

ISSN 2596-1196

A stylized sun logo consisting of a white circle partially obscured by a dark purple arch, with several horizontal yellow lines radiating from the top of the arch.

ILLUMINARE

REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

v. 6, n. 2, jul./dez., 2023





ILLUMINARE
REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA



Realização

Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

Diretor Geral

Dr. Frei Edson Matias Dias, OFM Cap.

Diretor Administrativo

Dr. Frei Flávio Pereira Nolêto, OFM

Editor

Dr. José Reinaldo F. Martins Filho

Conselho Editorial do IFITEG

Dra. Alice Toledo Lima da Silveira	Ma. Isabel Ortega Peralías
Dr. Claude Valentin Detienne	Me. Jairo Silva de Lima
Me. Denis Borges Diniz	Dr. Joaquim Rocha Cavalcante
Dra. Eliana Borges Fleury Curado	Dr. José Reinaldo Martins Filho
Dr. Elismar Alves dos Santos	Dra. Maria Teresa da Fonseca
Me. Fernando Inácio Peixoto	Me. Mário Correia da Silva
Me. Frederico Hozanan de Pádua	Me. Mário Pires de Moraes Júnior
Me. Hérbert Vieira Barros	Dr. Mariosan de Sousa Marques
Me. Héverton Rodrigues de Oliveira	Me. Marcos Vinícius Ramos de Carvalho

Conselho Editorial Nacional

Dra. Carla Milani Damião	Dr. José João Neves Barbosa Vicente
Dra. Carolina Teles Lemos	Dra. Nanci Moreira Branco
Dr. Clóvis Ecco	Dr. Pedro Adalberto de Oliveira Neto
Dr. Daniel Rodrigues Ramos	Dr. Renato Moscateli
Dr. Fábio Ferreira de Almeida	Dr. Valmor da Silva
Dra. Helena Esser dos Reis	Dr. Wesley Carvalhaes

Conselho Editorial Internacional

Dr. César Carbullanca (Chile)	Dr. João Cacepe (Moçambique)
Dra. Angela Ales Bello (Itália)	Dr. Marià Corbí (Espanha)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás

ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA / Instituto de
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). v. 6, n. 2 (jul./dez.). –
Goiânia, Goiás, 2023. 139 p.

v. 6. n. 2 (jul./dez. – 2023)

Semestral

Disponível em: www.ifiteg.edu.br

ISSN 2596-1195

DOI: <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.28251.34083>

Criação da logomarca: Natã Silva Nazareno

1. Pesquisa científica. 2. Filosofia. 3. Teologia. 4. Instituto de
Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

SUMÁRIO / SUMMARY

E nasce a nova vida | Editorial

José Reinaldo F. Martins Filho 6-8

PRIMEIROS ESCRITOS / FIRST WRITINGS

A moralidade em Kant: sua definição e seus elementos constituintes / *The morality in Kant: its definition and constituent elements*

Brunno Carias da Silva 10-29

Tu-eterno e diálogo: caminhos para uma nova evangelização / *You-eternal and dialogue: paths towards a new evangelization*

William Rodrigues dos Santos

Donizete José Xavier 30-41

Prometeu, o pai de todos os homens: a mitologia grega como fonte de sentido sobre a origem da humanidade / *Prometheus, the father of all men: greek mythology as a source of meaning about the origin of humanity*

Luciano Silva Reis 42-63

Da imortalidade da alma em Platão: a eternidade do filósofo / *About immortality of the soul in Plato: the philosopher's eternity*

Vinicius Araujo da Silva Nascimento 64-74

A ontologia heideggeriana como resposta à crise da metafísica / *Heideggerian ontology as an answer to the crisis of metaphysics*

Arlito Farlen Correia da Silva 75-102

O jogo dialético entre mito e esclarecimento / *The dialectic game between myth and enlightenment*

Leonardo Gomes da Fonseca 103-129

OUTROS DIÁLOGOS POSSÍVEIS / OTHER POSSIBLE DIALOGUES

No embarque da vida

Michel Lopes da Silva **131-132**

Quem dá coração, tem corações

Michel Lopes da Silva **133-134**

SOBRE A REVISTA E DIRETRIZES PARA AUTORES 136-139

E NASCE A NOVA VIDA

EDITORIAL

Se as sementes preservassem a si mesmas, desperdiçariam completamente a sua força geradora e condenar-nos-iam à fome; se os invernos se preservassem a si mesmos, não existiria a maravilha da primavera. Por isso, tende coragem de substituir os medos pelos sonhos.

(Papa Francisco, Mensagem aos estudantes da Universidade Católica Portuguesa, 2023)

A cada ano, o último número de ILLUMINARE – Revista de Filosofia e Teologia, coincide com o término de um ciclo acadêmico, com as vésperas da passagem ao novo começo que nos espreita e afugenta. Temos medo do novo. Temos medo das mudanças, ainda que sejam necessárias à manutenção da harmonia de tudo o que há. Também nesse sentido é preciso ter a coragem de arriscar e sonhar, como sabiamente colhemos da provocação do Papa Francisco aos jovens da Universidade Católica Portuguesa, reunidos por ocasião da Jornada Mundial da Juventude em 2023. Talvez assim possamos definir a missão de um Instituto como o IFITEG, não apenas formativa em termos da qualificação técnica nos campos da Filosofia e da Teologia, mas *fecundadora* de novas possibilidades de sonhar, alargadas para a consideração da vida em sua dimensão mais ampla, a inclusão das diferentes culturas e formas de pensamento, para, a partir do diálogo, contribuir com o que há de específico da visão cristã: a notícia de que, em Cristo, todas as cadeias foram quebradas e a liberdade já está dada como dádiva a todos, absolutamente todos, redimidos por sua Páscoa. Essa mensagem, de forte teor teológico, também confere à investigação racional a sua centelha de esperança. A capacidade de sonhar nos eleva além dos limites materiais da nossa condição, sugere a transcendência que nos habita e a nossa participação numa totalidade sagrada que, desde o início dos tempos repercute como

6

legado da ação criadora de Deus, a forma pura para a qual tende o nosso intelecto em seu interminável movimento de ascensão.

O apelo por esperança, por um novo respiro e por vida nova ganha particular realce neste número de ILLUMINARE. Isso porque trata-se de uma edição integralmente constituída por textos resultantes do processo investigativo, no campo da História, da Filosofia e da Teologia, de estudantes em nível de graduação. Firmamos, desse modo, nosso compromisso com o incentivo à produção qualificada desde o primeiro movimento de aprimoramento de nossos pesquisadores em formação. E isso nada depõe contra a qualidade das produções, como se poderá apreender no contato com as páginas que seguem, versadas em múltiplos assuntos e ênfases, como também amparadas em múltiplas metodologias. Ganha destaque a inclusão de trabalhos resultantes da Iniciação Científica, que, embora não exista formalmente junto ao IFITEG, deve ser destacada em seu papel precípua de instigar à pesquisa discentes de graduação, como é feito por várias instituições pelo Brasil. A parte dos textos diretamente ligados à nossa comunidade acadêmica consta com contribuições ligadas ao Trabalho de Conclusão de Curso, que permanece como a frente mais importante de produção para os nossos estudantes, e deve ser cada vez mais valorizada e divulgada, com a finalidade de contribuir com outros círculos no Brasil e no exterior, entre os leitores em língua portuguesa.

Este número, desse modo, configura-se a partir de duas seções publicadas. Na primeira, a seção dos *Primeiros Escritos*, principiamos com a colaboração de Brunno Carias da Silva, em *A moralidade em Kant: sua definição e seus elementos constituintes*, um texto resultante de sua produção em conclusão ao curso de Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz. O texto é seguido por outra contribuição externa, de William Rodrigues dos Santos e seu orientador, o professor Donizete José Xavier, ambos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, com o artigo *Tu-eterno e diálogo: caminhos para uma nova evangelização*. Incrementam a presente edição os textos *Prometeu, o pai de todos os homens: a mitologia grega como fonte de sentido sobre a origem da humanidade*, de Luciano Silva Reis, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, que tive a alegria de orientar em seu processo de Iniciação Científica, e *Da imortalidade da alma em Platão: a eternidade do filósofo*, de Vinicius Araújo da Silva Nascimento, da Faculdade Católica de Anápolis. As duas contribuições de casa, da comunidade interna ao IFITEG, são de Arlito Farlen Correia da Silva, em *A ontologia heideggeriana como resposta à crise metafísica*, e Leonardo

Gomes da Fonseca, em *O jogo dialético entre mito e esclarecimento*, ambas como parte de seus respectivos trabalhos de conclusão ao Bacharelado em Filosofia.

A segunda seção constante nesta edição, propondo *Outros diálogos possíveis*, tem se tornado costumeira no histórico da ILLUMINARE, alargando os horizontes da veiculação acadêmica para novos formatos, para além de artigos científicos, o que inclui, notadamente, a literatura e as artes visuais. É o que fazemos por ocasião das crônicas de Michel Lopes da Silva, cujos títulos são *No embarque da vida* e *Quem dá coração, tem corações*, com um forte teor reflexivo e mobilizador.

Como vemos, portanto, o novo número que tenho a alegria de apresentar, abundante em textos novos, também nos revigora pelo caráter de jovialidade dos autores que se arriscam à partilha, a dar a sua parcela de contribuição ao incremento da vida de todos nós. Por isso, não posso deixar de agradecer-lhes profundamente e desejar-lhes um ciclo fecundo de realizações na continuidade de seus caminhos.

Boa leitura! E que a festa seja plena!

PRIMEIROS ESCRITOS



A MORALIDADE EM KANT: SUA DEFINIÇÃO E SEUS ELEMENTOS CONSTITUINTES¹

THE MORALITY IN KANT: ITS DEFINITION AND CONSTITUENT ELEMENTS

Brunno Carias da Silva²

RESUMO: A presente pesquisa tem como objeto a noção de moralidade, partindo da filosofia de Immanuel Kant. Para isso, será preciso antes contextualizar a doutrina moral kantiana, que pode ser descrita pela dinâmica de problematização e solução. Na problematização, apresentamos as questões mais importantes do campo moral tratadas por Kant, e na solução expomos qual sua proposta de solução para essas questões. Com isso, será possível chegar a uma definição de moralidade, que nos apresentará outros três conceitos importantes da doutrina moral kantiana. São os conceitos de vontade, liberdade e dever, que serão analisados na medida em que constituem a moral. Assim se chegará a uma compreensão melhor do conceito de moralidade.

Palavras-chave: Kant; Moral; Vontade; Liberdade; Dever.

ABSTRACT: The present research aims to explore the concept of morality, based on the philosophy of Immanuel Kant. To do so, it will be necessary to first contextualize kantian moral doctrine, which can be described through the dynamics of problematization and solution. In the problematization phase, we will present the most important moral questions addressed by Kant, and in the solution phase, we will outline his proposed resolutions to these questions. This process will lead to a definition of morality, introducing three other crucial concepts in kantian moral doctrine – the concepts of will, freedom, and duty. These concepts will be analyzed as they constitute morality, ultimately contributing to a better comprehension of the concept of morality.

Keywords: Kant; Morality; Will; Freedom; Duty.

¹ Recebido em: 28.11.2023. Aceito em: 09.12.2023.

² Seminarista da Arquidiocese de Goiânia. Graduado em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia Santa Cruz. Email: brunnusratzinger7312@gmail.com

INTRODUÇÃO

O tema da moralidade pode ser abordado em pelo menos duas etapas. A primeira pode ser designada como etapa da definição ou da noção geral e, nela, o objetivo principal é entender qual a definição ou noção de moralidade. A segunda pode ser designada como etapa do desdobramento ou da constituição e, nela, o principal objetivo é analisar os elementos mais importantes que estão presentes na definição. Essa divisão da pesquisa que acabamos de apresentar foi uma elaboração nossa, com a finalidade de servir à presente exposição.

A primeira etapa da abordagem do nosso tema será feita a partir do problema da moralidade. De fato, uma das maneiras de se chegar à definição de alguma coisa é problematizando-a, e essa problematização possui contextos específicos. No nosso caso, o problema da moralidade possui pelo menos dois contextos importantes: o contexto histórico e o sistemático. Pelo contexto histórico, reconhecemos de que forma a questão da moralidade, apresentada por Immanuel Kant, se encontra dentro da modernidade. Pelo contexto sistemático reconhecemos, ainda nesse pensador, qual o lugar que a moralidade ocupa no pensamento kantiano. Portanto, para podermos definir o que é a moralidade, definição que se limita, em nosso trabalho, à doutrina kantiana, precisaremos fazer uma análise que toque, em alguma medida, nos dois contextos que acabamos de mencionar.

A segunda etapa da abordagem será feita a partir da definição que encontrarmos em nossa análise precedente. Com efeito, certamente perceberemos alguns elementos presentes na definição de moralidade que são de capital importância para entender a fundo o que ela é de acordo com o pensamento de Kant. Ora, os elementos que constituem uma definição podem ser de naturezas diversas, como um princípio, ou um fundamento, ou um conceito, ou um objeto. Claramente tentaremos entender, o quanto for possível, a natureza dos elementos que analisaremos. Essa tarefa, entretanto, será secundária em relação à nossa tarefa principal, que é entender, de uma maneira mais ampla e certa, o sentido de moralidade para Kant.

O PROBLEMA DA MORALIDADE POSTO POR KANT

Para podermos abordar o problema da moral, conforme formulado pelo filósofo, é preciso contextualizarmos esse problema

dentro do seu pensamento. Para tanto, será requerido também uma apresentação dos antecedentes que resultaram em tal problema. Essa contextualização pode ser feita a partir da afirmação de Kant de que a razão, no seu uso prático, ocupa-se com os “fundamentos de determinação da vontade” (*Crítica da Razão Prática*, KpV, AA 05: 15). Ou seja, o problema da moralidade está relacionado diretamente com um uso específico da razão, qual seja, o uso prático. Está também, como consequência, relacionado com a vontade, que é a faculdade de desejar do ser racional³. E a relação do problema da moral com essa faculdade do ser racional se dá na medida em que esta pode ser determinada a partir de um fundamento. Para exemplificar, podemos imaginar um homem que tem diante de si a possibilidade de roubar uma pessoa para se beneficiar. Além de poder roubar, ele pode simplesmente não roubar, e ele fará uma das duas coisas de acordo com a sua vontade, que será de alguma forma determinada. Se ele quiser roubar, seu querer será determinado a partir de algum fundamento, e o mesmo vale para o caso dele querer não roubar. Estabelecer quais sejam os fundamentos da faculdade de desejar é justamente o que compete à razão prática⁴.

O estabelecimento desses fundamentos começa com a compreensão do que sejam princípios práticos. Estes são “proposições que contêm uma determinação geral da vontade” (KpV, AA 05: 19). Aplicando o conceito de princípio prático ao exemplo que expusemos acima, que passaremos a chamar de *caso do possível roubo*, podemos considerar que o homem que mencionamos, diante da escolha de fazer ou não uma determinada ação (roubar), tomou para si a seguinte proposição: “Não devo roubar em nenhuma circunstância”. Essa proposição carrega em si um princípio que determina a vontade e, no caso que estamos usando como exemplo, ele está determinando-a para a não realização do ato de roubar. O mesmo sucederia caso o homem tomasse para si algum outro princípio, de modo que sua vontade seria determinada a agir de uma forma diferente (e nesse caso oposta⁵) da forma anterior de agir. Ou seja, para uma ação, qualquer

³ Trata-se da faculdade de desejar superior, que difere da faculdade de desejar inferior (cf. KpV, AA 05: 22). Sempre que usarmos o termo faculdade de desejar, estaremos nos referindo à superior, e ela deverá ser entendida como sinônimo de vontade.

⁴ Essa é uma competência da razão prática, mas não a única. Como veremos mais à frente, a razão prática não só estabelece quais são os fundamentos que podem determinar a vontade, como também oferece um princípio prático. Esse princípio contém um fundamento prático capaz de determinar a faculdade de desejar.

⁵ Nesse caso a ação seria oposta unicamente por se tratar de dois opostos: roubar ou não roubar. Mas em outros casos poderia haver formas de agir diferentes, mas não

que ela seja, podemos reconhecer que existem mais de um princípio que são capazes de determinar a faculdade do ser racional, isto é, mais de um princípio prático, que também pode ser denominado como proposição prática.

Saber que existe mais de uma proposição prática para certa ação não é suficiente para saber qual o problema da moral para Kant. Com efeito, o problema se apresenta quando se faz a seguinte pergunta: entre tantos princípios práticos, há algum que pode ser aceito como moralmente bom? Se sim, qual? Para essas perguntas, as correntes filosóficas da era moderna apresentam diversas respostas.

Entre as possíveis respostas há uma de grande importância: a dos empiristas. A importância dela está no fato de que a problemática moral, tal como é apresentada em Kant, parte da objeção dele justamente a essa resposta. Para os empiristas, a fundamentação da moral está em princípios que podemos denominar de empíricos. O que os caracteriza é que eles têm como fundamento de determinação do querer um objeto cuja efetividade é desejada (cf. *KpV*, AA 05: 21). A questão aqui, portanto, reside no fato de que os princípios empíricos são, eles mesmos, determinantes apenas de forma ocasional e muito particular. De fato, o desejo de efetivação de algum objeto muda de pessoa para pessoa e de momento para momento. Em um determinado momento alguém pode desejar ser rico, e em outro momento pode desejar não ser mais, e o mesmo acontece entre pessoas distintas. Além disso, o próprio objeto, em si mesmo, possui uma natureza tal que se encontra em uma situação de instabilidade, pois pode ser considerado de diversas maneiras de acordo com cada ser racional.

Um exemplo disso é dado pelo próprio Kant, quando ele afirma que ser feliz é um anseio necessário do ser racional finito⁶, tratando-se assim de um fundamento inevitável de determinação da faculdade de desejar (cf. *KpV*, AA 05: 25). O homem, sendo um ser racional moralmente finito, tem a felicidade como um fundamento inevitável para sua faculdade de desejar e, por essa razão, em muitas ações o

necessariamente opostas. Por exemplo, alguém poderia escolher ir para o trabalho de carro ou de moto e essas ações não seriam opostas, mas unicamente alternativas.

⁶ Em uma primeira leitura, parece haver aqui uma incoerência com o que será apresentado mais à frente. Kant postula que a moral não deve ser fundamentada em princípios empíricos, mas afirma que a felicidade é um fundamento inevitável da vontade. Como, então, o homem pode ser moral, isto é, agir sem ser determinado pela felicidade? A solução desse aparente problema aparecerá em outro momento, quando notarmos que a questão não é ter ou não um fundamento empírico, mas não deixá-lo ser determinante na vontade.

homem segue o princípio da felicidade⁷. Mas o que mais importa nessa citação não é o fato de a felicidade ser inevitável, e sim o fato dela ser um anseio. Ou seja, a felicidade é um objeto do querer e sua realização é desejada pelo homem. Sendo um objeto, ela muda de acordo com cada ser racional e, por isso, para alguns ela consiste em uma coisa, e para outros ela consiste em outra. Ademais, a efetivação da felicidade não é assumida necessariamente realizável, mas unicamente como possível, de modo que alguns podem se assegurar de serem felizes, enquanto outros não. Isso significa, então, que seja do ponto de vista da natureza, seja do ponto de vista da efetivação, o objeto da vontade está condicionado a uma série de possibilidades, dependendo delas de acordo com a situação.

O exemplo da felicidade apresentado pelo filósofo pode ser estendido a todas as proposições práticas empíricas. Elas não podem, na medida em que dependem de um fator extrínseco à própria faculdade de desejar, fundamentá-la em sua determinação porque, segundo Immanuel Kant, os fundamentos de determinação empíricos são contingentes e podem entrar em conflito entre si (cf. *KpV*, AA 05: 28). O que é contingente e está em conflito entre si não pode ser necessário e universal. O conceito de necessário, no campo da moral, segue-se da noção de universalidade, bem como o conceito de contingente segue-se da noção de particularidade⁸. Compreendemos bem como se dá essa relação se pensarmos que uma ação só pode ser moralmente necessária se for universal. De fato, seria contraditório afirmar que todos devem agir de determinada maneira (necessidade prática), mas essa ação não se estende a todos os seres racionais (universalidade). O mesmo se aplica aos conceitos de contingência e particularidade. Uma ação que seja contingente, isto é, que dependa das circunstâncias, não pode ser adotada universalmente por todos, pois nem todos estarão sob as mesmas circunstâncias.

Ainda sobre a contingência dos princípios empíricos, nós a podemos deduzir do fato de que, segundo Kant, "a mera sensação [...] é restringida aos sujeitos individuais" (*KpV*, AA 05: 58). Ora, toda a experiência empírica, por sua própria definição, depende das

⁷ Fundamento e princípio não são a mesma coisa. Um princípio oferece um fundamento e, mediante ele, determina o querer. Por isso, tanto nos princípios empíricos quanto em outros, é possível reconhecer alguns que sejam diferentes, mas que apresentam o mesmo fundamento, pois usam dele para determinar o querer.

⁸ É digno de nota o fato de que necessidade e universalidade se correspondem mutuamente na moral kantiana, assim como contingência e particularidade. Também é digno de nota que, como estamos falando do campo moral, trata-se não do que acontece de fato, mas do que deve acontecer.

sensações. Como depende de algo que está restrito aos sujeitos, a própria experiência empírica, e os princípios que nela se fundamentam, estão restritos aos sujeitos. Portanto, os princípios empíricos são subjetivos e contingentes.

Assim, vemos que uma ação necessária é aquela que deve ser feita sempre, em qualquer ocasião e por todos. Como os fundamentos empíricos são contingentes, isto é, totalmente subjetivos e, como conseqüentemente não são moralmente necessários, eles são inaptos a determinar o querer de modo que ele seja moralmente bom. Essa conclusão se torna mais compreensível quando se considera que Kant busca um princípio que seja universalmente válido para todo agente racional (cf. DUDLEY; ENGELHARD, 2020, p. 145), pois aqueles que são contingentes e particulares não podem ser universalmente válidos e, desse modo, não podem também se estender a todo o ser racional.

O problema da moral toca, portanto, na questão da universalidade do fundamento de determinação da faculdade de desejar e da sua necessidade (cf. MACHADO, 2011, p. 47). E isso porque universalidade e necessidade se implicam mutuamente, de modo que uma necessidade meramente particular não teria relevância, é uma universalidade contingente poderia deixar de existir. Por exemplo, se a universalidade da imoralidade do assassinato dependesse unicamente de uma convenção, não sendo necessária, bastaria que os assassinos se posicionassem contra essa imoralidade para que ela não fosse sempre válida. Mas uma universalidade necessária, sobre a qual Kant busca fundamentar sua moral, terá validade sempre e para todos, mesmo para quem não a aceita. Tal universalidade exclui todo conflito porque, não depende de fatores circunstanciais que podem ser conflituosos. Assim, se a imoralidade do roubo é necessária, roubar sempre será imoral, e se essa necessidade for universal, então não apenas alguns, mas todos deverão admiti-la.

Diante do que foi colocado, podemos dizer, como que em uma síntese, qual a preocupação de Kant na questão moral. Ele se preocupa com a especificação da ação correta, com as obrigações de agir corretamente e as motivações para agir corretamente, de modo que tudo isso não deve ser refém dos sentimentos, variados e variáveis (cf. DUDLEY; ENGELHARD, 2020, p. 143). Entendendo o sentimento aqui como todo possível princípio empírico e reconhecendo com Ernst Cassirer, importante comentador e estudioso da obra kantiana, que os problemas éticos “são essenciais e integradores” da doutrina de Kant

(2021, p. 220), resta ver qual sua solução para o problema enunciado na questão da moralidade.

SOLUÇÃO KANTIANA AO PROBLEMA E DEFINIÇÃO DE MORALIDADE

Diante do que foi estabelecido, nota-se que o problema com o qual Kant se depara é o problema da determinação da faculdade de desejar, pois a moralidade dependerá do princípio de tal determinação. Também se nota que a proposta do filósofo alemão é oposta à proposta empirista, e tal oposição pode ser retomada e melhorada com a constatação de que os princípios empíricos oferecem fundamentos que são válidos apenas subjetiva e empiricamente (cf. *KpV*, AA 05: 26). Assim, de tal constatação se tira que, segundo a doutrina kantiana, o problema não está tanto na limitação do alcance dos princípios empíricos, mas no alcance de sua validade. Ou seja, a questão não é se todos seguem ou não uma determinada proposição prática; a questão é se ela é válida para todos ou não. Pois mesmo o princípio moral kantiano pode não ser seguido por muitos seres racionais, uma vez que estes são moralmente finitos, mas ainda assim é válido para todos os seres racionais, ou seja, possui validade geral (cf. MACHADO, 2011, p. 50).

Voltando ao caso do possível roubo, o homem que tem o dilema moral diante de si poderia tomar algum princípio prático de qualquer natureza, podendo ser subjetivo ou objetivo, necessário ou contingente. Independente de qual seja sua natureza, o princípio tomado apresentará um fundamento mediante o qual determinará o querer de forma particular e subjetiva. Mas a questão não é se o princípio está determinando o querer de apenas um homem, ou de todos, ou de nenhum; a questão é se a validade do fundamento daquele princípio é limitada a um ser racional ou se ela se estende à faculdade de desejar de todo o ser racional.

Torna-se então possível entender que a filosofia moral kantiana defende um princípio moral fundamental (cf. DUDLEY; ENGELHARD, 2020, p.140), que haverá de ser capaz de oferecer um fundamento com validade universal, ou seja, um fundamento que seja moralmente bom⁹. Esse fundamento será moralmente bom na medida em que determinar uma faculdade de desejar moralmente boa e na medida em que essa

⁹ Quando notamos que a questão de uma vontade moralmente boa implica a questão de um fundamento universalmente válido, percebemos então que um fundamento que tenha validade universal determina o querer que é moralmente bom, sendo ele mesmo bom na perspectiva moral.

determinação for aplicável à faculdade de todo o ser racional. Por isso, ele deverá ser prático, posto que um fundamento dessa natureza é aquele “suficiente para a determinação da vontade” (KpV, AA 05: 19). Assim, o que Kant oferece como proposta de solução é exatamente um princípio que dá um fundamento capaz de determinar, de forma válida, o querer de todo agente racional. Exemplificando, o princípio prático kantiano deverá ser uma proposição que o homem do caso do possível roubo possa tomar para si, mas que também todos os outros homens, em uma situação igual, possam tomar para eles.

Essa universalidade do princípio prático exige uma necessidade que, como vimos, não pode ser encontrada nos princípios empíricos. Com efeito, a necessidade que se requer de um princípio prático universal é uma “necessidade objetiva a partir de fundamentos a priori” (KpV, AA 05: 26). Uma tal necessidade não tem validade unicamente subjetiva e não está fundamentada em objetos da experiência. Como os princípios empíricos são baseados na experiência e são subjetivos, não podem possuir essa necessidade. E, ainda sobre esse ponto, devemos atentar que a necessidade do princípio pode ser assumida pelo indivíduo subjetivamente; ela só não pode ser válida unicamente para um indivíduo, ou seja, ser apenas subjetiva. É por essa razão que podemos admitir que o sistema kantiano, no que se refere à questão moral, é um sistema metafísico de princípios morais, que podem ser denominados “formais” (cf. DUDLEY; ENGELHARD, 2020, p. 141). É um sistema metafísico porque propõe que o fundamento da vontade seja válido de modo *a priori*, ou seja, independentemente de qualquer fator contingente, que é condicionado segundo a ocasião. Isso se deve ao fato de que, se o fundamento da faculdade de desejar não for válido aprioristicamente, ele será válido empiricamente e seria absurdo, se considerarmos o que foi apresentado, supor que o filósofo proporia um fundamento para a moral que fosse válido de modo *a posteriori*. Assim, podemos considerar que o princípio moral deve ser capaz de determinar suficientemente o querer (prático), e ter uma validade que esteja alicerçada não em um dado posterior, mas em algo *a priori* (metafísico¹⁰).

Um princípio metafísico, como foi exposto, pode ser denominado “formal”. Para saber o que ele é, convém recorrer à constatação de que quando se abstrai os fins que podem ser realizados por uma ação,

¹⁰ Esta é uma noção presente em toda a doutrina kantiana, e quando aplicada ao uso prático da razão, distingue precisamente os princípios práticos. Há, pois, os empíricos (*a posteriori*) e os metafísicos (*a priori*). Kant, não aceitando os primeiros, se voltará para os segundos.

o que resta na vontade é seu “princípio *a priori*, que é formal” (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, GMS, AA 04: BA 14). Abstrair os fins de uma ação significa retirar tudo o que está relacionado com a efetivação de um objeto da faculdade de desejar, isto é, com a matéria da vontade. Portanto, um princípio *a priori* não se fundamenta no desejo de efetivação de algum objeto, desejo que é sempre empírico, e é nele que está o valor moral da ação (cf. GMS, AA 04: BA 14). Essa constatação já estava implícita na nossa exposição¹¹, mas aqui ela esclarece um ponto e traz outro importante. O que fica esclarecido é que a vontade possui princípios materiais, e isso é muito relevante para a filosofia prática. De fato, quando apresentamos o exemplo da felicidade, vimos que Kant reconhece que ela é um fundamento inevitável, e agora vimos que os princípios materiais pertencem à faculdade de desejar. Daqui podemos tirar que a proposta do pensador de Königsberg não é eliminar os princípios materiais, o que seria problemático; sua proposta é que os princípios materiais, embora inevitáveis (no caso da felicidade), não sejam determinantes no querer, como observado por Aguinaldo Pavão (cf. PAVÃO, 2008, p. 11). O novo ponto apresentado é que o valor moral da ação está no princípio formal. Isso significa que esse princípio é apresentado como o princípio da moralidade das ações, sendo o único capaz de fazer com que a vontade seja boa. Assim, a forma do homem agir moralmente é antepondo o princípio formal aos princípios materiais, para que ele determine a sua faculdade de desejar.

Uma vez estabelecido qual seja o princípio prático que faz a vontade ser moralmente boa, que é aquele cuja fundamentação se dá aprioristicamente, é preciso analisar onde ele se fundamenta. Foi posto, anteriormente, que ele não se fundamenta na experiência, por ser *a priori*, mas não explicamos qual o seu fundamento. A resposta está no início da nossa exposição: é a razão. Como o próprio Kant declara, “a razão pura pode ser prática” e somente ela “é incondicionalmente prática” (*KpV*, AA 05: 15). A primeira parte da afirmação é significativa, pois nela fica estabelecido que a razão pura, isto é, a razão considerada sem qualquer relação com o empírico (cf. RAUSCHER, 2006 p. 175), pode ser prática, ou seja, pode determinar a vontade, fornecendo um fundamento para tal determinação. A segunda parte da afirmação é ainda mais significativa, porque nela está claramente colocado que

¹¹ O leitor perceberá que quando Kant afirma que o princípio formal é o que resta da remoção do princípio material, ele está quase que “descrevendo” o caminho seguido em nossa exposição. Com efeito, partimos do princípio empírico (material) e chegamos ao princípio metafísico (formal).

somente a razão pura é incondicionalmente prática, o que é o mesmo que dizer que somente ela pode fundamentar uma proposição prática que também determine a vontade incondicionalmente, e essa proposição é o princípio formal. Portanto, fica estabelecido que o princípio moral está fundamentado na razão pura.

A definição que podemos dar de moralidade resulta, então, do encadeamento de nossa exposição. A moralidade certamente pode ser admitida como algo que consiste no fato de se ter uma boa vontade. Uma vontade boa é aquela determinada por um princípio prático que seja universalmente válido, isto é, que tenha validade para todo o ser racional. Tal princípio não pode ser empírico, mas deve ser formal, para que seja objetivo e necessário. Esse princípio está fundamentado na razão pura, que o fundamenta *a priori*, sem depender de alguma experiência. Portanto, a moralidade consiste em agir de acordo com uma faculdade de desejar que seja determinada pelo fundamento de um princípio formal, princípio que é dado e fundamentado pela razão pura.

A VONTADE NA CONSTITUIÇÃO DA MORALIDADE

Para saber o que é a vontade, podemos começar com a afirmação de que ela é uma faculdade do ser racional “de determinar sua causalidade pela representação de regras” (KpV, AA 05: 32). Por causalidade entende-se a relação entre uma causa e um efeito (cf. *Prolegômenos, Prol 4: A 8*) e, no caso presente, a causa não seria outra coisa que as próprias regras, que são representadas. Por serem representadas, essas regras não se encontram na natureza, mas antes, de algum modo, se encontram na razão, uma vez que são representadas pelos seres racionais. Agora, dada tal definição de causalidade e feitas essas considerações sobre as regras, ainda precisamos saber o que elas são e quais são os efeitos que delas resultam.

Saber o que são tais regras é possível se considerarmos a definição de vontade, na qual está posto que ela é determinante para uma ação pela representação de regras (cf. BECKENKAMP, 2007, p. 133). Ora, a vontade é determinada por um princípio prático de tal modo que ela só pode determinar algo (nesse caso, a causalidade do ser racional) a partir desse princípio. A mesma vontade, ao determinar a causalidade do ser racional, é determinada também pelas regras, pois para a vontade ser determinante é necessário que as regras sejam

representadas, visto que elas são as causas nessa relação de causalidade. A faculdade de desejar, assim, é determinada seja pelo princípio prático, seja pelas regras, de modo que podemos concluir que as regras estão contidas nos princípios práticos. Agora, precisamos saber quais são os efeitos que têm como causa uma regra, considerando que ela é tirada de um princípio prático. Isso é possível através de uma afirmação feita por Kant na sua obra *Fundamentação*, qual seja, que a vontade consiste na determinação de si mesmo à ação (cf. *GMŚ*, AA 04: BA 63). Portanto, o efeito da determinação da faculdade de desejar sobre a causalidade do ser racional é a ação, pois é para a ação que tal ser se determina pelo seu querer.

Podemos, assim, afirmar que a vontade é a capacidade de agir segundo princípios práticos, fazendo com que uma ação seja realizada como efeito de uma regra. Essa definição também está de acordo com a colocação da vontade como uma “capacidade de fazer de uma regra da razão a causa motriz de uma ação” (*KpV*, AA 05: 60). De fato, quando agimos segundo princípios práticos, estamos tomando para nossa ação uma regra representada pela razão. A representação à qual nos referimos aqui, no campo prático, tem uma noção específica que se refere à sua origem: ela é produzida pelo entendimento. Por isso, a representação segundo essa noção é “muito mais próxima de uma ação do pensamento e da reflexão” (CUNHA, 2021, p. 31). Ou seja, a regra prática é gerada pelo ato do pensamento e da reflexão do ser racional, quando ele se questiona sobre suas ações. Essa regra é uma causa motriz porque dela resulta um efeito que, nesse caso, é a ação que está sendo praticada.

O caso do possível roubo pode esclarecer o que foi exposto. Consideremos que o homem decida roubar a outra pessoa. Podemos admitir que houve um efeito, a saber, a ação de roubar, e que esse efeito resultou de uma causa que pode ser, por exemplo, a regra de fazer de tudo para ser feliz. Essa regra é tomada de um princípio que poderíamos denominar como princípio da felicidade. Esse princípio, embora empírico¹², foi representado pelo homem mediante sua razão. Essa representação do princípio da felicidade possui um teor prático porque o homem, ao representar para si um princípio, tomou-o como regra de sua ação, o que significa que foi a partir dessa regra que agiu.

