

2023 – Editora Uniesmero

www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Organizadores

Ermano Rodrigues do Nascimento

Eleonoura Enoque da Silva

Editor Chefe: Jader Luís da Silveira

Editoração e Arte: Resiane Paula da Silveira

Imagens, Arte e Capa: Freepik/Uniesmero

Revisão: Respective autores dos artigos

Conselho Editorial

Ma. Tatiany Michelle Gonçalves da Silva, Secretaria de Estado do Distrito Federal, SEE-DF

Me. Elaine Freitas Fernandes, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Me. Laurinaldo Félix Nascimento, Universidade Estácio de Sá, UNESA

Ma. Jaciara Pinheiro de Souza, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Dra. Náyra de Oliveira Frederico Pinto, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ma. Emile Ivana Fernandes Santos Costa, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Me. Rudvan Cicotti Alves de Jesus, Universidade Federal de Sergipe, UFS

Me. Heder Junior dos Santos, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP

Ma. Dayane Cristina Guarnieri, Universidade Estadual de Londrina, UEL

Me. Dirceu Manoel de Almeida Junior, Universidade de Brasília, UnB

Ma. Cinara Rejane Viana Oliveira, Universidade do Estado da Bahia, UNEB

Esp. Jader Luís da Silveira, Grupo MultiAtual Educacional

Esp. Resiane Paula da Silveira, Secretaria Municipal de Educação de Formiga, SMEF

Sr. Victor Matheus Marinho Dutra, Universidade do Estado do Pará, UEPA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C268i Nascimento, Ermano Rodrigues do
Investigações Filosóficas sobre Ética e Linguagem: numa sociedade em mudança / Ermano Rodrigues do Nascimento; Eleonoura Enoque da Silva (organizadores). – Formiga (MG): Editora Uniesmero, 2023. 233 p. : il.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5492-043-8

DOI: 10.5281/zenodo.10426420

1. Ética. 2. Linguagem. 3. Filosofia. 4. Moral. I. Silva, Eleonoura Enoque da. II. Título.

CDD: 170

CDU: 17

Os artigos, seus conteúdos, textos e contextos que participam da presente obra apresentam responsabilidade de seus autores.

Downloads podem ser feitos com créditos aos autores. São proibidas as modificações e os fins comerciais.

Proibido plágio e todas as formas de cópias.

Editora Uniesmero

CNPJ: 35.335.163/0001-00

Telefone: +55 (37) 99855-6001

www.uniesmero.com.br

uniesmero@gmail.com

Formiga - MG

Catálogo Geral: <https://editoras.grupomultiatual.com.br/>

Acesse a obra originalmente publicada em:

<https://www.uniesmero.com.br/2023/12/investigacoes-filosoficas-sobre-etica-e.html>



AUTORES

**ALEX ANDREWS FERREIRA DE OLIVEIRA
CARLOS JOSÉ LIMA DE MEDEIROS
CLEONILSON OLIVEIRA ALVES
DELMAR ARAUJO CARDOSO
DIMITRI ZEM
ELEONOURA ENOQUE DA SILVA
FILIPE COSTA FONTES
FERNANDA GABRIELLA DE LIMA COSTA
IVAN WILSON PORTO
JOAQUIM RAFAEL LIMA DO COUTO SOARES
JOSÉ ROBERTO PEREIRA DE OLIVEIRA
JOSÉ TADEU BATISTA DE SOUZA
KARL HEINZ EFKEN
MARCOS ANTONIO DE ARRUDA MOURA
MARCOS ROBERTO NUNES COSTA
NILO RIBEIRO JUNIOR
WENDELL GONZAGA DA PAIXÃO**

APRESENTAÇÃO

Esta obra é fruto de investigações filosóficas, profundamente inseridas em contextos bem humanos que, por sua vez, nos convida para um momento de estudo de suma relevância, por se tratar de discussões, reflexões, análises que giram em torno da Filosofia numa perspectiva que envolve a ética e a linguagem como propulsoras de mudança.

Mas, é a partir da temática apresentada envolvendo ética e linguagem, num gesto de otimismo, que paira sobre a sociedade num processo que requer mudanças profundas, tanto na consciência quanto nos atos do cotidiano das ações dos cidadãos. Por isso, por si só, faz jus a todos os escritos que aqui se encontram pela interpelação, argumentação e questionamentos frutos de intensas pesquisas para o desenvolvimento de dissertações, que refletimos sobre a urgência de uma nova sociedade, transformada para se tornar mais ética, mais justa, mais digna de se viver.

Contudo, as temáticas dos capítulos são provocadoras para uma consciência sempre aberta ao diálogo construtivo e propositivo. Os desafios e dilemas éticos vividos nas sociedades contemporâneas deixam bem claro da necessidade de mais forças propulsoras, investimentos em educação de qualidade, em saúde etc., que fortaleçam a consciência crítica cidadã e desenvolva no indivíduo, uma consciência profundamente ética e moralmente fortalecida pelo desenvolvimento intelectual do ser humano para viver e transformar a sociedade. Pois, somente assim, é possível quebrar velhos paradigmas. Sendo, portanto, protagonistas das inovações que estão aí e que hão de vir. Com isso, não impede a nós mesmos, lutar por ações e valores morais coerentes, e por uma comunicação que transmita a verdade na dinâmica da vida social, cultural, política e econômica do cidadão.

Não obstante, é objetivo desta obra, ser motivadora de discussões éticas para uma práxis mais humana. Todas as reflexões e análises aqui postas para o leitor, consistem do esforço e dedicação intelectual para produzir dissertações, mas que o primor das pesquisas nos impressiona com seus resultados concisos e cientificamente bem fundamentados e embasados tanto pelos argumentos quanto pela consciência crítica em torno da sociedade e da realidade humana.

Sendo assim, está o convite para o leitor e a leitora, que possam desfrutar de reflexões filosóficas coerentes, bem otimistas e esperançosas. Esse é o nosso

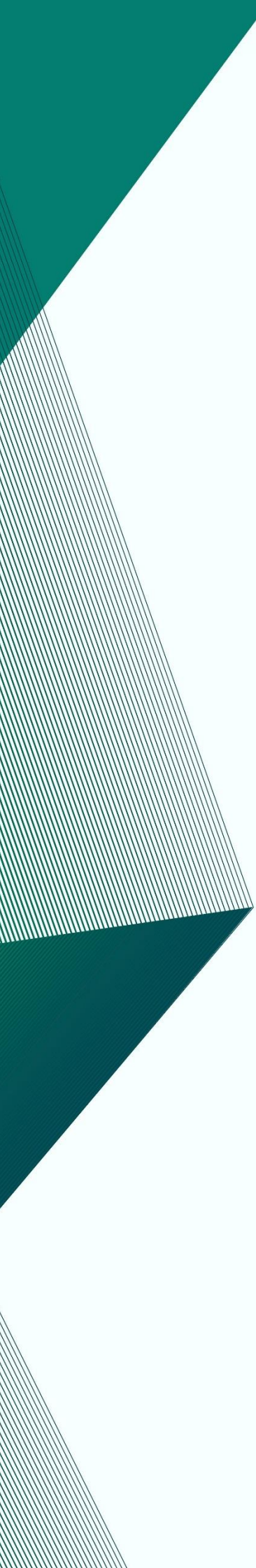
desafio: agir e se comunicar eticamente para realizações de mudanças na(s) sociedade(s) onde vivemos.

Ermano Rodrigues do Nascimento

Doutor em Ciências da Educação e Professor do PPGFIL/UNICAP

SUMÁRIO

Capítulo 1 O ARGUMENTO DA LINGUAGEM PRIVADA NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS Eleonoura Enoque da Silva; Cleonilson Oliveira Alves	9
Capítulo 2 POSSIBILIDADE DE SUPERAÇÃO DA SOCIEDADE DO CANSAÇO NA PERSPECTIVA DE BYUNG-CHU HAN Nilo Ribeiro Junior; Fernanda Gabriella de Lima Costa	26
Capítulo 3 O LOCUS DO DEBATE ÉTICO CONTEMPORÂNEO José Tadeu Batista de Souza; Ivan Wilson Porto	43
Capítulo 4 UM OLHAR SOBRE O PENSIERO DEBOLE José Tadeu Batista de Souza; José Roberto Pereira de Oliveira	65
Capítulo 5 O EVENTO LINGUÍSTICO NA PRAGMÁTICA INTERCULTURAL Dimitri Zen	75
Capítulo 6 A APATIA SOCIAL E A MORTE DOS ARGUMENTOS LÓGICOS NA SOCIEDADE ATUAL INTERAGENTE: UM ESTUDO A PARTIR DA ÓTICA DE HANNAH ARENDT E DA BANALIDADE DO MAL Karl Heinz Efken; Joaquim Rafael Lima do Couto Soares	90
Capítulo 7 A DIGNIDADE HUMANA COMO CRITÉRIO DO SER PESSOA: DA VISÃO GREGA À SUA CONCEPÇÃO CONTEMPORÂNEA Delmar Araujo Cardoso; Marcos Antonio de Arruda Moura	110
Capítulo 8 TRADIÇÃO CÉTICA DA ACADEMIA Filipe Costa fontes; Wendell Gonzaga da Paixão	138
Capítulo 9 A RELAÇÃO ENTRE ENSINO E CONHECIMENTO NO DE MAGISTRO DE TOMÁS DE AQUINO Marcos Roberto Nunes Costa; Alex Andrews Ferreira de Oliveira	155
Capítulo 10 A PERSPECTIVA DO NATURALISMO SEARLEANO NA SOLUÇÃO DO PROBLEMA MENTE-CORPO José Marcos Gomes de Luna; Carlos José Lima de Medeiros	177
OS AUTORES	228



Capítulo 1
O ARGUMENTO DA LINGUAGEM PRIVADA NAS
INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS
Eleonora Enoque da Silva
Cleonilson Oliveira Alves

O ARGUMENTO DA LINGUAGEM PRIVADA NAS *INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS*

Eleonoura Enoque da Silva

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL-UNICAP

Cleonilson Oliveira Alves

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP

1 INTRODUÇÃO

O objetivo geral deste trabalho é explicitar o que seria a linguagem privada para Wittgenstein numa provável hipótese de existência, e ainda, expor a consagrada delimitação do argumento da linguagem privada nas *Investigações Filosóficas* (IF), bem como suas implicações delimitativas. Para isso, apresentaremos o trabalho dividido em duas partes: **I)** explicitando o lugar em que se situa o *argumento da linguagem privada* nas *Investigações Filosóficas* (IF), a subdivisão do argumento e implicações delimitativas do mesmo na obra e **II)** faremos a exposição basilar do *argumento da linguagem privada* no ponto de vista dos intérpretes de Wittgenstein.

2 O ARGUMENTO DA LINGUAGEM PRIVADA NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS (IF)

O “argumento da linguagem privada” das *Investigações Filosóficas* (IF) consiste num dos temas mais densos da obra em questão, e como já destacado, possivelmente, mais importante, pois trata-se de um tema abordado nas *IF* como uma resposta de Wittgenstein a uma reflexão tradicional na filosofia. Pelo consenso dos estudiosos wittgensteinianos o “argumento da linguagem privada” corresponde dos parágrafos §§ 243 – 315 como demonstrado na parte anterior, mas sobre isso existem controvérsias que será destaca adiante.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Além disso, é importante ressaltar que não se trata de um argumento, mas de uma série de argumentos que giram em torno da possibilidade da tal linguagem privada, geralmente, com tese e antítese, o consenso mais amplo definiu que todos os argumentos sobre *a linguagem privada* estão dentro dos citados parágrafos, mas Wittgenstein não explicitou isso, assim como não denominou a discursão em questão de “argumento” da linguagem privada.

O que se pode destacar é que Wittgenstein trata, explicitamente, nesses parágrafos de uma possível *linguagem privada*, uma linguagem não pública e nem social, mas uma linguagem criada e entendida exclusivamente pelo próprio usuário. Entretanto, o denominado *argumento da linguagem privada*, explicitamente, encontra-se estruturado e organização dentro das *IF*, de forma que à luz dos intérpretes Wittgensteinianos, é exposto conforme a configuração a seguir:

Os parágrafos §§ 243-55 introduzem a ideia de uma linguagem privada e mostra que nosso vocabulário psicológico não é privado nesse sentido, ao passo que as §§ 256-71 sustentam a ideia de a própria ideia é incoerente. As §§ 272 – 315 argumentam que isso não implica que a esfera mental seja irreal (Glock, 1998, p. 230).

Este é o *argumento da linguagem privada*¹ ou a *ideias de uma linguagem privada*, assim como as próprias *IF* expõe. Se o tema da linguagem privada é típico das *IF*, destaca-se que estudiosos como (Child, 2013, p. 160), argumenta que a primeira discussão de Wittgenstein não foi diretamente sobre a *linguagem privada*, mas sobre a linguagem das sensações numa abordagem de 1929-30, enquanto (Glock, 1998, *ibidem*), afirma que a noção de uma linguagem privada, surge primeiramente nas preleções de 1935-36, e o argumento contra essa noção é desenvolvido em manuscritos de 1937-39, e completado em 1944-45. O fato é que, na verdade, o tal argumento não está na primeira parte das *IF* que compõe os parágrafos §§ 1-189, mas encontra-se na denominada “versão intermediária” de 1944 que inclui os parágrafos §§ 189-421 Quanto aos temas dos excertos que compõem o argumento contra a *linguagem privada*, observa-se que alguns autores dividem os excertos tematizando alguns parágrafos, método semelhante ao adotado na divisão das *Investigações Filosóficas* (*IF*), a saber:

Os monologistas de Wittgenstein (§243); **2.** Uma criança está chorando (§§244–5); **3.** A Nuvem de Wittgenstein: do

¹ A expressão *argumento da linguagem privada*, muitas vezes, virá abreviada ALP.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Desconhecimento (§246); 4. Privacidade, Paciência e Imagens: Primeiro Metodológico Interlúdio (§§248, 251–2); 5. Irmãos Corsos de Cavell (§253); 6. Ponto-e-vírgula de Wittgenstein: Segundo Metodológico Interlúdio (§255); 7. Diarista de Wittgenstein: Três Leituras (§258); 8. Excursus: Mezuzá de Cavell; 9. O dom de Wittgenstein (da imaginação gramatical); Potes e bonecas, pedras e moscas (§§268–9); 10. O Manômetro Humano (§270); Coda: Besouro de Wittgenstein (§293) (Mulhall, 2007, viii).

Uma vez que Wittgenstein não organizou as *Investigações filosóficas (IF)* de forma sistemática e subdividindo-a em temas e apresentando-os num sumário, assim como os excertos que compõe o ALP. Devido a isso, pode inferir que sejam as razões pelas quais a demarcação dos temas, às vezes, diverge entre os intérpretes de Wittgenstein. Um dos fatos constatáveis é que existem controvérsias entre os estudiosos sobre a II parte das *Investigações Filosóficas (IF)*, a assim, chamada: *Filosofia da Psicologia – um fragmento*. Há quem argumente que a discussão acerca do tema da psicologia já começa na discussão da *linguagem privada*, embora seja vasto o leque temático das *IF*, e a questão da mente norteie toda a obra, opta-se por observar o que afirmam os estudiosos, a saber:

A discussão de Wittgenstein sobre a psicologia filosófica começa com as observações sobre a ideia de uma linguagem privada que se tornou familiar como “argumento da linguagem privada de Wittgenstein”. Este é sem dúvida o aspecto mais referido da filosofia posterior de Wittgenstein e pode-se argumentar que representa a contribuição mais significativa de Wittgenstein para a filosofia da mente² (McGinn, 2002, p. 115, tradução nossa).

Contudo, observa-se que a delimitação do lugar do ALP nas *Investigações Filosóficas*, não constitui uma situação crítica só para MCGINN, uma vez que a controvérsia mais respaldada, provavelmente seja o posicionamento de Kripke, porque ele não concorda com a delimitação consensual sobre o *argumento da linguagem privada*, e dessa forma, opta por opinar na primeira pessoa dispensando a si mesmo qualquer responsabilidade. De fato, essa iniciativa o levou a assumir certos riscos, como críticas diretas, posteriores suas afirmações. Sobre a delimitação tradicional do *argumento da linguagem nas Investigações (IF)* Kripke afirma:

² Wittgenstein’s discussion of philosophical psychology begins with the remarks on the idea of a private language that have become familiar as ‘Wittgenstein’s private language argument’. This is without doubt the most referred-to aspect of Wittgenstein’s later philosophy and it could be argued that it represents Wittgenstein’s most significant contribution to the philosophy of mind (McGinn, 2002, p. 115).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Na minha opinião, o verdadeiro 'argumento da linguagem privada' pode ser encontrado nas seções anteriores ao §243. De fato, no § 202 a conclusão já é expressa explicitamente: "Portanto, não é possível obedecer a uma regra 'privadamente': caso contrário, pensar que alguém está obedecendo a uma regra seria a mesma coisa que obedecê-la". pensou em si mesmo como antecipando um argumento que ele daria em maiores detalhes mais tarde. Pelo contrário, as considerações cruciais estão todas contidas na discussão que leva à conclusão declarada no §202. As seções seguintes ao §243 devem ser lidas à luz da discussão anterior; por mais difíceis que sejam em qualquer caso, eles são muito menos prováveis de serem compreendidos se forem lidos isoladamente³. (Kripke, 1995, p. 3, tradução nossa).

No parágrafo § 202 Wittgenstein, de fato admite que o “seguimento da regra” não pode ocorrer privadamente (*privatim*). Para Kripke o seguimento da regra e o argumento da linguagem privada são indissociáveis neste caso. De alguma forma, o uso do adverbio (*privatim*) faz sentido para Kripke, uma vez que Wittgenstein o utiliza no parágrafo §202 e § 311, no primeiro caso, são as regras que não podem ser seguidas privadamente, já no segundo caso são as dores que podem ser exibidas privadamente, mas como afirma Wittgenstein: “esta exibição privada é uma ilusão”. Desse modo, resta admitir que Kripke demonstra ter razão pelos critérios de uso do adverbio em questão, e ainda, percebe-se um detalhe –o parágrafo § 311 faz parte dos parágrafos que compõem a convencional delimitação do argumento da linguagem privada nas *IF*.

