

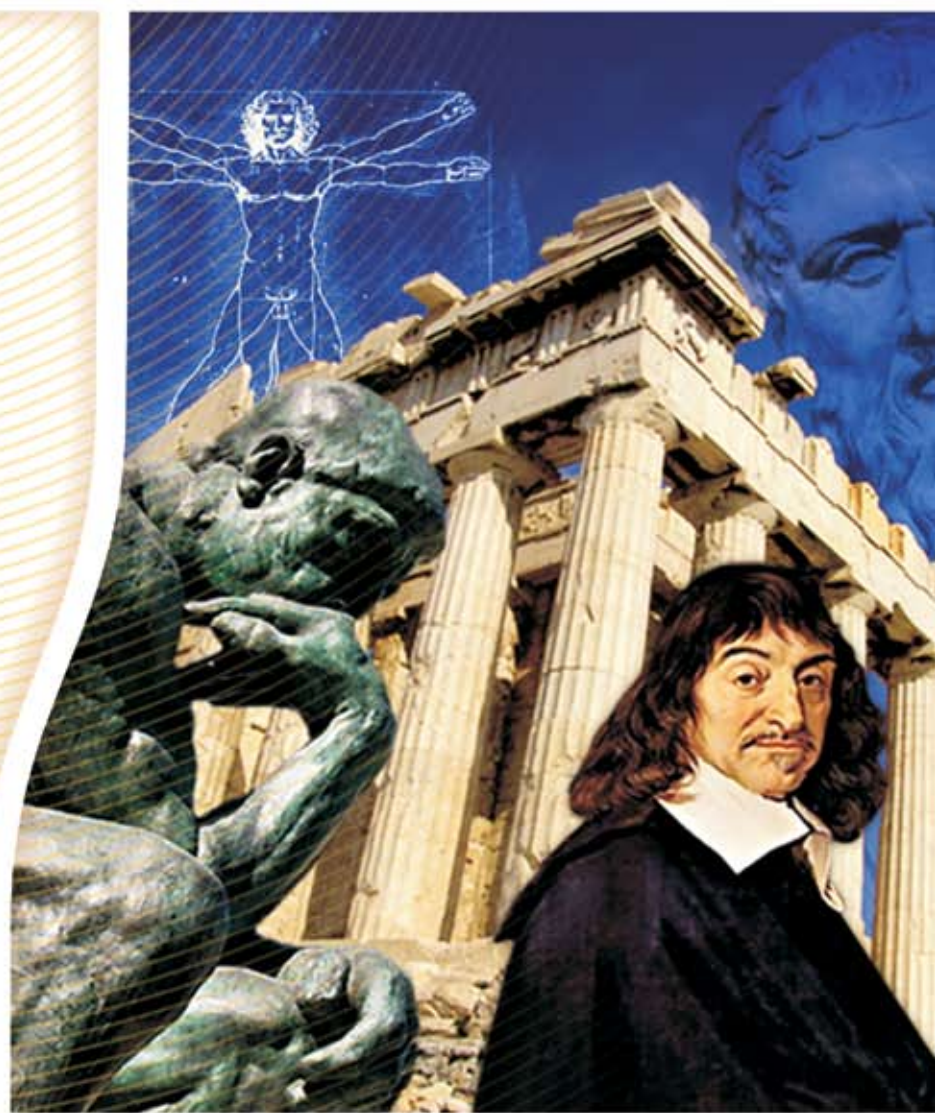


UNIMES VIRTUAL
UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

Licenciatura em
FILOSOFIA

**ANTROPOLOGIA
FILOSÓFICA**

Mariza Galvão



Semestre 6

LICENCIATURA EM FILOSOFIA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Prof.^a Mariza Galvão

Semestre 6



UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida por qualquer meio sem a prévia autorização desta instituição.

Universidade Metropolitana de Santos
Campus II – UNIMES VIRTUAL
Av. Conselheiro Nébias, 536 - Bairro Encruzilhada, Santos - São Paulo
Tel: (13) 3228-3400 Fax: (13) 3228-3410
www.unimesvirtual.com.br

L782c LOBO, Maurício Nunes
Curso de Pedagogia: Atividades Curriculares Acadêmicas Adicionais (por)
Prof. Maurício Nunes Lobo. Semestre 2. Santos:
UNIMES VIRTUAL. UNIMES. 2006. 22p.

1. Pedagogia 2. Atividades Curriculares Acadêmicas Adicionais.

CDD 371

UNIMES – Universidade Metropolitana de Santos - Campus I e III
Rua da Constituição, 374 e Rua Conselheiro Saraiva, 31
Bairro Vila Nova, Santos - São Paulo - Tel.: (13) 3226-3400
E-mail: infounimes@unimes.br
Site: www.unimes.br

Prof.^a Renata Garcia de Siqueira Viegas da Cruz
Reitora da UNIMES

Prof. Rubens Flávio de Siqueira Viegas Júnior
Pró-Reitor Administrativo

Prof.^a Rosinha Garcia de Siqueira Viegas
Pró-Reitora Comunitária

Prof.^a Vera Aparecida Taboada de Carvalho Raphaelli
Pró-Reitora Acadêmica

Prof.^a Carmem Lúcia Taboada de Carvalho
Secretária Geral

EQUIPE UNIMES VIRTUAL

Diretor Executivo

Prof. Eduardo Lobo

Supervisão de Projetos

Prof.^a Deborah Guimarães

Prof.^a Doroti Macedo

Prof.^a Maria Emilia Sardelich

Prof. Sérgio Leite

Grupo de Apoio Pedagógico - GAP

Prof.^a Elisabeth dos Santos Tavares - Supervisão

Prof.^a Denise Mattos Marino

Prof.^a Joice Firmino da Silva

Prof.^a Márcia Cristina Ferrete Rodriguez

Prof.^a Maria Luiza Miguel

Prof. Maurício Nunes Lobo

Prof.^a Neuza Maria de Souza Feitoza

Prof.^a Rita de Cássia Morais de Oliveira

Prof. Thiago Simão Gomes

Angélica Ramacciotti

Leandro César Martins Baron

Grupo de Tecnologia - GTEC

Luiz Felipe Silva dos Reis - Supervisão

André Luiz Velosco Martinho

Carlos Eduardo Lopes

Clécio Almeida Ribeiro

Grupo de Comunicação - GCOM

Ana Beatriz Tostes

Carolina Ferreira

Flávio Celino

Gabriele Pontes

Joice Siqueira

Leonardo Andrade

Lílian Queirós

Marcos Paulo da Silva

Nildo Ferreira

Ronaldo Andrade

Stênio Elias Losada

Tiago Macena

William Souza

Grupo de Design Multimídia - GDM

Alexandre Amparo Lopes da Silva - Supervisão

Francisco de Borja Cruz - Supervisão

Alexandre Luiz Salgado Prado

Lucas Thadeu Rios de Oliveira

Marcelo da Silva Franco

Secretaria e Apoio Administrativo

Camila Souto

Carolina Faulin de Souza

Dalva Maria de Freitas Pereira

Danúsia da Silva Souza

Raphael Tavares

Sílvia Becinere da Silva Paiva

Solange Helena de Abreu Roque

Viviane Ferreira

AULA INAUGURAL

Querido alunos, sejam bem-vindos à nossa disciplina Antropologia Filosófica. Estou feliz em saber que poderemos somar esforços para construir nosso conhecimento com base na troca de informações e no repertório de conhecimentos de cada um.

A nossa disciplina conta primeiramente com uma reflexão sistematizada sobre o homem partindo dos filósofos da antiguidade e se aproximando dos filósofos da modernidade, percebendo seus desejos e anseios em dimensionar o homem no universo.

Encerraremos com uma nova dimensão filosófica sobre o homem: O homem e a educação virtual – nova possibilidade para viver a democracia do saber.

Conto com a participação de vocês para que possamos refletir, questionar e ampliar nossos horizontes de informação.

Um forte abraço,

Prof.^a Mariza Galvão

Índice

Unidade I - O homem a partir da perspectiva grega	11
Aula: 01 - O que é antropologia filosófica?	12
Aula: 02 - Uma compreensão histórica acerca da antropologia filosófica.....	18
Aula: 03 - Uma perspectiva clássica do homem na cultura grega.....	21
Aula: 04 - Uma perspectiva pré-socrática e sofista de homem	24
Aula: 05 - Uma perspectiva socrática, platônica do homem	27
Aula: 06 - Uma perspectiva aristotélica do homem.....	31
Resumo - Unidade I.....	35
Unidade II - O homem a partir da perspectiva sistemática	39
Aula: 07 - A questão do Homem na atualidade	40
Aula: 08 - Um conhecimento em transição	43
Aula: 09 - Um conhecimento em transição (cont.)	46
Aula: 10 - Homem, ser em relação.....	49
Aula: 11 - Ser ou existir?	52
Resumo - Unidade II.....	55
Unidade III - O homem na perspectiva de Max Scheler	59
Aula: 12 - Impulso afetivo, instinto e memória associativa	60
Aula: 13 - A diferença essencial entre o homem e o animal.....	64
Aula: 14 - Max Scheler: Uma concepção de virtude a partir da humildade e veneração.....	66
Aula: 15 - O ressentimento e a moral.....	69
Aula: 16 - O ressentimento e valores na moral moderna.....	73
Resumo - Unidade III	77
Unidade IV - O homem na perspectiva existencialista	81
Aula: 17 - Século XX cenário para uma filosofia existencialista	82
Aula: 18 - Martin Heidegger: Sobre o "Humanismo"	85
Aula: 19 - Sartre, ser e fazer: a liberdade	88
Aula: 20 - Sartre: liberdade e facticidade	91
Aula: 21 - Sartre: liberdade e responsabilidade	96
Aula: 22 - Albert Camus: Quem é o homem em O mito de Sísifo	98
Resumo - Unidade IV.....	102

Unidade V - O homem na perspectiva de Erich Fromm	105
Aula: 23 - Uma análise sobre a liberdade: parte I	106
Aula: 24 - Uma análise sobre a liberdade: parte II	110
Aula: 25 - Uma análise sobre a ética	113
Aula: 26 - Uma análise sobre o caráter	116
Aula: 27 - Uma análise sobre o ter e ser	119
Resumo - Unidade V	122
Unidade VI - O homem em Julián Marías e Pierre Lévy	125
Aula: 28 - Homem e sua dimensão de pessoa	126
Aula: 29 - Homem e sua dimensão circunstancial e corpórea	130
Aula: 30 - O homem em Pierre Lévy	133
Aula: 31 - Educação e Conhecimento em Pierre Lévy	136
Aula: 32 - A Política e a Técnica em Pierre Lévy	141
Resumo - Unidade VI	145

Unidade I

O homem a partir da perspectiva grega

Objetivos

Entender o conceito e viés da antropologia filosófica, como despertar o desejo de conhecer os conceitos acerca do homem nos primórdios da filosofia.

Plano de estudo

Aula: 01 - O que é antropologia filosófica?

Aula: 02 - Uma compreensão histórica acerca da antropologia filosófica

Aula: 03 - Uma perspectiva clássica do homem na cultura grega

Aula: 04 - Uma perspectiva pré-socrática e sofista de homem

Aula: 05 - Uma perspectiva socrática, platônica do homem

Aula: 06 - Uma perspectiva aristotélica do homem

Aula: 01

Temática: O que é antropologia filosófica?



Iniciar a temática sobre “o que é a filosofia antropológica”, nos faz pensar a necessidade de, primeiramente, conceituar o termo “antropologia”. Sua etimologia advém do grego *anthropos* que significa homem, então o homem é o objeto de estudo da antropologia em sua ampla contingência. Então, o que nos cabe questionar é, na realidade, quem é o homem?



Quando mencionamos a ampla contingência, estamos nos referindo aos vários aspectos do homem e assim, aos vários aspectos da antropologia. O primeiro deles é a questão de seu espaço de origem, seu físico, psíquico, sua constituição biológica. A investigação destes aspectos se dá a partir da antropologia física ou biológica. Um segundo aspecto é o da evolução humana relacionada à família, ao parentesco, às perspectivas lingüísticas e à sua relação nas organizações sociais e políticas. Este aspecto é denominado antropologia social. O terceiro aspecto é a constituição simbólica, mítica, ritualística e religiosa, estudada pela antropologia cultural.



A antropologia busca entender o homem em suas várias dimensões tendo como revés de sua busca, o outro e a cultura. O outro e a cultura são os terrenos férteis para se entender o homem em sua individualidade e coletividade. Entretanto, a antropologia parece não ser a única ciência preocupada em desvelar as curiosidades sobre o homem. Afinal, quem já não se flagrou com pensamentos do tipo: Quem eu sou? Por que a humanidade age da forma que age? Dentre tantas outras infinitesimais perguntas.

Cassirer em seu escrito “a crise do conhecimento de si do homem” diz que a necessidade de autoconhecimento é tão certa no ser humano, que nenhum pensador cético negou esta possibilidade mesmo desconfiando dos princípios que circundam o ser humano. Críticas podem surgir sobre aqueles que vivem em pura introspecção. No entanto, esta perspectiva não deve ser eliminada ou suprimida, já que o autoconhecimento é um dos requisitos básicos para a auto-realização.

As perguntas sobre nós mesmos parecem abranger toda a humanidade, pois foi através de perguntas em investigações primeiramente particulares que a filosofia se desenvolveu. As perguntas eram temas dominantes dos sofistas, lembrando que não eram perguntas sobre a *physis*, mas sobre o ser humano. Lima Vaz, um grande filósofo, sistematiza algumas perguntas kantianas da seguinte maneira:

- O que posso saber? (teoria do conhecimento)
- O que devo fazer? (teoria do agir ético)
- O que me é permitido esperar? (filosofia da religião)
- O que é o homem? (antropologia filosófica)¹

A antropologia filosófica também se destina a investigar o homem sobre o aspecto da tradição filosófica, na busca de respostas para a questão central de sua reflexão “O que é o homem?”. Essa busca se dá pelo desejo de conhecer a essência e não necessariamente as características do homem. Porém, ela não deixa de levar em consideração as ciências que estudam o homem.



O filósofo Ernst Tugendhat, estudioso da antropologia filosófica, também nos apresenta uma compreensão sobre o tema.

O que significa “antropologia filosófica?” A antropologia filosófica distingue-se da antropologia enquanto etnologia que é o estudo de diferentes culturas humanas (em inglês, se chama “cultural anthropology”). A antropologia filosófica é usada para designar o que é que distingue o homem em geral de outros animais. Talvez uma pergunta tão geral pode parecer exagerada. O homem não existe sempre em condições históricas concretas? Mas esta pergunta geral pelo homem como tal em contraste com suas diferentes condições históricas não é mais extravagante do que a pergunta geral pela moral, pela estética ou pela teoria da ação em contraste com uma moral particular, etc. O fato de que hoje não se conheça uma disciplina denominada “antropologia filosófica” é, na realidade, uma coisa estranha que só pode ser explicada historicamente. Na verdade, o que Nietzsche fazia não era outra coisa senão antropologia filosófica. Um pouco mais tarde, nos anos 20 do Século XX, formou-se na Alemanha uma corrente que se chamou “antropologia filosófica”, cujos representantes importantes foram Scheler, Plessner, Gehlen e também Heidegger pertencia a esta corrente. Pode-se dizer que toda

¹ LIMA VAZ, H. C. Antropologia filosófica I. São Paulo: Loyola, 2004, pg. 3.

filosofia, desde Platão, tem como núcleo a pergunta pelo modo como devemos entender a nós próprios, ou seja, “o que é o homem?”, mas que na filosofia tradicional a orientação para o supra-sensível fez com que se considerasse a metafísica a disciplina primária da filosofia. Pode-se dizer, então, que a antropologia filosófica é a herdeira da metafísica e, portanto, deveria ser considerada a filosofia primeira de hoje. Foi por esta razão que se estabeleceu tal disciplina na primeira metade do século passado.²

Ernst Tugendhat deixa claro que o papel da filosofia antropológica é buscar respostas para o entendimento do homem, porém, tentando distinguir da antropologia clássica com a questão da diferenciação do homem em relação aos outros animais. Todavia, este também é objeto tanto da antropologia biológica quanto cultural. Na fala de Ernst percebemos que não há diferenças nítidas entre as antropologias citadas, a não ser quando ele pontua o início da antropologia filosófica no século XX, considerando-a herdeira da metafísica.

O filósofo Max Scheler foi um dos pioneiros na investigação de uma perspectiva antropológica na filosofia. O motivo da investigação se dá na tentativa de compreender a crise sobre a concepção de homem no século passado. Scheler investiga o homem primeiramente a partir da perspectiva de valores, para ele o homem conhece valores que norteiam sua conduta de vida através da intuição e não pelo intelecto, sendo assim, não é o homem que cria valores.

A proposta investigativa de Scheler é apresentar uma ética que dê conta de esclarecer os valores, que por ele, são vivenciados pelo homem por intuição e não por intelecto. A dimensão de sua investigação perpassa a hierarquização dos valores na seguinte escala:

1. Valores da civilização;
2. Valores vitais;
3. Valores culturais;
4. Valores religiosos.

Por esta escala de valores é que Scheler investigou o homem, o denominando pessoa espiritual. Podemos perceber por esta breve apresentação da sua filosofia que a ética e valores são temas presentes na antropologia filosófica.

² TUGENDHAT, E. *Nietzsche e o Problema da Transcendência Imanente*.
Em: <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/ETHIC1~4.PRN.pdf> acessado em 16/09/07.

Lima Vaz com sua característica mais formal de apresentar a filosofia, sistematiza a antropologia filosófica em alguns domínios chamados por ele de metafísico, ciências hermenêuticas e ciências empírico-formais ou das ciências naturais do homem. É a partir desses domínios que se abre um amplo leque de possibilidade para entender o que é o homem. Vaz faz um recorte neste amplo leque propondo uma atenção particular para os pólos das formas simbólicas, pólo do sujeito e pólo da natureza (ciências naturais do homem)³

Sobre o primeiro e segundo pólo é imprescindível o estudo da antropologia, percebendo o homem na sua dimensão cultural, social e individual, porém a areia movediça que circunda da antropologia filosófica é reduzir suas investigações apenas ao campo da cultura. No pensar de Vaz os filósofos do século XX incidiram nesta perspectiva reducionista. A perspectiva necessária é de uma antropologia filosófica integral que articule os três pólos.



O objetivo da desta aula foi apresentar o enfoque que investiga a antropologia filosófica apontando primeiramente para o conceito de antropologia, em seguida, conceituando a antropologia filosófica. Como reflexão da aula de hoje convido todos a lerem a poesia de Drummond: “Especulações em torno da palavra homem”.

Especulações em torno da palavra homem

Carlos Drummond de Andrade

Mas que coisa é homem,
que há sob o nome:
uma geografia?

um ser metafísico?
uma fábula sem
signo que a desmonte?

Como pode o homem
sentir-se a si mesmo,
quando o mundo some?

Como vai o homem
junto de outro homem,
sem perder o nome?

E não perde o nome
e o sal que ele come
nada lhe acrescenta

nem lhe subtrai
da doação do pai?
Como se faz um homem?

³ Cf. *Antropologia Filosófica I*. pg. 7.

Apenas deitar,
copular, à espera
de que do abdômen

brote a flor do homem?
Como se fazer
a si mesmo, antes

de fazer o homem?
Fabricar o pai
e o pai e outro pai

e um pai mais remoto
que o primeiro homem?
Quanto vale o homem?

Menos, mais que o peso?
Hoje mais que ontem?
Vale menos, velho?

Vale menos morto?
Menos um que outro,
se o valor do homem

é medida de homem?
Como morre o homem,
como começa a?

Sua morte é fome
que a si mesma come?
Morre a cada passo?

Quando dorme, morre?
Quando morre, morre?
A morte do homem

consemelha a goma
que ele masca, ponche
que ele sorve, sono

que ele brinca, incerto
de estar perto, longe?
Morre, sonha o homem?

Por que morre o homem?
Campeia outra forma
de existir sem vida?

Fareja outra vida
não já repetida,
em doido horizonte?
Indaga outro homem?

Por que morte e homem
andam de mãos dadas

e são tão engraçadas
as horas do homem?
mas que coisa é homem?

Tem medo de morte,
mata-se, sem medo?
Ou medo é que o mata

com punhal de prata,
laço de gravata,
pulo sobre a ponte?

Por que vive o homem?
Quem o força a isso,
prisioneiro insonte?

Como vive o homem,
se é certo que vive?
Que oculta na frente?

E por que não conta
seu todo segredo
mesmo em tom esconso?

Por que mente o homem?
mente mente mente
desesperadamente?

Por que não se cala,
se a mentira fala,
em tudo que sente?

Por que chora o homem?
Que choro compensa
o mal de ser homem?

Mas que dor é homem?
Homem como pode
descobrir que dói?

Há alma no homem?
E quem pôs na alma
algo que a destrói?

Como sabe o homem
o que é sua alma
e o que é alma anônima?

Para que serve o homem?
para estrumar flores,
para tecer contos?

Para servir o homem?
Para criar Deus?
Sabe Deus do homem?

E sabe o demônio?
Como quer o homem
ser destino, fonte?

Que milagre é o homem?
Que sonho, que sombra?
Mas existe o homem?

Aula: 02

Temática: Uma compreensão histórica acerca da antropologia filosófica



Apresentar uma compreensão histórica sobre a antropologia filosófica nos faz pensar de imediato em uma linha do tempo, em que a história vai se construindo e constituindo como um dia após o outro. A linearidade parece ser fácil de compreender, porém, será mesmo que a antropologia filosófica se constituiu assim? Será que há linearidade na antropologia filosófica?



Muitos filósofos entenderam a necessidade de apresentar uma filosofia sob a perspectiva da antropologia num caráter metafísico. Parece ironia, mas nunca se viu em nenhuma outra época tanto desconhecimento sobre o homem quanto na modernidade. Quanto mais as ciências tentam entendê-lo, mais se distanciam dele. Como diz Cassirer a meta das ciências era provar que há na natureza humana unidade e homogeneidade¹. A cada investigação dos filósofos e das ciências parece que estão encontrando uma definição para o ser humano.

Para Cassirer cada pensador apresenta sua própria imagem da natureza humana, por exemplo, Nietzsche apresenta a vontade de potência; Freud o instinto sexual; Marx o instinto econômico; Galileu o instinto do conhecimento; Descartes o instinto da dúvida; Leibniz o instinto do cálculo infinitesimal o que torna possível o entendimento do universo; Spinoza o instinto de uma nova ética relacionada às paixões e aos afetos. O desenvolvimento de tantas teorias é chamado por Cassirer de anarquia do pensamento, pois cada cientista discursa sobre o homem a partir de seu próprio ponto de vista.

A antropologia filosófica designa o homem como seu objeto de estudo na modernidade, porém como já mencionamos, as perguntas feitas sobre o homem desde o período da filosofia clássica já eram insistentes. Antes de o termo antropologia ser evidente na filosofia, o estudo sobre o homem era chamado de "anima", da alma. Sobre o tema, Aristóteles escreveu três livros objetivando a análise da alma na perspectiva do princípio vital.



Antes de Aristóteles o homem era contemplado a partir do aspecto cosmocêntrico, metafísico, gnosiológico e moral. Já encontramos neste período a idéia de estudo antropológico,

¹ Cf. Cassirer, ensaio sobre o homem, pg. 40.

pois o centro das investigações era o homem. Em Platão o homem é necessariamente alma e há nesta a imortalidade. Já para Aristóteles o homem é alma e corpo. No cristianismo a filosofia antropológica se instaura na idéia da história da salvação, em metáforas podemos dizer que aqui o homem perde o corpo, ou seja, o corpo era lugar de pecado que não leva à salvação.

Muitos dos pensadores da antiguidade à modernidade valorizaram o homem a partir da superioridade da razão, invenção, técnica e liberdade. Outros, como Demócrito, viram no homem um “pequeno universo”, como um grande celeiro espiritual que era Da Vinci. A figura forte para os humanistas era o homem, por ter a capacidade de conhecer e dominar a matéria. Para Montaigne o homem era contraditório, frágil.

Mediante tantas perguntas, especulações e afirmações sobre o homem, aparece dos confins deste emaranhado de investigações uma dúvida: Será que não bastam as investigações feitas pelas ciências?

(...) nos países anglo-saxônicos a antropologia filosófica nunca chegou a estabelecer-se porque ali a filosofia continuou compartimentada em disciplinas tradicionais como a teoria da ação, a teoria da mente, etc. Na realidade, a teoria da ação, por exemplo, deveria ser parte integral da pergunta pelo ser do homem. Naturalmente, alguns filósofos anglo-saxônicos, como por exemplo Harry Frankfurt ou Charles Taylor, têm teorias sobre o ser do homem. Eu não tenho dúvidas de que a nossa autoreflexão, não enquanto indivíduos, mas como seres humanos, continua sendo, como já foi em Platão, a temática central da filosofia. A compartimentalização da filosofia (a filosofia sem temática central) é uma traição à própria idéia de filosofia².

No dizer de Ernst não há uma necessidade imprescindível para uma disciplina sobre a antropologia filosófica, por já ser o homem a temática central da filosofia. Já Mondin³ tem outro posicionamento sobre antropologia filosófica; ele diz ser correto as ciências estudarem o homem, porém, não na perspectiva da questão “quem é o homem enquanto tal?”, pois ela tendem a fragmentar o indivíduo limitando sua totalidade. A resposta para tal questão tanto para Ernst quanto para Mondin só pode ser completa a partir da perspectiva filosófica. Neste sentido, só o filósofo consegue dar conta de tal empreendimento, quanta pretensão não? Sabemos que a biologia, neurociência e outras, já alçaram vôo para o entendimento do homem.

² TUGENDHAT, E. *Nietzsche e o Problema da Transcendência Imanente*.

Em: <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@ETHIC1~4.PRN.pdf> acessado em 16/09/07.

³ cf. B. Mondin, O homem quem é ele? Elementos de antropologia filosófica, pg, 10-15.

A filosofia na modernidade quando sente a necessidade de uma antropologia filosófica tentará distingui-la de outras ciências a partir do método. Muitos filósofos atribuíram seus métodos para uma investigação antropológica, Mondin apresenta, por exemplo, “Husserl com o método fenomenológico, Heidegger e o método existencialista” dentre outros métodos.

O método que destaca a diferença entre antropologia filosófica e as outras ciências é uma visão objetiva, introspectiva e transcendental — sem reduzir o objeto a mera coisa. No método transcendental busca-se a justificação última do comportamento humano.



Percebemos na aula de hoje que a antropologia filosófica se faz presente na história antes mesmo de designada como tal, se constitui como tal na modernidade pela crise do conhecimento do homem. As ciências fizeram várias investidas com o intuito de decifrar o homem, porém o fragmentando e particularizando em estado de coisa. A filosofia considera a necessidade de um estudo mais particular sobre o homem na perspectiva da antropologia, se enriquece e se prepara com métodos encontrando neste ponto o eixo da investigação acerca do homem.

Como forma de reflexão para esta aula, apresente as diferenças entre antropologia e a antropologia filosófica levando em consideração a aula anterior.

Aula: 03

Temática: Uma perspectiva clássica do homem na cultura grega



A filosofia grega, a princípio, não questiona os dilemas humanos, mas as coisas externas a ele. Isto não quer dizer que ela negligencia o próprio homem, pelo contrário, na medida em que ela se dispõe a interpelar as coisas externas ao homem, busca compreender sua origem fundadora. As perguntas remetidas a *physis* não são perguntas totalmente externas ao ser humano, são também perguntas particularmente de autoconhecimento. O autoconhecimento não era mera especulação, mas era uma obrigação fundamental do homem: entender as coisas que estão a sua volta para se auto-entender.

Em meio às perguntas teóricas, a vida prática acontecia, e é sobre a reflexão a respeito da vida prática que a aula de hoje se propõe a falar. Iniciamos com a indagação: quem é o homem a partir da perspectiva da cultura clássica grega? O homem grego se descobre não na subjetividade do “eu”, mas a partir do princípio humanista e não individualista. Este homem era considerado como idéia, pressupondo o ideal de homem.



O homem grego como ideal, não estava fora da dinâmica concreta da vida, pelo contrário, era aquele que o povo grego insiste em formar pela educação através da vida política. O conteúdo da educação não se diferenciava de outros povos, ressaltava a prática e a moral. Assim comenta Werner:

(...) honrar os deuses, honrar pai e mãe, respeitar os estrangeiros; consiste por outro lado numa série de preceitos sobre a moralidade externa e em regras de prudência para a vida, transmitidas oralmente pelos séculos afora; e apresenta-se ainda como comunicação de conhecimentos e aptidões profissionais a cujo conjunto, na medida em que é transmissível, os Gregos deram o nome de *techné*. Os preceitos elementares do procedimento correto para com os deuses, os pais e os estranhos foram mais tarde incorporados à lei escrita dos Estados gregos, na qual não se fazia distinção fundamental entre a moral e o direito; e o rico tesouro da sabedoria popular, mesclado de regras primitivas de conduta e preceitos de prudência enraizados em superstições populares... As regras das artes e ofícios resistiam naturalmente, em virtudes da

sua própria natureza, à exposição escrita dos seus segredos, como esclarece, no que se refere à profissão médica, a coleção dos escritos hipocráticos¹.



Podemos perceber que a educação do homem grego era integral e atingia todos os aspectos do seu cotidiano. As virtudes da honra e do respeito eram o ponto central de sua formação, não dissociadas da *techné* que era o conjunto de conhecimento e aptidões. Como podemos perceber em Werner todas as manifestações virtuosas do homem grego foram primeiramente vivenciadas para que, posteriormente, se tornassem leis do Estado. Este conjunto de possibilidade da formação proporcionava o sentido de ideal, de beleza do homem grego.

A *areté*, comumente chamada em português de virtude, é o ponto central da formação do homem grego. Acentuava-se na virtude o ideal de homem, não apenas pelas reservas morais que dão significado ao termo, mas também ao ideal de homem cortês e herói. Neste sentido, Werner diz que a acepção do termo deve ser buscada nos poemas de Homero. Ele diz que Homero não entende a palavra apenas no sentido de virtude, mas como qualidades morais, espirituais, força e destreza de guerreiros ou lutadores, heroísmo e honra.

Há em Homero um entendimento polissêmico para *areté*. Nas obras a ele atribuídas, *Iliada* e *Odisséia*, encontramos essa dinâmica de entendimento, produzindo a idéia da formação do homem. Considera-se que Homero foi o grande educador da Grécia e que há na *Odisséia* a apresentação de valores humanísticos. Porém, tais valores são vistos na medida de adstramento seguido de conselho constante e direção espiritual.

Até aqui estamos considerando o termo homem não no sentido de indivíduo da espécie humana, mas no sentido de sexo masculino, porque a visibilidade da mulher não derivava da idéia de *areté* tal como para os homens. O que estou querendo dizer é que o significado de *areté* enquanto virtude da mulher é diferente da do homem. A virtude própria da mulher é a formosura ou a beleza. Beleza não apenas física, mas também a que corresponde a formação da administradora do lar. A *areté* que dá visibilidade a mulher é a de ser mãe de ilustres cidadãos e preservar as tradições e os costumes². Podemos perceber que as representações de papéis não são as mesmas.

Outra característica sobre o homem é encontrada em Sófocles, o grande escritor de tragédias gregas. Considerado escultor de homens e criador do modelo de educação humana através da arte educativa. Um dos seus es-

¹ Cf. Paidéia: a formação do homem grego, pg.23.

² Ibid pg. 46-47.

critos mais conhecidos foi *Édipo*. O trágico em Sófocles é a inevitabilidade da dor, que se disfarça no destino, ou seja, há no destino a idéia de que o ser humano tem que passar por algumas situações, das quais não adianta fugir, pois a qualquer hora o destino se estampa em sua frente. A idéia de que o destino se acerca de todos os homens ameniza a dor, e por isso, a dor se disfarça no destino.

Sófocles apresenta uma nova concepção de areté embasada na *psychê*, que significa "alma". A reflexão sobre a alma ganha interesse significativo por também ser considerada o ponto central do homem, pois suas manifestações de conduta são derivadas dela. Além da alma, o corpo também tem ressonância fundamental, pois é comparado ao cosmos no sentido de ter em ambos a harmonia.