¹² Usamos essa expressão porque o princípio empírico, como ficou constatado, não é um princípio formal, isto é, fundamentado na razão. Apesar disso, a representação de tal princípio é feita pela razão, que o apresenta para o ser racional. No entanto, não é porque a razão representa um princípio empírico que ela o fundamente.

Tendo em vista tudo isso, não é de se estranhar que a filosofia prática de Kant tenha algo a ver com a concepção de ação, como Terra explica, ao falar dos “diversos planos e níveis da complexa concepção de ação de Kant” (1998, p. 305). De fato, a filosofia prática kantiana se preocupa com a determinação da vontade, e esta, por sua vez, é a capacidade de agir segundo princípios. Ou seja, a filosofia prática do filósofo acaba tocando na concepção de ação, na medida em que ela esteja de acordo com algum princípio prático. E essa colocação é de grande relevância para nossa pesquisa porque, como o próprio Kant explica, a razão pura é prática por que ela “determina a vontade ao ato” (*KpV*, AA 05: 42). Isso significa que a determinação do querer, determinação sobre a qual temos falado desde o início, tem como termo a ação mesma do ser racional. Por isso, fica claro que não devemos, se quisermos entender realmente o pensamento kantiano sobre a moral, separar a noção de vontade da noção de ação.

Dada a definição de vontade, podemos ver como ela constitui a moralidade. A moralidade consiste, de acordo com o que afirmamos, em ter um querer bom. Então, já de antemão era possível afirmar que a vontade constitui a moralidade na medida em que a sua bondade é o que se requer para que ela seja realizada concretamente. Ou seja, a moralidade exige, para sua efetivação, uma faculdade de desejar que não seja determinada pelos princípios empíricos, sendo independente deles (cf. BECKENKAMP, 2007, p. 134). Dito de outro modo, a boa vontade é uma condição para que a moral possa ser real¹³. Acrescentando a definição de vontade, podemos melhorar a definição de moralidade e afirmar que ela consiste na realização de ações determinadas a partir de regras formais que estão contidas em princípios formais. Portanto, a moral está em agir segundo princípios formais, que são dados pela razão prática e nela fundamentados.

Podemos acrescentar também algo a mais na relação entre moral e vontade. Essa faculdade do ser racional, sendo boa, constitui a moralidade por determinar o agente racional às ações segundo princípios. Ora, agir é um modo de tornar efetivo algo, como um desejo (por exemplo, o desejo de comer), um instinto (o instinto de evitar a dor) e muitas outras coisas. Assim, a vontade, enquanto determinante de um modo de agir, é determinante da efetivação de alguma coisa e,

¹³ A moralidade poderia existir só como um conceito, mas não poderia ser real se não houvesse uma vontade boa que lhe conferisse realidade. E mesmo conceitualmente a moralidade depende da boa vontade, pois aquela (moralidade) só poderia ser pensada mediante o conceito desta (vontade boa), pois esse conceito está contido na noção de moralidade.

quando se trata de um querer que seja bom moralmente, o que se torna efetivo é a própria moralidade. Assim, a moralidade deixa de ser apenas um conceito e se torna algo real por sua efetivação no mundo, e essa efetivação requer ações que sejam determinadas por um querer bom.

É possível, ademais, destacar que nessa relação a razão prática tem grande valor, pois é ela que torna a faculdade de desejar boa segundo a moralidade, e o faz com tal profundidade que Kant identifica uma com a outra, sentenciando que a vontade é a razão prática (cf. GMS, AA 04: BA 36). Devemos, pois, entender que se trata não da faculdade de desejar em sentido *lato*, mas em um sentido específico, a saber, no sentido em que ela é determinada por princípios práticos formais. Ou seja, o que está subjacente a essa sentença é a ênfase na distinção entre dois tipos possíveis de vontades, quais sejam: a vontade determinada pelos princípios materiais e a determinada pelos princípios formais. Assim, fica ainda mais evidente¹⁴ que a moralidade não é constituída por qualquer querer, isto é, pelo querer determinado por qualquer princípio, mas unicamente pelo que é determinado pela razão pura prática.

A LIBERDADE NA CONSTITUIÇÃO DA MORALIDADE

22

Passemos para a relação da liberdade com a moralidade, começando com a declaração kantiana de que uma vontade livre é uma vontade que independe da lei natural dos fenômenos (cf. KpV, AA 05: 29). Ora, vimos que a faculdade de desejar é a capacidade de agir segundo princípios, de modo que podemos admitir que uma vontade livre é a capacidade de agir segundo princípios que sejam independentes da lei da natureza, como a lei da causalidade. Saber em que consiste essa lei é possível ao considerarmos que os fenômenos referem-se ao que é objeto dos sentidos (cf. KpV, AA 05: 28), e esses objetos dos sentidos podem ser também denominados empíricos, pois resultam da experiência sensível¹⁵. Isso significa então que a lei dos fenômenos é também dos objetos dos sentidos, e daí vemos que uma vontade livre é aquela que determina o ser racional para a ação sem

¹⁴ Que fique claro que nosso objetivo aqui não é acrescentar algo novo sobre a moralidade, mas apenas evidenciar aquilo que já expusemos e que consideramos de grande importância, a saber, com qual tipo de faculdade de desejar a moralidade está relacionada.

¹⁵ Aqui não estamos reduzindo os fatores empíricos à sensibilidade, pois eles se referem a muitas coisas, mesmo às que não podem ser captadas pelos sentidos. Estamos apenas evidenciando que toda a experiência sensível, por ser *a posteriori*, é material, o que significa que sempre se relaciona com o mundo empírico, com suas contingências e condições.

dependem da lei desses objetos, isto é, sem depender dos princípios empíricos, que apresentam tais objetos como fundamento.

Do que foi apresentado fica mais compreensível a razão pela qual a independência do querer em relação a todo o seu objeto, que é sua matéria, é a liberdade em sentido negativo (cf. *KpV*, AA 05: 33). Pois a independência do querer de todo seu objeto significa que ele pode ser determinado por princípios que não são empíricos, uma vez que os objetos da faculdade de desejar se encontram em tais princípios. A liberdade nesse sentido é negativa porque ela consiste, sobretudo, na negação da dependência dos princípios empíricos. Observe-se, no entanto, que a negação contida na concepção de liberdade não é a negação da possibilidade de um querer determinado empiricamente, como se não existisse tal querer, pois isso seria um absurdo, visto que ele existe, o que significa também que há um querer que não é livre. A negação consiste, antes, na impossibilidade do querer ser moralmente bom e ser ao mesmo tempo determinado por seu objeto. Portanto, mesmo que exista um querer determinado empiricamente, ele não pode ser admitido como um querer moral, e muito menos como um querer livre. E esse aspecto negativo leva à consideração de que a vontade, porque pode ser livre, pode também ser determinada por princípios que não dependem da matéria do querer, isto é, por princípios formais.

Daí vemos outro sentido para a liberdade que é a legislação da razão pura, e esse sentido é denominado positivo (cf. *KpV*, AA 05: 33). Ele é positivo porque consiste na afirmação da razão como legisladora, isto é, capaz de oferecer para o querer regras que estejam de acordo com a liberdade. Ser livre, nesse sentido, é ser capaz de agir segundo as regras dadas pela razão pura, regras que são, conseqüentemente, formais e independentes de todas as condições do mundo sensível. E, além do sentido negativo e positivo da liberdade, é possível ainda reconhecer um terceiro sentido, denominado transcendental. A liberdade, nesse sentido, é a “independência de tudo o que é empírico” (*KpV*, AA 05: 97). Esse sentido já estava subjacente nos outros dois sentidos, mas se destaca pelo seu caráter mais fundamental. Com efeito, tanto a independência do objeto do querer (sentido negativo), quanto a legislação da razão pura (sentido positivo), dependem da liberdade ser a capacidade de uma independência de tudo o que é empírico. Por tudo o que é empírico devemos entender não apenas os objetos do querer, mesmo que sejam tomados em conjunto, mas também todos os fatores contingentes que formam as circunstâncias de

uma ação (cf. ALMEIDA, 1997, p. 187). A liberdade no seu sentido transcendental, portanto, está total e absolutamente além de todas as condições e contingências do mundo empírico.

Esclareçamos o que acabamos de expor aplicando tudo ao caso do possível roubo. Imaginemos que o homem, no impasse moral que tem diante de si, toma a decisão de não roubar, de modo que toma sua decisão porque admitiu algum princípio que seja fundamentado pela razão pura. Suponhamos, apenas a título de hipótese, que o tal princípio, fundamentado na razão, seja o seguinte: não roubarei, porque minha consciência me leva a abominar o roubo. Ora, um tal princípio, na medida em que independe da matéria, determina a vontade de modo que ela seja moralmente boa, e por essa razão admitimos que é moralmente bom não roubar uma pessoa. Essa vontade, ainda, leva a uma ação que se conforma a um princípio que não é empírico, ou seja, é uma vontade que não depende de um princípio material, mas determina a ação unicamente por um princípio formal, que denominaremos também de princípio puro, pois está fundado na razão pura. Estamos diante de uma vontade livre, e podemos então concordar, de acordo com o pensamento kantiano, que esse homem foi livre ao escolher não roubar.

Diante do que foi esclarecido, podemos ver como a moralidade é constituída pela liberdade. A moralidade, como foi dito, consiste naquelas ações que são realizadas mediante uma vontade determinada por princípios puros, ou seja, ações praticadas a partir desses princípios. Ora, para realizar ações conforme qualquer princípio é preciso ter capacidade para isso, pois seria absurdo supor que alguém pode fazer algo sem ser capaz de fazer. Ter capacidade para realizar ações conforme princípios práticos puros implica ser capaz de escolher entre eles e os empíricos. Essa capacidade de escolha, como observado por Guido de Almeida, significa a independência do arbítrio em relação ao que é empírico, isto é, a liberdade (cf. 1997, p. 180). Dessa maneira, fica claro que a liberdade é uma capacidade requerida para que ações moralmente boas possam ser realizadas. Assim, como consequência, a própria moralidade requer, para sua concretização, a liberdade, o que é mesmo que dizer que depende de uma vontade livre.

Observamos, então, que a liberdade constitui a moralidade na medida em que é necessária para que ela seja efetiva e real, e esse é o mesmo modo que a vontade constitui a moralidade. Portanto, a noção de liberdade nos possibilitou ampliar ao mesmo tempo a noção

de uma vontade boa e, como efeito, a noção de moralidade, e simultaneamente nos possibilitou melhorar a compreensão da relação que existe entre elas. Assim, entendemos porque Kant define a doutrina moral, ou ética, como ciência das leis da liberdade (cf. DUDLEY; ENGELHARD, 2020, p. 162), pois sabendo quais são as leis da liberdade, torna-se possível saber também o que é a própria moral¹⁶.

O DEVER NA CONSTITUIÇÃO DA MORALIDADE

Começamos nossa análise sobre o dever partindo de sua definição. A definição de dever é dada por Kant na sua segunda *Crítica*, quando afirma que o dever é uma ação objetiva e prática “com exclusão de todos os fundamentos de determinação provenientes de inclinações” (KpV, AA 05: 80). O dever é uma ação, ou seja, é algo que se concretiza a partir de uma vontade, pois é ela que determina o ser racional a agir de acordo com algum princípio. Além disso, o dever é objetivo e prático e, portanto, vale para a vontade de todo o ser racional de modo que podemos acrescentar que ele se concretiza mediante uma boa vontade. E como essa vontade é determinada por um princípio puro, o dever é uma ação que resulta de uma vontade cuja determinação está em um princípio puro. Por fim, sendo algo objetivo, o dever exclui os fundamentos que vêm das inclinações. Ora, as inclinações são empíricas, pois resultam das sensações (cf. GMS, AA 04: BA 49) e, por isso, o dever exclui os fundamentos empíricos. Como os fundamentos empíricos são dados pelos princípios materiais, o dever exclui também esses princípios. Assim, o dever não apenas resulta, em última instância, de um princípio formal, mas também não pode resultar, em nenhuma circunstância, de um princípio material¹⁷.

A definição dada acima apresenta o dever como ação, mas não como regra. A apresentação do dever como regra é feita na *Fundamentação*, quando Kant escreve que ele “deve ser a necessidade prática-incondicionada da ação” (GMS, AA 04: BA 60). Assim, o dever não é somente um tipo de ação, mas é a necessidade de uma ação; essa necessidade é prática porque se relaciona com a

¹⁶ É claro que apenas saber o que é a liberdade não significa saber totalmente o que é a moral, mas já é possível saber o que é a moral parcialmente. Esse conhecimento parcial é útil e necessário para chegar ao conhecimento total. Útil porque facilita chegar ao conhecimento total; necessário porque sem ele não podemos chegar a esse conhecimento.

¹⁷ É de suma importância considerar que o dever, porque exclui os princípios empíricos, funda-se unicamente nos princípios puros. Isso significa que uma pessoa que age por dever nunca é determinada empiricamente, mas puramente, isto é, pela razão pura.

determinação do querer, e incondicionada porque está fundamentada unicamente na própria razão pura, e não em algo derivado do que é empírico. Portanto, o dever é a necessidade de uma ação moralmente boa e, por isso, a ação segundo o dever é moral (cf. MACHADO, 2011, p. 50). Ainda, o dever é uma necessidade sendo também regra da ação, pois uma ação não poderia ser necessária e, assim, possuir um valor universal e objetivo se não fosse representada pela razão de acordo com uma regra que deve ser seguida e que deve, dessa forma, determinar a vontade.

O caso do *possível roubo* pode exemplificar o que estamos dizendo. Imaginando que o homem decidiu não roubar, podemos pensar que ele o tenha feito a partir do seguinte princípio: não roubarei porque tenho o dever de ser honesto, e alguém honesto não rouba. Assim, o homem escolhe uma ação que é um dever (ele não rouba), e essa ação é fundamentada no próprio dever (ser honesto). Portanto, o dever se configura como uma regra e como uma ação¹⁸; como regra, quando representado pela razão em um princípio prático, que nesse caso é um princípio formal; como uma ação, quando ele é realizado concretamente a partir dessa regra, que podemos denominar como regra formal.

Podemos, ademais, acrescentar à noção de dever que ele pressupõe a capacidade do agente em cumpri-lo, isto é, a possibilidade de sua realização (cf. KpV, AA 05: 125). Isso significa que não pode ser tomado como dever algo que não pode ser feito, por mais moral que pareça. E isso é de grande relevância para nossa análise, porque sendo o dever uma regra formal, ele é a única regra que vimos até agora capaz de fazer da vontade e da ação moralmente boas. Ou seja, se o dever fosse algo irrealizável, a moralidade também o seria, pois a possibilidade dela depende, enquanto ação segundo princípios formais, do próprio dever (cf. ANDRADE, 2014, p. 14). É por isso que, como o dever pressupõe sua própria possibilidade, então a moralidade é também possível. Em outras palavras, se o dever não fosse algo que pode ser efetivado, ainda não teríamos encontrado uma regra prática para uma moralidade real, mas apenas uma regra prática enquanto conceito para uma moralidade conceitual.

É possível, a partir do que vimos, estabelecer de que modo o dever constitui a moralidade. Considerando-o enquanto ação, é

¹⁸ O que dissemos aqui sobre o dever vale também para outras regras, isto é, para outros princípios práticos. Pois os princípios se tornam ações quando a vontade é determinada, uma vez que ela é determinada para o ato, como ficou exposto.

manifesto que ele constitui a moralidade na medida em que se apresenta como ação para a qual a vontade deve ser determinada. De fato, se não houvesse dever, então não haveria uma ação para a qual a vontade pudesse ser moralmente determinada, pois essa ação deveria seguir os princípios formais que só são reconhecidos e adotados mediante o dever (cf. ANDRADE, 2014, p. 8). A moralidade, nesse caso, seria apenas uma teoria, mas impraticável na realidade. Além disso, se considerarmos o dever enquanto regra, veremos que ele é o fundamento apresentado pelos princípios formais e, portanto, uma ação só poderá ser moralmente boa se ela consistir no cumprimento do dever (cf. ANDRADE; CARVALHO, 2012, p. 238). Assim, de qualquer forma que analisemos o dever, ele constitui a moralidade enquanto é necessário para sua efetivação, pois sem um fundamento formal, e sem uma ação que seja determinada formalmente, não pode haver a moral efetivamente.

Diante disso é compreensível o fato de que a moralidade tem a ver com a justificação filosófica e com a derivação de todos os deveres universalmente válidos (cf. DUDLEY; ENGELHARD, 2020, p. 163). Com a justificação filosófica dos deveres porque eles são assegurados pela razão na medida em que são necessários para a efetivação da própria moral; com a derivação dos deveres porque eles são válidos universalmente na medida em que são fundamentos contidos nos princípios formais, que possuem também validade universal. Com essas considerações, ademais, acrescentamos à relação entre o dever e a moralidade a dependência que este tem em relação a ela. Essa dependência está tanto na sua justificação do ponto de vista filosófico quanto na sua derivação do ponto de vista prático.

CONCLUSÃO

Para concluirmos a nossa pesquisa, retomemos tudo o que expusemos. Definimos, em linhas gerais, o que é a moral. Vimos que ela pode ser entendida a partir do seu problema e da sua solução. Pelo problema, vemos que ela não pode ser fundamentada a partir de princípios empíricos, que são contingentes e subjetivos. Consequentemente, no problema da moral aparecem a ideia de necessário e objetivo. Essas duas ideias caracterizam os princípios formais, que Kant apresenta como os únicos capazes de fundamentar a moralidade. Portanto, a moral consiste em ações que são feitas a partir de uma vontade determinada por princípios formais.

Depois, definimos os elementos que estavam contidos na noção de moral, seja explicitamente, como o conceito de vontade, seja implicitamente, como os conceitos de liberdade e de dever. Depois de os termos definido, estabelecemos como esses elementos se relacionam entre si e como eles constituem a moralidade. A vontade constitui a moralidade na medida em que ela é boa, isto é, determinada uma ação formalmente, e não empiricamente. A liberdade constitui a moralidade enquanto capacidade de agir segundo princípios formais, o que é exigido pela própria noção de moral. O dever constitui a moralidade sendo ao mesmo tempo a ação para a qual a vontade deve ser determinada e o fundamento com o qual ocorre essa determinação.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Guido Antônio de. Liberdade e moralidade segundo Kant. **Analytica**, v. 2, n.1, São Paulo, 1997, p. 175-202.

ANDRADE, Renata Cristina Lopes. A moral kantiana do dever (sollen). **Problemata** - Revista Internacional de Filosofia, v. 5, n. 2, 2014, p. 5-19.

ANDRADE, Renata Cristina Lopes; CARVALHO, Alonso Bezerra de. O dever moral e o valor das ações humanas segundo Kant. **Kínesis**, v. 4, n. 7, jul., Santa Maria, 2012, p. 235-244.

BECKENKAMP, Joãosinho. A moral como problema em Kant. **Dissertatio**, v. 26, verão, Pelotas, 2007, p. 127-135.

CASSIRER, Ernst. **Kant: vida e doutrina**. Tradução de Rafael Garcia e Leonardo Rennó Ribeiro Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

CUNHA, Peterson Kenji da. **A noção de representação na Crítica da Razão Pura**. São Carlos, 2021. Monografia (Trabalho de Pesquisa em Filosofia), Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos.

DUDLEY, Will; ENGELHARD, Kristina (Orgs.). **Immanuel Kant: conceitos fundamentais**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2019.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, PORTUGAL: Edições 70, 1988.

MACHADO, Thomas Matioli. Notas sobre a filosofia prática de Kant. **Revista Filogênese**, v. 4. n. 2, Marília, 2011, p. 47-55.

PAVÃO, Aguinaldo. O papel das inclinações na filosofia moral de Kant. **Revista Veritas**, v. 53, n. 1, mar., Porto Alegre, 2008, p. 7-12.

RAUSCHER, Frederick. Razão prática pura como uma faculdade natural. **Revista Internacional de filosofia da moral**, v. 5. n. 2, Florianópolis, 2006, p. 173-192.

TERRA, Ricardo. A arquitetura da filosofia prática kantiana. **Studia Kantiana**, v. 1, n. 1, São Paulo 1998, p. 291-305.

TU-ETERNO E DIÁLOGO: CAMINHOS PARA UMA NOVA EVANGELIZAÇÃO¹⁹

YOU-ETERNAL AND DIALOGUE: PATHS TOWARDS A NEW
EVANGELIZATION

William Rodrigues dos Santos²⁰
Donizete José Xavier²¹

RESUMO: A partir da esfera do encontro e do diálogo, esta pesquisa busca adentrar o campo das relações contemporâneas inspirado pelo apelo do Papa Francisco à evangelização no mundo atual, através da análise e pensamento do filósofo Martin Buber e da *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Buber enfatiza a importância do diálogo autêntico e da relação *Eu-Tu* como essenciais para compreender as relações humanas. No entanto, percebe a superficialidade nas relações tornando o outro apenas um objeto. Essa visão ecoa nas palavras do Papa Francisco, que também alerta para o risco de uma tristeza individualista causada pelo consumismo desenfreado, pela busca por prazeres superficiais e ausência de encontro. As ideias de Buber sobre diálogo e relação podem ser aplicadas à evangelização, destacando a importância da presença do outro. Papa Francisco também enfatiza a necessidade de diálogo e encontro como caminho de nova evangelização, além de destacar a misericórdia como fundamental nesse processo. O encontro autêntico e o diálogo são essenciais para revitalizar a evangelização. Através do diálogo, o ser humano encontra significado em estar em relação com os outros e com Deus. A relação *Eu-Tu* é central para essa compreensão, levando a uma abertura para a experiência com Deus e inspirando a busca por uma vida plena de sentido. A filosofia de Buber, respeitando os limites religiosos do filósofo, pode contribuir aos ensinamentos da *Evangelii Gaudium*, sugerindo que a evangelização deve ser realizada através de encontros autênticos que respeitem o outro e promovam uma compreensão profunda da fé.

30

¹⁹ Recebido em: 01.09.2023. Aceito em: 22.10.2023.

²⁰ Estudante do Bacharelado em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: williamrodriguesh@gmail.com

²¹ Possui Bacharelado e Licenciatura em Filosofia e História pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras das Faculdades Associadas do Ipiranga (1993). Bacharelado em Teologia pelo Instituto Teológico Pio XI (1996) e Mestrado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção (2002). Doutor em Teologia Fundamental pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. E-mail: djxavier@pucsp.br

Palavras-chave: Diálogo; Relação; Encontro; Reciprocidade; Evangelização.

ABSTRACT: From the sphere of encounter and dialogue, this research seeks to enter the field of contemporary relationships inspired by Pope Francis' call for evangelization in today's world, through the analysis and thought of the philosopher Martin Buber and the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*. Buber emphasizes the importance of authentic dialogue and the I-Thou relationship as essential to understanding human relationships. However, he realizes the superficiality in relationships, making the other just an object. This vision echoes the words of Pope Francis, who also warns of the risk of an individualistic sadness caused by rampant consumerism, the search for superficial pleasures and the lack of encounters. Buber's ideas about dialogue and relationships can be applied to evangelization, highlighting the importance of the presence of others. Pope Francis also emphasizes the need for dialogue and encounter as a path to new evangelization, in addition to highlighting mercy as fundamental in this process. Authentic encounter and dialogue are essential to revitalizing evangelization. Through dialogue, human beings find meaning in being in relationship with others and with God. The I-Thou relationship is central to this understanding, leading to an openness to the experience of God and inspiring the search for a life full of meaning. Buber's philosophy, respecting the philosopher's religious thresholds, can contribute to the teachings of *Evangelii Gaudium*, suggesting that evangelization must be carried out through authentic encounters that respect others and promote a deep understanding of faith.

Keywords: Dialogue; Relationship; Meeting; Reciprocity; Evangelization.

INTRODUÇÃO

Diante das múltiplas formas que se desenvolvem as relações contemporâneas e do apelo do Papa Francisco para o Anúncio do Evangelho no mundo atual, desejamos aprofundar o campo das relações e do diálogo em Martin Buber, em paralelo com a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. "O grande risco do mundo atual, com sua múltipla e avassaladora oferta de consumo, é uma tristeza individualista que brota do coração comodista e mesquinho, da busca desordenada de prazeres superficiais, da consciência isolada." (FRANCISCO, Papa, 2013. EV, 2).

Apoiados nos fundamentos ontológicos da existência humana segundo o pensamento buberiano, tratando da relação e do diálogo, explanaremos os conceitos e a visão desse, que foi considerado por muitos o “filósofo do diálogo”. Diante da vasta possibilidade de meios de comunicação e excesso de informações, a superficialidade das relações trouxe consigo a ausência do encontro e diálogo, risco apontado por nosso filósofo e também pelo Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. “Quando a vida interior se fecha nos próprios interesses, deixa de haver espaço para os outros, já não entram os pobres, já não se ouve a voz de Deus, já não se goza da doce alegria do seu amor, nem fervilha o entusiasmo de fazer o bem.” (FRANCISCO, Papa, 2013. EV, 2).

Tanto a relação entre o pensamento buberiano e o encontro abordado pelo Papa para uma nova evangelização são luzes importantes para os tempos atuais, o que garante a pertinente intuição da presente pesquisa: “*Tu-Eterno e diálogo: caminhos para uma nova evangelização*”. O encontro tornou-se tão necessário quanto sua percepção nas pequenas coisas e, sobretudo, no outro, na vida doada gratuitamente.

A busca pela felicidade e a liberdade é tema cotidiano e profunda aspiração do homem, tal realização por vezes parece estar no relacionamento com o mundo e suas conquistas, carecendo muitas vezes de sentido. O *Tu* passa a ter lugar privilegiado na realização do homem enquanto *ser*. E é sendo para o outro, sem interesse, nessa busca do verdadeiro encontro, que o mesmo pode usufruir de tal abertura e liberdade. Buber nos conduz por meio do diálogo ao encontro com o outro, bem como nos ensina o Sumo Pontífice a plena alegria desta vida doada e entregue gratuitamente, e é no grande *Outro*, Deus, que se encerra todo o sentido desse caminho.

Percorrendo o caminho das relações humanas, traremos a fundamentação da abertura ao *Tu* por meio da cumplicidade e da reciprocidade, segundo a via ontológica da filosofia da relação de Martin Buber, iluminado pelos ricos e profundos ensinamentos da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*.

Com esse horizonte, passamos a entender a importância desse processo de descoberta do encontro, da relação e do diálogo. “Buber lutou, pensou e escreveu para o “indivíduo”, para o homem disposto a sair da massa, a sair de seu próprio egoísmo, mas não para permanecer no isolamento, e sim para engajar-se na vida de diálogo.” (GILES, Thomas Ransom, 1975. p. 77).

É esse sair-de-si em direção ao outro que faz a reflexão buberiana tornar-se viva em meio as relações atuais e do tema proposto nesse projeto. Mediante os conceitos vividos e expressos por Buber emerge o desejo de compreendermos, à luz do paralelo realizado por meio da Exortação Apostólica, que a Igreja discípula e missionária é uma mãe de coração aberto a escutar e ir ao encontro do outro.

A proposta desta Pesquisa de Iniciação Científica é refletir este tema tão latente no Pontificado de Francisco, uma vez que, nos tempos modernos, trata-se muito de *relacionamento* e pouco de *relação*. O avanço da comunicação e a quantidade excessiva de informações também trouxe seus malefícios para o relacionamento mais profundo do homem consigo mesmo, com os outros, com a natureza e até mesmo no que tange a relação com Deus. Há uma carência de encontro, de diálogos verdadeiros que abram novos caminhos de evangelização, da alegria de uma vida plena e permeada de sentido.

Diante da superficialidade deste tempo, Buber torna-se atual e apresenta a relação *Eu* e *Tu* como essencialmente ontológica para fundamentar a antropologia que envolve o homem, sua liberdade e escolhas. O encontro com o outro tornou-se uma dimensão de relacionamento, tal qual se tem com as coisas, *Eu* e *Tu* tornou-se tão escasso quanto o homem realizado por descobrir-se por mediação de um outro. A vivência relacional com o *Tu* foi substituída pelo *Isso*, é nesta realidade que o homem acaba por afastar-se daquilo que é por essência chamado a viver e Buber expressa bem como adentrar esse caminho. Serão analisadas as esferas do mundo da relação e do encontro segundo seu pensamento, assim como na *Evangelii Gaudium*, trazendo a filosofia da relação e do diálogo para a cultura do encontro apresentada pelo Papa Francisco. É da relação com Deus – *Tu-Eterno* – que nascem todas as outras.

O diálogo é via de acesso para tal encontro e alegria, no qual conduz o homem à relação, tornando-o livre e responsável em sua mais profunda realidade. A ausência de diálogo, relação e saída de si mesmo, coloca o homem numa postura de não mais acreditar na cumplicidade e reciprocidade do encontro com o outro, o que o afasta não só dos relacionamentos, mas de si mesmo. A auto referencialidade cresce e fecha o coração à eterna novidade de estar e viver em missão - *encontro*.

A humanidade vive, neste período, uma viragem histórica, com inúmeros os progressos sociais, comunicativos e relacionais. Se por um lado a tecnologia e os consideráveis avanços na comunicação

permitem ao homem inúmeras possibilidades e facilidades em seu cotidiano, por outro torna a dimensão do encontro escassa. Iremos discorrer sobre o *diálogo* e o *encontro*, uma vez que o fato primordial do pensamento de Buber é o *diálogo* nesse caminho de relação *face-a-face*, assim como a *cultura do encontro* apresentada pelo Papa Francisco.

Martin Buber enfatizava a importância do diálogo sincero e da relação *Eu-Tu* como base para uma compreensão mais profunda e única entre as pessoas. Nesta pesquisa, ao aplicar essa perspectiva buberiana à nova evangelização, sugere-se que o processo de compartilhar a fé, além dos ensinamentos da *Evangelii Gaudium*, deve ser baseado em *encontros* pessoais e autênticos, onde o outro é reconhecido como meu *Tu*, e valorizado como único e digno da minha presença. Por sua vez, a Exortação Apostólica escrita pelo Papa Francisco, também enfatiza a importância do diálogo e do encontro, além da misericórdia como porta neste caminho de nova evangelização.

Ademais, é na descoberta dialógica que o homem encontra o sentido deste *estar-junto-do-outro*. Diante deste viés, o movimento *dialógico* lança o *Eu* para uma vida em diálogo – *como Igreja em saída* – que atinge sua perfeição na relação com o *Tu-Eterno*, abrindo caminhos para uma nova evangelização. Portanto, a expressão utilizada no título de nossa Pesquisa, sugere que a evangelização pode ser revitalizada através do diálogo e da experiência com Deus, promovendo um encontro respeitoso e cheio de sentido em relação ao outro, inspirada tanto no pensamento de Martin Buber quanto nos ensinamentos do Papa Francisco.

OBJETIVOS

Aprofundar o pensamento de Martin Buber, filósofo e teólogo judaico-austríaco do século XX, que destacou a importância das relações humanas autênticas, aprofundando dois tipos de encontros: *Eu-Isso*, onde o outro é tratado como objeto, e *Eu-Tu*, onde o outro é reconhecido como único. Enfatizou a reciprocidade e a autenticidade nesses encontros, vendo-os como essenciais para uma sociedade saudável, em contrapartida à superficialidade da modernidade. Buber acreditava que a busca por encontros verdadeiros e significativos com os outros era uma busca por sentido e plenitude na vida. Relacionamos seu pensamento à Exortação Apostólica do Papa Francisco, *Evangelii*

Gaudium, que destaca a importância do amor de Deus e do encontro genuíno na evangelização. A pesquisa aprofunda como Buber contribui com essa visão e como o Papa Francisco promove uma Igreja em saída, capaz de ser mais inclusiva e dedicada socialmente, com ênfase na misericórdia, compaixão e no diálogo. A Exortação *Evangelii Gaudium*, escrita por Francisco, reflete essa perspectiva, abordando temas como evangelização nas periferias existenciais, transformação da Igreja e cultura do encontro.

A pesquisa destaca como a filosofia de Buber, juntamente com os ensinamentos do Papa Francisco, contribui para uma visão ontológica da existência humana baseada no encontro com o *Tu*. Isso proporciona significado ao caminho de encontro com Deus, o *Tu-Eterno*, abrindo caminhos para uma nova evangelização. O Papa Francisco enfatiza a importância de *sair de si mesmo* e se unir aos outros para compartilhar a vida de Jesus Cristo. Essa abertura para o encontro e a solidariedade é vista como uma experiência de fraternidade e uma forma de nova evangelização. A saída de si mesmo é vista como essencial para evitar o egoísmo e a imanência, buscando uma vida permeada de sentido. Buber é considerado o *filósofo do diálogo*, destacando a necessidade de preencher as palavras vazias da sociedade moderna. Respeitando os limites religiosos de Martin Buber, buscamos refletir seu pensamento mediante o tema proposto. A pesquisa também aborda a transformação missionária da Igreja, encorajando os crentes a saírem de sua zona de conforto para alcançar as periferias que necessitam da luz do Evangelho, promovendo o encontro que traz alegria e sentido.

35

METODOLOGIA

Analisamos o pensamento buberiano nos aspectos abordados pelo tema especialmente em algumas de suas obras, *Eu e Tu* (1978), *Do Diálogo e do Dialógico* (1982) e *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia* (2007), além de obras complementares e importantes para nosso desenvolvimento, *História do existencialismo e da fenomenologia* (1975) de Thomas Ransom Giles e *Martin Buber: cumplicidade e diálogo* (2003) de Newton Aquiles Von Zuben.

Ademais, fichamos a *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, elencando os termos e a mensagem central sobre a Alegria do Evangelho e os anseios do Papa Francisco sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.

O objetivo da pesquisa foi analisar como os conceitos de *encontro* e *diálogo* propostos por Martin Buber, especialmente em sua obra *Eu e Tu*, se relacionam com a perspectiva da cultura do encontro e do diálogo presente na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, escrita pelo Papa Francisco. Dentre as muitas obras de Buber e escritos do Papa Francisco sobre o tema, foram selecionadas a obra *Eu e Tu* de Martin Buber, que explora de maneira mais profunda o conceito de encontro e diálogo nas relações interpessoais, e a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, que trata da importância do diálogo na missão da Igreja no mundo contemporâneo.

Os parâmetros de análise escolhidos são: a concepção de encontro e diálogo, a abordagem à alteridade, o papel da escuta e a relação entre diálogo e transformação social, caminhos para uma nova evangelização. As obras foram lidas inicialmente para compreensão global e, em seguida, relidas com foco nos parâmetros selecionados. Notas foram tomadas para registrar citações relevantes e reflexões sobre cada parâmetro. A comparação foi organizada por parâmetros, examinando cada obra separadamente e, em seguida, analisando as semelhanças e diferenças entre as duas perspectivas de diálogo, sobretudo nos termos apresentados.

Os resultados revelaram que tanto Buber quanto o Papa Francisco em sua Exortação enfatizam a importância do diálogo autêntico e do encontro verdadeiro. Buber aborda o diálogo como um encontro entre *Eu-Tu*, enquanto a Exortação Apostólica destaca o diálogo como meio de promover a compreensão mútua e a justiça social. Ambos os pensamentos têm por fim o *Tu-Eterno*, Deus, que dá sentido a caminhada. Citaram-se passagens relevantes de *Eu e Tu* de Martin Buber e da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* para embasar a análise comparativa.

RESULTADOS

Martin Buber pode constituir um caminho seguro para a contemporaneidade, especialmente para o homem que “se perdeu de si mesmo” e da autêntica relação em busca da sua verdade, a fim de tornar-se aquilo que essencialmente é chamado a ser. Paralelo ao seu pensamento, adentramos a dimensão do *encontro* apresentado pelo Papa Francisco na *Evangelii Gaudium*.