Entretanto, pelo mesmo critério de Kripke pode-se pontuar outra questão, neste caso o problema da linguagem das sensações. Pode-se destacar que dentro dos excertos quem compõem o consagrado argumento da linguagem das *Investigações filosóficas* (IF) Wittgenstein destaca o recurso das sensações a partir do parágrafo §244, mas não termina no parágrafo § 315 no qual afirmam ser o limiar do argumento da linguagem privada, mas leva a discussão até o parágrafo §317, não com o substantivo sensações (*Empfindung*), mas com o substantivo dor (*Schmerzes*). Se para Kripke a questão era o começo do argumento da *linguagem privada* nas *IF*, por razões semelhantes, pode haver dúvida sobre o término do argumento.

³ In my view, the real 'private language argument' is to be found in the sections preceding §243. Indeed, in §202 the conclusion is already stated explicitly: "Hence it is not possible to obey a rule 'privately': otherwise thinking one was obeying a rule would be the same thing as obeying it. "I do not think that Wittgenstein here thought of himself as anticipating an argument he was to give in greater detail later. On the contrary, the crucial considerations are all contained in the discussion leading up to the conclusion stated in §202. The sections following §243 are meant to be read in the light of the preceding discussion; difficult as they are in any case, they are much less likely to be understood if they are read in isolation (kripke, 1995, p. 3).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Portanto, *o argumento da linguagem privada* tem resultado em controversas entre os comentadores, apesar de que todos compreendem que Wittgenstein de fato, nega tal linguagem. Para (Agassi, 2018, P.29) possivelmente se deve estudar e buscar compreender as *IF* como Wittgenstein definia a filosofia: uma terapia. Uma vez que muitos de seus estudiosos, erroneamente, tomam as *IF* e seus termos como técnicos, já que para Wittgenstein são palavras comuns cujos usos são de palavras comuns – “esclarecimento”, “semelhança familiar”, “linguagem privada” e “seguimento de regras”. Para eles são termos técnicos que ele inventou e esqueceu de explicar. E ironicamente acrescenta que; eles parecem incapazes de imaginar que essa distorção de seus textos é um insulto para ele (Wittgenstein). E acrescenta – essa expressão, “linguagem privada”, é a última da lista de termos que os comentaristas interpretam erroneamente como termos técnicos.

3 O ARGUMENTO DA LINGUAGEM PRIVADA NAS *IF* POR INTÉRPRETES DE WITTGENSTEIN

É importante ressaltar que o argumento da linguagem privada ou os argumentos que giram em torno da possibilidade de tal linguagem nas *Investigações filosóficas* (*IF*) juntamente com os argumentos que refutam não inéditos na filosofia contemporânea. A ideia de privacidade ou de linguagem privada já pairava na filosofia antes mesmo que as *IF* surgissem, Glock e Nilesen defendem esse ponto de vista. Dessa forma, é provável que pelas características metodológicas adotadas por Wittgenstein na obra, seu propósito pode consistir em pensar o que ninguém pensou e refutar o que ninguém havia refutado sobre o assunto. Outros temas inerentes ao argumento da linguagem privada também foram discutidos por Wittgenstein, a saber:

ele falou de uma 'linguagem privada' tanto nas *Investigações* (§256, §269, §275) quanto em seus antecedentes manuscritos imediatos (MS 180a, 10v-11r; MS 124, 225 f.; MS 120, 42), e ele se referiu à 'discussão de uma linguagem privada' (MS 165, 101). Ele escreveu sobre a suposta "privacidade" das representações ou *Vorstellungen* (MS 109, 296; MS 110, 300; PI §251); da privacidade dos dados dos sentidos (MS 110, 7; BT 224; LPE 221, 237; LSD 290), de experiências ou 'experiências internas' (LPE pp. 208, 234 f.; PI §243, §272), de imagens visuais (LPE 214), de impressões (LPE 220) e impressões

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

coloridas (PI §§272 – 9) e de sensações (PI §246)⁴ (Hacker, 2019, p. 1, tradução nossa).

Contudo, o objeto de estudo em questão é o argumento da linguagem privada exposto por Wittgenstein nas IF, e evidentemente, como delimitado pelos estudiosos das seções §§ 243 – 315. Emerge uma certa dificuldade ao expor este tema, uma vez que não se trata de um argumento sobre a linguagem privada, mas de uma série de argumentos em torno da linguagem privada, dentre eles existem alguns mais famosos, a saber: a questão dos monólogos §§ 243, a dor de dente §§ 257, duas mãos §§ 258, a questão das cores §§273, os besouros na caixa §§ 293. Porém, é visto que nem Hacker, comentadora de Wittgenstein, comentou cada parágrafo que compõe a exposição do argumento em questão. Com isso, pretende-se seguir linha semelhante de análise, apresentar a ideia básica da linguagem privada segundo o próprio Wittgenstein e alguns de seus intérpretes.

No parágrafo § 243, onde majoritariamente os estudiosos de Wittgenstein defendem que começa o argumento da linguagem privada (ALP) destaca-se a explanação de três possíveis maneiras ou teorias pelas quais poder-se-ia sustentar como possibilidades de uma linguagem privada. Contudo, as duas primeiras possibilidades, Wittgenstein as abandona ainda na seção §§ 243, alternando para o problema das sensações (*Empfindungen*) nas seções seguintes a partir da seção §§ 244. No primeiro parágrafo da seção §§ 243 em que se balizam as duas primeiras possibilidades teóricas da ALP, pode denominá-las do seguinte modo, a primeira é a tese da autocomunicação (*Selbstkommunikation*) e a segunda dos Monolingues:

Uma pessoa pode encorajar a si mesma, comandar a si mesma, obedecer, repreender, castigar, apresentar uma pergunta e respondê-la. Então você poderia pensar em pessoas que só falam por monólogos. Que fizessem acompanhar suas atividades com conversas consigo mesmas. – Um pesquisador que as observasse e espionasse a suas conversas (autoconversas), poderia conseguir traduzir a linguagem delas na nossa. (Ele estaria, assim, em posição de predizer corretamente as ações dessa gente, pois ele as ouviria também deliberar e tomar decisões⁵). (IF, §§ 243, tradução nossa).

⁴ he did talk of a 'private language' both in the Investigations (§256, §269, §275) and in its immediate manuscript antecedents (MS 180a, 10v–11r; MS 124, 225 f.; MS 120, 42), and he referred to 'the discussion of a private language' (MS 165, 101). He wrote of the putative 'privacy' of representations or *Vorstellungen* (MS 109, 296; MS 110, 300; PI §251); of the privacy of sense-data (MS 110, 7; BT 224; LPE 221, 237; LSD 290), of experiences or 'inner experiences' (LPE pp. 208, 234 f.; PI §243, §272), of visual images (LPE 214), of impressions (LPE 220) and colour-impressions (PI §§272 – 9), and of sensations (PI §246). (Hacker, 2019, p. 1).

⁵ Ein Mensch kann sich selbst ermutigen, sich selbst befehlen, gehorchen, tadeln, bestrafen, eine Frage vorlegen und auf sie antworten. Man könnte sich also auch Menschen denken, die nur monologisch

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

As duas teorias apresentadas neste parágrafo são símile. Ao olhar desatencioso do leitor podem ser interpretadas como parte da mesma tese, no entanto, Wittgenstein distingue-as perceptivelmente no seu método dialético de expor, e inclusive, ao contrário de outros temas que giram em torno do ALP, os problemas dos monolíngues é o mais discutido pelos comentadores neste parágrafo § 243, enquanto Wittgenstein o usa apenas para iniciar a exposição do A Dr.LP. A teoria que propositalmente aqui denomina-se de autocomunicação (*Selbstkommunikation*), pode-se dizer que é a menor “pincelada” que Wittgenstein usa sobre o ALP; por outro lado, a literatura atual aponta esse problema⁶ como um dos mais recorrentes na atual filosofia da mente, pois contempla discussões que percorrem campos de teorias desde o pampsiquismo, dualismo cartesiano, fisicalismo e outros⁷. Provavelmente, Wittgenstein não estava interessado entrar neste campo de discursão, porém, seu proposito nas IF em torno da análise de uma possível linguagem privada é levantar todas as hipóteses possíveis para que assim, seja confirmada ou descartada a possibilidade de uma linguagem privada. Dentre essas sugestões; essa questão da autocomunicação (*Selbstkommunikation*) abre um leque de alternativas, dentre as quais sugere que um monólogo é um autocomunicador.

O fato é que os estudiosos wittgensteinianos não deram credibilidade a todas as sugestões sobre o ALP quando analisam a explanação do assunto das seções §§ 243 – 315, e aqui inclui a questão da autocomunicação (*Selbstkommunikation*). Mas observa-se que o problema de Wittgenstein é admitir que atos de se encorajar, ordenar-se, obedecer-se, repreender-se, compreender-se, refletir-se, concluir-se e determinar-se são comandos intentos que admite existirem e que as pessoas são capazes de fazê-los, mas não define se isso trata-se de uma linguagem privada. Levantar tal questão e não a explicitar, parece que é como se o filosofo em questão

sprächen. Ihre Tätigkeiten mit Selbstgesprächen begleiteten. – Einem Forscher, der sie beobachtet und ihre Reden belauscht, könnte es gelingen, ihre Sprache in die unsre zu übersetzen. (Er wäre dadurch in den Stand gesetzt, Handlungen dieser Leute richtig vorherzusagen, denn er hört sie auch Vorsätze und Entschlüsse fassen) (Wittgenstein, 1958, §§ 243,).

⁶ No livro: Viana, Wellistony C. Hans Jonas e a filosofia da mente. São Paulo: Paulus, 2016. A discursão gira em torno do problema da autocomunicação no problema mente/corpo e como se dar essa interação à luz das teorias da filosofia da mente.

⁷ Pampsiquismo tem origem no termo grego pan (πᾶν: “tudo, todo”) e psique (ψυχή: “alma, mente”), ela é uma teoria filosófica que afirma que a mente ou um aspecto semelhante à mente é uma característica fundamental e onipresente da realidade. Sua origem se remete a Tales de Mileto, e já assumiu inúmeras formas ao longo do tempo. Hoje, bastante explorada pela neurociência; o dualismo cartesiano defende que mente e corpo são distintos em substância entre si, porém interagem entre si; fisicalismo é a tese de que tudo é físico, material, inclusive a mente, tudo subserviente ao físico.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

tivesse subido ao penhasco e derrubado a escada. Pois, como percebe-se noutra ponto de vista:

é uma característica marcante da discussão de Wittgenstein sobre a ideia de uma linguagem privada que, tendo-a introduzido em PI 243, ele imediatamente a abandona e inicia uma investigação gramatical de nossa linguagem sensorial comum⁸ (McGinn, 2002, p.120, tradução nossa).

O segundo argumento do parágrafo consiste na observação dos monólogos⁹. Na opinião de Wittgenstein o pesquisar que os observa pode tirar conclusões e inclusive traduzir sua linguagem para a nossa, para Wittgenstein tal pesquisador, mesmo pela observação estaria “em condições de predizer as ações dessas pessoas”. Mas não é o monólogo um autocomunicador? Sim, contudo, nem todos os autocomandos ou autodeterminação no primeiro argumento seria expresso por quem os observassem. É importante esclarecer que os monólogos em questão são observáveis e interpretados.

No segundo parágrafo, o problema da linguagem privada e o que seria essa linguagem é pautado com clareza e distinção; pois, para Wittgenstein os significados dessas palavras deve ser definidos exclusivamente pelo falante e outras pessoas “não poderia compreender”.

Mas seria também concebível uma linguagem em que alguém tomasse nota, para o seu próprio uso, das suas vivências internas – seus sentimentos, humores etc. –, ou pudesse proferi-las? — Não poderíamos fazer isto, então, na nossa linguagem comum? – Mas eu não quis dizer isso assim. As palavras dessa linguagem devem referir-se ao que só o falante pode saber; às suas vivências imediatas, privadas. Então, uma outra pessoa não poderia compreender essa linguagem¹⁰ (IF, §§ 243, tradução nossa).

⁸ It is a striking feature of Wittgenstein's discussion of the idea of a private language that, having introduced it in PI 243, he immediately drops it and takes up a grammatical investigation of our ordinary sensation language (McGinn, 2002, p.120).

⁹ Em termos gerais trata-se de uma peça artística teatral ou literária onde o personagem fala consigo próprio ou se expressa ao público expressando seus pensamentos, lutas interiores etc. conforme o Dicionário de língua portuguesa licenciado para Oxford University Express: É o ato de falar consigo mesmo; solilóquio.

¹⁰ Wäre aber auch eine Sprache denkbar, in der Einer seine inneren Erlebnisse – seine Gefühle, Stimmungen etc., – für den eigenen Gebrauch aufschreiben, oder aussprechen könnte? — Können wir denn das in unserer gewöhnlichen Sprache nicht tun? – Aber so meine ich's nicht. Die Wörter dieser Sprache sollen sich auf das beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann; auf seine unmittelbaren, privaten, Empfindungen. Ein Anderer kann diese Sprache also nicht verstehen (Wittgenstein, 1958, §§ 243).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

O aparente problema dos monólogos talvez seja pelo fato de que eles podem ser interpretados, observados, e mediante a expressão das suas ações são compreendidos por quem os observam. Ainda sobre a análise do segundo parágrafo, acrescenta-se que:

Aqui está uma maneira de ler o segundo parágrafo do § 243. A primeira frase esboça uma ideia - a de usar a linguagem para dar voz às nossas experiências interiores para nosso uso pessoal - e o restante do parágrafo distingue duas maneiras diferentes de preenchê-la. A primeira é exemplificada por nossa vida cotidiana com a linguagem, ao manter um diário, escrever um livro de memórias, compor um poema de amor e assim por diante; mas Wittgenstein rapidamente rejeita isso como não sendo o que ele quis dizer. As duas frases finais especificam o que ele quer dizer: a ideia de uma linguagem cujas palavras se referem às sensações imediatas e privadas do falante e, portanto, cujo significado pode ser conhecido apenas por aquele falante. Essa ideia e as questões filosóficas que ela coloca em jogo são o tema das próximas seções do texto¹¹ (Mulhall, 2007, p.17, tradução nossa.)

Como colocado, esta é uma de inúmeras maneiras pelas quais pode-se ler a seção em questão, mas isso também se aplica a toda a IF, contanto que as conclusões não descarrilhem das primitivas intenções de Wittgenstein. No último parágrafo quando Wittgenstein refuta suas hipóteses anteriores, afirmando que não quis dizer aquilo, observa-se que seu apelo já define que a tal linguagem privada se trata das sensações (*Empfindungen*) privadas, algum tradutor a traduz como “vivência”.

A partir da seção §§ 244 o tema das sensações é recorrente na maioria das seções que compõem o ALP, exatamente como ato de interpretar a linguagem privada, a saber: §§ 244, 256, 258, 261–3, 268, 270, 272, 288, 298, em outras seções o tema das sensações é usado, mas com outros aparentes propósitos. Por exemplo, a sensação como característica: §§ 151, 159 – 60; as sensações como vivências privadas nas seções: §§ 246 – 8, 251, 270. Embora, isso já está obvio no final do último parágrafo da seção § 243, na descrição geral do que poder-se-ia vir a ser uma

¹¹ Here is one way of reading the second paragraph of § 243. The first sentence sketches an idea— that of using language to give voice to our inner experiences for our personal use—and the rest of the paragraph distinguishes two different ways of filling it out. The first is exemplified by our ordinary life with language, when keeping a journal, writing a memoir, composing a love poem, and so on; but Wittgenstein swiftly rejects this as not what he means. The final two sentences specify what he does mean: the idea of a language whose words refer to the speaker’s immediate, private sensations, and hence whose meaning can be known only to that speaker. This idea, and the philosophical issues it puts in play, are the topic of the succeeding sections of the text (Mulhall, 2007, p.17).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

linguagem privada, Wittgenstein deixa explícito que seu vocabulário é definido por sensações às quais apenas o usuário tem acesso.

Em outras palavras, tanto para descrever o objeto interno quanto a linguagem privada Wittgenstein utiliza deste recurso que Schuricht (2010, p. 138) chama de: “linguagem das sensações”. Wittgenstein já faz uso dessa linguagem desde 1936, pontualmente no *Livro marrom*. Entretanto, não deixa claro o que significa as “sensações” (*Empfindungen*), a definição mais precisa, segundo Schuricht, é ser notada nos seus manuscritos denominados de *Observações sobre a filosofia da psicologia*, para constatar, afirma: “Sensação é aquilo que se considera imediatamente dado e concreto, que basta olhar para reconhecê-la; aquilo que realmente está lá. (O assunto, não seu emissário.)¹².” Certo que sensação é um dado concreto e imediato, sentido e perceptível pelo detentor das sensações, mas, e o olhar? Trataria de um olhar do sujeito para si mesmo, a percepção da sua própria dor ou olhar de um observador que percebe o comportamento de quem a sente? Observe o seguinte:

A frase não se refere apenas às sensações. Por sensação, Wittgenstein também significa todos os pensamentos, memórias, todos os sentimentos, emoções, humores - tudo o que eu experimento, que, como as pessoas gostam de dizer, ocorre dentro de mim. Então isso seria o que realmente está lá. Tudo o resto é conjectura¹³ (Schuricht, 2010, p. 138, *Ibid.*, tradução nossa).