As obras de Sófocles remetem a reflexão sobre a justa harmonia e o justo ritmo — inserida nesta reflexão está a idéia da formação espiritual. O desígnio humano grego era composto por três bases: a educação, poesia e escultura. Para Werner

"É esta a tendência antropocêntrica do espírito ático que dá lugar ao nascimento da humanidade, não no sentido do amor humano pelos outros membros da comunidade, que os Gregos chamaram filantropia, mas sim no sentido do conhecimento da verdadeira e essencial forma humana"³.



A aula de hoje finaliza aqui, mas isto não quer dizer que o tema é finalizado. Há imensidões de aspectos que não foram contemplados nesta aula, então convido vocês a pesquisarem mais um aspecto sobre a perspectiva clássica do homem na cultura grega.

³ Ibid pg. 328.

Aula: 04

Temática: Uma perspectiva pré-socrática e sofista de homem



A aula de hoje abordará a perspectiva pré e pós-socrática de homem, a partir de alguns pensadores como Diógenes e os sofistas. Nosso objetivo, além de apresentar estes filósofos, é especificamente, apresentar qual idéia de homem que está presente em suas filosofias.



Diógenes — chamado de Diógenes de Apolônia (entre 440 e 430 a.C.) — é pré-socrático, visto como representante do pensamento filosófico-antropológico. A idéia de homem, encontrada em Diógenes, é a de ser portador de razão e por isso, superior aos outros animais. Pouco se sabe sobre Diógenes, mas suspeita-se que ele fosse médico. Tal suspeita deriva de um de seus escritos: *Meteorologia da natureza do homem*, em que trata, mais especificamente, sobre a ordem física do homem.

O período de Diógenes é o pré-socrático. Como vimos na disciplina Introdução à Filosofia, este foi o período das grandes interpelações sobre a *physis*, mas devemos pensar que, sobre ela deleita o ser humano, que a contempla e a deseja conhecer. Podemos perceber que há uma correspondência entre o que contempla e o que é contemplado, sugerindo aqui o sentimento religioso. Neste sentido, afirma Vaz, que aparece em Diógenes “a idéia de homem como estrutura corporal-espiritual, cuja natureza se manifesta na cultura por meio de suas obras”¹.

Aquele que contempla, deseja tocar. Incide assim, a idéia das mãos humanas serem criadoras da técnica, ou seja, a criação passa por um recriar nas mãos do homem. Passando agora para um filósofo muito distante de Diógenes, Kant menciona que os meios de subsistência do homem advêm das mãos e este é o propósito da natureza. É por isso que a natureza não lhe atribuiu “chifres do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cachorro, mas somente mãos”². É possível que as mãos sejam metáforas para a razão e a operacionalização da razão. São as mãos que criam o que a razão contemplou e determinou.

¹ Cf. Antropologia filosófica I, pg. 24.

² Cf. Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.

A filosofia de Diógenes se faz pela mescla entre o entendimento da *physis* e pela busca do entendimento da *arché*, ou seja, entender o princípio de tudo, concomitante ao entendimento do homem. Ambos têm ordem própria, mas as características do homem se tornam mais nítidas pela correspondência com o cosmos. As questões antropológicas vão se sobrepondo às questões cosmológicas no V século a.C., e dois temas são evidenciados: um deles já mencionamos na aula anterior, a educação, também chamada de Paidéia; o outro, a sabedoria também chamada de *sophia*.



A educação em Atenas estava totalmente voltada para o termo *areté*. A educação a partir da virtude tinha como propósito conduzir o homem para o melhor e o enfoque desta condução é a democracia ateniense. O objetivo desta educação era produzir no homem esclarecimento, motivação e participação da vida democrática, formando então, o cidadão participativamente político. Era imprescindível, nesta educação, a retórica, chamada de arte de falar bem ou a arte de argumentar e persuadir. Na Grécia havia grupos de pessoas, os Sofistas, que ensinavam a retórica — podemos pensar num paralelo entre os cursos atuais de retórica, geralmente, destinados aos políticos.

O termo “sofista” vem do grego (*sophistés e sophós*) e conota a idéia de ensinar ou transmitir um saber. Então um sofista era um professor. A educação era seu enfoque, mas não a educação do povo, e sim a dos nobres. Por isso os sofistas não foram bem vistos. Alguns de seus inimigos como Tucídides, Aristófanes, Xenofonte, Platão ou Aristóteles deixaram relatos nada favoráveis sobre o comportamento da educação sofística. Esta educação era derivada de adjetivos nada nobres, pois os sofistas eram vistos como impostores, mentirosos e demagogos³.

São os sofistas que desenvolvem a filosofia antropológica na segunda metade do século V a.C., pois o tema filosófico escolhido por eles foi o “homem”. Eles não acreditavam que os filósofos e a filosofia naturalista dessem conta de encontrar respostas precisas para o entendimento da *physis*. Isto não significa que eles encontraram respostas para o entendimento do homem, já que o objetivo deles era ensinar, por dinheiro, a virtude.

Como já vimos a *areté* estava vinculada à virtude, era vista como inata, pois o cidadão ateniense já a tinha por natureza, não precisava ser ensinado. Como os sofistas não conheciam as práticas da cidade por serem estrangeiros, desejavam ensinar o que, na concepção da aristocracia ateniense, não se ensina. Porém esta concepção era modelada pelo medo de que outros grupos sociais lhe tirassem o poder.

³ Cf. Introdução à filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles, pg. 159.

O humanismo que incide nos sofistas pode ser percebido nesta frase de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas”. Se ele é a medida, significa que todas as coisas se destinam ao homem, todavia ele deve se ocupar de suas próprias coisas. Apesar dos sofistas ensinarem à nobreza ateniense a arte e a técnica, é com a oratória que eles se destacam.

Na perspectiva pré-socrática percebemos que a idéia de homem se mescla com a de *physis*. Diógenes faz a leitura de ambos a partir da harmonia, pois diz que da mesma forma que há harmonia na natureza, há também no homem, porém, também diz que o homem possui a razão e por isso é superior a todas as coisas. O antagonismo é explícito aqui, pois ser superior não dá margem à mescla entre uma coisa e outra. Certamente Diógenes fala da harmonia do cosmos e da harmonia do homem. Então, o que se mescla é a idéia e não o propósito dos agentes.



Sobre os propósitos, podemos perceber que eles sempre diferem, pois sempre estão ligados à intenção dos agentes. Por exemplo, o propósito da educação dos atenienses, enquanto esta educação não estava nas mãos dos sofistas, era provocar no homem ateniense, a virtude moral e a ética no intuito de conduzir o homem para o melhor. Mas, quando a educação passa às mãos dos sofistas, tem outra conotação: a de conduzir o homem para a astúcia e sedução de platéias.

Aula: 05

Temática: Uma perspectiva socrática, platônica do homem



Vimos na aula passada, que a concepção de homem está intrinsecamente ligada à concepção de educação do homem grego. Esta educação desenvolve-se pela identidade do termo *areté*, virtude que, não apenas designa a idéia de conduta do bem — por estar intimamente ligada ao *ethos* vigente — como também designa a estética do homem — ser nobre, falar bem e seduzir platéias é ser virtuoso. Esta larga extensão do termo se constrói como já mencionamos, a partir do *ethos* ou costume vigente, posteriormente, tornado lei.



A perspectiva socrática tem outra dimensão sobre a *areté*, de acordo com seu contexto histórico, pois os pensamentos socráticos se desenvolvem no pós-guerra do Peloponense, em meados do século V. Esta guerra efervesceu a crise ateniense, dando margem a uma nova formação da *paidéia* pelos sofistas. É sobre esta educação que Sócrates se manifesta.

Como você já deve saber, Sócrates não escreveu nenhum texto. Nem por isso, deixou de ser figura célebre, até mesmo porque, mantê-lo vivo através da história foi uma questão de honra para seus discípulos. A preservação de sua memória foi possível por meio dos textos socráticos, escritos, na verdade, por Platão. O pensamento de Sócrates visa a dimensão humanística, partindo de sua interioridade versada na idéia de (*psyché*), alma.

O conceito de alma para Sócrates se realiza no conceito de *areté*. Ele fala da alma como se falando da *areté*:

“Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma?”¹.

Nesta citação Sócrates interpela a moral dos atenienses que o julgavam. O que é melhor, os homens estarem voltados para riquezas, fama e honrarias ou para a razão, a verdade e para a melhoria da alma? Sócrates interpela

¹ Cf. Coleção pensadores: Defesa de Sócrates, pg. 21.

desta forma por saber que os que estão julgando são sofistas, voltados também para a areté, mas de significado diferente da virtude que Sócrates conhecia.

A *areté* conhecida por Sócrates deságua na busca do autoconhecimento, por isso a máxima “conhece-te a ti mesmo”² refletida como a lei suprema. Esta máxima faz provocar a busca do autoconhecimento, mas isto não significa que a partir dela Sócrates define o homem. O que Sócrates fez foi definir os adjetivos humanos como: bondade, justiça, temperança, coragem etc.

(...) se vos disser que para o homem nenhum bem supera o discorrer cada dia sobre a virtude e outros temas de que me ouvistes praticar quando examinava a mim mesmo e a outros, e que a vida sem exame não é vida digna de um ser humano³.

O auto-exame é que possibilita ao homem o auto definir-se; parece ser esta a constante busca do homem: o perene exame de sua condição existencial. Se o exercício do auto-exame e o discorrer da virtude não acontecem, a vida não é digna de um ser humano. Certamente, a capacidade racional de fazer uma pergunta e encontrar uma resposta racional para si mesmo é que torna o homem um sujeito moral e responsável.



A antropologia platônica se funde com a socrática, porém em Platão há um diferenciador, enquanto a antropologia socrática menciona o homem individual, a platônica menciona o homem político e social que se constrói a partir do Estado. Entretanto, não a deriva a individualidade humana. Ele a comenta a partir da perspectiva dualística: o homem que é formado por corpo e alma. Tal perspectiva compromete a unidade antropológica. Encontramos o tema dual em Fédon.

(...) Que não será senão a separação entre a alma e o corpo? Morrer, então, consistirá em apartar-se da alma o corpo, ficando este reduzido a si mesmo e, por outro lado, em libertar-se do corpo a alma e isolar-se em si mesma? Ou será a morte outra coisa?

Não; é isso, precisamente, respondeu.

Considera agora, meu caro, se pensas como eu. Estou certo de que desse modo ficaremos conhecendo melhor o que nos propomos investigar. És de opinião que seja próprio do filósofo esforçar-se para a aquisição dos pretensos prazeres, tal como comer e beber?

² Em Grego: ΓΝΟΤΙ ΣΕ ΑΥΤΟΝ (gnoti seauton)

³ Ibid, pg. 28.

De forma alguma, Sócrates, replicou Símas.

E como relação aos prazeres do amor?

A mesma coisa.

E os demais prazeres, que entendem com os cuidados do corpo? És de parecer que lhes atribua algum valor? A posse de roupas vistosas, ou de calçados e toda a sorte de ornamentos do corpo, que tal achas? Eles os aprecia ou os despreza no que não for de estrita necessidade?

Eu, pelo menos, respondeu, sou de parecer que o verdadeiro filósofo os despreza. Sendo assim, continuou, não achas que, de modo geral, as preocupações dessa pessoa, não visam ao corpo, porém tendem, na medida do possível, a afastar-se dele para aproximar-se da alma?

É também o que eu penso. Nisto, por conseguinte, antes de mais nada, é que o filósofo se diferencia dos demais homens: no empenho de retirar quanto possível a alma na companhia do corpo.

Evidentemente. (...)

X – E como referência à aquisição do conhecimento? O corpo constitui ou não constitui obstáculo, quando chamado para participar da pesquisa? O que digo é o seguinte: a vista e o ouvido asseguram aos homens alguma verdade? Ou será certo o que os poetas não se cansam de afirmar, que nada vemos nem ouvimos com exatidão? Ora, se esses dois sentidos corpóreos não são nem exatos nem de confiança, que diremos dos demais, em tudo inferiores aos primeiros? Não pensas desse modo?

Perfeitamente, respondeu.

Então, perguntou, quando é que a alma atinge a verdade? É fora de dúvida que, desde o momento em que tenta investigar algo na companhia do corpo, vê se lograda por ele. Tens razão. E não é no pensamento – se tiver de ser de algum modo – que algo da realidade se lhe patenteia?

Perfeitamente.

Ora, a alma pensa melhor quando não tem nada disso a perturbá-la, nem a vista nem o ouvido, nem dor nem prazer de espécie alguma, e concentrada ao máximo

em si mesma, dispensa a companhia do corpo, evitando tanto quanto possível qualquer comércio com ele, e esforça-se por apreender a verdade. (...)⁴



Fedon é o diálogo entre Sócrates e seus discípulos após sua condenação. Não apenas neste trecho que citamos, mas em todo o diálogo o tema da alma e corpo é muito presente, sendo que a alma é vista aqui com a remota possibilidade de não mais existir após a morte. Se os órgãos do corpo levam o homem à inexatidão, o que definitivamente o conduz a verdade é a alma. Em concomitância com a alma, Platão apresenta o Estado.

O ideal de Estado é a criação de um tipo elevado de homem, naquilo que pode ser a medula da estrutura, a República com base na areté, instruída pela sabedoria, coragem e moderação. A virtude política também é encontrada nos diálogos socráticos, como em Protágoras e no Górgias que tem como essência a educação. O interesse de Platão no ideal de estado versa sobre a alma do homem, ele trata deste interesse nos diálogos socráticos.

O Estado descrito por Platão se bifurca em duas posições — em hígido ou enfermo de elefantíase — formado não apenas por quem dá manutenção ao Estado, mas por pessoas que dedicam a vida às coisas supérfluas. Como já dissemos o tema central da República não é o Estado, mas sim a formação do homem em sua capacidade de criá-lo. É esta capacidade que torna o homem, belo, mas o que inclui nesta capacidade de recriar o Estado, é um homem verdadeiramente justo. É a justeza do homem que o leva a vivenciar plenamente a felicidade, pois é nela que se consolida a saúde da alma, enquanto o injusto degusta da tão amarga desgraça.



A idéia de felicidade não só permeia a República de Platão como também a ética aristotélica. A eudaimonia não significa ter apenas bem-estar e por isso feliz, mas ter um dáimon, ou seja, um deus totalmente voltado para o homem que o abençoe com abundância. O dáimon não está fora do homem, é a relação entre a divindade e a ação do próprio homem. O dáimon e a areté formam o valor interior que torna o homem feliz.

Há muito mais coisas a dizer sobre a perspectiva platônica de homem, porém, deixo esta tarefa para você. Pesquise mais sobre este tema. Há um site que pode ajudá-los nesta pesquisa: <http://ateus.net/ebooks/>.

Infelizmente, esse site não contém A República, mas os diálogos lá apresentados lhe dará uma idéia mais ampla do que seja a República idealizada por Platão.

⁴ Cf. <http://www.ateus.net/ebooks/> em: Fedão.
<http://br.egroups.com/group/acropolis/> acessado em: 29/09/07.

Aula: 06

Temática: Uma perspectiva aristotélica do homem



A antropologia aristotélica é estruturada na dimensão sistemática de ciência que tentou fazer síntese sobre a concepção de homem. Aristóteles assim como Platão também envereda pela investigação da *psyché*, porém a alma para Aristóteles tem outro viés, perpassando a idéia de princípio vital que está em todas as coisas, porém, no homem de forma peculiar.



A idéia de homem em Aristóteles é investigada partindo de alguns pontos de vista:

1. *Psyché* no homem.
2. Razão: procedem da razão três ciências — a física, matemática e a filosofia.
3. Ação prática: envolve a ética e política.
4. Sistematização do conhecimento.

Sobre o ponto de vista da *psyché*, Aristóteles sistematiza sua filosofia abordando a perspectiva das coisas humanas. Então a *psyché* é vista como ato perfeito da idéia de um corpo organizado, como diz Vaz, a concepção de *psyché* em Aristóteles visa vários elementos como o “fisicismo Jônico, a investigação empírica da tradição da medicina e o intelectualismo finalista socrático-platônico”¹. A partir da investigação desses elementos é que Aristóteles identifica a alma como princípio vital, o ato perfeito na conjugação com o corpo (*soma*) de todo ser vivo.

O que diferencia o homem de outros seres vivos é a função da alma intelectual, ou seja, o homem é um “animal racional”. Para Aristóteles a atividade racional é superior a atividade dos sentidos externos e internos, por isso, há três grandes alvos que são a contemplação, a ação prática, e a poésis (poética). Cada uma delas tem uma finalidade.



O sentido da contemplação é o de meditar profundamente visando à busca do conhecimento da verdade. Então a meditação em Aristóteles está relacionada à teoria que se

¹ Cf. Antropologia filosófica, pg. 35

processa de acordo com a coisa pesquisada, que pode ser: a física, matemática e a filosofia. É desta forma que se dá a razão.

Aristóteles investiga a razão com base nos processos formais do conhecimento, apresenta suas investigações no livro *Órganon* que significa instrumento. Neste livro Aristóteles reúne os escritos lógicos, partindo da tradição lógica do pensamento grego. O objetivo de Aristóteles é apresentar que o pensamento teórico e prático dá garantia as exigências da razão. A interpretação de Vaz com relação ao *Órganon* é a seguinte:

Aristóteles assegura ao predicado da racionalidade, próprio do homem, os instrumentos poderosos e decisivos da razão, ou seja, para que possa fazer da ciência o centro de seu universo simbólico, iniciativa que terá as mais profundas conseqüências em todo o desenvolvimento da civilização ocidental.²

A poética é outra face da investigação de Aristóteles sobre o homem. Por seu intermédio, ele visa às artes que perpassam a linguagem, a retórica e a poética. Na poética há a *mimesis*, que é a imitação — a arte imita a vida. O objetivo da imitação é reproduzir no fato ou sobre o fato, o que se sente sobre ele. Podemos também dizer que outro objetivo da arte é colocar na mente humana uma idéia para que seja associada com sua própria existência.

Diz Aristóteles que os poetas imitam os homens da maneira que são. Estes podem ser tanto virtuosos quanto viciosos; se são virtuosos serão representados pelo drama; mas, se há vício, a comédia o representará. O imitar para o homem não é algo que acontece por aprendizado. Para Aristóteles o imitar é congênito, podemos dizer que inato ao homem.



Na ação prática a finalidade é o bem ou a virtude do indivíduo na polis, pois se a prática do homem se instala na consciência do sujeito ético e político, se instala também a autonomia racional do sujeito.

Aristóteles escreveu *Ética a Nicômaco*, não se sabe bem ao certo se Nicômaco era pai ou filho de Aristóteles, mas o que nos interessa é que esta ética é versada no bem agir do homem. No primeiro capítulo, por exemplo, ele diz que o bem é aquilo para o que todas as coisas tendem — e todas as coisas tendem a um fim. Como ele mesmo exemplifica: o fim da arte médica é a saúde, o fim da construção naval é o navio e o fim da economia é a riqueza.

² Ibid, pg. 38.

Outro tema ocorrente a ética de Aristóteles é a felicidade. Para ele existem três tipos principais de vida capaz de produzir o estado de felicidade.

1. A vida de prazer.
2. A vida política.
3. A vida contemplativa (E, I, i, 5).

A felicidade está relacionada com:

1. Virtude;
2. Sabedoria prática;
3. Outras espécies de sabedoria;
4. Prosperidade exterior.

O bem supremo é a eudaimonia que costuma ser traduzido por felicidade. O conceito objetivo de felicidade está subordinado à ação humana e à idéia de virtude. Não se trata de um estado ou condição, mas sim de uma prática do ser humano. A felicidade não é identificada às coisas (bem) exteriores e sim ao bem da alma (E, I, i, 8). A própria essência da felicidade é a vida contemplativa. É necessário o bem para a manutenção da vida (contemplativa). A contemplação nos assimila ao que é mais divino no universo, imita a vida de "Deus", diz Aristóteles.

O bem viver e o bem agir estão relacionados à felicidade (E, I, i, 4), mas alguns, como diz o próprio Aristóteles, podem confundir a felicidade como algo ligado ao prazer, à riqueza ou à saúde. Por outro lado, outras pessoas de índole refinada, associam felicidade à honra, por ser essa a finalidade da vida política, porém, muitos homens buscam a honra para se convencerem que são bons (E, I, i, 5).



A investigação de Aristóteles sobre a eudaimonia é mais aprofundada no parágrafo sete, ele a define da seguinte maneira:

1. Um bem absoluto é buscado em si mesmo e não no interior de outras coisas;
2. Honra, prazer e razão são escolhidos no interesse da felicidade;
3. A felicidade é a mais desejável de todas as outras coisas;
4. A felicidade é algo absoluto e auto-suficiente, sendo assim a finalidade da ação.

Para a felicidade ser considerada como bem supremo faz-se necessário reconhecer a sua função, assim como exemplificado pelo próprio Aristóteles — o olho, a mão, o pé têm a sua função. Parece-nos então, que para Aristóteles a função de *eudaimonia* é o alcance da eminência com respeito à bondade, realização da ação em consonância com a virtude. Esse pensamento remete a um outro: “o homem feliz vive bem e age bem” (E, I, i, 8). Assim a felicidade é definida como uma espécie de boa vida, pois “é a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo” (E, I, i, 8,).

Apesar de já mencionarmos que a felicidade não é identificada às coisas (bem) exteriores e sim aos bens que se relacionam verdadeiramente com a alma (E, I, i, 8). No parágrafo oito Aristóteles menciona que a felicidade necessita igualmente dos bens exteriores, pois, há necessidade dos meios para a realização de atos nobres. Os meios são identificados como amigos, a riqueza, o poder político etc.

Aristóteles interpela a origem da felicidade: se é adquirida pela aprendizagem, pelo hábito ou por alguma espécie de adestramento ou, ainda, se é conferida por alguma providência divina ou acaso. Para ele a felicidade é a coisa mais divina (E, I, i, 9), por se uma atividade virtuosa da alma.

A felicidade mais perfeita é a que se baseia no exercício da virtude igualmente mais perfeita. A virtude de maior excelência é a *sabedoria*, que é a contemplação das verdades fundamentais da ciência e da filosofia.



Como vimos, a antropologia aristotélica é ampla. Aristóteles esmiúça o homem desde suas bases intrínsecas quanto externas.



Sobre a aula de hoje, a título de sugestão, comente estas duas frases de Aristóteles extraídas livro *Ética a Nicômaco*, capítulo 5.

“Procura-se a honra pela virtude. Assim, a virtude pode ser tomada como a finalidade da política”.

“A vida consagrada à riqueza não busca um bem em si, porém algo útil para outra coisa”.

Resumo - Unidade I



Esta unidade teve o objetivo de abrir as cortinas para apresentar a antropologia filosófica. Em toda a história da filosofia podemos perceber que o cerne das questões filosóficas é o homem e seu desenvolvimento na história. Então, questionamentos como: O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? O que é o homem? É o palco onde o homem se apresenta, porém não deixando de lado outras coisas de lado: os valores da civilização; valores vitais; Valores culturais; Valores religiosos.

As dimensões investigadas nesta unidade buscaram entender o homem na perspectiva clássica da cultura grega se desenvolvendo no âmbito histórico filosófico pré-socrático, socrático, platônico e aristotélico. Percebemos que no enalce do homem se fez presente a Paidéia, a educação. Educação esta, que abre espaço para se instalar aquilo que é mais solicitado na cultura grega, a areté, a técnica, a ética em suas derivações. É com estes adjetivos que se forma o homem grego, um homem belo, perfeito, que se espelha e é espelhado na república.

Maria Bethânia canta “Na imitação da vida, ninguém vai me superar”.

A *mimesis* grega parece ser a superação da própria vida. Além da República, encontramos na *mimesis* o espelho onde o homem pode contemplar seu próprio reflexo, se encantar ou se desiludir com o que vê.



Referências Bibliográficas

LIMA VAZ, H. C. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 2004.

CASSIERER, E. **Ensaio sobre o homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

TUGENDHAT, E. **Nietzsche e o Problema da Transcendência Imanente**. Em: <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@ETHIC1~4.PRN.pdf> acessado em 16/09/07.

<http://www.ateus.net/ebooks/> em: Fedão. <http://br.egroups.com/group/acropolis/> acessado em: 29/09/07.

MONDIN, B., **O homem quem é ele? Elementos de antropologia filosófica**, São Paulo: Paulus, 1980.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**, São Paulo: Martin Fontes, 2003.

KANT, I. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. SP: Martins Fontes, 2003.

PLATÃO. **Defesa de Sócrates** (trad. J. Bruna) em: Coleção os pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1972.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco** (trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhem) em: Coleção os pensadores, São Paulo: Editora Abril, 1972.

_____. **Poética** (trad. Eudoro de Souza) em: Coleção os pensadores, São Paulo: Editora Abril, 1972.



Exercício de auto-avaliação I

1) Quais são as perguntas que sistematizam a antropologia filosófica?

- a) O que posso pensar? O que posso fazer? Devo meditar? O que é o homem?
- b) O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? O que é o homem?
- c) O que posso saber? O que devo fazer? O que é virtude? O que é felicidade?
- d) O que me é permitido esperar? O que é o homem? O que é virtude? O que é felicidade?

3) Por que em países anglo-saxônicos a antropologia filosófica nunca chegou a estabelecer-se?

- a) Porque a filosofia continuou como lógica decifrando a linguagem e a cultura.
- b) Porque a filosofia continuou como compartimentada em disciplinas modernas.
- c) Porque a filosofia continuou com estilo tradicional em verificar a ética, estética e arte.
- d) Porque a filosofia continuou compartimentada em disciplinas tradicionais como a teoria da ação, a teoria da mente.

3) Como era a educação do homem grego?

- a) Era integral e atingia todos os aspectos do seu cotidiano.
- b) Era parcial, mas atingia todos os aspectos do seu cotidiano.
- c) Era integral e parcial, atingia todos os aspectos do seu cotidiano.
- d) Era participativa e atingia apenas os aspectos do passado.

4) Para que estava voltada a educação em Atenas?

- a) Para a eudamonia.
- b) Para a vida.
- c) Para a areté.
- d) Para a pólis.

5) Qual o diferenciador da filosofia socrática para a platônica?

- a) A antropologia socrática aborda sobre a mimesis e a aristotélica para a política.
- b) A antropologia socrática menciona sobre o homem individual, a platônica sobre o homem político e social que se constrói a partir do estado.
- c) A antropologia socrática menciona sobre o ser em sua construção coletiva e a platônica sobre a construção individual.
- d) A antropologia socrática menciona sobre a dimensão individual, a platônica sobre o homem cósmico.

Unidade II

O homem a partir da perspectiva sistemática

Objetivos

Perceber os fundamentos da antropologia filosófica na ordem sistemática da filosofia de Lima Vaz.

Plano de estudo

Aula: 07 - A questão do Homem na atualidade

Aula: 08 - Um conhecimento em transição

Aula: 09 - Um conhecimento em transição (cont.)

Aula: 10 - Homem, ser em relação

Aula: 11 - Ser ou existir?

Aula: 07

Temática: A questão do homem na atualidade



Após conhecer os fundamentos históricos da Antropologia Filosófica (AF), na Unidade anterior, vamos investigar seu estado atual, os principais pressupostos e o modo como as questões clássicas estão sendo reelaboradas hoje.



O ser humano *faz-se* ou *é feito*? Será o homem inteiramente fruto de condições prévias, sejam estas de ordem natural, cultural ou transcendente? Ou será ele capaz de transcender o ente previamente constituído, deixando assim de ser apenas algo – *objeto* – para ser alguém – *sujeito*?

A experiência do homem como sujeito, isto é, como *alguém capaz de constituir-se a si próprio*, é considerado, hoje, o tema fundamental da Antropologia Filosófica (AF).

Daí decorre o problema epistemológico básico da AF: *como pode* o homem ser, ao mesmo tempo, sujeito e objeto de uma interrogação? O problema pode ser expresso pela metáfora do olho, que não pode ver-se a si próprio senão por meio de um espelho. Se o ser humano não pode interrogar-se sobre si mesmo diretamente, mas sim, por meio de um instrumento que lhe seja exterior e com o qual esteja intimamente relacionado, cabe perguntar se a reflexão do homem não seria, rigorosamente falando, capaz de atingir apenas o objeto de mediação. Em outras palavras, tal reflexão será capaz de atingir efetivamente ao homem que se busca de modo indireto? Este é apenas um exemplo das dificuldades impostas à AF por sua própria episteme.

Assim, é inegável que o *alter*, o outro – ou seja, todas as possíveis categorias de relação – constitui-se em instrumento indispensável de mediação essencial da interrogação do homem sobre o homem, realizada pela AF. O ser humano não é diretamente investigável, senão pelo que lhe é exterior e com que se relaciona. Tudo isso dá à AF *status* inédito no contexto de outras possíveis interrogações sobre o homem, sejam de natureza científica ou cultural.



Decorrem também da experiência do homem como sujeito, as tarefas fundamentais da AF: a elaboração de uma *idéia de homem*, que possa servir de base aceitável tanto para a

interrogação primordial como para as secundárias; a *justificação crítica* de tal idéia que, sem tomar a forma de doutrina, possa servir de parâmetro para o desenvolvimento da reflexão; e a sistematização filosófica, pela qual é possível aferir os resultados obtidos e relançar-se à busca original.

A partir de seu problema específico, o da experiência do homem como sujeito, a AF lança interrogações relacionadas com os saberes de outras abordagens do homem, entre ciências naturais e disciplinas hermenêuticas. A AF não pretende substituir ou negar quaisquer postulados possíveis no quadro epistemológico de qualquer ciência ou disciplina. Visa, antes de tudo, apontar caminhos para possíveis investigações, problematizar os resultados e descobrir novas possibilidades de interpretação do fenômeno humano a partir dos novos dados obtidos.

No âmbito das ciências naturais, as questões básicas giram em torno de três eixos: os problemas de gênese do ser humano (ontogênese, filogênese), os problemas de *estrutura ôntica* (dimensões material e espiritual), e os problemas de ecologia (lugar do homem na natureza). Tais eixos foram desenvolvidos com maior ou menor ênfase ao longo da história do pensamento ocidental.

No âmbito das disciplinas hermenêuticas, de desenvolvimento mais acentuado na época contemporânea, as questões fundamentais da AF giram em torno dos eixos da *cultura* (homem como criador de formas); da sociedade (homem como produtor e produto de seu coletivo); do *psiquismo* (homem como sujeito de operações mentais); da *religião* (homem em busca do transcendente); da *história* (homem como ser cronológico); da *moralidade* (valoração do agir humano).

Assim, a AF apresenta-se como especulação prévia e ao mesmo tempo concomitante a toda e qualquer investigação sobre o humano.

A compreensão propriamente filosófica do ser humano obedece a dois momentos que lhe conferem sua especificidade: a determinação do *objeto e do escopo conceitual* e a dialética.

O objeto, no caso singular da AF, identifica-se com o próprio sujeito da interrogação. Esta mesma identidade determina o escopo conceitual básico fora do qual não será possível falar em AF hoje. Esse escopo inclui categorias extremamente complexas, como *liberdade, alteridade, alma, mente, pessoa, sujeito*. O escopo conceitual da AF é uma realidade dinâmica e em constante desenvolvimento.



Na história da filosofia, mais do que falar em resolução de problemas, há que se falar em sua transmutação ou redefinição. Isso implica em falar da história da filosofia muito mais como uma relação dinâmica com os problemas do que como uma sucessão cronológica destes. Assim, muitos conceitos que se apresentaram como efetivamente importantes ao longo dessa história foram sendo, em vez de substituídos ou simplesmente destruídos, muito mais frequentemente reelaborados e ressignificados. Portanto, objeto e escopo conceitual da AF, longe de serem dados fechados, são entes filosóficos em contínua e dinâmica reinvenção.

O mesmo objeto nos leva, ainda, à opção metodológica pela *dialética*. A natureza singularmente complexa do objeto/sujeito da AF solicita um caminho de compreensão total do fenômeno, que contemple sua natureza tanto em sua dimensão *eidética* (ponto de vista da essência) como em sua dimensão *tética* (ponto de vista existencial). Para tanto é necessário percorrer sempre, dialeticamente, o tenso caminho dos limites entre sujeito e objeto que definem o ser humano.



1) Converse: o fato de o ser humano constituir-se, simultaneamente, em sujeito e objeto da interrogação da AF traz alguma dificuldade prévia para a reflexão filosófica? Quais seriam tais dificuldades? Como solucioná-las?

2) Apresente três exemplos de questões filosóficas pertinentes a alguma ciência natural ou disciplina hermenêutica voltada ao conhecimento do homem a sua escolha.