Em um mundo inclinado ao individualismo, o *Eu* carece de realização, sobretudo de algo que ontologicamente dê sentido à sua

existência. As esferas relacionais adentraram o campo da superficialidade, colocando o homem perante uma desconfiança, distanciando-o do outro, daquele *Tu* que é uma “porta” de possibilidades e caminhos para uma existência feliz e plena de sentido. Ecoa a voz de Martin Buber, o *filósofo do diálogo*, confrontando-nos com o *Tu* que aguarda uma resposta diante de sua *presença*.

Em um contexto social marcado pela busca incansável do sucesso, do poder e do prazer, alertado pelo Papa nos *conflitos comunitários*, não é difícil perceber o quanto o homem é formado “para vencer” a todo custo. Em detrimento a esta formação, o *Tu* a quem este *Eu* endereça-lhe a palavra, para além de realização e profundo encontro, está envolto a uma visão egoísta, a fim de satisfazer seus interesses em vista de *si mesmo*.

Ao homem, Buber não cessa de lembrar que o encontro com o outro tornou-se uma dimensão de relacionamento, tal qual se tem com as coisas, afastando-o daquele *Tu* que pode ajudá-lo a *encontrar-se*. Também a este homem e a Igreja, pede o Sumo Pontífice, é hora de sair. Como Igreja em saída, mediante a experiência com Cristo. É perceptível a grandeza do caminho trilhado, os conceitos, a voz de Buber e reflexão do Papa Francisco, ecoam frente a superficialidade relacional dos *homens entre si* ou ainda como nos diz o Papa, *fechados em si mesmos*.

Se por um lado a dimensão *monológica* pauta as limitações do homem neste contexto, por outro aparenta justificar a forma atitudinal com que o *Eu* se compromete com o outro. A reflexão neste sentido necessita ultrapassar o que é imposto pela sociedade moderna, a não fazer do *encontro* uma facticidade cotidiana, mas como um momento único.

As *palavras-princípio* de Buber podem aparentar utopia relacional, uma vez que, o *Eu* contemporâneo não escolhe a via do *encontro*, baseando seus relacionamentos na necessidade coletiva de *estar-junto-do-outro*, como a vida profissional, por exemplo. Assim, a relação se esvai, bem como sua possibilidade de fundamentação ontológica.

Discorrendo sobre o diálogo, o confronto se dá no próprio avanço que o homem precisa aprender a lidar. Embora a tecnologia esteja a seu serviço, a má utilização dos meios ofusca o *face-a-face* e faz emergir o *Isso* sobreposto ao *Tu*, dimensão também abordada na Exortação Apostólica. Ademais, é notável que os atuais tempos reflitam a dimensão dialogal do homem, seja consigo mesmo, com o meio em que vive, além da dimensão espiritual, importante e constituinte do *ser*.

A reflexão proposta neste trabalho lança o ser humano a profundidade da *relação* e *diálogo*, além disso, o quanto o encontro com o outro e com Deus transformam a dimensão ontológica do homem. O vazio pode ser preenchido por um *encontro*. Para além da desconfiança de realizar-se com o *Isso*, *Eu-Tu* suprime toda incerteza. O individualismo se esvai quando a reciprocidade faz do outro *presença*. Corações transformados e permeados de sentido, colocam a Igreja em saída, este movimento é sinal de caminhos de nova evangelização.

É necessário refletir as atuais relações nos campos sociais e políticos uma vez que o *diálogo* também neste âmbito confronta a realidade, tema caro ao Papa Francisco. Para além dos interesses ou da falácia, as *palavras proferidas* precisam estar revestidas de sentido, apontadas em direção ao outro, ao *Tu*, que espera uma resposta. A postura de Martin Buber também é resposta diante da superficialidade dialogal da atualidade.

A filosofia de Martin Buber e a teologia do encontro do Papa Francisco, como expressa na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, compartilham uma ênfase na importância dos relacionamentos autênticos e do *encontro* com o outro como um caminho para a realização humana e o crescimento espiritual. Embora Martin Buber seja conhecido principalmente por sua obra *Eu e Tu*, que aborda a natureza do relacionamento *Eu-Tu*, suas ideias têm pontos de contato com a visão do Papa Francisco sobre a cultura do encontro, sobretudo nos dias atuais.

A filosofia de Martin Buber enfatiza a necessidade de um encontro genuíno entre as pessoas, onde o outro é reconhecido como um ser humano pleno e não apenas como um objeto ou meio para atingir objetivos pessoais, utilitarista. Buber destaca a importância de transcender a postura do *Eu-isolado* e se abrir para uma relação autêntica com o outro, baseada no diálogo, na escuta atenta e no respeito mútuo.

De igual modo, o Papa Francisco, na *Evangelii Gaudium*, destaca a importância do *encontro* com o outro (próximo) como um princípio fundamental do cristianismo. Enfatiza que o encontro com o outro, especialmente com os pobres e marginalizados, é um meio para experimentar a *presença* de Deus e testemunhar o amor e a misericórdia divina, como fonte de alegria. O Papa Francisco incentiva uma abordagem pastoral que valorize a *escuta*, o diálogo, o acompanhamento e o respeito pela dignidade humana, reconhecendo que é no *encontro* com o outro que podemos

experimentalizar a plenitude da vida cristã.

CONCLUSÕES

Ambos Buber e o Papa Francisco enfatizam que o encontro autêntico com o outro implica em uma transformação mútua. Diante do *outro* não somos mais os mesmos, há uma *presença* que me transforma. O diálogo e a relação não são apenas um meio de transmitir informações ou realizar tarefas, mas uma oportunidade de crescimento pessoal e espiritual para ambas as partes que vivenciam este *encontro*. É através do encontro com o outro que podemos aprender, crescer em compreensão e empatia, e transcender a perspectiva limitada do *Eu* para abraçar uma visão mais ampla e inclusiva de nós mesmos, do outro, do mundo e de Deus. Eis o caminho para uma nova evangelização.

Portanto, a filosofia de Martin Buber e a teologia do encontro do Papa Francisco compartilham uma visão comum sobre a importância do relacionamento autêntico, do diálogo respeitoso e do *encontro* com o outro, tema central da nossa pesquisa, como caminhos para o crescimento pessoal, a realização humana e a experiência da presença divina. Ambas as abordagens nos convidam a abandonar a indiferença, a auto referencialidade e a superficialidade das relações e a nos engajar em *encontros* autênticos que promovam a justiça, a solidariedade e o amor ao próximo.

Buber é este *filósofo do diálogo* que certamente fala do drama das palavras vazias da sociedade atual. Sua voz ecoa para além de uma conversação. Confrontar a filosofia buberiana com a *Alegria do Evangelho*, é certamente mergulhar em um campo relacional profundo. A motivação do presente trabalho reflete e constata a necessidade da difusão e aprofundamento do tema, uma vez que o *Eu* só vive sua essência, se permeada de sentido, e este tem um nome e uma *face*, chamado *Tu*. Em Deus, encontramos a alegria de sairmos de nós mesmos e adentrarmos o sentido mais profundo que anseia nosso coração. É a partir deste campo de experiência que encontramos novos e fecundo caminhos.

AGÊNCIA DE FOMENTO

Agradecemos ao PIBIC-CNPq pelo apoio fornecido para a realização desta pesquisa científica. O apoio e contribuição foi

essencial para o avanço do nosso conhecimento e para a consecução dos objetivos deste estudo. Através do investimento, pudemos explorar novas fronteiras do saber e aprofundar esse tema de importante relevância, impactando positivamente não apenas a comunidade científica, mas também a sociedade como um todo. Agradecemos ao PIBIC-CNPq por acreditar na importância da pesquisa e por tornar possível a concretização deste projeto.

REFERÊNCIAS

BENTO XVI, Papa. **Carta Encíclica Caritas in Veritate**. Sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. São Paulo – SP: Paulinas, 2009.

BÍBLIA SAGRADA. Bíblia de Jerusalém (Ed. Revista). São Paulo: Paulus, 2002.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. 2ª ed. São Paulo - SP: Editora Cortez & Moraes, 1979.

BUBER, Martin. **Cumplicidade e diálogo**. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. Bauru - SP: EDUSC, 2003.

BUBER, Martin. **Do Diálogo e do Dialógico**. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo - SP: Perspectiva, 1982.

BUBER, Martin. **Eclipse de Deus**: considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Campinas - SP: Verus Editora, 2007.

BUBER, Martin. **Encontro**: fragmentos autobiográficos. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. 4ª Ed. Rio de Janeiro - RJ: Vozes, 1991.

BUBER, Martin. **O caminho do homem**. Tradução de Claudia Abeling. São Paulo – SP: Realizações, 2011.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, Loyola, Ave-Maria, 1993.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**. “De Ecclesia” – Sobre a Igreja. São Paulo – SP: Paulinas, 23ª Ed. 2011.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**. Sobre a

Igreja no mundo de hoje. São Paulo – SP: Paulinas, 17ª Ed. 2011.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. A alegria do Evangelho – Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo – SP: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**. Sobre a Fraternidade e a Amizade Social. São Paulo – SP: Paulinas, 2020.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: Ensaio sobre a alteridade. 5ª Ed. São Paulo - SP: Vozes, 2012.

MORAIS, Régis de. **Filosofia do diálogo**. Campinas - SP: Alínea, 2011.

RATZINGER, Joseph; MESSORI, Vittorio. **A fé em crise?** O cardeal Ratzinger se interroga. São Paulo: EPU, 1985.

PROMETEU, O PAI DE TODOS OS HOMENS: A MITOLOGIA GREGA COMO FONTE DE SENTIDO SOBRE A ORIGEM DA HUMANIDADE²²

PROMETHEUS, THE FATHER OF ALL MEN:
GREEK MYTHOLOGY AS A SOURCE OF
MEANING ABOUT THE ORIGIN OF HUMANITY

Luciano Silva Reis²³

RESUMO: O presente artigo, resultante de um percurso de Iniciação Científica junto à Pontifícia Universidade Católica de Goiás, pretende investigar a narrativa de Prometeu, constante em duas versões autorais na obra de Hesíodo, a saber, em *Os trabalhos e os dias* e em *Teogonia*, a fim de melhor aprofundar a compreensão sobre o papel do mito como justificção da origem de determinados comportamentos humanos. Segue um viés hermenêutico, com predomínio da interpretação do texto hesíodico e do diálogo com comentadores pertinentes à explicitação do tema.

Palavras-chave: Prometeu; Hesíodo; Mitologia grega; Sentido.

ABSTRACT: This article, resulting from a Scientific Initiation course at the Pontifical Catholic University of Goiás, intends to investigate the narrative of Prometheus, contained in two authorial versions of Hesiod's work, namely, in *The Works and the Days* and in *Theogony*, in order to better deepen the understanding of the role of myth as justification for the origin of certain human behaviors. It follows a hermeneutic bias, with a predominance of the interpretation of the hesiodic text and dialogue with commentators relevant to the explanation of the theme.

Keywords: Prometheus; Hesiod; Greek mythology; Sense.

²² Recebido em: 04.10.2023. Aceito em: 15.11.2023.

Artigo resultante do processo de pesquisa de Iniciação Científica, conduzido entre 2022 e 2023, sob orientação do prof. Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho, cujo Projeto de Pesquisa vinculado tem como título "Religião e construções de sentido".

²³ Estudante do curso de Licenciatura em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.
E-mail: lucianoreisoficial@gmail.com

INTRODUÇÃO

Qual é a origem da humanidade? Essa é, certamente, uma inquietação com a qual todas as épocas humanas se depararam, isto é, a pergunta pela origem. Na atualidade, ou, mesmo, no processo de formação que levou à sua constituição, presenciamos diversas teorias que tentam remeter ao início da humanidade. E isso é naturalmente possível, dada a multiplicidade de possibilidades explicativas elaborada pela humanidade desde seus primórdios, tendo aqui dois de seus ramos em maior consideração: a via da ciência e a via da cultura religiosa (nesse caso, por uma narrativa simbólica determinada pelos seus mitos). No caso deste estudo, em particular, seguiremos a via da narrativa, descoberta junto a culturas do passado. Tal conteúdo pode ser descoberto nos diferentes ritos religiosos, nas variadas formas de linguagem, na arte, nos artefatos e em inúmeros insumos que chegaram até nós. Esse é, por exemplo, o caso dos “mitos de fundação”.

Mas, de forma mais específica, qual é o interesse deste estudo pelo campo da cultura religiosa? Segundo Fustel de Coulanges (2009), em seu livro “A Cidade Antiga”, uma das primeiras instituições sociais é a religião, ou seja, o pensamento subjetivo de convívio entre deuses e humanos. Para o autor, a união das primeiras famílias se deu não pelo nascimento, mas pelo fogo doméstico (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 40). Eis, portanto, o que consideramos no conceito de “cultura religiosa”, donde se partirá na tentativa de buscar as compreensões por meio dos construtos já encontrados sobre os povos primitivos. Seguindo esse mesmo raciocínio, identificamos que toda a argumentação do autor tem como complemento o aspecto da cosmogonia elucidado por Mircea Eliade (2000), para se aludir à busca das primeiras formas de pensamento humano. Para se compreender todo o processo de um aspecto social é necessário voltar à origem desse aspecto. Isso é o que Eliade (2000) chamou de volta ao “Mito Cosmogônico”. Sendo mais claro, o termo mito para o autor, está referido aos tempos primordiais, em que os deuses eram personificados e consagrados no plano material: “[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’” (ELIADE, 2000, p. 11). Sobre essas duas balizas convergentes entre si, tomamos a possibilidade de explicitação da “cultura religiosa” por meio dos “mitos”.

É através dessa metodologia que se buscará compreender a formação e socialização da religião grega por meio do “mito de

Prometeu”, que durante a antiguidade, em especial ao tempo predominante da narrativa oral, era considerado como o criador e protetor da humanidade. Suas principais aparições se devem ao trabalho de Hesíodo, sobretudo em seus registros “Teogonia” (cf. versos 507 a 616) e “Os Trabalhos e os Dias” (cf. versos 42 a 105). Trata-se, aliás, de duas variações que serão consideradas em contraste, para que se destaque os elementos divergentes na construção da narrativa e o quanto incidem em maior ou em menor grau sobre seu resultado e efeito simbólico. Enfim, caberá ao presente estudo desenvolver uma análise crítica, tanto nos relatos transcritos pelo autor nos dois livros, como também a compreensão do autor em desenvolver duas narrativas iguais, porém com conceitos e hipóteses que levariam a uma compreensão diferente. Buscar-se-á, igualmente, considerar o comentário desenvolvido por teóricos de peso, tais como Mircea Eliade (2000; 2010), Junito de Souza Brandão (2000), K. K. Rutheven (2010) e entre outros, como bases para o entendimento do contexto, da elaboração da forma literária, de suas especificidades.

Em suma, o artigo está dividido em dois tópicos: o primeiro, corresponde a formação de sentido do que se refere a palavra mito e suas características religiosas, com o intuito de apropriar uma nova tradição de uso do conceito como uma ferramenta primordial para a compreensão da existência natural e humana; já o segundo, corresponde para uma perspectiva de análise das duas narrativas mitológicas produzidas por Hesíodo, sobre o mito de Prometeu, enfatizando as possíveis diferenciações da construção, suas reinterpretações no interior da obra do autor e algumas apresentações simbólicas que o mito possui nas duas obras de Hesíodo que o apresentam. A segmentação do segundo tópico, está subdividido primeiramente, na compreensão da história do mito de Prometeu, e, em seguida, na análise geral que, por sua vez, também está subdividida em dois seguimentos: o primeiro corresponde à origem do mito cosmogônico e o segundo à personificação da imagem de Pandora.

NOÇÕES PRELIMINARES SOBRE MITO E RITO

Quando das primeiras grandes civilizações da humanidade (os egípcios e mesopotâmicos, mas, sobretudo, os gregos), o termo *mito* fazia-se presente para descrever as ações ou razões religiosas que prevaleciam como formas de explicação do mundo circundante; ações que procuravam explicitar os “porquês” dos fenômenos naturais,

ou, notadamente, as razões que esclareciam a presença de eventos não humanos. Eventualmente, essas sociedades obtinham o mito como forma de agregar e decodificar o conhecimento, com o intuito de preservar os resquícios do novo conhecimento que estava emergindo, correspondendo, assim, ao surgimento de uma nova forma de compreensão a respeito de sua origem e existência.

Os pesquisadores que serão utilizados em nosso argumento defendem que um dos primeiros impactos em relação a esse novo conhecimento, proveio da formação imaginada do indivíduo em conexão com uma espécie de “mundo não humano”, ou seja, uma categoria de concepção espiritual que não é perceptível claramente na estrutura biofísica do ser humano. Em outras palavras, seria exatamente a formação inicial de um conceito religioso – ou melhor, de uma *religiosidade*. Para exemplificar o que acabamos de dizer, recorreremos ao que Junito de Souza Brandão (2000) expressou em “Mitologia Grega”, de que o significado de religião denotaria uma ação de *ligar-se* com a sua divindade, com o totalmente outro do ser humano. A religião, origina-se, portanto, como estruturalmente definida a partir de uma agregação de atitudes que os seres humanos praticam em favor de sua devoção, ou de prostração em relação ao seu divino; ou, ainda, como a manifestação de uma dependência em relação aos seres invisíveis (BRANDÃO, 2000, p. 39).

Esse é o ponto inicial desde o qual percebemos que o mito, em geral, sempre se encontrará fortemente integrado à religião, pois ela agrega todas as formas e práticas do ser humano em função de se conectar com o *ser divino*, de modo que podemos mesmo afirmar que justamente essas formas e práticas constituem o universo de formulação e transmissão do mito. Como primeira contribuição, então, pode-se dizer o seguinte: o mito é um conhecimento de ordem eminentemente religiosa. Ou seja, é através da religião que o mito se estrutura como forma e conceito de realidade, já que sua objetividade é baseada em uma percepção do sagrado. Por esse motivo, a fim de concordar e justificar de forma mais incidente as ideias de Brandão (2000), apresentamos a leitura de Fustel de Coulanges (2009), que também defende que a religião foi a primeira formação ideológica do ser humano para compreender o seu mundo social. Isso é o que pode ser lido do seguinte trecho de seu pensamento:

Se nós nos transportarmos pelo pensamento ao meio dessas antigas gerações de homens, encontraremos em cada casa

um altar e ao redor deste altar a família reunida. Ela se reúne toda manhã para dirigir ao fogo doméstico suas primeiras orações, cada noite para invocá-lo pela última vez (FUSTEL DE COULANGES, 2009, p. 40).

Se ligarmos essa afirmativa ao lugar que o mito possivelmente ocupava na antiguidade, identificamos claramente que a união das primeiras famílias – um dos pilares das instituições sociais – só foi possível através da ação religiosa, ou seja, do pensamento subjetivo de deuses e humanos interagindo entre si – e aqui está a consonância com o que Brandão (2000) defendeu. Mas o ponto forte e crucial do que tentamos expor, capaz de relacionar religião e mito, é o que se demonstra pela palavra “atitude”, como expresso por Brandão (2000). Tudo o que era praticado naquela primeira sociedade, como a reunião e a oração afirmada por Fustel de Coulanges (2009), constituía o horizonte de atitudes que foram executadas em favorecimento ou agradecimento a uma determinada entidade (ou entidades) por algo que a ela(s) se atribuía; em outras palavras, trata-se de uma mundividência possuída por um conjunto de práticas religiosas, o que hoje nomeamos de “ritos”.

À vista disso, uma nova pergunta se impõe ao nosso itinerário, a saber: qual a relação entre mito e rito? E, mais, o que essa relação tem a ver com nossa explicitação do conceito de mito? Em resposta, sustentamos que, para compreendermos o conceito que se aproxima do que seria o mito no mundo antigo, devemos, primeiramente, circunscrever a importância do rito religioso para aquelas comunidades. Como já sabemos através de vários estudos, as primeiras sociedades ainda não obtinham excelência no uso da escrita, uma modalidade relativamente tardia de registro do pensamento. Dessa forma, o que era pronunciado, era automaticamente executado, passando sempre para as futuras gerações, com o intuito de não perder o legado deixado pelos ancestrais.

Tal conjunto de preceitos, de práticas ancestrais, corrobora o que aqui aludimos desde as práticas religiosas que ainda não tinha sua forma registrada; melhor dizendo, traduz todas as práticas orais legadas pelos ancestrais, isto é, os ritos. Para iluminar esse pensamento, buscamos a contribuição de K. K. Rutheven (2010), sobre a concepção de rito no âmbito de predomínio do discurso mítico. Para ele, nem o verbalismo e muito menos a capacidade pensante de mito são definidos como algo significativo, pelo simples fato de que ambos registram um ato ritual preexistente (RUTHEVEN, 2010, p. 49). Sob este ponto de vista, podemos chegar a outro aspecto decisivo em nossa

análise: de que mito é uma prática de registro de uma ação ritualística. Sendo assim, é correto afirmar que o mito procede do próprio ritual, como um seu legado, como um conjunto de saberes traduzido em oralidade. É com base nesse pensamento que podemos captar a conexão que o rito possui com o mito: ele estende e prepara o “território” para que o mito possa emergir.

Desde essa base interpretativa, podemos, enfim, adentrar ao conceito que fora introduzido por Mircea Eliade (2000). Segundo o autor, “o mito conta uma história sagrada; ele retrata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’” (ELIADE, 2000, p. 17 – grifos do autor). De fato, a contribuição de Eliade (2000) foi excepcional para o significado de mito na atualidade. Até porque sua definição está intrinsicamente ligada ao que já preconizávamos sobre as práticas ritualísticas, pelo simples fato de que, antes da própria estrutura do mito, o rito já era eminente, presente e autoritário nas realizações registradas pelos ancestrais. É nesta mesma senda que o autor retrata o mito como uma narrativa de história sagrada e, ainda, proporciona uma desconstrução essencial da noção de engano ou falsidade à qual a categoria era comumente submetida.

Compreendemos até este ponto que o mito não é algo falso ou inexistente, mas verdadeiro, ao seu modo e em seu horizonte de mundo específico, pois conta os acontecimentos que foram presenciados e praticados durante a existência de um ou de vários entes sobrenaturais, aqueles personagens que estão ligados à origem das identidades individuais e grupais, à origem do mundo, como totalidade de sentidos ordenados. Por esse motivo, os mitos também são narrativas que explicam a existência de determinadas ações, eventos, criaturas e, até mesmo, espiritualidades que o ser humano já desenvolveu ou irá desenvolver. Mito, vale reforçar, é uma “história sagrada”, que se reconstrói dentro do tempo e do espaço por meio dos ritos. A narrativa de realizações prestigiosas que os deuses ou o Deus efetuaram durante a “origem”. Quando evocamos uma reprodução desse mito, estamos, então, retornando para as primeiras práticas ritualísticas que os entes consolidaram e transmitiram; aquele que possui a supremacia de uma origem ritualística, possuiu ao mesmo tempo, o controle de uma determinada sabedoria. Essa mesma “história sagrada” está presente em todas as religiões. O mito é, assim, a base do conhecimento primordial de todos os saberes religiosos.

SOBRE A TIPOLOGIA DOS MITOS: VIVOS, MORTOS, COSMOGÔNICOS E ESCATOLÓGICOS

Além de tudo o que dissemos, no entanto, podemos conceitualizar que existem dois tipos de mito: o mito vivo e o mito morto. O primeiro, corresponde aos mitos que não são ou não foram registrados. A muito tempo, bem antes de Hesíodo e Homero escreverem as práticas religiosas da Grécia, a tradição do mito grego era exposta, ou seja, era uma tradição vivenciada. O mito na Grécia Antiga não era estagnado e sim experienciado num contexto em que a prática ritualística era presente de maneira uniforme dentro da sociedade. Nos povos Aborígenes Australianos²⁴, por exemplo, obtinha-se um mito vivo, pois o conceito do “Tempo da Criação” era somente vivenciado pela prática do sono. Para eles, a conexão que os deuses celestes proporcionavam era finalizada dentro do inconsciente do indivíduo. Então, percebe-se que a prática ritualística possui maior teor do que a forma registrada, pelo que aqui vamos considerá-la como um “mito vivo”.

O segundo tipo que nos interessa aqui corresponde aos mitos que foram registrados, isto é, os mitos mortos. O conceito de mito morto não está decretando que o mito não é praticado, mas que ele está fixo na forma escrita sem alterações. Para melhor exemplificar, podemos novamente recorrer às palavras de Junito de Souza Brandão (2000, p. 25): “Um mito escrito está para um mito ‘em função’, como uma fotografia para uma pessoa viva”. Sendo bem mais diretos, o mito registrado é apenas uma “lembrança” de um ritual, uma recriação um pouco semelhante aos primeiros rituais feitos pelos entes em questão. Podemos encontrar muito desses mitos que foram estagnados em religiões como o Hinduísmo, por exemplo, com os quatro Vedas, o Cristianismo, com a Bíblia Sagrada, o Judaísmo, com a Torah, entre outros textos sagrados, incluído até mesmo, as produções de Hesíodo e Homero. Todas essas escrituras foram paralisadas na sua forma registrada, ou seja, modificaram-se para mitos definitivos, em que não podem mais ocorrer transformações, apenas reproduções das atitudes feitas pelos seus entes fundamentais. É justamente por esse motivo que aqui os tomaremos como “mitos mortos”, por não haver mais alterações em suas práticas ritualísticas. Além do mais, o mito também possui outras

²⁴ Os antigos povos primitivos da Austrália, acreditavam que seus deuses, que eram representados pelos fenômenos naturais, entravam em contato com eles através do sono, proporcionando uma vida espiritual mais equilibrada e eterna com a própria natureza. (O Livro das Religiões, Globo Livros, 2016)

estruturas de narração que se interligam dentro do “mito vivo” e ou do “mito morto”, que são a sua subdivisão em duas categorias: os mitos cosmogônicos e os mitos escatológicos.

O mito cosmogônico está conectado com a relação de iniciação de determinados fatos, eventos, causalidades, ou, até mesmo, fenômenos da existência da vida natural e humana. Ou seja, a cosmogonia se refere à origem de tudo. Para exemplificar melhor essa concepção de origem, busquemos nas escrituras sagradas do Cristianismo, a Bíblia – que talvez seja um dos livros rituais a que mais estamos familiarizados. Segundo o livro do Gênesis²⁵: “No princípio, criou Deus os céus e a terra” (Gn 1,1). A narrativa judaico-cristã introduz que o grande Senhor foi o criador de tudo o que há no céu, como estrelas, lua, sol, e outros, mas também que foi ele quem criou a terra e tudo que há nela. Mesmo para um modesto conhecedor do livro de Gênesis, sabe-se que a narrativa cosmogônica continua dialogando sobre como se deu essa criação.

Ainda conforme o mesmo exemplo, depois de sua façanha, o artista (O Grande Senhor) decidiu criar o homem a partir do barro: “Então, formou o SENHOR Deus ao homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o folego de vida, e o homem passou a ser alma vivente” (Gn 2,7). Toda essa narrativa sobre a criação divina qualifica-se sob a categoria do que aqui prevemos como um mito cosmogônico, pois, além de retratar a origem do mundo, destaca também a origem dos primeiros seres vivos. Essa concepção de origem, aliás, está presente em outras religiões, como nas religiões antigas: na egípcia, com a menção ao oceano primordial; na grega, com o surgimento de Gaia no interior do Caos. Também em religiões ainda presentes em culturas diversas – como referimos ao Cristianismo, ou no Hinduísmo, que menciona a formação do *Atmã*²⁶. Em todos os casos, a presença do mito cosmogônico, isto é, de origem.

Já no que diz respeito ao mito escatológico, pode-se dizer que ele está muito entrelaçado ao mito cosmogônico. A palavra *escatologia* diz respeito ao destino da humanidade, ou seja, são as escrituras que desenvolvem o fenecer da criação, o seu fim. Temos, como a exemplo, o livro do Apocalipse, que encerra a Bíblia cristã a

²⁵ Primeiro Livro do Velho Testamento.

²⁶ Segundo a mitologia hinduísta, o *Atmã* é uma energia cósmica que proporcionou o surgimento do universo, da vida dos deuses e até mesmo de todos os seres. Antes de *Brahman* existir como princípio constitutivo do universo, o *Atmã* que é a toda a força vital, o formou. Segundo as ideias dos autores Jostein Gaarder, Victor Hellern & Henry Notaker no projeto “O Livro das Religiões”, para eles o *Atmã* é a alma dos seres.

partir de uma narrativa sobre o fim dos humanos. Também possuíamos as ideias dos antigos povos mesoamericanos que acreditavam na destruição do mundo pelos fenômenos naturais (PEREGALLI, 1994). Na religião hindu, as narrativas dos Vedas descreviam um fim assolador para a humanidade, com um fogo que consumirá toda a criação, incluído o grande universo (ELIADE, 2010). Toda essa estrutura escatológica que algumas religiões desenvolvem sobre o fim de tudo prescinde do que é preconizado pela narrativa histórica, pois retrata algo mostrado somente pelo divino.

A conexão que há entre essas modalidades narrativas, escatológica e cosmogônica, diz respeito ao fato de que toda a narração da destruição do mundo remete a um novo retorno às origens, à criação inicial, como num grande círculo. No referido livro do Apocalipse, quando se inicia a destruição da humanidade ao toque das setes trombetas (Ap, 8,7), finalizando-se com a derrota da besta por Cristo, uma nova sociedade eleita e escolhida por Deus é regressada ao tempo primordial (Ap 21,1). Nas ideologias dos antigos povos mesoamericanos, segue-se praticamente a mesma estrutura descritiva. Ocorre que, por sua vez, a crença é de que a catástrofe assolará todos os lugares, mas se seguirá novamente com uma nova criação; ou seja, eles acreditavam que o mundo é constituído por um ciclo, e que o fim sempre decorre em novo começo (PEREGALLI, 1994). Por fim, e à guisa de um último exemplo, para os hinduístas não se fala em um fim total do mundo: um universo, sim, será consumido pelo fogo, mas ao mesmo tempo, um outro renasce (ELIADE, 2010). Percebe-se, então, que, por mais que existisse ou existe uma narrativa de destruição, sempre haverá uma de reconstrução.

DESCARACTERIZAÇÃO: DO MITO VIVO PARA O MITO MORTO

A partir do ponto em que Hesíodo decide transitar os mitos vivos da Grécia para uma estrutura própria aos mitos mortos, isto é, saindo do primado da narrativa oral para o registro, ele faz com que a experiência do mito seja estagnada em forma de escrita. Isso ocorre justamente pelo fato de que não há possibilidade de alterar e, muito menos, criar uma eventualidade sobre esses mitos, passam a estar dados de uma vez por todas. O que ocorre após isso é apenas a repetição da prática sagrada gerada pelos entes primordiais, como fora exposto anteriormente. Um outro ponto que merece destaque durante e após a prática de registro é a descaracterização. Na perspectiva de Brandão (2000), a

compreensão que possuímos das escrituras difere das práticas usuais entre os gregos; ou seja, nem toda narrativa é verdadeiramente entrelaçada com a realidade vivenciada, até pelo fato de que, segundo Brandão (2000, p. 25), “[...] a forma escrita desfigura, por vezes, o mito de algumas de suas características básicas”. Por esse motivo, o registro que Hesíodo arquitetou sobre a mitologia grega está, por vezes, distanciado da realidade vivenciada pelos seus contemporâneos.

Graças a essa descaracterização há a possibilidade de compreender o motivo de Hesíodo ter desenvolvido duas obras que apresentam a mesma narrativa sagrada sobre Prometeu. Para compreender esse ordenamento, serão utilizadas duas tabelas a fim de apresentar momentos narrativos do mito de Prometeu que se mantêm em contraste nas duas obras escolhidas – *Theogonia* e *Os Trabalhos e os Dias* – com o intuito de identificar diferenças existentes entre elas. Vale destacar, as tabelas não possuem o interesse de expor toda a narrativa mitológica de Prometeu, em razão de que não há resquícios que alterem a narrativa da história do Titã, desde sua origem até a sua decadência.

A HISTÓRIA DE PROMETEU

51

A narrativa do Mito de Prometeu pode ser encontrada em duas obras, a saber: *Theogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*. Em *Theogonia* a narrativa se inicia nos versos 507 e se estende até os versos 616. Em *Os Trabalhos e os Dias* compreende os versos de 42 a 105. Esse Mito relata a separação definitiva entre Deuses e humanos (*Theogonia*, versos 535 e 536; *Os Trabalhos e os Dias*, versos 90 a 92), o que desencadeou diversas consequências na relação entre imortais e mortais. A história relata que um Titã decidiu ser o protetor da humanidade e atuou a favor dos mortais, pois, em sua percepção, acreditava que eles foram abandonados pelos deuses do Olímpio no ato da separação. Os feitos que o Titã Prometeu proporcionou para os mortais fizeram que desfragmentasse sua relação com o Olímpio, trazendo decadência tanto para si como para a humanidade.

Além disso, como as próprias passagens mitológicas denotam, o seu desfecho teve como consequência as devidas punições cabíveis a cada trapaça feita pelo Titã para atrair a fúria de Zeus. Segundo os registros de Hesíodo, Prometeu havia feito duas trapaças a favor dos mortais: a) a primeira era correspondida por uma oferta que o Titã sugere a Zeus, embora junto a tal movimento permanecia uma “dolosa

arte"²⁷ que Prometeu tramaria (*Theogonia*, versos 535 a 541); b) a segunda trapaça, feita como resposta para a punição que Zeus havia destinado devido à primeira arte de Prometeu, a retirada do fogo que os mortais obtinham acesso, destinando o ingresso somente ao Olímpio (*Theogonia*, versos 558 a 564; *Os Trabalhos e os Dias* 46 a 50). Ambas essas trapaças desencadearam as devidas punições: a) na primeira, Zeus decide segregar o fogo dos mortais, para que eles nunca mais tivessem o acesso a essa chama; b) na segunda, Zeus prepara duas punições, uma para Prometeu e a outra para os mortais: a de Prometeu concentra-se em seu acorrentamento junto a uma rocha, com seu fígado exposto, e uma águia para devorá-lo todos os dias, de modo perturbador, com regeneração pela noite e, portanto, alusão a uma punição eterna; para os mortais, Zeus envia a primeira mulher, que levava um jarro contendo todos os males desse mundo que eram irreconhecíveis para os mortais.

O MITO COSMOGÔNICO

No que corresponde ao mito de Prometeu, há a presença da história de sua origem, tratando-se, assim, de um mito cosmogônico. Tal aspecto, retrata todo o desencadeamento da existência de Prometeu, conforme era expresso pelos antepassados. No entanto, há uma percepção que difere a história de Prometeu em contexto literário presente nas duas obras do que supostamente fora a história na oralidade. Na tabela abaixo, apresenta-se uma segmentação demonstrativa sobre o surgimento de Prometeu e suas artimanhas, conforme ambas as obras de Hesíodo.

²⁷ Termo utilizado por Hesíodo para descrever a trapaça que o Titã havia arquitetado para Zeus.