Com outros recursos e por outros modos Wittgenstein poderia ter exposto o problema da linguagem privada, mas pelo que se infere o uso da “linguagem das sensações” demonstram ser o recurso mais forte para argumentar nessa dialética entorno da possível linguagem privada nos excertos em questão. Embora a definição de sensação ainda apareça imprecisa, as seguintes seções podem clarear tal definição. O primeiro problema que Wittgenstein apresenta na seção §§ 244 em torno do ALP é a nomeação das sensações, o que para ele é mais difícil que atribuir nomes a objetos externos, e a reflexão é a seguinte:

¹² Empfindung, das ist das was man für unmittelbar gegeben & konkret hält, was man nur anzuschauen braucht, um es zu erkennen; das, was wirklich da ist. (Die Sache, nicht ihr Abgesandter.) Ms. 134,9[2] Transcrição normalizada.

¹³ Der Satz bezieht sich nicht nur auf die Sinnesempfindungen. Mit Empfindung meint Wittgenstein auch alle Gedanken, Erinnerungen, alle Gefühle, Emotionen, Stimmungen – alles, was ich erlebe, was, wie man gern sagt, in meinem Inneren vorkommt. Das wäre dann also das, was wirklich da ist. Alles Andere ist Vermutung (Schuricht, 2010, p. 138, *ibid.*).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Como palavras se referem a sensações? – Não parece haver ali qualquer problema; pois não falamos diariamente de sensações e as nomeamos? Mas como vem a ser estabelecida a ligação do nome com o denominado? A pergunta é a mesma que: como uma pessoa aprende o significado de nomes de sensações? Por exemplo, da palavra “dor”. Esta é uma possibilidade: as palavras vêm a ser ligadas com a expressão original, natural, da sensação, e colocadas no seu lugar. Uma criança se machuca e grita; os adultos, então, falam com ela e lhe instruem com exclamações, e, mais tarde, sentenças. Eles ensinam à criança um novo comportamento de dor. “Você diz, então, que a palavra ‘dor’ realmente significa o grito?” – Pelo contrário; a expressão verbal da dor substitui o gritar, não o descreve¹⁴ (IF, §§244, tradução nossa).

O problema das sensações é equiparado a questão da dor (*Schmerz*), percebe-se nos parágrafos seguintes que Wittgenstein fala algumas vezes das sensações, às vezes das dores e às vezes das duas juntas. Por tratar-se das sensações, outros sentimentos poderiam ser pautados, como o sentimento da raiva, da alegria, tristeza, ociosidade, angústia etc., mas pautar outras sensações poderia incluir maiores problemas, uma vez que incluiria outros sentidos pelos quais derivam essas e outras sensações, a saber: o sentido visual, o sentido auditivo, o sentido olfativo, o sentido do paladar, o sentido do tato etc.¹⁵, nota-se que estes sentidos são portas de influência e causas externas de determinadas sensações. Daí pressupõe-se que por risco de fugir da natureza dos conceitos propriamente internos, Wittgenstein restringiu-se a sensação da dor como descrição mais viável para o ALP.

A questão chave pontuada na seção §§ 244 consiste na explicitação das sensações (*Empfindungen*), da dor (*Schmerz*) e da expressão da dor (*Schmerzäußerung*), isso pode ser exposto com a seguinte explanação, veja que; segundo Wittgenstein, na vida cotidiana as pessoas não estão preocupadas com questionamentos tais, como? Como as palavras se referem a sensações? O que estabelece a ligação entre nome e denominado? No dia a dia as pessoas naturalmente

¹⁴ Wie beziehen sich Wörter auf Empfindungen? – Darin scheint kein Problem zu liegen; denn reden wir nicht täglich von Empfindungen, und benennen sie? Aber wie wird die Verbindung des Namens mit dem Benannten hergestellt? Die Frage ist die gleiche wie die: wie lernt ein Mensch die Bedeutung der Namen von Empfindungen? Z.B. des Wortes »Schmerz«. Dies ist eine Möglichkeit: Es werden Worte mit dem ursprünglichen, natürlichen, Ausdruck der Empfindung verbunden und an dessen Stelle gesetzt. Ein Kind hat sich verletzt, es schreit; und nun sprechen ihm die Erwachsenen zu und bringen ihm Ausrufe und später Sätze bei. Sie lehren das Kind ein neues Schmerzbenehmen. »So sagst du also, daß das Wort ›Schmerz‹ eigentlich das Schreien bedeute? « – Im Gegenteil; der Wortausdruck des Schmerzes ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht (IF, §§244).

¹⁵ Os estudos mais recentes apontam outros sentidos, como: sentido cinestésico ou propriocepção e o sentido cinestésico. Mas são sensações que podem ser facilmente confundidas com os sentidos tradicionalmente conhecidos, já citados, e que não convém citá-los em questão.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

utilizam as palavras que designam as sensações, mas não se perguntam como aprenderam tal significado. Mas o fato é que as palavras são conectadas a expressão original, natural, exatamente na posição definida da sensação. Então, o interlocutor fictício wittgensteiniano usa o exemplo da criança machucada, e como ela aprende o significado da palavra “dor”, e a explicação dar-se do seguinte modo:

se a palavra 'dor' não é introduzida por meio de uma definição ostensiva interna, então certamente o que a criança sente não faz parte de seu significado. o significado da palavra “dor” está relacionado puramente com o comportamento exterior. Wittgenstein responde a esse pensamento da seguinte forma: “ao contrário: a expressão verbal da dor substitui o choro e não o descreve.” isso deve ser entendido como uma observação sobre a gramática da palavra “dor”, ou seja, como uma descrição do tipo de técnica que o uso das palavras 'estou com dor' representa. a maneira como essas palavras se conectam com o que a criança sente é por meio de seu aprendizado em usá-las como uma técnica para expressar como ela se sente. nenhum ato de definição ostensiva interna é necessário para que as palavras “estou com dor” se conectem com o que é sentido; a ligação é assegurada pela gramática do conceito, pelo facto de ser utilizada como um novo meio de exprimir o que se sente. a conexão entre ‘dor’ e o que um sujeito sente é alcançada, não por onde a criança olha quando aprende a palavra, mas pela gramática do conceito que está sendo ensinado. assim, contrabalançar a tentativa de Wittgenstein de nos afastar da intuição de que os fenômenos psicológicos são conhecidos por meio da introspecção é uma tentativa de nos mostrar que é a gramática distinta dos conceitos psicológicos que revela a natureza dos fenômenos que eles descrevem¹⁶ (McGinn, 2002, p. 121).

A tese explicativa de McGinn parece responder as questões das seções §§ 245 como da seção §§ 246, pois assim como a conexão entre a dor e o sujeito que a sente é alcançada pela “gramática do conceito”, pode aplicar tal gramática conceitual entre a expressão da dor e a dor. Na seção 246 o comportamento para Wittgenstein é limitado, e assim, nunca dará absoluta certeza ao outro sobre a dor que “eu a tenho”

¹⁶ If the word ‘pain’ is not introduced by means of an inner ostensive definition, then surely what the child feels is not part of its meaning. The meaning of the word ‘pain’ is connected purely with the outward behaviour. Wittgenstein responds to this thought as follows: ‘On the contrary: the verbal expression of pain replaces crying and does not describe it.’ This is to be understood as a remark about the grammar of the word ‘pain’, i.e., as a description of the sort of technique that the use of the words ‘I’m in pain’ represents. The way that these words connect with what the child feels is through his learning to use them as a technique for giving expression to how he feels. No act of inner ostensive definition is required for the words ‘I’m in pain’ to connect with what is felt; the connection is secured by the grammar of the concept, by virtue of the fact that it is used as a new means to express what is felt. The connection between ‘pain’ and what a subject feels is achieved, not by where the child looks when he learns the word, but by the grammar of the concept that he is being taught. Thus, offset against Wittgenstein’s attempt to wean us from the intuition that psychological phenomena are known through introspection is an attempt to show us that it is the distinctive grammar of psychological concepts that reveals the nature of the phenomena they describe (McGinn, 2002, p. 121).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

(Iche *habe sie*). Desse modo, para os outros “minhas dores” serão sempre duvidosas, o que não posso dizer de mim mesmo. Contudo, observa-se que:

Pode-se dizer 'eu sei que estou com dor' como uma afirmação enfática de que estou com dor (PI §246), como alguém pode dizer 'eu sei que pretendo ir para Londres' como uma concessão exasperada a alguém que está reclamando. Ou pode-se usar tais expressões como declarações gramaticais para enfatizar que a dúvida ou incerteza não tem sentido (PI §247). Claro, também dizemos coisas como 'Não sei o que quero (penso, pretendo); mas isso não é uma expressão de ignorância a ser resolvida por uma introspecção mais cuidadosa. Pelo contrário, é uma expressão da incerteza da indecisão, e o que é necessário não é informação sobre meus desejos (pensamentos, intenções), mas resolução¹⁷ (Hacker, 1990, p. 61, tradução nossa).

Wittgenstein remata as duas seções anteriores, afirmando na seção §§ 248 que sensações privadas e paciência são equivalentes, ou seja, cada um (o sujeito) possui suas sensações ou a sua paciência, os dois conceitos ou frases (*Satz*) existem privativamente. Noutro ponto de vista, a análise da seção §§ 246 é ponderada pela seguinte perspectiva, a saber:

A leitura padrão do §246 e outras passagens em que o narrador ataca a convicção do interlocutor de que "só eu posso saber se estou realmente com dor; outra pessoa só pode supor" (§246a) é que esta é a consequência do compromisso de Wittgenstein com uma teoria das condições para fazer uma declaração com um sentido. A teoria geralmente atribuída a ele é que, para ter o direito de alegar que eu sei algo, essa alegação deve ser feita com base em evidências, evidências que são, pelo menos em princípio, passíveis de dúvida. Pois minhas sensações não são algo que eu possa descobrir, da mesma forma que posso descobrir sobre as dores dos outros; em vez disso, a questão é que "eu os tenho", e tê-los de uma forma que torna sem sentido afirmar que sei que estou com dor. Certamente, o narrador diz que "Não se pode dizer de mim (exceto talvez como uma piada) que eu sei que estou com dor. O que isso deve significar – exceto talvez que eu esteja com dor?" (§246-A). Mas isso não precisa ser interpretado como um compromisso com a teoria esboçada acima. Em vez disso, podemos interpretá-la como uma forma de nos fazer suspeitar do uso filosófico da palavra "saber" dessa maneira, como uma forma de motivar uma imagem da mente sobre a qual só eu tenho

¹⁷ One may say 'I know I am in pain' as an emphatic assertion that I am in pain (PI §246), as one may say 'I know I intend to go to London' as an exasperated concession to someone who is nagging. Or one may use such expressions as grammatical statements to emphasize that doubt or uncertainty is senseless (PI §247). Of course, we also say such things as 'I don't know what I want (think, intend),'; but this is not an expression of ignorance to be resolved by more careful introspection. Rather, it is an expression of the uncertainty of indecision, and what is requisite is not information about my desires (thoughts, intentions), but resolution (Hacker, 1990, p. 61).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

acesso direto aos meus estados interiores¹⁸ (Stern, 2004, p. 173, tradução nossa).

A questão do verbo saber (*wissen*) leva a outras implicações quando colocado nessa questão do problema da dor. Pois é mais fácil afirmar que “eu sei que sinto a dor (*Schmerz*)” que eu sei que sei que sinto a dor. Dessa forma, o problema ganha proporções epistêmica, já não é somente a dor um conteúdo inalienável, mas ela está associada ao próprio autoconhecimento. Isso leva, evidentemente, a um argumento *Reductio ad absurdum*, porque a dor e a sua existência pressupõe o conhecimento dela como o conhecimento do próprio conhecimento da dor em questão.

O problema do significado interno e externo das sensações, de fato, é uma questão explicitamente complicada, impassível de desmistificá-la. Veja que, como afirma Wittgenstein no parágrafo § 249, “a mentira é um jogo de linguagem a ser apreendido como qualquer outro”. Por isso, o narrador afirma, e com convicção, que ninguém pode afirmar sobre mim que eu sinto dores, pois eu poderia estar mentindo. Mas por outro lado, não poderia afirmar o mesmo sobre o riso da criança, pois embora seu riso seja dado pelas influências externas, ela ainda não aprendeu mentir. Esse problema pode ser semelhante ao tratado no parágrafo seguinte:

Por que um cachorro não pode fingir dores? Ele é, assim, tão honesto? Poderia ensinar um cão a fingir dor? Talvez possa ensiná-lo, em certas ocasiões, ganhar de dor, sem senti-la. Mas para a simulação real faltaria, ainda, a esse comportamento, o ambiente certo¹⁹ (IF, 1958, § 250, tradução nossa).

No caso anterior, a *sensação* do riso manifestada pela criança trata-se de uma expressão pública cujo significado também é público, e dada a influências externas;

¹⁸ The standard reading of §246 and other passages where the narrator attacks the interlocutor's conviction that 'only I can know whether I am really in pain; another person can only surmise it' (§246a) is that this is the consequence of Wittgenstein's commitment to a theory of the conditions for making a statement with a sense. The theory usually attributed to him is that in order to be entitled to claim that I know something, that claim must be made on the basis of evidence, evidence that is, at least in principle, open to doubt. For my sensations are not something I can find out about, in the way that I can find out about others' pains; rather, the point is that 'I have them', and have them in a way that makes it senseless to assert that I know I am in pain. Certainly, the narrator does say that 'It can't be said of me at all (except perhaps as a joke) that I know I am in pain. What is it supposed to mean – except perhaps that I am in pain?' (§246a). But this does not have to be interpreted as a commitment to the theory sketched above. Rather, we can construe it as a way of getting us to be suspicious of the philosophical use of the word 'know' in this way, as a way of motivating a picture of the mind on which only I have direct access to my inner states (Stern, 2004, p. 173).

¹⁹ Warum kann ein Hund nicht Schmerzen heucheln? Ist er zu ehrlich? Könnte man einen Hund Schmerzen heucheln lehren? Man kann ihm vielleicht beibringen, bei bestimmten Gelegenheiten wie im Schmerz aufzuheulen, ohne daß er Schmerzen hat. Aber zum eigentlichen Heucheln fehlte diesem Benehmen noch immer die richtige Umgebung (IF, 1958, § 50).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

mas, sua expressão é genuinamente original e inconsciente. Evidentemente, sobre isso não paira dúvida. Enquanto o caso do cachorro, o fingimento não é possível, dada a experiência de convívio pode concluir-se que determinado ganido deriva de uma sensação de dor. Neste caso tanto a manifestação expressa de cachorro quanto da criança pode ser interpretada como genuínas. Visto que no caso do cão, nunca poderá mentir, ainda que treinado.

No parágrafo §251 Wittgenstein apresenta a denominada *sentença gramatical* como norteadora de determinados aferimentos da nossa mente, assim como expressão de algumas das nossas interpretações. De outro modo, a sentença gramatical é o modo de falar algo que não se pode falar de outra forma. Na *gramática filosófica* ele descreve um exemplo que pode ser aplicado noutros casos: “a gramática como (por exemplo) a geometria de negação. Gostaríamos de dizer: “a negação tem a propriedade de, quando duplicada, resultar em uma afirmação”. Mas a regra não fornece uma descrição adicional de negação; ela constitui a negação. Ou seja, é como a palavra dor que apenas substitua a expressão da dor (Wittgenstein, 2013, p. 37).

Por isso Wittgenstein responde ao seu interlocutor no parágrafo §253 que embora se questione que o outro sinta a minha dor. Mas o pronome demonstrativo *esta* não é o suficiente para definir o critério de identidade de que minha dor não é a dor do outro. Daí surge a questão do *idêntico* e *idêntico* no § 254, a análise dar-se pela dúvida sobre qual expressão deve ser aplicada ou não. Questões de tal gênero Wittgenstein considera matéria prima da filosofia quando se tenta empregar um determinado *modo de expressão*. E assim, Wittgenstein conclui sua exposição da possível *linguagem privada* no parágrafo § 255, afirmando: “O filósofo trata de uma pergunta; como uma doença” (*Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit*). O tratamento nem sempre consiste na cura, embora este deve ser seu fim basilar, mas o fato é que na pergunta sobre o que significa a *linguagem privada*, realmente, Wittgenstein deu notória atenção.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com efeito, observou-se que as *Investigações Filosóficas* (IF) cumpriram pelo contexto da exposição, o que Wittgenstein havia imaginado – deixá-la – uma obra inacabada, levando em conta a discussão que ainda vai gerar em torno do seu leque temático, e sobretudo, sobre o *argumento da linguagem privada*. Percebeu-se que o

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

tema da *linguagem privada* provoca dúvidas se realmente fazia parte das pretensões iniciais de Wittgenstein incluí-la na obra, por outro lado, observa-se que é, sobretudo, este tema que demonstra dar a devida relevância dentro da obra em questão e da filosofia moderna. Quanto sua delimitação consensual, o ponto de vista de Kripke e os indícios destacados, pode-se dizer que permanecem – ainda, questionáveis.

REFERÊNCIAS

AGASSI, Joseph. **Ludwig Wittgenstein's Philosophical Investigations An Attempt at a Critical Rationalist Appraisal**. Alemanha: Springer, v. 401, 2018.

CHILD, William. **Wittgenstein** [recurso eletrônico]. Tradução: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Penso, 2013.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar., 1998.

KRIPKE, Saul A. **Wittgenstein on rules and private language**. Massachusetts, USA: Harvard University Press, 1995.

HACKER, Peter Michael Stephan. **Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1996.

HACKER, Peter Michael Stephan. **Wittgenstein: Comparisons and Context**. New York, USA: Oxford University Press, 2013.

HACKER, Peter Michael Stephan. **Wittgenstein: Meaning and Mind. Of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations**. Part I: Essays, Volume 3. Hoboken, NJ, USA: Wiley-Blackwell, 2019.

MCGINN, Marie. **Wittgenstein and the Philosophical Investigations**. New York, NY: Routledge, 2002.