3) Pense no conceito de pessoa. Será que ele manteve seu significado desde o período clássico, ou, pelo contrário, passou por transformações? Faça uma pesquisa a esse respeito.

Aula: 08

emática: Um conhecimento em transição



A reflexão filosófica sobre o ser humano se desenvolveu graças ao concomitante desenvolvimento de suas categorias fundamentais. A maioria delas, vale dizer, não nasceu no âmbito estrito do fazer filosófico; foi apropriada pela AF a partir do senso comum, da religião, das artes, da teologia.

Dentre as categorias ou conceitos que têm permitido a elaboração da AF, vale mencionar algumas que historicamente foram considerados relevantes na tradição ocidental. Podemos mencionar, em princípio: as categorias de *estrutura* (corpo, alma, mente); as categorias de *relação* (transcendência, intersubjetividade, objetividade); as categorias de *unidade* (pessoa, realização).

Consideraremos brevemente o desenvolvimento da AF e seus conceitos fundamentais em quatro momentos: a Antiguidade clássica, o período medieval, a modernidade e o momento contemporâneo.



À Antiguidade clássica se deve o desenvolvimento das principais categorias antropológicas de estrutura: corpo mente e alma. No contexto cultural deste período, a referência é o cosmo (cosmocentrismo como horizonte filosófico), do qual o homem participa e cuja estrutura reflete em seu modo de ser. Ora, para os pais da tradição ocidental — os gregos — o grande drama cósmico é encarnado pelo dualismo; disso nos dão notícia sistemas religiosos e filosóficos como o orfismo, o pitagorismo, o gnosticismo, o maniqueísmo e as diversas fases da tradição platônica. Este ponto de vista reflete-se na compreensão antiga do homem como um ser composto, complexo, dividido, em busca da restauração da harmonia perdida.

O dualismo antropológico é expresso de forma radical pela oposição matéria-espírito e permeia a cultura ocidental até os nossos dias. Nesse horizonte o corpo – elemento material – é considerado como prisão da alma – elemento espiritual – e não constitui parte fundamental do ser. É, por assim dizer, um elemento transitório, sem dignidade ôntica. Dessa forma, a filosofia clássica não prescinde da imortalidade da alma, sendo ela um elemento constitutivo fundamental do homem. *O homem é sua alma.*

Como ser espiritual, o homem é descrito a partir de suas funções espirituais. Estas são reunidas sob dois conceitos básicos: a *psiqué* (dimensão emocional-afetiva) e o *nous* (dimensão intelecto-mental)¹. Reside neste último o problema da moralidade humana, expresso pela antítese despotismo-destino – o homem tudo pode, o homem nada pode –, bem como o da inteligência: como pode o homem, acorrentado ao plano material pela corporeidade, conceber e ascender ao plano da Idéia, do Absoluto, onde a Verdade se encontra em seu estado essencial, puro e incorruptível?

A marca da AF na Antigüidade clássica é, pois, o drama da desarmonia com o cosmo e a incessante busca do filósofo pela restauração da harmonia perdida. Não é à toa que as escolas filosóficas clássicas constituem itinerários espirituais de aprendizado do retorno à essência. O horizonte almejado é nada menos do que a areté, a Verdade, que pode ser reconhecida mesmo em meio ao caos material, graças a características como as virtudes morais, a beleza, a harmonia e a simetria. E o filósofo encarna o ideal do homem restaurado, em perfeito equilíbrio com o cosmo.



No período medieval houve o encontro da tradição clássica com a tradição bíblica judaico-cristã. Esse encontro trouxe ao mundo ocidental uma nova possibilidade de síntese sem, contudo, apresentar grandes desvios com relação às linhas mestras apontadas no tópico anterior.

Ao lado das categorias de estrutura (corpo-alma-mente) ganham força as categorias de relação, como a transcendência e a intersubjetividade. A salvação da alma depende, agora, da submissão ao Absoluto divino e do amor ao próximo.

Embora a tradição hebraica mais antiga não compartilhe do dualismo clássico e apresente uma antropologia da unidade do ser, a tradição bíblica mais recente, imantada pela cultura helenística, assume o dualismo plasmando-o em díades conhecidas até hoje, onde a mais importante delas a díade salvação-condenação. Assim, a salvação da *alma* continua sendo o grande tema antropológico.

A evidente valorização do mundo material na tradição bíblica, como expressão do ato criador de Deus, bem como a cuidadosa distinção entre Criador e criatura, inauguram uma nova cosmologia; já não fazem sentido nem o desprezo pelo mundo material, nem o cosmocentrismo como horizonte filosófico. O teocentrismo passa a ser o ponto de referência filosófico por excelência; o mundo se torna, não mais a matéria em contraposição

¹ Ainda hoje a tradição filosófica alemã usa o termo “espírito” como equivalente ao *nous* grego.

ao espírito, e sim o lugar da condenação ou da salvação do homem. E esta se dá pela restauração, não mais da harmonia interna do homem com o cosmo, e sim da harmonia *objetiva* com o Criador do cosmo, pelo reconhecimento de sua soberania absoluta, mediada pela Igreja, e pela imitação visível da caridade divina na forma exterior da moralidade cristã.

Os parâmetros clássicos da perfeição estética são suplantados pela perfeição ética em vista da salvação da alma. A lei divina toma o lugar das *Idéias*, mudança que se insere na raiz da mudança do conceito de *idéia* na tradição ocidental, de *forma a conteúdo*. E o parâmetro de perfeição moral é apoiado em dois pilares: o reconhecimento da absoluta transcendência do Criador com relação à criatura e a ética do amor ao próximo. Estes parâmetros acabam por justificar, historicamente, a *desarmonia com o mundo* como forma de perfeição moral. Assim, o filósofo deixa de encarnar o ideal de homem e cede seu lugar ao santo – ao mártir, ao asceta, ao *outsider*.



Nesse contexto, o pêndulo moral cai decididamente para o lado da autodeterminação do indivíduo. O destino se esvazia de sentido quando a salvação da alma depende exclusivamente do livre-arbítrio do homem, desde que corretamente orientado para os valores eternos da lei divina.

1. Quais características da concepção filosófica clássica do homem continuam vigentes no senso comum? Quais foram perdidas ou sofreram distorção significativa?
2. Qual traço da AF medieval representaria uma ruptura com a AF clássica? Qual traço representaria continuidade?

Aula: 09

Temática: Um conhecimento em transição (cont.)



Na modernidade o teocentrismo medieval cede lugar ao antropocentrismo como horizonte filosófico. Não que a relação do homem com a transcendência seja negada; porém, o centro das preocupações da AF passa à compreensão da estrutura interna do homem como *sujeito*.



Se o Renascimento representou, de um lado, a retomada de certos valores clássicos, não deixou de ser também um novo esforço de síntese entre estes e os valores da tradição bíblica judaico-cristã. De fato, toda a valorização da cultura clássica no Renascimento não foi suficiente para que a tradição ocidental abandonasse a profunda valorização medieval da liberdade humana, ao contrário, a mudança de foco marca o recrudescimento dessa concepção, como se o teocentrismo representasse uma violência à autodeterminação do homem. Também a filosofia moderna vira as costas, decididamente, para as forças do destino representadas pela cosmologia clássica.

Nesse contexto, a reflexão filosófica é levada a aprofundar a discussão sobre a estrutura ôntica do homem como sujeito: de onde vem, como age, para onde conduz sua capacidade de autodeterminação? A categoria fundamental desta nova AF é a subjetividade. Nasce os *problemas do sujeito* no que tange a sua possibilidade, natureza, estrutura, modo de agir, intencionalidade. Pode-se dizer que, somente a partir da modernidade, é possível falar de AF propriamente dita, como investigação do fenômeno do homem como sujeito.

Em vista dessa nova rota de investigação, mesmo conceitos antropológicos profundamente arraigados na tradição ocidental, como alma, mente e corpo, são submetidos a severas revisões. Nascem aí as modernas ciências da natureza, como tentativas de compreender o ser humano desde sua raiz mais profunda, como organismo biológico limitado e ao mesmo tempo em constante busca da superação desses limites. É preciso delimitar com clareza onde começa a autonomia humana (realidade espiritual) e onde começa a autonomia sobre os limites de sua própria constituição física (realidade material).

Por outro lado, nessa mesma valorização moderna da subjetividade encontramos as raízes das disciplinas hermenêuticas. É preciso compreender e desenvolver esta compreensão do homem como autonomia absoluta, em detrimento das concepções tradicionais que, embora reconheçam o livre-arbítrio, consideram-no adequado somente em face à obediência aos poderes estabelecidos.



Contudo, vale perguntar: o que teria acontecido com o dualismo clássico, que tão bem se camuflou na “nova ordem cristã” do período medieval? Ele não desaparece do cenário filosófico; é proposto, outrossim, sob uma nova forma, inteiramente despojada de significado teológico. O dualismo cartesiano (inspirado na filosofia revolucionária de Descartes) marca, não apenas a continuidade da antítese entre corpo e alma, matéria e espírito, como também a confissão da absoluta irreducibilidade de tais instâncias ônticas para além de sua significação teológica (relativa à salvação da alma). O conhecimento deve ser buscado em permanente desconfiança com relação às mediações materiais para sua aquisição (sentidos). Com relação a esse último tópico, no entanto, é importante mencionar o empirismo inglês, vertente filosófica marcada pela reflexão aguçada sobre as mediações materiais e a valorização das percepções físicas do homem no processo de aproximação da sabedoria.

Por fim, é importante esclarecer que a modernidade marca a emergência da Filosofia como disciplina autônoma em relação à Teologia – e não se trata de coincidência. A autonomia da Filosofia em relação à Teologia é construída ao mesmo tempo em que sua reflexão sobre a autonomia do sujeito em relação a quaisquer forças exteriores, inclusive Deus. Embora a AF moderna se alimente diretamente da antropologia cristã, ela percorre, a partir de agora, seus próprios caminhos.

O século XX apresenta o auge da modernidade e, ao mesmo tempo, seus primeiros sinais de cansaço. O pensamento filosófico e o científico atingem seu maior grau de autonomia com relação ao pensamento teológico; o surgimento da Psicologia, no século XIX, marca o avanço da mentalidade tecno-científica até os recônditos da alma humana, território até então reservado ao saberes tradicionais.

Além da Psicanálise e da Psicologia, outras ciências do homem, como a Linguística, a Antropologia e a Neurociência, propõem dados inteiramente novos e desafiam as categorias tradicionais da AF, forçando a abertura de novos caminhos de interpretação da subjetividade humana. Busca-se um novo paradigma que supere efetivamente a clássica concepção dualista do homem. A fragmentação interna do homem deixa de ser vista como mera circunstância, como “acidente de percurso” a ser superado e passa

a ser avaliada como característica intrínseca à natureza humana. Enfim, desconstrução dos antigos conceitos é a nova palavra de ordem, o desafio da mentalidade tecno-científica à AF contemporânea.

Ao primado absoluto da liberdade e da autonomia, valores humanos supremos na modernidade, sobrepõem-se categorias como alteridade, fragmentação, consciência. A História passa a ser o foco principal das disciplinas hermenêuticas: o homem é um ser historicamente situado e condicionado. Já não é possível falar numa “essência” humana estática e intangível, plenamente preservada num plano superior (mundo das Idéias, na tradição platônica, ou lei divina, no pensamento medieval). A lei do homem agora é a sua autodeterminação – o ser humano ainda considerado como sujeito – em face à História e ao universo. A suprema liberdade da AF moderna passa a ser questionada pelas exigências do paradigma ecológico, no qual o ser humano deixa de ser o centro absoluto de sua própria existência e volta a ser parte de um todo.



1) Qual a grande ênfase da AF na modernidade? Relacione esta ênfase com o contexto histórico da Época Moderna.

2) Pense em alguns questionamentos possíveis às idéias comuns de alma, corpo e mente a partir do paradigma ecológico.

Aula: 10

Temática: Homem, ser em relação



O homem e o mundo: Uma das categorias mais antigas formuladas pelos pais do pensamento ocidental, o cosmo, é o todo, diante do qual o homem se depara cotidianamente — e em face do qual precisa posicionar-se a cada instante de sua existência. Compreender a natureza do mundo, suas leis de funcionamento e sua finalidade são necessidades que se impõem ao homem antigo tanto quanto a compreensão de si próprio. O homem não pode desenvolver nenhuma forma de auto compreensão, a não ser em relação ao contexto em que está inserido, e dentro do qual tem a oportunidade, sempre renovada, de mostrar-se e demonstrar-se. O homem não é, senão, homem no mundo.



Não é à toa que a tradição clássica não elaborou uma teoria do homem destacada de suas teorias do mundo. A rigor, não existe uma AF elaborada por pensadores como Pitágoras, Platão ou Aristóteles. Eles formularam compreensões do todo, e somente no *interior deste quadro* ousaram questionar as concepções do ser humano vigentes em suas culturas.

Entretanto, o encontro entre a tradição grega e a bíblica ocasionou uma transição, pela qual o mundo passou a ser rigidamente “enquadrado” na categoria de *criatura* – uma medida cautelar contra possíveis desvios do monoteísmo em ascensão.

O mundo, expressão da glória divina, era também o lugar do pecado e do decaimento do homem. Assim, o cosmocentrismo dá lugar ao teocentrismo. Contudo, esta é apenas uma etapa da transição gestada no Ocidente cristão para o deslumbramento antropocêntrico que explode no Renascimento e ganha suas elaborações mais elevadas na modernidade.

A AF como compreensão do *sujeito humano* nasce e se afirma em detrimento do *outro* com o qual o sujeito se defronta em sua existência. A Filosofia recusa-se a discutir, principalmente, qualquer possibilidade de transcendência a que se dê o nome de *Deus*, não apenas por razões históricas – a necessidade de se colocar a salvo da Teologia e da autoridade eclesial – mas também pela desconfiança diante de tudo que possa obscurecer o caráter absoluto do *sujeito*.

Ora, esta lacuna não pôde permanecer tanto tempo descoberta sem que os pensadores ocidentais sentissem a urgência de responder às dificuldades que lhes foram impostas. Categorias como a alteridade, o ser-no-mundo (Dasein) e a ética do outro, tornam-se ferramentas essenciais para a ressignificação do sujeito no contexto da relação com o *outro*. O mundo, no entanto, ainda parece olhar timidamente o palco da filosofia, desde a coxia. A reestréia do mundo no espetáculo da Filosofia está acontecendo, não pela AF, mas pelo campo da Filosofia da Ciência, em diálogo com disciplinas como a Ecologia e a Física Quântica.



O homem e o outro: Fascinados pelo uno e pela essência ôntica, os pensadores clássicos não devotaram grandes atenções à relação entre indivíduos da mesma espécie. A filosofia política não tinha como preocupação fundamental esta relação, e sim as normas de funcionamento da coletividade. A preocupação com o cosmo, com o funcionamento do todo, refletia-se na consideração sobre o homem. Qualquer objeto *circunstancial* que desviasse a atenção do filósofo do todo era considerado inadequado para a reflexão filosófica, desviante da essência verdadeira que se escondia ao pensador fixado nos *fenômenos*.

No período medieval o *outro* foi o lugar, a oportunidade do *um* manifestar sua conexão com a lei divina da caridade universal. Em geral, o outro não foi considerado lugar filosófico em si mesmo, senão na medida em que criava oportunidades ao sujeito de se manifestar. Esta característica se mantém ao longo da modernidade e o outro quase desaparece para dar lugar ao brilho da liberdade e da autonomia do sujeito.

Em meados do século XIX, entretanto, o *outro* reaparece, aos poucos, com brilho próprio e como lugar incontestado de realização do humano. As disciplinas da Antropologia científica, tais como a Etnografia, a Etnologia e a Antropologia Cultural, demonstram o apetite do pensamento ocidental por tudo que possa fugir à regra de suas próprias concepções. No âmago da AF, no entanto, o fascínio pelo outro só virá à tona de modo explícito no século XX, particularmente pela contribuição da Ética Filosófica de E. Lévinas.

Na atualidade, não será possível fazer AF sem considerar, ao menos como possibilidade digna de verificação, que o indivíduo não será *humano* – portanto, não será *livre* nem *autônomo* – senão na presença, e em estreita relação, com outro indivíduo humano.



O homem e o sagrado: Para os pensadores antigos, tanto da tradição grega como da hebraica, não havia qualquer dissociação possível entre *mundano* e *sagrado*. Não havia, por-

tanto, um *outro sagrado* a ser seriamente considerado na reflexão sobre o homem. Esta dissociação foi construída com o advento do monoteísmo estrito (por volta do século IV a.C.) e levada ao ápice na oficialização do cristianismo, século IV d.C. A dualidade sagrado-profano toma corpo na Teologia medieval e é assumida pela Filosofia quase que naturalmente.



Quando a Filosofia decide-se por um rumo epistemológico distinto da Teologia, já na modernidade, é quase que impossível não fazê-lo, senão pela negação, ao menos pela recusa a abordar qualquer realidade que pudesse ser considerada do âmbito do divino. Não que a maioria dos filósofos modernos não tenha transitado entre os dois saberes. Muitos, porém, consideravam incompatível a investigação centrada na liberdade e na autonomia do sujeito em face a um poder divino absoluto. O existencialismo francês do século XX é, talvez, a expressão mais clara dessa impossibilidade. Porém, com o retorno da categoria *mundo* ao cenário da AF, até quando será possível manter o sagrado do lado de fora?



1) Aponte e discuta uma possível contribuição conceitual da Ecologia para a AF.

2) Seria possível fazer um AF, hoje, pautada exclusivamente no indivíduo humano, sem considerar sua relação com outros indivíduos de sua própria espécie? Experimente responder *sim* e defender esta posição.

3) Leia “O existencialismo é um humanismo”, de Jean Paul Sartre (Coleção Os Pensadores), e resuma os principais argumentos utilizados pelo autor para excluir a possibilidade um existencialismo *cristão*.

Aula: 11

Temática: Ser ou existir?



Tornar-se para ser: a perspectiva essencialista: O pensamento filosófico de corte essencialista vê os fenômenos como expressão de uma realidade superior, intangível, imutável nas características que compõem sua identidade e nas leis que regem seu dinamismo. *No domínio do ser não há história.*



As raízes do paradigma essencialista estão na tradição clássica grega, notadamente na linha platônica e em seus desenvolvimentos posteriores, que tanto marcaram a elaboração da Teologia medieval e seus subprodutos filosóficos. O mundo das Idéias constituía, para os platônicos, o lugar da essência, onde não existe contradição entre ser e existir. O mundo físico, pelo contrário, seria inapelavelmente marcado por esta contradição, e toda a ambição do filósofo estava direcionada para a ascensão à intangível Verdade do mundo superior.

Nessa perspectiva, os fenômenos da diversidade intersubjetiva, da multiplicidade externa e da fragmentação interna entre os indivíduos humanos constituem um autêntico desafio filosófico. Como explicar tais características que tornam impossível a simples identificação de todo e qualquer indivíduo real, físico, com aquela essência humana perfeitamente encaixada nas leis do cosmo? Era necessário elaborar e desenvolver uma categoria filosófica que ligue o real ao ideal, um *continuum*, sem o qual o indivíduo humano não pode ser julgado como tal. Essa categoria pode ser descrita como a possibilidade do *dever*, do *tornar-se*, ou seja, da *transformação* do homem. Na perspectiva essencialista, pois, para *ser* humano, é preciso, antes, *tornar-se* humano.

Outra consequência de uma AF de corte essencialista é a concepção do ser humano, tal como este se apresenta historicamente, como um ser inacabado, imperfeito, ainda em construção. O ser humano está sempre em busca de tornar-se algo que, obviamente, ainda não é. A expressão antropológica irreduzível dessa busca constante é o *desejo*, força motriz da transformação do indivíduo. Tornar-se humano implica numa anterior frustração, numa insatisfação consigo mesmo. A frustração é o caminho da realização.



As religiões, os sistemas filosóficos e as normas jurídicas são expressões objetivadas da contradição entre o indivíduo e a essência da qual teria sido derivado. Torá, Cristo, Buda, são expressões simbólicas importantes num celeiro que reúne também expressões de caráter não-religioso, como a Declaração dos Direitos do Homem, da ONU, o *Self*, de C. G. Jung, o modo de produção comunista, de K. Marx, ou o sujeito livre e autônomo da AF moderna.

Enfim, na perspectiva essencialista o ser humano somente o será quando atingir aquilo – não importa chamá-lo de *Self*, *Cristo* ou *sujeito* – que deveria *ser*, ou seja, que *ainda não é*. O ser humano é o ser escatológico por excelência.



Ser para tornar-se: a perspectiva existencialista: A mentalidade essencialista predominou em quase toda a história do pensamento ocidental; porém, desde o início do século XX, perdeu força com o fortalecimento do paradigma histórico-fenomenológico e a ênfase filosófica na *existência* em detrimento da *essência*. Para tanto contribuíram, principalmente, disciplinas hermenêuticas que eclodiram no século XIX, como a História das Religiões e a Psicanálise, e ciências naturais como a Paleontologia e a Biologia Evolutiva.

Na perspectiva existencialista, não existe uma essência humana *anterior* àquilo que o ser humano chega a constituir efetivamente no decorrer de sua existência histórica. Não há uma finalidade a ser atingida ou um pátamar a ser alcançado. Não há um paradigma prévio. O ser humano é algo, ou *alguém*, em contínua construção/desconstrução.

A metáfora da viagem é bastante adequada para esclarecer a distinção entre os paradigmas essencialista e existencialista. Para o filósofo essencialista, não importa o trajeto feito pelo viajante, o tempo ou os modos de deslocamento – o que importa é sua chegada no destino determinado desde o início do empreendimento. Em outras palavras, torna-se finalmente *humano* o ente que chegar a ostentar, não importa a que preço, as características previamente definidas como pertencentes a esta entidade. Já para o existencialista, não existe lugar de chegada: é a viagem em si, a trajetória imediatamente construída, os atalhos, as direções e sentidos escolhidos, os elementos que vêm a constituir algo que, *a posteriori*, pode-se chamar de humanos. Ser sujeito, nesta perspectiva, não é atingir um comportamento definido *a priori*, e sim o puro e simples fato de comportar-se – ou seja, de existir

Perde-se todo o sentido falar numa distinção entre ser e parecer no existencialismo. O *ser* humano é o que parece ser, já que o ser humano é definido

em função do que o homem efetivamente realiza na história. Mais: este ser não atinge jamais uma definitividade tal que não possa sofrer algum tipo de modificação, inclusive em nível estrutural. Não que as transformações aconteçam de forma caótica ou não obedeçam a qualquer tipo de padrão: o que ocorre é a contínua reelaboração do anteriormente construído em função da ação do sujeito.



O homem, no exercício de sua subjetividade, é o artífice do ser humano. Na medida em que é, o ser humano constrói-se a si mesmo, seja como indivíduo, seja como coletividade, espécie, entidade – e não pode deixar de fazê-lo, pois que, no próprio ato de se abster da existência, já está atuando como sujeito. A esta impossibilidade de não-ser, J. P. Sartre chamou de “angústia existencial”: tudo o que o ser humano faz de si mesmo, não importa a partir de quais condições prévias, é exercício de sua subjetividade – toda e qualquer ação sua constitui-se em ação livre e constrói o que quer que se possa chamar de “ser humano”. Portanto, o ser humano pode ser tudo o que quiser ser – menos deixar de exercer tal poder.



1) Desejo, angústia, sonho, projeto, são categorias que nos apontam um ser humano em constante busca de *algo*. Discuta: o que estas categorias dizem a respeito do possível *objeto* dessa busca?

2) Contemporâneos rotularam a “angústia existencial” como uma forma de pessimismo. No entanto, para Sartre, tal angústia é otimismo, ou seja, crença inveterada de que o ser humano é o único artífice de sua condição. Comente.

Resumo - Unidade II



A Antropologia Filosófica contemporânea é o resultado da história da evolução das questões clássicas a respeito do ser humano. Enquanto algumas categorias clássicas parecem ter sido efetivamente suspensas da reflexão atual, tais como o destino, outras ganharam destaque, como a autonomia do sujeito. O fundamental é perceber que não existe uma ruptura radical entre a reflexão clássica e a contemporânea, que teria sido constituída por um “pensamento medieval de caráter obscurantista”. O que parece ter acontecido é a transformação de algumas categorias e das reflexões a elas relacionadas, bem como o foco principal da AF. A grande mudança se deve à ênfase renascentista na liberdade e na autonomia humanas, que se deve ao desenvolvimento de um tema bíblico aderido à reflexão clássica durante o período medieval, com a constituição disciplinar da Teologia e, posteriormente, da própria Filosofia como disciplina autônoma.



Referências Bibliográficas

LIMA VAZ, H. C. **Antropologia filosófica I e II**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1992.

MONDIN, Batista. **O homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica**. São Paulo: Paulus, 1980.

SARTRE, Jean-Paul. “O existencialismo é um humanismo.” In: **Sartre**. São Paulo: Abril, 1974. Coleção Os Pensadores.



Exercício de auto-avaliação II

1) Quais destas categorias podem ser consideradas fundamentais para a compreensão estrutural clássica do ser humano?

- a) Corpo, alma, saúde, mente, espiritualismo, fé, história.
- b) Corpo, alma, mente, espírito, matéria, dualidade.
- c) Existência, imanência, força, otimismo, pessimismo.
- d) Salvação, fé, esperança, caridade, obediência.

2) Quais destas categorias podem ser consideradas fundamentais para a compreensão filosófica contemporânea do ser humano?

- a) Mente, espírito, matéria, Idéia, virtude, holismo.
- b) Alteridade, dualidade, pessimismo antropológico, salvação, corpo.
- c) Alteridade, responsabilidade, liberdade, autonomia, subjetividade.
- d) Self, Torá, Cristo, Buda, Declaração dos Direitos do Homem.

3) Pode-se dizer que a categoria mundo é contemplada pela Antropologia Filosófica contemporânea?

- a) Não, já que ecologia é uma ciência natural e não há qualquer conexão possível entre Filosofia e Ciências Naturais.
- b) Sim, pois não há qualquer preconceito da AF contemporânea para com as questões históricas, como mundo, destino, dualidade antropológica e salvação.
- c) Não, na medida em que o objeto exclusivo da AF é o homem como sujeito.
- d) Sim, pois a AF contemporânea compreende o homem fundamentalmente como ser em relação, e acredita que só se pode compreender o homem no contexto de sua relação com aquele todo fora do qual ele não pode deixar de existir.

4) Qual destas metáforas é mais adequada para apresentar a relação sujeito-objeto na AF?

- a) A metáfora do olho, que tudo vê, mas nada compreende fora de si mesmo.
- b) A metáfora do vinho: quanto mais velho, melhor.
- c) A metáfora da faca, que não pode cortar a si mesma.
- d) A metáfora da árvore, que aponta para a relação entre os contrários.

5) Pode-se falar na sobrevivência histórica do dualismo clássico no âmago da AF contemporânea?

- a) Sim, na medida em que se mantém em voga a abordagem essencialista do homem, para a qual o ser humano é um ser em permanente busca de sua verdadeira natureza.
- b) Não, pois o paradigma filosófico predominante hoje é o holismo ecológico.
- c) Não, já que as neurociências e a genética destruíram qualquer possibilidade de investigação da natureza espiritual do homem.
- d) Sim, pois o ser humano sempre foi e sempre será constituído de corpo e alma, matéria e espírito.

Unidade III

O homem na perspectiva de Max Scheler

Objetivos

Acercar-se da filosofia de Max Scheler percebendo o desenvolvimento de seu pensamento a partir dos termos: Cosmos, virtude, ressentimento e valores na moral moderna.

Plano de estudo

Aula: 12 - Impulso afetivo, instinto e memória associativa

Aula: 13 - A diferença essencial entre o homem e o animal

Aula: 14 - Max Scheler: Uma concepção de virtude a partir da humildade e veneração

Aula: 15 - O ressentimento e a moral

Aula: 16 - O ressentimento e valores na moral moderna

Aula: 12

Temática: Impulso afetivo, instinto e memória associativa



A aula de hoje e as próximas abordarão as obra de Max Scheler: *A posição do homem no cosmos e Da reviravolta dos valores*. Obras significativas da antropologia filosófica, já que esta é a perspectiva deste filósofo. Max Scheler foi um atuante do movimento fenomenológico, movimento fundado por Husserl. Ele nasceu em Munique, em 1874, porém teve uma vida muito breve falecendo em 1928. É importante entendermos o que é “fenomenologia” para entendermos o movimento em que Scheler está inserido.



A fenomenologia como já dissemos foi fundada por Husserl e prima pelo “retorno às próprias coisas”, ou seja, ela é o método que permite investigar o conhecimento universal das essências; é também chamada de doutrina universal das ciências. Scheler se dedicou a ela na chamada segunda fase; na primeira fase ele se aplicou ao estudo da ética, posteriormente conciliando razão e sensibilidade em novas investigações, é este seu período fenomenológico, propriamente dito. Sua terceira fase é a que desejamos apresentar aqui, a fase antropológica.

A Scheler foi conferido o título de sistematizador da antropologia filosófica, pois percebia que todas as concepções sobre o homem não tinham uma unidade entre si. Cassirer diz que os “teólogos, cientistas, políticos, sociólogos, biólogos, psicólogos, etnólogos e economistas, cada um abordou o problema a partir de seu próprio ponto de vista”, oferecendo sua própria imagem da natureza humana desenvolvendo uma teoria intelectual que mais parece uma anarquia do pensamento¹.

A partir das sendas das várias concepções de homem, a filosofia de Scheler tentou constituir a visão unitária de homem. Veremos agora qual é a visão de homem que Scheler propõe no livro *A posição do homem no cosmos*. Este livro foi apresentado como resumo sucinto de suas investigações sobre a antropologia filosófica, desde o momento em que ele garante a si mesmo uma consciência filosófica partindo das perguntas: “o que é o homem? e qual é a sua posição no interior do ser?”.

¹ Cf. Cassirer, E. Ensaio sobre o homem, pg. 40-41.



Se alguém perguntar a você o que você pensa a respeito da palavra “homem” o que diria? Scheler diz que se esta pergunta for feita a um europeu, três esferas de pensamento surgirão: a primeira tem ligação com Adão e Eva no paraíso e a perda deste lugar tão almejado; a segunda está ligada à filosofia e às primeiras inquietações da filosofia clássica na busca de entender o homem pelo *logos*; a terceira está ligada ao pensamento da ciência moderna e da psicologia genética. Diante de tantas e possíveis concepções acerca da palavra homem percebemos que não é uma a concepção de homem.

O desejo de Scheler não foi apresentar uma única concepção de homem, pelo contrário, foi apresentar pela antropologia filosófica, a essência do homem, relacionando-o com as plantas e animais, juntamente com a posição metafísica. O empreendimento de diagnosticar uma posição peculiar do homem mediante o mundo biopsíquico se verifica na construção do mundo psíquico. É este o primeiro empreendimento de Scheler em *A posição do homem no Cosmos*.

A planta tem uma evolução anímica, ou seja, uma evolução relativa à alma, ao psíquico referente ao impulso afetivo. Em Scheler o impulso afetivo “está subordinado ao seu meio, ao crescimento no interior deste meio segundo as direções fundamentais ‘para cima’ e ‘para baixo’, para a luz e para a terra”. Porém tais impulsos estão apenas subordinados às totalidades específicas da realidade vegetal. Isto quer dizer que não há na planta nenhum sentido de sensação, memória ou capacidade de aprendizado. Pesquisas não faltaram impondo à planta condicionamento, adestramento, no entanto, todos incorram em erro.

Há, sem dúvida, no reino animal a “vida pulsional”. Scheler diz que no mundo vegetal o único impulso é para o crescimento e reprodução e tal impulso não é “vontade de poder”, mas “originário de toda vida”, como exemplo, as plantas não escolhem espontaneamente a própria alimentação; outro exemplo é o da fecundação, que ocorre através, dos ventos, pássaros etc. Não incorre a elas nenhum sistema de poder. No entanto, relacionando o mundo vegetal ao mundo animal e humano podemos perceber que o impulso afetivo é concernente aos dois.

O impulso afetivo é o aspecto interior da vida, “o homem reúne em si efetivamente todos os níveis essenciais da existência, e, em particular, da vida”. Está no impulso a unidade de todas as pulsões e afetos contidos no homem. Não nos espantemos, mas Scheler diz que há também no homem o aspecto vegetativo — especificamente chamado de sistema nervoso vegetativo —, hoje chamado de sistema nervoso autônomo.