Tabela 1 – O nascimento de Prometeu e a origem das trapaças contra o Olimpo

Momento Narrativo	Theogonia	Os Trabalhos e os Dias
O nascimento do Titã Prometeu	Jápeto desposou Clímene de belos tornozelos virgem Oceanina e entraram no mesmo leito. Ela gerou o filho Atlas de violento ânimo, pariu o sobreglorioso Menécio e Prometeu astuto de irado pensar e o sem-acerto Epimeteu (508 a 511)	X
A primeira trapaça	[...] aqui pôs carnes e gordas vísceras com a banha sobre a pele e cobriu-as com o ventre do boi, ali os alvos ossos do boi com dolosa arte dispôs e cobriu-os com a brilhante banha. (538 a 541)	X
Cólera de Zeus	E colérico disse-lhe Zeus agrega-nuvens: "Filho de Jápeto, o mais hábil em seus desígnios, ó doce, ainda não esqueceste a dolosa arte!". Assim falou irado Zeus de imperecíveis desígnios, depois sempre deste ardil lembrado negou nos freixos a força do fogo infatigável aos homens mortais que sobre a terra habitam. (558 a 564)	Mas Zeus encolerizado em suas entranhas ocultou, pois foi logrado por Prometeu de curvo-tramar; por isso para os homens tramou tristes pesares: ocultou o fogo. (47 a 50)
A punição	E criou já ao invés do fogo um mal aos homens: plasmou-o da terra o ínclito Pés-tortos como virgem pudente, por desígnios do Cronida; (570 a 572)	"Filho de Jápeto, sobre todos hábil em tuas tramas, apraz-te furtar o fogo fraudando-me as entranhas; grande praga para ti e para os homens vindouros! Para esses em lugar do fogo eu darei um mal e todos se alegrarão no ânimo, mimando muito este mal". (53 a 58).

Fonte: o autor.

A tabela acima (cf. Tabela 1) apresenta apenas alguns traços da narrativa de Hesíodo que diferenciam as suas duas obras. Em primeira contribuição, por mais que não há como datarmos de maneira assertiva as produções dessas obras, ao analisarmos com atenção podemos chegar a uma consideração de que *Theogonia* foi a primeira obra desenvolvida por Hesíodo, muito pelo fato de já levantar as questões do mito cosmogônico sobre o surgimento da vida (DIAS FILHO, 2008, p. 8). Isso se pode dizer ao considerar o momento narrativo sobre o *Nascimento do Titã Prometeu*, que está presente somente na obra *Theogonia*. É possível que o mito do nascimento do Titã não tivesse sofrido descaracterização, pelo simples fato de que Hesíodo não teve o interesse de ressaltar a origem do Titã na obra *Os Trabalhos e os Dias*; quer dizer: o mito vivo da Grécia Antiga não sofreu alteração após a finalização de *Theogonia*.

Outro aspecto digno de nota e que faz caracterizar que *Theogonia* é a primeira obra do poeta, dá-se a partir da primeira trapaça de Prometeu contra Zeus, que também não encontramos em *Os Trabalhos e os Dias* – até porque a obra já anuncia que Zeus se encontra encolerizado, como é mostrado no momento narrativo *Cólera de Zeus*: “Mas Zeus encolerizado em suas entranhas ocultou, pois foi logrado por Prometeu de curvo-tramar” (*Os Trabalhos e os Dias*, versos 47 a 48). Não há, portanto, uma justificativa de Hesíodo sobre a cólera do “agrega-nuvens”²⁸, justamente porque ele já tinha desenvolvido essa narrativa em *Theogonia*, expondo a fala de Zeus na escritura, e, com isso, não seria necessário repetir a façanha de Prometeu contra Zeus. Dessa forma, ele traça uma conexão entre as obras. Nesse caso, não é apropriado ler somente uma única obra para compreender a história de Prometeu, mas ter acesso às duas obras, visto que, a razão para a cólera de Zeus encontra-se apenas em *Theogonia*. Ainda assim, não se trata de salientar que uma seja complemento da outra, já que a história não muda e apenas é enriquecida com pequenos detalhes que outrora não foram explicitados. E é com base nisso que se sustenta que *Theogonia* foi, provavelmente, a primeira obra registrada.

Além desse aspecto, temos outro aprimoramento mais explicativo no que corresponde ao momento narrativo *A punição*: I) não há em *Theogonia* a consequência verbalizada por Zeus correspondente ao ato insalubre de Prometeu, há somente a presença da fala do poeta; II) em *Os Trabalhos e Os Dias*, o poeta já permite uma abertura de espaço para a fala de Zeus, dando não somente voz ao

²⁸ Termo utilizado por Hesíodo para nomear Zeus (ver *Os Trabalhos e os dias*, verso 53).

personagem, mas expressando certo sentimento através da fala. Esse momento narrativo não possui indícios de alteração da história, e, muito menos, outro meio de construí-la, mas um aperfeiçoamento que não foi prelecionado em *Theogonia*. Em partes, isso ocorre, em grande medida, pelo fato de que o mito, naquele momento, não possuía maiores detalhes sobre a parte do personagem, ou seja, não se tinha, na oralidade, a participação de Zeus, pelo que se denota a produção em terceira pessoa. Eventualmente, com a descaracterização sofrida por parte da narrativa, tal momento narrativo se torna uma passagem em primeira pessoa, de modo que o poeta expõe a fala de Zeus, fazendo com que o próprio personagem demonstre o pesar carregado de sentimento.

Então, sobre esses momentos narrativos, percebemos que houve, em determinados casos pontuais, uma descaracterização do mito vivo em contraste com o mito morto; ou seja, do verbalizado contra o registrado, já que a história segue a mesma ordem e apresenta os mesmos componentes fundamentais. Ressalto novamente que em ambas as obras não há uma alteração que mude por completo o desfecho final de Prometeu e da humanidade, como também em ambas as duas figuras sempre sofreram as consequências de seus atos. No entanto, há uma transformação no que corresponde à origem de Pandora. Nessa passagem percebe-se uma diferença importante entre as fontes, não pelo fato de surgir uma nova abordagem, mas porque nesse caso implica-se que o mito sofreu mais descaracterização.

PANDORA: A PRIMEIRA MULHER

É extremamente fácil encontrar informações genéricas de que o termo “Pandora” implica em uma caixa mística, que agrega todo o conhecimento do mundo, como fora exposto no filme “Tomb Raider 2”, feito em 2003 pelo diretor neerlandês Jan de Bont. Ocorre que, em consonância com a narrativa de Hesíodo, a caracterização de Pandora é uma farsa no filme. Pandora, como se pretende expor, não foi e nunca será um objeto, e sim um ser humano.

Nas antigas escrituras mitológica registradas por Hesíodo, Pandora é apresentada como a primeira mulher entregue a Epimeteu (irmão de Prometeu) como forma de punição para os mortais, por conta das diversas trapaças que Prometeu havia realizado contra Zeus. No enredo, seu nascimento é caracterizado após o delito que Prometeu realiza contra o Olímpio, ao furtar o fogo dos deuses (*Theogonia* versos

558 a 564; *Os Trabalhos e os Dias*, versos 47 a 58). Tal ato desencadeou o grande mal para os mortais: o agrega-nuvens ordena a Hefesto que rapidamente pegue terra molhada, e module um corpo humano no formato das deusas do Olímpio (*Theogonia*, versos 570 a 572; *Os Trabalhos e os Dias*, versos 59 a 61), dando origem à primeira mulher. E, depois disso realizado, Zeus decide entregar a esta bela mulher um jarro, que continha todos os males e pestes a que os humanos nunca tiveram contato. Esse foi o “grande belo mal” entregue aos mortais.

Seguindo esse enredo, pode haver a impressão de que houve uma diferenciação na criação de Pandora desde o enfoque específico de cada uma das duas obras de Hesíodo. Em uma obra, é introduzida pela criação da mulher, com poucas informações e deixando diversas lacunas abertas que não enfatizam a complexidade de sentido para seu surgimento. Em outra, há um foco extremo e rico de informações sobre a criação de Pandora, dando sentido e preenchendo lacunas que foram deixadas abertas pela obra anterior. Trata-se de um acento importante na diferenciação das duas narrativas no que contêm de diversos, já que, como assinalado, no principal a história de Prometeu segue os mesmos parâmetros. A tabela abaixo (cf. Tabela 2), descreverá somente os momentos narrativos que não foram encontrados em *Theogonia*, pelo fato de que, supostamente, sofreram um grande impacto de descaracterização do mito verbalizado na passagem ao mito registrado. Isso quer salientar que, após a finalização de *Theogonia*, a passagem que corresponde ao surgimento de Pandora foi alterada, devido ao mito vivo.

Tabela 2 – Descrições sobre Pandora

Momento Narrativo	Theogonia	Os Trabalhos e os Dias
A contribuição de Atena para Pandora	X	[...] e a Atena ensinar os trabalhos, o polidedáleo tecido tecer; (63 e 64)
A contribuição de Afrodite para Pandora	X	[...] e à áurea Afrodite à volta da cabeça verter graça, terrível desejo e preocupações devoradoras de membros (65 e 66)
A contribuição de Hermes para Pandora	X	Então em seu peito, Hermes Mensageiro Argifonte mentiras, sedutoras palavras e dissimulada conduta forjou, por desígnios do baritonante Zeus (77 a 79)
A tarefa de Hermes	X	[...] a Epimeteu o pai enviou o ínclito Argifonte veloz mensageiro dos deuses, o dom levando; (84 e 85)
O mal de Zeus para a humanidade	Tal quando na colméia recoberta abelhas nutrem zangões, emparelhados de malefício, elas todo o dia até o mergulho do sol diurnas fadigam-se e fazem os brancos favos, eles ficam no abrigo do enxame à espera e amontoam no seu ventre o esforço alheio, assim um mal igual fez aos homens mortais Zeus tonítruo: as mulheres, parelhas de obras ásperas, e em vez de um bem deu oposto mal. (594 a 603)	Mas outros mil pesares erram entre os homens; plena de males, a terra, pleno, o mar; doenças aos homens, de dia e de noite, vão e vêm, espontâneas, levando males aos mortais, em silêncio, pois o tramante Zeus a voz lhes tirou. (100 a 104)

Fonte: o autor.

Na narrativa mitológica de Pandora presente em *Theogonia*, registrada nos versos de 570 a 590, não encontramos a presença de

outros deuses, como a tabela acima nos mostra. É sobre esse ponto que há uma diferença extrema entre as duas obras. Em *Theogonia*, Hesíodo havia registrado as primeiras informações verbalizadas sobre a história da mulher, por isso há poucas informações claras sobre ela. Na passagem é denotado somente que Pandora fora criada por ordem de Zeus, que orientou a Atena que lhe desse belas vestimentas e uma malícia sedutora para atrair os olhos dos mortais. Além disso, o enredo conclui que, após Pandora ter sido criada, o próprio Zeus a leva para os outros deuses imortais e para os mortais, ocasionando “espanto” a eles, por ter criado “belo o mal em vez de um bem” (*Theogonia*, verso 585). Ao analisar este mesmo cenário em *Os Trabalhos e os Dias*, percebe-se que há essa diferença entre as obras, ou seja, houve a descaracterização do mito vivo, que se alterou após a finalização de *Theogonia*.

A narrativa de Pandora em *Os Trabalhos e os Dias*, presente a partir dos versos de 59 a 89, narra sua criação um pouco diferente da obra anterior. Como a tabela pôde demonstrar (cf. Tabela 2), há a presença de mais divindades com papéis cruciais para a criação da mulher: i) a contribuição de Atena, que proporcionou o conhecimento que a mulher deveria possuir, como os trabalhos considerados femininos (o autor descreve esses trabalhos com a palavra “Polidedáleo”, que significa múltiplas tarefas); ii) a glamurosa Afrodite, que ficou destinada à contribuição da beleza, para encantar aos homens mortais, com o intuito de que todos a desejassem; iii) ao Hermes foram destinadas as inverdades, a fim de enganar os homens, como também as cativantes palavras, para atrair o mortal por sua “lábria sedutora”.

Em *Theogonia*, não há a presença dessas minuciosas informações, restando diversas indagações, como: por que Pandora é considerada a mulher mais bela, se não recebeu os dons de Afrodite? Ou: como Pandora poderia ter a habilidade de enganar os homens, sendo que não teve contato com o deus Hermes? Ou, ainda: se a personagem era um mal para os humanos, por que Zeus decidiu mostrá-la para todos os deuses do Olímpio? São essas algumas das lacunas deixadas em um primeiro momento, visto que Hesíodo registrou apenas as informações verbalizadas das pessoas de seu cotidiano, e, muito possivelmente, naquele momento o mito era esse. Após a finalização, porém, o mito sofreu a descaracterização, e, por esse motivo, o mito vivo foi adulterado. Para acompanhar essa mudança foi necessário o gradual enriquecimento dessa passagem na obra posterior.

Essa ideia fica mais clara quando analisamos o momento narrativo correspondente à tarefa dada a Hermes. Em *Theogonia*, nos versos de 585 a 587, extrai-se o seguinte trecho: “Após ter criado belo o mal em vez de um bem [...] levou-a lá onde eram outros Deuses e homens [...] adornada pela dos olhos glaucos e do pai forte”. A narrativa que Hesíodo proporciona nessa passagem indica que Zeus, juntamente com Atena, levou Pandora até os outros deuses e humanos, apresentando-lhes a sua criação. Nesse ponto, não existe a tarefa de Hermes, como reportado em *Os Trabalhos e os Dias*. Como demonstrado pela Tabela 2, Hermes foi encarregado de entregar a mulher a Epimeteu, encaminhando ele mesmo o presente de Zeus, sem ter contato com os demais deuses do Olímpio. Há, então, uma grande descaracterização do que foi registrado em *Theogonia* em contraste com o que está presente em *Os Trabalhos e os Dias*.

Enfim, uma outra ponte que liga toda essa ideia de diferenciação corresponde ao último momento narrativo: O mal de Zeus para a humanidade. Em *Theogonia*, nos versos de 590 a 611, Hesíodo descreve o grande mal de Zeus através de metáforas. Hesíodo não apresenta uma compreensão direta a respeito de quê mal é esse, apenas utiliza-se de comparações metafóricas para descrevê-lo: vale-se do enxame de abelhas como modo explicativo para justificar o papel que Pandora desencadearia, soltando todos os males do jarro. Diferentemente, em *Os Trabalhos e os Dias* a perspectiva dessa passagem muda de maneira significativa. O autor decide não utilizar metáforas, mas descrever diretamente o grande mal de Zeus, explicitando qual é o papel da mulher para os homens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, essas são as peculiaridades que diferem uma obra da outra. Não, necessariamente, pela alteração da narrativa em seus pontos principais ou pela mudança no desfecho final. Muito menos pela tentativa de construir uma continuação para a história. As diferenças principais consistem em reajustar ou complementar as lacunas deixadas ociosas, sem conexos com a trama de Prometeu. Assim, em *Os Trabalhos e os Dias* Hesíodo proporciona a abertura de uma visão da narrativa que estava ainda se construído em *Theogonia*. Esse aprimoramento desencadeia uma nova perspectiva de olhar para a história de Prometeu e sua humanidade. Como se mostrou, a história de Prometeu não foi alterada, apenas ganhou enriquecimento dos pontos que

sofreram maior detalhamento devido ao processo de descaracterização do mito vivo para o morto, com o intuito de proporcionar que o mito ficasse muito mais presente na relação entre as pessoas. Para além disso, percebe-se, outrossim, que todo o enredo possui uma conexão com a atualidade. Uma das primícias que o mito de Prometeu deixa explícito a todos nós é a sentença de que que “toda a ação possui uma reação”²⁹, ou seja, não é possível ao indivíduo realizar uma ação, seja ela boa ou ruim, sem, conseqüentemente, receber uma reação.

Por esse motivo, o mito, em suas diversas estruturas, permite ao ser humano uma compreensão sobre a origem da existência, tanto sua como do mundo ao seu redor, possibilitando aos aspectos já existentes em nossa contemporaneidade, que não são eminentes do presente, e sim componentes que emergiram no início da existência. É por meio do estudo do mito, que poderemos averiguar a origem de determinado aspecto. A exemplo, poderíamos dizer que: é muito fácil um indivíduo ir há uma lagoa e simplesmente pescar um peixe; mas já se perguntou por que esse indivíduo realiza essa ação? O mito ajuda a compreender esse contexto.

Se formos reconstruir a história da pesca no imaginário, possivelmente, nos encontraremos diante dos primeiros povos da antiguidade, onde foi iniciado o primeiro convívio entre sociedades, sejam elas de contexto primitivo ou não (FUSTEL DE COULANGES, 2009), entretanto, este não é nosso foco. O que há de objetivo aqui, é compreender as condições introduzidas dentro do mito de Prometeu, e que refletem em nossa contemporaneidade. Certamente, um dos pontos que mais é persistente dentro do mito, e está presente em nossa contemporaneidade, é a punição de Zeus.

Não exatamente as punições que Zeus orquestrou – até porque isso seria anacronismo –, mas sim no sentido que levou o surgimento das punições. Como fora identificado nas duas tabelas (cf. Tabela 1 e 2) que apresentam pequenos fragmentos que ressaltam a história do Titã Prometeu e seu desfecho com a humanidade, esses fragmentos são repletos de resignificação em nossa temporalidade. Podemos analisar que as punições orquestradas por Zeus, tiveram uma causalidade, ou seja, antes delas emergirem, tiveram que ser geminadas.

²⁹ E isso está intrinsecamente presente em todas as religiões, sejam elas consideradas vivas ou mortas. As religiões possuem essa filosofia de ação e reação: no conceito hinduísta e budista isso é chamado de *Karma*; nas religiões monoteísta (Cristianismo, Judaísmo e Islamismo) não há um conceito único, mas existe a ideia de que as ações que o indivíduo cultiva determinam o que ele receberá como retorno (BHAGAVAD-GÎTÂ, 2006; ELIADE, 2010; GAARDER, 2005).

Se percebe esse ponto, quando analisamos as trapaças que Prometeu havia realizado, elas geraram as devidas punições tanto para o próprio Titã, como para sua humanidade. Essas punições, são vistas em nossa contemporaneidade, pelo fato de causarem praticamente o mesmo efeito: punir qualquer indivíduo que não siga a ordem determinada, quer dizer, tudo que um indivíduo realiza, seja algo bom ou não, sempre terá uma consequência eminente para sua ação.

Se seguirmos o exemplo de Prometeu, quando ele engana Zeus com sua primeira dolosa arte (*Theogonia* 538 a 541) identificaremos que o Titã rompeu sua fidelidade com o Olímpio, e ainda causou a fúria de um deus superior. Se analisarmos este mesmo cenário, porém dentro de nossa contemporaneidade, poderíamos identificar o seguinte: a) que a sociedade do tempo presente seria o Prometeu; b) que essa fidelidade seria o que, autores como Thomas Hobbes³⁰, chama de contrato social; c) que os defensores da lei, seria Zeus; d) que a fúria mencionada no mito, seria a consequência do rompimento de ta contrato.

Na historiografia, percebe-se ao longo do tempo, que a sociedade cria mecanismo com o intuito, de estabilizar o convívio entre indivíduos, garantindo a harmonia, a integridade, o respeito e direitos a todos os componentes da sociedade, ou seja, seria a formulação de leis civis. Quando o corre uma ruptura nesses mecanismos, cria-se a partir de então, métodos para manter essa estabilidade, que poderiam ser caracterizados como lição, ou até mesmo penalidades, por ter ocasionado tal ruptura.

Dando ressonância novamente ao mito de Prometeu, há uma estrutura que permite a viabilidade sobre a compreensão da dolosa arte que o Titã realizou, e da punição que ele ocasionou. Isso propõem uma reflexão ao que denotamos como direitos e deveres, e quando não há um cumprimento dessas duas condições, caberá a uns determinados indivíduos a executarem uma punição por essa quebra de contrato. Essa estrutura, está presente tanto no aspecto, religioso como no aspecto político.

O mito de Prometeu, não só denota a sua existência e muito menos suas artimanhas contra o Olímpio, mas uma resignificação simbólica no que diz respeito ao direito, na execução desse direito, e na causalidade de ruptura desse direito. O processo permite compreendermos a existência de tais símbolos que são predominantes

³⁰ HOBBS, é citado no artigo "DE THOMAS HOBBS À MONTESQUIEU. ANÁLISE DOS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS-POLÍTICOS DO LIBERALISMO". Produzido pelo professor de Ciência Política, Direito Constitucional e Direito Internacional na Universidade Estácio de Sá (Rio de Janeiro) Marcelo dos Santos Garcia Santana, 2009.

em nosso tempo presente, reforçando que sua existência não é proeminentemente de nossa época, e sim que é uma construção, que foi se transformando, até se estabilizar em uma estrutura presente em nossa contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. **Antigo e Novo Testamento**. Tradução: João Ferreira de Almeida. 2 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BHAGABAD-GÎTÂ: a mensagem do mestre. Tradução: Francisco Valdomiro Lorenz. 22.ed. São Paulo: Pensamento, 2006.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. 15.Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

DIAS FILHO, Vanderlei do Carmo. **Mito e realidade em Hesíodo**. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara, 2008.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**: da idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Tradução: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Tradução: Pola Civelli. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FUSTE DE COULANGES, Numa Denis. A Religião foi o princípio constitutivo da família antiga. In. **A Cidade Antiga**. Tradução: Edson Bini. 4. Ed. São Paulo/Bauru: Edipro, 2009. p. 39-40

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. Tradução: Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia de Letras, 2005.

HEŚÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. Tradução: Mary Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2019.

HEŚÍODO. **Teogonia**: Origem dos Deuses. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2015.

O LIVRO DAS RELIGIÕES. Editora Camila Werner. Tradução: Bruno Alexander. 2. ed. São Paulo: Globo Livros, 2016.

PEREGALLI, Enrique. **A América que os europeus encontraram**. 13 ed. São Paulo: Atual, 1994.

RUTHEVEN, K. K. **O Mito**. Tradução: Esther Eva. São Paulo. Perspectiva, 2010.

SANTANA, Marcelo dos Santos Garcia. De Thomas Hobbes à Montesquieu. Análise dos pressupostos teórico-políticos do liberalismo. **Saber Digital**, v. 2, n.1, p.77-94, 2009.

DA IMORTALIDADE DA ALMA EM PLATÃO: A ETERNIDADE DO FILÓSOFO³¹

ABOUT IMMORTALITY OF THE SOUL IN PLATO:
THE PHILOSOPHER'S ETERNITY

Vinicius Araújo da Silva Nascimento³²

RESUMO: A alma do filósofo se desprende do corpo, da ilusão com a qual por tantos anos viveu e se liberta para voltar à sua casa. O presente artigo trabalhará com o tema da Imortalidade da Alma no Pensamento platônico com base no seu Fédon. A alma é um elemento essencial em Platão, pois é entendendo o que é a alma que o indivíduo, no pensamento platônico, juntamente com a abstração de sua cosmologia consegue compreender a importância da busca pela verdade e a vivência das virtudes. O Fédon trata dos últimos momentos de vida de Sócrates onde ele, tendo consciência de que vai morrer, inicia um diálogo com seus discípulos e explica-lhes o que é a alma, a importância das virtudes, a imortalidade da alma, de modo muito resumido o destino das almas e outros aspectos que serão levantados no presente artigo.

Palavras-chave: Imortalidade; Alma; Platão; Vida.

ABSTRACT: The philosopher's soul is detached from the body, from the illusion with which it has lived for so many years and frees itself to return to its home. The present article will work with the theme of the Immortality of the Soul in Platonic Thought based on his Fédon. The soul is an essential element in Plato, because it is by understanding what the soul is that the individual, in Platonic thought, together with the abstraction of his cosmology, can understand the importance of the search for truth and the experience of virtues. The Fédon deals with the last moments of Socrates' life where he, aware that he is going to die, begins a dialogue with his disciples and explains to them what the soul is, the importance of virtues, the immortality of the soul, in a very brief way the fate of souls and other aspects that will be raised in this article.

³¹ Recebido em: 31.jul.2023. Aceito em: 18.09.2023.

³² Acadêmico no curso de Filosofia da Faculdade Católica de Anápolis. E-mail: nascimentoviniciusaraujo@gmail.com

Keywords: Immortality; Soul; Plato; Life.

INTRODUÇÃO

Todo pensamento em si carrega uma cultura, carrega a evolução do homem e a evolução de um povo específico no modo de pensar e de olhar o mundo e o próprio indivíduo. Portanto, além de um aspecto filosófico, o pesquisador quer apresentar um povo e uma cultura, pois somente o saber é capaz de formar um indivíduo culto capaz de pensar por si mesmo.

Platão foi um filósofo e matemático do período da Grécia Antiga e autor de diversos livros de diálogos; ele foi o fundador e principal filósofo da Academia de Atenas, que pode ser considerada a primeira instituição de educação em nível superior no mundo ocidental. Ele é uma das figuras históricas centrais do pensamento grego antigo e ocidental, juntamente com Sócrates, seu mestre, e seu discípulo Aristóteles.

Platão pode ser considerado também como um dos preparadores do alicerce da filosofia natural, da ciência, e também da espiritualidade, tendo influenciado grandes pensadores como, por exemplo, Plotino e Porfírio, além do grande Agostinho, e como consequência deste, o cristianismo, como também influenciou na filosofia árabe e judaica. Alfred Whitehead ³³diz que “a caracterização geral mais segura da tradição filosófica europeia é de que ela consiste em uma série de notas de rodapé sobre Platão.” (WHITEHEAD, 1978, p. 39).

A alma é imortal e Platão defende isso com a teoria da Reminiscência e a teoria dos Contrários, e a alma do filósofo provém do Mundo das Ideias e para lá ela deseja voltar, pois não se vê com desejos relacionados ao corpo, mas com o desejo da pura Ideia. Para Platão todos possuem uma alma com todas as características, mas nem todas podem voltar entrar no Mundo das Ideias, apenas os filósofos, pois de lá eles saíram e para lá anseiam por voltar. A alma do filósofo é despreendida do “comercio” do corpo, pois ela deseja a verdade pura, por isso não é presa ao corpo.

A alma é uma realidade muito cara em Platão, pois a alma do filósofo é proveniente do mundo das ideias e vem para o mundo das sombras, o mundo espelhado, o mundo do reflexo. Se a alma é

³³ Alfred North Whitehead foi um filósofo, matemático e lógico britânico. Ele foi o fundador da escola filosófica conhecida atualmente como A Filosofia do Processo.

entendida como algo de uma natureza má, logo não se pode debater sobre o porquê as virtudes e a filosofia serem importantes no pensamento tanto de Platão.

Ao se aprofundar no pensamento platônico é de se notar que ele exalta o pensar, e as virtudes. Tais aspectos só são vivenciados pelo homem, por um ser pensante, por uma pessoa. Mas o que é uma pessoa, se não um ser formado por corpo e alma? Este é, pois, o cerne da pesquisa. Alma, imortalidade e Mundo das Ideias, qual a relação? A Alma de todos os homens é semelhante? Quais as características da alma do Filósofo?

MÉTODO

Para a realização do proposto artigo foram explorados livros de Platão, destacando de modo integral e principal o Fédon, livro no qual Platão desenvolve seu pensamento sobre a Alma e alguns fragmentos do livro A República, do Timeu, do Fedro, artigos relacionados ao tema, como também trabalhos de graduação, tendo em vista que a pesquisa é do tipo bibliográfica.

O artigo será redigido a partir da leitura, fichamento e pesquisa a partir dos textos base e das anotações, aprofundado no pensamento platônico sobre o assunto tratado. Assim, o pesquisador, através desses meios, separará e exporá o que é relevante e adequado para o desenvolvimento do trabalho acadêmico, visando o alcance das respostas aos objetivos propostos.

66

A PERSPECTIVA FILOSÓFICA PLATÔNICA DA ALMA

O homem é formado por corpo e alma³⁴, diz Platão pela boca de Sócrates em seu Fédon. Diz ele ainda que a morte é a separação da alma do corpo. (PLATÃO, 2020). O destino das almas, porém é a grande questão que perpassa todo pensamento platônico, pois é a partir dessa questão que o pensar e as virtudes ganham sentidos; de onde brotaria, pois, o valor das virtudes? E qual o motivo de praticá-las se quem não as pratica aparentemente é mais feliz que o homem justo? Estas são

³⁴ No Fédon, Platão não apresenta um conceito de Alma, nem um conceito de corpo. No Fedro, Platão fala sobre a alma com outra perspectiva; nele Platão conceitua alma como “aquilo que se move por si mesmo” (PLATÃO, 2000). O Fédon é uma das últimas obras de Platão, provavelmente ele pressupõe que o leitor tenha conhecimento de seus livros passados para a compreensão dos argumentos.

questões tratadas especialmente na República de Platão, mas que estão intrinsecamente ligadas à alma. (PLATÃO, 2016).

Tendo em vista o que é a morte, o filósofo não sofre por vê-la chegar, mas se alegra, pois ele sabe do seu destino. É, todavia, um engano ter o desejo de forçar a morte, pois a decisão de qual o momento certo de morrer cabe apenas aos deuses. Ao homem cabe apenas aguardar desejoso e alegre este momento em que sua alma se desprenderá de seu corpo e poderá retornar de onde outrora saíra. A morte é um momento de felicidade para o filósofo, pois, se ele buscou a verdade sinceramente, sabe, portanto, que a felicidade lhe aguarda junto dos deuses que lhe esperam no Mundo das Ideias. (PLATÃO, 2020).

Platão vê o corpo como limitado, primeiramente, pois ele pertence ao mundo das sombras que, por si mesmo, possui uma dignidade menor que as ideias, pois o que é sombra é na verdade uma cópia falsa da ideia, a sombra é uma imperfeição da ideia. A multiplicidade da matéria fere a unidade da ideia, pois a ideia é eterna, imutável e perfeita, portanto, se ela assim o é, ela não pode ser múltipla. (CASERTANO, 2015).

O corpo por pertencer ao mundo das sombras, engana e é limitado. O corpo engana porque está na matéria em meio a multiplicidade e aos sentidos, o que confunde a alma e a impede de chegar à verdade de forma plena e de tal modo a engana. O corpo é ainda limitado, pois a matéria o deixa assim por ser matéria, que por si só é uma cópia falsa e imperfeita da ideia, que impede a alma, ainda que pela reminiscência a chegue plenamente à ideia. (PLATÃO, 2016).

67

ALMA E IMORTALIDADE³⁵

Quanto à imortalidade em si, Platão é muito direto e claro em dizer que toda a alma é imortal. Platão, no início do Fédon, a defende a partir da argumentação dos contrários. Alguém só pode melhorar se partir de uma situação ruim; toda a movimentação gira em torno dos contrários; para que alguém seja bom é necessário que tenha sido ruim, para que alguém seja justo é necessário que antes tenha sido injusto, para que alguém esteja vivo é necessário que antes estivesse morto. Portanto toda alma é imortal, pois tudo o que é vivo antes esteve morto e tudo o que é morto antes esteve vivo:

³⁵ Entendendo imortalidade aqui como o que não perece. Platão não diz explicitamente que a alma é imortal é uma ideia, o que, porém se pode afirmar com base na Bibliografia base bibliográfica deixada por Platão é que a alma do filósofo não é somente imortal, pois é uma ideia, o que há de se falar mais à frente.

Investiguemos, então, se é forçoso que tudo o que tenha algum contrário de nada mais possa originar-se a não ser desse mesmo contrário. Por exemplo: para ficar grande alguma coisa, é preciso que antes fosse pequena, sem o que não poderia aumentar. – Certo. – E para diminuir, não é preciso ser maior, para depois vir a ficar pequena? (PLATÃO, 2020, p. 80).

A alma, portanto, é imortal para Platão. A partir do fragmento anterior é importante se entender e ressaltar o que possui alma. Tudo o que é vivo possui alma para Platão. Não existem, porém diversos tipos de alma, como alma vegetal ou animal, existe a alma humana que é presente em todo ser vivo, portanto aquilo que é vivo já foi um homem e poderá se tornar um homem novamente, dependendo do seu julgamento após a morte. Portanto o destino da alma depende do julgamento de uma vida que antes vivera. (PLATÃO, 2016).

ALMA E TEORIA DAS FORMAS, QUAL SUA RELAÇÃO?

A Teoria das Formas, ou Mundo das Ideias, é a mais importante no pensamento platônico, pois é a partir dela que se norteiam todas as coisas e todos os seus pensamentos; é impossível tratar de Platão sem tratar do Mundo das Ideias. Para Platão existem duas realidades, existe a realidade das abstrações, ou seja, das formas abstratas não-materiais, que são substâncias imutáveis e eternas, que possuem o mais alto tipo fundamental da realidade e não o mundo material mutável conhecido pelo homem através dos sentidos. (PLATÃO, 2020).

A forma não-material não possui multiplicidade, nem mutabilidade, ela é eterna, una e imutável. Todo o Mundo Criado pelo Demiurgo (O Mundo das Sombras) é imperfeito, pois é uma cópia falseada da ideia e, portanto, quem está na matéria é privado de conhecer plenamente a Ideia. Para Platão, as coisas que são captadas com os olhos do corpo são simples formas físicas, porém as coisas que a alma abstrai são não-físicas. Portanto, o olhar da Inteligência capta as formas inteligíveis essenciais puras. Platão vê uma conexão entre o que a alma enxerga e o objeto em razão, do qual a visão não existe, ou seja, Platão percebe que existe algo mais real do que se vê habitualmente. Assim, as Ideias são essências eternas do bem, do belo e do verdadeiro. (PLATÃO, 2016).

Para Platão, apenas a alma do filósofo vem do mundo das Ideias e é a única capaz de para lá retornar. Aqui entra um ponto que gera

discussões em relação ao pensamento platônico, pois ele não explica de onde as outras almas provêm, ou como elas são capazes de alcançar a reminiscência, que trabalharemos mais a frente, sendo que nunca antes tiveram contato com a Ideia pura, porém aprendem de forma semelhante ao filósofo. (PLATÃO, 2016).

Pela origem do filósofo ser do mundo das Ideias, ele não consegue ficar preso aos comércios do corpo, porém, logo que começa a aprender, que para Platão na verdade é se lembrar, ele logo se recorda de onde saiu, vai lembrando da unicidade. Ele vê com os olhos da alma, com a inteligência e logo vai se lembrando do que antes já conhecia no Mundo das Ideias. Apesar de conhecer ser um lembrar, o filósofo não se lembra plenamente, mas vai se recordando até chegar à um limite que o próprio corpo lhe impõe, pois a sombra nunca será capaz de chegar à Ideia. Por isso, o filósofo não teme a morte, pois ele sabe que somente pela morte ele será capaz de retornar à sua casa e deixar para trás tudo o que lhe impedia de ver a unicidade e a plenitude das coisas. (PLATÃO, 2020).

Platão propõe, no Fédon, que todo aprender é uma reminiscência. Tendo em vista a ideia de imortalidade que anteriormente propusera, ele diz que todo aprender é na verdade um recordar-se do que antes o indivíduo já viveu, esse argumento fundamenta mais ainda a imortalidade da alma:

[...] o que se conclui daquele outro argumento — se for verdadeiro — que apresentar, sobre reminiscência o conhecimento, conforme o qual nós devemos forçosamente aprendido num tempo anterior o de que nos recordamos agora, o que seria impossível, se nossa alma não preexistisse algures, antes de assumir a forma humana. Isso vem provar que a alma deve ser algo imortal. (PLATÃO, 2020, p. 80).

Por isso, Platão, em suas obras, utiliza muitos diálogos e também por isso ele desenvolveu a maiêutica³⁶, pois ele acredita que tudo na verdade é um recordar-se daquilo que antes já viveu; outro modo é também a observação do mundo com os olhos da alma capazes de abstraírem as formas, abstraírem as Ideias, pois a alma viveu antes do corpo, e somente ela é capaz de lembrar-se das coisas que vivera. (PLATÃO, 2020).