MULHALL, Stephen. **WITTGENSTEIN'S PRIVATE LANGUAGE: Grammar, Nonsense, and Imagination in Philosophical Investigations, §§243–315**. Oxford: Clarendon press, 2007.

STERN, David, G. Wittgenstein's philosophical investigations. New York: cambridge university press, 2004.

WITTGENSTEIN. **Philosophische Untersuchungen [English & German] Philosophical Investigations**. Translated by G. E M, Anscombe. Massachusetts: Blackwell publishers Ltd., 1958.

VIANA, Wellistony C. **Hans Jonas e a filosofia da mente**. São Paulo: Paulus, 2016.



Capítulo 2
POSSIBILIDADE DE SUPERAÇÃO DA SOCIEDADE DO
CANSAÇO NA PERSPECTIVA DE BYUNG-CHU HAN

Nilo Ribeiro Junior
Fernanda Gabriella de Lima Costa

POSSIBILIDADE DE SUPERAÇÃO DA SOCIEDADE DO CANSAÇO NA PERSPECTIVA DE BYUNG-CHU HAN

Nilo Ribeiro Junior

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL-UNICAP

Fernanda Gabriella de Lima Costa

Mestra em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

1 INTRODUÇÃO

A reflexão aqui desenvolvida segue uma abordagem sobre a concepção de Byung-Chul Han a respeito da sociedade contemporânea como sendo uma sociedade do cansaço. Obviamente, seu olhar crítico frente aos impulsos desenfreados de desempenhos e produções nos mostra o caos em que estamos submetidos a viver com tantos desequilíbrios no próprio indivíduo. Contudo, destacamos um possível entendimento entre teoria e prática das possíveis respostas ao caos social nutrido pelo cansaço. Diante de uma possibilidade de superação da sociedade do cansaço, em que o autor demonstra por meios da obtenção da qualidade de vida e suas construções benéficas, formas de superar esse aspecto destrutivo na sociedade. Dentro dessas possibilidades, temos uma apreciação do tempo e sua relevância no dia a dia, onde procuramos mostrar a importância e a essencialidade da escolha qualitativa do tempo, para um vislumbre de vida contemplativa, no sentido de superação do ativismo reinante e sufocante da realidade atual. Ainda, continuando a reflexão, enfatizamos que, numa possibilidade de movimentação de vida contemplativa através da liberdade do cansaço, tentamos demonstrar apreciações excepcionais de modo a poder contemplar a vida, na busca de um equilíbrio da vida ativa em relação a recepção da vida contemplativa. Para que ambos se conectem e promovam uma espécie de estabilidade nas ações individuais e repercutam práticas sociais transformadoras.

Entretanto, nossa pesquisa busca expressar e almejar um caminho de

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

elucidações à realidade contemporânea, com suas implicações e adversidades, mas também salientando a necessidade de percepção da consciência crítica do sujeito, para que se faça possível uma reabilitação de si, a partir de si. Byung-Chul Han precisamente discorre sobre a sociedade atual com o propósito de uma reflexão ética acerca da condição do sujeito e consequentes problemas desencadeados na sociedade como um todo. Além disso, a necessidade de apresentar, um panorama contemporâneo e suas urgências, frente ao complexo meio que o indivíduo se encontra. Dessa forma, são possíveis sugestões de incentivar a consciência para impulsionar meios de suavização dos excessos, para um estímulo ao equilíbrio da vida pessoal, social ética e moralmente bem fortalecidas.

2 POSSIBILIDADE DE SUPERAÇÃO DA SOCIEDADE DO CANSAÇO

Nesse capítulo será tratado da possibilidade de saída da sociedade do cansaço, a partir do pensamento de Chu Han de um pós-cansaço e inevitável esgotamento social. Num primeiro momento será discorrido pela percepção de Han, uma ótica de mudança do cansaço vivido pelo indivíduo.

Dessa maneira, as respostas do pensamento dissertam em três pontos. Iniciando com uma apreciação sobre o tempo e sua relevância no modo de utilização no dia a dia. A contemplação os sentidos e formas de vivências das coisas da vida, experienciando a preciosidade do tempo em sua aplicação qualitativa. A ideia do autor em que o tempo se tornou algo disperso na contemporaneidade, faz com que se fundamente metaforicamente o tempo com um aroma. Aroma esse desconhecido na sociedade atual e que possui em uma essencialidade aos dias atuais.

Num segundo ponto, referencia uma questão que, a partir da obra de Byung, nos é possível evadir, através de uma dimensão ética, sobre a dinâmica mortífera do cansaço. Assim, nos será possibilitado uma movimentação de vida contemplativa através da liberdade do cansaço. Também veremos como a sociedade passa a necessitar valorizar uma contemplação para sair da vida ativa. Assim, a necessidade do ócio²⁰ e da contemplação para que o ser humano não perca terminantemente a sua humanidade. Por consequência, para que o indivíduo reflita, necessário se faz o

²⁰ A falta de ócio corrobora para o afastamento do sujeito da apreciação qualitativa do tempo. Han alude essa falta de ócio como extremamente perigosa, justamente pela sua ilusão de não necessidade.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

tempo. Para que haja tempo, necessários se fazem ciclos de reabilitação para que se adquira uma certa profundidade, segundo o filósofo, através do ócio.

Seguidamente, num terceiro elemento propõe uma reabilitação social num aspecto ecológico, de modo a permitir a reflexão dos indivíduos entre si e no ambiente vivente. O autor trata de uma análise do mundo, sendo este contemplativo, logo, reflexivo e nobre em sua ociosidade. Chul Han sobreavisa os impactos positivos de uma ecologia social transcendental ao cansaço e as consequências possíveis de uma reabilitação do indivíduo, juntamente com seus impactos na sociedade como um todo.

2.1 O tempo e sua relevância no dia a dia

Nesse momento do estudo da análise feita por Byung-Chul Han, torna-se inevitável, após o desembaraçamento apreciativo da sociedade do cansaço, o diagnóstico do tempo. Já tendo essa análise uma realidade atual, a apreciação de uma possível contemplação do tempo dentro dos extremos existentes. Se torna um estímulo para contrapor o problema da liberdade paradoxal na prática dos excessos.

Pela dissincronia factual do tempo, onde tudo parece a mesma coisa e a busca pelo mesmo é contínua e necessária aos moldes do sistema existente, revoa a abstração de que tudo é o mesmo, sem significado profundo. A respeito da deste ponto, o autor pondera que,

A presente crise remete para a dissincronia, que conduz a diversas alterações temporais e à parestesia. Falta ao tempo um ritmo ordenador. Daí, que perca o compasso. A dissincronia faz com que, por assim dizer, o tempo tropece. O sentimento de que a vida se acelera tem, na realidade, origem na percepção de que o tempo anda aos tropeções sem qualquer rumo (Han, 2016, p. 9).

Nessa compreensão, Han trata da dissincronia como agente direta da dispersão do tempo, tendo em vista a sua percepção difusa do tempo e conseqüente inexperiência de uma durabilidade deste. Todas as coisas se aceleram e se acumulam. Todavia, sendo o sujeito naturalmente um ser que aprecia e contempla, não se tem a máxima absoluta de sua existência na produção e no desempenho. Tampouco na perpetuidade da dissincronia. Pois, a capacidade laboral do sujeito é tão significativa quanto o seu ócio. No entanto, por não se ter mais a prática do descanso, perdeu-se na sociedade o valor do tempo em uso de regeneração e preservação.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Diante dessa ótica de possibilidade qualitativa do tempo, fortalece a crítica ao cansaço pelo meio de superprodução e desempenho, visto que a auto exploração continua a adoecer a sociedade por falta de antídotos não atingidos. Nãoobstante, através de sua teoria crítica ao capitalismo contemporâneo e sua aplicabilidade no corpo social, Byung considera um modo de sobrevivência introdutiva na desaceleração, a julgar pelos excessos não só de desempenho laboral, mas pela superabundância de informações. Assim, uma reaprendizagem se faz plausível através da possibilidade de experienciar um novo tempo.

Tendo o pensador a proposta de que a revalorização se torna evidente na plenitude da contemplação através do tempo, esse ritmo carece de desaceleração para a sua manifestação. Nisso, fortalece no tempo a sua máxima recursal para um amparo da sociedade atual. Assim, na construção dessa análise do tempo, Han (2021, p. 26), interpela que “O esperar incerto, a paciência necessária, o crescimento lento produz uma sensação de tempo especial”. Dispondo da duração dos instrumentos sociais e seus contextos, acredita-se que cada coisa possui a sua narrativa e modo de contemplação através do tempo. Nessa conjunção, a perda da condução e o ganho de produtividade, não dispensa a utilidade temporal. Ao contrário, o autor reforça que se torna cada vez mais tormentoso ao indivíduo, e, conseqüentemente à sociedade, a inexistência do tempo para a estabilidade humana.

Entretanto, Han dá um sentido temporal, de modo a produzir riqueza ao tempo qualitativo. A pobreza se perfaz para ele com a falta de tempo. A experiência intensiva das coisas enriquece a existência e corrobora para o tempo qualitativo, genericamente. Por conseguinte, se interpela a riqueza da qualidade existencial através do tempo, de modo a torná-lo o caminho para uma redenção do sujeito frente ao esgotamento provocado pelos excessos.

Nessa perda dos sentidos enriquecedores de uma vida qualitativa, Han vislumbra o tempo em uma percepção aromática. Uma experiência temporal qualitativa possui uma profundidade que alcança um aroma²¹ atípico, com notas de possibilidades para além da exaustão. Posto isto,

21 A relevância de um aroma para que se perceba um caminho ao ócio, faz com que Byung-Chul Han traga uma preciosa análise pertencente aos dias atuais. Pela superficialidade das coisas e pela aceleração dos dias, o autor reduz a agressividade da falta de tempo para sugerir uma mudança extremamente sensível e que conecta o sujeito à oportunidade de restauração de si, através da percepção dos efeitos saudáveis e duradouros do ato de desacelerar.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

É necessária uma revitalização da vida contemplativa, posto que abre espaço de respiração (Atemräume). Talvez o espírito deva a sua origem a um excedente de tempo, um otium, uma respiração pausada. Se poderia reinterpretar pneumas, que significa tanto “respiração” como espírito. Quem fica sem alento não tem espírito. A democratização do trabalho deve seguida de uma democratização do otium, para que aquela não se converta na escravidão de todos (Han, 2016, p. 10).

Essa revitalização da vida possibilitada no decorrer da análise de Chul Han, tem em seu objeto temporal uma analogia aromática como o tempo no centro da questão. Sendo o tempo de dedicação ao desempenho como um tempo sem aroma e o tempo de contemplação como um tempo aromático. Logo, a profundidade da observação do autor eleva a condição da preciosidade do tempo para os sentidos naturais do cosmos. Visto que o tempo de qualidade reverbera uma iluminação medular para a continuidade da vida em seu sentido natural de percepções. Em tal sentido, como essas percepções não se encontram em seu sentido efetivo, o aroma deste tempo demonstra-se vazio de percepção. Byung (2016, p. 32), reflete que “O tempo do trabalho é um tempo sem conclusão, sem início e sem fim. Ele não exala nenhum aroma”.

Nesse sentido, o propósito da vida é tratado pelo autor como algo precioso e que tem, em contraposição ao tempo de trabalho que possui uma crítica severa e profunda da má aplicação do tempo, a sua intensidade como essencialmente fundamental para a consequência dos contextos diários. Se proporciona o tempo com uma interioridade que o simplifica com um aroma temporal. Esse bálsamo remete o simbolismo ao tempo desacelerado e harmonizado. O que não é o panorama da contemporaneidade. Devido a isso, a crítica que se faz extremamente coesa à narrativa do vazio temporal e seu preenchimento de afastamento do tempo qualitativo. Consequentemente, a falta de qualidade do uso do tempo remete a todas as insuficiências da vivência humana, bem como acarreta a coação que resulta na violência neuronal habitual. Nesse estado, conseguimos decifrar a relevância do tempo e constata que “O tempo desintegra-se numa mera sucessão de presentes. A época da pressa não tem aroma. O aroma do tempo é uma manifestação da duração” (2016, p. 61-62).

Sendo o tempo manifesto em um aroma convidativo do indivíduo, nos resta captar essas sensações na contemporaneidade para que se tenha algum tipo de percepção e sensibilidade, a fim de perceber a preciosidade do presente, em seu mais

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

simples e leve tempo. Demonstra-se a necessidade cada vez mais manifesta de desenvolver uma noção do não tempo, para que nesta se capte a importância da desaceleração, como forma indispensável de rendimento do tempo. O tempo qualitativo de Byung-Chul Han, é o tempo do ócio, o tempo do descanso, da desaceleração para a contemplação. Nisto, o autor propõe um entendimento para do não tempo, para que se perceba o não aroma do tempo, e, então, se busque o tempo em sua originalidade, em seu aroma próspero, para fins de alcance de um possível aprofundamento das questões do mundo atual.

Para o autor, o tempo se faz de modo intensamente valoroso, e diz:

O tempo começa a ter aroma quando adquire uma duração, quando ganha uma tensão narrativa ou uma tensão profunda, quando ganha em profundidade e amplitude, em espaço. O tempo perde o aroma quando se despoja de qualquer estrutura de sentido, de profundidade, quando se atomiza ou aplaina, se enfraquece ou se abrevia (Han, 2016, p. 32).

Dentro dessa compreensão do tempo, analisamos que o este deve ter uma instalação mítica, que, de acordo com Han, através de um tempo mítico, se faz possível uma espécie de preservação na continuidade e possuindo experiência e narratividade. Byung considera que o tempo em seu estado mítico é o que poderia aproximar o indivíduo de uma alternativa ao não tempo e mal uso do tempo presente. Han conceitua que o tempo não qualitativo permanece numa repetição das coisas, em meio a produções e desempenhos. Nisto, sem espaço para nenhuma espécie de profundidade. Já no tempo mítico, pode-se refletir nas narrativas de um tempo na atualidade em que mesmo que se contenham repetições de ações, a ciclicidade pode ser marcada para os bons registros sociais, como datas comemorativas. Entretanto, não se confunde com o tempo acelerado que tudo se repete sem profundidade.

Nesse sentido, a narrativa no tempo possui uma preservação, mediante sua experiência, sua existência. Torna-se importante sem lesionar o tempo em seu aroma necessário. Han (2016, p. 32), trata que “Tanto o tempo mítico como o histórico possuem uma tensão narrativa. O tempo é composto por um encadeamento particular de acontecimentos. A narrativa dá aroma ao tempo”. Logo, o tempo das coisas e das experiências possibilitam uma narrativa que é integrada por Han em seu propósito de reflexão do tempo qualitativo.

Dessa forma, a qualidade de vida do cotidiano está inteiramente associada à qualidade do tempo. Visto que o convite ao equilíbrio não só se constata relevante,

como essencial para o sujeito, inclusive para vivenciar outra vez uma sensibilidade à liberdade.

2.2 Possibilidade de uma movimentação de vida contemplativa através da liberdade do cansaço

Compreendemos pela atribuída à análise de Byung, o cuidadoso trânsito feito por elesobre o sujeito, e, pelos pontos observados de sobrevivência permanente da sociedade, em meio às infinitas atribuições, nada mais evidente do que o indivíduo ter se transformado num autômato do sistema capitalista. Tendo na sua produção e tentativa de alcance do desempenho imposto, a sua forma superficial de produzir muito e nada acentuado. Na sociedade do cansaço, a vida é permanentemente ativa. Assim, não havendo espaços para estímulos de interrupção dessas ações, a vivência se concebe reduzida às atividades da exaustão.

Elucidativamente, o progresso de inúmeras áreas sociais é de extrema valia. Contudo, diante de todo progresso tem-se os desafios que demandam superação em suas dimensões. Sendo o esgotamento uma realidade aplanada na sociedade, os obstáculos tornam-se ainda maiores. Haja vista na ausência do estado meditativo e apreciativo, a escora da produção ininterrupta é o suficiente para o não descanso dentro do cansaço.

Desse modo, sem tempo para o tempo, o cansaço é uma consequência não entendida em sua austeridade, e, assim, imune de reflexão a respeito do descanso. Dentro desse prisma, Chul Han supõe o experimento da vida em contemplação de pontos essenciais ao equilíbrio humano, pois as disfunções obtidas nos excessos da vida ativa, mostram o quanto o consequente cansaço tem se tornado uma compulsão generalizada. Não obstante, a paisagem do século XXI é tomada por patologias que parecem inevitáveis e metas inalcançáveis. Frutos de uma sociedade demasiadamente positivada, para além da negatividade remota. O *status* do cansaço é mais cansaço, o indivíduo é infeliz por não ser uma máquina. O indivíduo aprecia os excessos e neles sucumbe-se. Desse modo, o filósofo (2016, p. 128), discorre: que “[...] a perda da capacidade contemplativa é responsável pela degradação do homem em animal laborans”.

Por consequência dessa aproximação com a violência integral que acomete a condição humana, o cansaço passa por atualizações, tendo perdido todo espaço de

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

interrupção para apreciação. Assim, segundo o filósofo, o cansaço se estabiliza e se atualiza, tendo o sujeito em seu tempo livre, simplesmente uma ocasião de recuperação para novo escopo de esgotamento, bem como novos fomentadores da violência neuronal.

Sobre esse tempo de recuperação, vislumbrando uma possível oportunidade de descanso, o autor qualifica como uma “cultura do ócio”. Dentro dessa interpretação Han alicerça que

A incapacidade de ter ócio é um sinal de apatia. O ócio não tem a ver com não fazer nada, muito pelo contrário. Não está a serviço da dispersão, mas da reunião. O demorar-se requer uma recolha de sentido (2016, p. 103).

