte, Deleuze esclarece o sentido que permeia esta noção central em suas obras. Em suas palavras,

[...] construímos um conceito de que gosto muito, o da desterritorialização. [...] precisamos às vezes inventar uma palavra bárbara para dar conta de uma noção com pretensão nova. A noção com pretensão nova é que não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte (DELEUZE apud HAESBAERT, 2009, p.99).

A partir disso, os autores vinculam três importantes aspectos ao conceito de “literatura menor”. Em primeiro lugar a língua como desterritorializada da maior, o que resulta em uma ação em movimentos, os quais, se tratando de literatura feminina a historiografia literária brasileira, apontam dados que os escritos femininos passaram por processos de marginalização, tendo em vista o tardio acesso das mulheres à escrita e a educação, datando por volta do final do século XVIII e ainda de forma restrita. O segundo aspecto é que a língua é um vetor político, ou seja, por meio dela que fazemos literatura, e sendo esta uma “arte verbal” (FILHO, 2007, p. 8). Nesse sentido, é através da literatura que foi possível as mulheres escreverem suas próprias histórias e vivências e denúncias, Deleuze ainda declara que: “A escrita é inseparável do devir: ao escrevermos, devimos-mulher, devimos-animal ou vegetal, devimos-molécula até devir-imperceptível.” (DELEUZE, 1993, p. 11). O último aspecto é que a língua possui um valor, e nesse sentido numa literatura menor “não há sujeito, há apenas agenciamentos coletivos de enunciação.” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.33). Portanto, no seio da textualidade da literatura feminina de Eliane Potiguara, é possível refletir que não há somente ali uma única mulher falando, mas sim as vozes silenciadas de muitas mulheres indígenas, as quais não puderam escrever para contar suas histórias. Ao discorrer relação entre direitos humanos e literatura, o autor Antonio Candido (1989) suscita em seu texto um questionamento humanístico: não seria o prazer em usufruir da arte literatura uma questão de direito humano, bem como o direito à saúde, educação, moradia, e segurança. E considerando os desafios enfrentados pelas mulheres acerca do direito de acesso a escrita, educação, produção e usufruto da literatura é que esta pesquisa surge a partir da reflexão e necessidade em evidenciar que as literaturas consideradas menores, a qual é realizada por mulheres, negros e indígenas, ainda são marginalizadas e invisibilizadas nas escolas e universidades brasileiras. Tendo em vista, o controle de poder durante séculos do masculino sob o feminino. Desta forma, tratando-se aqui, da marginalização e invisibilidade das literaturas dita como menores e a literatura feminina em tais espaços, recorro ao autor Silvio Gallo (2002), que amplia a visão desta pesquisa para uma “educação menor”, ou seja, uma educação como ato de revolta e de resistência, (GALLO, 2002), Nesse sentido, veremos como foi possível perceber na escrita da obra “Metade Cara, metade máscara” de Eliane Potiguara, as denúncias feitas através da literatura feminina. Isto é, uma literatura menor, produzida por uma mulher indígena sob sua própria ótica e vivências, expondo seu devir-mulher, como



também sujeitos que foram colonizados e subjugados. Portanto, é nesta educação menor, a qual as literaturas menores estão inseridas nos espaços escolares básicos e superiores, e ainda são tão pouco trabalhadas como uma contra-narrativa à literatura canônica brasileira.

A metodologia para elaboração dessa pesquisa foi desenvolvida de forma teórica através de leituras do levantamento bibliográfico dos teóricos: Deleuze e Guattari (1992;2014), Antonio Candido (1989), Domício Proença Filho (2007), Alfredo Bosi (1999), Silvio Gallo (2002), entre outros comentadores e em especial a obra “Metade cara, metade máscara” da escritora brasileira e indígena Eliane Potiguara. No desenvolvimento da pesquisa participei do grupo de estudos coordenado pela profa. coordenadora da pesquisa, com leitura e análise dos textos indicados na orientação; reuniões de orientação e discussão dos textos e indicação de leituras; revisão bibliográfica; resumos, fichamentos dos textos da pesquisa.

Em relação do conceito de “literatura menor” e a literatura de Eliane Potiguara, destaco aqui o que Deleuze e Guattari ainda abordam sobre o conceito de literatura menor: “Em suma o alemão de Praga é uma língua alemã desterritorializada, própria a estranhos usos menores (cf., em outro contexto hoje, o que os negros podem fazer com o inglês norte-americano).” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.36). Os autores expõem também, que por meio da escrita de Kafka, ele define que os judeus em Praga enfrentavam barreiras de acesso a escrita alemã naquele período na Europa, conforme os filósofos declaram:

“Kafka define nesse sentido o impasse que barra aos judeus de Praga o acesso à escrita, e faz de sua literatura algo de impossível: impossibilidade de não escrever, impossibilidade de escrever em alemão, impossibilidade de escrever de outro modo.” (DELEUZE; GUATTARI, 2014, p.35).