Outro estado de forma anímica referido por Scheler é o instinto, palavra dita por ele de difícil significação. Ele não dá uma definição do termo para escapar de sua obscuridade, porém não deixa de tratar o instinto como “comportamento”. O comportamento é algo que pode ser observado externamente em um ser vivo. Neste sentido, é independente de unidade fisiológica. Entretanto, “todo e qualquer comportamento também é sempre a expressão de estados internos, pois não há nada intra-anímico que não se ‘expresse’ imediatamente ou mediadamente em um comportamento”.

O comportamento instintivo é aquele que condiz com o sentido de ser de tal modo em relação ao próprio vivente; precisa ter um “ritmo fixo, invariável”. Scheler exemplifica a questão com o comportamento dos animais que provêm para si mesmo a proteção para o inverno, por imitação ou tradição ou, ainda, participam da desova sem terem vivenciado a experiência anteriormente. Ele também confirma que o instinto preserva a vida da espécie e não a experiência particular do indivíduo. O instinto já está “incorporado à morfogênese do ser vivo e se encontra ativo na mais estreita conexão”.

Podemos perceber que o instinto é inato no ser e que demonstra sua forma mais primitiva. Scheler diz que em uma análise psíquica do instinto encontra-se nele uma “unidade inseparável de saber prévio e ação”, mas que tal saber não é um saber marcado por imagens e pensamento, mas um saber que parte de “sentir resistência”.

Na relação feita por Scheler entre homens, plantas e animais, parte do impulso afetivo, do instinto, chega à memória associativa. Esta última não pertence a todos os seres vivos a não ser àqueles que conseguem ter um comportamento que se modifica em relação a algo já vivido, ou seja, a um comportamento anterior do mesmo tipo, derivando de um sentido útil à vida.

A memória associativa também é chamada de “reflexo condicionado”, que é aquilo que acontece com os ratos em laboratórios de pesquisa em estudo de comportamento: condicionados repetitivamente a determinados espaços e sons eles demonstram um tipo de comportamento. A memória associativa está ligada ao hábito. “A nossa vida psíquica também vai produzindo sempre mais ligações de representações e modos de comportamento puramente consonantes com o hábito: à medida que envelhece, o homem vai se tornando cada vez mais escravo do hábito”, com pensamento de conexão do ocorrido ao que ocorre, sendo esta a memória associativa.

Não podemos dizer que seja pura a memória associativa, pois não há associação isenta de intelectualidade. Outra questão que também se apresenta aqui é a lembrança: há na lembrança um conteúdo atemporal que sempre se revela como atual e atuante em nosso presente. É pela memória asso-

ciativa e lembrança que “o passado mais sugere na tradição do que o que sabemos sobre ele”.



Nesta aula foi possível verificar que Scheler faz uma análise do homem, porém de forma a demonstrar como é o sistema vegetal e animal partindo do impulso afetivo, instinto e da memória associativa. Na próxima aula veremos como ele apresenta uma diferenciação mais precisa entre o homem e o animal.

Aula: 13

Temática: A diferença essencial entre o homem e o animal



Na aula passada, percebemos que Scheler propõe ao seu leitor a noção das diferenças entre o impulso afetivo, instinto e memória associativa. Na aula de hoje iremos apresentar a proposta de Scheler sobre oferecer outra noção acerca da diferença essencial entre o homem e o animal, como ele mesmo interpela: “ainda existiria então alguma diferença essencial?”.



Scheler apresenta duas posturas a respeito da diferença e da não diferença entre o homem e o animal. Os que dizem que há diferença reservam ao homem, exclusivamente, a inteligência e a capacidade de escolha. Do outro lado, os evolucionistas que negam a tese da existência da inteligência apenas nos homens — para eles o animal também possui inteligência —, falam da inexistência de diferença. Scheler não é resiliente a nenhuma das teses, até porque as rejeita. A posição peculiar do homem, que é quem investiga, vai além das teses apresentadas.

Para Scheler o que torna o homem, homem, não é a “vida” ou um novo “estágio de vida”, mas um novo princípio chamado por ele de “espírito”, “abertura de mundo”, “autoconsciência” e “pura atualidade do espírito”. Esta é a novidade apresentada por Scheler. De certa forma é desconcertante falar de espírito, alma, o contrário de falar de corpo, pois espírito é um substantivo imaterial, por isso, temos que exercitar a capacidade de abstração para chegarmos às proximidades do que Scheler declara como espírito, o novo princípio peculiar do homem.

Scheler não conceitua o espírito no sentido que desejamos, ou seja, no sentido descritivo, que desenha o ser em suas mais escondidas características, tornando-o quase uma fotografia em nossa mente. O substantivo espírito é adjetivado, em “espiritual”, então, é a peculiaridade espiritual que Scheler apresenta. O homem é um ser espiritual com “desprendimento existencial do orgânico”, do “meio ambiente”, por isso, aberto ao mundo.

O espírito é objetividade, com possibilidade de ser determinado pelas coisas. Para Scheler o homem é portador de espírito e com sua inteligência tem uma dinamicidade com o mundo exterior que o animal não tem. “O homem é o X que pode se comportar ‘abertamente para o mundo’ em

uma medida ilimitada. A gênese do homem é a elevação até a abertura do mundo por força do espírito”.

Scheler também acentua a autoconsciência como mais uma proposta de diferenciação essencial entre homem e animal. O animal utiliza os órgãos dos sentidos como o homem, por exemplo, ouve e vê, mas não sabe o que ouve e vê. Unicamente o homem consegue ir além do mundo, espaço e tempo, fazendo de tudo objeto de seu conhecimento. “Como ser espiritual é o ser que se coloca acima de si mesmo como ser vivo e acima do mundo. Enquanto tal, ele também é capaz da ironia e do humor que constantemente envolvem uma elevação por sobre a própria existência”.

O espírito na atualidade é impresso a partir da atualização de seus atos, cujo centro é a pessoa, “a pessoa só é em seus atos e através deles”, porém também diz que “Só podemos nos reunir ao ser de nossa pessoa, nos concentrar em sua direção – mas não podemos objetivá-lo”, nem a nós e nem outras pessoas. Entende-se objetivar em corporificar a consciência a tornando em algo avaliável.



Foi possível verificar nesta aula que a essencial diferença entre o homem e o animal está em o homem conceber um novo “estágio de vida”, chamado por ele de espírito, abertura de mundo, autoconsciência e pura atualidade do espírito.

Aula: 14

Temática: Max Scheler: Uma concepção de virtude a partir da humildade e veneração



Nas duas aulas precedentes, vimos uma amostra do pensar de Scheler a partir de seu escrito *A posição do homem com cosmos*. A pesquisa de Scheler tem como base entender as diferenças entre o homem e outros seres viventes. Certamente, deste seu contato com a filosofia, entender sistematicamente o homem em seu universo foi o enfoque filosófico de Scheler, mas ele principiou pela lógica, formalismo da ética, passando pela reabilitação da virtude e a construção das morais a partir do ressentimento.

Esses assuntos foram tratados na obra *Da reviravolta dos valores*, mais especificamente nos artigos *Para reabilitação da virtude e O ressentimento na construção das morais*. Esses escritos datam do final da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), sendo, portanto, anteriores a *A posição do homem com cosmos*. Todavia, escolhemos tratar dessa obra em primeiro lugar porque ela apresenta uma sistematização do conceito de “homem”. Trataremos agora de virtude e moral, assuntos que Scheler tratou nas outras obras mencionadas.

Em “Para a reabilitação da virtude” Scheler trata de dois temas: virtude e humildade. O primeiro tema, é tratado de forma bem breve, mas comprometido com a apresentação. De forma bem humorada Scheler chama a virtude de velha solteirona, vociferante e sem dentes. Esta forma de observar a virtude tem em vista a comparação com a idéia de virtude na Idade Média, na Grécia e em Roma. Scheler tenta demonstrar, de forma bem irônica, que a virtude em sua época, não é a mesma da antiguidade. Como já vimos, na primeira unidade o conceito de virtude é polissêmico.

A mudança de visão, compreensão e prática da virtude é uma das primeiras questões da reviravolta dos valores. No passado, a virtude era vista como algo que tinha brilho, comparada a uma jóia preciosa. Percebemos que a reviravolta dos valores é tão grande pela maneira de Scheler descrevê-la, como uma velha desdentada ou como a pedra que deixa de resplandecer “trazendo a idéia de que a vontade e beleza da virtude não se baseiam na lida com os outros”.

A intragabilidade da virtude para Scheler está ligada ao fato de ela não mais ser compreendida como “consciência de poder e potência”, que brota livremente em nosso ser. Porém, temos que tornar o terreno fértil para

que ela brote ligeiramente. Scheler diz que a virtude perdeu seu significado, inclusive para os virtuosos. Claro que, devemos considerar que ele estava se referindo ao seu próprio tempo, o início do século XX.

Na reviravolta dos valores não está presente apenas uma mudança por conta da determinação do contexto histórico, mas uma mudança sobre o que pensam os poetas e filósofos. Sobre os filósofos, Scheler critica Kant opondo seu pensar aos dos gregos, vejamos:

“... o que estava implícito nesta atitude era que eles [gregos¹] não degradavam a virtude como os filósofos da burguesia moderna, como por exemplo Kant. Nestes, a virtude se torna um mero efeito de uma vontade em consonância para com o dever, como se esta vontade jamais pudesse enobrecer os homens com virtude. Para os gregos, ao contrário, esta palavra nunca foi uma palavra vazia, que pudesse se mostrar como a majestosa nobreza interna da virtude, que a tudo primeiramente “preceituasse”. Ela é o que determina a expansão e completude da responsabilidade para possíveis lidas; mas, no que concerne à sua possessão ou não possessão, ninguém suporta o peso de uma responsabilidade. Sua completude interna impele na direção de uma extensão sempre mais ampla da responsabilidade, de modo que quem a possui em ascensão divina sente-se, silenciosamente, co-responsável por tudo que eminentemente acontece no mundo”.

Podemos perceber que Scheler não se dirige a “bons entendedores”, pois não fala por meias palavras; ele cita o nome Kant² e o critica por dizer que a virtude é mero efeito do dever, tornando a palavra vazia. Para Scheler, sendo a virtude um termo que determina a responsabilidade, o problema é: quem suporta tal peso? Para os antigos e para Scheler a virtude é de fato um peso, pois como já dissemos, ela aponta para uma consciência viva de potência, para o bem que é totalmente individual e pessoal. Este bem para Scheler é tão belo que se torna leve.

A mais bela virtude para Scheler é a humildade porque há nela uma disposição para o servir. Ele diz que a humildade é “o esboço psíquico interno de um grande movimento cristão-divino”. Scheler era conhecido como o filósofo cristão, porém, posteriormente, rompeu com o cristianismo.

A antítese da humildade é o orgulho, sentimento condenado pelo cristianismo, mas para Scheler é natural ser orgulhoso do que se tem, por exem-

¹ Grifo meu.

² Para ter uma informação mais apurada de Kant leia “Kant” escrito (revista eletrônica hottopos) que foi conferência proferida por Julián Marías <http://www.hottopos.com/harvard4/jmskant.htm> Este último filósofo estudaremos na última unidade.

plo, riqueza, beleza, plenitude, mulher, filhos, nome, origem etc. Por outro lado, há em seu ponto de vista um orgulho diabólico, que é o orgulho do valor moral próprio, ou seja, a inflamação do “eu”, da soberba que nos empobrece obscuramente e que nos pode levar a outra antítese da humildade que é a vaidade. O vaidoso para Scheler era o que se sacrificava em busca — inconscientemente — da simpatia da humanidade.

A humildade é a virtude que permite ao humilde se enxergar, no sentido de se perceber, para contribuir com sua própria essência, para amar-se e assim, fazer da humildade uma modalidade de amor. Aquele que é humilde abre o olhar do espírito para os valores do mundo, porque se encontra na humildade a “profunda arte da alma, na qual a mesma se desobstrui, para fora, e ainda por sobre a medida que se encontra em um mero deixar viver e fluir de si”.

Scheler apresenta dois caminhos da humildade e para a cultura da alma, o primeiro é o da **intensidade do espírito** na vontade, concentração, alheamento consciente das coisas e de si mesmo. O segundo é o da **desobstrução do espírito**, como da vontade, e de tudo aquilo que nos acorrenta e nos tira do caminho do bem e como ele mesmo diz, “do caminho de Deus”. Para ele quem segue o primeiro caminho, teme o segundo, mas quem segue o segundo, não teme o primeiro caminho.

Outro termo usado por Scheler é a veneração, este é o termo da obscuridade, pois onde há veneração, há um completo fechamento do ser e esvaziamento dos valores que impede a evolução do ser, do mundo. Em contraposição a veneração Scheler menciona o fenômeno do “horizonte” e da “perspectiva”, apesar de fazerem parte do pensamento ótico, não está trancafiado aí, pois fazem parte da concretude da vida abrangendo infinitamente qualquer espírito.



Diz-se que, hoje, falamos muito de ética e, isto ocorre certamente pela falta dela. Esta compreensão pode ser endereçada ao plano de abordagem de termos feito por Scheler, pois se interessar por virtude e humildade e em oposição orgulho e veneração e porque este quadrilátero de termos era faltante e antagonicamente muito presente. Talvez “Para a reabilitação da virtude” foi o veículo para Scheler tornar percebido valores e anti-valores na sociedade.

Aula: 15

Temática: O ressentimento e a moral



O que é o ressentimento?

Se cada um de nós olhar para dentro de si perceberá que, em algum momento ou outro tivemos este sentimento, que, num primeiro olhar, não é nobre, porém é humano.

Ao pensar no termo, parece que encontramos, em seus interstícios, o vazio. Então, nada melhor que o socorro do dicionário. Pela própria palavra o vazio se preenche de vários sentimentos, sentidos novamente e quem sabe a mágoa, a palavra que tanto valoriza o ressentimento.



Scheler inicia sua reflexão sobre o tema 'ressentimento' abordando o pensamento de Nietzsche em "genealogia da moral":

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um "fora", um "outro", um "não=eu" – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral-escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação"¹.

Esta é uma das três longas citações feitas por Scheler sobre o ressentimento em Nietzsche. Nesta passagem percebemos que se trata de um ressentimento baseado na diferença de classes sociais; não é algo nulo ou vazio, pois cria e gera valores; porém, enquanto ato criador, não é bem visto pelos nobres, pois toda idéia de boa moral está com eles. Além de apontar para as diferenças sociais Nietzsche também apresentou em "Genealogia da Moral" que o cristianismo é uma forma de ressentimento, idéia bem mais tarde negada por Scheler.

¹ Cf Genealogia da moral I,10, pg. 28.

Scheler define ressentimento como um “envenenamento pessoal da alma, com causas e conseqüências bem determinadas”. O ressentimento, à medida que se instala, passa ser uma introjeção psíquica, sendo alimentada e exercitada pelo próprio ressentimento, o que desenvolve outros movimento internos e que deságua em novos juízos de valores, podendo ser chamados de novos sentimentos como: vingança: ódio, maldade, inveja, cobiça, malícia. Como já dissemos e Scheler afirma, estes sentimentos pertencem a contingência humana.

Dos sentimentos apresentados, o que move o ressentimento é o “impulso de vingança” e para ser ressentimento e impulso de vingança necessita de uma repreensão ou de ofensa anterior. Na busca da definição mais precisa sobre o ressentimento e a vingança, Scheler diz que a vingança não é uma reação imediata. Por exemplo, um animal pode morder aquele que o prende ou alguém pode revidar uma bofetada: estas são reações espontâneas sobre um ato. Mas a vingança tem a ver com distúrbio e retração espontânea ou de duração indeterminada, podendo ser precedido de cólera ou fúria.

O ressentimento se forma e conforma pelo impulso vingativo e, principalmente, por sua sede de vingança, e que pode levar à morte, se não satisfeito. É pelo ressentimento vingativo que o corpo pode se tornar morada de outros sentimentos, dos quais já citamos vários. Um deles mencionado por Scheler é o rancor que não pede passagem para vir à tona, pois o rancor só quer se vingar. Scheler diz que o rancor não acontece com um escravo que sempre foi escravo e recebe um castigo, o contrário desta situação já é previsível. Alguém que não é escravo e torna-se escravo não fica passivo ao despertar do rancor. A inversão das representações de papéis e poder, também podem despertar o rancor. Sociologicamente este é o maior preceito:

Tanto mais é formada em maiores quantidades esta dinamite para a alma, quanto maior é a diferença entre o político constitucional ou “ético”, consonante à posição de direito e o mérito dos grupos – e a sua relação de fato como poder. Não a partir de um destes elementos isoladamente, senão da diferença entre ambos surge o rancor. Em uma democracia não apenas política, mas também social, que se direcionasse segundo a possessão da igualdade, ao menos no que concerne ao ressentimento social, se teria a sua diminuição. Mas também seria diminuído – e foi diminuído – por exemplo em uma ordem de castas da sociedade, como era na Índia, ou em uma ordenação dos níveis articulada penetrantemente”².

² Cf.pg. 53-54.

Percebemos aqui que a inversão e negação de valores é que gera o ressentimento e no caso da citação o ressentimento social. Apesar do direito ser estabelecido de maneira igual à todos, sabe-se que há uma diferença do poder, todos possuem o direito, mas nem todos possuem o mesmo poder do direito.

Se o poder não é estabelecido de forma igual a todos, isto pode significar uma brecha para mais um sentimento que também dá formação e conformação ao ressentimento, a inveja e o ciúme. O momento exato do início da inveja é o momento em que surge a consciência do fracasso e da impotência por não possuir o que o outro possui, “onde sua natureza se estabelece segundo valores e bens inconquistáveis, e enquanto estes, não obstante, são colocados na esfera da comparação, na qual nós nos movemos em relação aos outros”. Esta é a inveja mais temível e terrível, pois ela se desenvolve e se volta para a essência alheia. Scheler chama esta inveja de “inveja existencial”, pois ela está intrinsecamente ligada com a comparação entre o meu valor e o valor do outro.



Todas estas questões podem nos fazer pensar o seguinte: o ressentimento, em todas as suas derivações, é sentido por quem, por qual grupo?

Aquele que tem ressentimento pode entender, compreender os valores positivos, porém não suporta o peso destes valores, pois sua essência está submersa pela fraqueza, temor, medo e pelos sentidos escravizados. Como diz Scheler o sentido valorativo desta pessoa muda na direção do pensamento: “Isto tudo é ninharia”, ou seja, suas fraquezas, e acredita que nas manifestações opostas é que se encontram os valores positivos, a salvação. Scheler e Nietzsche dizem que esta é uma “vingança sublime”. Para eles quem vivencia esta vingança não é o escravo, mas os senhores, porém estes são vistos como “bons” e “puros”.

A vingança sublime também pode ser chamada de “falsificação das tábuas de valor”, “alteração de significação”, “transvaloração”, pois há a idéia de mudança de valores do “ruim” ao valor positivo “bom”, mas tal mudança é derivada de uma mentira, mesmo que seja inconsciente. Esta mentira é denominada como “mentira orgânica”. “A mentira orgânica é constituída, onde quer que não venha a chegar à mente dos homens senão o que servir aos seus ‘interesses’, ou a uma colocação qualquer da atenção impulsiva”. Então, a consciência é a base dos valores, porém, isto decorre de como eles são apreendidos pelo juízo acerca dos valores, se pela falsificação ou não.

A falsificação das tábuas de valor ou alteração de significado ou, ainda, transvaloração, resulta no ressentimento e juízo moral de valor. A partir da ética na modernidade passaram a existir diversas morais, desembo-

cando no relativismo ético e moral. No entanto, muitas das morais relativistas não foram vigoradas como úteis, mesmo assim, esta moral estava intrinsecamente ligada a idéia de utilidade para uma comunidade. Scheler exemplifica a questão pelo “roubo”. Ele diz que os relativistas podem ver o roubo em uma determinada comunidade como um pequeno crime, enquanto o furto para os antigos, principalmente os germânicos, era visto como um grande crime. Certamente vocês já ouviram dizer “o que é ético, ou moral para mim pode não ser para você”. Isto é relativismo. Ainda que o roubo seja visto como um pequeno crime pelos relativistas, eles afirmam que o valor fundamental é o mesmo.

Scheler conceitua a moral com um “sistema de regras de preferência entre os valores mesmos, um sistema que só se pode descobrir por detrás das avaliações concretas da época e do povo, enquanto sua ‘constituição ética’”. As avaliações sofrem adaptações que muitas vezes não tem nada a ver com a realidade da vida. Estas situações que ocorrem dinamizam mudança de valores, acontecendo o ressentimento e juízo moral de valor, ou seja, o que era anteriormente “mal” passa a ser mostrado como “bom”.



Na aula de hoje apresentamos um viés especial do pensamento de Scheler: o ressentimento. Chamamos de viés, porque ao longo da aula foi possível perceber que ele abre uma explanação sobre o tema que deriva em várias possibilidades para entender o ser humano. Este tema permite supor que o desejo de Scheler, com a investigação sobre o ressentimento, era mostrar os escombros humanos no auge da Primeira Guerra Mundial.

Aula: 16

Temática: O ressentimento e valores na moral moderna



Scheler abordou, em um longo artigo, o tema da moral cristã e o ressentimento. Neste artigo ele se opõe a Nietzsche, para quem o cristianismo se caracteriza pela atitude de ressentimento. Para Scheler a ascese¹ cristã é serena e alegre, com consciência de força e poder, com essência que se movimenta para o amor e para a concepção moral do mundo antigo. Ele demonstrou que o “amor aos homens em geral” é um valor fundamental que entrou em vigor.



Para demonstrar a moral moderna Scheler se apropria de três elementos, sem caracterizar que tais elementos sejam suficientes para demonstrar a moral moderna. Os elementos são: o valor do trabalho e sua própria aquisição; o subjetivismo dos valores e a subordinação dos valores, da vida e da utilidade.

Quanto ao primeiro elemento ele inicia com a questão do valor ético “que o homem enquanto indivíduo adquire, se estas aquisições forem feitas através de suas forças e de seu trabalho”. Se assim é, não há espaço para interpretações que signifiquem que há uma disposição natural, especial, original do homem para tal ação. Não há então um homem que seja dotado de graça especial, sendo assim, todos são iguais, um não pode se sobrepor ao outro. Se não há um valor ético concebido de forma extraordinária, também não há como diz Scheler nenhum “bem hereditário”, como “dívida hereditária”. Então, a moral cristã está equivocada? Bem, Scheler não diz isso. Diz apenas que o cristianismo não conheceu a valoração que está nas entranhas na própria vida.

O homem que se esforça para atingir o valor ético, não cobiça as coisas alheias, ao contrário. Para Scheler a elevação do nível ético se dá pelo trabalho, pois “os calos e o suor de seu trabalho ético brilham agora, por isso, na luz do valor mais elevado! Assim, em consequência desta tresvaloração, fica apaziguada a secreta sede de vingança dos maus adventores, junto aos portadores da natureza plena”. O valor ético está totalmente subentendido naquilo que o homem faz por ele mesmo.

¹ Exercício prático que leva à efetiva realização da virtude, à plenitude da vida moral (cf. dicionário Aurélio).

No sentido que o homem se faz e refaz, a solidariedade ética não está nos meandros da idéias de que com Adão, todos pecamos ou de que, em Jesus todos renascemos, mas na idéia de que temos que agir na vida, ser, no mínimo, cúmplices dela e assim, o pecado está na omissão de nossos atos. Não estar em consonância com o outro, tanto para Scheler como para Nietzsche, é estar em consonância com a moral escrava.

A solidariedade ética é praticamente desconhecida do homem moderno. O caráter da moral moderna repousa na desconfiança do outro, pois o outro não é mais o semelhante e sim, apenas o outro desfigurado, já que a desconfiança não dá acesso às relações. Scheler diz que a desconfiança do comerciante que teme ser enganado por seu concorrente já está generalizada; é daqui que se exprime a idéia do próximo. Antagonicamente o próximo está distante, assim como está distante o princípio da solidariedade. O abismo que há entre os próximos se faz em consideração ao ressentimento. A idéia de igualdade é simplesmente racional.

Os pressupostos sobre a moral moderna demonstram que os valores éticos não passam de “manifestações subjetivas na consciência humana”. Este princípio de pensamento gera duas situações, primeiramente que há uma **anarquia**, por isso não subsiste nada de firme ou a necessidade de consciência genérica, válida, partindo de um imperativo “**tu deves**”. Mais uma vez encontramos na moral moderna o antagonismo entre a anarquia e o dever.

Sem deixar de considerar a anarquia e o dever que são os pressupostos da moral moderna, Scheler apresentou os valores essenciais: da utilidade e o vital, sendo o último “preferível ao primeiro”. Mas o que significa um e outro? O valor útil busca a realização de um bom valor, “agradável aos sentidos”. A sociedade moderna se pauta pela utilidade que as coisas têm, pelo desfrute das coisas agradáveis, porém depende de quem desfruta o agradável. Na sociedade moderna o que comumente acontece é subordinar ao útil o desfrute dos valores elevados como os vitais e espirituais,

A idéia da valoração do útil, desfrute e agradável se configuram na ascese moderna como diz Scheler, claro que é um ascetismo às avessas da antiguidade, mas é este ascetismo com conduz as forças para a formação do capitalismo moderno. Vejam mais o que Scheler diz sobre esta questão:

Mas a ascese moderna conforma um ideal, que em seu sentido ético é exatamente o contrário do ideal antigo: o ‘ideal’ do mínimo de desfrute junto ao máximo de coisas agradáveis e úteis! Por isso, nós podemos constatar que, onde quer que o trabalho tenha desempenhado as maiores dimensões... a aptidão e a arte de desfrutar alcançaram o mais baixo grau imaginável. A plenitude dos estímulos agradáveis con-

duz à morte, justamente a função do desfrute e sua cultura. Assim, quanto mais o mundo circundante se torna colorido, divertido, ruidoso e estimulante, tanto mais isto se apresenta como desprovido de alegria para os homens. Coisas muito divertidas, olhadas por homens muito tristes, que não sabem começar nada a partir delas: este é o 'sentido' de nossa cultura do divertimento, cosmopolita².

Para Scheler é no desfrute do útil, agradável do divertimento que o ressentimento também se apresenta, já que o instinto do trabalho na modernidade não passa de um apelo ao ganho ilimitado, que não consiste em uma forma de pensar e exaltar a vida e o mundo. O ressentimento apresentado neste desfrute ilimitado se mostra no ódio e na inveja contra a vida mais plena, mas é este ressentimento que mobiliza o homem moderno. Ele ultrapassa a ascese.

Se percebermos que a ascese moderna tem outros valores diferentes dos da ascese da antiguidade, temos condições de perceber que o valor da utilidade se transpõe ao valor da vida, porque a subordina. Para Scheler, a transvaloração que diminui valores vitais só tem a ver com o espírito capitalista. É o valor da modernidade instaurado pelo homem de negócio, pela indústria, pela posse que se tornou um valor moralmente universal e válido, como o descrito abaixo.

Esperteza, rápida adaptação, entendimento e capacidade de cálculo, um sentido aguçado que aponta para a segurança na vida, trânsito por toda parte sem obstrução, propriedade que são capazes de estabelecer certas condições. Sentido para a calculabilidade de todas as relações, sensibilidade para a aplicação no trabalho, poupança e exatidão no empreendimento e conclusão de contratos: estas se tornam agora as virtudes cardinais às quais a coragem, a valentia, a aptidão para o sacrifício, a alegria no risco, o sentido de nobreza, a força vital, o sentido de conquista, a lida indiferente junto aos bens econômicos, o amor à pátria e a fidelidade à família, à estirpe e aos príncipes, a força para dominar e reger, a humildade, etc., são subordinado³.

Parece que Scheler esta descrevendo o século XXI. Parece que o sentido vital, ou o valor vital perdeu completamente a possibilidade de um espaço na vida humana, pois esta citação está entranhada de falta de sentido.

² Ibid pg. 164.

³ Ibid pg. 166.



Na aula de hoje vimos como Scheler constrói o pensamento sobre a estrutura dos valores na modernidade que tem como base o ressentimento. A modernidade garantiu a evolução das coisas, do mundo, mas não garantiu a evolução do homem no sentido de desenvolvimento ético/moral. A relatividade dos valores vitais causa corrosão na célula do caráter que se manifesta em doença valorativamente negativa, mal crônico e contagioso. Como inverter este cenário humano? Para Scheler só há um princípio que dinamiza uma mudança fecunda, o princípio da solidariedade. E você, o que pensa a respeito disso?

Resumo - Unidade III



Nesta unidade pudemos conferir o homem na perspectiva de Max Scheler: Cosmos, virtude, ressentimento e valores na moral moderna. A empreitada da unidade II foi iniciada com o objetivo de visualizar Max Scheler na antropologia filosófica. Perceberemos ao longo deste curso que Scheler foi figura preciosa na abordagem da questão: o que é o homem? e qual é a sua posição no interior do ser? A primeira e segunda aula trataram da sistematização das concepções acerca do homem demonstrando as diferenças essenciais entre o ser humano e o sistema vegetal e animal.

Nas aulas seguintes o enfoque foi precisamente o homem e seus sistemas de valores. As características destas aulas têm base na fenomenologia filosófica, não explicitamente características das aulas, mas sim de Scheler, pois ele usa do recurso de apresentar o instante originário partindo da compreensão dos fenômenos em consonância. Um destes fenômenos é o ressentimento que a princípio poderíamos pensar ser algo muito particular, individual, porém o que se percebe é que a individualidade, entendendo aqui o ressentimento, salta rodopiando outras individualidades, outras existências tentando se apoderar do que é alheio. Então ressentimento tem a ver com desejar ser, ter, o que o outro tem? Foi isto o que Scheler apresentou.

O ressentimento parece ser um ímã que atrai para si as derivações dos escombros humanos, como a inveja, o ciúme, a raiva e tudo aquilo que dá manutenção ao mal. Mas, coisa vivida não só pelos que sentem o latejo do ressentimento, pois ele pode estar escondido, adormecido, não por muito tempo inoperante, quando salta parece um furacão, pode-se sentir o calor das larvas da raiva à distância. Será que foi o ressentimento que assombrou Hiroshima e Nagasaki? E Auschwitz?

Nada de sublimação do ressentimento e ascese na modernidade. Se há, pode ser a esperteza falida do não consciente para a falsificação das tábuas de valor, como diz Nietzsche, ou alteração de significação, transvalorização como diz Scheler. Com todas estas significações apresentadas, é Scheler que acrescenta em nosso repertório o entendimento acerca do homem e, acerca de nós mesmos.



Referências Bibliográficas

SCHELER, Max. **A posição do homem no cosmos**. São Paulo: Forense Universitária, 2003.

_____. **Da reviravolta dos Valores: ensaios e artigos**. Petrópolis: Vozes, 1994.

NIETZCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MARÍAS, Julián. Nietzsche. Em: http://www.hottopos.com/mp2/nietzsche_pt.htm acessado em 28/10/07.



Exercício de auto-avaliação III

1) Para Scheler o impulso contém:

- a) vida pulsional
- b) vontade de poder
- c) aspecto interior da vida e unidade de todas as pulsões e afetos.
- d) Aspecto exterior da vida e vontade de poder.

2) Qual é a essência do homem?

- a) princípio de abertura de mundo, inconsciência, princípio de espírito e vontade de poder.
- b) instinto, memória associativa.
- c) princípio de espírito, abertura de mundo, autoconsciência e pura atualidade do espírito.
- d) essência objetiva em todos os estágios da vida.

3) Qual o motivo da crítica de Scheler a Kant?

- a) Por Kant dizer que a virtude é mero efeito do dever.
- b) Por Kant dizer que a virtude não é consciência de poder e potência.
- c) Por Kant dizer que a virtude é a responsável da reviravolta dos valores.
- d) Por Kant dizer que a virtude é obra do ressentimento.

4) De onde parte o ressentimento?

- a) do impulso positivo e de toda forma de moral.
- b) do envenenamento pessoal da alma, com causas e conseqüências bem determinadas.
- c) do vazio, do nada, porque é sempre um nada.
- d) dos homens livres, por desejarem mais liberdade.

5) De onde o homem adquire o valor ético?

- a) De si mesmo, da força de seu trabalho.
- b) adquire por herança.
- c) da moral cristã.
- d) dos deuses.