Observamos que, a cultura do ócio em seu sentido genuíno não se apresenta, na contemporaneidade, como forma de descanso ou de renovação através da contemplação pelo tempo. De modo contrário, o ócio da sociedade atual é uma sensação plena do esgotamento para realinhamento da produção e continuidade dos excessos em seguida. Han discerne o ócio como uma possibilidade de contemplação de uma verdade em si, onde o indivíduo se reconhece como pessoa verdadeiramente em si. Também sugere que, para a sociedade alcançar qualquer possibilidade de ócio, este deve ser apreciado em sua excelência, tal qual considerada a sua preservação, para que seja instituído na contemporaneidade.

De modo avassalador, o cansaço preencheu as linhas de probabilidade do ócio nas camadas indispensáveis da sociedade. Sendo passos cada vez mais distante de uma vida contemplativa. A absorção do mundo atual pelo desempenho e produção tem tornado ócio cada vez mais inacessível. Sendo, para este pensador, o ócio uma maneira despreocupada de impulsos para produções ininterruptas, a sociedade caminha cada vez mais para o perecimento deste e a não contemplação da vida. Assim, não ter o tempo do ócio é não ter uma percepção de contemplação da vida. Visto isso, uma escassez filosófica do pensar do sujeito em âmbitos em que o pensar deveria ser vital para a preservação humana.

A incapacidade da sociedade contemporânea em se ater ao carecimento do ócio, sugere uma reflexão onde Han (2016) descreve que “Na idade média, a vida contemplativa gozava de prioridade frente à vida ativa”. Por essa característica se depreende a decadência social da contemplação, ao ponto desta não ser mais concebida.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

A necessidade do ócio para o mundo contemporâneo se faz tão necessária que a própria morte se torna algo valioso ao desespero do ritmo frenético das coisas. O autor faz uma observação a respeito do mundo contemporâneo e seus níveis de acometimentos neuronais, e, conseqüentes danos. Inclusive autodestrutivos, pois tem se tornado algo tão banal que se passa a contar os casos. Todavia, as soluções são, por vezes, tardias. Considerando que, partindo desse ponto, se fundamenta a questão da disciplinarização da sociedade e a seqüela da “maquinização” do sujeito para a obediência do sistema capitalista. Assim,

O dispositivo industrial é um imperativo econômico-temporal, que forma o homem de acordo com o ritmo das máquinas. Igual a vida humana ao processo de trabalho e ao funcionamento das máquinas. A vida guiada pelo trabalho é uma vida activa, que está absolutamente apartada da vida contemplativa. Se o homem perde toda capacidade contemplativa se rebaixa a animal laborans (Han, 2016, p. 107).

Dentro dessa configuração de vida sendo moderada pela disciplina, o portal para uma vida contemplativa se faz resistente. Todavia, o autor muito bem aponta como um modo essencial para uma afinidade em prol de uma vida mais verídica, assim como um desaceleramento da ação para uma contemplação. Nisso, no espaço de tempo para um convite ao ócio e conseqüente contemplação verídica, podemos interpretar como uma chance à não integralidade do trabalho. Sendo possível uma brecha para a dilatação da contemplação em meio ao cansaço.

Ainda sobre o tempo, sendo este presente tomado pelo trabalho, o escasso momento de possível descanso é tomado por experiências superficiais e de afastamento de qualquer intimidade. Isto posto, a atemorização da durabilidade do descanso traz a sua própria relevância e disposição para não se viver com este temor, mas sim, conduzi-lo a um processo de redução do cansaço, para que se tenha, originalmente, uma sensibilidade à vida contemplativa.

Perante os obstáculos da atualidade, a sociedade possui a inevitabilidade de uma reflexão sobre uma autonomia para o alcance estável de contemplação. Nisso, a liberdade torna-se, perante a necessidade de desempenhos, um complexo e substancial caminho para o equilíbrio individual, e, progresso coletivo. Chul Han (2023, p. 41) expressa que “A vida ocupada, aquela que falta qualquer dimensão contemplativa, não é capaz de dar a amabilidade do belo. Ela se mostra como uma produção em destruição acelerada”.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Byung acredita que uma incorporação da vida ativa à vida contemplativa poderá convidar um sujeito à reflexão da necessidade do descanso e a não absolutização da vida ativa e seus excessos. Esse decurso faz com que se experiencie uma existência orgânica, bem como oportuniza uma exploração da capacidade reflexiva adormecida pelos excessos de desempenho.

Por conseguinte, se propõe uma a vida ativa para que seja complementar à vida contemplativa. Há vista que, em sua análise, possui uma apuração de que a vida ativa e a vida contemplativa se complementam. Dessa forma, fundamenta-se que, para Byung, não considera renunciar um dos objetos em questão, mas sim, alternas os ciclos das ações ativas com as ações contemplativas. Há de se analisar a salubridade da complementariedade das duas ações e os espaços necessários para cada um desses momentos. Sendo uma ação permeada pelo movimento da outra. Nisso, é seguro dizer que a recuperação do tempo de contemplação e reflexão trará uma recuperação para o retorno de uma humanidade. Para que o indivíduo possa existir além do ativismo e dos objetivos diários obrigações. Esta condição dará uma consciência do que Chu Han (2023, p. 23) trata de que “A vida contemplativa sem ação está cega. A vida ativa sem contemplação está vazia”.

Tendo uma reflexão sobre caminho a seguir para uma liberdade do cansaço e possível aroma fora do desempenho, tem-se como plausível a prática digna de uma vida contemplativa, onde a expectativa da absorção do sujeito, de sua singularidade de inteligência e discernimento, o torna um ser contemplativo. Han desenvolve, de maneira erudita, uma análise da contemplação como um renascimento necessário ao indivíduo, incluindo um novo respirar para que se contemple os ciclos das ações em seu mais ciclo libertador:

É necessária uma revitalização da vida contemplativa, posto que abre o espaço de respiração (Atemräume). Talvez o espírito deva a sua origem a um excedente de tempo, um otium, uma respiração pausada. Se poderia reinterpretar pneumas, que significa tanto “respiração” como espírito. Quem fica sem alento não tem espírito. A democratização do trabalho deve seguida de uma democratização do otium, para que aquele não se converta na escravidão de todos (Han, 2016, p. 135).

Deste modo, Byung-Chul Han salienta a essencialidade de uma vida contemplativa para contrapor a sociedade do cansaço, pois, com o status social contemporâneo, a destruição é uma consequência extremamente palpável. Sabendo como o ser humano necessita dessa liberdade para a contemplação da vida, o espaço

trazido no respirar é uma probabilidade de fragmentação da servidão do desempenho. Assim, espaços para respirar a liberdade e trazer um descanso ao cansaço são vistos como pontos de equilíbrio pela análise de Han, sendo o restabelecimento de uma condição de vida com tempo, uma condição saudável e otimizada para a redenção dos excessos.

2.3 Proposta de uma reabilitação social num aspecto ecológico para uma reflexão dos indivíduos entre si e no ambiente vivente

Com o propósito de adentrar num âmbito complexo e delicado, norteia-se a validade do cansaço para que esta tenha seu desenlace, de maneira a convidar ao equilíbrio, com a vida ativa. Nessa forma de articular sobre os cenários contemporâneos, ele aprecia os objetivos para fins de estruturar os passos argumentativos da reflexão para um possível agir. Desse modo, uma vida equilibrada na ação, na práxis, em que pondere a razão no tempo qualitativo, possui este contentamento no demorar-se contemplativo. Visto que seu sentido de tempo é formado na duração e qualidade deste. Para Han, a entrega contemplativa à efetividade do tempo qualitativo, deve ser intrínseca, pois, não há possibilidade de uma ação ética, dentro de um aspecto ecológico reflexivo, para o sentido do mal uso. Sendo, pois, através do pensamento virtuoso e das ações de convite à contemplação, o alcance de libertação e aprimoramento do agente humano.

Sendo o tempo de qualidade consequente contribuinte do ócio, e, deste, uma utilidade essencial à percepção de vida contemplativa, tal essência é habilitada em cada indivíduo para que, em sua unidade, possa compreender a essência valorativa de uma vida em contemplação. Decorrente dessa absorção, Chul Han (2016, p. 136) depreende que: “Entre as correções necessárias que devem introduzir-se no caráter da humanidade, conta-se, portanto, uma ampla medida de fortalecimento do elemento contemplativo”.

Nessas condições tratadas, se demonstram as saídas dos processos pelo elemento contemplativo. Contudo, a capacidade humana em seu ápice criativo se depara com os afazeres rodeados de metas que comprometem esse cume, e, a não apreciação do sujeito sobre a sua virtude. Não havendo espaço para a meditação da vida e de sua ociosidade necessária, o sujeito não sucede em discernimento sobre sua renovação, evolução e identificação de si, de seu descanso. Byung analisa a

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

meditação, a prática da respiração como forma de se conectar com o mundo através da mente. Onde se possa desacelerar a partir de então, fazendo com que o sagrado seja, de fato, um evento de silêncio. Sendo assim, o sistema capitalista não coopera com o silêncio, pois esse não produz nada, logo não há lucro. Porquanto, o capitalismo não aprecia o silêncio.

A compulsão produzida no capitalismo torna o silêncio completamente indisponível. O silêncio tem sua indisponibilidade estabilizada por não possuir meios rentáveis ao sistema. Eventualmente, o espaço do silêncio fora assoberbado por mais performances, até que não mais se perfaz compreendido a valorização temporal entre os indivíduos. Em virtude disso, também se examina o silêncio como não valorado na sociedade contemporânea pelo medo ameaçador e não entendido da quietude. Em vista disso, o espaço até do silêncio de imagens e reproduções digitais variadas, não são sem ruídos. Ao contrário, são inquietantes por também não pertencerem ao tempo do silêncio. Da quietude para um possível descanso.

Um ponto de observação extraordinariamente feita pelo autor, pelo estudo da falta de silêncio, também se denota da falta de descanso ótico. Pelo medo do repouso, do descanso, que pode ser um tempo de mais produção e desempenho, Han compreende a falta de descanso inclusive visual. Sendo um dos pontos comportamentais que favorecem o convite ao fenômeno corpóreo do ócio. Ele enuncia:

As imagens digitais de hoje em dia são sem silêncio e, por isso, sem música, sim, sem aroma. Também o aroma é uma forma de conclusão. As imagens inquietas não falam ou contam, mas sim, fazem barulho. Frente a essas imagens ameaçadoras, não se pode fechar os olhos. O olho fechado é o signo da conclusão (Han, 2021, p.16).

Outrossim, uma vez que proposta a apreensão da consequente falta de silêncio, se toma como inevitável uma demanda indagativa das elucidações sensíveis à ecologia do indivíduo, para que se reconheçam os meios de reabilitação pós instauração do cansaço pleno na sociedade. Assim, a organicidade do ato de paralisar o ruído e contemplar o silêncio, faz, segundo Byung (2016), uma “revolução temporal”. Ele diz “uma revolução temporal que traga para o tempo o seu aroma”.

Chul Han não promove catálogo de palavras expressivas, mas sim, alinha uma possibilidade influente de suavização do sofrimento para indícios, aromase ares de uma resposta ecológica ao cansaço. Com este entendimento, se prospera na

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

sensatez frutífera ao contexto atual. Sendo possível esse despertar humano, o convite orgânico de uma aromatização do tempo, mediante o contemplar pelo silêncio e a concepção de equilíbrio para uma vida ecologicamente desperta, afastam, a “sensação de vertigem” e adicionam a “beleza da temporalidade”. Sendo essas sensações um “despertar da alma para a vida”. Em oferta aos caminhos de iluminação da mente, Han constata que a apreciação é de tão preciosa influência que é capaz de “sincronizar os ritmos do tempo e suas ações”. O autor salienta que o demorar-se das coisas, o sentir do tempo, a beleza do dia, o frescor do clima e a fragrância do aroma são formas de reabilitação, de uma volta parasi. O sujeito do desempenho torna-se assim, o sujeito do equilíbrio, do convite às esferas de trabalho e de descanso. Ponderamos que, assim, talvez se tenha uma pureza no mundo, onde tudo se torna espesso. Um convite ao sentido ecológico do ser, ingressa a reflexão do chamamento ao convívio saudável também das relações interpessoais. Ademais, um modo de vida saudável no ambiente vivido, provoca sintomas de sincronia, que difere dos sintomas atuais e reflete também na possibilidade de recuperação ecológica. Embora se constate uma lacuna severa na contemporaneidade, este estudo não se limita a descobrir e recuperar os lugares destas durações particulares e invulgares. Não se trata de lamentar a perda de uma era, pelo contrário, abrirá a possibilidade de uma vida que tem o seu próprio aroma, tendo a sua revitalização na vida contemplativa.

Nesta apreciação, temos na vida contemplativa, uma indispensabilidade de revitalização para fins de contornos convidativos ao equilíbrio atual, não possuindo na desaceleração o seu recurso. Mas sim, na compreensão do incentivo à contemplação a sua reanimação e panorama de uma reabilitação ecológica. Byung versa que,

A hipercinesia cotidiana despoja a vida humana de qualquer elemento contemplativo, qualquer capacidade de demora. Pressupõe a perda do mundo e do tempo. As chamadas estratégias de desaceleração não são capazes de pôr fim à crise temporal contemporânea. Na realidade, mais não fazem do que ocultar o verdadeiro problema. É necessária uma revitalização da vida contemplativa. A crise temporal só será superada no momento em que a vida ativa, em plena crise, acolha de novo o seu interior, a vida contemplativa (Han, 2016, p. 10-11).

Frente a isso, a massa de manobra da sociedade cansada de si e do contexto, não se faz desperta apenas pelo conhecimento de superação. Formas de recapacitação possíveis, mostram o quanto o sujeito encontra-se ausente de si. Quanto mais o autor ratifica a supressão da contemplação, mais se torna severa a

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

necessidade de composições impeditivas do absolutismo do desempenho que paira na sociedade.

Por conseguinte, a superação dos impeditivos existentes, para uma alternativa de reabilitação, necessita de integração aos espaços regenerativos, para impedir a absolutização dos excessos na sociedade. Nesse prisma, o estado de reabilitação é fundamentalmente um processo orgânico, e, evidencia as proporções de restauração que podem estimular novos movimentos corpóreos. Fins de produzir uma energia ao sujeito, que reverberará na sociedade como um todo. Han compreende que o bem viver contemplativo se torna essencial ao convite das ações propiciadoras de reflexão na atualidade. Sendo possível, com a inclusão de novos objetos de conduta humana, uma aquisição de modelos práticos à interação de um novo ritmo ecológico, em sua autenticidade.

Com isso, o autor explana:

A maior felicidade brota do demorar-se contemplativo na beleza, antigamente chamada *theoria*. O seu sentido temporal é a duração. Ocupa-se das coisas eternas e imutáveis, que repousam em si próprias. Nem a virtude nem a sabedoria, mas só a entrega contemplativa à verdade aproxima o homem dos deuses (Han, 2016, p. 104-105).

Nesse entendimento, Han pontua o movimento evolutivo da contemplação como guia para uma reabilitação orgânica no meio ambiente social vigente. Na forma de doação de si ao tempo para si, a contemplação pode surgir de modo ao cansaço ter a sua validade reduzida. Nisso, há grande aprimoramento e um passo expressivo para a erupção necessária do sujeito frente ao esgotamento diário. Se um momento de paz revigora ao ponto de aproximar o indivíduo dos deuses, a metáfora de Byung colabora com os sentidos prováveis de uma desaceleração para um convite à uma contemplação. Assim, a ação humana conceberá um aroma renovador ao curso ecológico de um bem viver, onde o sujeito poderá contemplar a existência em sua contemplação aromática em si mesmo.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade apresentada por Byung-Chul Han, possui uma atmosfera de excessos e, conseqüentemente, considerada de decadência por falta de uma autopreservação. Não obstante, por meio de apreciação ao escopo em que a

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

sociedade se vê carecedora de desempenho, o autor da sociedade do cansaço e de obras essenciais ao pensamento contemporâneo, propõe algumas etapas para o alcance de uma redenção ao conseguimento de uma vida contemplativa. Sendo esta, adversa à vida ativa pertinente à sociedade atual. O pensador perpassa acessos de dispositivos colaboradores de uma percepção da vida atual, tal qual de formas de convite ao sujeito para uma prática rumo ao equilíbrio. É pertinente a maneira em que o autor pretende desenvolver alguma ligação de reabilitação do indivíduo preenchido por uma vida superprodutiva à compreensão da necessidade do ócio. Consideramos, assim, fatores estimulantes ao aprofundamento humano, tais como a olfação aromática do tempo e suas peculiaridades de quietude benéficas. O encanto ao ócio para que se perceba, dentro desse novo aroma, uma forma de reciclagem de si. A indicação da vida contemplativa em equilíbrio com a vida ativa, para que o sujeito tenha a sua produção e o seu momento contemplativo em atividade, e, assim, pondere a reflexão e meditação como tratamentos ao esgotamento.

Nesse sentido, a ética em Chul Han se articula com a reflexão filosófica de que as possibilidades de liberdade são vislumbradas através de uma vida contemplativa que ganha ritmo através do ócio. Esse ócio tem por base a necessidade do tempo para ter corpo. Logo, o caminho traçado por este pensador gera a perspectiva crucial para amparar a sociedade e suas condições de regeneração.

Assim sendo, o indivíduo passa a ter reconhecimento de si e sua situação de esgotamento, todavia, ao passo de empenhar-se na receptividade de uma vida contemplativa, na sensibilidade percebida por Chul Han, “Quando se recupera a capacidade contemplativa, a vida ganha tempo e espaço, duração e amplidão”. Tendo, assim, o indivíduo, porventura, um caráter de transformação, mediante a reabilitação prática do retorno a si. Pois, Byung não coloca um fim nos excessos com o advento reflexivo da contemplação, mas sim, um ponto de levitação para uma ecologia social orgânica.

REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, JEAN. **A sociedade do consumo**. São Paulo: Edições 70, 1995.