³⁶ Maiêutica é um método socrático de diálogo que se fundamenta na multiplicação de questionamentos com base nas falas do interlocutor a fim de que ele mesmo chegue à descoberta da verdade, do conceito.

Segundo Platão, existem três tipos de alma no indivíduo: a alma racional, capaz de ver com os olhos da sabedoria e que rege e governa as outras; a alma irascível, que abarca todo o aspecto emocional do homem, que é importante ressaltar principalmente a ira; e a alma concupiscente que abarca todo o aspecto dos apetites. (PLATÃO, 2016).

Para Platão, a alma racional deve governar as demais para não deixar que o corpo seja enganado e seduzido aos prazeres enganosos da matéria que afastam da verdade e que tornam o homem cada vez menos capaz de chegar mais perto da verdade. Na verdade, para Platão, a alma concupiscente é a pior de todas, pois ele vê como a pior de todas as atitudes se lançar aos prazeres de uma alimentação desregrada, pois esta atitude agrava ainda mais todas as outras, traz ócio ao homem tornando menos desejoso de pensar e propicia ainda mais a atividade de emoções desgovernadas que fecham os olhos da inteligência do indivíduo, prendendo-o à matéria e tornando-o dependente e desejoso dela e afastando-o de tudo o que é realmente Bom, Belo e Verdadeiro. (PACHECO, 2018).

Quando o indivíduo morre, sua alma intelectual se desprende do corpo, que por sua vez perece juntamente com as duas outras almas, pois são matérias. Mas, a alma intelectual, a portadora do saber e ordenadora das demais, se desprende e é liberta das paixões do corpo. As almas daqueles que não são filósofos vão para o Hades onde são julgadas pelos reis que os deuses instituíram e lá são separados os justos e os injustos. Os justos vão para os Campos Elísios e os maus vão para o Tártaro. As almas boas ficam numa jornada de mil anos nos Campos Elísios recebendo recompensas proporcionais ao que fizeram em vida; os justos são recompensados dez vezes pelas boas ações que fizeram quando vivos. Após passados os mil anos, as almas voltam e ganham a possibilidade de escolher a próxima vida na terra. (PLATÃO, 2016).

As almas dos injustos vão para o Tártaro e ficam lá cumprindo suas jornadas durante mil anos, pagando dez vezes a intensidade das más ações que cometeram na terra. Após esse tempo de punição, a alma ganha novamente a possibilidade de escolher a vida que terá na terra. O tempo no Tártaro é uma purificação, é um período para que o indivíduo se arrependa das antigas ações e passe a aspirar a justiça. Porém, se a alma sai do Tártaro e deseja ainda voltar como uma pessoa tirana ela será condenada a passar a eternidade no Tártaro, pois após mil anos nada aprendeu. Portanto, a vida após a morte envolve

juízo e a sanção e a reencarnação é negada a todo aquele que comete atrocidades, ou deseja cometê-las. (PLATÃO, 2016).

Para Platão, a alma do filósofo se encarna como uma punição³⁷ de algo que cometeu no Mundo das Ideias e como castigo ele recebe a sentença de uma vida em meio a matéria. Sócrates, no Fédon, diz que o pensamento é uma forma de purificação do filósofo, é um modo dele se desprender das paixões que o corpo impõe à alma, de modo que a pessoa pode através do pensamento, da filosofia, chegar ao máximo e melhor de si, como ele mesmo o diz: “A verdade em si consiste, precisamente, na purificação de tudo isso, não passando a temperança, a justiça, a coragem e a própria sabedoria de uma espécie de purificação” (PLATÃO, 2020).

A alma do filósofo, porém ao morrer, com base no Fédon, vai para o Hades e de lá retorna ao Mundo das Ideias. Platão, pela boca de Sócrates, diz ainda que:

Amores humanos, ante a perda de amigos, esposas e filhos, têm levado tanta gente a baixar voluntariamente, ao Hades, movidos apenas da esperança de lá reverem o objeto de seus anelos e de com eles conviverem; no entanto, quem ama de verdade a sabedoria, e mais: está firmemente convencido de que em parte alguma poder encontrá-la a não ser no Hades. (PLATÃO, 2016, p. 77-78).

O Filósofo deseja chegar ao Hades para reencontrar a sabedoria em plenitude, para reencontrar o verdadeiro saber, mas nem nos Campos Elísios, nem no Tártaro o Filósofo entrará isso, pois a verdade só é em plenitude na Abstração. É impossível ao verdadeiro filósofo ficar preso à carne, pois ele sabe o que sua alma deseja mais que qualquer coisa, ele não teme a morte pois ele tem convicção de é apenas por ela que ele será capaz de retornar à sua casa. (PLATÃO, 2020).

Para Platão, a verdade pode ser alcançada somente através das virtudes que ajudam o corpo a não se laçar ao comércio do corpo de modo que fique cada vez mais preso à matéria. Platão aponta como sendo quatro as virtudes: a Sabedoria, a Temperança, a Coragem e a Justiça. Estas virtudes servem tanto para um indivíduo que deseja estar cada vez mais perto da verdade, quanto para uma sociedade que almeja o ideal, apesar de que, quanto a este, ele mesmo diz que isso não é possível no mundo da matéria, mas que é bom ser compreendido

³⁷ Platão não diz ou explica os possíveis atos ou motivos para o filósofo ser punido, apenas diz que a encarnação filósofo se dá por causa disso.

para que a sociedade caminhe para a verdade, e assim, para uma sociedade melhor. O pensar e as virtudes levam o homem a ser mais feliz, pois aproximam ele das Ideias, e são elas o bem mais precioso que o homem pode desejar. (PLATÃO, 2016).

Segundo Platão, a felicidade do filósofo será alcançada apenas no Mundo Abstrato, pois apenas lá ele estará com a unicidade e com a plenitude da verdade, no mundo da matéria, porém, o filósofo se vê constantemente lutando contra a realidade material para tentar encontrar a verdade, a matéria o engana e o deixa angustiado. O filósofo, porém, ao voltar à Abstração encontrará sua felicidade:

Assim constituída, dirige-se para o que lhe assemelha, para o invisível, divino, imortal e inteligível, onde, ao chegar, vive feliz, liberta do erro, da ignorância, do medo, dos amores selvagens e dos outros males da condição humana, passando tal como se diz dos iniciados, a viver o resto do tempo na companhia dos deuses. (PLATÃO, 2020, p. 113).

O filósofo não teme a morte, nem se angustia perante ela, pois ele tem fortemente presente em sua mente que é apenas por ela que ele será capaz de alcançar tudo aquilo que desejou durante toda sua vida. Ao ver se aproximando o fim de sua existência em meio a matéria, o filósofo é capaz de ver qual foi sua, missão, que é de levar os outros a estarem próximos da verdade o quanto for possível, e assim, deseja ainda mais ardentemente este momento sublime em que deixará a matéria, com a qual tanto sofreu em meio aos enganos e lutas que o assolavam e o privavam da plenitude das Ideias. O filósofo deixará sua vida de sofrimento e angústias para viver plenamente a felicidade que se dá em conhecer a unicidade das Formas. Na verdade, o objetivo do Fédon foi dado no seu início: O Filósofo verdadeiro não teme a morte quando ela se aproxima, mas louva aos deuses porque o momento de gozar da felicidade com eles está chegando. (PLATÃO, 2020).

CONCLUSÃO

Toda alma, portanto, é imortal pelo princípio dos contrários, todavia somente a alma do filósofo é eterna, pois somente ela provém do Mundo das Ideias, do Mundo das Abstrações. O que há nas abstrações, como já dito antes, são somente ideias, portanto a alma do filósofo é uma ideia que vai ao Mundo das Sombras como uma punição

por um ato que cometeu na realidade das abstrações e por isso é condenado a passar uma vida em meio a matéria.

A matéria é limitada, portanto o corpo também é, pois se encontra em meio a matéria. O filósofo ao entrar na realidade da matéria se encontra privado da plenitude das ideias. Conforme vai crescendo e se desenvolvendo, o filósofo começa a olhar o mundo e a se lembrar do que antes experimentara no Mundo das Ideias, ele começa a ver através dos olhos da alma tudo aquilo que aos sentidos é oculto, aquilo que somente a razão consegue ver. O filósofo através da reminiscência se lembra das ideias, mas não a alcança plenamente, pois isto lhe é impossível. Porém, ele sabe para onde irá após sua morte, portanto ele deseja o momento da morte, mas não o provoca, pois determinar quando a morte chegará cabe apenas aos deuses.

O Filósofo tem a certeza de que voltará ao Mundo das Ideias de onde saiu e que poderá gozar novamente de ver a unidade, a verdade e a beleza em plenitude, por conhecer a verdade ele tem a missão de levar as pessoas o mais perto possível da verdade. Ainda que aqueles que não são filósofos não alcançam o Mundo das Abstrações, eles poderão, após a morte, lograr gozos ou dores tendo em vista as boas ou más ações que praticaram enquanto vivos. Os não filósofos também possuem reminiscência daquilo que viveram em suas vidas passadas, ou seja, ao verem o mundo os indivíduos vão se recordando de aspectos que antes já haviam vivido.

Aqueles que não provém das abstrações vão passar mil anos após a morte recebendo recompensas ou punições pelos seus atos vividos na terra. Se o indivíduo, mesmo após os sofrimentos, desejar permanecer nas más ações será condenado a passar a eternidade em meio aos sofrimentos no Tártaro. Ao filósofo é impossível se prender às más ações, pois elas são imperfeições da matéria; o filósofo, porém é do Mundo das ideias e sua alma não se deleita por aquilo que é passageiro e enganoso, porém deseja e espera por aquilo que é uno verdadeiro e belo.

Para o filósofo, o período que passa na matéria é uma purificação para que possa voltar à sua casa. O filósofo é enganado pelo corpo, pelos sentidos e, portanto, ele luta a todo o momento tentando se desprender da multiplicidade para encontrar caminhos para chegar à verdade. As virtudes são, para os indivíduos, um meio de se desprender dos impulsos do corpo para alcançar um controle de si, recusar os prazeres enganosos, pensar melhor e ver com os olhos da

alma. No entanto, filósofo não consegue ficar preso à matéria, pois ele é concededor de uma realidade muito maior.

O filósofo, proveniente do Mundo das Ideias, não quer outra coisa senão voltar para sua casa, pois ele passou a vida toda lutando contra o corpo, contra a matéria que lhe enganava constantemente. O filósofo não encontrará destino no Tártaro, nem nos Campos Elísios. O pensador encontrará destino e felicidade somente quando estiver novamente nas Abstrações, pois foi a ela que ele buscou durante toda sua vida, desejou as ideias mais do que qualquer outra coisa. Portanto, nada pode separar o filósofo de viver novamente junto aos deuses e gozar da plenitude de tudo que há nas abstrações.

REFERÊNCIAS

CASERTANO, Giovanni. *Alma, morte e imortalidade*. Universidade de Brasília: **Revista Archai**, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X.17.6>. Acesso em: 22 abr. 2021.

PACHECO, Luiza Simões. **A alma em Platão**. 2018.

PLATÃO. **A República**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

PLATÃO. **As Obras De Platão**: Fédon. [S. l.]: Clube de Autores, 2020.

PLATÃO. **Fedro ou Da Beleza**. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO; DESMÒSTENES. **A Oração da Coroa/Fédon**. São Paulo: Atena Editora, 1957.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**. New York: The Free Press, 1978.

A ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA COMO RESPOSTA À CRISE DA METAFÍSICA³⁸

HEIDEGGERIAN ONTOLOGY AS AN
ANSWER TO THE CRISIS OF METAPHYSICS

Arlito Farlen Correia da Silva³⁹

RESUMO: Martin Heidegger figura entre os filósofos mais importantes do século XX, muito disso, graças a “Ser e Tempo”, que desde sua publicação em 1927, está lançada como uma das mais emblemáticas obras de Filosofia. Nos primeiros instantes da obra percebemos seu vigor, porque tateia diversas questões que nos fazem perplexos diante da imensidão de conjunturas que o pensamento humano é capaz de formular, nos deparamos, então, com a questão acerca da Ontologia no interior da Filosofia, na verdade sobre o esquecimento da questão de ser e a necessidade da recolocação da pergunta sobre ser e seu sentido, seguindo, então, a formulação de uma Ontologia Fundamental, que sirva de solo para que se possa pensar os diversos aspectos da experiência humana do pensamento e de sua vida cotidiana. Assim nos enveredamos a compreender os 12 primeiros parágrafos da obra, para que consideremos pensar, com Heidegger, a composição de uma Ontologia Fundamental, bem como quem é seu constituidor.

Palavras-chave: Heidegger; Ontologia; Fenomenologia; Metafísica.

ABSTRACT: Martin Heidegger is among the most important philosophers of the 20th century, largely thanks to “Being and Time”, which, since its publication in 1927, has been considered one of the most emblematic works of Philosophy. In the first moments of the work we perceive its vigor, because it addresses several questions that leave us perplexed in the face of the immensity of conjunctures that human thought is capable of formulating, we are then faced with the question about Ontology within Philosophy, in fact about the forgetting of the question of being and the need to replace the question about being and its meaning, following, then, the formulation of a Fundamental Ontology, which serves as a basis

³⁸ Recebido em: 22.11.2023. Aceito em: 12.12.2023.

³⁹ Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. E-mail: arlitofcs@gmail.com

for thinking about the different aspects of the human experience of thought and its everyday life. Thus we embark on understanding the first 12 paragraphs of the work, so that we consider thinking, with Heidegger, the composition of a Fundamental Ontology, as well as who its creator is.

Keywords: Heidegger; Ontology; Phenomenology; Metaphysics.

INTRODUÇÃO

Martin Heidegger coloca seu pensamento a serviço da filosofia ela mesma, que, segundo ele próprio, seria a ontologia. Com isso, averigua o solo onde estava fincado todo o pensamento acerca da questão, e constata aí um problema, o esquecimento de ser, não há mais preocupação com a questão, resultado de um processo de obscurecimento do próprio pensamento, ou seja, da própria filosofia. Dessa maneira, consideramos constatar a importância da questão de ser, ao mesmo tempo, que devemos apontar seu esquecimento, ao longo do percurso da Filosofia, e o que, segundo Heidegger, levou a isso. Se segue, então, a necessidade de compreender os entrelaçamentos entre ontologia e fenomenologia, com a Filosofia, pois são duas estruturas de conhecimento que estão inseridas no interior da Filosofia, mas de que maneira essas estruturas são consideradas no interior do pensamento filosófico em que Heidegger estava inserido. E, por fim, o papel do *Dasein* na composição da Ontologia Fundamental, ao passo, que é necessário compreender o que compõem sua estrutura e o que faz dele um ente singular, e sua singularidade como garantidora da possibilidade da formulação de uma nova Ontologia, que renegue a problemática questão do obscurecimento da questão de ser, ao longo de todo percurso da História da Filosofia. Pois a questão acerca de ser, não apenas uma consideração marginal que a Filosofia realiza, mas é a questão central de todo pensamento humano, sendo pondera Martin Heidegger, ao realizar tal leitura nos primeiros momentos de “Ser e Tempo”. Por isso, nossa investigação se manterá no que é evidenciado pelo autor no que lemos do §1 ao §12, onde estão evidenciados os aspectos que nos propusemos pensar.

O ESQUECIMENTO DO PRIMADO DE SER

A Ontologia Fundamental é o projeto heideggeriano que visa, no âmbito da investigação sobre o sentido do ser em geral, dar suporte a todas as outras ontologias possíveis, desde que se caracterizem pela construção de metodologias específicas ao tratamento de cada área temática. O objetivo geral de "Ser e Tempo" (1927), obra principal de Martin Heidegger no horizonte da década de 1920, visa desenvolver um questionamento autêntico sobre o sentido de ser, com o intuito de se chegar à uma resposta ao que constitui e determina a investigação sobre o ser em geral. O filósofo se volta à questão da recolocação da pergunta sobre o ser, a qual requer, de antemão, uma identificação preambular do conceito ser para, somente a partir disso, salientar o que significa a afirmação do seu "esquecimento" ao longo do percurso ontológico.

Para Heidegger, o questionamento sobre o sentido do ser já não se encontra no seio da investigação do pensamento humano, dado que, de acordo com o percurso trilhado pela ontologia tradicional, isto é, pela metafísica, não nos é permitido conceituar o que é ser. A construção de determinações a propósito do conceito ser impede a sua apreensão em seu sentido amplo, já que a não definição é constitutiva do que é ser, tal como nos elucida Heidegger: "Diz-se: 'ser' é o conceito mais universal e o mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição" (HEIDEGGER, 2012, §1, p. 33). Essa constatação de Heidegger só é possível graças aos limites estabelecidos pelo pensamento ontológico e metafísico precedentes, que exercem extrema importância sobre a reformulação ontológica necessária em nossa época, tal como nos recorda Marco Antonio Casanova (2010, p. 76 – grifo do autor) ao fazer referência ao início da obra de Heidegger: "*Ser e Tempo* inicia-se, em outras palavras, com a constatação de que o problema central de toda ontologia, o significado daquilo que é, do ser, do ser do ente, não foi resolvido no interior da história da ontologia".

Um conflito de compreensão pode ser ocasionado pela dubiedade em que ontologia tradicional e a metafísica performam na configuração do pensamento filosófico. Ao mesmo tempo em que ser é o conceito mais universal, e, por isso, o mais indefinido pelos próprios critérios estabelecidos, é sempre entendido e definido de acordo com a maneira pela qual nos deparamos com ele, ou seja: universal,

indefinido, mas sempre compreendido, determinado, em si mesmo. O que decorreu dessa perspectiva foi a perda do vigor investigativo filosófico sobre o ser, ao passo que também pergunta e resposta a essa questão, fundamental, perderam seu sentido de estar no centro da filosofia em seu aspecto mais geral e constitutivo, tal como Martin Heidegger formula no início do § 1 de “Ser e Tempo”:

Mas esse que dentre os conceitos é o mais universal e, portanto, indefinível, não requer também definição, pois cada um de nós o emprega constantemente [e] a cada vez já entende o que visa com ele. Assim, o que movia e como algo oculto mantinha a inquietação do filosofar antigo passou a ser claro como o sol, um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo, ao ponto de imputar-se um erro de método a quem ainda interroga a esse respeito (HEIDEGGER, 2012, §1, p. 33-35).

Ao que parece, a questão fulcral em “Ser e Tempo” é a indagação sobre ser. Mais que uma especulação geral sobre o sentido do ser, ou o que especificamente é o ser, Heidegger pretende exemplificar a obscuridade que contornou esse problema desde a antiga ontologia, para, assim, estabelecer uma nova forma de conceber e pensar ser. Eis propriamente o que seria uma “ontologia fundamental”. Por um lado, ser é aquilo que roubou todos os esforços da filosofia desde o seu surgimento, um ímpeto que, por outro lado, perdeu-se no desenrolar dessa própria história, em decorrência da antiga ontologia, que pautou o pensamento filosófico desde sua concepção. O que ocorreu foi o aniquilamento da questão acerca do ser. Esse aniquilamento deriva de três preconceitos ressaltados pelo autor no §1 de “Ser e Tempo”.

O primeiro preconceito diz acerca da universalidade do conceito ser, também recorre ao que seria a falta de clareza a respeito desse conceito: “Ao se dizer, por conseguinte que ‘ser’ é o conceito mais universal não se diz, contudo, que esse conceito seja o mais claro, de sorte que toda discussão ulterior se faz desnecessária. Ao contrário, o conceito de ‘ser’ é o mais obscuro” (HEIDEGGER, 2012, § 1, p. 37). O segundo preconceito é a indefinibilidade do conceito ser. Sobre isso, Heidegger afirma: “‘Ser’ é um conceito indefinível. É o que se infere de sua suprema universalidade. [...] O ser não pode ser derivado por definição de conceitos superiores e não pode ser exibido por conceitos

inferiores” (HEIDEGGER, 2012, § 1, p. 37). O terceiro e último preconceito elencado pelo filósofo trata da obviedade do conceito ser, um conceito supostamente evidente por si:

O “ser” é conceito que pode-ser-entendido-por si-mesmo. Em todo conhecer, em cada enunciar, em cada comportamento em relação a ente, em cada comportar-se-em-relação-a-si-mesmo se faz o uso de “ser” e a expressão é aí entendida “sem mais nada” (HEIDEGGER, 2012, § 1, p. 39).

A explicitação de Martin Heidegger no que concerne aos preconceitos que envolvem o conceito ser culmina na ênfase da necessidade de resposta à questão sobre ser. Mais que isso, na recomposição do próprio perguntar, já que parecia insuficiente a maneira como estava posto, não possuindo a clareza necessária para seu direcionamento correto. Heidegger vai em direção a uma proposta de reformulação da pergunta essencial sobre ser, já que não conseguimos enunciar claramente o que é sentido do ser, embora sempre possuamos uma pré-compreensão daquilo que seria ser. Portanto, mais que uma pergunta fundamentalmente posta, pretende, também, desdobrar-se numa resposta basilar, que abarque, primordialmente, a questão sobre ser, ou melhor, sobre o sentido de ser, de modo que nossas pré-compreensões não sejam o ponto inicial para determiná-lo.

O que ocorre com nossa concepção do conceito ser é o restringimento de ser ao ente, ou seja, determinamos ser à medida em que os diversos entes se revelavam, sem a preocupação filosófica de compreender a coisa naquilo que, de fato, a determina enquanto ente: seu ser. Heidegger se empenha em um caminho contrário, que se desvincula das análises e afirmações anteriores sobre o que é o ser e seu sentido, de acordo com o que nos elucidava Davis (2020) perfazendo a perspectiva de ser que o filósofo apontou em sua obra⁴⁰:

⁴⁰ É de suma importância ressaltar que Martin Heidegger, antes de “Ser e Tempo”, já manifestava sua inquietação acerca do tema do ser, mesmo enquanto estudante de teologia. A pesquisa que envolve o ser, em Heidegger, está para além de apenas uma única obra, mas é, de certa forma, um tema central em toda sua investigação filosófica. “Ser e Tempo” é a obra que discute com maior profundidade e em que o questionamento sobre o ser é cêntrico. Uma pesquisa mais profunda acerca das concepções precedentes sobre o ser em Heidegger, e o que impulsionou sua busca, pode ser desenvolvida a partir dos §§ 4-9 da obra “Heidegger: da analítica existencial à filosofia da interpelação” (ver MARTINS FILHO, 2021).

O ser não é ele mesmo um ente ou algo que existe, mas o que determina os entes enquanto entes, ou o que significa, para um ente ou uma entidade, existir. Em última análise, para Heidegger, o ser é o evento apropriador por meio do qual o sentido do ser dos entes é determinado (DAVIS, 2020, p. 25).

Um ponto determinante para nossa elaboração é a compreensão do contexto em que a filosofia se encontrava naquele momento específico do século XX, ou seja, o contexto oportuno em que o “rei secreto da filosofia”⁴¹ estava inserido. O filósofo pretendia uma nova estruturação ontológica ante a grande força da subjetividade na filosofia, que se impulsionava, e ampliava de forma singular, desde o período da Modernidade. A partir disso podemos compreender o porquê de Heidegger aludir ao pensamento de Descartes, sobretudo quando tratou a questão do mundo e da mundanidade, no terceiro capítulo de *Ser e Tempo*, respectivamente, nos §§ 14-24.

A influência do conceito de *sujeito* imposta pela filosofia que despontou desde a modernidade impacta todos os aspectos do pensamento filosófico no século XX, como a ética, a política, a linguagem e, notadamente, também a ontologia. O propósito de Heidegger em sua investigação é, então, elucidar a perda da questão de ser também por ocorrência desse novo modo de compreensão do homem no mundo e sua relação com ele, como nos recorda Martins Filho (2021) ao perfazer a constituição da orientação de Heidegger sobre o ser:

Eis porque ao elucidarmos, ao longo de nosso argumento, a importância da retomada da questão do ser (*Seinsfrage*) como forma de superação do primado do sujeito, devemos recordar que, entre outras características atribuídas ao legado da filosofia moderna, está a imposição do dualismo entre *sujeito* e *objeto*, em cuja afirmação também reside, segundo Heidegger, o traço do esquecimento da questão do ser (MARTINS FILHO, 2021, p. 90 – grifos do autor).

⁴¹ A partir da leitura da cronologia de Heidegger, inserida no início da obra de Rüdiger Safranski, intitulada, “Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal”, consideramos referenciá-lo, também, como ficou conhecido após as conferências sobre Ontologia, isto é, o “rei secreto da filosofia”.

As diversas constatações realizadas por Martin Heidegger acerca da perda do sentido do ser ilustram a necessidade de recolocação da pergunta sobre ser, como ele afirma, por duas vezes, no § 2 da obra de 1927: “A pergunta pelo sentido de ser deve ser feita” (HEIDEGGER, 2012, p. 39-41 – grifo do autor). E a própria pergunta necessita de uma nova formulação, donde procede nossa compreensão da tentativa de Martin Heidegger de elaborar a pergunta a partir de novos pressupostos, não apenas filosóficos, mas também linguísticos, utilizando a vida ordinária para a caracterização da questão sobre ser e seu sentido.

No que concerne à questão da pergunta, podemos compreendê-la a partir de seus constituintes, quais sejam: o perguntante, o perguntável, o perguntando e o perguntado⁴². O perguntante é o ente capaz de realizar a colocação da pergunta; o perguntável é o objeto pelo qual se pergunta; o perguntando é o de que se pergunta; o perguntado aquilo a que se pergunta, a meta que se encerra sob a fragilidade do véu imposto ao perguntável. Essa é a estrutura da pergunta formal, que deve ser realizada para se responder à questão sobre o sentido do ser e, conseqüentemente, estabelecer uma ontologia fundamental que sustente, em si mesma, as ontologias regionais.

A ontologia fundamental, que surge a partir da correta colocação da pergunta sobre ser, não servirá apenas de sustento à filosofia em seus diversos aspectos teóricos, mas será de onde surgirão todas as outras ontologias (HEIDEGGER, 2012, § 3, p. 63), que fornecerão às ciências seus próprios objetos e sua correta verificação, pois, se, nem ao certo se sabe aquilo que as coisas são em si mesmas, não se pode, a partir delas, obter quaisquer produtos de conhecimento científico. Daí a necessidade de uma ontologia que não seja marginal, mas central em todos os aspectos em relação ao ser, pois será capaz de fornecer o verdadeiro sentido dos objetos das demais ontologias. A esse respeito, assim elucida Barbosa (2018, p. 34) em seu trabalho: “Seriam ‘regionais’ tais ontologias, pois apresentariam um caráter de investigação do ser

⁴² Essa é a nomenclatura utilizada pelo professor Fausto Castilho (2012) para denominar os componentes que compõem a pergunta fundamental; essa é, também, a nomenclatura que preferimos utilizar ao longo de nossa pesquisa. Na tradução da professora Márcia de Sá Cavalcanti (1988), encontramos a pergunta caracterizada da seguinte forma: o questionar, o questionado, o interrogado e o perguntado.

mais restrito, e não do ser de um modo geral, que é a tarefa da Ontologia Fundamental heideggeriana⁴³".

Na medida que a articulação sobre a possibilidade de constituição de uma ontologia fundamental se delimita, torna-se evidente a necessidade de se estabelecer um ente, entre os demais, que seja capaz de formular a pergunta sobre o ser e que seja, igualmente, capaz de respondê-la. Um ente que perceba, em sua própria estrutura, ser que se manifesta em si e o determina enquanto ente no mundo, mundo em que está articulado com os outros entes e em que, ele também, é em si mesmo como um mundo (INWOOD, 2002). Desse modo, Heidegger proclama o único ente capaz de se interrogar por seu modo de ser, ou seja, de avançar à pergunta fundamental, e, justamente por isso, capaz de hastear a ontologia fundamental: "Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*" (HEIDEGGER, 2012, § 2, p. 47).

A averiguação de Martin Heidegger se estabelece a partir da percepção da composição desse ente, um ente que, em outras palavras, passa a constituir-se: "[...] como um canal, como elo de possibilidade do *questionar* e do *responder*" (MARTINS FILHO, 2021, p. 143 – grifos do autor), uma composição assinalada por dois princípios disponíveis, primeira e exclusivamente, a esse ente e não aos demais. Trata-se do que o autor nomeou como os dois primados, ôntico e ontológico, que determinam o ente *Dasein*. O primado ôntico, que estabelece sua precedência em relação à pergunta, e o primado ontológico, que o capacita a possuir, primariamente, certa compreensão sobre seu ser ele mesmo. Quanto a isso, Heidegger oferece o seguinte esclarecimento no § 4 da obra em análise:

O *Dasein* tem, por conseguinte, uma múltipla precedência diante de todo outro ente. A primeira precedência é *ôntica*:

⁴³ "'Ontologia' significa doutrina do ser. Se ouvirmos neste termo apenas a instrução indeterminada de que no que segue de algum modo se irá indagar tematicamente o ser, que se irá falar do ser, então terá servido a palavra do título para o que se pretende. No entanto, caso a ontologia designar o nome de uma disciplina, por exemplo, uma das disciplinas que pertencem ao âmbito de ocupação da neoescolástica ou ao âmbito da escolástica fenomenológica e as linhas acadêmicas marcadas por esta filosofia escolar, nesse caso, a palavra ontologia como título do que será o tematizado a seguir e a maneira de tratá-lo será inaceitável" (HEIDEGGER, 2013, p. 7) [Nota de rodapé do texto original].

esse ente é determinado em seu ser pela existência. A segunda é *ontológica*: sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência, o *Dasein* é em si mesmo “ontológico”. Mas ao *Dasein* pertence, todavia, de modo igualmente originário – como constituinte do entendimento-da-existência – um entendimento do ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein*. Por isso, tem ele uma terceira precedência como condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Assim, o *Dasein* se mostrou como o ente que, antes de todo outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado (HEIDEGGER, 2012, §4, p. 63 – grifos do autor).

Com a determinação do ente que possui, em si, a possibilidade da pergunta pelo sentido de ser, faz-se pertinente, utilizando a perspectiva elaborada por Heidegger, esclarecer a necessidade daquilo que ele nomeará, no § 6 da obra, como “destruição” da ontologia, ou melhor, de sua história tal como foi elaborada e transmitida até nós. A questão assumida pelo filósofo é a tramitação do conceito ser durante a história, o próprio conceito de história, e, notadamente, a respectiva noção de tempo, um fator determinante em toda essa reflexão. Ambos esses conceitos, “história” e “tempo”, são os fios condutores das reflexões empreendidas pelo § 6. Não pelo que representam por si mesmos, mas pelo que implicaram na perquirição sobre ser.

As averiguações realizadas por Heidegger no § 6, sobre história e tempo, tornam-se melhor elaboradas no decorrer de toda a discussão de “Ser e Tempo”. Não apenas porque se trata de conceitos que perpassam toda e qualquer ontologia, mas por serem determinantes na caracterização do *Dasein*, do ente capaz de toda ontologia possível. Assim, para além dos conceitos por si, Heidegger esclarece a necessidade do reconhecimento da própria historicidade e da temporalidade como constituintes do *Dasein*. Mas esses dois conceitos indispensáveis na busca pelo sentido de ser foram entendidos e qualificados no seio de uma tradição deteriorada, isto é, da ontologia tradicional e/ou metafísica; e isso significa que sua delimitação ocorreu de forma enigmática, já que o ser, ele mesmo, foi tomado como inacessível e conceito não totalmente aclarado (HEIDEGGER, 2012, § 1). Com essa argumentação, Heidegger explicita a perda de seu próprio entendimento por parte do *Dasein*, e esse esquecimento ontológico

está radicado no acesso à tradição ontológica, tal como a história a compreendeu e até manipulou⁴⁴.

A discussão intensificada por Heidegger nesse parágrafo explicita a relação da filosofia desde os gregos até filósofos modernos como Hegel, perpassando, obviamente, pela Idade Média. Sobre isso, pode-se dizer que Heidegger possui amplo conhecimento, já que em seus estudos dedicou-se especialmente a esse período da filosofia (note-se suas pesquisas de doutoramento e livre-docência). A par de toda essa trajetória, para Heidegger coube à Modernidade tornar cada vez mais obscuro o que deveria ser colocado sempre à vista de toda a filosofia, como se lê no que segue:

A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela “transmite”, ao contrário, encobre-o. Ela transmuda o que a tradição legou em um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo, obstruindo o acesso às “fontes” originárias nas quais as categorias e os conceitos transmitidos foram hauridos em parte de modo autêntico. A tradição faz mesmo que essa origem seja em geral até esquecida (HEIDEGGER, 2012, §6, p. 85).

84

Noutras palavras, a tradição cristaliza e assenta em bases permanentes o que outrora foi dinâmico e fluído, vivo, pulsante proximamente à vida de cada indivíduo que experienciava em sua trama pessoal a construção constante do sentido de ser. Assim, para Heidegger a própria ontologia, nascida grega e que ainda estabelece o que concebemos como filosofia, mostra-se coberta de imprecisões que não foram corrigidas ao longo dos séculos, mas, ao contrário, reafirmadas na medida em que a filosofia ganhava robustez e a tradição se mantinha como fonte segura de verificação de todo conhecimento filosófico. Ocorre que, ao “tomar a tradição como parâmetro inquestionável, a filosofia faz-se sujeita à manutenção de um entendimento equivocado – o que pode ter ocorrido no que tange à questão do ser” (MARTINS FILHO, 2021, p. 94). Toda essa reflexão nos

⁴⁴ Existe, em Heidegger, uma relação ambígua com a noção de tradição. Em *Ser e Tempo* ele fala disso de forma relutante, por não ter havido em toda a tradição uma abordagem adequada à peculiaridade da condição humana, como único acesso possível à discussão metafísica, sobre o ser. Ou melhor, sobre o sentido de ser.

recorda que, mesmo Platão e Aristóteles, por imposição da tradição, foram recebidos e interpretados de forma dogmática por toda a continuidade do que os sucedeu, ou seja, por todo o corpo filosófico como nós o conhecemos no Ocidente – sem que se questionasse a incoerência premente ao modo de consideração dos seres, nivelados sob o parâmetro de uma ontologia do obscurecimento da questão do sentido.

Aqui fica claro o que já foi mencionado em outro momento de nosso argumento, isto é, a necessidade da “destruição” da ontologia, a destruição proposta por Heidegger como possibilidade de iluminação da tradição, esclarecimento daquilo que ela escondeu, tornando quase impossível o retorno às “fontes” de origem do pensamento, com principal resultado no esquecimento da questão sobre ser. Conforme a orientação de Heidegger, na medida em que nos colocarmos no encaixo dessa questão, a etapa da “destruição” deverá ser assumida como incontornável. Na sucessão de sua argumentação, o fenomenólogo não intenciona que a “destruição” seja um mero esquecimento ou desprezo pelo passado, mas uma forma de ressignificar o horizonte atual da ontologia e, conseqüentemente, de toda a filosofia. Por isso torna-se tão importante realçar o caráter altamente positivo do processo evocado, como tônica predominante pela qual se pode compreender o real significado da “destruição fenomenológica”:

A destruição também não tem o sentido negativo de se desfazer da tradição ontológica. Ao contrário, é preciso circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, o que sempre significa nos seus *limites*, isto é, nos limites factualmente dados com a respectiva formulação-da-pergunta e com previa delimitação do possível campo de investigação. A destruição não se comporta negativamente em relação ao passado, sua crítica atinge o “hoje” e o modo predominante de tratar a história da ontologia, seja doxográfico, o da história-do-espírito ou o da história-de-problemas. Mas a destruição não quer sepultar o passado no nada, ela tem um propósito positivo e sua função negativa permanece inexpressa e indireta (HEIDEGGER, 2012, § 6, p. 89 – grifos do autor).