Unidade IV

O homem na perspectiva existencialista

Objetivos

Atingir o conceito da filosofia existencialista partindo de sua contextualização histórica para se aproximar do entendimento da antropologia filosófica de Martin Heidegger, Sartre e Albert Camus.

Plano de estudo

Aula: 17 - Século XX cenário para uma filosofia existencialista

Aula: 18 - Martin Heidegger: Sobre o “Humanismo”

Aula: 19 - Sartre, ser e fazer: a liberdade

Aula: 20 - Sartre: liberdade e facticidade

Aula: 21 - Sartre: liberdade e responsabilidade

Aula: 22 - Albert Camus: Quem é o homem em O mito de Sísifo

Aula: 17

Temática: Século XX cenário para uma filosofia existencialista



A aula de hoje abre a unidade que tratará do ser humano na perspectiva do existencialismo. O termo existencialismo nos faz pensar na existência. O não pensar sobre a existência, que enfrentamos hoje em dia, deriva de nossas árduas atribuições; cuidamos muito das coisas externas e, as coisas inerentes a nós mesmos, negligenciamos.



O século XX é o chão onde se instala a corrente filosófica existencialista, que se debruça sobre os temas da individualidade e da liberdade humana. Esses temas se destacaram nessa época, por várias razões. No século XX a jarra de Pandora se abre e, vertiginosamente, a humanidade teve que conhecer os avanços técnico-científicos que contornaram e adentraram em todas as áreas do conhecimento.

Se você se lembra, Pandora é a personagem que, em uma das versões existentes do mito grego, está encarregada de entregar como presente de núpcias a Epimeteu um jarro com tampa, mas, eis que, inadvertidamente, Pandora abriu o jarro e permite que todos os males recaiam sobre a humanidade concretizando o plano de Zeus. Apenas a esperança ficou presa no jarro. Há duas situações antagônicas presentes no cerne do mito: uma delas é o mal que se espalha no mundo, a outra, as bênçãos que ficam presas como punição à ousadia de Prometeu em dar o fogo sagrado aos homens. Calamidades e bênçãos podem significar duas naturezas humanas (bem e mal) ou coisas boas ou ruins espalhadas sobre a humanidade. Será que assim é o século XX?

No século XX brota o antagonismo existencialista. Abordaremos alguns períodos e lugares como referência da exposição do cenário para uma filosofia existencialista. Nossa trajetória se iniciará pela África do Sul, lugar marcado em meados do século pelo *apartheid* — regime de segregação racial — e pela desigualdade entre os cidadãos. Este regime atingia todos os setores de vida do cidadão negro. Um dos líderes que se mobilizou contra o *apartheid* foi Nelson Mandela, preso na revolta de 1960 e libertado em 1991. Apenas em 1994 é que a Constituição daquele país permitiu o voto à população negra.

Enquanto o horror da intolerância era muito presente na África, em outros cantos do mundo a intolerância também se apresentava, não pela cor da pele, mas pelas idéias políticas e religiosas. A intolerância gerou violência. Em 196, surgiram os primeiros movimentos contra o mal da intolerância. Um deles, levantando a bandeira em defesa dos direitos humanos, foi o liderado pelo advogado Peter Benenson e pelo político Sean MacBride. Este movimento foi chamado de Anistia Internacional, ganhando proporção em 1983 quando recolhe um milhão de assinaturas e em 1977, ao receber o prêmio Nobel da Paz.

Paralelamente, o século XX assistiu ao avanço das tecnologias em diversas áreas. A primeira aeronave ousa se movimentar no espaço aéreo, no início do século. Talvez seus inventores não tivessem em mente a que serviço se prestariam suas invenções, se não fossem as necessidades dos tempos modernos. Entre 1914 e 1918 explodiu a Primeira Guerra Mundial com a invasão da Bélgica pela Alemanha. Os aviões foram usados como armas de combate. Nesse caso os avanços tecnológicos não resguardaram a vida, pelo contrário, mais de oito milhões de pessoas morreram. Os avanços tecnológicos dos meios de transporte levaram à produção de automóveis em larga escala e a evolução dos navios, com a construção de transatlânticos — como o desafortunado Titanic, naufragado em 1912.

A menor e mais complexa descoberta, foi o átomo, algo invisível, indivisível e que está presente em todo e qualquer corpo. A busca do entendimento do átomo de maneira científica se iniciou no século XIX, no entanto, é no século XX que ele finaliza com outras descobertas, por exemplo, dos elétrons. Tantas descobertas derivaram no raio X e na radioatividade, como também na bomba atômica. Esse avanço técnico-científico que contou com a participação de vários cientistas, incluindo Albert Einstein, resultou na morte de milhares de pessoas, na destruição das cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki.

No período entre guerras, surgiu um personagem sombrio, Hitler, atuante no partido nazista alemão. O nazismo apresenta o desejo de purificar a Alemanha, eliminando comunistas, intelectuais, homossexuais e principalmente judeus. O campo de concentração para prisioneiros em Auschwitz foi cenário do lado mais sombrio de Hitler e do nazismo. Foi lá que muitos judeus foram incinerados — antes disso, seus corpos eram colocados à prova de estudos científicos. Era a barbárie humana de mãos dadas com o progresso científico.

Além das guerras, outros pesadelos assolaram a humanidade, tal como doenças e epidemias. A gripe espanhola matou, em 1918, mais de vinte milhões pessoas. A fome tem sido outro pesadelo.



Outros fatos poderiam ser citados para formar o cenário do século XX, mas não haveria espaço suficiente nessa aula: essa época foi marcada pela velocidade não apenas dos meios de transporte, mas também dos acontecimentos e informações. Para conhecer mais um pouco do século XX,

sugiro o site da TV cultura, onde você pode assistir aos filmes “Nós que aqui estamos, por vós esperamos” e “Cenas do século XX”. Experimente e boa viagem!

<http://www.tvcultura.com.br/aloescola/historia/cenasdoseculo/index.htm>

Aula: 18

Temática: Martin Heidegger: Sobre o “Humanismo”



Martin Heidegger (1889-1976) nasceu em Messkirch, no sul da Alemanha, foi considerado o mais célebre representante da filosofia existencialista. Ele enveredou pelo estudo da filosofia e da teologia. Entre os seus escritos destacam-se *Sobre o Humanismo e Ser e tempo*, este último, inacabado, dedicado a Husserl, a quem deve a inserção à fenomenologia. Heidegger também se preocupou com a necessária explicação sobre o que é metafísica (1953) e filosofia (1956).

Heidegger foi nomeado reitor na universidade de Freiburg, por volta de 1933 após ter substituído Husserl. Neste período adere ao partido nazista e conseqüentemente se afasta de Husserl, proveniente de família judaica. Ele acredita que a filosofia é importante em apenas duas línguas: o grego e o alemão. Heidegger morre em 1976, em sua cidade natal. Como pudemos perceber neste breve histórico sobre Heidegger sua filosofia nasce e se desenvolve no seio do nazismo perpassando as duas guerras mundiais. Nesse período, busca investigar a essência do ser.

Nossa pretensão na aula é apresentar o escrito *Sobre o humanismo* ou, como também é chamado, *Carta sobre o humanismo*. De fato este escrito é uma reelaboração de uma carta em que Husserl pretendeu responder às perguntas de Jean Beaufret. Em *Sobre o humanismo*, Husserl expõe algumas dimensões entendendo a essência do homem, a essência da história e a essência do pensamento. Você perceberá que estes temas não serão apresentados de forma pontual, primeiro um, depois o outro e assim por diante, mas os apresentaremos da mesma forma de Heidegger, no sentido de que os temas se entrelaçam no próprio texto. Então, apresentar o escrito Sobre o “humanismo” é apresentar uma síntese do que foi este estudo profícuo.



Heidegger inicia seu escrito abordando a questão da essência do agir. Menciona que não conhecemos a sua essência a não ser pelo efeito produzido, que tem sua realidade derivada de uma utilidade. Mas qual é a essência do agir? O consumir, que para Heidegger é desdobrar algo até sua essência e apenas pode ser consumido aquilo que é, ou seja, não há como chegar à essência daquilo que não é — “aquilo” nesta reflexão de Heidegger é o ser. O que leva em direção a essência do homem é o pensar, mediado pela linguagem que para ele é a “casa do ser”, para a verdade do ser. Da mesma forma que a linguagem é a

casa do ser, é também o contrário, à medida que é expressão pública, pois o público pode dizer o que é compreensível ou não pela linguagem.

Para um entendimento mais apropriado do pensar deve-se dispensar o entendimento do pensar enquanto técnica e teoria, assim como Platão e Aristóteles o viam. Para eles, o pensar era um calcular a serviço do fazer e operar. Neste sentido, o ser é abandonado pela técnica do pensar, mas, “o pensamento é o pensamento do ser”, ou seja, o ser provoca, deseja, quer o pensar e na medida em que faz isto, o pensar lhe pertence e este o escuta. Neste sentido Heidegger diz que o pensar é. O desejar, o querer é a essência do poder no sentido de deixar ser o que é.

Após profunda reflexão sobre o pensar, linguagem, querer pensar, é que encontramos a autonomia do próprio pensar. Heidegger passa a reflexão sobre o homem dizendo que este deve reconhecer tanto a opinião pública quanto a impotência do que é privado. Antes de se manifestar ele deve escutar o apelo do ser, para reconstituir sua essência. Este voltar a si mesmo em sua essência é tornar-se humano. Então a humanidade do homem consiste em sua própria essência.

Heidegger mostra como a trajetória do pensamento determinou a essência do homem. Marx, por exemplo, diz que o homem deve ser reconhecido na sociedade, pois é nesta que se assegura a sua natureza. Para os cristãos a humanidade do homem se faz presente na história da salvação, a humanidade do homem está em assumir o que Cristo fez. Sobre uma reflexão da república romana a humanidade do homem é enobrecida na virtude romana balizada na Paidéia grega.

O humanismo tem como base a metafísica, que pressupõe sem investigação prévia a essência do homem. Por isso, ela impede o questionamento sobre o ser. Porém Heidegger diz que a impossibilidade do questionamento está em torno da questão: “O que é metafísica?”¹.

O homem não é apenas pensamento, essência, mas também “ec-sistência”. Heidegger diz claramente que o sentido de “ec-sistência” não é o mesmo de “existência”; o primeiro significa “estar exposto na verdade do ser”, o segundo, significa a realidade efetiva do ser. Heidegger lança outra questão: o que é o ser? Sua resposta vem rápida e precisa: o ser é ele mesmo. Mas, como leitores, ficamos inconformados, pois o que significa ser ele mesmo? Ele explica que o ser não é Deus, muito menos um fundamento do mundo e que o ser está mais próximo do homem que o ente.

¹ “O que é metafísica?” é tema de um dos escritos de Heidegger. Confirmam este escrito no site: <http://ateus.net/ebooks/>



O próximo passo é saber o que é o ser e o ente.

Conforme o breve dicionário filosófico o **ente** se refere a qualquer objeto ou coisa considerada em relação à sua existência – o **ser** é a existência da coisa. O ente como coisa pode ser “um rochedo, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja um anjo ou Deus”, apesar destas coisas estarem próximas do homem, ou seja, apesar do ente estar próximo do homem é o ser que é mais próximo. Mas Heidegger pergunta: como se comporta o ser com relação à existência? O próprio ser é a relação entre ec-sistência e essência; é esta relação que é o lugar da verdade do ser.

Conforme Heidegger, a essência do homem “consiste em ele ser mais do que simples homem”, até porque, é um ser vivo racional, porém, diz ele, não é o senhor do ente, mas “o pastor do ser”; é aqui que ele atinge a verdade do ser. Para apreender tal verdade, é necessário que o pensar atinja a linguagem.

Heidegger não deixou de mencionar o mal no ser. Para ele a maldade não se emprega em simples agir humano, pois no agir humano também está o bem, o mal opera no ser na medida em que este está em conflito.



Foi possível constatar que Heidegger tem um enfoque preciso em “*Sobre o humanismo*” do que é o ser. Para abordar esta perspectiva ele primeiramente apresentou o pensar como uma forma de se aproximar da linguagem, tendo como meta a essência, porém deixou claro que o homem é ec-sistência, no sentido de estar exposto a verdade do ser. A interpretação sobre o ser humano abre estas possibilidades de diálogo ou, mais especificamente como Heidegger menciona, a possibilidade de pensar o ser.

Aula: 19

Temática: Sartre, ser e fazer: a liberdade



Ao Falar de existencialismo, um dos nomes que se sobressai é o de Jean Paul Sartre¹. Ele foi apresentado a você na disciplina "Introdução à filosofia" com a abordagem do texto "O existencialismo é um humanismo". Na aula de hoje, faremos o recorte da quarta parte do livro "*O ser e o nada*", porém, como este livro apresenta uma reflexão densa, necessitaremos de mais de uma aula para apresentá-la.



O livro "*O Ser e o Nada*" foi escrito no período de 1941 a 1943, auge da Segunda Guerra Mundial. Neste livro Sartre examinou quase todo o repertório do ser, se não todo. Partindo da busca do ser, analisou o problema do nada, da própria negação, a conduta de má-fé, a conduta do ser para si, a temporalidade, a transcendência, o outro, o corpo, enfim, estes e outros temas que cercam o ser humano. Como já mencionamos em nossa apresentação, o pensamento antropológico sartriano terá como base a quarta parte, em que ele investiga o ser humano em três verbos, ter, fazer e ser. Acredito que esta perspectiva nos dará uma clara noção do que é o pensamento antropológico de Sartre. Veremos que ele não trabalha os verbos de forma estanque, mas os examina no ser a partir da liberdade, responsabilidade e posse.

A condição primordial entre ser e fazer é a ação da liberdade. Mas o que é ação? Se observarmos o conceito de "ação" em um dicionário, o Aurélio, por exemplo, encontraremos como definição do termo "ato ou efeito de agir, manifestação de uma forma, um agir, um agente, capacidade de mover-se, exercício da força" etc. Podemos perceber, pelo dicionário indicado, que há várias definições para o termo. É isto também que percebe Sartre; para ele "agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim". Se pensarmos em nossas ações, em nosso agir, concluiremos que o dicionário e Sartre apresentam de maneira básica o que já sabemos e fazemos, e ainda podemos atentar para a questão, de que a nossa ação tem sempre um princípio intencional.

À medida que fazemos algo, agimos, mas será mesmo que todas as ações têm um princípio intencional? Não só para Sartre, mas também para o senso comum, não há em todas as ações um princípio intencional. Certifi-

¹ Para quem deseja saber mais sobre a vida e obra de Sartre visite o site: <http://www.cobra.pages.nom.br/fcp-sartre.html>

caremos-nos disso com um exemplo de Sartre “o fumante desastrado que, por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora, não agiu”. Isto pode ser inversamente concebido por outro exemplo, também dado por ele, “o operário que, encarregado de dinamitar uma pedreira, obedeceu às ordens dadas, agiu quando provocou a explosão prevista: sabia, com efeito, o que fazia, ou, se preferirmos, realizava intencionalmente um projeto consciente”. Encontramos nestes dois exemplos, duas possibilidades, de sim e de não, do fazer/agir, ou seja, o fazer/agir não necessariamente é um ato que delibero como no primeiro caso, mas em relação ao segundo, sim.



Embora na maior parte das vezes possamos deliberar, isto não significa que podemos prever todas as conseqüências de nossos atos. Quando Einstein elaborou a teoria da relatividade, será que ele tinha a consciência de que ela poderia levar a fabricação de uma arma que provocaria todo o sofrimento em Hiroshima e Nagasaki? Podemos também pensar em Santos Dumont: ao inventar o avião, teria a consciência de que a sua criação poderia ser usada na guerra para matar pessoas? Certamente se vasculharmos nosso baú interior, encontraremos algum momento em que acreditávamos que nossa ação teria um efeito “x” ou uma extensão “y” e tal ação se propagou fugindo ao nosso controle.

Outro exemplo dado por Sartre sobre o agir e a consciência é o do proletário. O proletário faz rebeliões se seu salário for rebaixado, porém quanto a sua própria vida, seu sofrimento existencial, ele pouco percebe; é tolerante e acomodado. Isso acontece talvez, como diz Sartre, por “faltarem cultura e reflexão necessária a fazê-lo conceber um estado social em que tais sofrimentos não existam”. Então sofrer e ser é a mesma coisa, ocorrem, no caso, pelo proletariado não ter uma consciência posicional. Tal sofrimento não é em si um móbil² para sua ação, torna em si uma nadificação.

O proletariado pode ver seu sofrimento como insuportável, quando se desprende de si mesmo e do mundo. É neste momento que ele consegue fazer do sofrimento o móbil de sua ação revolucionária. O ato de desprendimento de si possibilita à consciência efetuar uma ruptura com o passado, considerando-o como um não-ser e “conferir-lhe a significação que tem a partir de um projeto de um sentido que não tem”. O nada se instala na vida e, à medida que atribuímos à consciência esse poder negativo e, enquanto a nadificação faz parte do posicionamento de um fim, Sartre conclui que só resta reconhecer a liberdade como uma condição indispensável de toda ação. A liberdade é ato.

² Conforme dicionário Aurélio, móbil é o que induz, incita ou motiva alguém a uma ação; causa, motivo, motor, móvel, motivação.

Somente pelo fato de ter consciência dos motivos que solicitam minha ação, tais motivos já constituem objetos transcendentais para minha consciência, já estão lá fora; em vão buscaria recobrá-los: deles escapo por minha própria existência. Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres”³.

O ser e fazer transcendem a liberdade; liberdade esta de que não temos como escapar, já que não é o indivíduo que a escolhe, mas é ela quem escolhe o indivíduo, que mesmo não tendo como escapar, pode se negar a reconhecê-la. A negação da liberdade abafa a consciência e os motivos que solicitam a ação. Então, acredita-se que os motivos da ação “provém de Deus, da natureza, de ‘minha’ natureza, da sociedade” e não do próprio homem.

A liberdade sartriana coloca o homem em uma condição: a de não ser em si mesmo. É nesta condição que a liberdade obriga o homem a fazer-se em vez de ser. Não há uma natureza antecipadamente composta no homem, a que se possa recorrer, mas é escolhendo e fazendo-se que ele passa a ser. À medida que temos que escolher, pode ser instaurado a fadiga e se cedemos, ela pode nos sufocar e deixar-nos à margem do caminho com a sensação de que não vale a pena suportar tal situação.

São as nossas escolhas — e escolhas originais — que criam os motivos móveis que nos conduzem a ações parciais; os significados que encontramos no mundo são dados por ela. Para Sartre a escolha é algo imprevisível e incompreensível que nos ameaça desde o nascimento até a morte. Então escolher é comprometer-se com a realização e duração concreta e contínua de uma tarefa, mesmo que por um instante, pois o instante também pode ser a ruptura da duração concreta da tarefa. O instante é sempre o começo, mesmo que de um fim. Surge aqui a questão do tempo da escolha, pois “temporalizamos um projeto que somos e, pelo futuro fazemo-nos anunciar o ser que escolhermos”. Toda escolha é simultaneamente começo e fim. Sartre exemplifica a questão sob ótica de um ateu convertido: se é convertido não é simplesmente um crente, mas um crente que nega o ateísmo e que preteriu em si o projeto de ser ateu.



Finalizamos a nossa aula com a idéia de que o presente da escolha se determina em conexão com o passado do que a escolha é. Então não há um instante da escolha e sim um processo, se há um limite de tempo, instante este que se faz presente na própria liberdade.

³ Cf. O ser e o nada, pg. 543-544.

Aula: 20

Temática: Sartre: liberdade e facticidade



A aula de hoje abordará a questão do lugar da liberdade tendo como referência o termo “facticidade” que significa, conforme o dicionário Aurélio, abordar o caráter próprio da condição humana pelo qual cada homem se encontra sempre já comprometido com uma situação não escolhida”. Para Sartre a palavra tem o sentido de “aquilo que é, é”.



Na aula anterior, vimos que a liberdade, segundo Sartre, se estende no terreno humano e mesmo que o ser humano não escolha, já está escolhendo, pois somos escolha e ato. Mas há quem diga o contrário, ou seja, há quem diga que somos impotentes para escolher, que não somos livres, pois não podemos escapar ao nosso destino, seja ele no trabalho, na própria ação, na família ou nos próprios hábitos. Neste sentido, está tudo determinado e, sendo assim, não há nada a fazer, a melhor maneira para viver é se sujeitar ao que está escrito; em vez do homem fazer-se, ele parece ser feito. O que baliza a feitura do homem são as circunstâncias individuais, sua cultura, língua, hereditariedade, costumes adquiridos, enfim, todos os extratos que conduzem à vida e que parecem formar um rochedo em torno do homem.



O que fazer diante do rochedo da existência que limita nossa ação e liberdade? Devemos movê-lo, escalá-lo?

Para Sartre a ordem destes existentes é indispensável para a liberdade, já que o ser livre é aquele que pode realizar seus projetos. Porém, ele adverte: ser livre, não significa obter o que se quis, mas querer, no sentido de escolher. Liberdade não é obter os fins escolhidos, mas ter autonomia de escolha. Escolher e fazer são idênticos e pressupõe um início. Mesmo que os rochedos existam, não significa inexistência de escolha: ato e liberdade. Sartre exemplifica a questão mencionando que não dá para dizer que um prisioneiro é livre para sair da prisão, mas é livre para fazer-se libertar, ou seja, ele pode descobrir o valor de seu projeto existencial.

Para a existência humana o obstáculo só tem sentido pela livre escolha que a realidade humana é. A facticidade é o dado que a liberdade tem de ser, seja este no próprio lugar, corpo, passado, posição ou na relação com

o outro. É sobre estes lugares que Sartre transcorre sua reflexão sobre a facticidade e a liberdade em disposição ou não a obstáculos.



Veremos agora como Sartre aborda cada um destes lugares:

Meu lugar: A expressão “meu lugar”, automaticamente, nos remete à idéia daquilo que é próprio de cada um, ou seja, do lugar onde cada um habita. O pronome possessivo “meu” também indica que este lugar não é de outro. O lugar do outro não é esquecido por Sartre, mais adiante ele abordará que lugar é este. Mas, voltando à questão do meu lugar, para Sartre é impossível alguém não ter um lugar, pois todos estamos destinados pela liberdade a ocupar um.

Não podemos dizer que tal lugar é o mesmo de minha mãe, por exemplo, pois a corrente está rompida e, “os lugares escolhidos por meus pais não podem valer de modo algum como explicação de meus lugares”, porém, no mais das vezes, o lugar de meus pais, pode ser o lugar de meu nascimento. O que podemos dizer é que ocupamos este lugar original, mas não significa que será por toda vida, pois poderei ocupar novos lugares.

Sobre o meu espaço não dá para negar o espaço geométrico originário, no entanto, não dá para negar que escolho outros lugares. O “outros lugares” é um puro nada, mas o meu lugar é o centro de extensão absoluta, que se estabelece na relação unívoca “entre de algo que sou e algo que não sou”. Estabelecer e determinar um lugar é encontrar um fim, não no sentido de meu fim, mas no sentido de encontrar-me.

Na livre escolha que faço de meu fim é que encontro meu lugar, então a facticidade é encontrada na minha liberdade e para onde me projeto, ainda que tal projeção recaia no futuro de todas suas contingências de “impotência, fragilidade e obscuridade”. Sonhar em fazer filosofia torna-se absurdo e doloroso se eu não puder transformar o sonho em realidade, mas, por outro lado diz Sartre, a única realidade que a liberdade pode descobrir é a facticidade. Sartre termina a exposição sobre “meu lugar” da seguinte forma: “ao nascer, tomo um lugar, mas sou responsável pelo lugar que tomo, Vê-se aqui, com maior clareza, a conexão inextrincável de liberdade e facticidade na situação. Posto que, sem a facticidade, a liberdade não existiria”.

Meu Passado: Enquanto que o “meu lugar” determina a minha ação, os meus atos, não podemos dizer o mesmo sobre o “meu passado”. Apesar dele carecer de forças para constituir o presente não isenta a liberdade de recorrer a ele para transcender a um porvir. A liberdade para Sartre está conectada ao passado e, a princípio, parece que a liberdade não pode mudá-lo,

pois ele “é o que é, fora de alcance. É aquilo que nos infesta à distância, sem que possamos sequer virar o rosto para observá-lo”. Mesmo que ele não determine nossas ações, as novas não podem ser tomadas fora dele.

Podemos perceber que o passado é tão presente quanto o presente, pois eu me concebo mediante o passado, como o próprio Sartre diz “sem passado eu sequer poderia pensar seja o que for a meu respeito, posto que penso acerca daquilo que sou, eu sou no passado; mas, por outro lado, sou o ser pelo qual o passado vem a si mesmo e ao mundo”. O passado é indispensável à escolha, pois é a partir dele que me transformo na busca de novas escolhas, o passado não é o velho, o que ficou, mas aquilo que é, e aquilo que origina a escolha de um futuro.

Para Sartre algo que é imutável no passado é a significação do fato. Não lembramos expressamente de todo o nosso passado, porém dos fatos ou de alguns fatos. Assim, o passado está comprometido com a significação do fato em bruto. É o significado do fato que me faz transcender, converter. Ele exemplifica a questão através de algumas interpelações: “Quem decidirá se minha estada na prisão, depois de um furto, foi frutuosa ou deplorável?” “Quem pode decidir sobre o valor educativo de uma viagem, a sinceridade de um juramento de amor, a pureza de uma intenção passada, etc?”.

Certamente você não precisa de Sartre para responder a tais questões. Na medida em que este passado é seu, sendo aquilo que é, é você mesmo quem decide e é a sua decisão que pode dar um fim luminoso das ocorrências do passado à projeção ao futuro.

O que foi não está estagnado no que passou, mas naquilo que é, e está aí, “insistente urgente, imperioso”. Os vínculos feitos, projetos e compromissos assumidos pesam, limitam e determinam a conduta desde que, reassumindo e não negando o vínculo com o passado, faz-se com que tais vínculos sejam vínculos de levar uma vida fiel, virtuosa, honrosa. Este agir ilumina a escolha do passado atribuindo a ela um valor atual. No dizer de Sartre: “O passado, com efeito, é originalmente projeto, como o surgimento atual de meu ser”. O passado é passado, no sentido do que já foi para quem o rejeita e não estabelece com ele um vínculo de escolha e liberdade.

Meus arredores: Para você que está lendo, tente parar o olhar em algum ponto do texto e perceber o que está ao seu redor. Certamente perceberá os objetos que o circundam. Em cada lugar que permaneço os arredores são diferenciados por significados e significantes e, muitas vezes, nada têm a ver comigo. Voltando a questão de olhar ao redor do lugar que lhe pertence, os objetos contidos ao seu redor sublinham a sua existência, pois estes objetos, de certa forma, correspondem a sua relação com o mundo, à medida que escolhe tais objetos ou que é presenteado por algum deles.

O objeto pode mudar meu projeto. O exemplo dado por Sartre é o da bicicleta: desejo ir de uma cidade a outra de bicicleta, no trajeto posso ser surpreendido pela chuva, pelo vento ou por um pneu furado, o que pode me impedir de chegar a horário necessitado. O atraso não previsto pode interromper um contrato ou impedir um encontro, enfim, meu projeto pode não ocorrer, independentemente da minha vontade. Percebo então, que há limite na minha liberdade de escolher. Sartre conclui que minha liberdade de escolher não deve ser confundida com minha liberdade de obter.

As coisas ao redor podem mudar o meu projeto, mas isto não deve significar abandono; porém se o abandono ocorre deve-se avaliar se o projeto era mesmo fundamental, ou se havia necessidade de um projeto mais essencial que o primeiro. Ser livre é ser livre para mudar, é pela liberdade que os obstáculos se sobrepõem, porém com estadia breve, já que ser livre é poder mudar.

Meu próximo: Ao nosso redor não estão apenas os objetos, mas também o outro e o encontramos em cada encruzilhada do quintal da existência. Como próprio Sartre diz, tudo seria mais tranquilo se tudo estivesse voltado para meus próprios fins, minhas escolhas certamente teriam a condição do meu lugar, do meu passado, dos meus arredores, na técnica, na palavra, na linguagem e em todas as coisas apenas eu estaria incluso. Para uma abordagem sobre o “meu próximo” Sartre menciona o terreno da linguagem, que também chama de livre projeto para mim, mas com leis específicas para o outro.

Pelo terreno da linguagem Sartre diz que o para-si deve-se escolher “para além da nacionalidade e da espécie”. Isto significa que o para-si não é solitário no mundo, por estar contido no mundo ou, como Sartre chama, o “para-sis”. O para-si existindo não significa que padecerá o existir alheio, mas colocará um limite na minha liberdade, mas que tal limite “não provém da ação dos outros”, mas de como sou captado como outro objeto.

Minha morte: A morte é o limite de todo ser humano que se revela em dupla face, tanto pode ser o limite de um fim, quanto um começo. Pela exigência da morte em nos retirar de nossa humanidade ela é considerada como algo que não podemos determinar como um final da vida, mas é o último fenômeno da vida, a que todos estamos condenados, assim como estamos condenados à liberdade.

Sartre considera o que é óbvio a respeito da morte, “morrer é a única coisa que ninguém pode fazer por mim”, mas por outro lado, não tem nexos ficar esperando pela morte — não posso considerar que o minuto que passa torna minha morte mais próxima, pois posso morrer centenário, ou preci-

samente agora. Não tenho como saber se a vida me aproxima da morte ou não. Sabemos que o momento em que mais refletimos sobre ela é justamente pela morte de alguém próximo.

Considerar a morte é considerar o limite da vida, é considerar que a qualquer momento ela pode nos surpreender ou como o próprio Sartre diz, é considerar que minha vida é uma empresa falida. O que é estranho é que consideramos a espera de algo indeterminado, sem data e sem hora de chegar. Mas muitos esperam a morte apenas lá no final, ou seja, uma morte por velhice, para ele isto é cegueira, ou má-fé.

Apesar de o suicídio ser uma morte, não é consideração da própria morte e sim consideração da vida, pois “o suicídio é uma absurdidade que faz minha vida soçobrar no absurdo”, já que o suicídio é a interrupção de todos os meus projetos. A morte não é minha possibilidade, por ser nadaificação sempre possível de meus possíveis, ela é situação-limite. Mesmo como situação limite, ela não é limite para a liberdade, pois ela não é impedimento para meus projetos, “é somente um destino desses projetos para outra parte”.



Apesar de extensa e densa, nesta aula muito ficou por dizer. Percebemos em Sartre que cada lugar em que se está é lugar de escolha, liberdade e facticidade. A liberdade se faz presente em todos os lugares, mesmo que também se faça presente a facticidade, pois ela não é ponto de obstáculo, mas possibilidade à liberdade, já que a liberdade transpõe a facticidade.

Aula: 21

Temática: Sartre: liberdade e responsabilidade



O tema sobre a liberdade nunca está só, pois falar de liberdade é também falar de outro tema, por exemplo, na aula de hoje vamos abordar a responsabilidade, inclusive como correlata à liberdade.



A liberdade é o que todos desejamos, mas mesmo a desejando, a reflexão de Sartre pode nos fazer pensar se é isto mesmo que desejamos, já que ele diz que somos condenados a sermos livres. O termo condenação é de certa forma desagradável, pois o condenado não é livre, mas para Sartre o termo condenado implica a idéia de que a existência já está sentenciada com a liberdade e como o próprio Sartre diz, a condenação de ser livre faz com que o homem carregue nos ombros o peso do mundo inteiro.

Mesmo que o homem não carregue o mundo inteiro nos ombros, alguma coisa ele carrega e deve se responsabilizar pelo que carrega. “A responsabilidade do Para-si¹ é opressiva, já que o Para-si é aquele pelo qual se faz com que haja um mundo e uma vez que também é aquele que se faz ser, qualquer que seja a situação em que se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável”. Podemos percebermos que a responsabilidade advém do Para-si, que é pura consciência e que deve se orgulhar da responsabilidade já que é seu autor. A responsabilidade é consequência de nossa liberdade. Não seria orgulho para o Para-si se houvesse queixa perante a responsabilidade, pois somos nós que determinamos o que fazemos com o que sentimos, vivemos ou somos. Então a lógica é: o que acontece comigo é por livre-escolha por isso não devo me revoltar pelas consequências, e sim me responsabilizar.