BECK, Ulrich. **A sociedade do risco**. São Paulo: Editora 34, 2011.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança

DELEUZE, Gilles. **A sociedade do controle**. São Paulo: Hedra, 2019.

EHREMBEG, Alain. **La fatigue d'êtresoi**. Paris: Odile Jacob, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BENTHAM, JEREMY. **O panóptico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

HEIDEGGER, M. **Sobre o humanismo**. 2. ed. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1995.

LECLERQ, J. **As grandes linhas da filosofia moral**. São Paulo: Herder. 1967.

HAN, Byung-Chul. **O aroma do tempo**. Portugal: Relógio D'Água Editores, 2016.

HAN, Byung-Chul. **A sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. **Favor fechar os olhos**. Petrópolis: Vozes, 2021.

HAN, Byung-Chul. **Vida contemplativa**. Espanha: Aurus, 2023.

JUNIOR, Nilo Ribeiro. Da genealogia da moral à ética do rosto do outro. pensar o nihilismo *outramente* a partir de levinas. *In*: NASCIMENTO, Ermano Rodrigues do; SOUZA, José Tadeu Batista de (org.). **Ética, valores e responsabilidades na contemporaneidade**. 2023. E-book. Disponível em: <https://educapes.capes.gov.br/bitstream/capes/732217/4/%c3%89tica%2c%20Valores%20e%20Responsabilidades%20na%20Contemporaneidade.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2023.

MORTARI, L. **Filosofia do cuidado**. Tradução: Dilson Daldoce Junior. São Paulo: Paulus, 2018.

NASCIMENTO, Ermano Rodrigues do. Bioética e ação humana: da ética prática à atitude do cuidar para curar. *In*: VALENTIM, Inácio; CÂNDIDO, Maria Regina; FIGUEIREDO, Almir (org.). **As pontes do universo: reflexões sobre a experiência de ensinar e de curar**. 2023. E-book. Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/219pontesdouniverso>. Acesso em: 1 set. 2023.

TÜRCKE, CHRISTOPH. **A sociedade excitada**. São Paulo: Unicamp, 2010.



Capítulo 3
O LOCUS DO DEBATE ÉTICO CONTEMPORÂNEO
José Tadeu Batista de Souza
Ivan Wilson Porto

O LOCUS DO DEBATE ÉTICO CONTEMPORÂNEO

José Tadeu Batista de Souza

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL/UNICAP

Ivan Wilson Porto

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

Pois a fronteira entre 'Estado' (pólis) e 'natureza' foi suprimido: a 'cidade dos homens, agora, espalha-se sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa o seu lugar. A diferença entre o artificial e o natural desapareceu, o natural foi tragado pela esfera do artificial; simultaneamente, o artefato total, as obras do homem que se transformaram no mundo, agindo sobre ele e por meio dele, criaram um novo tipo de 'natureza', isto é, uma necessidade dinâmica própria com a qual a liberdade humana defronta-se em um sentido inteiramente novo (Jonas, 2006, p. 44).

Esta reflexão tem suas bases no pensamento filosófico de Hans Jonas. E, por isso mesmo, parte de dois pressupostos, poder-se-ia dizer, de domínio público. O primeiro tem a seguinte formulação: vive-se, hoje, na contemporaneidade, o que o próprio filósofo chamou de vazio ético. O segundo: o de que, hodiernamente, uma ética universal é da ordem da utopia, uma vez que nós, humanos, privilegiados guardiães do ser, ainda não a construímos.

Assim, pois, no desenvolvimento do presente texto, pretende-se esboçar as linhas gerais do contexto atual, ou seja, do *locus* onde se poderá, a princípio, construir o *ethos* universal do agir humano, inclusive na perspectiva do futuro. Ou, como Jonas propôs, dizer sobre o que denominou de vácuo ético, marca indelével da civilização tecnológica. Em suma, responder à indagação do poeta²² - *que país é este?* Indagação que, adaptada à proposição jonasiana, bem poderia ser assim posta: afinal, que *polis* universal é esta?

²² Referência à letra da canção do artista brasileiro Renato Russo, Que País é este, disponível on-line: www.lettras.com.br.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Com efeito, impõe-se tal questionamento, posto que não faria o menor sentido trazer à discussão o reconhecimento da ética da responsabilidade, proposta pelo filósofo judeu-alemão, sem antes olhar em volta o contexto ético contemporâneo onde o seu pensamento deveria ou não atuar, já que, em princípio, a ética tem a ver com a experiência do agir humano, no aqui e agora, para usarmos da expressão de Ortega y Gasset²³.

A propósito, a professora espanhola Adela Cortina, comentando a aventura em que se vê arrastado aquele que adentra o âmbito da Filosofia Prática, eis que seria irrenunciável para toda sociedade enfrentar a si mesma como medida humana, lembra a longa tradição ocidental de, junto com o saber pelo saber, ter também como alvo de sua preocupação “[...] o saber para e a partir do agir: o saber prático” (Cortina, 2009, p. 29).

Sendo assim, faz-se necessário, de logo, esclarecer duas questões preliminares, quais sejam: a primeira, sobre o lugar de fala do filósofo cujo pensamento é a inspiração do corrente texto; a segunda, obviamente em cotejo e conexão com a primeira, sobre a noção de mundo no qual se move o homem atual, ou, por outra, o que se pretende evocar com o uso do adjetivo *contemporâneo*.

A escritora, mestre em filosofia e ativista política Djamila Ribeiro (2017, p. 90), no seu pequeno notável “O que é o lugar de fala”, faz o seguinte alerta: “Pensar o lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia, muito bem classificada por Derrida”.

Bem por isso, na esteira de tal orientação, tem-se que, para falarmos legitimamente sobre o *ethos* contemporâneo, precisamos partir do posto de observação do pensador que se elegeu para o debate ético travado na contemporaneidade, ou seja, do que vê enquanto vê o mundo, o outro e a si mesmo; em suma, do mundo interpretado em que se encontra inserido, lançado como finitude destinal e pensante. De resto, estar atento ao fato de que o pensamento jonasiano ainda necessita “romper com o silêncio instituído”, numa palavra, ser reconhecido no debate ético travado no ambiente e tempo contemporâneos.

Pois bem. Hans Jonas faleceu em 1993, aos 93 anos de idade. Hoje, se vivo fosse, e tão somente para projetar luz sobre um dos aspectos mais candentes da

²³ Referência a Ortega y Gasset. **Meditações do Quixote**. “Eu sou eu e minhas circunstâncias” (1967, p. 52).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

crise por que passa o mundo atual, deparar-se-ia com o relatório do IPCC 202324 (na sigla em inglês), o qual, sistematizado em nove pontos, mais precisamente nas “Ações urgentes contra as mudanças do clima”, teria, somente no que respeita às questões climáticas, portanto, deixando ao largo as guerras, crise econômica, pandemias, aumento do déficit alimentar dos povos subdesenvolvidos, o seguinte quadro do mundo contemporâneo, vale dizer, da civilização tecnológica, em vista da qual o pensador judeu-alemão propôs *O Princípio Responsabilidade*:

1. A ação humana causou um aquecimento global de 1.1 grau centrígrado desde 1901, o aumento de temperatura mais rápido dos últimos 2000 anos
2. O aumento da temperatura global desencadeia mudanças drásticas na atmosfera, oceano, criosfera e biosfera (aumento da acidez do oceano, ondas de calor mais extremas e aumento do nível do mar, colocando em risco diversos ecossistemas como manguezais, áreas costeiras e o semiárido);
3. Comunidades vulneráveis que menos contribuem para emissões de carbono são as mais afetadas pelas mudanças do clima (povos indígenas, pequenos produtores agrícolas e famílias de baixa renda);
4. As mudanças do clima aumentaram os níveis de insegurança alimentar e metade da população mundial passa por escassez de água em pelo menos uma parte do ano (além disso, as doenças transmitidas por água e alimentos, mais uma vez impactando as comunidades mais vulneráveis);
5. As ações urgentes são necessárias para frear o aumento de temperatura em relação ao período pré-industrial. Será preciso reduzir as emissões de carbono pela metade até 2030 e em 99% cento até 2050;
6. Há capital o suficiente para investir em soluções mais sustentáveis, porém é necessária mais cooperação entre o setor privado, entidades governamentais e a sociedade (além disso, os benefícios econômicos de frear o aumento da temperatura global compensariam os custos das tecnologias para a redução de emissões de carbono);
7. Há uma série de estratégias efetivas para reduzir as emissões de carbono pela metade até 2030 (Investir em energia limpa, restaurar e reflorestar ecossistemas, reduzir o uso de metano e óxido nitroso na agricultura,

24 Relatório disponível on-line: fsp.usp.br/sustentarea/2023/03/30/relatório-sintese-do-ipcc.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

priorizar o uso de transporte público e reduzir a perda de alimentos na produção e o desperdício no domicílio);

8. A comida que colocamos no prato e a forma como ela é produzida têm impacto na temperatura global (O documento cita dietas baseadas em alimentos de origem vegetal, agroflorestas e a agricultura urbana como práticas que podem deixar os sistemas alimentares mais sustentáveis e biodiversos);
9. Um mundo sustentável e justo para as gerações futuras ainda é possível, porém a humanidade precisa agir com mais urgência do que nunca para reduzir as emissões de carbono.

Eis o lugar de fala do filósofo (e de todos nós) do Princípio Responsabilidade, ou seja, o mundo em que se vive contemporaneamente, isto é, o contexto em que se busca sentido em chave ética, pois, como disse Joan-Carles Mèlinch (2019, p. 37, tradução nossa)²⁵, “nada que o ser humano diga ou faça independe dos seus contextos. Em uma palavra: não há texto sem contexto”.

E tão decisivo é o contexto para Mèlinch, que, após reverberar a afirmação de Paul Tilich, de que “*Existir significa ser finito em el espacio y em el tempo*”, diz o pensador catalão:

Herdamos uma natureza biológica e cultural, uma identidade, porém insisto – a vida está em outra parte [...]. A vida está em frente ao mundo. Esta é a posição que, desde a gramática que herdamos, tomamos no mundo. Por isso a vida está nos limites da gramática, a vida aparece em suas zonas obscuras, em seus interstícios [...]. A vida não se pode nominar, não se pode dizer [...].” (Mèlinch, 2017, p. 19-20, tradução nossa)²⁶.

Mas, afinal, mesmo tendo de lidar com essas “zonas obscuras”, com essa “terra de ninguém”, o que queremos dizer quando usamos o adjetivo *contemporâneo*?

Inicialmente, sigamos com a bússola orientadora do pensador italiano Giorgio Agamben:

²⁵ “[...] nada lo que el ser humano disse ou hace no es independiente de estos contextos. Em uma palavra no hay texto sin contexto” (Mèlinch, 2019, p. 37).

²⁶ “Herdamos una naturaleza biológica y cultural, una identidad, pero – insisto - lá vida está em outra parte [...]. La vida está frente ao mundo Es la posición que, desde la gramática que herdamos, tomamos el mundo. Por eso la vida está em los limites de la gramática, a vida aparece em suas zonas obscuras, em sus interstícios [...]. La vida no se puede nombrar, no se puede decir [...]” (Mèlinch, 2017, p. 19-20). Nós outros diríamos: porque a vida é o ser, e o ser é o existir.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

O poeta – o contemporâneo – deve manter fixo o olhar no seu tempo. Mas o que vê quem vê o seu tempo, o sorriso demente do seu século? Neste ponto gostaria de lhes propor uma segunda definição da contemporaneidade: contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. Mas o que significa ver nas trevas, perceber no escuro? (Agamben, 2010, p. 60).

Isto posto, pensemos: se, por um lado, é impossível não perceber que vivemos, talvez, os últimos efeitos do projeto de modernidade, por isso mesmo ainda sob o torpor do liberalismo, do capitalismo e do galope desembestado da tecnologia, inclusive fruindo do que eles tem a nos proporcionar; por outro, não podemos negar o fato de que as sombras da pós-modernidade já nos trazem essa sensação de fim de festa, de adeus à racionalidade, de substituição da ideologia liberal pelo *non sense*, ou, para usarmos da candura de alguns, dos sinais do aberto, das possibilidades não do renovado e incessante *novum* da modernidade, mas para o novo – o novo normal? – dos tempos atuais. Ou terá razão, talvez, a interpretação crítica e dionisíaca feita por Fernando Schuler a propósito de uma sentença de Braudrillard²⁷, de profunda desesperança com a contemporaneidade:

Faço uma interpretação otimista da sentença: o que Braudrillard quer dizer é que, em um mundo que equacionou certas questões vitais para o ordenamento das instituições básicas da sociedade – as ideias que a modernidade construiu e que o liberalismo sintetizou – as ideias perderam potência. Sendo difícil iluminar um mundo que já é claro, talvez seja melhor criar sombras. Talvez seja esta a missão que Braudrillard encontra para o intelectual no tempo presente. A forma possível de recuperar a radicalidade que possuía no tempo da inocência, em que não se sabia de fato como o mundo devia ser. Dizendo-se de um outro modo: dado o fim da história, no estrito sentido que Fukuyama emprestou ao conceito, segue-se também o fim da sedução da velha retórica moderna: do socialismo, porque perdeu; do liberalismo, porque venceu. Talvez aí se encontra uma saída, se não para a compreensão, ao menos para a degustação do pensamento pós-moderno: o reconhecimento explícito de sua recusa da racionalidade e de sua busca desesperada pela sedução. Se o custo da sedução nos parecer o sacrifício de valores tão caros a nossa cultura, como a liberdade, a réplica virá tranquilizadora – nos acalmemos, há muito abdicamos de transformar o mundo, **só**

²⁷“Entramos na forma hegemônica de uma realidade integral, de uma potência mundial em circuito integrado, da qual o pensamento negativo é ele próprio prisioneiro... Dele, o que resta não é mais do que o epifenômeno de um mundo em que nada mais resta para analisar na esperança de subvertê-lo” (Braudrillard, apud Schuler; Silva, 2006, p. 16).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

**queremos um bom discurso para nos divertir e acompanhar o
vinho** (Schuler; Silva, 2006, p. 16-17, grifo nosso).

Esta é a razão por que não se falará aqui de outra coisa senão dessa obscuridade, dessa caverna em que nos metemos ou fomos jogados, ou, mais precisamente, do por que entendemos os tempos atuais como sombrios, incertos, problemáticos, metamórficos, numa palavra, tal como se estivéssemos de fato vivendo no interior do filme *Blade Runner*²⁸, tempos sem dúvida distópicos.

Não obstante, antes de seguirmos adiante, vale registrar, por cautela, a observação do professor Evilázio Teixeira sobre essa acirrada e ainda insolúvel disputa entre luzes e sombras, modernidade e pós-modernidade:

Nos tempos atuais, emerge a consciência de vivermos numa espécie de labirinto interpretativo. Se de um lado a modernidade não parece estar à altura de seu programa, marcado de modo especial por conceitos como subjetividade e racionalidade; a pós-modernidade, de outro, se descobre incapaz de responder às estâncias de uma contemporaneidade livre do peso das ideologias.

Fazendo uma espécie de radiografia do momento histórico em que vivemos, podemos afirmar que vivemos numa época à qual não temos condição de dar um nome. Para alguns, estamos ainda na época da modernidade, com o seu triunfo do sujeito burguês; para outros, vivemos num tempo de nivelamento de todas as tradições, esperando uma espécie de retorno do sujeito tradicional e comunitário reprimido; para outros, ainda, vivemos um momento pós-moderno, em que a morte do sujeito se apresenta como a última onda de ressaca da morte de Deus (Teixeira, 2006, p. 01).

Nesse sentido, lembremos de passagem, e um tanto pedagogicamente, que, em geral, os que pensam a contemporaneidade parecem filiar-se, guardadas as suas respectivas especificidades, a um dos três seguintes grupos:

- a) críticos, mas ainda modernos ou neomodernos;
- b) pós-modernos; e
- c) hipermodernos ou pós-moralistas.

Dos primeiros, bem os representariam Jurgem Habermas, afinal foi o pensador alemão, originário da Escola de Frankfurt, que transformou o seu discurso “*Modernidade – um projeto inacabado*”, pronunciado em setembro de 1980 por ocasião do recebimento do Prêmio Adorno, no já clássico *O Discurso Filosófico da Modernidade*, obra com a qual pretendeu enfrentar o desafio da crítica neo-

²⁸ Referência a *Blade Ranner*, filme de ficção científica neo-noir honcongou-estadunidense de 1982, dirigido por Ridley Scott, disponível on line: pt.wikipedia.org/.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

estruturalista da razão, que tanto usou e abusou do slogan “pós-modernidade” (Habermas, 2002). Ouçamos aqui, sobre a ética do discurso, defendida por K. O. Apel e a Jurgem Habermas, em sua pretensão de esboçar a fundamentação de uma ética racional, o seu ilustre seguidor em terras brasileiras, o professor e neomoderno Sérgio Paulo Rouanet:

É possível, enfim, a partir de uma perspectiva discursiva, comprovar a existência de um núcleo mínimo de normas universais. Quais são elas? Simplesmente as que estão contidas nas estruturas de interação e da comunicação discursiva. A mera ideia da comunicação já aponta para o valor do entendimento mútuo e para a norma da não violência. Cada pretensão de validade remete a um valor: a vinculada às proporções factuais remete à verdade, a vinculada às proposições prescritivas remete à justiça, a vinculada às proposições subjetivas remete à veracidade. Os pressupostos pragmáticos do discurso são férteis em normas e valores. O pressuposto de que todos os indivíduos tem direitos idênticos de apresentar e refutar argumentos remete a ideia de igualdade; o pressuposto de que nenhum indivíduo deve ser coagido remete à ideia de liberdade; o pressuposto de que nenhum deve ser excluído remete à ideia da não discriminação. Em suma, há elementos de uma ética material incrustados nas estruturas formais da interação e do discurso, e, como essas estruturas são universais, aquela ética também é universal (2007, p. 224-225).