Enfim, após a explicitação acerca da questão do ser – ou melhor, do sentido de ser –, da delimitação de uma ontologia fundamental e de

seus desdobramentos ao longo da história da filosofia, tornando evidente o ente que é capaz de colocar a pergunta sobre o ser, ou seja, o *Dasein*, Martin Heidegger vai além. Procura evidenciar o procedimento metodológico que permitirá a formulação da ontologia fundamental, isto é, o modo de proceder por meio do qual a ontologia se efetivará. Isso porque evidenciar o ser e colocar sua questão na centralidade do pensamento é tarefa da ontologia. Mas como fazê-lo? É possível que a eleição do ente por excelência na investigação do sentido de ser por si só já tenha delimitado o movimento investigativo, seu alcance e estrutura de funcionamento.

Desse modo, nossa investigação precisa avançar, abrindo-se a um novo pressuposto fundamental para o tratamento que daremos ao nosso tema em específico, colhido do amplo espectro da lavra heideggeriana em “Ser e Tempo”. O embaraço reside justamente em como o *Dasein* procederá em relação à pergunta sobre o ser e como alcançará êxito em responder essa mesma pergunta capital da filosofia não se valendo da tradição já posta em suspenso. Eis porque é o filósofo mesmo quem reconhece: “[...] o método da ontologia permanece problemático em sumo grau [...]” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 99). Por isso, nossa investigação segue em direção a compreender como alguns elementos da relação que existe entre ontologia e fenomenologia, pois, ao que parece, ambas possuem um vínculo que necessita ser esclarecido, e não é um vínculo em que o *Dasein* não esteja presente, mas é justamente o contrário.

86

A FENOMENOLOGIA COMO MODO DE OPERAÇÃO DA ONTOLOGIA

Em primeiro lugar, é preciso dizer que a palavra ontologia não diz, propriamente, acerca de nada em que se possa apoiar para investir em busca de algum objeto. Quer dizer que não há um campo metodológico do saber filosófico que esteja diretamente ligado à ontologia. Ao contrário de particularizar uma área específica da investigação, para Heidegger, ontologia diz respeito ao próprio esforço da filosofia, à vocação fundamental da atividade filosófica em direção à sua realização: pôr em movimento a pergunta pelo sentido de ser. Assim, em segundo lugar, é natural a constituição de uma disciplina como modo de operação da ontologia; mais que isso, é necessário que

se explicita a possibilidade de um método que seja caracterizado pelo alcance das “coisas elas mesmas” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 101).

A pergunta pelo sentido de ser não é uma pergunta isolada de outras. Não se trata de um questionamento que seja indiferente, ou apenas “mais um” na filosofia, mas da pergunta elementar, a pergunta fundamental. Em suma, o que faz da filosofia, filosofia. Sobre esse ponto, Heidegger elucida que o modo próprio de se fazer a pergunta é fenomenológico, o que, de modo algum, implica que “Ser e Tempo” se mantenha vinculado a qualquer movimento, disciplina, conceito ou escola filosófica que se denominem fenomenológicos. Nesse caso, a designação “fenomenologia” não implica um modismo, fora o peso da tradição que obscureceu a real significação do que é fenomenologia, segundo argumenta Heidegger em outro texto, que trata, justamente, algumas questões de ontologia, incluindo a fenomenologia: “A investigação fenomenológica, que deveria ser base do trabalho científico, funde-se com indefinição, com irreflexão e velocidade, convertendo-se em moda filosófica do momento, moda um tanto ruidosa, sendo um escândalo público da filosofia” (HEIDEGGER, 2013, § 14, p. 81) . A fenomenologia está para além de fornecer conceitos dogmáticos, segundo nos esclarece o filósofo:

Com a pergunta diretora pelo sentido do ser, a investigação se põe ante a pergunta fundamental da filosofia geral. O modo-de-tratamento dessa pergunta é fenomenológico. Isso não prescreve ao presente tratado nem um “ponto-de-vista”, nem a subordinação a uma corrente, pois a fenomenologia não é nenhuma dessas coisas e jamais poderá sê-lo, enquanto tiver entendimento de si mesma. A expressão “fenomenologia”, tem significação primária de um *conceito-método*. Não caracteriza o quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como* (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 101 – grifos do autor).

Com o termo fenomenologia, Heidegger não pretende retomar à tradicional conceituação fornecida por Christian Wolff⁴⁵, filósofo

⁴⁵ Christian Wolff viveu entre 1679 e 1754, foi um dos grandes nomes do movimento *Aufklärung* que aconteceu na Alemanha para a difusão das ideias de pensadores ingleses e de Leibniz, de forma singular. Esse movimento, guardadas as devidas proporções, é comparado ao que ocorreu com o Iluminismo na França. Wolff é conhecido pela sua influência na difusão da

alemão do período moderno. A fenomenologia apresentada a Heidegger guarda relação com o que foi formulado por Edmund Husserl, seu antecessor na cátedra de filosofia de Friburgo. Uma prova disso é o fato de “Ser e Tempo” ser dedicada àquele, até então seu amigo; ou o que está escrito no famoso § 7, quando Heidegger afirma: “As investigações que seguem só foram possíveis sobre a base estabelecida por E. Husserl, cujas *Investigações lógicas* marcam o surgimento da fenomenologia” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 129)⁴⁶. Mas a fenomenologia que Heidegger apresenta em sua obra também está para além da “ciência de rigor” pretendida por Husserl⁴⁷.

Heidegger, antes de tudo, realiza um trabalho filológico acerca da palavra fenomenologia, pois parece claro, como pareceu a Heidegger, que esse termo é formado por duas outras palavras gregas cuja reunião denota um sentido. No entanto, o significado desses vocábulos por si só parece insuficiente. É preciso, então, investigar a sua relação, não apenas como um legado de tradições do passado, mas a atualidade de seu conteúdo como movimento no interior da atividade filosófica, como indicação de uma orientação de método e de um modo de vida em específico, a vida do ente humano em seu processo de busca pelo sentido que traduz em palavras. Daí a relação proposta pelo § 7 aos conceitos gregos *fenômeno* e *logos*, que estão inseridos e dão sentido à fenomenologia como busca das “coisas elas mesmas!” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 101).

A primeira parte do vocábulo, o termo fenômeno, segundo a perspectiva enfatizada por Heidegger no § 7, é caracterizada como “o-que-se-mostra-em-si-mesmo, o manifesto” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p.

filosofia leibniziana. Acerca do movimento *Aufklärung* e da biografia de Wolff, ver “História da Filosofia” (MARÍAS, 2004, p. 291).

⁴⁶ “Investigações lógicas” constitui uma das principais obras de Edmund Husserl, se firma, também, como uma das obras de filosofia mais importantes produzidas no século XX, de acordo com vários historiadores da filosofia (MARÍAS, 2004, p. 449).

⁴⁷ A tradição fenomenológica considera uma ruptura a forma de concepção de fenomenologia para Husserl e Heidegger, mas é importante ressaltar que em nenhum momento, em “Ser e Tempo”, Martin Heidegger afirma ou, mesmo, intenciona algo desse tipo. Em outro texto de Heidegger intitulado “Meu caminho da fenomenologia”, o filósofo retrata o seu percurso pessoal no caminho fenomenológico e a importância da obra de Husserl, e o próprio filósofo, e refere-se a ele como “Mestre” (HEIDEGGER, 2009, p. 9). Também nos é caro ressaltar o que evidencia Martins Filho dessa relação entre a fenomenologia de Heidegger e Husserl: “Por isso, em nenhum momento deve ser considerada aleatória a referência de Heidegger à fenomenologia de Husserl. Isso porque, conforme Loparic (2004), a contribuição de Husserl incidiu decisivamente sobre o pensamento heideggeriano, como seu motivo propulsor essencial” (MARTINS FILHO, 2018, p. 114).

103). Conforme essa definição, fenômeno poderia ser descrito como toda manifestação dos entes que se dão efetivamente na realidade. Heidegger, porém, continua dizendo que fenômeno não tem apenas essa significação unívoca. Esse conceito também foi, e é, entendido como “aparência”, ou “aparente”. O que o filósofo pretende é, justamente, desvincular o conceito fenômeno do seu entendimento enquanto aparecimento, porque o aparecer pode se relacionar, e em geral se relaciona, diretamente com os entes que se mostram, ou seja, o aparecer não diz sobre nada que já não seja manifesto.

O aparecimento, ao invés de revelar o fenômeno, distancia-o cada vez mais do *Dasein*. Por isso, Heidegger enfatiza a grande diferença entre os fenômenos e os aparecimentos: “[...] fenômenos *nunca* são aparecimentos, embora todo aparecimento se refira a fenômenos. Se para definir fenômeno se recorre a um conceito de ‘aparecimento’, de resto, ainda obscuro, fica tudo de cabeça para baixo e sobre tal base uma “crítica” da fenomenologia constitui de fato um notável empreendimento” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 107 – grifo do autor). O entendimento prévio de conceber fenômeno como equivalente a aparecimento torna o conceito de fenômeno distante de sua real significação como algo que deve ser apreendido, porque se mostra efetiva e claramente. A fenomenologia, assim, precisa, antes de tudo, ser compreendida como a “ciência dos fenômenos” apenas no sentido anunciado por Heidegger (2012, § 7, p. 111): “fenômeno como o-que-se-mostra-em-si-mesmo”. Resta, contudo, explicitar o conceito *logos*, que representa a segunda parte do sentido completo da palavra “fenomenologia”.

Para Heidegger *logos*⁴⁸, assim como *fenômeno*, tem sua origem no ambiente da filosofia grega. Trata-se de um conceito de extrema importância na filosofia, ao ponto de poder mesmo dizer que a filosofia se organizou sob a perspectiva desse conceito ao longo dos mais de dois mil anos de seu desenvolvimento. Mas o consenso sobre esse conceito é controverso. De acordo com a aceitação da grande maioria dos pensadores do passado, segundo Heidegger, *logos* é entendido como razão. Assim, é o que demarca a singularidade do *Dasein* ante os demais entes componentes da realidade. A diversidade

⁴⁸ Na parte “B” do § 7, da tradução do professor Fausto Castilho de *Ser e Tempo*, a palavra *logos* aparece sempre escrita: λόγος, em grego, o idioma originário da filosofia. De nossa parte, preferimos a transliteração ao alfabeto latino.

de significações que esse conceito granjeou está vinculada ao seu início na filosofia, entre os dois maiores pensadores do Ocidente Antigo: Platão e seu aluno Aristóteles. Eis porque, como alerta Heidegger, esse conceito é, ainda hoje, o mais diverso, não tendo encontrado um sentido unívoco: *logos* “[...] é polissêmico, e isso um modo tal que, em sua tendência para se separarem uns dos outros, os significados não são conduzidos positivamente a um significado fundamental” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 113).

Em sua argumentação Martin Heidegger pretende salientar o sentido de “discurso” que *logos* possui, e que foi encoberto ao longo do tempo, em privilégio de sua acepção como razão. O que precisa ser desvelado, então, é o que esse conceito como discurso significa enquanto *logos* pode ser compreendido assim. Não precisamente o caráter do discurso em si, mas a possibilidade de dizer em palavras, ou seja, aquilo de que “se discorre” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 113) no interior do discurso.

Para tal, Heidegger caracteriza a marca que delimita o *logos*, o entendimento por meio do qual deveria ter sido compreendido ao longo de todo desenvolvimento da filosofia, já que somente a partir do que ele denominará “discurso apofântico do *logos*” seria possível compreendê-lo como razão. A expressão “discurso apofântico” não diz respeito a um conceito novo, construído por Martin Heidegger, mas é retirada da compreensão lógica de Aristóteles – e aqui já podemos observar a ligação entre lógica e *logos*, predominante ainda entre nós. Essa determinação de *logos* está vinculada à função primária de se fazer ver, isto é, perceber os entes. Tudo isso, perpassa, notadamente, a fala, mecanismo pelo qual o discurso se manifesta propriamente, mas não se encerra na possibilidade de falar, pois como argumenta Martins Filho acerca do silêncio em Heidegger: “O silêncio comunica e expressa a condição discursiva inerente a cada um de nós” (MARTINS FILHO, 2023, p. 72). Assim, toda a argumentação que Heidegger estabelece é esclarecedora para a fundamentação do conceito de fenomenologia que o autor esclarece na parte “C” do § 7.

Ao passo que foram esclarecidos os componentes do conceito, ou seja, colocou-se em evidência os dois termos que formam a palavra fenomenologia, cabe, então, clarificar o que Heidegger pretende ao entrelaçar ontologia e fenomenologia em “Ser e Tempo”. Na verdade, o autor não articulou essas duas frentes, ontologia e fenomenologia por

acaso, mas porque ambas dizem respeito ao que propriamente a filosofia é (HEIDEGGER, 2012, § 7). Filosofia diz respeito à compreensão emanada de ambas, pois a ontologia delimita o objeto de estudo da filosofia, o ser, que foi esquecido ao longo do tempo, e a fenomenologia trata de como se dá a apreensão desse objeto peculiar.

Fenomenologia pode ser compreendida como a verificação das coisas por elas mesmas. Não como outras ciências que em sua nomenclatura delimitam seu objeto, como a biologia, a teologia, ou a geologia, mas a “ciência dos fenômenos”, como denomina Heidegger, que apenas informa como devem ser colocados e tratados seus objetos: “A palavra somente informa sobre o *como* de mostrar e o modo de tratar *aquilo* que se deve tratar nessa ciência” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 119 – grifos do autor). Ao mesmo tempo em que buscamos delimitar o que significa fenomenologia, por isso, acabamos por fazer precisamente fenomenologia, como afirma Marco Aurélio Fernandes (2011, p. 20), que completa:

Se perguntarmos por aquilo que evoca o nome fenomenologia, acabamos fazendo *fenomenologia da fenomenologia*. O nosso modo de estudar a fenomenologia é *fenomenológico*. A fenomenologia não é apenas “objeto material” de nosso estudo, mas também “objeto formal” dele. Ou seja, fenomenologia não é somente o que está em foco na nossa atenção-pesquisadora e investigadora, mas é ela mesma a perspectiva, o “ponto de vista”, o horizonte, a ótica, a luz sob qual a estudamos, a pesquisamos, a investigamos. [...] isso quer dizer: o caminho que nos leva à fenomenologia é um caminho que parte dela (FERNANDES, 2011, p. 20 – grifos do autor).

Portanto, a fenomenologia pode ser entendida como ciência dos fenômenos, pois são eles que garantem o acesso ao ser, enquanto manifestos. Embora possam aparecer como ocultos, a fenomenologia deve devolvê-los à claridade, para, assim compreender os fenômenos por aquilo que são. Daí a averiguação ontológica e a afirmação de Heidegger de que a “ontologia só é possível como fenomenologia” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 123). A fenomenologia, então, não pode ser compreendida como método ou sistema filosófico, mas como a filosofia ela mesma, nas palavras de Heidegger: “Filosofia é ontologia

fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein* [...]” (HEIDEGGER, 2012, § 7, p. 129). Se a filosofia tem como ponto de partida a “hermenêutica do *Dasein*”, nossa investigação deve seguir com seu intento de esclarecer esse ente singular que está dado no mundo, único acesso possível à pergunta fundamental pelo sentido de ser, qual seja: o *Dasein*. Direcionamo-nos, então, no intento de compreender sua estrutura ontológica, que possibilita a formulação da Ontologia Fundamental.

CARACTERIZAÇÃO ELEMENTAR SOBRE A COMPOSIÇÃO DO DASEIN

Em toda a argumentação de “Ser e Tempo”, Heidegger esclarece o papel que o *Dasein* exerce na composição da pergunta fundamental pelo ser, sobretudo em vista da formulação da Ontologia Fundamental. Esse ente singular, então, necessita de uma explicitação sobre sua composição para que possamos compreender seu papel nesse horizonte determinado e, mais que isso, delimitar suas estruturas. No terceiro capítulo, onde se inicia a primeira parte de “Ser e Tempo”, é o local predominante dessas considerações, de forma particular as descrições que Heidegger efetuou no § 9.

O ente *Dasein* ocupa um espaço singular em toda a argumentação de “Ser e Tempo”, pois não se trata de um ente qualquer, mas do ente com o qual nós nos relacionamos mais profundamente; ou, nas palavras de Heidegger (2012, § 9, 139): “[...] nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez *meu*”. Com a constatação do filósofo, poderíamos compreender o *Dasein* como o ser humano, porque esse é o ente que nós somos sempre. Heidegger, porém, desenvolve um entendimento muito além de qualquer categoria antropológica, psicológica, biológica, ou mesmo, filosófica já preestabelecida pela tradição. A grande diferença que aí ocorre dá-se a respeito da compreensão de ser. Para esse ente, ser sempre está em jogo, está sempre em perspectiva. A esse ente é possibilitado o desvelamento de ser, por isso, para Heidegger é primordial usar *Dasein*, pois o termo está sempre ontologicamente posto, o que não ocorre com os outros conceitos como homem ou humanidade (meramente substantivos, ou nomes, sem a carga implicada pela modalidade verbal). *Dasein* é o único ente que a cada circunstância abre-se a ser, no aí, no tempo presente, como ser que é a cada vez, sempre, como

cada vez cabe salientar, ainda, a interpretação oferecida por Gorner (2018), a propósito do conceito *Dasein*, ao lembrar que:

O que está em jogo no ser humano e que o termo *Dasein* tem por foco é a compreensão de ser. Heidegger também fala de descerramento (*Erschlossenheit*) do ser. O “Da” em *Dasein* se refere a esse descerramento do ser. Assim, faz sentido para Heidegger falar do *Dasein* nos seres humanos. Por essas razões, é melhor deixar o termo sem tradução (GONER, 2018, p. 36).⁴⁹

Somente a partir da interpretação que aqui oferecemos com o auxílio de Paulo Gorner (2018) e, evidentemente, da argumentação desenvolvida por Heidegger ao longo de todo o § 9, podemos compreender a afirmação contida no § 10 da mesma obra: “Não é, pois, um capricho terminológico que os leva a evitar esses termos da mesma maneira que as expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós mesmos somos” (HEIDEGGER, 2012, § 10, p. 151). Todos esses termos – e alguns outros como “pessoa”, “sujeito”, “indivíduo” – estão aquém do objetivo de “Ser e Tempo”, que se desenvolve como a tentativa de uma Ontologia Fundamental a partir da colocação necessária da pergunta pelo sentido do ser que apenas o *Dasein* é capaz de situar. Esse é o motivo de, na caracterização primária que Heidegger realiza do ente *Dasein*, destacar-se a existência e a não apreensão subsistente.

Como se sabe, “essência” é um conceito bastante caro a toda tradição ontológica. Nesse sentido, o mesmo se aplica para a metafísica, sobretudo a partir das formulações eivadas do período medieval. Um grande expoente desse período da filosofia é Tomás de Aquino⁵⁰, que em sua obra “O ente a essência” fornece uma delimitação do que é essência, delimitação essa que impregnou fortemente toda a tradição filosófica posterior. Segundo Tomás de Aquino, a essência deve vincular os entes semelhantes, sendo a determinação de cada coisa em si mesma: “[...] é necessário que a

⁴⁹O que o autor nomeia como “descerramento”, na tradição heideggeriana que estabeleceu no Brasil, nós chamamos de “abertura”

⁵⁰Tomás de Aquino (Santo Tomás de Aquino), é dos grandes nomes da Filosofia Escolástica, além de ser um dos mais importantes influenciadores da Teologia Católica. Na filosofia é conhecido por ser um dos grandes nomes da Metafísica, por isso, utilizaremos sua caracterização de essência contida na obra “O ente e a essência” para nossa compreensão do conceito tradicional de essência.

essência signifique alguma coisa de comum a todas as naturezas pelas quais os diversos entes são classificados nos diversos gêneros e espécies, como por exemplo, a humanidade é a essência do Homem, e igualmente em relação aos demais” (AQUINO, 2008, § 2, p. 5). Sendo assim, a essência determina o *Dasein* em si mesmo; essência é o que causa a compreensão de seu ser pelo *Dasein*.

A essência do *Dasein*, entretanto, não pode ser compreendida da mesma forma como se apreende a essência dos demais entes. Aliás, Heidegger sequer usa as expressões latinas para essa aplicação, reservando palavras que se relacionam com o verbo ser em alemão para aludir tanto à dimensão da essência quanto da existência no § 9 de “Ser e Tempo”. No caso do *Dasein*, sua essência deve ser concebida como existência. Esse ente possui em si a possibilidade de *ser e estar* de diversas maneiras, e isso é que o constitui como ente singular, enquanto os outros entes têm em sua essência sua determinação, ou seja, sua impossibilidade de ser de diversas formas, mas apenas como já estão apresentados. Diz o filósofo:

A “essência” do *Dasein* reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente não são, portanto, “propriedades” subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso, o termo “*Dasein*” com que designamos esse ente não exprime o seu *que*, como é o caso de mesa, casa, árvore, mas o seu ser⁵¹ (HEIDEGGER, 2012, § 9, p. 139-141 – grifos do autor).⁵²

Heidegger realiza uma distinção necessária entre os entes. Nesse sentido, o *Dasein* será sempre retratado como ente em que a existência configura sua experiência enquanto “essência”. E para não ocasionar confusão, os demais entes serão designados com a nomenclatura de subsistentes, pelo fato de carregarem em si as propriedades

⁵¹ “o Ser ‘do’ ‘aí’; ‘do’: *genitivus objectivus*.” [Nota de rodapé do texto original].

⁵² Em Heidegger, a expressão “a ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência” não estabelece vinculação com a Filosofia Existencial de Jean-Paul Sartre, elaborada, anos mais tarde. Isso apesar da clara e confessada influência de Heidegger no pensamento de Sartre. A máxima: “a existência precede a essência” (SARTRE, 1978, p. 24) de Sartre está vinculada a uma perspectiva existencial e não ontológica. Martin Heidegger está sempre em referência à Ontologia.

determinantes do que devem ser no mundo – meramente disponíveis ao manuseio pelo *Dasein* em sua operação no mundo, ou simplesmente dados, como existências genéricas sequer percebidas.

Dito isso, a segunda caracterização necessária para fundamentar o ente *Dasein* é justamente a sua condição de não apreensão como subsistente. O ser que para ele está posto é sempre sua capacidade enquanto possibilidade de ser. No *Dasein*, sua condição de ente não está posta e imóvel, mas é sua diversidade de modos de se compreender enquanto portador de ser; ou seja, compreensão do seu sentido de ser na relação com os demais entes e consigo próprio. O *Dasein* pode ser entendido como sua possibilidade. E é a isso que Heidegger se refere quando diz:

[...] por outra parte, o *Dasein* é cada vez meu neste ou naquele modo-de-ser. O modo como o *Dasein* é cada vez meu já foi sempre decidido de alguma maneira. O ente, cujo ser está em jogo esse ser ele mesmo, se comporta em relação a seu ser como em relação a sua possibilidade mais-própria. O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade e ele não a “tem” somente como propriedade de um subsistente. E, porque o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser pode se “escolher”, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é nunca se ganhando ou só de ganhando “em aparência” (HEIDEGGER, 2012, § 9, p. 141).

Um pouco mais adiante, no § 12, ao iniciar sua explanação sobre o ser-no-mundo, Heidegger fornece uma rica conceituação do que vem a ser o ente *Dasein*: “O *Dasein* é um ente que, entendendo-se em seu ser, comporta-se em relação a esse ser. Assim se indica o conceito formal de existência. O *Dasein* existe. *Dasein* é, além disso, ente que eu sou cada vez eu mesmo” (HEIDEGGER, 2012, § 12, p. 169). Com as duas caracterizações fundamentais para a compreensão do *Dasein* fica cada vez mais evidente porque Heidegger não recorreu a conceitos já estabelecidos para elucidar esse ente singular, a condição humana, pois a constituição desse ente já elimina qualquer possibilidade de conceituação já posta na tradição ontológico-metafísica como “vida”, “homem” e “ser humano”. Assim, permanece evidente a explicitação que Martin Heidegger realiza: “O *Dasein* se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade que ele é e que ao mesmo tempo e

de alguma maneira, ele entende em seu ser. Esse é o sentido formal da constituição-da-existência do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, § 9, p. 143 – grifo do autor).

Por conseguinte, ao nos referirmos ao caráter existencial do ente *Dasein* necessitamos explicitar o que são os existenciais que necessariamente o acompanham, que são como estruturas dos diversos modos de ser possíveis para esse ente. Ao considerarmos as estruturas existenciais estamos, mais uma vez, pondo em realce as diversas formas de ser desse ente singular: ser-com, ser-em, ser-para-a-morte. Dito de outro modo, temos em vista as diversas outras maneiras por meio das quais o *Dasein* se manifesta e se compõe no jogo com seu ser, como elucida Roberto Kahlmeyer-Mertens (2015, p. 50):

Ao existir, o ser-aí define o que ele é, e os muitos momentos deste modo de ser se mostram à análise fenomenológica do ser-aí como “existenciais” (*existenziellen*). Existenciais são estruturas ontológicas tão somente engendradas na dinâmica da existência; são, portanto, componentes ontológico-existenciais do ente que somos (= ser-aí). Isso significa que somos sempre e a cada vez existencialmente e, em cada instante da existência, existenciais determinam nosso ser na situação. Daí, o ser-em (*In-sein*), o ser-junto (*Sein-bei*), o ser-com (*Mit-sein*), o cuidado (*die Sorge*), o ser-para-o-fim (*Zu-Ende-sein*) e o ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*) serem apenas alguns existenciais do ser-aí.

Após a caracterização desse ente, faz-se explícita a sua diferença dos demais entes. O *Dasein* não pode ser compreendido como um ente no interior-do-mundo, mas um ente no mundo, tal como nos elucida o autor de “Ser e Tempo”: “[...] uma analítica desse ente está distante de um singular âmbito fenomênico. Esse ente não tem nem nunca terá o modo-de-ser do ente só subsistente do interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012, § 9, p. 143). Heidegger, então, realiza uma distinção fundamental para a compreensão e a diferenciação dos entes que aparecem enquanto fenômenos. A diferença só é concebida a partir da caracterização que distancia os entes, não enquanto não-relação. O distanciamento ocorre na medida em que as análises não podem ser construídas de forma semelhante, pois o ente que nós somos está sempre engajado com os outros entes:

Dasein é jogado no mundo (já é sempre no mundo) e sempre “à frente de si mesmo”, no sentido de ser projetando a si mesmo em direção a possibilidades. Ele também se acha engajado com *no interior do mundo* (de acordo com a terminologia heideggeriana: cadeiras e mesas, bastões e pedras são *no interior do mundo*, mas não *no mundo*. Só o *Dasein* é *no mundo*) (GONER, 2018, p. 15 – grifos do autor).

A partir dessa identificação nos é necessário compreender o que é o ser-em, esse existenciário com o qual nos confrontamos primariamente na constatação do ente *Dasein*. Ser-em, ou ser-no-mundo, são formas similares de constatar o mesmo existencial, pois, segundo o professor Fausto Castilho (2012), *ser-no-mundo* é uma forma de identificação simplificada de *ser-em-o-mundo*⁵³. A elucidação de Fausto Castilho vai ao encontro do que o próprio Heidegger fundamenta no § 12: “Que significa ser-em? Nós completamos de imediato a expressão, dizendo do ser-‘em-o-mundo’: inclinando-nos a entender esse ser-em como ‘ser-dentro’” (HEIDEGGER, 2012, § 12, p. 171). Trata-se de um passo irrecusável em nosso propósito de exprimir algo sobre o *Dasein* e sua relação com o mundo.

97

SER-NO-MUNDO: CONSTITUIÇÃO FUNDAMENTAL DO ENTE *DASEIN*

A condição fundamental por meio da qual *Dasein* pode ser apreendido enquanto fenômeno é o seu *ser-no-mundo*. Sobre isso, no entanto, cabe salientar que estar no mundo para esse ente não se dá desde a mesma aplicação utilizada para os demais entes subsistentes que estão no interior do mundo. Ele está no mundo em sentido estrito e singular. Acerca dessa relação dos entes com o mundo e no mundo, levamos em conta o que escreve Benedito Nunes (2002, p. 15 – grifo do autor): “Só no mundo os entes se nos tornam acessíveis, inclusive o *Dasein*, que não está dentro do mundo. Os entes que nos cercam, e que não são o *Dasein*, fazem parte do mundo circundante; podemos chamá-los de *intramundanos*”. Ao contrário desses, apenas o *Dasein* é mundo na medida em que se mundaniza, isto é, que é constituidor de sentidos que darão vazão à existência do mundo como totalidade

⁵³ Essa explicação consta em Notas do Tradutor, página 169, na edição de “Ser e Tempo” que utilizamos como obra principal para este estudo.

ordenada. Não há, por isso, o mundo, de um lado, e o *Dasein* do outro. Há o ser-no-mundo, num nível de pertencimento fundacional das estruturas de mundo.

Enquanto ente constituidor de sentido, o *Dasein* participa do mundo. Essa participação é entendida como sua experiência existencial, pois toda caracterização da essência do *Dasein* se realiza efetivamente no mundo. Ser-em não pode ser apreendido como “dentro” do mundo, pois essa é a característica dos entes subsistentes, na perspectiva de um espaço físico. Martin Heidegger fornece uma clara explicação hermenêutica, no § 12 da obra em questão, acerca do “em” do *Dasein*. Tal explicação fornece a distinção entre os entes, o existente e o subsistente, a partir de exemplos na própria língua alemã:

O ser-em significa, ao contrário, uma constituição-do se do *Dasein* e é um *existenciário*. Mas, com a expressão, não se pensa a subsistência de uma coisa corporal, com corpo próprio do ente humano “em” um ente subsistente. O ser-em não se refere a um espacial “ser-em-dentro-do-outro” de dois entes subsistentes, assim como o “em” não significa de modo algum, originariamente, uma relação espacial desse modo; em alemão, *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; “na” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *dilligo*. Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo. Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. Ser⁵⁴, como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existenciário, significa morar junto a... ser familiarizado com... Ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do *Dasein*⁵⁵, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo (HEIDEGGER, 2012, § 12, p. 173 – grifos do autor).

O mundo não pode ser compreendido como mundo espacial, onde objetos são encontrados, percebidos e estudados. É notável que também dessa maneira compreendemos mundo, mas, para Heidegger,

⁵⁴ “Ser é também o infinitivo do ‘é’: o ente é.” [Nota de rodapé do texto original].

⁵⁵ “Mas não do ser em geral e de modo algum do ser ele mesmo – pura e simplesmente.” [Nota de rodapé do texto original].

mundo está para além de qualquer tipo de determinação que ocorra dessa forma. Ao elucidar a relação de contato entre os entes, Martin Heidegger manifesta que só um ente que possui em si um mundo pode estabelecer tal relação. Isso nos leva a pensar que *mundo*, além da constatação fenomênica, como aquilo que aparece, é, igualmente, uma experiência de vivências relacionais do ente *Dasein* com diversos modos de ser, ou, necessariamente, com seu sentido de ser. A espacialidade passa, então, a ser concebida como uma característica do *Dasein* em sua completude, que não pode ser compreendido, nas palavras do próprio Heidegger, como “uma coisa espiritual, posteriormente posta ‘dentro’ de um espaço” (HEIDEGGER, 2012, § 12, p. 179). O *Dasein* só é como é, movendo-se sempre em direção a ser, pois está posto no mundo e constitui um mundo.

Com essa exposição, parece clara a relação de interioridade, ou melhor, de subjetividade expressa na obra de Heidegger. Contudo, não podemos perder a perspectiva em que o autor se encontra, justamente contra qualquer tipo de corrente que possua em suas estruturas o subjetivismo como solo fundamental. O que Heidegger pretende quando menciona o mundo interior – o mundo próprio – é tratar o pensamento do mundo quanto a uma possibilidade de exteriorização das diversas maneiras de ser do *Dasein*, porque esse ente é sempre lançado à frente. Eis o que se pode apreender do que conceitua Hervé Pasquá (1997, p. 53):

De facto, as relações, cujo conjunto é o mundo, não são estabelecidas pelo entendimento, como no caso do idealismo. São remissões e implicações cuja origem está no agir do *Dasein*. Não se trata de uma forma imposta à uma matéria, mas de um entrelaçamento de possibilidades de ação. O mundo não está no sujeito tal como um objeto no interior de outro, pela razão de que o *Dasein* não é interioridade, mas sim exteriorização, ek-sistência. O *Dasein* só é pro-jetando-se: lançando-se para a frente de si, em direção ao mundo.

As constatações realizadas por Heidegger caminham para uma afirmação da unicidade da expressão ser-no-mundo. A composição dessa unicidade é formada por três caracteres fundamentais, a saber: a) a questão de *em-o-mundo* é, segundo Heidegger, o momento de se “interrogar a estrutura ontológica do ‘mundo’ e determinar a ideia da

mundanidade como tal" (HEIDEGGER, 2012, § 12, p. 171 – grifo do autor) – uma exposição relativa ao terceiro capítulo de “Ser e Tempo”; b) o *ser-em* e a necessidade de expor sua constituição ontológica, o que se elucida no quinto capítulo da obra; c) a pergunta pelo *quem* do *Dasein* na sua cotidianidade. Toda a argumentação de Heidegger segue para que se possibilite a compreensão da singularidade do *Dasein*, mas não apenas isso, de sua exclusiva condição de possibilitador de Ontologia, ou seja, de Filosofia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao salientar algumas questões a partir da leitura de “Ser e Tempo” de Heidegger compreendemos o papel de núcleo que a Ontologia exercer junto da Filosofia, não apenas uma área de estudo, ou uma repetição vazia de conceitos. Mas constitui o centro de toda consideração filosófica, por isso é o ponto singular do, que podemos considerar, início de tudo isso que nos chega como Filosofia. A grande questão, pelo menos inicial, é o esquecimento do primado de ser na Filosofia, que, conseqüentemente, desencadeia diversos tipo de obscurecimentos no pensamento filosófico.

Na contatação do primado da ontologia, nos deparamos com a intrínseca relação com a fenomenologia. A fenomenologia, que nesse sentido empregado por Heidegger, está desvinculado de qualquer perspectiva que alegue como “escola filosófica”, mas é a maneira de se fazer ontologia, ou seja, filosofia. A fenomenologia é modo como deve ocorrer a análise filosófica da realidade, a partir dos fenômenos naquilo que são em si mesmos, não a partir de uma determinada aparência. Essa relação desencadeia uma perspectiva de compreensão de fenômeno e logos, sendo logos uma máxima expressão do espírito humano, melhor, do *Dasein*.