Sartre vê a relação liberdade/responsabilidade como relações profundamente humanas, pois o que me acontece, é meu, e por ser meu estou a altura deste acontecimento já que eu o escolhi. Sartre exemplifica a questão da seguinte forma: “Se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é minha guerra; ela é feita à minha imagem e eu a mereço. Mereço-a, primeiro, porque sempre poderia livrar-me dela pelo suicídio ou pela deserção”. Se não me suicido ou deserto a guerra é porque a escolhi, e muitas vezes não a escolho por um desejo supremo, mas minhas escolhas partem, como diz Sartre, de uma fraqueza, de uma covardia mediante a opinião alheia.

¹ Sartre chama de Para-si a consciência que para ele é um tipo diferente de ser.

Quem de nós já não fez, em algum momento de nossa história, escolhas que não eram nossas próprias, mas escolhas para agradar o outro. No entanto, de qualquer forma é uma escolha que devo me responsabilizar por suas conseqüências. Muitos para serem isentos de uma responsabilidade dizem que não escolheram. Mas não escolher é também uma escolha, pois escolhendo não escolher, então também deve se responsabilizar pela conseqüência daquilo que diz não ter escolhido, mas que outros escolheram, sendo no mínimo cúmplices.

Tal responsabilidade como diz Sartre é muito particular. Colocando-me a disposição de pensar “não pedi para nascer”, certamente não é só uma maneira ingênua de pensar e enfatizar nossa facticidade. Estar no mundo é ter a liberdade de escolha, é ser responsável por tudo.

Ser responsável por tudo faz com que a responsabilidade pareça estar impregnada no ser do homem. O peso da responsabilidade é tão grande que o homem pode se sentir abandonado no mundo. Sartre explica que este abandono não é como algo jogado, por exemplo, uma tábua flutuando sobre a água, é no sentido de deparar consigo mesmo “sozinho e sem ajuda, comprometido em um mundo pelo qual sou inteiramente responsável, sem poder, por mais que tente, livrar-me um instante sequer desta responsabilidade, pois sou responsável até mesmo pelo meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades”. Isto me leva a perceber que estou abandonado, tenho que me posicionar como criador de valores, me responsabilizando pelo que faço.



Já que não posso não escolher, não tenho para onde correr, para onde me esconder e assim evitar a responsabilidade. Ela torna-se uma facticidade, um peso. Se assim é, este peso só pode fazer acontecer em mim a angústia, apesar de paradoxal é sinal de comprometimento com minha liberdade. Para Sartre tudo que nos ocorre deve ser visto como “uma oportunidade”, que dará sentido ao nosso ser.

Aula: 22

Temática: Albert Camus: Quem é o homem em O mito de Sísifo



Antes de apresentarmos quem é o homem em o mito de Sísifo, faz-se necessário apresentar o autor Albert Camus. Camus nasceu em Mondovi na Argélia (1913-1960), era filósofo e escritor. Sua fonte de inspiração decorre do período nebuloso das duas grandes guerras mundiais. Perdeu seu pai em 1914, na primeira guerra. Sua infância foi difícil, por causa da extrema pobreza, porém isto não desanimou Camus, tinha incentivo próprio para os estudos e mesmo com toda dificuldade chegou a ser prêmio Nobel em 1957.



Sua filosofia é dada como existencialista com base em Kierkegaard, Jaspers e Heidegger. Ele foi contemporâneo de Sartre, como qual travou uma grande amizade que foi rompida, posteriormente, por divergências políticas. Após a morte trágica e prematura de Camus em um acidente de automóvel, Sartre escreveu uma carta falando sobre o mesmo.

Camus era uma aventura singular de nossa cultura, um movimento cujas fases e cujo termo final tratávamos de compreender. Representava neste século e contra a história, o herdeiro atual dessa longa fila de moralistas cujas obras constituem talvez o que há de mais original nas letras francesas. Seu humanismo obstinado, estreito e puro, austero e sensual, travava um combate duvidoso contra os acontecimentos em massa e disformes deste tempo. Mas, inversamente, pela teimosia de suas repulsas, reafirmava, no coração de nossa época, contra os maquiavélicos, contra o bezerro de ouro do realismo, a existência do fato moral. Era, por assim dizer, esta inquebrantável afirmação. Por pouco que se o lesse ou refletisse a respeito, chocávamos com os valores humanos que ele sustentava em seu punho fechado, pondo em julgamento o ato político...¹

A obra "O mito de Sísifo" foi publicado em 1942 no auge da segunda Guerra Mundial período consagrado como o absurdo da racionalidade humana. É sobre este absurdo que Camus lança sua reflexão, e o abordaremos nesta aula. Com relação ao próprio mito de Sísifo apresentaremos em anexo. Algumas coisas são absurdas para Camus, dentre ela está o suicídio, a liberdade e o homem.

¹ <http://filosofocamus.sites.uol.com.br/index2.htm>

A pergunta intrínseca ao suicídio é se vale à pena viver ou não, o suicida dá cabo a sua vida por acreditar que ela não vale a pena ser vivida, em contra partida, muitos deixam sua vida escoar até o fim por aquilo que é razão de viver: ideologias ou ilusões. Mas será que negar um sentido à vida é declarar que ela não vale a pena ser vivida? Se assim for, não passaria pela cabeça de homens sadios em algum momento de suas histórias, desejar seu próprio suicídio?

Entre o sim e o não ao suicídio, ao absurdo, muitos homens, como diz Camus, chegaram a esta última curva em que o pensamento vacila, abdicando do que é de mais valioso, a própria vida.

Na curva do pensamento ou numa esquina qualquer o sentimento do absurdo pode aparecer totalmente inapreensível. O absurdo está desde os primórdios, e se instala em qualquer fresta da existência, mas eis que é percebido quando a consciência é acionada, pois a vida maquinal não nos faz percebê-lo. Se a consciência é inaugurada temos dois caminhos: o do retorno ao absurdo maquinal ou um despertar conclusivo e definitivo. O início da reflexão de Camus nos leva a crer que o homem escolhe o caminho do retorno, pois o cenário humano está disfarçado pelo hábito.

O hábito cerca o ser humano e o prende, o tornando alheio de si mesmo. Há uma grande defasagem entre o que imaginamos saber e o que realmente sabemos. Isto faz com que Camus diga que se fosse escrito a história do pensamento humano, seria escrita a partir de seus arrependimentos e impotências. “O fosso entre a certeza que tenho da minha existência e o conteúdo que tento dar a esta segurança jamais será superado. Para sempre serei estranho a mim mesmo”.

O mundo para Camus está ao revés de um conhecimento pleno, de uma racionalidade branda, pois além de ser alheio a si mesmo, também é alheio ao mundo. Isto, não porque o homem quer, mas por não haver nada que o assegure de que o mundo lhe pertence.

A ciência também não o assegura disto, haja vista que ela classifica o mundo de várias formas, enumera suas leis, apresenta todo o universo em suas derivações em átomos e elétrons, mas apresenta um sistema invisível. No auge da crença do ser humano perante todas estas coisas, a ciência diz que tudo é hipótese, então não se pode captar o mundo. O homem descrito por Camus sente falta da verdade e vê que a vida culmina em metáforas e incertezas. Estranho de si e do mundo, única paz e certeza encontrada por este homem é deixar de saber e viver. “O absurdo nasce deste confronto entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo”. É o sentimento de absurdo que pode quebrar com a lógica da capacidade da existência.

Na criatividade em refletir a vida, Camus apresenta o outro lado do leque. Acabamos de ver que o absurdo é uma vida que trava diálogo com o nada, já que não há sentido nela. O outro lado do leque é que a vida é tanto melhor vivida se menos tiver sentido. Isto acontece na aceitação de uma experiência, de um destino. Então, “viver é fazer que o absurdo viva”, pois ele só morre quando se vira as costas para ele, pois o homem tem liberdade para isto.

A liberdade é o outro paradoxo da vida, pois para Camus a liberdade em si não tem sentido, pois ele a vê como algo ligado a Deus. “Saber se um homem é livre é saber se ele pode ter um amo”, coisa que para Camus é um absurdo. Se a liberdade está ligada a Deus conseqüentemente aparecerá um problema, o mal, “ou somos livres e o responsável pelo mal é Deus todo-poderoso, ou somos livres e responsáveis, mas Deus não é todo-poderoso”, não há uma conclusão exata, satisfatória para este paradoxo. A única noção que Camus diz ser claro sobre a liberdade é a do prisioneiro ou do indivíduo moderno, a do espírito e da ação.

O homem em seu cotidiano age como se fosse livre, mesmo que tudo e todos à sua volta se encarreguem de dizer o contrário sobre a almejada liberdade. Planejar, determinar metas, pensar no amanhã se supõe crer na liberdade. Camus, assim como Sartre, não acredita na liberdade superior e sim na liberdade de existir, a máxima de Sartre confirma isto “a existência precede a essência”. Se há verdade, a que incide no homem é a liberdade de existir. Contrário de Sartre, Camus diz que não sou livre para me perpetuar já que a morte existe, o homem é escravo sem esperança de revolução eterna.

“Mas, ao mesmo tempo, o homem absurdo compreende que estava ligado aqui ao postulado de liberdade em cuja ilusão vivia. Em certo sentido, isto era uma trava. Na medida em que imaginava uma meta para sua vida, ele se conformava com as exigências da meta a ser atingida e se tornava escravo de sua liberdade. Assim, eu não poderia mais agir de outra maneira a não ser como o pai de família (ou como o engenheiro ou condutor de povos ou funcionários dos correios) que me preparo para ser. Creio que posso melhor escolher ser isto em vez de outra coisa”.

Camus confirma aqui que não há liberdade, que ela é pura ilusão, como se fosse uma trava no ser, impedindo de enxergar a vida como ela é. A meta não passa de conformidade com a vida, mas que na ignorância se assemelha a liberdade, tornando o livre em escravo de sua ilusão. Só o “homem absurdo” compreende que não é livre. Para Camus, este homem cria barreiras e enclausura sua vida na crença em ter metas, em se organizar, em perceber que a vida tem um sentido.

A profunda liberdade paira no caos em crer que não há amanhã, esta é a linha mestre para a concepção de liberdade. Este universo é sombrio e o que resta nele é a morte, pura realidade da vida. Mas Camus faz uma pergunta interessante à suas conclusões: que vida há neste universo? “indiferença pelo futuro e a paixão de esgotar tudo o que é dado”. Talvez, pela idéia de esclarecimento, Camus justifique sua reflexão, pois diz que a crença no absurdo tem em si a idéia de substituir as experiências pela quantidade, pois se for convencido de que há apenas uma única face desta vida e que é a da morte. Ele reconhece que o absurdo é que o importante é viver mais, ao invés de melhor. Isto implica, como diz Camus, em estar no mundo com a maior freqüência possível.

Quem está com a maior freqüência no mundo é o “homem absurdo” por ser convencido de que não se deve esperar nada da vida, a não ser viver o que ela é. Neste sentido, o “homem absurdo” nada faz de novo, “seguro de sua liberdade com prazo determinado, de sua revolta sem futuro e de uma consciência precível, prossegue a aventura no tempo de sua vida”, não gerando em si a moral, mas ficando a margem da única moral, da moral ditada por Deus. Percebemos que o homem absurdo é sombrio e Camus diz mais sobre ele: este homem vê que não há liberdade, por isso vive a amargura, pois o “absurdo não liberta, amarra”... “No mundo do absurdo, o valor de uma noção ou de uma vida se mede por sua infecundidade”.



Estas idéias são retratadas no mito de Sísifo², elas de opõem ao racionalismo que coloca o homem no centro de todas as coisas, o homem personificado na idéia do herói, ou o sujeito que respeita a moral e os bons costumes. Sísifo é o “homem absurdo”, solitário, destituído de razão promovida pelo racionalismo, destituído de moral e verdade, no entanto, sempre angustiado, alheio de si e do mundo, sobrevivendo diante de um grande vazio, diante do absurdo.

² Será apresentado em anexo.

Resumo - Unidade II



O nosso objetivo nesta unidade foi de apresentar o cenário da filosofia existencialista. Cenário nebuloso, contestável, pois era à duras penas que o homem sobrevivia. É neste cenário que nasce a filosofia existencialista, que se preocupava com a estadia do homem na vida terrena. A intenção desta filosofia era desvendar o ser, se inteirando de sua existência no mundo, com os outros e consigo mesmo, não desmerecendo seus sentimentos, por exemplo, a angústia, ou o absurdo, como chamado por Camus.

Podemos perceber que Heidegger investiga o ser pela via da essência do agir, que é o consumir. E, consumir é desdobrar algo até sua essência, pois só poder ser consumido aquilo que é, de fato, não é possível chegar à essência daquilo que não é. A essência do homem é sua própria humanidade. Sartre também trilha em busca da essência do homem e escreve "O ser e o nada" mediante várias perspectivas que vislumbra o ter, fazer e ser. A liberdade para Sartre é o ponto chave da descoberta sobre o homem, sem deixar escapar que a liberdade completa deságua na responsabilidade. Sobre liberdade também fala Camus, certamente a mesma liberdade mencionada por Sartre, porém de linguagem permeada pelo desalento de destituição de si mesmo. Curvar para o ser é curvar a si mesmo; é o entendimento também de si que buscam estes filósofos em tempos de não iguaria, de revolta, de ressentimento, de visualização do nada perante a vida.



Referências Bibliográficas

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**: Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

SARTRE, Jean Paul. **O ser e o nada: ensaios de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. "**O que é metafísica?**" em: <http://ateus.net/ebooks/> acessado em 14/10/07.

CAMUS, Albert em: <http://filosofocamus.sites.uol.com.br/index2.htm> acessado em 14/10/07.



Exercício de auto-avaliação IV

1) Qual é a essência do agir e qual significado tem?

- a) Consumação, que significa desdobrar algo até sua essência.
- b) Verdade, que significa entender o homem.
- c) Consumição, que significa atender a essência.
- d) Linguagem, que significa casa do ser.

2) Qual a condição primordial entre ser e fazer?

- a) Ação de benevolência.
- b) Ação integral.
- c) Ação da liberdade.
- d) Ação do agir.

3) Diga sobre quais lugares Sartre trata em liberdade e facticidade.

- a) Meu lugar e minha vida.
- b) Meu lugar; meu passado; meus arredores; meu próximo e minha morte.
- c) Minha vida; meus arredores; minha liberdade e minha facticidade.
- d) Minha vida: minha liberdade; meu absurdo e minha responsabilidade.

4) Como Sartre significa a liberdade?

- a) A liberdade é consequência de nossa facticidade.
- b) A liberdade é significada por aquilo que sou e pela minha essência.
- c) A responsabilidade é consequência de nossa liberdade.
- d) A liberdade é significada como a lógica daquilo que se pode escolher.

5) De que trata Camus em "O mito de Sísifo".

- a) Do hábito.
- b) Da plena liberdade.
- c) Da linguagem.
- d) Do absurdo.

Unidade V

O homem na perspectiva de Erich Fromm

Objetivos

Compreender que a antropologia filosófica de Fromm tem como viés a psicologia na investigação da liberdade, ética, caráter e a existência.

Plano de estudo

Aula: 23 - Uma análise sobre a liberdade: parte I

Aula: 24 - Uma análise sobre a liberdade: parte II

Aula: 25 - Uma análise sobre a ética

Aula: 26 - Uma análise sobre o caráter

Aula: 27 - Uma análise sobre o ter e ser

Aula: 23

Temática: Uma análise sobre a liberdade: parte I



Esta aula abre uma nova unidade, cujo tema central é “O homem na perspectiva de Erich Fromm”. Ele nasceu em Frankfurt na Alemanha em 1900. Apesar de sua formação inicial ser a psicologia, doutorou-se em filosofia e todo seu empenho investigativo voltou-se para a área humanista. Um dos temas abordados por Fromm é a liberdade. Veremos esta temática nesta e na próxima, com a pretensão de perceber se Fromm trata da liberdade da mesma forma que Sartre e Camus.



O contexto histórico de Fromm é o mesmo dos filósofos abordados na unidade anterior: ele observa o homem da Europa e da América e analisa o seu papel no meio social. Sua análise menciona quais são as correntes que prendem o homem, por exemplo, a política, economia e práticas espirituais. Aqueles que tentam desatar os elos destas correntes são chamados de oprimidos, pois almejavam por liberdade individual, por isso partiam para o combate com a convicção de que era melhor morrer do que viver sem liberdade. Falar desta liberdade individual, que se intercala com a social, é falar do processo de criação do homem na história.

Fromm busca responder estas específicas questões: “Por que certas mudanças definitivas no caráter do homem têm lugar de uma época histórica pra outra? Por que o espírito do Renascimento é diferente do da Idade Média? Por que a estrutura do caráter do homem no capitalismo monopolista diverge do observado no século XIX?”.

O entendimento que Fromm busca sobre o homem está na história. Por outro lado, ele diz que o homem não é exclusivamente obra da história, uma vez que, somos nós que fazemos a história. Fromm busca entender na história que os papéis representados pelo homem não são os mesmos constantemente, já que suas “paixões, desejos e ansiedades modificam-se”.

No entender de Fromm a dinâmica do homem na história deságua em duas frentes: “adaptação estática e dinâmica”. A primeira, diz respeito a uma pessoa de certa origem, por exemplo, chinesa (exemplo dado por Fromm) que vai aos Estados Unidos e se adapta a um novo modo de vida que não é o seu: tal pessoa não sofrerá efeitos que possam deformar sua personalidade.

Já a adaptação dinâmica é o contrário da primeira. Para que isso fique mais claro, vejamos outro exemplo: “um rapaz que se submete às ordens do pai rigoroso e ameaçador”, ao se submeter a tais ordens, ele muda sua maneira de ser e conseqüentemente sua personalidade, pois age como “bom”. Sua personalidade não muda e ele se torna “bom”, o que acontece é uma repressão da hostilidade que ele direciona para o pai.

É este sentimento que é o mobilizador dinâmico de seu caráter e, por ser reprimido, pode saltar para fora da existência destilando em algum momento os sentimentos reprimidos. Fromm diz que a neurose é um exemplo da adaptação dinâmica.

Diante destas questões nos sobrevém à questão, o que leva o homem a adaptar-se a tais situações?

A adaptação tem por conseqüência o caráter do próprio homem, que não é o mesmo para todos, pois alguns têm em sua natureza um grau intenso de “elasticidade, maleabilidade, amor, destruição, sadismo, a tendência à submissão, a sede de poder, o alheamento, o desejo de auto-engrandecimento, a paixão de poupança, a fruição do prazer sexual e o temor à sensualidade”. Estes anéis do caráter, à medida que estão sendo formados, tornam-se expressões do próprio homem. Mas isto não significa que esta ordem não pode mudar, pois esses anéis não são inatos.

Além do caráter como parte imperativa da natureza humana, Fromm também cita as necessidades fisiológicas, como: a fome, sede, necessidade de sono, etc. que são condições de idéias de conservação individual.

Outra condição necessária ao homem é o trabalho. Através dos variados tipos de trabalho é possível perceber uma pluralidade de personalidades distintas que colaboram para estabelecer diferentes tipos de relacionamentos. O sistema econômico também se faz da mesma forma, assim como a necessidade de não estar só. Isto não significa que o indivíduo nunca almeja estar só, pelo contrário, ele pode estar só e seguramente estará em contato com, idéias, valores ou padrões sociais, que para Fromm estabelecem o sentimento de comunhão e desenvolvimento.

O contrário disto é o indivíduo que está sempre rodeado de pessoas e, no entanto, se sente profundamente isolado. Ele demonstra, inclusive, estado de insanidade e distúrbios esquizofrênicos. Esta situação é chamada de solidão moral, que é causada pela falta de relacionamento com valores, símbolos e padrões. Por temer o isolamento, o homem busca refúgio em crenças como a política, a economia, a religião dentre outras.

Mais uma característica sobre o homem dá-se quando ele se percebe próximo de si, quando se dá conta de si no mundo, e se percebe distinto da natureza e das outras pessoas. Nesta trajetória da reflexão, ele percebe que a vida segue para um fim, a morte. Então ele se dá conta das situações inesperadas, das vicissitudes da vida, das doenças e do envelhecimento. Encontra-se com sua insignificância e pequenez diante de todo o universo. Se este homem não pertence a algum grupo de refúgio, pode sentir-se paralisado, com dúvidas, incapaz de agir e de viver. O que Fromm nos sugere até agora é o entendimento do homem percebendo que ele não é apenas construído pela história e cultura, ou pela soma biologicamente inata, mas é produto da própria evolução humana e que vive em busca da liberdade.



A liberdade não é um termo de conceituação fácil, espero que isto tenha sido percebido na unidade anterior, pois aqui nos deparamos com a mesma situação. Fromm diz que não há um conceito único de liberdade, pois o seu conceito muda de acordo com o grau de concepção do homem. Mas, é possível notar que Fromm concorda com Sartre em um aspecto: a liberdade põe em evidência a existência, lembrando que para Sartre a liberdade está condicionada ao existir.

Para chegar próximo do entendimento de liberdade, Fromm nos mostra um caminho longo. Primeiramente o homem está inserido em vários aspectos: o da história, o da fisiologia imbuída a este, os graus de caráter, personalidade, medo de estar só e de perceber o que a vida é. O segundo caminho apresentado por ele é o da origem do homem. A partir do nascimento, a criança e a mãe passam a ser entidades biológicas separadas. Com a separação do cordão umbilical, a criança entra em contato com o mundo exterior, porém ainda unida e dependente da mãe. Por outro lado, e figuradamente, há indivíduos que nunca conseguem definitivamente romper com o cordão umbilical ficando sempre a mercê do vínculo da dependência. Este vínculo é chamado por Fromm de vínculo primário, que implica em ausência de individualidade, mas não significa que não dê orientação ao indivíduo.

Na medida em que o indivíduo consegue se libertar do vínculo primário, alcança o estágio da individuação completa e pode contemplar uma nova tarefa, a de um novo significado de liberdade, como por exemplo, o de estar por completo no mundo. A liberdade, então, se dá com o processo de individuação quando o homem dá seus “primeiros passos para liberta-se dos instintos coercitivos”.

Sobre o processo da liberdade Fromm tece uma comparação com os animais. Os animais evoluem com base em seus mecanismos instintivos, já o homem evolui com base no aprendizado. Para Fromm “a existência humana e a liberdade são desde o início inseparáveis”.

A liberdade para Fromm pode ser exemplificada pelo mito. Podemos, inclusive, lembrar do mito de Prometeu e o de Adão e Eva já citados na disciplina “introdução À filosofia”. O ato de desconsiderar a ordem recebida é o ato de liberdade que marca também o nascimento da razão. Aquele que rompe com as fronteiras em busca da liberdade deve aguardar a consequência de seu ato. Os personagens do mito: Adão e Eva, por exemplo, perdem o paraíso, o que em certa medida nos dá a sensação que a perda da liberdade é uma maldição, que não estamos livres para nos governar. No dizer de Sartre, o homem não é livre para deixar de ser livre.

“Vínculos primários uma vez seccionados não podem ser emendados; uma vez perdido o Paraíso, o homem não mais pode regressar a ele. Só há uma solução possível e produtiva pra o relacionamento do homem individualizado com o mundo: sua solidariedade ativa com todos os homens e sua atividade amor e trabalho espontâneo, que o unem uma vez mais com o mundo não por meio de vínculos primários, mas como um indivíduo livre e independente”.¹



O processo do crescimento individual pode ser comparado ao processo de crescimento da liberdade de interação com si mesmo, com a natureza, com o outro. Porém, tal processo depende das condições econômicas, sociais e políticas e estas por sua vez são antagônicas ao processo de liberdade, por não darem base para a realização da individualidade. É neste momento que a liberdade torna-se um fardo extremamente pesado, pontuado por dúvidas e falta de direção. Fromm levanta muitas questões que são relevantes, inclusive para entender Sísifo.

¹ Cf. O medo à liberdade, pg. 38.

Aula: 24

Temática: Uma análise sobre a liberdade: parte II



Apresentamos na aula passada um panorama sobre a liberdade e seus aspectos. A aula de hoje focará em algo bem pontual: Liberdade e democracia em Fromm. Vale à pena considerar algumas palavras sobre democracia. Etimologicamente o termo deriva de duas palavras de origem grega: *demos* e *kratia*. *Demos* tem dois significados, o primeiro está ligado a divisão de Atenas em dez tribos com as reformas de Clístenes, o segundo significado é “povo”, já *Kratia* deriva do termo *Kratos*, que significa governo, destes dois termos é que vem o entendimento hoje de democracia ser o governo do povo.



Apesar da idéia de democracia ser o governo de todos, parece que a mentalidade da modernidade a tornou resignada para “o meu governo”, especificamente. Fromm chega a esta conclusão após perceber o fim de regimes autoritários, como por exemplo, o fascismo e o nazismo. O fim destes regimes deixou sensação nas pessoas de que estavam explicitamente livres de qualquer autoridade externa. Neste sentido, a democracia passou a ser a realização do “verdadeiro individualismo”. A sociedade sempre almejou estar livre de qualquer imposição, inclusive de ter pensamentos próprios. No entanto, o que Fromm lembra é que só há significado em ter pensamentos próprios se somos capazes de tecê-los.

O homem moderno está em ambiente multifacetado, um deles é o terreno da economia. Fromm associa a economia como lugar que minimiza o homem, pois são as “condições econômicas que contribuem para o crescente isolamento e impotência do indivíduo de nossa era”¹. As condições econômicas da modernidade tornam o homem refém de suas estruturas. Este homem, sem perceber que é refém, vai lentamente abdicando da autonomia, do pensar. Vai se acomodando e se conformando. De forma genuína pensa que a democracia moderna lhe oferta liberdade e a integração com todos no poder de decisão.

Fromm insiste que a genuinidade no pensar, ou propriamente a falta dele, foi instalado no ser humano bem remotamente. Desde nossa infância somos treinados a suprimir a espontaneidade. Várias vezes, ao longo do tempo, já ouvimos alguém dizer a uma criança para engolir o choro ou para

¹ Ibid pág. 191.

ser mais educado. Esses exemplos, não necessariamente, são processos de supressão da espontaneidade durante a aprendizagem, pois sabemos que o objetivo real da educação é indicar e orientar a independência, assim como a maturidade. Neste sentido, a educação orienta as reações antagônicas das crianças, pois sabemos que a maioria possui rebeldia e hostilidade para com as coisas que as cercam.

Nas duas situações que apresentamos podemos refletir que tanto o abafamento para engolir o choro, como para ser mais educado, minimizam o desejo de eliminar o antagonismo infantil. Este processo muitas vezes é recheado de atemorização ou sutilmente coercitivo, fazendo com que as crianças se afastem e até neguem seus próprios sentimentos. Como Fromm diz “a criança principia abrindo mão da manifestação de seu sentimento e acaba abrindo mão do próprio sentimento”². A criança é ensinada a negar sua espontaneidade, a gostar das coisas que não gosta. O problema deste ensinamento é tornar a criança negligente com seus sentimentos, perdendo assim, a capacidade de consciência daquilo que é.

Como vimos o pensar e a espontaneidade foram desestimulados para termos que acolher como diz Fromm, “as idéias pré-fabricadas”. Outra situação que Fromm apresenta é o conhecimento dos fatos, a escola, por exemplo, apresenta os fatos de forma fragmentada não dando a eles a coesão necessária para o entendimento a partir do pensamento. São apresentados e despejados muitos fatos em que parece ser melhor a quantidade, não dando espaço para a criança pensar devidamente sobre o fato e sua necessidade. Raciocinar sem o devido conhecimento do fato parece ser tarefa inútil, pois a criança fica como mera receptora e em seguida transmissora de informação. Receber e transmitir conhecimento não significa conhecer, pois se instala nesse processo o pouco espaço para o exercício do pensar crítico.

A criança se desenvolve apenas registrando fatos, mas buscar as verdades dos fatos e refletir sobre estas parece não ser tarefa despertada na educação. Claro que pode haver interesse de alguns em não fazer com que a educação prospere, pois aquele que adquire o conhecimento não se deixa levar por manobras de regimes autoritários. Buscar e desvelar a verdade devem ser os grandes exercícios da vida. Para Fromm, a vitalidade do sujeito está na integração com sua personalidade.

O percurso do pensamento e da liberdade na modernidade tem características estranhas. Considera-se que muitas coisas não devem ser sabidas, porque não as entendemos. Apresenta-se aqui a idéia de que há um grupo que sabe, e outro não. Sem informação, o individuo que deseja saber desanima, inclusive de sua própria capacidade de pensar, ficando à mercê de especialistas que digam o que deve, ou não, ser feito.

² Ibid pág. 193

“Outra maneira de paralisar a capacidade de pensar criticamente é a destruição de qualquer tipo de imagem estruturada no mundo. Os fatos perdem a qualidade específica que só podem ter como partes de um todo estruturado e conservam apenas um significado abstrato e quantitativo; cada fato é somente outro fato e tudo o que interessa é se sabemos mais ou menos. O rádio, o cinema e os jornais têm um efeito devastador a este respeito. A notícia do bombardeio de uma cidade e da morte de centenas de pessoas é imprudentemente seguida ou interrompida por um anúncio de sabonete ou de vinho”³.

Se os meios de informação se dignificassem a transmitir precisamente a informação seria um excelente meio para expandir o pensar como a liberdade. Porém, como apresenta Fromm é um meio que adormece o pensar, não tornando a informação o eixo principal do que deveria ser, pois o ouvinte é sempre distraído com informações de propagandas. Geralmente as informações adversas, têm a mesma notoriedade que os fatos de importância e relevância para a sociedade. Estas circunstâncias balizam um pensar genuíno, desprovido de criticidade e de liberdade.



No decorrer desta aula podemos perceber que a tão almejada democracia não é governo de todos, mas governos daqueles que estão inclusos como protagonistas, do saber. Se o indivíduo se libertou de alguns regimes autoritários conforme já mencionamos, caiu nas garras de uma falsa idéia de democracia e tornou-se presa fácil de um novo regime autoritário. A ilusão de liberdade fez com que o ser humano se desprovesse de si mesmo, tornando o alheamento de si uma nova condição de vida.

³ Ibid pág. 199.

Aula: 25

Temática: Uma análise sobre a ética



O enfoque da aula passada foi sobre a liberdade e democracia, analisamos a democracia a partir da modernidade. Falar em liberdade e democracia exige de nós uma reflexão sobre a ética. Considerando que a democracia é de fato governo de todos, como “todos” agem?

O enfoque desta aula é sobre uma ética humanista e autoritária. Continuaremos a trilhar nossas reflexões com a perspectiva do homem em Fromm. As duas perspectivas éticas se diferenciam em si assim como o próprio nome já considera. A ética humanista é a do sujeito ético, conforme já vimos na disciplina Introdução a Filosofia, é uma ética em que o homem tem liberdade de fixar as normas, conforme reflexão da comunidade em que vive. As regras refletidas pelo grupo é que irão regular a conduta do grupo. Já a ética autoritária diz o contrário da primeira, um indivíduo com autoridade dita as regras, apresenta as leis e exige o cumprimento de tais.



Acabamos de dizer que um indivíduo com autoridade dita regras, o que é certo deixar claro aqui é a diferença entre autoridade e autoritário. Não necessariamente a autoridade é autoritária, mas é comumente percebido que mesmo na democracia a autoridade é autoritária. O termo autoridade tem como referência a competência em fazer algo, sem impelir no outro a irracionalidade de cumprimento de algo. Já a autoridade irracional, ou seja, o autoritário impele no outro o medo fazendo com que o cumprimento de algo seja assumido por obrigação de assumir e não por desejo em cumprimento a regra.

Fromm apresenta mais especificamente a diferença entre ética autoritária e ética humanitária:

A ética autoritária pode ser distinguida da ética humanista por dois critérios, um formal e outro material. Formalmente, a ética autoritária nega a capacidade do homem para saber o que é bom ou mau, quem enuncia as normas é sempre uma autoridade que transcende ao indivíduo. Um sistema assim não se baseia na razão e no conhecimento, mas no temor à autoridade e na sensação de fraqueza e dependência por parte dos que lhe estão sujeitos; a transferência à autoridade da

capacidade de decidir decorre do poder mágico desta; suas decisões não podem nem devem ser discutidas. Materialmente, ou de acordo com o conteúdo, a ética autoritária responde à pergunta do que é bom ou mau principalmente em função dos interesses da autoridade, e não dos interesses dos subordinados; ela é explorada, apesar do súdito poder obter dela benefícios consideráveis, psíquicos ou materiais.¹

Com esta exposição de Fromm diferenciando a ética autoritária da humanitária pelo critério formal e material fica bem claro quem é o sujeito ético autoritário. Podemos dizer que é aquele que viabiliza a ética. No entanto, sabemos que é solicitada a diferenciação desde a infância sobre o certo e o errado, o bom e o mau. Quando a ética autoritária nega essa reflexão, ela está proporcionando ao indivíduo apenas interesses particulares que servem a autoridade e não ao subordinado.