Já no que se refere aos pós-modernos, em geral diametralmente opostos ao discurso da modernidade, parece bastante, por agora, lembrarmos de Jean-François Lyotard com o seu inaugural *A Condição Pós-moderna*. Com efeito, é o pensador francês que afirma o fato da incredulidade em relação aos *metarrelatos*, pois, a condição pós-moderna:

[...] é tão estranha ao desencanto como à positividade cega da deslegitimação. Após os metarrelatos, onde se poderá se encontrar a legitimidade? O critério de operatividade é tecnológico; ele não é pertinente para se julgar o verdadeiro e o justo. Seria pelo consenso, obtido por discussão, como pensa Habermas? Isto violentaria a heterogeneidade dos jogos de linguagem. E a invenção se faz sempre no dissentimento. O saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável. Ele mesmo não encontra sua razão de ser na homologia dos experts, mas na paralogia dos inventores (Lyotard, 2011, p. XVII).

Porém, não esqueçamos que foi no Brasil, por ocasião do *Seminário Internacional Metamorfoses da Cultura Contemporânea*, realizado em Porto Alegre, e da *Semana Pós-Moderna de São Paulo*, que se lançou o “Manifesto da Pós-Modernidade – Incorporar a Barbárie” (Schuler; Silva, (org.), 2006, p. 38-39), cujo último parágrafo, na tradução de Juremir Machado da Silva, é assim posta:

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

É essa participação comum no 'mundo da vida', enraizada nos valores de proximidade, que favorece a intensidade das relações. Vê-se, regularmente, nas histórias humanas a valorização da comunidade emocional em detrimento da sociedade muito mais racional. Há períodos que enfatizam o sentimento de integração nos mitos, as pequenas histórias e os afetos (*Ibid*).

Contudo, entre os hipermodernos, importa lembrar de ninguém mais, ninguém menos, do que o pouco ortodoxo Gilles Lipovetsky, seja com o seu *A Era do Vazio* (2005), seja com *Os Tempos Hipermodernos* (2004), este em companhia de Sébastien Charles, e até mesmo com o polêmico *A Sociedade Pós-moralista – o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos* (2009).

A propósito, sobre a tese da hipermodernidade, convém registrar o comentário do professor Juremir Machado da Silva, coordenador do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da PUCRS, na apresentação do livro de Gilles Lipovetsky, onde propõe os seguintes questionamentos:

Estamos no vazio ou no excesso? Vivemos um tempo extremo ou um novo e instável equilíbrio? Caminhamos no fio da navalha e cortamos os nós que nos prendiam a um passado cheio de correntes e de moralismo? Entramos numa fase de descalabro ético ou, finalmente, estamos pondo os valores a serviço dos homens e não os homens a serviço de uma moral da submissão? Atravessamos a fronteira do bem e do mal e ingressamos num deserto de certezas ou descobrimos que nossas verdades universais eram valores locais universalizados? (Silva, *In: Lipovetsky, 2005, p. ix*).

E vejamos, agora, algumas das provocações do próprio Gilles Lipovetsky:

O que é a modernidade? Kant respondia: superar a minoridade, tornar-se adulto. Na hipermodernidade, tudo se passa como se surgisse uma nova prioridade: ficar eternamente voltando à juventude. Nossa pulsão neofílica é, sem primeiro lugar, um exorcismo do envelhecimento do viver subjetivo: o indivíduo desinstitucionalizado, volátil, hiperconsumista, é aquele que sonha assemelhar-se a uma fênix emocional.

Assim, a época ultramoderna vê desenvolver-se o domínio técnico sobre o espaço-tempo, mas declinarem as forças interiores do indivíduo. Quanto menos as normas coletivas nos regem nos detalhes, mais o indivíduo se mostra tendencialmente fraco e desestabilizado. Quanto mais o indivíduo é socialmente cambiante, mais surgem manifestações de esgotamentos e pães subjetivos. Quanto mais ele quer viver intensa e livremente, mais se acumulam os sinais do peso de viver (Lipovetsky, 2005, p. 80).

Por conseguinte, sejam modernos, neomodernos, pós-modernos, hipermodernos ou pós-moralistas, o estado da arte é que a contemporaneidade tem

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

a sua obscuridade caracterizada por crises que se cruzam, entrecruzam-se e que não parecem encontrar uma superação plausível, inclusive e sobretudo do ponto de vista ético. Estamos presos às nossas circunstâncias, ao nosso contexto, ou, para acompanharmos as expressões utilizadas por Michael Maffesoli, estamos diante não mais “*daquilo que deveria ser*”, mas “*daquilo que é*”, “*aquilo que está aí*”²⁹

Ora, não seria absurdo admitir, mesmo como hipótese, a hegemonia do coro de vozes que afirmam a insustentabilidade do projeto da modernidade, seja por que este se exauriu, seja por que se transformou em algo que ainda não se completou, que se perdeu ou, talvez, que se perdeu. E por várias razões, dentre as quais devem ser ressaltadas as seguintes:

- a) O fim da história, ou seja, o fim da ideia de história como um processo unitário;
- b) O fim da ideia iluminista de progresso ou do esclarecimento defendido por Kant;
- c) A crise do humanismo tal como a pensou Heidegger na *Carta Sobre o Humanismo* (1995);
- d) A secularização da civilização judaico-cristã;
- f) O triunfo do individualismo;
- g) A morte das utopias, das ideologias e, portanto, das metanarrativas;
- h) As novas transformações tecnológicas;
- i) A passagem do mundo, no ambiente e no tempo contemporâneos, para um mundo de imagem, ficção e *mediatização* total da nossa experiência;
- j) Em suma, o vazio ético contemporâneo³⁰.

Por isso mesmo, se concordamos com a tese do fim das *metanarrativas*, vale dizer, com o fim das fundamentações definitivas, dos valores supremos, absolutos, do humanismo simplesmente como peça jurídica, com a banalidade da ideia do sempre *novum* e com a secularização da civilização judaico-cristã, haveremos de admitir, a exemplo do pensador italiano Gianni Vattimo, a pertinência das críticas à modernidade

²⁹Cf. Maffesoli, *In*: Schuler; Silva, (org.), (2006, p. 27-37): “Como eu disse anteriormente, não são conceitos, talvez imagens. Em todo caso, palavras, palavras-caminho – *meta*, *hodós* – pôr no caminho, cada época precisa de método. Encontrar palavras-caminho que permitam simplesmente desvendar ‘aquilo que é’ e, evidentemente, ‘aquilo que está aí’. Somente se tivermos a humildade de reconhecer esse desvendamento, poderemos estar em sintonia com a metamorfose em curso sob nossos olhos”.

³⁰ Segundo Lipovetsky, G., (Ob. cit., 2005, p. 80): “[...] época ultramoderna vê desenvolver-se o domínio técnico sobre o espaço-tempo, mas declinarem as forças interiores do indivíduo”.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

feitas pelos seus mestres Nietzsche e Heidegger, as quais, respectivamente, centradas morte de Deus e dos valores supremos, e no fim da metafísica, na obra de arte como verdade e na crise do humanismo, concorrem fundamentalmente para a desconstrução do projeto da modernidade. Ou, como repete à exaustão o pensador turinense, na esteira heideggeriana, aqui a palavra-chave seria a *Verwindung* (torção ou distorção) e não a *Überwindung* (superação). E, verdadeiramente, é disso que se trata.

Com efeito, segundo Gianni Vattimo, em sua proposição sobre o fim da época moderna e, por consequência, da entrada em cena da pós-modernidade, é possível vislumbrar tal quadro se levarmos em conta o niilismo como destino, a verdade como possibilidade da arte e, pela via de uma hermenêutica niilista, chegarmos a uma ontologia da atualidade, a desvelar, portanto, a cultura pós-moderna. Diz o pensador turinense, ex-integrante do Parlamento da União Europeia:

O que, ao contrário, caracteriza o fim da história na experiência pós-moderna é que, enquanto na teoria a noção de historicidade se torna cada vez mais problemática, na prática historiográfica e em sua autoconsciência metodológica a ideia de uma história como processo unitário se dissolve, instaurando-se, na existência concreta, condições efetivas (não apenas a ameaça da catástrofe atômica, mas também e sobretudo a técnica e o sistema da informação) que lhe conferem uma espécie de imobilidade realmente não-histórica (Vattimo, 2002, p. X-XI).

E mais:

A dissolução da história, nos vários sentidos que se podem atribuir a essa expressão, é, de resto, provavelmente, a característica que distingue do modo mais claro a história contemporânea da história moderna (*Ibid.* p. XV).

Ao fim e ao cabo, a pretensão de Gianni Vattimo, uma das vozes mais expressivas do que se convencionou chamar de pós-modernidade, é reforçar a crítica à metafísica, a bem dizer do fim da metafísica, e, por conseguinte, dar-se ao aberto das possibilidades daí advindas, pelo que defende um *pensiero debole*³¹. Veja-se, a propósito, a conclusão de sua obra principal *O Fim da Modernidade*:

³¹“A categoria de *pensiero debole* de Gianni Vattimo, por vezes, é vista exclusivamente como uma abertura a uma época, histórico-linguística, por meio da qual as coisas se tornam acessíveis. A filosofia, neste sentido, se resolve em narração, e num certo sentido, como medo de tentar uma argumentação. Vattimo parece permanecer numa zona de sombra, de modo especial naquilo que se refere à questão do relativismo e do irracionalismo. A relação cética do filósofo – teórico do fim da

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

É nesse mundo que a ontologia se torna efetivamente hermenêutica, e as noções metafísicas de sujeito e objeto, ou, melhor, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso. Nessa situação, deve-se falar, na minha opinião, de uma ontologia fraca como única possibilidade de sair da metafísica – pelo caminho de uma aceitação-convalescença-distorção que não tem mais nada do ultrapassamento crítico característico da modernidade. Pode ser que nisso resida, para o pensamento pós-moderno, a chance de um novo, fracamente novo, começo (Vattimo, 2002, p. 190).

Assim, pois, se tudo isso pudesse ser posto em um único quadro, talvez fosse o caso de acolhermos o diagnóstico vattiminiano, no qual, repita-se, com apoio nas conclusões de Nietzsche (Deus está morto e os valores supremos desmoronaram) e Heidegger (a crise do humanismo e a verdade entrevista na obra de arte), reverbera o destino niilista da civilização ocidental³², quadro que interpreta no âmbito de uma ontologia hermenêutica da atualidade, operada por uma razão definitivamente fragilizada

Isto posto, na hipótese de um possível consenso em sintetizar a hegemonia dessas vozes com o termo “*niilismo consumado*”, de inegável inspiração nietzscheniana, concordemos então que a condição pós-moderna seria, nada mais, nada menos, que uma condição niilista, ou seja, o nosso *modus vivendi*, niilista. E aqui trazemos o comentário de Franco Volpi em sua obra intitulada *O Niilismo*:

O fato é que se substituiu o paradigma perdido por um novo, que dita suas imposições a todas as condutas e comportamentos humanos. É o paradigma técnico-científico. A ciência e a técnica – que encurtam o espaço e aceleram o tempo, que mitigam a dor e prolongam a vida, que mobilizam e exploram os recursos do planeta – fornecem à conduta humana orientações mais eficazes e impositivas que a moral. Fixam obrigações mais coercitivas que qualquer tipo de moral inscrita na história da humanidade, tornando doravante supérfluo qualquer outro conjunto de leis. A ciência e a técnica organizam a vida no planeta, irresistíveis como uma avalanche. Diante delas, a ética e a moral têm a beleza de fósseis raros (1999, p. 140).

É evidente que, nesse ponto, poderíamos discorrer sobre cada uma das características que marcam indelevelmente a passagem da modernidade à chamada pós-modernidade (hipermodernidade, neomodernidade, pós-moralidade, civilização

metafísica – parece desembocar numa ‘vontade cega de negar o oceano após ter traçado os confins da ilha’ (Teixeira, 2005, p. 163).

³² No ensaio constante do livro *Vida, técnica e responsabilidade*, editado pela Paulos, SP, 2015, diz Anor ganzerla, à página 165: “*Enfrentar o dualismo significa, portanto, alcançar uma compreensão integral da dimensão humana, de modo a enfatizar o copertencimento do ser humano no mundo em que habita, a fim de superar o niilismo, que para Jonas representa um produto da cultura dualista*”.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

tecnológica), ou seja, o espaço e o tempo em que nos encontramos, interpretamos e vivemos. Todavia, quer parecer que duas dessas características se sobressaem – faces de uma mesma moeda? [...], e como que incorporam todas as demais: “*as novas transformações tecnológicas*” e “*o vazio ético contemporâneo*”. E desde logo admitir que tais características condicionam o sentido do texto em desenvolvimento; em resumo, as razões do reconhecimento da ética da responsabilidade de Hans Jonas. Até porque, como disse o pensador judeu-alemão:

Nenhuma ética tradicional nos instrui, portanto, sobre as normas do ‘bem’ e do ‘mal’ às quais se devem submeter as modalidades inteiramente novas do poder e de suas criações possíveis. O novo continente da práxis coletiva que adentramos com a alta tecnologia constitui, para a teoria ética, uma terra de ninguém” (Jonas, 2006, p. 21).

E antes mesmo de descer o pano, convém antecipar o alerta feito pelo filósofo judeu-alemão já no início de sua obra magna, “O princípio responsabilidade – ensaio de uma ética para a civilização tecnológica”:

Prometeu³³ definitivamente desacorrentado, ao qual a ciência confere forças antes inimagináveis e a economia o impulso infatigável, clama por uma ética que, por meio de freios voluntários, impeça o poder dos homens de se transformar em ameaça para eles mesmo. A tese de partida deste livro é que a promessa da tecnologia moderna se converteu em ameaça, ou se associou àquela de forma indissolúvel (Jonas, 2006, p. 21).

Isto mesmo: se temos o sentimento de pertença a uma civilização, de outra não se trata senão da civilização tecnológica, último estágio da odisseia metafísica dos modernos, cuja desconstrução e reflexão sobre sua essência coube a Nietzsche e a Heidegger desvelar. E, bem por isso, não poderia a técnica moderna deixar de ser um objeto para ética, na medida em que ela ampliou de tal forma o poder do homem que este se tornou uma efetiva ameaça à natureza, à humanidade e aos seres vivos em geral, inclusive a si próprio e às futuras gerações.

³³ É curioso registrar que, no momento em que o presente artigo é elaborado, encontra-se na programação dos cinemas do Recife, o filme OPPENHEIMER, no qual, no início, ouve-se uma voz comparando o físico, “pai da bomba atômica”, ao mito de Prometeu, o prometeu americano. Aliás, o subtítulo da autobiografia OPPENHEIMER, é exatamente “O Prometeu Americano”. E não terá sido sem motivo que Hans Jonas, no início de sua obra magna, “o princípio responsabilidade, um ensaio de uma ética para a civilização tecnológica”, refira-se a um “[...] prometeu definitivamente desacorrentado [...]”, ou seja, o homem da era da tecnociência sem freios éticos que o impeçam de se transformar em uma desgraça para ele próprio.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Vejamos, agora, a análise feita pelo professor Oswaldo Giacóia Júnior, em artigo sobre Hans Jonas:

A fórmula baconiana diz que saber é poder. No entanto, a realização dessa fórmula, no ápice do seu triunfo, tornou manifesta a dialética em que se envolve esse poder: o grau mais avançado de exploração técnica da natureza para sujeição desta à vontade de poder humana revela, sob o signo da iminente catástrofe ecológica, sua insuficiência e sua autocontradição. Esta se apresenta sob a figura da perda de controle sobre si mesmo em que mergulha o programa baconiano, por sua incapacidade proteger não somente o homem de si mesmo, mas também de proteger do homem a natureza e a própria natureza humana, tal como se revelou em sua essência até aqui. Essa dupla necessidade de proteção surge justamente por meio da extensão desmedida do poder alcançado no percurso do progresso técnico e da compulsão paralelamente crescente a seu emprego, que conduziu à espantosa impotência de pôr termo ao extensivo e previsível progresso destrutivo de si mesmo e de suas obras (1999, p. 419).

Em resumo, não importa de que posto de observação olhemos, o fato é que na contemporaneidade estamos tomados por uma irreprimível sensação de despedida das grandes narrativas totalizantes e dos fundamentos e valores supremos orientadores do nosso agir. Agora, no “*pós*”, no “*hiper*”, no “*neo*” ou no “*obscur*”, e mesmo sob o triunfo do individualismo radical, estamos inevitavelmente sob os auspícios dominadores da cultura técnico-científica que transformou a vida no real mediatizado, restando-nos, do ponto de vista do *ethos*, o que muitos chamaram e continuam chamando de vazio ético, de crepúsculo do dever (Silva, *In*: Lipovetsky, 2009) ou até mesmo de “*O mal estar da civilização*”³⁴, título de uma das obras seminais de Sigmund Freud.

O que resulta, ao cabo, em um grande paradoxo: exatamente agora, na pós-modernidade, quando foram dissolvidas as grandes narrações totalizantes; quando se alardeou o fim da metafísica, a morte de Deus, dos fundamentos e valores supremos; quando foi secularizada a cultura judaico-cristã; quando se decretou o fim da história e das ideologias; quando se comemorou o triunfo do individualismo e, bem assim, da sociedade mediática-tecnológica; emerge, paradoxalmente, como uma babel hipermoderna, um verdadeiro *boom* pela ética, de desejo pelo ético, como já se disse, por “freios voluntários” ou por um “poder sobre o poder”.