O logos é a expressão da constituição do *Dasein*, que por muito tempo foi considerado como: razão e, também, como fala/discurso. E isso integra a característica elementar que faz do *Dasein* o possibilitador de uma Ontologia, esse ente, diferente dos outros, possui o caráter linguístico, que movimenta toda sua relação com as coisas e com os outros entes singulares. E a fala perpassa todos os aspectos do *Dasein* e seu mundo, em que o *Dasein* se manifesta e oferece sentido. Porque *Dasein* é, sempre, no mundo, onde se pode pensar e formular uma

ontologia que sirva às demais, uma Ontologia Fundamental, não mais agora obscurecida pelas amarras da tradição, mas lançada a luz que clareia todos os fenômenos do mundo, inclusive o próprio *Dasein*.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **O Ente e a Essência**. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Covilhã: LusoSofia:press, 2008. (Textos Clássicos de Filosofia)

BARBOSA, Alexandre Guedes. **A ontologia fundamental heideggeriana em Ser e Tempo**. Goiânia, 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Goiás.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2010. (Série Compreender)

DAVIS, Bret W., Introdução: Conceitos-chaves no pensamento de Heidegger sobre o ser. In: DAVIS, Bret W. (Org.). **Martin Heidegger: conceitos fundamentais**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Editora Vozes, 2020, p. 17-36.

FERNANDES, Marcos Aurélio. **À Clareira do ser: Da Fenomenologia da Intencionalidade à Abertura da Existência**. Teresópolis: Daimon Editora, 2011

GORNER, Paulo. **Ser e Tempo: uma chave de leitura**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Editora Vozes, 2018. (Chaves de leitura)

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: Hermenêutica da facticidade**. Tradução de Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Parte 1. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução, organização, nota prévias, anexos e notas de Fausto Castilho. 1 reimpressão. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica de Márcia de Sá Cavalcante Shuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. (Coleção 10 lições)

MARÍAS, Julián. **História da Filosofia**. Tradução de Claudia Berliner; prólogo de Xavier Zubiri; epílogo de José Ortega y Gasset; revisão técnica de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Das modulações do silêncio em Heidegger: uma leitura a partir de Ser e tempo. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 23, n. 2, jun., 2023, p.67-78.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. Heidegger leitor de Husserl: sob a sombra da fenomenologia. **Prometeu – Revista de Filosofia**, v. 11, n. 28, set./nov., 2018, p. 105-117.

MARTINS FILHO, José Reinaldo F. **Heidegger**: Da analítica existencial à Filosofia da interpelação. Curitiba: Casa Mello Editora, 2021.

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. (Passo-a-passo)

PASQUÁ, Hervé. **Introdução a leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Pensamento e Filosofia)

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução de Lya Luft; apresentação de Ernildo Stein. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Editora, 1978. (Os Pensadores)

O JOGO DIALÉTICO ENTRE MITO E ESCLARECIMENTO⁵⁶

THE DIALECTIC GAME BETWEEN MYTH AND
ENLIGHTENMENT

Leonardo Gomes da Fonseca⁵⁷

RESUMO: Theodor Adorno e Max Horkheimer são importantes filósofos alemães contemporâneos, destacados por serem integrantes da Escola de Frankfurt. Essa escola de pensamento surgiu a partir do interesse comum de alguns pensadores em elaborar novas críticas e diagnósticos do período em que viveram, período este marcado por regimes políticos totalitários. No período em que estavam exilados da perseguição nazista nos Estados Unidos, Adorno e Horkheimer escrevem em conjunto a obra *Dialética do Esclarecimento*, com publicação final em 1947. A partir do aporte teórico trazido pelos comentadores, o presente artigo tem como objetivo analisar o conceito de esclarecimento elaborado pelos autores e investigar a tese principal defendida na obra de que há uma relação dialética entre esclarecimento e mito. É justamente o entrelaçamento dialético entre razão e barbárie que se apresenta como o cerne de nossa pesquisa que será desenvolvido aqui. Para tal, propomos a investigação do primeiro capítulo da obra escrita pelos autores intitulado *O conceito de Esclarecimento*.

Palavras-chave: Esclarecimento; Mito; Dominação; Razão; Natureza; Adorno; Horkheimer; Mimesis.

ABSTRACT: Theodor Adorno and Max Horkheimer are important contemporary German philosophers, notable for being members of the Frankfurt School. This school of thought arose from the common interest of some thinkers in developing new criticisms and diagnoses of the period in which they lived, a period marked by totalitarian political regimes. During the period in which they were exiled from Nazi persecution in the United States, Adorno and Horkheimer jointly wrote the work *Dialectic of Enlightenment*, with final publication in 1947. Based on the theoretical

⁵⁶ Recebido em: 15.11.2023. Aprovado em: 02.12.2023.

⁵⁷ Bacharel em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: freileogomesofm@gmail.com

contribution brought by commentators, this article aims to analyze the concept of clarification prepared by the authors and investigate the main thesis defended in the work that there is a dialectical relationship between clarification and myth. It is precisely the dialectical intertwining between reason and barbarism that presents itself as the core of our research that will be developed here. To this end, we propose the investigation of the first chapter of the work written by the authors entitled *The concept of Enlightenment*.

Keywords: Clarification; Myth; Domination; Reason; Nature; Adorno; Horkheimer; Mimesis.

INTRODUÇÃO

Em nossa pesquisa, abordaremos a relação dialética que há entre mito e esclarecimento. É a partir das leituras feitas da *Odisseia* de Homero e da cisão do homem com a natureza, bem como a constituição do sujeito, que os filósofos irão fundamentar a relação epistemológica sujeito-objeto que se solidificou com o passar do tempo. Será apontado que a relação mimética que o homem possuía diante da natureza mudou à medida que o esclarecimento se desenvolveu, sobretudo a partir do período moderno, com o conhecimento técnico-científico. O motor que impulsionou toda essa relação se traduz em um conceito que os autores denominam de desencantamento do mundo.

O homem, na substituição do encanto e do medo que tem em relação à natureza desconhecida e ao seu caráter mítico, por uma racionalização intensa e falsamente em nome do progresso, assume uma postura de avanço cego, especialmente com relação aos desenvolvimentos técnicos da ciência. Essa relação entre razão e barbárie vai ser constantemente indicada e explorada ao longo da obra de Adorno e Horkheimer, e é justamente esse processo de substituição do sentimento de espanto em relação à natureza, por formas de dominação da mesma, inclusive do próprio homem, que eles entenderão como esclarecimento.

Segundo Adorno e Horkheimer, em um sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem seguido no foco de libertar os homens do medo, e colocá-los na posição de senhores e donos da natureza. Essa ideia de um esclarecimento que atinge de

modo efetivo toda a humanidade, aparece sob o signo daquilo que Adorno e Horkheimer vão chamar de “calamidade triunfal”, os regimes totalitários que os autores estavam presenciando naquele momento histórico. Os efeitos do esclarecimento ficam mais evidente na medida em que, nesse caminho, o desejo de dominação do esclarecimento se volta contra uma área interna da psique humana, o domínio da natureza interna também será o objetivo perseguido pela civilização. Essas questões serão investigadas a partir da análise da constituição da noção de sujeito e sua relação com a mimesis ao longo de nossa pesquisa.

AS FACES DO TERMO *AUFKLÄRUNG*

O primeiro capítulo da obra *Dialética do Esclarecimento* já abrange umas das questões teóricas de maior significado para os autores Theodor Adorno e Max Horkheimer: o próprio conceito de esclarecimento. Os filósofos utilizam no original, em alemão, a palavra *Aufklärung* e, para começar nossa tarefa de compreendermos a significação e o uso que os nossos autores fazem desse conceito, é importante termos em vista a própria palavra e sua tradução para a nossa língua. Apesar de termos apenas uma tradução em português da obra (ADORNO; HORKHEIMER, 2006), e essa edição já ter consagrado a sua tradução como “esclarecimento”, não é incomum vermos essa palavra traduzida também como “Iluminismo” ou “Ilustração”. Certamente essas são, igualmente, opções possíveis de tradução de *Aufklärung* em nossa língua, por isso o tradutor Guido de Almeida⁵⁸ escreve que:

A tradução de *Aufklärung* por esclarecimento requer uma explicação: por que não recorremos ao termo iluminismo, ou ilustração, que são as expressões mais usuais entre nós para designar aquilo que também conhecemos como a Época ou a Filosofia das Luzes? Em primeiro lugar, como não poderia deixar de ser, por uma questão de maior fidelidade: a expressão esclarecimento traduz com perfeição não apenas o

⁵⁸ Guido de Almeida é o tradutor da edição brasileira da *Dialética do Esclarecimento*. Atualmente é professor aposentado da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), atuando principalmente na interpretação e crítica do pensamento de Kant, Husserl e Habermas. Os trechos citados são do texto que escreve como “Nota preliminar do tradutor”, que antecede os dois prefácios dos autores na edição brasileira da obra.

significado histórico-filosófico, mas também o sentido mais amplo que o termo encontra em Adorno e Horkheimer, bem como o significado corrente de *Aufklärung* na linguagem ordinária. É bom que se note, antes de mais nada, que *Aufklärung* não é apenas um conceito histórico-filosófico, mas uma expressão familiar da língua alemã, que encontra um correspondente exato na palavra portuguesa esclarecimento [...] Neste sentido, as duas palavras designam, em alemão e em português, o processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática (religiosas, políticas, sexuais etc.) (ALMEIDA, 2006, p. 7).

Segundo a argumentação de Almeida, as outras opções possíveis de tradução em nossa língua, não fornecem a amplitude conceitual necessária presente no uso filosófico que os autores fazem do vocábulo *Aufklärung*. Iluminismo e/ou Ilustração, nos remetem claramente a um momento histórico muito específico, que foi a época da Filosofia das Luzes no século XVIII. Nesse sentido, Almeida defende que o termo Iluminismo não ficaria bem colocado, segundo as intenções dos autores da obra, por estar se referindo a um momento específico da história.

Tendo em vista que a obra se abre a diversas reflexões, sobretudo do período histórico que for lida e estudada, sempre se abrirá a considerações novas. Ao mesmo tempo, a gênese da sua estrutura sempre permanece pois, o que eles trabalham logo no primeiro capítulo, é o conceito de esclarecimento enquanto solo de diversos acontecimentos de cada momento histórico. Além da amplitude não restrita ao período do Iluminismo, Almeida também destaca outras razões da sua escolha tradutória:

Há outras razões, menos importantes de um ponto de vista teórico-conceitual, mas igualmente importantes do ponto de vista da tradução, para se preferir esclarecimento a iluminismo e ilustração. Em particular, é possível dar uma tradução unitária para expressões cognatas como *aufklären* = esclarecer e *aufgeklärt* = esclarecido. Iluminar e iluminado conotam, não o esclarecimento que devemos ao uso da razão, mas à iluminação mística ou às luzes divinas. Ilustrar e ilustrado, por sua vez, significam antes a instrução pelo estudo e pela leitura do que o esclarecimento que resulta da reflexão e da crítica (ALMEIDA, 2006, p. 8).

Expor todas as questões que giram em torno da tradução dessa palavra para o português, implica também uma tentativa de compreensão da história desse vocábulo e do seu significado no contexto da língua alemã. Esse é um passo importante para nos aproximarmos do modo como os nossos autores problematizam o conceito que será o cerne de todas as suas reflexões nessa obra. É importante a atenção que Almeida dedica ao termo na sua explicação da tradução, pois ele acaba nos fornecendo valiosas informações e indicações que nos ajudam a começar a compreender o contexto da crítica que Adorno e Horkheimer desenvolvem ao longo de toda *Dialética do Esclarecimento*.

A palavra *Aufklärung*, como bem enfatiza Almeida, reúne em si duas características relevantes: ao mesmo tempo que é uma expressão coloquial, está no uso corrente da língua alemã assim, tornou-se um importante conceito histórico-filosófico com um sentido próprio:

Ora, o conceito histórico-filosófico está ligado ao sentido coloquial do termo, e não é por outra razão que foi escolhido como palavra de ordem e senha de identificação pelos espíritos esclarecidos dos tempos modernos. Kant, como se sabe, define a *Aufklärung*, num texto célebre, como um processo de emancipação intelectual resultando, de um lado, da superação da ignorância e da preguiça de pensar por conta própria e, de outro lado, da crítica das prevenções inculcadas nos intelectualmente menores por seus maiores (superiores hierárquicos, padres, governantes etc.) (ALMEIDA, 2006, p. 7).

O termo *Aufklärung* se difunde de maneira muito ampla, com o famoso texto de Kant *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* de 1784, reverberando largamente uma discussão que se fazia muito presente entre os filósofos naquele momento histórico⁵⁹. Em resumo: “Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de

⁵⁹ Como bem pontua Melo (2019, p. 294): “Em dezembro de 1784, quando é publicado o reconhecido escrito de Kant a respeito do esclarecimento, o termo já vinha sendo discutido. Sendo assim, não foi Kant que empregou o termo pela primeira vez, mas seu texto tocava a uma discussão corrente à época em que vários outros autores como, por exemplo, Moses Mendelssohn e Friedrich Schiller também debatiam sobre o assunto”.

um outro" (KANT, 2008, p. 1). Os autores da *Dialética do Esclarecimento* abordam este mesmo conceito lhe dando uma nova roupagem:

Tudo isso deixa claro que o conceito de esclarecimento, embora sem perder o vínculo que o liga ao conceito crítico e emancipador expresso pelo termo na linguagem ordinária e filosófica, não pode se resumir, para nossos autores, às Luzes do século dezoito. Não só a expressão não designa mais um movimento filosófico, mas resulta de um aprofundamento crítico que leva à desilusão de seu otimismo. Acresce a isso que não podemos nem mesmo supor que a ilustração constitua para eles o exemplo histórico privilegiado do esclarecimento, uma vez que é muito mais longe, na experiência do herói da *Odisseia*, que vão buscar o protótipo dessa atividade esclarecedora que se confunde com o processo civilizatório (ALMEIDA, 2006, p. 8).

O esclarecimento, para Adorno e Horkheimer, se refere, de forma ampla, ao próprio processo civilizatório da humanidade, isto é, o esclarecimento é o projeto sobre o qual a civilização ocidental foi erigida. O esclarecimento designa o processo que o indivíduo moderno, de modo geral, acredita já ter concretizado e por meio do qual, no interior do processo histórico da civilização, a humanidade libertou-se do pensamento mitológico rumo à conquista do modo esclarecido de pensar. À medida que Adorno e Horkheimer vão expondo suas críticas ao longo do livro, vai ficando cada vez mais claro, para o leitor, que os autores querem, na verdade, colocar em questão a efetivação do projeto do esclarecimento.

Trata-se de confrontar o objeto com o seu conceito, e cobrar dele a realização de tudo o que está contido neste. Isto permite, desde logo, assinalar os limites da efetivação do conceito na forma histórica que assume e na qual se apresenta como se estivesse realizado. O uso do termo Esclarecimento busca dar conta dessa relação complexa. Não se trata nem da razão sem mais nem da sua redução a uma classe particular, por mais dominante que seja. [...] Nesta perspectiva o termo não se limita a qualificar uma circunstância dada, ou um período histórico, nem muito menos o ponto alto de um progresso da razão. Designa o próprio processo de constituição e de expansão da razão tal como a conhecemos (pelo menos

para quem pensa a partir da Europa). E, nessa sua referência às luzes, a razão esclarecida é sujeita a uma crítica que busca acompanhar a sua trajetória mediante a demonstração, em cada passo, de que ela poderia ser diferente, e que se esforça por perceber as suas tendências internas e os seus limites (COHN, 1998, p. 6).

Ao lado desse procedimento crítico, bem descrito por Cohn na citação acima, há um descortinar de uma relação dialética: Adorno e Horkheimer querem colocar em evidência que o mito que já continha elementos do esclarecimento e que o esclarecimento, na modernidade, se converte em nova mitologia. Lembremos que os autores enunciam claramente as duas teses desenvolvidas no primeiro capítulo da *Dialética do Esclarecimento*: “Em linhas gerais, o primeiro estudo pode ser reduzido em sua parte crítica a duas teses: o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 15)⁶⁰.

O método da crítica que Adorno e Horkheimer exercitam na *Dialética*, como podemos ver, leva o conceito de esclarecimento kantiano às suas últimas consequências. O confrontam com a situação atual do esclarecimento para revelar as insuficiências desse projeto filosófico que tem implicações políticas, morais e científicas. Ao contrário de Kant, que tinha uma visão otimista em relação ao progresso do esclarecimento, Adorno e Horkheimer possuem uma perspectiva bem mais pessimista das consequências do desenvolvimento do esclarecimento. Enquanto Kant achava que o esclarecimento fosse progredir constante e unidirecionalmente, Adorno e Horkheimer identificam que o esclarecimento reverteu ao mito, já que apenas uma face da razão se desenvolveu em detrimento da outra (MELO, 2019, p. 303).

Agora, depois das averiguações preliminares em torno da palavra *Aufklärung*, acreditamos que estamos em condição de nos aproximarmos, de fato, da definição de esclarecimento elaborada por nossos autores. Assim, entendemos que a aplicação da palavra

⁶⁰ Essa preciosa e pontual afirmação aparece no primeiro prefácio escrito pelos autores, em 1947, à *Dialética do Esclarecimento* (cf. ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11-16).

“esclarecimento”, em português, cabe perfeitamente naquilo a tradição interpretativa compreendeu como sendo a significação desse conceito para os nossos autores: o processo de perda do encanto e do pavor diante da natureza desconhecida. Isto é, o processo de “desencantamento do mundo”. Segundo Almeida,

Em Adorno e Horkheimer, o termo é usado para designar o processo de “desencantamento do mundo”, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela. Por isso mesmo, o esclarecimento de que falam não é, como o iluminismo, ou a ilustração, um movimento filosófico ou uma época histórica determinados, mas o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência (ALMEIDA, 2006, p. 7-8).

O DESENCANTAMENTO DO MUNDO

Na tentativa de conceituarmos o termo esclarecimento como sendo fundamental para as diversas reflexões que serão elaboradas nesta obra escrita por Adorno e Horkheimer, entendemos que o conceito que melhor se aplica ao termo esclarecimento é o processo de desmitificação pelo qual a humanidade acredita ter passado ao longo de seu processo civilizatório. Esse processo consiste na retirada dos aspectos tidos como religiosos, supersticiosos, mágicos e fantasiosos que a humanidade enxergava na natureza e no mundo ao seu redor. Dessa forma, o mundo encantado se apresentava ao homem como algo que não se deixava dominar por ele. Na medida que a razão do homem deseja um pensamento esclarecido para se livrar do medo que a natureza lhe impunha, começa um processo de cisão com o pensamento mitológico.

Adorno e Horkheimer possuem uma interpretação bem particular do termo “esclarecimento”. O conceito que os autores expõem tem como um de seus sentidos um projeto político cujo programa é o desencantamento do mundo. A meta desse projeto é extirpar a imaginação e substituí-la pelo

saber, consolidando assim a dissolução dos mitos (MELO, 2019, p. 299).

Como é o notório a designação do processo de “desencantamento do mundo” é fundamental para compreendermos aquilo que Adorno e Horkheimer designam como esclarecimento. A expressão “desencantamento do mundo” é do sociólogo alemão Max Weber e fora apropriada e reelaborada pelos autores da *Dialética do Esclarecimento*. Apesar desse conceito ter se tornado um dos mais conhecidos do pensamento weberiano e amplamente associado à sua obra mais famosa *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, como nos aponta o interessante estudo de Duarte (2005), o conceito possui uma aparição complexa e multifacetada na obra de Weber⁶¹.

De modo geral, Weber cunha a expressão “desencantamento do mundo” para descrever o processo histórico de racionalização da civilização ocidental por meio do qual “a superação da magia se deu pelo progresso no conhecimento científico que a humanidade foi adquirindo sobre a natureza” (DUARTE, 2005, p. 51). Como resume de maneira pontual Duarte, nos aparecimentos da expressão presentes na famosa obra de Weber, “uma definição possível do ‘desencantamento do mundo’ seria a superação da magia como meio de salvação” (DUARTE, 2005, p. 56). Assim, “desencantar” teria o sentido de superar todos os elementos que reconduzem o homem a um conhecimento mágico e ingênuo do mundo. Com o desenvolvimento da razão e de um tipo de racionalidade que lhe própria, o desencantamento do mundo atingiu seu ápice com o capitalismo e a ciência moderna:

A intelectualização e a racionalização geral não significam, pois, um maior conhecimento geral das condições da vida, mas algo de muito diverso: o saber ou a crença em que, se

⁶¹ “Apesar de a expressão ‘desencantamento do mundo’ ter-se tornado quase a marca registrada do pensamento de Weber, sua primeira ocorrência é relativamente tardia na obra, obra do autor: trata-se de uma passagem do texto *Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva*. Depois dessa primeira aparição nesse texto de 1913, a expressão voltará a aparecer na segunda edição da sua obra mais famosa *A ética protestante e o espírito do capitalismo*” (DUARTE, 2005, p. 52). Como bem aponta Duarte, na primeira edição de 1905 da obra a expressão não aparece, somente na segunda edição de 1920: “Considerando-se que, na primeira edição, o conceito de ‘racionalização’ aparece inúmeras vezes, num contexto muito próximo ao que será designado pelo ‘desencantamento do mundo’, pode-se afirmar que esse, apesar de não ser explicitado, é uma espécie de ‘pano de fundo’ da 1ª edição: o conceito já existia, sem que a denominação posteriormente consagrada fosse aí empregada” (DUARTE, 2005, p. 53-54).

alguém *simplesmente quisesse, poderia*, em qualquer momento, experimentar que, em princípio, não há poderes ocultos e imprevisíveis, que nela interfiram; que, pelo contrário, todas as coisas podem – em princípio – ser *dominadas* mediante o *cálculo*. Quer isto dizer: o desencantamento do mundo (WEBER, 2005, p. 13-14).

Como aponta Duarte, nesse aparecimento da expressão num dos seus últimos textos, *A ciência como vocação* de 1919, Weber utiliza a expressão “desencantamento do mundo” extrapolando somente o seu uso enquanto uma importante categoria de diagnóstico do tempo, e introduz nela um aspecto crítico que será desenvolvido e acentuado pelos autores da *Dialética do Esclarecimento*:

Aqui, Weber chega provavelmente o mais perto possível do sentido do “desencantamento” que Horkheimer e Adorno adotaram em sua obra comum, já que, mesmo tendo como pressuposto irrevogável o enorme desenvolvimento da ciência na modernidade europeia, Weber chama a atenção para um possível esvaziamento de sentido da vida espiritual inerente ao ponto de vista daquela. O processo de racionalização, anteriormente focado em seus aspectos religiosos – em íntima conexão com a dimensão econômica – é agora relacionado principalmente ao papel essencialmente desmitificador da ciência, ainda que isso encerre um alto preço a ser pago (DUARTE, 2005, p. 58).

Nesse sentido, poderíamos afirmar que Adorno e Horkheimer acentuam o aspecto negativo e crítico dessa expressão de Weber. O desencantamento do mundo, isto é, a compreensão racional dos fenômenos naturais foi fundamental na sobrevivência da humanidade devido aos perigos que a natureza impõe à vida humana. O sujeito, aos poucos, começa a se constituir e se tornar autônomo e busca, cada vez mais, elementos que possam garantir sua autoconservação. Porém, à medida que esse processo de esclarecimento se desenvolve, é estabelecida uma relação instrumental, apenas com o objetivo de atingir fins, sejam quais forem os meios para isso, ocasionando também a transformação da história em uma espécie de “segunda natureza”.

O que Horkheimer e Adorno acrescentam à concepção de Weber é uma ênfase no aspecto “trágico” do esclarecimento: esse era uma necessidade absoluta no sentido da sobrevivência da humanidade em virtude das ameaças que a natureza indômita lhe fazia; mas, mediante o desenvolvimento de um *tipo* de racionalidade apenas instrumental, o poder exercido sobre a natureza tem como contrapartida a transformação radical da história numa espécie de “segunda natureza”, em que se mesclam características do mundo humano e a coerção inarredável do mundo físico (DUARTE, 2005, p. 60).

O conceito de segunda natureza⁶² é utilizado por nossos autores para designar o modo como fenômenos que são construções histórico-sociais, no mundo moderno, conseguem se ocultar sob a aparência de uma realidade “dada” e “natural”, mascarando suas origens históricas e sua condição de serem criações das sociedades humanas. Para Adorno e Horkheimer, disfarçada como se fosse uma “segunda natureza”, a realidade histórico-social se reveste de uma aparência mítica enquanto algo absoluto e a-histórico, como se fosse um destino do qual não é possível escapar. Nesse sentido, o mundo totalmente desencantado se transforma numa forma de segunda natureza e recai na mitologia.

O objetivo era, por meio da dissolução dos mitos, levar a humanidade a um verdadeiro estado emancipatório, a um estado totalmente esclarecido. Quando acreditamos que estávamos chegando a um estado libertador da singularidade humana, por meio do pensamento racional, percebeu-se que estávamos retornando a um novo estado de barbárie, que chega ao seu ápice, na visão de Adorno e Horkheimer, no século XX, com os regimes totalitários. Nesse período, percebe-se uma relação de inversão das intenções do esclarecimento, bem como a expressão “calamidade triunfal” revela o pessimismo que os autores viveram em seu período histórico:

⁶² O conceito de segunda natureza aparece três vezes ao longo da *Dialética do Esclarecimento*, mas só foi desenvolvido mais detidamente por Adorno em textos um pouco posteriores à publicação dessa obra. O conceito de segunda natureza foi explorado por Adorno a partir da elaboração que o filósofo húngaro Lukács faz dessa noção que, por sua vez, tem sua gênese na obra de Marx.

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 17).

A ideia da superação do mito no processo civilizacional fez parte do procedimento que levou a humanidade a um projeto de dominação da natureza levado ao seu extremo. Isso liga a ideia de desencantamento do mundo com a ideia de uma dialética do esclarecimento. Ao presenciarem os eventos históricos do século XX, os autores levam a compreensão do processo de “desencantamento do mundo” a um aprofundamento que culminará em sua transformação em um conceito de caráter crítico, pautado na ideia de um movimento dialético entre racionalidade e irracionalidade, mito e esclarecimento e civilização barbárie. As ações que eram orientadas pela magia encontram em si mesmas elementos de uma racionalidade instrumental que vai constituir as bases para uma humanidade esclarecida. Mesmo sendo impulsionado pelo desejo de uma racionalização, o desencantamento do mundo:

[...] chega muito perto da concepção de “dialética do esclarecimento”, defendida por Horkheimer e Adorno, já que ele se refere ao progresso do desencantamento do mundo como que engendrando a irracionalidade, mesmo sendo propulsionado por um processo de racionalização (DUARTE, 2005, p. 62).

Assim, Adorno e Horkheimer procuram compreender como o próprio processo de desenvolvimento do esclarecimento da civilização ocidental pode conduzir à dissolução dos atributos do próprio pensamento e sua capacidade de emancipar o humano:

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade

é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 13).

Assim, todo o esforço teórico da obra consiste em tentar desvelar e compreender o caráter regressivo presente no interior da própria racionalidade. Isso, de forma alguma, significa afirmar que não existe uma potência emancipadora no pensamento esclarecido. É justamente porque os autores ainda defendem a possibilidade de uma racionalidade concebida de forma emancipatória, isto é, não abandonaram o ideal do esclarecimento de buscar um conhecimento livre da dominação, que eles se põem a fazer uma crítica tão veemente e feroz ao próprio esclarecimento: “só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 18).

A razão não pode abrir mão de fazer o gesto crítico sobre si mesma e é isso que Adorno e Horkheimer estão denunciando, que no desenvolvimento do esclarecimento a razão tornou-se muito certa e confiante de si mesma, a ponto de não mais questionar a si própria. No prefácio, os autores apontam que se “o pensamento triunfante [...] sai voluntariamente de seu elemento crítico como um mero instrumento a serviço da ordem existente, ele tende, contra sua própria vontade, a transformar aquilo que escolheu como positivo em algo negativo, destrutivo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 18). Isto é, se o pensamento se transforma em razão instrumental o esclarecimento sucumbe à sua própria dialética, torna-se o seu oposto: uma nova forma de mitologia.

Na *Dialética do Esclarecimento*, fica visível que há uma relação dialética entre mito e esclarecimento e é essa relação que constrói a essência da obra. Como nos lembra Wiggershaus (2002, p. 339), “o título da obra *Dialética do Esclarecimento* é proveniente de uma carta de

Adorno a Horkheimer [10/11/41], em que ele menciona a expressão como sinônimo da dialética entre cultura e barbárie". Por isso os autores anunciam de maneira enfática o projeto da sua obra nos seguintes termos: "O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11). Esse primeiro impulso dos autores é o que vai permear o que se seguirá ao longo de toda a obra, tornando a explicitação e compreensão do conceito de *esclarecimento* fundamental para o restante do livro.

A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO, ULISSES E A MÍMESIS

Na dialética do esclarecimento apontada por Adorno e Horkheimer, a constituição do indivíduo e a sua autopreservação aparecerão recorrentemente como temas de grande relevância e sobre essas questões os autores dedicarão muitas das páginas de sua obra. Em uma passagem emblemática de *Eclipse da Razão*, Horkheimer expõe certeira a vinculação intrínseca entre a razão esclarecida e a questão do indivíduo:

A crise da razão é manifesta na crise do indivíduo, que se desenvolveu como seu agente. A ilusão que a filosofia tradicional tem cultivado sobre o indivíduo e sobre a razão – a ilusão de sua eternidade – está sendo dissipada. O indivíduo outrora concebeu a razão exclusivamente como um instrumento do eu. Agora, ele experiencia o inverso dessa autodeificação. A máquina ejetou o piloto; ela corre cegamente pelo espaço. No momento da consumação, a razão tornou-se irracional e estultificada. O tema desta época é a autopreservação, muito embora não exista qualquer eu a ser preservado (HORKHEIMER, 2015, p. 143).

Nesse sentido, a *Dialética do Esclarecimento* seria um empreendimento crítico que busca entender esse voo cego da razão esclarecida. Para entendermos o processo de instrumentalização da razão, isto é, o caminho pelo qual a racionalidade se tornou razão instrumental, será necessário enveredarmos pelo interior do longo

processo histórico do desenvolvimento e da constituição da noção de sujeito. Como bem aponta Freitag,

Desta forma, a razão, sujeito abstrato da história individual e coletiva do homem em Kant e Hegel, converte-se, na leitura de Horkheimer e Adorno, em uma razão alienada que se desviou do seu objetivo emancipatório original, transformando-se em seu contrário: a razão instrumental, o controle totalitário da natureza e a dominação incondicional dos homens. A essência da dialética do esclarecimento consiste em mostrar como a razão abrangente e humanística, posta a serviço da liberdade e emancipação dos homens, se atrofiou, resultando na razão instrumental (FREITAG, 1986, p. 35).

Para compreendermos a relação dialética entre mito e esclarecimento, será necessário entendermos algumas das leituras interpretativas que Adorno e Horkheimer fazem da poesia de Homero. Isso porque é na trajetória de Ulisses, herói da *Odisseia*, que os autores encontraram as bases para fundamentar a constituição do sujeito.

Uma das estratégias mais notáveis da figura de Ulisses na *Odisseia* são seus feitos com o ciclope Polifemo e o episódio do canto das sereias. Quando se denomina como “Ninguém” consegue se preservar do perigo diante do ciclope e por infligir violência a si mesmo, ao amarrar-se ao mastro de seu barco, resiste ao canto das sereias. Segundo a leitura de Adorno e Horkheimer, para se afirmar como superior, o sujeito deve negar e se distanciar de sua integridade originária com a natureza. Trataremos de uma leitura um pouco mais atenciosa destes dois episódios mais à frente.

Para investigar a relação dialética entre mito e esclarecimento, nossos autores irão voltar à mitologia em oposição à ciência moderna, na qual o homem antigo tinha uma relação de imitação (mímesis) com a natureza. Na análise da história da constituição do sujeito, ao lado da questão da autopreservação, o tema da mímesis, como veremos, também será fundamental na construção argumentativa de nossos autores. Apoiaremos nos comentários de Jeanne-Marie Gagnebin⁶³ para explorarmos esses elementos presentes na obra dos nossos autores.

⁶³ Jeanne-Marie Gagnebin é uma das maiores especialistas no pensamento de Walter Benjamin do nosso país. Atualmente é professora titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e livre docente da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Desenvolveu uma extensa pesquisa sobre a questão da mímesis tanto no pensamento de

Com essas análises interpretativas que os autores fazem dos mitos da *Odisseia*, procuraremos entender a crítica que eles fazem à mimesis na *Dialética do Esclarecimento*. Primeiro é necessário entendermos que o comportamento mimético é um mecanismo de autoconservação por meio do qual há uma assimilação ao perigo com vistas à superá-lo. No mundo animal é perceptivo esse comportamento em alguns bichos que se camuflam entre as folhagens ou galhos para passarem despercebidos aos seus predadores, bem como os povos antigos que se camuflavam de folhagens para também despistar predadores, ou usavam suas máscaras para se assemelhar à aparência aterrorizante dos deuses. Dessa forma, um aspecto fundamental do comportamento mimético vai ser que:

[...] na tentativa de se libertar do medo, o sujeito renuncia a se diferenciar do outro que teme para, ao imitá-lo, aniquilar a distância que os separa, a distância que permite ao monstro reconhecê-lo como vítima e devorá-lo. Para se salvar do perigo, o sujeito desiste de si mesmo e, portanto, perde-se. Nessa dialética perversa jaz a insuficiência das práticas mágico-miméticas e a necessidade de encontrar outras formas de resistência e de luta contra o medo: toda reflexão de Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* consiste em mostrar como a razão ocidental nasce da recusa desse pensamento mítico-mágico, numa tentativa sempre renovada de livrar o homem do medo (GAGNEBIN, 2005a, p. 85).

118

Segundo Gagnebin (2005a, p. 87), embasados na crítica platônica de passividade do sujeito e em suas leituras de Freud e de etnologia, Adorno e Horkheimer irão entender o comportamento mimético como regressivo, pois o homem se assemelha ao perigo com a intenção de contorná-lo. A mimesis ameaça o sujeito a partir do momento que este, querendo se autoconservar, abre mão de uma identidade autêntica para se dissipar em um outro. Há nesse movimento um desejo de aniquilação, de dissolução que destrói o seu eu, ao mesmo tempo que é constituinte de sua personalidade. Como bem nos lembra Gagnebin, não só a psicanálise caracteriza a mimesis como um comportamento regressivo, como também para Freud “essa regressão

Walter Benjamin quanto no pensamento de Adorno e Horkheimer, nos valeremos nessa vasta produção publicada em inúmeros artigos para os desenvolvimentos que se seguem.

remete à pulsão de morte, a este misterioso desejo de dissolução do sujeito no nada” (GAGNEBIN, 2005a, p 87). Portanto, esse impulso mimético que jaz no homem corresponde ao mesmo tempo à pulsão erótica, que compreende toda sua energia libidinal, lhe dando desejo de uma vida preservada, como também à pulsão de morte⁶⁴. É evidente presença do pensamento freudiano nessas elaborações de Adorno e Horkheimer, especialmente no que diz respeito aos conceitos de pulsão de morte e recalque⁶⁵: “A *ratio*, que recalca a mimese, não é simplesmente seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006 p. 55).