O problema nesta questão, além da infantilização do indivíduo, é saber o que é certo e errado ou bom e mau. Geralmente nosso repertório para essa diferenciação vem da infância, pois quando fazíamos algo dentro dos padrões éramos elogiados, mas quando fugíamos aos padrões pré-determinados éramos depreciados ou apenas o silêncio opressor acompanhado de uma expressão fechada pontuava nosso erro.

Nietzsche expõe muito bem este tema em *Genealogia da moral: uma polêmica*, em que trata de conceituar tais termos a partir da história. Ele apresenta como foi constituído na história da moral do “bom e mau”, “bom e ruim”. Estas morais são evidenciadas na moral do nobre e na moral dos escravos. O que é bom pertence aos nobres, aristocráticos, aos espiritualmente bem nascidos. Mas o que é ruim pertence ao plebeu, ao comum ou dito por Nietzsche ao baixo. Nietzsche também expõe que a mentalidade dos nobres é que cunha o conceito específico para tais morais.

A partir de Nietzsche, voltamos para a reflexão de Fromm, percebendo que na moral dos nobres está a ética, a autoritária com seus aspectos inseparáveis que são os aspectos formal e material. O que está em jogo em tais aspectos é a mesma ideia da moral infantil, pois é estabelecido que se existe obediência, há virtude, mas a desobediência é o princípio do pecado. O subordinado não deve questionar a ética autoritária, muito menos causar rebeldia, pois se assim o fizer deve aceitar a punição, para restituir em si a virtude, o bom. A ética autoritária inviabiliza a reflexão para saber se a ideia de certo e errado é de fato pertencente ao grupo.

Fromm diz que a ética humanista pode se distinguir da ética autoritária pelos mesmos aspectos, ou seja, formal e material.

¹ Cf. Análise do homem, pg.20.

Formalmente, ela baseia-se no princípio de que só o próprio homem pode determinar o critério do que é virtude ou pecado, e não uma autoridade a ele transcendente. Materialmente, baseia-se no princípio de que “bom” é aquilo que é bom para o homem e “mau” o que é nocivo a este – sendo o bem-estar do homem o único critério do valor ético².

Fica aqui explícito a caracterização completamente diferente entre forma e matéria para a ética autoritária e para a ética humanista. Enquanto que para a ética autoritária os termos, bom e mal, enquanto virtude tem conotação a partir da mentalidade do que o próprio autoritário elabora, na ética humanista. Tais termos devem estar vinculados a elaboração do próprio homem ou de sua comunidade. Em Aristóteles a virtude está vinculada ao fim (finalidade) da coisa, por exemplo, o fim de uma faca é cortar, então esta é sua virtude, o fim de homem é ser humano, esta é sua virtude. Na modernidade, e com base na ética autoritária, há na virtude outro conceito, o virtuoso não é aquele que vive sua humanidade como deve viver, mas virtuoso é aquele que segundo Fromm “tem espírito de sacrifício e obediência, supressão da individualidade ao invés de sua mais ampla realização”.

Fromm afirma que a ética humanista é antropológica, não no sentido do homem estar no centro do universo, mas no sentido de estabelecer seus julgamentos de valores com base em sua existência sendo o homem “a medida de todas as coisas”. O que Fromm nos apresenta aqui é que não há nada superior a existência humana e ainda afirmando que alguns homens são contra esta idéia, pois argumentam que há na natureza da conduta ética o levar o homem para o melhor. Para os homens que contra argumentam as idéias de Fromm não há nada na natureza humana que o leve para o melhor, pois não há verdade moral no homem por ser seu objetivo o isolamento e o egoísmo.

Apesar de Fromm dizer o mesmo que Protágoras sobre o homem ser “a medida de todas as coisas”, ele crê que uma das coisas também certas da ética humanista é a idéia de que o homem só pode ser feliz e realizar-se na medida em que tem ligação solidária com seus semelhantes. Para Fromm as virtudes não é fenômeno transcendente ao homem, mas algo que está contido no homem.



Na aula de hoje tratamos de apresentar as duas éticas, a autoritária e humanista e seus distintos significados.

² Cf. pg. 22.

Aula: 26

Temática: Uma análise sobre o caráter



Na aula anterior tratamos sobre ética em dois prismas: a autoritária e humanista. Acreditamos que o desenvolvimento da ética conforme apresentamos tem como base o desenvolvimento do caráter. Esta aula tem por meta apresentar o pensamento de Fromm acerca do caráter.



Fromm dá início a reflexão sobre o caráter do homem mencionando o que a antropologia filosófica de Scheler propõe: apresentar a diferença entre homem e animal. Para Fromm é negativo o primeiro elemento que diferencia o homem do animal, pois é a “ausência de regulamentação instintiva do processo de adaptação ao mundo que o rodeia”. O animal se adapta ao mundo sempre de uma mesma forma, ele se adapta as condições mutáveis de seu meio, conseguindo assim viver de forma harmônica. Fromm diz que isto ocorre porque seu equipamento instintivo não é tão complexo como o dos homens.

Enquanto os animais vivem de forma harmônica, o contrário ocorre com o homem. A dicotomia harmônica ocorre ironicamente pela “consciência de si mesmo, razão e imaginação”. Fromm chama estas fases de surto do homem, que fez dele uma anomalia, no universo. É a consciência em si mesmo que o faz perceber que sua existência é impotente e limitada. Com isto e sem necessidade de muitas meditações, sabe que existe para si um fim, que é a morte. Esta é a maior certeza e verdade que o homem já encontrou e está fadado a ter que conviver com ela.

A razão do homem também é um fator de dicotomia dentro do homem, porém que o força a buscar por novas soluções. Mas todo novo estágio que atinge o torna perplexo e descontente, este é o meio que não o faz avançar na busca de novas soluções. Percebemos então, que há no homem um antagonismo extremamente presente: a razão o faz avançar, porém esta mesma razão o paralisa. Um dos motivos do antagonismo presente no homem ocorre, como diz Fromm, por não haver um impulso inato no homem para o progresso, pois o que o faz progredir é a contradição de sua existência¹.

¹ Cf. pg. 44.

Este é o mesmo pensamento de Kant quando diz que o que leva o homem a progredir é a intratabilidade da natureza. Além da intratabilidade da existência, ou da dicotomia existencial há o que Fromm chama de contradição histórica, esta última o homem pode agir para anulá-la, mas com relação a primeira ele nada pode fazer a não ser “apaziguar sua mente com ideologias sedativas e harmonizadoras”, como pode buscar subterfúgios ou até fugir da inquietação interior. Como o homem faz isto? Fromm diz que uma das maneiras de fugir da inquietação interior é manter-se profundamente ocupado com trabalho, estudo, diversão.

Para o homem não se tornar alheio a si mesmo, Fromm diz que a única maneira de lidar com as dicotomias, é enfrentando-as. É enfrentar “a verdade, admitir sua solidão e isolamento fundamental em um universo indiferente à sua sorte, reconhecer que não há poder algum superior a ele que lhe possa revolver o problema”². Percebemos aqui um tom sartreano na reflexão de Fromm. O homem é livre e tem que lidar com essa liberdade que depende apenas dele, a consequência de saber lidar com algo que dependa apenas dele é saber lidar com a responsabilidade.

Até agora apresentamos que a natureza humana é interferida por dicotomias tanto existencial, quanto histórica, certamente estas dicotomias interferem no caráter e conseqüentemente no julgamento ético. Veremos agora o que Fromm tem a nos dizer sobre caráter.

Primeiramente ele dá uma concepção sobre caráter a partir do comportamento, diz que comportamento é descrito a partir de observação para uma pessoa, por exemplo, a coragem. O corajoso não se deixa intimidar por alguma adversidade sobre sua coragem, já a parcimônia é o comportamento de quem poupa, economiza. A pergunta que podemos fazer é o que motiva tais comportamentos? Fromm diz o que naturalmente é obvio, há distinções de motivação sobre os comportamentos. A motivação do comportamento corajoso pode ser a ambição e o desejo em ser admirado, por outro lado, a motivação. Podemos crer que o mesmo ocorre com a parcimônia, a pessoa pode ser econômica por ter consciência de que é necessário, por outro lado, a pessoa pode ser um sovina. Há muitos motivos para construir o comportamento e conseqüentemente o caráter.

Fromm apresenta duas situações sobre o caráter abordando que no percurso da vida o homem se relaciona com o mundo. Primeiramente ele adquire e assimila coisas e posteriormente as relaciona com as pessoas. Na primeira situação Fromm chama de “processo de assimilação”, no segundo, chama de “socialização” e diz que estas formas de relacionamentos são abertas. Tanto a assimilação, quanto a socialização constituem o cerne do caráter humano.

² Cf. pg. 47.

O caráter não tem apenas a função de permitir ao indivíduo agir coerente e 'razoavelmente'; é, também, sua base de ajustamento à sociedade. O caráter da criança é modelado pelo de seus pais, pois se desenvolve como réplica deste. Os pais e seus métodos de educação dos filhos são determinados por sua vez, pela estrutura social da cultura deles. A família comum é a 'agência psíquica' da sociedade, e, ao ajusta-se à sua família, a criança adquire o caráter que mais tarde a fará ajustada às missões de que tiver de se desincumbir na vida social. Ela adquire o caráter que a fará querer fazer aquilo que tem de fazer, e cuja essência é por ela compartilhada com a maior parte dos membros da mesma classe social ou da mesma cultura³.

Podemos nos ver nesta longa citação e perceber que o caráter de cada um de nós pelo que Fromm apresenta advém de uma constituição cultural, que está intimamente e primeiramente ligada aos pais, ao mundo, sendo a família a grande mantenedora da ordem psíquica. Devemos considerar na citação, a distinção do caráter em social e individual. Tais diferenças têm seus pontos de referência bem localizados: os pais e a cultura.

Apesar dos pontos de referências distintos, Fromm menciona que um mesmo ponto de referência, ou seja, um mesmo ambiente não é o mesmo para duas pessoas, pois a constituição de vida de cada uma faz com que vivencie de maneira distinta o mesmo ambiente.



Nesta aula podemos observar que Fromm faz um longo percurso sobre a análise da natureza e caráter do homem abordando a dicotomia como uma forma de anomalia, porém apresenta que há na dicotomia um antagonismo, ao mesmo tempo em que pode ser anomalia, também pode ser avanço para busca de soluções. A abordagem sobre a dicotomia e comportamento é uma abordagem sobre o caráter que se desenvolve através dos pais, família e sociedade.

³ Cf. pg. 59.

Aula: 27

Temática: Uma análise sobre o ter e ser



Nesta aula e na próxima, iremos abordar um tema que tem a ver com todos nós: a necessidade de ter ou de ser.

Fromm diz que a oposição entre ter e ser não faz parte do senso comum. Talvez porque não haja um contra senso para a sociedade entre ter e ser, pois para ser é necessário ter, então é este o senso comum. Isto é dito inclusive por sabermos que em nossa cultura a meta suprema é ter, porém não é ter qualquer coisa, ou pouca coisa. A impressão que se tem dessa situação é que a essência do ser é ter. A questão que fica é, as pessoas que não tem, o que são?

Apesar de termos exemplos na história da humanidade de alternativa de vida que dispensa o ter, parece que nossa sociedade não assimilou exemplos de pessoas como os citados por Fromm. Vejamos:

“Contudo, os grandes mestres da vida fizeram da alternativa entre ter e ser a questão central de seus respectivos sistemas, Buda ensina que, para chegarmos ao mais elevado estágio do desenvolvimento humano, não devemos ansiar pelas posses. Jesus ensina: ‘Pois quem quiser salvar a sua vida, perdê-la-á; quem perder a vida por minha causa, esse a salvará. Que aproveita ao homem ganha o mundo inteiro, se vier a perde-se, ou a causar dano a si mesmo?’ (Lc 9,24-25). Mestre Eckhart ensinava que ter nada é tornar-se aberto e “vazio”, e não colocar o eu no centro, é a condição para conseguir riqueza e robustez espiritual. Marx ensinava que o luxo é tanto um mal como a miséria, e que nosso ideal deve consistir em ser muito, e não ter muito”¹.

Raras são as pessoas em nossa sociedade que vive como Buda, Jesus, Mestre Eckhart, pois são pessoas que se despojaram de coisas materiais para ensinarem ao mundo de que é possível viver com o pouco, viver na simplicidade. Eles não negavam o ter, mas demonstravam que a vida simples era a vida generosa para com tudo que nos cerca. A sociedade contemporânea é aquisitiva, vive no esteio da idéia de propriedade privada, lucro e poder como diz Fromm, por isso, pouco compreende o modo de vida simples, pois o pilar de sua existência está balizado no ter.

¹ Cf. Ter ou Ser? Pg. 36.

Para compreendermos melhor o que Fromm diz, vamos apresentar assim como ele, distintamente as categorias entre os modos de ter e ser:

Modo ter: O modo ter tem como base a sociedade aquisitiva, a fonte do oásis da vida é a propriedade, cujo princípio diz Fromm que é: “Onde e como adquirir minha propriedade, e o que faço com ela só a mim interessa, e a mais ninguém; desde que eu não viole a lei, meu direito é irrestrito e absoluto”. O termo privado vem do latim “privare” que significa “destituir de”, ou seja, destitui alguém do uso de determinada propriedade.

Fromm diz que este modo de vida da sociedade industrial, molda o caráter de seus membros, os tornando pessoas ligadas a três verbos: desejar, manter e aumentar. As pessoas têm desejo em adquirir algo, manter algo e aumentar algo, ou seja, a idéia do lucro insistentemente sempre bate na porta da existência, reforçando assim que o existir deriva do ter. Esta idéia passou a ser tão perseguida porque aquele que tem algo tem visibilidade, tornando-se inclusive “admirado, invejado como ser superior”.

O “eu” não está voltado para si mesmo, mas voltado para o que torna visível a pessoa na sociedade. A nossa propriedade legítima, e por natureza, deveria ser o próprio “eu”, no entanto, percebe-se cada vez mais que a pessoa está desprovida de si mesmo, para apropriar-se de coisas externas. A idéia da apropriação legitimou-se com o fim da I Guerra Mundial, trazendo à tona que adquirir uma novidade, o novo, era a nova tônica daquela sociedade, que já estava se transformando em sociedade de consumo, do esbanjamento, do descartável. Podemos perceber aqui que a posse tem durabilidade curta e transitória. Fromm diz que o motivo da busca pelo consumo com durabilidade transitória e descartável é a busca pelo belo, mas para ele esta é mera justificção para consumir, ou seja, para ter.

Do que mencionamos até agora sobre o modo de ter, pode pairar na mente de vocês que o ter é negativo, sendo assim é melhor não ter. Bem, o que Fromm apresenta é a medida pela qual as pessoas buscam ter. O exagero em ter é essencialmente patológico, mas por outro lado, não se pode negar que há na natureza humana a necessidade do ter existencial, pois a “existência humana exige que tenhamos, conservemos, cuidemos e utilizemos certas coisas a fim de sobrevivermos. Isso se refere ao nosso corpo. Ao alimento, habitação, vestuário e instrumentos necessários a satisfazer nossas necessidades”². O que Fromm indica é que esta última idéia sobre o ter existencial se completa no ser.

Modo ser: Talvez por vivermos mais imbuídos pelo modo ter, seja mais fácil abordá-lo do que propriamente o modo ser, pois o modo ser refere-se a experiência e como diz Fromm “a experiência humana não é a princípio de-

² Ibid, pg. 96.

finível”. Não nos conhecemos por completo, apesar de que intuitivamente podemos ter compreensão de nossa estrutura psicológica, inclusive, da estrutura psicológica de outra pessoa, porém toda nossa singularidade, peculiaridade e individualidade são, no dizer de Fromm, as impressões digitais. No entanto, isto não significa que tais impressões serão plenamente compreendidas.

O modo ser está intimamente ligado a independência, liberdade, mas com forte dose de presença de razão crítica e ativa, o ativo aqui, não é no sentido de executar tarefa externa, mas no sentido de voltar a si mesmo, interiorizar, para perceber-se enquanto valor, talento. Este processo faz com que o ser evolua, transcenda, dê o salto qualitativo de vida, em busca do encontro com o autoconhecimento. Mas para que isto aconteça, faz-se necessário que o ser diminua o modo ter que se caracteriza apenas como consumo. A palavra chave para que o modo ser definitivamente aconteça é a renúncia.



A aula de hoje teve como propósito apresentar o ser humano em suas duas faces: o ter e o ser. O ser que é explicitamente o modo ter, e que cada vez mais se distancia de si mesmo tornando-se muitas vezes alheio de si. Por outro lado, o ser que busca devidamente “ser” na existência, tende a ser mais crítico, consciente, presente.

Resumo - Unidade V



Nesta Unidade apresentamos o pensamento de Erich Fromm. Apesar de seu doutoramento em filosofia, o enfoque de suas pesquisas foi a psicologia. Isso não significa que a psicologia seja isenta de filosofia, pelo contrário, as bases psicológicas foram construídas dentro da filosofia. Quem é o homem? Quais são as bases do entendimento humano? Qual a perspectiva do homem? Dentre outras questões, são filosóficas. O pensamento psicanalítico de Freud, por exemplo, tem apenas cem anos, no Brasil a psicanálise chegou por volta de 50 anos.

Optar por Fromm foi optar pela demonstração de que uma das bases da psicologia é a filosofia. E, pudemos constatar que a linguagem de Fromm é psicológica e de que há em sua linguagem e investigação, um conteúdo explicitamente filosófico. Quem é o homem nas investigações de Fromm? O homem é liberdade, ética, com vivência autoritária e humanista; é caráter que se bifurca nas encruzilhadas da existência permeado por harmonia. Enquanto dicotomia encontra-se com seu próprio antagonismo. Certamente é este o lugar que faz com que o homem evolua ou fique paralisado. Isto, porém, depende da formação que recebe dos pais, família, sociedade, mundo. Estas situações também são parâmetros para o homem se constituir entre o ter e ser.



Referências Bibliográficas

FROMM, E. **O medo à liberdade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

_____ **Análise do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

_____ **Ter ou Ser?** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1987.



Exercício de auto-avaliação V

1) Levando em consideração a dinâmica do homem na história, partindo do pensamento de Fromm, assinale a alternativa que demonstra o que é correto afirmar:

- a) A dinâmica do homem na história se faz presente com a adaptação estática e dinâmica.
- b) A dinâmica do homem na história se faz presente com a adaptação dinâmica e complexa.
- c) A dinâmica do homem na história se faz presente com a adaptação extinta e compreensível.
- d) A dinâmica do homem na história se faz presente com a adaptação integrada e vivencial.

2) O que significam os meios de comunicação enquanto espaço do exercício da liberdade em Fromm?

- a) Significa avanço de informação por consequência de liberdade.
- b) Significa exercício do poder e do direito de falar.
- c) Significa paralisia e destruição de qualquer tipo de pensar crítico.
- d) Significa informação com direito e dever.

3) Quais são as duas perspectivas éticas apresentadas por Fromm:

- a) Autoritária e participativa.
- b) Humanista e autoritária.
- c) Autoritária e moralista.
- d) Humanitária e moralista.

4) Qual é a única maneira de lidar com as dicotomias?

- a) Reconhecendo que existe.
- b) Exercitando pela própria dicotomia.
- c) Orientando.
- d) Enfrentando.

5) Quais são as características do modo ter:

- a) Ter como base os outros, a ética, a participação.
- b) Ter como base a propriedade para todos, a aquisição e o interesse próprio.
- c) Ter como base a ética autoritária, o interesse próprio e a aquisição.
- d) Ter como base a aquisição, a propriedade, o interesse próprio.

Unidade VI

O homem em Julián Marías e Pierre Lévy

Objetivos

Entender a antropologia de Julian Marías como a de Pierre Lévy partindo da peculiaridade da existência como da tecnologia.

Plano de estudo

Aula: 28 - Homem e sua dimensão de pessoa

Aula: 29 - Homem e sua dimensão circunstancial e corpórea

Aula: 30 - O homem em Pierre Lévy

Aula: 31 - Educação e Conhecimento em Pierre Lévy

Aula: 32 - A Política e a Técnica em Pierre Lévy

Aula: 28

Temática: Homem e sua dimensão de pessoa



Julián Marías nasceu em Valladolid (1914-2005). Tendo sido discípulo de Ortega y Gasset, fundando com ele o Instituto de Humanidades em Madri, na Espanha. Era visto como um intelectual fiel aos valores de sua cultura, que não ficou preso a tradição, pois para ele o futuro era tão importante quanto o passado. Mas, o que era mais importante para Julián era sua paixão pela verdade, que acabou se transformando em uma busca incessante por toda sua vida. A busca pela verdade gerou um dos seus livros mais interessantes “Antropologia Metafísica”. Livro em que ele diz ter sido pensado ao longo de vinte anos desde o momento em que iniciou pesquisa sobre a realidade humana. É sobre alguns aspectos desse livro que iremos estudar nesta e na próxima aula.



Um dos aspectos que nos chama atenção é quem é o homem na perspectiva de Julian Marías. Percebemos que a perspectiva metafísica de Marías é tão existencialista quanto metafísica. É metafísico no sentido de buscar entender o homem de maneira racional, e segundo os estudos de Aristóteles é o entendimento do ser enquanto ser. No sentido existencialista percebemos que Marías trata sobre o homem a partir de sua experiência concreta, a experiência em ser pessoa e ser ele mesmo.

Sobre a pessoa humana diz Marías ser um dos temas mais difíceis de toda a história da filosofia. O termo pessoa no latim *persona*, comumente é traduzido por máscara, porém sendo consideração do termo grego *prósopon* que raramente é traduzido por pessoa, mas que é traduzido por Marías como “face, fachada, dianteira”.

Na Grécia a máscara era usada tanto nos teatros trágicos como nos cômicos. Dela se deriva a função da representação, o papel do ator. Então a máscara representa o papel, o caráter, o personagem ou a pessoa como diz Marías. O papel da máscara, do personagem, é encobrir o rosto, é proteger quem representa. A dificuldade em falar sobre a pessoa está em traduzir o termo, está em identificar quem é.

Por outro lado, dizer quem é o homem parece não ser o caso para Marías, pois está imbricado aí a mesma dificuldade de mencionar quem é pessoa. Sobre a questão “quem é o homem” ou “que é o homem?” diz Marías que

a última pergunta esteve equivocada por mais de dois mil e quinhentos anos, inclusive ele exemplifica com a questão de que quando batemos à porta de alguém não perguntamos “que é Maria?”, mas “quem é Maria?”. A pergunta “quem é”, merece resposta “sou eu”, ou “eu”.

... O que eu peço ao perguntar é precisamente a posição pronominal desse “alguém” que chama, sua concreta circunstancialização em ‘eu’, insubstituível, inequívoco, impermutável. Essa função pronominal do ‘eu’ ou do ‘tu’ circunstanciais equivale a um nome próprio – a um nome pessoal – tendo em conta que este possui não apenas um significado, mas uma função denominativa e outra vocativa, cujo sentido pleno logo se esclarecerá¹.

O que Marías diz aqui é que quando penso e digo “eu ou tu”, ou um nome próprio está pensando precisamente em alguém com corpo, um ente corporal. Isto, explicitamente, é o significado de pessoa para Marías.

O “Eu” corporal é alguém, é pessoa, que não só acontece, como “está unido à futurição”, ou seja, a uma vida futura. Isto é o significado de vida para Marías. Este sentido para ele é o momento em que se vislumbra a própria prósofon: “face, fachada, dianteira”, pois o caráter da vida é este, “uma operação que se faz para frente”. O que está na dianteira do corpo é o próprio rosto e o rosto é o grande revelador da pessoa, é o lugar das manifestações, das afirmações, negações. Quantas e quantas vezes entendemos o que uma pessoa quer dizer pela face. Esta é uma linguagem muito original dos pais para as crianças.

Apesar de Marías dizer que o corpo está unido à futurição, ele é ao mesmo tempo, passado e presente. São estes os tempos da concretude do real, onde a vida se fez e está, pois a futurição é o tempo irreal, o que está por acontecer, o lugar onde não sabemos o que vai acontecer. Mas abordar a futurição é abordar um caráter não só real, mas um caráter do que a pessoa pode se programar a vir a ser. O “Eu” corporal indica a pessoa, porém não é pessoa, pois com menciona Marías o “eu” é pronome é “condição programática” em que a pessoa se prepara na condição e disposição em ser.

Na primeira aula da primeira unidade apresentamos o pensamento de Kant através de Lima Vaz com a apresentação sobre filosofia. Nesta pudemos constatar que as grandes perguntas de Kant foram:

- O que posso saber? (teoria do conhecimento / metafísica)
- O que devo fazer? (teoria do agir ético)
- O que me é permitido esperar? (filosofia da religião)
- O que é o homem? (antropologia filosófica)

¹ Cf. Antropologia Metafísica, pg. 35.



O que podemos perceber com Marías é que as três primeiras questões se resumem na última questão “O que é o homem?”, porém esta última foi formulada equivocadamente, a pergunta precisa no dizer de Marías é “Quem é o homem?”, no entanto, mais que respondera a esta questão, Marías apresenta a necessidade da pergunta ser reformulada para “Quem sou eu?” acrescentando mais uma pergunta “Que vai ser de mim?”.

Podemos intuir aqui, que não há antropologia filosófica que dê conta de dizer quem é o homem, a não ser ele mesmo. É se fazendo e refazendo, é explicitamente vivendo, que o homem poderá dar cabo a suas perguntas, se não, ele poderá tornar-se o homem escrito por Ivan Illich, “1958 relato e retrato de uma vida frustrada, pessoal e sem graça”.

Você pode ler o poema de Gabriel Perissé abaixo:

Trrrim, bocejo,
Roupão, chinelos,
Gilete, escova,
Água, sabão,
Café com pão,
Chapéu, gravata,
Beijo, automóvel,
Adeus, adeus.

Gente, trânsito,
Sol, bom-dia,
Escritório,
Relatório,
Telefones,
Almoço, arrotos,
Contas, desgosto,
Adeus, adeus.

Clube, vento,
Grama, tênis,
Ducha, alento,
Bar, escândalos,
Pedro, Paulo,
Mulher de Pedro,
Mulher de Paulo,
Adeus, adeus.

Lar, esposa,
Filhos, pijama,
Janta, living,
Jornal, cismares,
Tricô, vagares,
Hiato, ausências,
Bocejo, escada,
Adeus, adeus.

Quarto, cama,
Glândulas, êxtase,
Dois em um,
Dois em nada,
Dever cumprido,
Luz apagada,
Adeus, adeus.

Horas, dias,
Meses, anos,
Cãs, enganos,
Desenganos,
Vácuo, náusea,
Indiferença,
Cipreste, olvido,
Há Deus? adeus².

² Cf. Perissé, Gabriel. O Conceito de Pessoa: a Inovação Radical do Cristianismo, em:
<http://www.hottopos.com/mirand15/perisse.htm> acessado em: 10/11/2005.

Aula: 29

Temática: Homem e sua dimensão circunstancial e corpórea



Nesta aula discutiremos, ainda com a perspectiva de Marías, o homem como um fazer-se, que se constrói a partir da sua vida real. Para ele o indivíduo é ele, e sua circunstância o que se projeta ao longo do tempo.



Marías apresenta que o homem jamais poderá esquecer outro homem, por que este é o principal elemento da sua circunstância. Porém o que observamos em nosso mundo, é que ser humano tem criado de tudo e muitas vezes a sua criação chama mais atenção. Notamos, como sempre, pouca importância ao humano. Assim as coisas existem com mais valor do que as próprias pessoas.

Como diz Marías “Na radical realidade que é minha vida, me encontro assim como encontro toda realidade radicada; encontro o homem, e posso dizer de mim mesmo “eu sou um homem”; se analiso isso poderia continuar dizendo: “eu sou um animal”, “eu sou um organismo”, “eu sou uma coisa”¹. Sendo todas estas coisas, o que Marías pontua aqui é que estou interligado as demais coisas, mas para viver desta forma tem que viver de fato, a radical realidade da própria vida. Assim, essas formas de apresentações acerca do homem são interpretações, que não se esgotam. Inclusive porque para Marías as realidades radicadas são “os homens”. Ele os descreve como “centros respectivos de outras vidas, em relação às quais sou apenas um ingrediente de suas circunstâncias”.

Para Marías o homem é constituído por si e pelos outros, pois estes são co-participantes de nossa vida. Não estou só no mundo, estou no mundo com os outros, e com eles me identifico, não como um, mas como um todo, um grupo. Se cada um de nós tentarmos olhar o homem, a partir de nossa própria perspectiva e vida, perceberemos que ele acontece como homem no que chamamos de humanidade. A nossa vida é um processo constante que se aplica para frente, viver é fazer algo, algo que acontece, uma realidade movente, dinâmica.

Segundo Marías a mera “circunstancialidade” da vida é pouco para dizer que o homem está no mundo, pois o homem é um ser que perpassa o tempo e se constrói no mundo. “Quando dizemos que “se está fazendo”,

¹ CF. Antropologia Metafísica, pg. 69

facilmente podemos entender mal: ou no sentido de a pessoa ainda não estar feita, ou de que se procura o seu “resultado”. Não é isso: a pessoa já é, está feita como pessoa... Seu ser atual está se fazendo”². Estar fazendo é dar continuidade ao que começou por si mesmo, e não ficar à mercê da circunstância, porém a circunstância é um dado da vida.

A filosofia para Marías aparece como um “fazer humano” e como “um ingrediente da vida humana”. A filosofia é, assim, um saber a que ater-se com relação à situação real. Somente desse modo a filosofia poderá ser um fazer radical: “a filosofia tem a exigência de justificar-se a si mesma, de não apoiar-se em nenhuma outra certeza, mas, pelo contrário, de dar razão da própria realidade, subjacente as suas interpretações e, portanto, também às pretensas certezas que encontro”³.

Ele considera a filosofia um saber radical e, ao mesmo tempo, sistemático e circunstancial; estes predicados parecem incompatíveis entre si, mas não o são quando se tem presente que a radicalidade, sistematicidade e circunstancialidade da filosofia derivam da radicalidade, sistematicidade e circunstancialidade da vida humana. Podemos averiguar de forma clara em sua filosofia a presença do existencialismo.

A circunstancialidade, como diz Marías, é essencial à vida humana, pois ela inclui o mundo como ele é além de cada um de nós termos uma dose dela “intransferível e única”. Mais um dado sobre a circunstancialidade é que ela é corpórea, no sentido de estar encarnada, dentro da vida. Antagonicamente é uma circunstancialidade que inclui a finitude, ou seja, há um limite, dias contados. O que assemelha a circunstancialidade e finitude é a medida que há das duas coisas na vida humana. Cremos que esta é mais uma das verdades que Marías encontra acerca do homem, assim como a ameaça da morte.

A circunstancialidade como a finitude nos revela quem somos. Como já dissemos, pelo pensamento de Marías, o rosto é o lugar de revelação do homem. Marías abre um capítulo em seu livro *Antropologia Metafísica* para mais do que apresentar, contemplar minuciosamente este lugar revelador. Ele menciona que a informação mais precisa em nossos documentos são as fotos com nosso rosto. Todas as partes do corpo estão muito bem cobertas com roupas, porém o rosto deve ficar desnudo para poder sim ser lugar da revelação.

Marías não deixa esquecido que em alguns períodos e culturas o rosto foi encoberto, talvez se quisesse negar a revelação deste. O que é especialmente interessante na fala de Marías é que apesar do rosto estar na cabeça e esta ser a sede da inteligência, da intelectualidade não a cabeça toda, que é reveladora, mas sim a parte frontal, a face.

² CF. *Antropologia Metafísica*, pg. 36

³ CF. *Mora*, pg. 1868

A importância dada à face é que ela é a representante do corpo, apesar de ser a “abreviatura da realidade pessoal em sua integridade”⁴. O olho no olho faz ver o todo, tornando as relações pessoais, como diz Marías, em relações faciais.