Compreende-se então, através dessa reflexão, a literatura feminina construída por uma mulher indígena na contemporaneidade, considerando que a autora faz o uso menor da língua portuguesa ao representar e dar voz à mulher indígena, sendo que estas tiveram seus direitos de escrever e também de falar em sua própria língua ou outra negados, como também poucas mulheres são incluídas nos cânones literários e escolas brasileiras nas disciplinas de Literatura das instituições de educação pública e privada. Em seu livro “Reflexões sobre a arte”, o autor Alfredo Bosi (1999) apresenta as dimensões da arte como conhecimento, construção e expressão (BOSI, 1999), desta forma, entendemos que a dimensão expressiva no uso da literatura menor pela autora, é evidenciado em seus textos, conforme podemos perceber a representação do silenciamento da mulher no seguinte poema de Eliane Potiguara: “A denúncia.”:

Ó mulher, vem cá q
que fizeram do teu falar?
Ó mulher conta aí...
Conta aí da tua trouxa
Fala das barras sujas
dos teus calos na mão
O que te faz viver, mulher?





Bota ai teu armamento.
Diz aí o que te faz calar...
Ah! Mulher enganada
Quem diria que tu sabias falar!

A representatividade da literatura brasileira feminina como parte da produção literária, durante séculos negou as mulheres o direito de acessá-la. A invisibilidade, o silenciamento, a exclusão fez e faz parte dos espaços escolares. Ressalto, entretanto, nessa pesquisa, que a produção literária de escritores homens canônicos, ou não, devem continuar a serem lidos, analisados, examinados assim como fizeram Deleuze e Guattari sobre a obra de Kafka. Porém, emerge a necessidade de mudanças o cânone brasileiro, de forma que amplie cada vez mais investimentos nas políticas públicas para a exposição de trabalhos que debatam a produção da literatura feminina, bem como o papel da mulher nos âmbitos educacionais, denunciando preconceitos, e para que, igualmente, inclua-se a literatura feminina nos processos seletivos em nosso país, facilitando o acesso para que mulheres escrevam e leiam mais mulheres e ecoem vozes, as quais foram silenciadas por tanto tempo, como declarou Eliane Potiguara em seu poema “Mulher!”:

Vem, irmã
liberta tua alma aflita
liberta teu coração amante
procura a ti mesma e grita:
sou uma mulher guerreira!
sou uma mulher consciente

Referências

BOSI, A. *Reflexões sobre a arte*. 6. ed. São Paulo: Ática, 1999. 80 p. (Fundamentos).

CANDIDO, A. Direitos humanos e literatura. In: ____ et al. *Direitos humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 107-126.

CARDOSO JR., H. R. Conceitos Onto-Políticos No Pensamento De Gilles Deleuze: “Minoria” Como “Devir-Minoritário”. *Política e Trabalho 15* - PPGS-UFPb. Setembro / 1999 - pp. 21-28.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka: Por uma literatura menor*. Tradução: Cíntia Vieira da Silva; revisão da tradução: Luiz. B. L. Orlandi. – 1. ed.; 3. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

DELEUZE, G. A literatura e a vida. In: _____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.



DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Abecedário de Gilles Deleuze*. Éditions Montparnasse, Paris. Filmado em 1988-1989. Publicado em: 1995

GALLO, S. Em torno de uma educação menor. *Educação & Realidade*, v. 27, n. 2, 2002.

HAESBAERT, R.; BRUCE, G. A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari. *Revista GEOgraphia*, Niterói, ano IV, n.7, p.7-31, 2002.

NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*; livro para toda a gente e para ninguém / tradução de José Mendes de Souza; Elisabeth Föster-Nietzsche (apêndices), Geir Campos (prefácio). – Edição Especial. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

POTIGUARA, E. *Metade cara, metade máscara*. / Eliane Potiguara. Rio de Janeiro, RJ – 3ª edição revisada – Grumin, 2019. 164pp.

PROENÇA FILHO, D. *A linguagem literária*. São Paulo: Ática, 2007. 95p. (Princípios).

ZOURABICHIVILI, F. *O Vocabulário de Deleuze*. Ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2004.