Dessa maneira, a mimesis para Adorno e Horkheimer vai ser uma ameaça ao processo civilizatório do homem, pois ela o vai levar sempre a reproduzir comportamentos mágicos e miméticos. Ela também ameaça a construção do próprio processo civilizatório. Este processo precisa de normas, regras e limites que constitua uma sociedade organizada. Para que haja a construção de uma civilização livre de comportamentos míticos é necessária uma civilização que se ampare no trabalho e no progresso racional científico, elemento que a mimesis de certa forma não oferece. Para o bom funcionamento da civilização o sujeito vai ficar preso na esfera daquilo que só é obediência e trabalho. Para se autoconservar, e conservar a sua civilização, ele não vai se sujeitar a nenhum prazer de felicidade, de alegria, de fruição estética, de contemplação. A felicidade se torna aqui algo oposto a civilização pois, esse ideal de progresso exige um sujeito que esteja preso

⁶⁴ O conceito traduzido como “pulsão” ou “impulso” de morte, foi elaborado por Freud em *Além do princípio do prazer* em 1920. Nesse texto, Freud reformula sua teoria das pulsões, introduzindo esse conceito em oposição à pulsão erótica, após perceber que apenas esta não conseguia explicar a tendência à repetição de experiências dolorosas que ele observou, por exemplo, no comportamento dos soldados que haviam voltado da Primeira Guerra Mundial. Freud descreve então a pulsão de morte como contrária à pulsão erótica, enquanto a primeira é um impulso de autoconservação, que preserva o organismo vivo e constrói, a pulsão de morte é destruidora e expressa o impulso elementar de todo ser vivo de regressar ao estado inorgânico, isto é, de libertar-se de toda a excitação e retornar a um estado de ausência total de estímulos: “o objetivo de toda vida é a morte, e, retrospectivamente, que o inanimado existia antes que o vivente” (FREUD, 2010, p. 149).

⁶⁵ O conceito traduzido como “recalque” ou “repressão” é um dos mais importantes para a psicanálise e foi elaborado por Freud, de modo mais acabado, no seu texto *Repressão* em 1915. Para Freud, o recalque é processo psíquico de defesa contra ideias que se mostrem incompatíveis com o ego. Assim, Freud descreve o mecanismo mental de proteção que constitui o conteúdo central do inconsciente, por meio do qual representações geradoras de desprazer, em vez de prazer, são rejeitadas pelo sujeito na forma da negação: “sua essência consiste apenas em rejeitar e manter algo afastado da consciência” (FREUD, 2005, p. 63).

a essa esfera da obediência e do trabalho. Tudo que compete à esfera do prazer, da felicidade, da alegria, da beleza e da contemplação, bem como tudo ligado ao âmbito do impulso mimético e da estética, vai ser pensado como algo que vai contribuir para a distração e não como um elemento que vai ser essencial para a constituição do indivíduo.

O medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização. O caminho da civilização era o da obediência e do trabalho, sobre o qual a satisfação não brilha senão como mera aparência, como beleza destituída de poder. O pensamento de Ulisses, igualmente hostil à sua própria morte e à sua própria felicidade, sabe disso (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 39).

Esse será o preço que o sujeito terá de pagar para se constituir como tal. Ulisses, herói da *Odisseia*, representa bem o sujeito que transita de maneira clara do mito ao *logos*, pois “[...] ele não é mais o herói mítico dotado pelos deuses de uma força física mágica: também não é ainda o indivíduo desamparado que só pode contar com sua inteligência particular” (GAGNEBIN, 2005a, p. 87). Adorno e Horkheimer enxergam em Ulisses esse personagem que, passando do mito ao *logos*, vai pagar um preço alto para se constituir como sujeito autônomo uma alegoria para a constituição da noção de sujeito. Ele passa de uma mimesis que inicialmente era agradável e feroz ao mesmo tempo, para uma mimesis que leva o sujeito por meio de um enrijecimento e insensibilidade de sua personalidade, a reproduzir o processo pelo qual ele teve de passar para se constituir como sujeito autônomo e para se adaptar as características do mundo real.

O eu integralmente capturado pela civilização se reduz a um elemento dessa inumanidade, à qual a civilização desde o início procurou escapar. [...] Para a civilização, a vida no estado natural puro, a vida animal e vegetativa, constituía o perigo absoluto. Um após o outro, os comportamentos mimético, mítico e metafísico foram considerados como eras superadas, de tal sorte que a ideia de recair neles estava associada ao pavor de que o eu revertesse à mera natureza,

da qual havia se alienado com esforço indizível e que por isso mesmo infundia nele indizível terror (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 37).

De acordo com Gagnebin (2005a, p. 90), “esse raciocínio de Adorno e Horkheimer nos lembra as descrições freudianas do mal-estar na civilização e nos faz entender melhor por que os nossos autores sempre insistiram na genealogia violenta da racionalidade iluminista”.

Poderíamos afirmar que prevalece, no pensamento de Adorno (e de Horkheimer), na época da *Dialética do Esclarecimento*, uma certa condenação da mimesis, descrita antes de tudo como um processo social de identificação perversa. Trata-se de uma censura parecida com a censura platônica, a respeito da perda de distância crítica que ocorre no processo mimético entre o sujeito e aquilo a que se identifica. A análise de Adorno e Horkheimer reforça a censura platônica graças ao motivo freudiano do recalque: a mimesis – identificação perversa –, repousaria sobre o recalque de uma primeira mimesis arcaica, ao mesmo tempo ameaçadora e prazerosa; o medo individual da regressão ao amorfo engendraria uma regressão coletiva totalitária, cuja expressão mais acabada é o fascismo (GAGNEBIN, 2005a, p. 76).

Lembremos que o impulso dos autores ao escrever a *Dialética do Esclarecimento* era o de entender realmente os motivos do esclarecimento ter desembocado em novas formas de barbárie no século XX, sobretudo o nazismo e o antissemitismo. Devido a isso, Adorno e Horkheimer procuram:

[...] elaborar uma teoria da dominação muito mais ampla e profunda, inscrita na própria relação do homem com a natureza, consigo mesmo e com seus companheiros; uma relação inscrita no desenvolvimento da *techné* (da técnica, do trabalho) e do *logos* (da linguagem e da razão) (GAGNEBIN, 2006a, p. 30).

A questão fundamental que os autores irão levantar no interior do esclarecimento é o caráter paradoxal, dialético, em relação ao mito: “os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006 p. 20). Na própria

estruturação dos mitos, e isso é visível no texto da *Odisseia*, já é evidenciada uma razão ordenadora que propicia uma visão racional do próprio mito, e fazer isso já é anular as narrativas mitológicas em favor da razão. O esclarecimento “esconde o caráter mítico inscrito no núcleo mais íntimo da própria ideia de razão” (PERIUS, 2016, p. 153). Esse raciocínio revela os impulsos esclarecedores já presentes no mito. Tanto para Adorno quanto para Horkheimer, a relação mito e esclarecimento desembocará sempre na relação razão e dominação, e aqui dominação da natureza interna e externa: “Adorno e Horkheimer retomam motivos oriundos de Nietzsche e de Freud para enfatizar uma forma de participação arcaica que liga razão, linguagem – ou seja, logos – e dominação, em particular dominação da natureza externa e da natureza interna” (GAGNEBIN, 2006a, p. 29).

Relendo a *Odisseia*, os autores partem em busca dos elementos que fundamentaram a constituição do sujeito, e contribuíram para a estruturação dessa noção a partir de uma separação entre sujeito e objeto. Nesse processo, a relação indiferenciada que o homem tinha com as coisas se extingue e se torna uma relação de dominação, ou seja, houve um momento em que o sujeito se constrói e se reconhece como tal em oposição àquilo que passa a ser concebido como objeto. Os autores veem na *Odisseia*, o homem passar pelo processo de desencantamento das realidades míticas para chegar à dominação de si e à conquista de sua autonomia, devido ao esclarecimento racional. Desse modo, deixa sua identidade plural, que possui várias formas, para assumir uma subjetividade inflexível e fechada.

Essa passagem tem um custo e que a longo prazo foi deteriorando o sujeito. Adorno e Horkheimer entendem que o custo alto que a humanidade teve de pagar está refletido justamente naquilo que eles vivenciaram no século XX com os totalitarismos. Adorno e Horkheimer destacam, particularmente, dois momentos da *Odisseia*⁶⁶ como emblemáticos da origem desse comportamento violento que o sujeito infringe em si mesmo e à natureza no processo de sua constituição. Esses momentos são o encontro de Ulisses com o gigante Polifemo e o encontro com as sereias.

⁶⁶ Essas leituras interpretativas da *Odisseia*, apesar já aparecerem mencionadas no primeiro capítulo da obra, serão mais detalhadamente elaboradas e desenvolvidas no primeiro excursus e não no primeiro capítulo da *Dialética do Esclarecimento*.

O primeiro episódio aparece no Canto IX da *Odisseia* e narra as aventuras de Ulisses e seus companheiros dentro de uma caverna em uma ilha distante. Ali há um gigante de um olho só, o ciclope chamado Polifemo, filho de Poseidon. Curiosos, eles esperam dentro da caverna até que o gigante voltasse. Ele os aprisiona dentro da caverna e promete se alimentar deles. O ciclope pergunta a Ulisses sua verdadeira identidade e este se denomina como “Ninguém”. À noite eles furam o olho do ciclope com um tronco e quando os companheiros do ciclope o interrogam sobre quem o feriu ele responde que foi “Ninguém”. Pela manhã quando o ciclope abre a porta para que as ovelhas saiam, Ulisses com seus companheiros saem junto com elas.

A segunda passagem analisada por Adorno e Horkheimer é o episódio das sereias que aparece no Canto XII da *Odisseia*. Ulisses já sabia que era quase impossível a navegantes resistir ao canto das sereias. Mais uma vez, ele elabora uma estratégia para sobreviver ao obstáculo. Para não sucumbir a elas, Ulisses ordena a seus companheiros que passem cera no ouvido, e pede a eles que o amarrem no mastro do barco para não pular na água e, atraído por elas, ser devorado. Dessa forma, todos são preservados do perigo e conservam sua vida.

As interpretações elaboradas por Adorno e Horkheimer, e comentadas por Gagnebin, explicitam que no primeiro caso percebemos que “Ulisses é capaz de distinguir, de separar o nome e o objeto nomeado, isto é, de superar a identidade mágicomimética entre o nome e o nomeado” (GAGNEBIN, 2006a, p. 32). Ulisses só conserva sua vida porque ele aceita se identificar como *Ninguém*, isto é, renuncia aquilo que de mais básico constitui sua condição de sujeito, sua própria identidade. Para se autoconservar, Ulisses renuncia à sua identidade e se assemelha a *Ninguém*, sendo aquele que não possui identidade.

O cálculo que Ulisses faz de que Polifemo, indagado por sua tribo quanto ao nome do culpado, responderia dizendo: “Ninguém” e assim ajudaria a ocultar o acontecido e a subtrair o culpado à perseguição, dá a impressão de ser uma transparente racionalização. Na verdade, o sujeito Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 63).

No segundo episódio mencionado, temos mais uma vez a interpretação dos autores da *Dialética do Esclarecimento* mostrando o preço que o sujeito paga pela sua autoconservação e o rompimento com as artes, representado aqui pelo canto das sereias. Percebe-se que até a própria sucessão do acontecimento tem um significado na interpretação de Adorno e Horkheimer, primeiramente Ulisses enfrenta as forças dos mitos, como vimos no caso de Polifemo, para só depois enfrentar as forças “dissolventes e mortíferas da arte” como bem reflete Gagnebin (2006a, p. 34):

Dissolventes e mortíferas de quê? Justamente dessa identidade clara, delimitada e fixa que constitui o ideal egóico racional. Nesse sentido, a ameaça da arte é mais forte e eficaz que a ameaça arcaica do mito, pois nela, na arte, jaz também a promessa de uma felicidade arrebatadora: poder ultrapassar, superar os limites do eu, limites entendidos também como limitações que prendem e aprisionam.

No encontro com as sereias, Ulisses pede pra ser amarrado ao mastro do navio para não sucumbir ao canto das sereias e, dessa forma, ele se condena e se aprisiona para poder desfrutar da beleza e, ao mesmo tempo, impede seus companheiros que desfrutem também. Afinal de contas, Ulisses não sucumbe mas ouve, enquanto seus companheiros nem isso o fazem, pois estão com cera nos ouvidos. Centrados no trabalho braçal eles, como serventes cumprem seu serviço, enquanto Ulisses representando o dominador pode desfrutar, imóvel e apenas como espectador, da arte.

O que ele escuta não tem consequências para ele, a única coisa que consegue fazer é acenar com a cabeça para que o desatem; mas é tarde demais, os companheiros – que nada escutam – só sabem do perigo da canção, não de sua beleza – e o deixam no mastro para salvar a ele e a si mesmos. Eles reproduzem a vida do opressor juntamente com a própria vida, e aquele não consegue mais escapar a seu papel social [...] Assim a fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. A epopeia já contém a teoria correta. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na

inescapável compulsão à dominação social da natureza (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 40).

Os companheiros de Ulisses não sabem do prazer de desfrutar da arte, mas somente da ameaça que a canção pode infligir a eles. Não libertar Ulisses das amarras, na visão dos autores, significa que eles asseguram a vida do seu opressor, pois defender a vida de Ulisses implica na defesa de suas próprias vidas. Para garantir sua autopreservação eles se sujeitam às ordens de seu opressor, seguindo suas normas, desconhecendo a beleza do canto para preservar suas vidas. Essa forma de estrutura social faz com que a relação de dominação se perpetue. Segundo os autores, esse episódio da narrativa de Homero expõe justamente “esse entrelaçamento de mito, dominação e trabalho” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 38).

O rigor com que os dominadores impediram no curso dos séculos a seus próprios descendentes, bem como às massas dominadas, a recaída em modos de vida miméticos – começando pela proibição de imagens na religião, passando pela proscrição social dos atores e dos ciganos e chegando, enfim, a uma pedagogia que desacostuma as crianças de serem infantis – é a própria condição da civilização. A educação social e individual reforça nos homens seu comportamento objetivamente enquanto trabalhadores e impede-os de se perderem nas flutuações da natureza ambiente. Toda diversão, todo abandono têm algo de mimetismo. Foi se enrijecendo contra isso que o ego se forjou (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 149).

Nessa passagem vemos os temas elaborados pelos autores na sua interpretação dos episódios da *Odisseia* aparecendo em conjunto com a questão da mimesis. Adorno e Horkheimer expõem o modo como a civilização foi erigida sob os pilares do medo da recaída aos impulsos miméticos originários: toda forma de diversão e alegria é vista como uma ameaça à civilização. Isso explicaria, segundo nossos autores, o porquê, por exemplo, da eliminação das características lúdicas da vida adulta e a marginalização de grupos sociais cujos comportamentos não reforçam os valores de trabalho e sacrifício. Esse processo constitui não os pilares da civilização como também da própria formação enrijecida do sujeito: “Esse enrijecimento do eu, cujo

modelo é Ulisses atado sem movimentos ao mastro do seu próprio navio para poder escutar as sereias sem lhes sucumbir, esse enrijecimento caracteriza a segunda mimesis perversa, a única permitida pela civilização iluminista" (GAGNEBIN, 2005a, p. 75). Dessa forma entendemos o porquê de o esclarecimento ter levado "[...] o programa de controle da racionalidade iluminista [...]" (GAGNEBIN, 2005a, p. 89) ao seu máximo.

Na interpretação desses dois episódios da *Odisseia*, Adorno e Horkheimer insistem, portanto, enfaticamente no preço que o sujeito racional deve pagar para se constituir, na sua autonomia, e poder se manter vivo. Esse preço é alto: não é nada menos que a própria plasticidade da vida, seu lado lúdico, seu lado de êxtase e de gozo; a vida se autoconserva renunciando à sua vivacidade mais viva e mais preciosa (GAGNEBIN, 2006a, p. 34).

O programa civilizatório não consegue, todavia, extinguir por completo os impulsos miméticos de uma vez por todas. A aversão a tudo que lembre o mimetismo revela-se fruto de uma memória recalçada daquela mimesis originária que levava o homem a se dissolver e se assemelhar ao outro em nome da sua autoconservação. Essa segunda mimesis, que escapa ao controle do homem, vai impulsioná-lo a dominar aquilo que lhe é estranho, isto é, ele entende que para se livrar do medo primitivo é necessário dominar essa natureza que lhe é estranha. O medo diante do diferente vai continuar voltando e se manifestando. De fato, o diferente é algo que nos assusta. Sentimos medo, ansiedade, angústia de algo diferente ou estranho a nós, e logo somos levados a querer que tudo se iguale ou se pareça com os padrões de comportamentos e entendimento que nós já temos.

A aversão ao mimetismo e a recaída numa segunda mimesis perversa são faces de um mesmo processo dialético do esclarecimento. Segundo Gagnebin (2005 p. 75) "antisemitismo na sua forma nazista permite, na análise de Adorno e Horkheimer, a experiência triunfante do recalque da mimesis originária e do sucesso da mimesis segunda". A imagem que os nazistas que transmitiam eram de pessoas rígidas, frias, sem fluidez, disciplinadas. Por parte de seus militares era possível observar essa disciplina enrijecida para que, dessa forma, seus

comportamentos mimetizassem sempre a figura de seu representante maior, Adolf Hitler.

Os homens receberam o seu eu como algo pertencente a cada um, diferente de todos os outros, para que ele possa com tanto maior segurança se tornar igual. [...]

A horda, cujo nome sem dúvida está presente na organização da Juventude Hitlerista, não é nenhuma recaída na antiga barbárie, mas o triunfo da igualdade repressiva, a realização pelos iguais da igualdade do direito à injustiça (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 24).

Para que essa segunda mimesis enrijecida possa se afirmar é necessário que algo se oponha a ela, uma espécie de “objeto de abjeção”, como define Gagnebin (2005a, p. 75): “um objeto que represente esses desejos miméticos mais originários, recalçados e proibidos [...]”. O que os nazistas fazem, bem como os movimentos totalitários são procurar um objeto de abjeção para se opor a sua mimesis enrijecida, para que ela se afirme e tenha justificativa de existir. A ideologia nazista demonstrara, claramente, uma repulsão significativa a tudo àquilo que era diferente deles, especialmente aos judeus. Nossos autores descrevem o processo civilizatório dentro de um círculo de reiterada violência: “Mimesis infernal, pensada também por Freud e Nietzsche, que condena a vítima a se tornar novamente vítima e encoraja o torturador a continuar torturador” (GAGNEBIN, 2005a, p. 91).

127

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo de nossa pesquisa foi, a partir de uma investigação do primeiro capítulo da *Dialética do Esclarecimento*, abordar como os autores concebem o conceito de esclarecimento e como dentro dele estão contidos os demais conceitos que abordamos ao longo de nosso estudo. Destacamos que o esclarecimento, do modo como foi conceituado pelos autores, muito mais que iluminar a razão humana, se converteu em um novo tipo de mitologia e se viu cada vez mais escurecido à medida que os regimes totalitários se instalaram na modernidade, levando-a a um retrocesso irrefreável. Nesta pesquisa procuramos explanar a tese elementar de nossos autores que é precisamente essa relação dialética entre mito e esclarecimento.

Procuramos mostrar, ao longo da pesquisa, que o projeto crítico da *Dialética do Esclarecimento* consiste em demonstrar a tese de que a razão esclarecida, e as instituições fundadas a partir dela, contém o germe da regressão da humanidade civilizada. De fato, essa tese carrega uma postura eminentemente crítica e pessimista frente aos progressos da humanidade e aos avanços da nossa civilização. Ao longo de toda a *Dialética do Esclarecimento*, certamente os autores não encerram as questões problematizadas que aparecem na obra, e nem se atém a dar soluções ou apontar os caminhos possíveis como saídas para os problemas detectados. Muito de seus leitores enxergaram nisso um pessimismo exacerbado e um tipo de pensamento paralisante de tão desolador. Procuramos, ao longo do trabalho, explicitar que essas contestações presentes na obra devem ser lidas dentro do contexto histórico de sua produção: são frutos de uma época que presenciava diante de si um dos mais terríveis acontecimentos da história da humanidade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ALMEIDA, Guido de. Nota preliminar do tradutor. In: **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?** Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008.

MELO, Caio. A recepção do conceito de *Aufklärung* kantiano na *Dialética do Esclarecimento*. **Pólemos**, Brasília, v. 08, p. 292-306, 2019.

COHN, Gabriel. Esclarecimento e ofuscação: Adorno e Horkheimer hoje. **Revista Lua Nova**, São Paulo, n. 43, p. 5-24, 1998.

DUARTE, Rodrigo. O "desencantamento do mundo" na *Dialética do Esclarecimento*. **Teoria & Sociedade**, Belo Horizonte, Volume Especial, p. 50-67, 2005.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: **Três tipos de poder e outros escritos**. Tradução de Artur Morão. Tribuna da História: Lisboa, 2005. p. 1-34.

WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Tradução de Lilyane Deroche-Gurce e Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora da Unesp, 2015.

FREITAG, Bárbara. **A teoria crítica, ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Do conceito de *mímesis* no pensamento de Adorno e Benjamin. In: **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005a. p. 81-106.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: **Obras completas**. Volume 14. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 120-178.

FREUD, Sigmund. A repressão. In: **Obras Completas**. Volume 12. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 61-112.

PERIUS, Oneide. Sobre o projeto de uma dialética do esclarecimento. In: VILLAS BÔAS, João Paulo; FARHI NETO, Leon; PERIUS, Oneide (Orgs.). **Filosofia em debate**: questões de ética, educação e política. Florianópolis: NéfipOnline, 2016. p. 149-170.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Homero e a *Dialética do Esclarecimento*. In: **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006a. p. 29-48.

OUTROS DIÁLOGOS POSSÍVEIS



NO EMBARQUE DA VIDA⁶⁷

Michel Lopes da Silva⁶⁸

Certo dia fui à rodoviária para pegar um ônibus de volta para casa. Enquanto atravessava o ambiente para chegar até o guichê de comprar a passagem, que, por sinal, ficava do outro lado, deparei-me com diferentes tipos de pessoas. Algumas estavam deitadas nos bancos, acredito que pelo cansaço da viagem, enquanto outras aguardavam ansiosamente em pé a chegada de seu ônibus de embarque. Algumas com pequenas malas, mostrando certo despojamento ou simplesmente que a viagem seria breve. Outras, com malas enormes, significando que talvez demorariam mais naquele lugar, ou, mesmo, que a viagem seria sem volta. Em todo caso, o fato que me chamou atenção é que quase todas carregavam no olhar uma marca inconfundível deixada pela despedida.

Deparei-me, então, refletindo sobre o que seria a despedida. Segundo o dicionário, é o ato de despedir-se; partida, saída, separação. Para mim, naquele momento, o que mais parecia fazer sentido era a ideia de “separação”. Penso que despedida seja isso, seja uma separação de dois corações, em que o que parte leva consigo um pedacinho do que ficou; não somente coisas boas, mas tudo aquilo que o outro doou de si. O que ficou, perde um pouquinho de si para o que vai, mas, pelo menos, fica consigo um pouquinho do outro que também deixou dele algo a ser lembrado e cultivado. Aquelas pessoas da rodoviária transmitiam isso, o vazio do espaço que deixaram de si nos tantos lugares que elas estavam, mas também uma bagagem cheia de tantos outros pedacinhos de outrem.

Além disso, penso que naquele espaço outros sentimentos gritavam pelos olhos daqueles poucos que se deixavam ver. Algumas pessoas tinham medo, medo do que as esperava no destino final, sem saber, ao certo, o que iriam viver. Outras transmitiam muita alegria, pois sabiam que ao desembarcar teriam uma família ou amigos que as esperava com o coração transbordante de alegria. Outras, pareciam simplesmente esperar um lugar de aconchego que poderiam repousar após longas horas de viagem e depois continuar com a vida. Algumas tinham a esperança estampada na testa. Esperança de uma vida nova,

⁶⁷ Recebido em: 21.11.2023. Aceito em: 09.12.2023.

⁶⁸ Acadêmico do curso de Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: freimichelopes@outlook.com

de um recomeço, de que tudo iria dar certo. Diante de tantas opções à espera de um ônibus, algumas já estavam com a hora de comer atrasada, e, pela falta de dinheiro, pediam comida.

Enquanto estava sentado, faltando uns vinte minutos para a chegada do meu ônibus, sentou-se ao lado um senhor de nome Sérgio. Sérgio parecia estar a alguns dias sem um banho, sem uma boa noite de sono e carregava consigo apenas uma pequena mochila. Ele chegou, desejou-me uma “boa noite” e em seguida me pediu que comprasse um lanche para ele. Olhei na bolsa e o que tinha era apenas alguns trocados que deviam dar, no máximo, um suco. Perguntei a ele se lhe seria útil, ele confirmou com toda a certeza que sim e foi logo na primeira lanchonete. Comprou seu suco e voltou ao meu lado para conversar. Contou-me que sua viagem seria longa, que iria passar por uns três Estados até chegar em sua casa, no próximo fim de semana; contou-me sobre suas andanças, muitas vezes sem rumo, e também sobre seus problemas de saúde. Ali partilhou um pouco de como era a sua vida, até a chegada de meu ônibus, quando despedi-me e embarquei.

Provavelmente nunca mais verei o senhor Sérgio ou as tantas outras pessoas com quem me deparei na rodoviária. Talvez um dia até possa esbarrar numa ou noutra, mas, pela correria da vida, não reconhecer quem são. O fato é que aquele espaço foi para mim uma expressão de como a vida se faz no dia a dia. Todos os dias, quando acordamos, pode nos passar um milhão de sentimentos como medo, angústia, solidão, alegria, aconchego, esperança. Podemos nos despedir, partir ou chegar, só não podemos deixar de viajar. A vida é isso, é um constante embarque em tantas aventuras que não podem apenas ser observadas da janela, mas que hora ou outra se faz necessário descer, viver, aproveitar e depois embarcar novamente com malas pequenas ou grandes, mas cheias de afeto e boas lembranças.

QUEM DÁ CORAÇÃO, TEM CORAÇÕES⁶⁹

Michel Lopes da Silva⁷⁰

Certo dia ao passar pela Praça Bom Jesus, no centro da cidade, em um bonito final de tarde, em que o sol desaparecendo no céu ainda deixava alguns raios na torre da igreja, dando àquele lugar uma beleza muito própria, solicitei a parada do ônibus para continuar o restante de minha viagem caminhando. Naquela noite seria lua cheia e do lado oposto ao sol, atrás dos prédios, já começava a aparecer aquela que mais tarde daria um ar diferente ao céu estrelado. Entretanto, ao caminhar em direção ao outro lado da praça, toda essa beleza se transformou em uma cena um tanto quanto angustiante, quando me deparava com dezenas de pessoas vivendo em condições de rua, sem o mínimo para viver dignamente.

Enquanto caminhava, um senhor, de quem, por pura indelicadeza minha, não descobri o nome, chegou até mim para me pedir a benção e também ajuda com o que eu pudesse lhe oferecer. Antes que eu respondesse, ele me perguntou se eu não teria um tau para lhe dar. Perguntei a ele o que era um tau, para ter certeza se estávamos falando do mesmo objeto. Ele, em sua simplicidade no falar, me explicou que era "uma cruz sem a parte de cima e que parecia um T". A resposta é que eu tinha sim um tau no pescoço, de uso pessoal, mas de imediato não o ofertei. Fiquei pensando se deveria dar aquele objeto que já estava comigo há tanto tempo e que, de certa forma, já tinha um valor sentimental.

Antes da conclusão dessa história, gostaria de recordar outro fato vivido por mim há algum tempo atrás. Na época do ensino médio, morava em outra cidade e devia ir para Goiânia todos os dias de manhã para os estudos. Goiânia, cidade grande e de muitos perigos, sempre me passava alguns sustos quando, também pelas ruas do centro, me deparava com determinadas cenas ou pessoas. O fato é que em dado dia, ainda de madrugada, antes do sol nascer, eu descia meio distraído e um certo homem se aproximou de mim. Ele disse algo que não entendi direito e, no impulso, acreditando ser um assalto, comecei a correr de imediato, sem olhar para trás, até perdê-lo de vista. Se era ou não um assalto, nunca saberemos.

⁶⁹ Recebido em: 21.11.2023. Aceito em: 09.12.2023.

⁷⁰ Acadêmico do curso de Bacharelado em Filosofia do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG). E-mail: freimichelopes@outlook.com

Bom, mas o que uma história tem a ver com a outra? Voltemos à história do senhor em condições de rua, que conheci na praça Bom Jesus. Depois de pensar um pouco se daria meu tau a ele, resolvi tirar do pescoço e lhe presentear. Ao ganhar, ele ficou muito feliz, se ajoelhando, pegando em minha mão e beijando-a. Agradeceu-me por ter ganhado aquilo. Perguntou-me como fazia para entrar na igreja e se as pessoas o receberiam por estar daquela forma. A alegria dele parece que tocou o meu coração de uma forma diferente. O que ele iria fazer com aquele tau? Só Deus sabe, mas acredito que naquele dia aquele objeto falou muito mais a mim do que ao senhor.

Depois fiquei refletindo e cheguei à conclusão de como fazer o bem ainda não está enraizado em nossos corações. Minha reação com o homem que pensei que iria me assaltar foi de imediato correr, mas com o senhor da praça não foi de instantâneo dar o que tinha. O processo deveria ser inverso, fazer o bem deveria ser aquilo que primeiro viesse à nossa cabeça, como um impulso. Frei Vitório Mazzuco, em seu livro "Francisco de Assis e o modelo de amor cortês-cavaleiresco", diz que "vida atrai vida" e que "quem dá coração, tem corações". Aquele senhor, com sua simplicidade, me fez um pedido de seu coração e recebeu, além do tau, meu coração também.

Que fazer o bem se torne um impulso rápido e imediato em nosso dia a dia. Sem pensar ou cogitar, possamos oferecer corações que acolham o outro em suas fraquezas e também em suas potencialidades. Em sua carta para a Quaresma de 2022, o Papa Francisco diz que "esta chamada para semear o bem deve ser vista, não como um peso, mas como uma graça pela qual o Criador nos quer ativamente unidos à sua fecunda magnanimidade". Portanto, peçamos ao Espírito Santo a graça de nos fazer instrumentos de Paz e Bem, não fazendo disso um fardo pesado, mas vendo nisso a grandeza do amor de Deus para conosco e para com cada um de seus filhos amados.

SOBRE A REVISTA



DIRETRIZES PARA AUTORES

A **ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA** surge com o objetivo de publicar material bibliográfico argumentativo, temático-literário e imagético inédito nas áreas de filosofia e teologia a fim de promover o debate tanto na perspectiva de suas especificidades, quanto de maneira interdisciplinar. A publicação, de **periodicidade semestral**, consta de material produzido por pesquisadores, professores e estudantes do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG) e de outras IES brasileiras e internacionais.

Cada número poderá ser composto pelas seguintes sessões: Dossiê Temático (seção organizada semestralmente por um professor do IFITEG – alternando entre os cursos de filosofia e teologia); Artigos de Fluxo Contínuo (seção reservada para a publicação de docentes e pesquisadores sem que se incluam na temática específica do Dossiê); Primeiros Escritos (seção reservada para a publicação da produção discente não apenas do IFITEG, mas de outras IES – somente para graduandos em filosofia ou teologia); Para Pensar e Agir (seção em que serão publicados textos com finalidade didática, marcando a contribuição social da Revista com o trabalho dos professores do Ensino Básico); e Outros Diálogos Possíveis (seção dedicada à publicação de materiais que não necessariamente se enquadram na modalidade “artigo científico”, mas que, ainda assim, contribuem para a reflexão e o diálogo, tais como: contos, crônicas, charges, poemas, fotografias, entrevistas a serem julgados pelo Conselho Editorial).

136

PROCESSO DE AVALIAÇÃO PELOS PARES

Os trabalhos encaminhados à **ILLUMINARE – REVISTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA** serão primeiramente avaliados pelo Conselho Editorial. Caso sejam aprovados, serão remetidos a professores de renomado conhecimento na área específica do assunto sobre o qual versam. Os trabalhos serão enviados sem a identificação dos autores. No caso de receberem pareceres contraditórios, serão submetidos a um terceiro relator.

PERIODICIDADE

A publicação será semestral, exclusivamente eletrônica, com duas edições por ano. A Revista é de responsabilidade do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

POLÍTICA DE ACESSO LIVRE

A Revista oferecerá acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de democratização mundial do conhecimento, estando hospedada no site do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG).

DIRETRIZES PARA AUTORES

1. A Revista reserva-se no direito de publicar trabalhos inéditos em língua portuguesa (ou traduzidos para o português, com a devida permissão do autor), em uma das modalidades previstas por suas seções.
2. A Revista não cobra nenhuma taxa por textos publicados e tampouco pelos submetidos para avaliação, revisão, publicação, distribuição ou download. Isso significa que os autores também não serão remunerados pela publicação, fazendo-o de forma gratuita.
3. Os artigos somente serão submetidos pelo e-mail da Revista, qual seja: illuminare@ifiteg.edu.br
4. O Conselho Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou rerepresentar o original ao autor com sugestões de mudanças. Os pareceres dos consultores permanecerão em sigilo.
5. Tanto os artigos deverão ter entre 10 e 20 páginas e as resenhas até 5 páginas.
6. Os artigos publicados nas seções Dossiê Temático e de Fluxo Contínuo poderão ter, no máximo, dois autores, sendo aceitos apenas trabalhos de mestres ou mestrandos, doutores ou doutorandos. Os artigos publicados na seção Primeiros Escritos devem ser encaminhados por estudantes de graduação em filosofia ou teologia, sendo que os orientadores apenas serão

considerados autores caso tenham contribuído efetivamente na produção dos materiais.

7. Os artigos deverão ser acompanhados de:
 - a. Título em português e em inglês.
 - b. Resumo e abstract com no mínimo 50 e no máximo 150 palavras.
 - c. O nome completo, a titulação, o endereço e o e-mail do(s) autor(es) – estas informações serão retiradas para o processo de submissão aos pareceristas.
8. Além disso, os artigos devem estar de acordo com as seguintes normas:
 - a. Sistema de chamada para citação de acordo com a NBR 10520 da ABNT.
 - b. Referências no final do texto e de acordo com a NBR 6023 da ABNT.
9. Nas citações:
 - a. O sobrenome do autor dentro dos parênteses deve vir em caixa alta e fora dos parênteses em caixa baixa com a inicial em maiúscula. Ex.: Rousseau (1978), (ROUSSEAU, 1978).
 - b. Diferentes títulos do mesmo autor publicados no mesmo ano serão identificados por uma letra depois da data. Ex.: (ROUSSEAU, 1978a), (ROUSSEAU, 1978b).
 - c. O símbolo “/” servirá para separar páginas não contínuas e o símbolo “-” páginas contínuas. Ex.: (ROUSSEAU, 1978a, p. 21/32), (ROUSSEAU, 1978b, p. 33-35).
10. As referências devem ser apresentadas no final do texto, ordenadas alfabeticamente em ordem ascendente.

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores serão obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A submissão é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, justificar junto ao e-mail.

2. Os arquivos para submissão estão em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF (desde que não ultrapasse os 4MB).
3. Todos os endereços de páginas da Internet (URLs) incluídos no texto deverão estar ativos e prontos para clicar.
4. O texto está em espaço 1,5; usa fonte de 12 pontos (*arial* ou *times new roman*); emprega itálico ao invés de sublinhar; figuras e tabelas estão inseridas no corpo do texto, e não em seu final.
5. O texto segue os padrões de estilo e requisitos solicitados acima em DIRETRIZES PARA AUTORES.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Os autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

- a) Mantém os direitos autorais e concedem à revista o direito de primeira publicação.
- b) Têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada nesta revista (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
- c) Têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou em sites pessoais) a qualquer ponto antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado.

POLÍTICA DE PRIVACIDADE

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados pela publicação, não sendo disponibilizados para outra finalidade ou a terceiros.