A contemporaneidade, em consequência da virtualidade, parece negar as relações pessoais, por ser caracterizada pela impessoalidade. O mediador entre uma pessoa e outra não está mais no olhar face a face. O mediador das relações pessoais, ou melhor, caracteristicamente virtual é o computador, a máquina fria e estática que media as relações. Por isso a tecnologia avança para minimizar a idéia de que as relações não são interpessoais.



Os *emoticons* são representações, extensões dos meus sentimentos. Mas para quem quer tornar visível o seu rosto, como o rosto do outro, utiliza uma “câmera de vídeo” que instantaneamente revela seu rosto. Parece que a máquina mediadora, fria, vai ganhando características para transformar as “relações” impessoais em relações de face a face.



O tema sobre tecnologia, relações, aprendizado, conhecimento, serão expostos nas três próximas aulas, das quais conheceremos e dialogaremos com o pensamento de Pierre Lévy.

⁴ CF. Antropologia Metafísica, pg. 142.

Aula: 30

Temática: O homem em Pierre Lévy



Qualquer pensador que se proponha a falar do homem tem a tarefa de investigar o meio no qual o homem vive. Isto implica falar historicamente do homem, seus valores, suas crenças e todo aparato que ele faz e que, sendo assim, significa a sua vida. Tal feito exigirá a busca de interrogações sobre as relações do homem consigo mesmo, com o mundo e com Deus ou com uma força superior.



No contexto da atual sociedade mundial, globalizada e o surgimento das novas tecnologias de informação e comunicação (NTICs), a participação da educação torna-se inevitável e o papel das instituições de ensino é fundamental. A Educação a Distância (EAD) em especial, antes vista com receio pela grande maioria da comunidade acadêmica, hoje, fazendo uso da internet, reaparece como uma oportunidade de atingir um público maior e diferenciado.

Para entendermos um pouco mais do comportamento do homem de hoje e as relações que ele estabelece com o seu meio, a sociedade da informação e o contexto íntimo da EAD online, estudaremos um dos mais conceituados pensadores da atualidade, Pierre Lévy.

Nascido na Tunísia, em 1956, Pierre Levy é tido como o filósofo da cultura virtual contemporânea por sua conceituação de “cybercultura”, “cyberespaço”, “Virtual”, “Inteligência coletiva” e outros que relacionam a formação do conhecimento com as “Tecnologias da Inteligência”, tendo por intento estudar as interações e relações entre a sociedade e a internet.

De origem judaica, Levy ganhou atenção das grandes cátedras ao abordar o conceito de inteligência coletiva e pesquisar neste campo a questão do mundo virtual. Sua formação sólida e contínua traduz-se em suas teorias, tanto no mestrado em História da Ciência, quanto no doutorado em Sociologia e Ciência da informação e da Comunicação, na Universidade de Sorbonne, França. É titular da cadeira de pesquisa em inteligência coletiva na Universidade de Ottwa, Canadá. É membro da sociedade Real do Canadá (Academia Canadense de Ciências e Humanidades).

Vamos agora construir o caminho do pensamento de Levy clarificando alguns conceitos específicos de sua teoria: “cibercultura”, “inteligência coletiva”, “o virtual”. Cabe lembrarmos que um dos aspectos de destaque no pensamento de Pierre Levy na Filosofia volta-se ao campo da Antropo-

logia, portanto, direciona-se ao homem com um olhar não meramente para padrões comportamentais ou somente sociais, mas para as constantes transformações ocorridas no processo de interação do indivíduo.

O conceito de Cibercultura é apresentado por Pierre Lévy, como alternativa de compreensão do contexto em que está inserido o homem contemporâneo. Isto é: um constante “devir” (entenda-se por devir, uma pluralidade infinita de circunstâncias que possibilita, ao homem, a diversidade de ações) axiológico. Conforme Giles Lipowensky, vivemos na “Era da Hipermodernidade”, onde o comportamento de novos grupos de pessoas, no contexto religioso, político, econômico, por exemplo, demonstram uma mutação de valores.

Diante disso, a busca pela compreensão da ação humana no campo da cultura passa por uma profunda mudança, sobretudo com a proposição das Novas Tecnologias da Informação e do Conhecimento, de possibilitar a democratização do saber.

Tal democratização se dá na medida em que os indivíduos participam deste novo contexto virtual. Este último, segundo Levy, o “ciberespaço”, definido como um local de transmutação, não é um local determinado, estático, mas sim, um movimento contínuo onde o mesmo ganha significado e existência na troca contínua de informações.

Assim, o ciberespaço torna-se uma coletividade onde não existe uma temporalidade, pois as conversões entre as informações passadas e as presentes entremeiam-se em uma rede interminável, que objetiva promover a interação dos participantes uns com os outros. A partir das informações dos participantes é que o conhecimento vai sendo construído. Neste sentido, o ciberespaço é um contínuo de transformações¹.

O ciberespaço permite a reciprocidade na comunicação e a partilha de um contexto, pois a comunicação é dinamizada conforme um dispositivo em que todos os participantes interagem uns com os outros, acessando um mesmo conteúdo. Por exemplo, num fórum, uma pessoa envia uma mensagem para várias outras. Nisto, algumas respondem. Depois, outras respondem à resposta e assim por diante. Graças ao registro das mensagens, uma espécie de memória pouco a pouco ganha forma no contexto do grupo de discussão. Desta forma, esta memória surge da interação entre os participantes.

Podemos afirmar que o universo humano é dotado de uma realidade única, pois, não se baseia na facticidade da vida e sim em uma virtualização da mesma. É o espaço onde “se metamorfoseiam e se bifurcam aos nossos pés, forçando-nos à heterogênese”².

¹ Cf. que é o Virtual? p. 23.

² Cf. p.23.

A partir desta concepção de mundo, Pierre Lévy constrói seu olhar a respeito do homem. Entende que o homem não deve ser pensado, somente, como sujeito dotado de inteligência individual, mas como portador da inteligência coletiva, em um universo complexo: *“um dos micro-atores de uma ecologia cognitiva que o engloba e restringe”*³. Assim, a humanidade ultrapassa a realidade factível e encontra-se em uma nova dimensão, a qual não tem uma determinação, pois são constituídos apenas pela relação de informações.

Levy, a partir disto, designa especificamente o homem como um ser metamórfico, constituído dentro de uma realidade do devir, portanto, a ação humana não pode ser determinada, transparecendo uma idéia de imprevisibilidade: *“o transcendental histórico está à mercê de uma viagem de barco”*⁴. Noutros termos, em meio à contingência da historicidade, Lévy declara que sua intenção é a de *“contribuir para situar a atual evolução em uma perspectiva antropológica [...] para forjar uma visão positiva que poderia ajudar as políticas, as decisões e as práticas a se orientar no labirinto de um ciberespaço”*⁵.

Sobre a autonomia humana, para Lévy, as ações são resultantes de sua individualidade. Isto é, a autonomia do sujeito é efetivada pela ação a partir da motivação das identidades coletivas, pela abertura à realidade virtual, em oposição às abstrações. Neste sentido, sinaliza que a autonomia humana está restrita ao campo das ações, que, por sua vez, fundamentadas no devir, podem abrir-se a possíveis *“metamorfoses”*.

Segundo Pierre Lévy estas mudanças no homem, localizado e circunstanciado neste mundo, são provocadas pela informatização e pelos efeitos das telecomunicações. Que, por sua vez provocam o surgimento de novas maneiras de pensar e conviver. Neste sentido, não dá mais para pensar a pesquisa científica sem a promoção da técnica, sem exponenciar os resultados num espaço comum de conhecimento⁶.



Após todas as considerações feitas acima podemos visualizar as seguintes concepções de Lévy:

- O virtual é uma não-presença, ou seja, o reconhecimento da existência como possibilidade;
- A virtualização da sociedade como uma cibercultura;
- O espaço cibernético como local em metamorfose;
- O homem como ser do devir e em migração no mundo virtual;
- A inteligência coletiva como constituidora do conhecimento na sociedade.

³ Cf. As tecnologias da inteligência, p.135.

⁴ Cf. p. 16.

⁵ Cf. A Inteligência Coletiva: por uma antropologia do ciberespaço, p. 13.

⁶ Cf. As tecnologias da inteligência, p. 07.

Aula: 31

Temática: Educação e Conhecimento em Pierre Lévy



Pierre Lévy, como já foi citado, tem a preocupação, sobretudo antropológica ao falar do homem situado e atualizado num contexto “virtual”, que tem sua dinâmica de conhecimento embasada na “cibercultura”. Tal afirmação nos permite compreender que, a produção cultural, a elaboração de conhecimentos e a educação não podem ser vistos de forma unidimensional, restrita e monopolizada, uma vez que isso não educa e não orienta o indivíduo ao reconhecimento de suas capacidades, numa perspectiva de contribuição na construção do saber.



Há muitos pensadores que afirmam e Pierre Lévy comunga da idéia de que vivemos na sociedade da informação, um paradigma social onde as tecnologias de informação e comunicação reorientam os processos de produção, transformam as relações de trabalho, estruturam o cotidiano e mudam as mentalidades e a cultura.

Não obstante, vivemos também a sociedade do conhecimento, ou seja, um novo modelo de sociedade em que, o conhecimento, é o eixo centralizador do modo de produção capitalista, eixo que tudo gira e faz girar.

Neste contexto, afirma Lévy “[...] hoje se abre um novo ‘espaço antropológico’, o Espaço do Saber”¹. É importante situar bem que a questão do “espaço do saber” está posta no contexto da “Inteligência Coletiva”, portanto, por sua vez, supera os dois espaços antropológicos anteriores. Com isso o filósofo levanta a questão da possibilidade do desprendimento da “profissão”², própria do terceiro espaço antropológico, no espaço do saber, da cibercultura e a construção de uma identidade social.

Essa não parece uma questão tão fácil se pensarmos que nossa sociedade até aqui teve a educação e o conhecimento focados na profissão. Como pensarmos a educação neste contexto? Como pensarmos a educação sem cristalizar o processo de conhecimento, que agora, tem uma configuração universal, democrática e contingente?

¹ Lévy apresenta três espaços antropológicos comentamos apenas o que ele apresenta como a possibilidade um novo espaço antropológico, o “espaço do saber” Quem desejar conhecer mais pode ler: *A Inteligência Coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*, 1998, p.22-4.

² Lévy fala da profissão no sentido genérico, significando a posição no que ele chama de “Espaço das mercadorias” Cf. p.23-4.

O novo dado antropológico anunciado por Lévy, com o “espaço do saber”, denuncia a crise dos “pontos de referência” e “modos sociais” de identificação. Com isso, ele sugere que para pensar as relações humanas, além deste cenário mundializado, é preciso reconhecer as exigências decorrentes disto para a promoção da interação, isto é, a percepção de que vivemos num novo “espaço antropológico”, centralizado na “inteligência e saber coletivos”. Neste contexto, o conhecimento de hoje, não exclui o de ontem como também não se aprisiona nele. Vivemos o conhecimento a todo momento e é preciso admitir que cada um é dotado de capacidades de aprendizado rápido e imaginação coletiva.

Neste sentido, o espaço do saber é apresentado por Lévy como novas possibilidades e desafios da educação no contexto da cibercultura. Isso de fato tem relevância no cenário atual, em que pesquisas e reflexões sobre aprendizagem, comunicação, educação e educação a distância, sobretudo, com enfoque transdisciplinar, tem se aproximado cada vez mais.

Três elementos caracterizam a novidade desse “domínio” do espaço do saber, e que refletem as transformações sentidas no cotidiano, no trabalho, nas formas de comunicação, na relação com o corpo e com o **espaço**: “velocidade de evolução dos saberes”, a “**massa**” (conjunto do coletivo humano) e as “**ferramentas**”³ (mensagens, a informática, conhecimentos vivos).

Com isso Lévy entende que o conhecimento tem uma significação mais extensa. Vai além da informação e aprendizagens conscientes, racionais ou individuais. O Conhecimento abrange a vida em suas diversas configurações. Conhecer é o mesmo que inventar o mundo e a si mesmo dentro dele numa perspectiva fundada na interação “em nossas interações com as coisas, desenvolvemos competências. Por meio de nossas relações com os signos e com a informação adquirimos conhecimentos. Em relações com os outros [...] fazemos viver o conhecimento”⁴. Desta forma afirma que a competência, o conhecimento e o saber são os três modos complementares do processo cognitivo, que simultaneamente transformam-se uns nos outros a partir do “aprendizado recíproco como mediação das relações entre os homens. As identidades tornam-se identidades de saber”⁵.

O pensamento de Lévy é paradoxal se considerarmos a cultura de pensamento com a qual nos deparamos no cotidiano, instruída por grandes sistemas políticos, midiático e até mesmo educacional, muitas vezes servem da lógica do “ou/ou”, “ou isso”, “ou aquilo”⁶, promovendo o condicionamento e não o questionamento que viria com o estímulo a uma outra

³ Cf. p. 24-5.

⁴ Cf. p.27.

⁵ Cf. p.27.

⁶ Sobre esse tema, Cf. A Sociedade Quântica: a promessa revolucionária de uma liberdade verdadeira. cap.1, 2, 3 e 8.

forma de enxergar a realidade, além do que está posto ou pela forma como está posta.

É neste sentido que se sugere aqui o paradoxo no pensamento de Lévy, uma vez que é fácil percebermos uma rejeição aos grandes sistemas impositivos e condicionantes vigentes. Isso dificulta a compreensão de seus conceitos, pois, muitas vezes, somos ensinados a ler o mundo, os fatos, de forma unidimensional, fragmentada. Como se a realidade das coisas, dos fatos permitisse apenas formas determinadas de representação.

Lembramos que boa parte da filosofia de Lévy está embasada no pensamento do pré-socrático Heráclito de Éfeso, para quem o princípio do saber está em compreender a realidade como um constante “devir”. Talvez aí esteja uma indicação para desconfiarmos do que está posto e começarmos a investigar ou procurar pelo que parece oculto ou distante do nosso entendimento. De alguma forma Lévy sugere que a lógica deve orientar a cultura de pensamento no ciberespaço, precisando ir além das contradições aparentes e orientar a visualização de algo comum, a descoberta de que todos são portadores do saber. Para pensarmos a educação no contexto da cibercultura que Lévy defende, precisamos de uma “renovação do laço social”⁷ que seja intermediada pelo conhecimento presente na “inteligência coletiva”. Para isso é fundamental compreender a mutação antropológica na forma de pensar, de atribuir sentido ao mundo, de conviver e de organização social que hoje está ensejado na sociedade mundial.

Neste sentido, o laço social, que está relacionado com o conhecimento, visa promover a extensão de uma “civildade sem território”. Aqui se deve observar com muita atenção a preocupação do autor com a ética. Ao perguntar pela identidade do outro e sua contribuição para o conhecimento Lévy é incisivo: “o outro é alguém que sabe. E que sabe as coisas que eu não sei. O outro não é mais um ser ameaçador [...] ele pode aumentar meu potencial de ser [...] de tal modo que atuemos melhor juntos do que separados”⁸. De fato isso é muito interessante e cabe um contraponto com o existencialismo ateu, sobretudo, à conceituação de Sartre sobre o lugar do outro no universo comum da convivência.

O outro que em Sartre está só e, de alguma forma impõe limites pelo simples fato de ser outro e ocupar o seu lugar no mundo, um espaço jamais interposto por quem quer que seja, este outro que em Sartre representa o meu “inferno” e em Pierre Lévy ganha o significado máximo na convivência planetária. De forma que o conhecimento só é possível perante um acordo comum de que não há sociedades de conhecimentos, mas “sociedade do conhecimento”, de que não há conhecimento “meu”, mas “nosso”, de

⁷ Cf. p. 26.

⁸ Cf. p.27.

que não há civilizações, mas civilização. O outro pelo que Lévy apresenta deixa de existir se for pensado pela conceituação sartreana. Lévy não nega a individualidade de cada um, mas afirma uma nova “instituição da subjetividade”.

Isso implica numa constante valorização no sentido de estar atento ao aprendizado que os seres humanos podem desenvolver numa esfera comum. Longe de sugerir um distanciamento do outro, Levy afirma a aproximação pela busca do conhecer, pelo outro, o que não consigo enxergar no mundo, na natureza, etc. O Aprendizado, em termos genéricos, constitui-se também no ponto comum de respeito da incompreensibilidade, da irreducibilidade do mundo do outro. “Fonte possível de minha potência, ao mesmo tempo em que permanece enigmático, o outro se torna, sob todos os aspectos um ser desejável”⁹. Não só o outro é fonte de conhecimento, como também há uma reciprocidade.



Para Lévy, sem levar em consideração estes princípios éticos, é impossível falar de um espaço do saber, de uma sociedade do conhecimento, fundado num espaço comum, que interponha todos e tudo que diz respeito ao conhecimento, o ciberespaço.

Dando seqüência a nossa aula, voltaremos agora para o conceito de “inteligência coletiva”. Segundo Levy, a inteligência coletiva “é uma inteligência distribuída por toda parte, incessantemente valorizada, coordenada em tempo real, que resulta em uma mobilização efetiva das competências”¹⁰. Qual o objetivo deste pensador ao propor tal conceito? Visa o reconhecimento e o enriquecimento mútuos das pessoas, contra a veneração de comunidades fetichizadas ou hipostasiadas.

Mas o que significa afirmar uma inteligência distribuída por toda parte? Simples. Como já foi mostrado anteriormente, para Levy o conhecimento não é posse de alguns poucos humanos, com isso rejeita um conhecimento cristalizado, restrito. Neste sentido podemos entender que “ninguém sabe tudo, todos sabem alguma coisa, todo saber está na humanidade. Não existe nenhum reservatório de conhecimento transcendente e o saber não é nada além do que o que as pessoas sabem”¹¹.

Mas não basta que o conhecimento esteja na humanidade somente. É preciso fazer com que isto seja reconhecido por todos para que seja valorizado e transformado em novos conhecimentos. Como fazê-lo? Aqui está, talvez, o maior desafio da educação. Pois isso, o que Levy sugere

⁹ Cf. p. 28

¹⁰ Cf. p. 29.

¹¹ Cf. A Inteligência Coletiva: por uma antropologia do ciberespaço, p.29.

implica na elaboração de um projeto de “coordenação das inteligências em tempo real” para que se possa conseguir a “mobilização efetiva das competências” que cada um tem, mas que precisam ser reconhecidas e postas em ação.

Isso implica possibilitar a todos os “membros de coletivos mal-situados interagirem em uma paisagem móvel de significações. Acontecimentos, decisões, ações e pessoas estariam situadas nos mapas dinâmicos de um contexto comum [...] assim, o ciberespaço tornar-se ia o espaço móvel das interações entre conhecimentos e conhecedores de coletivos inteligentes desterritorizados”¹².



Para concluir, devemos entender que Levy enfatiza os diversos meios técnicos de aprendizagem, uma vez que os objetos de estudo estão em constante metamorfose. O conhecimento se dá por meio das transformações desenvolvidas na sociedade. Logo, o ser humano não pensa por si só, mas através de todo seu histórico social e antropológico.

Em seguida apresento um quadro com as principais características do espaço do saber, visto nesta aula, e que nos possibilita uma melhor visualização dos conceitos estudados até aqui.

ESPAÇO DO SABER – RELAÇÃO COM O CONHECIMENTO¹³

Instrumentos de navegação	Objetos	Sujeitos	Epistemologias
Mundos virtuais	Significações, Liberdade, Configurações dinâmicas de coletivos, sujeitos-objetos-linguagens. Recomeço do devir do intelectual coletivo.	Os coletivos Inteligentes, A humanidade.	Prática social do saber como continuum vivo em constante metamorfose, Construção do ser pelo conhecer, Filosofia da implicação.

¹² Cf. p.29.

¹³ Cf. p.188.

Aula: 32

Temática: A Política e a Técnica em Pierre Lévy



Vimos ser pertinente apresentar uma breve contextualização sobre o que acerca a política e a técnica em Lévy. As influências do mundo globalizado sobre a Educação são latentes no atual contexto sócio-histórico, de maneira que as tecnologias da comunicação, da informação e a formação continuada, como exigência do mercado de trabalho, têm despertado nos seres humanos um aprofundamento das questões técnicas, da importância destas nos diversos seguimentos da sociedade mundial e para o bem estar da vida humana. De forma que hoje, não é mais possível ignorar a ciência e a técnica.

O século XX foi, sem dúvida, um tempo de grandes transformações. Descobertas e feitos interessantes nas ciências, inovações aceleradas e múltiplas nas artes, ampliação das conquistas sociais, transformações nos hábitos comportamentais e culturais. No entanto, foi também um tempo de grandes desníveis ideológicos, o que de alguma forma, contribuiu para ações dramáticas, grandes perdas e sofrimento para a humanidade (Exemplo: as duas grandes guerras). Neste sentido também o foram as ditaduras, desde aquelas inspiradas na ideologia comunista, como as baseadas na ideologia capitalista. Isto provocou, em dimensão planetária, as transformações nas relações humanas em todas as suas variáveis (política, cultural, econômica, ideológica, educacional etc.) aprofundaram-se de forma expressiva, sobretudo no final das décadas de 80 e 90.

Nesta aula queremos apresentar de que forma Pierre Lévy entende as relações entre a política e a técnica, considerando, como já foi dito, que as demandas impostas ao cotidiano contemporâneo do mercado de trabalho pressupõem um constante aperfeiçoamento profissional e a dinâmica do conhecer requer uma visão de “civilização desterritorializada”.



Uma interrogação inicial seria: Como governar uma civilização desterritorializada? Conforme Lévy a dinâmica da política mundial de nossos tempos urge por novos modos de regulação dos comportamentos humanos. Diante de problemas tão sérios como o da saúde pública, este pensador propõe, hipoteticamente” uma democracia direta acompanhada por computador - uma ágora¹ virtual - mais capaz de nos fazer atravessar as águas turbulentas da mutação

¹ Cf. dicionário Aurélio: Praça das antigas cidades gregas, na qual se fazia o mercado e onde se reuniam, muitas vezes, as assembleias do povo.

antropológica do que os sistemas representativos atuais”². Desta forma, entendemos que os atuais sistemas de organização políticos, ditos democráticos, há muito dão sinais de falência, pois carregam nas “microfísicas” estruturais, como diz Michel Foucault, o aprisionamento do poder, o cerceamento da liberdade política³ numa dimensão internacional.

O cenário de uma política desterritorializante deve, segundo Lévy, rejeitar o aprisionamento do conhecimento, da técnica e da ciência. Embora as infra-estruturas de comunicação assim como as tecnologias intelectuais sempre estivessem diretamente relacionadas com as formas de organização econômicas e políticas, isso não transparece uma crescente abertura e socialização do saber de maneira democrática. Essa é uma perspectiva que precisa mudar, do contrário resultará em conflitos cada vez maiores entre as nações.

Neste sentido, os meios de comunicação de massa têm o papel fundamental de não mais ter o comportamento de “difundir em larga escala todo tipo de idéias e representações [...] assim, os meios de comunicação de massa pouco ajudam os povos a elaborar coletivamente soluções para seus problemas e pensar em conjunto”⁴. Quais problemas? Segundo Levy, os problemas políticos do mundo contemporâneo dizem respeito ao desarmamento, aos equilíbrios ecológicos, às mutações da economia e do trabalho, ao desenvolvimento dos países do hemisfério sul, à educação, à miséria e à manutenção do laço social.

Como pensar estes problemas e propor alternativas que possam fazer frente a isso? Essa não parece ser uma tarefa fácil, uma vez que todos os problemas, de alguma forma, encontram-se interligados num espaço de mundo. As dificuldades para propor soluções para tais problemas se agravam por causa dos sistemas de governo que continuam utilizando técnicas de comunicação molares (lenta e rígida, uma escrita estática, burocrática). Por outro lado, antes de aceitar qualquer proposta cega que não orienta a construção de um espaço de discussão e possível aprendizagem coletiva, portanto, que não inclui o outro “urge imaginar, experimentar e promover, no novo espaço de comunicação, estruturas de organização e estilos de decisão orientados para um aprofundamento da democracia”⁵. Neste sentido, o ciberespaço aparece como instrumento de exploração dos problemas, de discussão pluralista, de evidência de processos complexos, de tomada de decisão coletiva e de avaliação dos resultados de maneira aproximada com as comunidades envolvidas.

² Cf. A Inteligência Coletiva: por uma antropologia do ciberespaço, p.59.

³ Cf. Filosofia em Tempos de Terror: diálogos com Habermas e Derrida. p. 95ss.

⁴ LÉVY, Pierre. A Inteligência Coletiva: por uma antropologia do ciberespaço, 1998, p.60.

⁵ Cf. p.60.

Noutros termos, o ciberespaço, uma virtualização dos computadores, ganhou destaque por um grande objeto-ligação, composto por inúmeros objetos que, ao “passarem de mão em mão” através da rede, acabam por induzir a cooperação e o compartilhamento e por agregar as inteligências individuais num coletivo inteligente e solidário.

Isso implica num aumento exponencial de acesso às técnicas digitais de simulação (a informática e a internet), à informação em tempo real, que resulta numa comunicação interativa por todos os cidadãos. Uma vez que os dados concernentes a problemas interligados num constante movimento, numa constante mudança, com a adoção de estruturas organizacionais que possibilitem a socialização da resolução de problemas. Desta forma é fácil reconhecer que não existem problemas isolados, todos se interligam. Sendo assim, sua solução deve ser pensada a partir de uma lógica que envolve todos os cidadãos, uma vez que todos são responsáveis uns pelos outros. Embora não se apresente com estes termos é possível perceber traços de uma defesa da cidadania planetária na concepção política de Lévy.

A democracia direta que Levy defende, está fundada na mobilização das competências sociais, que, não obstante, relaciona diretamente a técnica com a política, não mais com a restrição de uso como uma forma de concentração de poder, mas como de forma expandir o acesso das ferramentas da comunicação para todos os cidadãos, visando a aproximação destes num espaço comum, o ciberespaço. Este, afirma Levy, poderia transformar-se no lugar de uma nova forma de democracia direta em escala maior, se, concebido como um espaço cooperativo e público. Nele os cidadãos poderiam participar de uma nova administração sócio-técnico que possibilitasse à coletividade comunicar-se entre si em tempo real.

Para ele, o futuro da democracia passa pela exploração criativa e uso desobstruído das ferramentas de comunicação. Em que os cidadãos elaboram juntos a “paisagem” política quantitativamente variada. A identidade política dos cidadãos, nesse sentido, seria expressa pela contribuição de cada um na construção da “paisagem” política em incessante devir, participando da animação do pensamento coletivo e da resolução dos problemas comuns. “O uso mais rico da informática comunicacional consiste, em fornecer aos grupos humanos os meios de reunir suas forças mentais para constituir coletivos inteligentes e dar vida a democracia [...]”⁶.

Desta forma, cada cidadão vai sendo constituído como “sujeito coletivo”, à medida que tem condições ou meios de pronunciar um discurso plural, desprendido de representantes (democracia representativa), isso é “o que está em jogo, do ponto de vista tecnopolítico, na democracia do ciberespaço”⁷.

⁶ Cf. p.62.

⁷ Cf. p.65-6.



Sendo assim, a política e a técnica se encontram no espaço da interação humana, espaço em que a técnica é tida como uma força não humanas utilizadas para servir as variadas estratégias dos homens numa incessante dinâmica social de agregação e desagregação⁸. Podemos entender que a partir de Lévy o Homem e a técnica passam a estar unidos num mesmo processo, quando o que está em jogo são as forças que viabilizam condições de perpetuação da humanidade.

⁸ Cf. p. 13.

Resumo - Unidade VI



Nesta unidade estudamos dois filósofos, primeiramente Julian Marías, que nos apresentou o homem com a peculiaridade das perguntas equivocadas sobre o próprio homem. Equivocadamente foi perguntado “o que é o homem?” e “quem é o homem?”, como se ele fosse um objeto. Marías desfaz o equívoco dizendo que a pergunta correta é “Quem eu sou?”, apesar disso, ele nos apresenta um problema, pois cada pessoa deve se perceber como pessoa concreta, real, no mundo e com todas as suas derivações, sendo e acontecendo.

Sobre Lévy apresentamos os principais conceitos de sua filosofia. No contexto das tecnologias de comunicação e informação e cenário globalizado, entende que vivemos numa evolução antropológica, com sinais claros de um novo espaço antropológico, “o espaço do saber”, que, por sua vez, exige do homem de hoje, a compreensão dos conceitos de “tecnologias da inteligência”, “cibercultura”, “virtual”, “inteligência coletiva” e “ciberespaço”. São as características da sociedade vigente, a sociedade da informação e dos conhecimentos. Isso traz à tona uma mudança nas diretrizes de pensamento do que é a cultura, a educação, a sociedade, a política e, sobretudo, o que é o conhecimento.

Por outro lado, vimos também que a dinâmica das relações humanas no cenário universal de que fala Lévy devem estar pautadas na valorização das competências que cada membro de cada comunidade (sociedade) possui para reconhecer problemas e apresentar soluções em sintonia com outras comunidades. Daí a necessária de políticas que socializem o acesso as tecnologias digitais. Que não mais veja o outro como estranho, mas como parceiro criativo e capaz.



Referências Bibliográficas

MARÍAS, Julián. **Antropologia metafísica**. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

LÉVY, Pierre. **As Tecnologias da Inteligência – O Futuro do pensamento na Era da Informática**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999

_____ **O Que é o Virtual?** São Paulo: Editora 34, 1997.

_____ **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____ **A Inteligência Coletiva: por uma antropologia do ciberespaço**. Petrópolis: Loyola, 1998.

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em Tempos de Terror: diálogos com Habermas e Derrida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

ZOHAR, Danah. **Sociedade Quântica: a promessa revolucionária de uma liberdade verdadeira**. Rio de Janeiro: BestSeller, 2006.



Exercício de auto-avaliação VI

1) Por que para Julián Marías a verdade é essencial para o homem?

- a) Por que ela representa a manifestação do poderio da realidade.
- b) Por que ela é única e imutável.
- c) Por que se trata de uma busca inerente ao ser humano.
- d) Por que é uma questão que gera inúmeras especulações.

2) De acordo com Julián qual é a situação que o homem encontra-se no mundo?

- a) O homem encontra-se como um ser de vontades e querer.
- b) Ele encontra-se como mais um dentre outros seres vivos.
- c) O homem se encontra como um fazer-se constante.
- d) Ele se encontra como um ser que nada pode fazer, já que o mundo está tal como é.

3) Levando em consideração a questão do homem em Lévy, no contexto da sociedade do conhecimento, pode-se afirmar corretamente que:

- a) O homem, mais do que um receptor de informações, busca sentido para sua existência, pensando-a a partir de uma constituição antropológica para compreender que sua localização no contexto da contemporaneidade (cibercultura) se dá a partir da interação com o outro.
- b) Lévy confirma a tese de que as tecnologias da inteligência facilitam a criação de meios atenuam o individualismo e a desigualdade entre as sociedades.
- c) O homem, no contexto da contemporaneidade, não é capaz de entender a si mesmo devido à perda histórica de seus referenciais (valores, costumes, etc.).
- d) O homem vive num contexto social em que as relações humanas são lineares, o que não implica buscar compreender as transformações sociais.

4) A partir da conceituação de Pierre Lévy, é correto afirmar que a Cibercultura:

- a) É um conceito novo e tem significado restrito àqueles que lidam com a informática ou com os recursos midiáticos.
- b) O conceito de Cibercultura é apresentado por Pierre Lévy como alternativa de compreensão do contexto em que está inserido o homem contemporâneo: um constante "devir".
- c) Para Lévy, a Cibercultura já está pronta, pois está constituída, por exemplo, de uma linguagem restrita a alguns grupos sociais.
- d) O conceito de Cibercultura não tem relevância no cenário mundial das tecnologias de comunicação e informação.

5) O que é a Inteligência Coletiva para Lévy?

- a) É uma inteligência restrita de alguns grupos de pessoas, coordenadas em tempo real, com a mobilização de competências para promover controle dos diversos sistemas de informações.
- b) É uma inteligência distribuída por toda parte para reconhecer competências profissionais e afetivas.
- c) É uma inteligência distribuída por toda parte, incessantemente valorizada, coordenada em tempo real, que resulta em uma mobilização efetiva das competências. Visa o reconhecimento e o enriquecimento mútuos das pessoas.
- d) É modo de ser do cidadão que vive no contexto da Cibercultura.