34 FREUD, Sigmund. *O Mal Estar da Civilização* (1930), tradução: Saulo Krieger, prefácio de Guilherme Marconi. CIENBOOK. Disponível *on line*: www.cienbook.com.br.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Segundo Jacqueline Russ, na sua abordagem sobre o pensamento ético contemporâneo, haveria como que um paradoxo inicial sobre o que chamou de uma “ética necessária e problemática”. Diz a pensadora:

Tudo parece anunciar, hoje, um retorno da filosofia ética: desenvolvimento de novas correntes de pensamento, renascimento do debate ético e multiplicação das discussões. Assim, a reflexão axiológica e moral se beneficia de um fator inédito. Bioética, ética dos negócios, vontade moralização da coisa pública ou da política, ética e dinheiro etc.; tudo se passa como se os anos atuais fossem os da renovação ética, os dos ‘anos da moral’, aparecendo o estandarte dos valores axiológicos como a referência última de nossas sociedades democráticas avançadas. Sim, a ética ‘está na moda’ e a demanda de moral parece crescer indefinidamente. Cada dia, um novo setor da vida se abre à questão do dever.

Exigência enigmática: quando cresce a demanda por ética, quando, de todas as partes e em cada esfera, proliferam as novas morais e os imperativos inéditos, o observador atento só pode sublinhar, contudo, o paradoxo inerente às nossas sociedades ‘pós-modernas... A ética, reivindicada em toda a parte, ancora dificilmente suas normas em valores, em um lugar que os funde e os justifique. De Karl-Oto Apel e Paul Ricoeur, é a esse paradoxo que tantos pensadores se atêm. Nosso tempo, ávido de teorização ética, vive, contudo, sob o signo de uma ética frequentemente problemática (Russ, 1999, p. 5).

Talvez a civilização tecnológica seja autoexplicativa, ou seja, sua hegemonia (da ciência e da técnica, portanto, da tecnociência), fala por si mesma. Mas ouçamos o professor Manfredo Araújo de Oliveira retratar essa realidade da “*tecnificação da vida humana*”:

Nossa civilização é a civilização alicerçada na ciência e na técnica moderna e isto implica a hegemonia, cada vez mais profunda, na vida humana, da ‘razão instrumental’, que é portadora de uma nova concepção de homem e do sentido de sua existência. A pessoa humana é vista, em primeiro lugar, como um ser de necessidades, que precisam ser satisfeitas. Sua felicidade vai consistir, acima de tudo, na satisfação destas necessidades, portanto, no consumo. O saber só se justifica na medida em que ele torna o homem capaz de dominar os fenômenos naturais e humanos em vista da satisfação destas necessidades. Para este saber tudo se transforma em objeto manipulável, apto para o controle por parte do homem (Oliveira, 1995, p. 192).

E no mesmo sentido parece ser a interpretação de Roger-Pol Droit, conforme se vê no seu opúsculo “*Ética, uma primeira conversa*”:

As questões de ética estão por toda parte. Essa palavra nunca foi utilizada com tanta frequência como hoje. Diariamente, nós a encontramos citada em inúmeros discursos, impressa em grande

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

quantidade de livros e jornais, ouvida no rádio, na TV, na escola, na universidade.

Igualmente, no dia a dia, a ética se faz cada vez mais presente. As agressões verbais ou físicas se multiplicam, a violência e incivilidade crescem, a disciplina e a autoridade se enfraquecem. Ao mesmo tempo, invocamos o respeito das pessoas, o sentido de solidariedade, a necessidade de normas coletivas para continuarmos a viver juntos. Todavia, embora essa palavra seja onipresente, não é certo que seu significado seja sempre claro. De que estamos falando exatamente quando se trata de ética? De moral? De princípios gerais ou de decisões particulares? Da aplicação de princípios antigos a situações novas, ou da invenção de normas inéditas? Trata-se de um assunto para especialistas ou de uma reflexão que envolve a todos? (Droit, 2012, p. 9-10).

Mas como pensar o ético em um mundo pós ou hipermoderno, com tantas transformações? E com tantas vozes, tantas visões éticas, a exemplo das éticas da imanência (Deleuze, Guatari, Comte-Sonville, Conche e Rosset), da transcendência religiosa (Rozenweig, Lèvinas), da idade da ciência (Apel), do discurso (Habermas), da civilização tecnológica (Jonas), de bases naturais (Changeux), da política (Rawls), do crepúsculo do dever (Lipovetski) ou das éticas aplicadas, dentre elas a bioética?

E tudo isso dentro de um caminho interpretativo que se quer próprio à ética contemporânea, tal como se observa na análise feita pelo professor Antônio Glaucenir Brasil Maia, certamente um dos poucos estudiosos da filosofia de Gianni Vattimo no Brasil:

É importante advertir que uma leitura pós-metafísica da ética não possui razões essenciais, absolutas. A historicidade das razões da leitura pós-metafísica se constitui como rejeição/dissolução dos absolutos metafísicos que serviram de fundamentação da ética. Vattimo comenta que a crise da ética é o resultado do descrédito a que chegou toda orientação de fundamentação da metafísica. Vattimo também registra que a crise da Metafísica representa a crise dos valores últimos, defende, reportando-se para tanto à escola da suspeita (Marx, Nietzsche, Freud), que a pretensão da fundação do ético com base em um valor último se dissolveu, o que implica a crise ética que '[...] sob os golpes destes vários tipos de críticas, parece que a ideia de um valor-base, dissolveu-se' (Vattimo, 1990 A, p. 81). Por isso, defende que a Ética deve reconhecer a sua condição de não-fundatividade metafísica, primeiros princípios, para reportar-se ao pluralismo cultural irreduzível, que configura o ethos pós-moderno. Relativismo de uma época do encontro mais frequente de culturas, histórias e tradições diversas, reflete a eticidade que garante o diálogo e a tolerância em vez de preocupação em fundar morais provisórias (Maia, 2017, p. 37-52).

De toda sorte, parece ser o caso de relembrarmos, uma vez mais, das questões propostas por Kant na "Crítica da Razão Pura": *o que posso conhecer? o que devo*

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

fazer? o que tenho a esperar? o que é o homem? Tudo para dizer que, no aqui e agora, avulta a questão do dever, de como pensá-lo, de como costurar o fio condutor que possibilitaria, na contemporaneidade, o diálogo entre as metaéticas e as éticas aplicadas. Tarefa que, decerto, impõe-se à Filosofia, pois, como questionou a filósofa francesa Jaqueline Russ, citando Jacques Monod:

Nenhuma sociedade... pode sobreviver sem um código moral fundado em valores compreendidos, aceitos e respeitados pela maioria de seus membros. Nós não temos mais nada disto. As sociedades modernas poderiam dominar indefinidamente os poderes fantásticos que a ciência lhes deu com o critério de um vago humanismo colorido por uma espécie de hedonismo otimista e materialista? Poderiam, nessas bases, resolver suas intoleráveis tensões? Onde vão desmorrer? (Monod, *apud* Russ, 1999, p. 19).

Agora já podemos dizer, mas não sem algum temor, que a contemporaneidade é um tempo de niilismo consumado em metamorfoses e desencantos, cuja característica é esse vazio ético ou crepúsculo moral, tal como diagnosticou Hans Jonas (2006, p. 45): “[...] estremecemos no desnudamento de um niilismo, no qual o maior dos poderes se acopla com o maior vazio”.

Portanto, se nos encontramos no fundo do poço chamado de vazio ético, ou seja, na caverna que caímos ou fomos jogados, onde as referências tradicionais se esvaziaram, os fundamentos foram desconstruídos e brincamos com o abismo do nada, mesmo assim, tal como uma estranha fênix, renova-se a empreitada ética, é dizer, o esforço do humano no sentido de barrar a estupidez, a insensatez, a desumanização, a alienação, a doença cartesiana do controle e disposição insana sobre a natureza e o próprio homem.

E voltemos uma última vez a Jaqueline Russ:

No seio mesmo desse vazio, deste enfraquecimento do sentido, quando os valores e os atos se revelam como não fundados, põe-se, pois, o problema dos princípios e dos fundamentos do novo agir. Como julgar? Como falar de falta, de normas éticas, prescrições? A partir de onde? A ética, como todas as investigações contemporâneas, acha-se hoje abalada no próprio ponto de partida de seu exercício. O essencial (as bases) falta-nos hoje. O crepúsculo do sentido põe em questão o ‘dever-ser’, o imperativo e a própria obrigação (1999, p. 11).

Mundo contemporâneo ou, mais precisamente, mundo perpassado por um verdadeiro vácuo ético, de cuja interpretação bem se poderia concordar com Richard

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Rorty, na crítica que produziu ao comentar a homilia do então Cardeal Ratzinger, como se sabe grande estudioso do pensamento agostiniano:

Esse modo platônico de pensar encontra expressão numa das afirmações citadas com mais frequência pelo pontífice. Numa homilia pronunciada antes de ascender ao trono pontifício, o cardeal Ratzinger disse que, hoje, ter uma fé clara, baseada na crença de Cristo, na crença da Igreja, não raro é rotulado como fundamentalismo, ao passo que o relativismo, ou seja, o deixar-se levar de um lado para o outro como que pelo vento, parece ser a única atitude capaz de enfrentar os tempos modernos. Ratzinger afirma que estamos construindo uma ditadura do relativismo que não reconhece nada como definitivo e cujo objetivo final consiste unicamente no próprio ego e em seus desejos (Rorty, 2010, p. 17).

Entretanto, o que o papa define desconsoladamente como hábito relativista de se deixar levar de um lado para o outro como que pelo vento é considerado, por filósofos como eu, uma abertura para novas possibilidades, a disponibilidade de levar em conta todas as sugestões sobre o que poderia aumentar a felicidade humana. Nós acreditamos que a única maneira de evitar os males do passado é estar abertos para uma mudança doutrinal (*Ibid.*, p. 18).

Pois bem. É no centro desse vazio ético ou crepúsculo do agir moral, qualificado pela alta tecnologia e pelo triunfo do individualismo, ou seja, da falta de base para discussão da questão do dever ser ou dos limites do agir, que irá pontificar o pensamento filosófico de Hans Jonas, com a convocação de uma volta guiada ao significado primeiro da palavra *ethos*, vale dizer, ao *habitat* natural do mundo onde a preocupação e responsabilização haverão de compreender o cuidado com a natureza, com o homem e os seres vivos em geral, e as futuras gerações. Em suma, o cuidado com o ser, mais precisamente, com o ser vida.

É, pois, a partir desse *habitat* que Hans Jonas³⁵ falará como que da imagem de uma *pólis* universal, o lugar, poder-se-ia dizer parafraseando Wittgenstein, dos possíveis jogos do agir ético. Assim mesmo no plural, posto que, na contemporaneidade, já não se pode mais falar dos absolutos fundacionais, como bem interpretou Gianni Vattimo na perspectiva do seu *pensiero debole*,³⁶ posto que agora há de se incorporar a diversidade, a multiculturalidade, o outro.

35 “Pois a fronteira entre Estado (*pólis*) e natureza foi suprimida: a cidade dos homens, outrora um enclave no mundo não-humano, espalha-se sobre a totalidade da natureza terrestre e usurpa o seu lugar” (Jonas, 2006, p. 44).

36 “É nesse mundo que a ontologia se torna efetivamente hermenêutica, e as noções metafísicas de sujeito e objeto, ou, melhor, de realidade e de verdade-fundamento, perdem peso” (Vattimo, 2002, p. 190).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Mundo que, certamente, detém um significado. Mas que não se esgota no estrito interesse do *prometeu desacorrendo*, eis que o mundo, vale dizer, “*el espacio y em el tempo*”, não são mais exclusivos para os atuais existentes e finitos humanos, como tão bem observou Thiago Vasconcelos:

Qual o significado de mundo? Não há mundo apenas para o humano. A vida compreendida, desde a biologia filosófica de Jonas, se traduz em uma pluralidade de mundos ou, dito de outro modo, uma pluralidade de horizontes de sentido. Quando no prefácio de *The phenomenon of life* Jonas afirma que seu livro ‘oferece uma interpretação existencial’ dos fatos biológicos (PL, XXIII), ele marca uma diferença em relação a Heidegger. Com isto, Jonas pretende mostrar que a existência não é um atributo específico do ser humano, mas está presente em todos os viventes. Segundo Jonas, ‘o existencialismo contemporâneo, obcecado apenas com o homem, é habituado a afirmar como seu único privilégio e predicamento muito do que está enraizado na existência orgânica enquanto tal: ao fazê-lo, ele retém do mundo orgânico as compreensões a serem apreendidas coma consciência do self (PL, XXIII) (Vasconcelos, 2020, p. 20).

Por tudo isso, já é possível, sob a orientação do pensamento jonasiano, rumar à estação responsabilidade, objetivando examinar a pertinência da contribuição do autor para o *ethos* contemporâneo, quando nada por que, como registrou a professora Adele Cortina (2009, p. 38), em princípio, a ética tem de se haver com um fato peculiar e irreduzível a outros: o fato de que nosso mundo humano se torna incompreensível se eliminamos a dimensão que chamamos de moral

Mas sabendo de antemão que nessa viagem iremos trafegar em uma estrada de mão dupla: em um sentido, a modernidade; em outro, a pós-modernidade.

De fato, como disse o professor Mário Seligmann-Silva (2019, p. 4-5)³⁷, “de certo modo, a história da técnica se confunde com a história da humanidade. Tornamo-nos humanos na medida em que nos separamos da natureza: ao menos esse é o nosso mito originário ocidental”. E em sentido contrário, o pensamento jonasiano, a propor, em certo sentido, a humanização da natureza e a naturalização da humanidade, estranhamente quase no mesmo sentido marxiano de apresentar a relação homem/natureza como um processo de humanização da natureza que coincide com o processo de naturalização homem, cuja história cunhada pelo trabalho

³⁷ “Prometeu presenteou a humanidade com o fogo, ou seja, com o saber técnico, e foi castigado por isso. Zeus não o perdoou por tornar os humanos inteligentes como os deuses” (Seligmann-Silva, 2019, p. 4-5).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

se mostra de forma cada vez mais clara na equação naturalismo-humanismo (Schmidt, 1976. p. 84).

E se devemos rumar à estação responsabilidade, lembremos de levar na bagagem da memória a perspectiva de que nós, contemporâneos, lançados definitivamente no mundo (na existência, se quisermos) nele, definitivamente, não estamos na condição de estrangeiros, como talvez desejassem os gnósticos de ontem e de hoje, mas como partes integrantes e inseparáveis desse velho *habitat*, agora não mais com a arrogância do *homo faber*, prometeico e poderoso, mas com a fragilidade que “[...] poderá estar na base de um princípio de moderação que seria capaz de nos garantir uma maior sobrevivência sobre esta esfera azul e, sobretudo, um viver em comum mais ético” (Seligmann-Silva, 2019, p. 5).

Enfim, atentos para o alerta jonasiano:

a presença do homem no mundo era um dado primário e indiscutível de onde partia toda ideia de dever referente à conduta humana: agora, ela própria tornou-se um objeto de dever – isto é, o dever de proteger a premissa básica de todo o dever, ou seja, precisamente a presença de meros candidatos a um universo moral no mundo físico do futuro; isso significa, entre outras coisas, conservar este mundo físico de modo que as condições para uma tal presença permaneçam intactas; e isso significa proteger a sua *vulnerabilidade diante de uma ameaça dessas condições*” (Jonas, 2006, p. 45).

Então, parodiando o poeta³⁸, não sem injustificável desmesura, despedimo-nos com a seguinte indagação (afirmação?): “mundo, mundo, vácuo mundo, uma ética mundo, seria uma utopia, não seria uma solução!? [...]”

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Tradução: Vinícius de Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, Editora da Unichapecó, 2010.

ANDRADE, Carlos Drummond. **Reunião**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emílio. **Ética**. Tradução: Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Paulus, 2005.

³⁸ Paródia ao “Poema das Sete Faces” de Carlos Drummond de Andrade, *In*: Reunião, Rio de Janeiro: José Olympio, 1978. “Mundo, mundo/se eu me chamasse Raimundo/seria uma rima/não seria uma solução/Mundo, mundo, vasto mundo/mais vasto é o meu coração”.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança

CORTINA, Adela. **Ética mínima**. Tradução: Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DROIT, Roger-Pol. **Ética**: uma primeira conversa. Tradução: Anália Correia Rios. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Hans Jonas: por que a técnica moderna é um objeto para a ética. **Revista Natureza Humana**, v. 1, n. 2, p. 407-420, 1999.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Hans Jonas**: desafios de uma filosofia para o futuro. Curitiba: Editora CRV, 2021.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. Tradução: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Tradução: Grupo de Trabalho Hans Jonas, ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. **Os tempos hipermodernos**. Tradução: Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Tradução: Terezinha Monteiro Deutsch. São Paulo: Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade pós-moralista**: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. Tradução: Armando Braio Ara. São Paulo: Manole, 2005.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

MAIA, Antônio Glaudenir Brasil. A dimensão ética do pensiero debole de Gianni Vattimo: da crítica da metafísica à ética pós-metafísica. **Problemata: R. Interm. Fil.** v. 8 n. 1, p. 37-52, 2017.

MAFFESOLI, Michel. O retorno das emoções sociais. *In*: SCHULER, F.; SILVA, J. M. da. (org.). **Metamorfoses da cultura contemporânea**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MÈLINCH, Joan-Carles. **El autor se confiesa** – Enero/Febrero, 2019, p. 37. Disponível em: http://www.fragmenta.cat/filosof%C3%ADa-de-la-finitud-por-joan-carles-m%C3%A8lich_1080473.pdf.

ORTEGA Y GASSET, J. **Meditações do Quixote**. São Paulo: Livro Ibero-Americano, 1967.

RIBEIRO, Djamila. **O que é o lugar de fala**. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. Tradução: Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1999 (Coleção Filosofia em questão).

SCHMIDT, Alfred. **El concepto de naturaleza en Marx**. Madri: Siglo Veintiuno, 1976. p. 84. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/4924/4924>.

SELIGMANN-SILVA, Mário. A sofisticada marcha da humanidade em direção ao precipício. **Jornal Folha de São Paulo**. 17 fev. 2019.

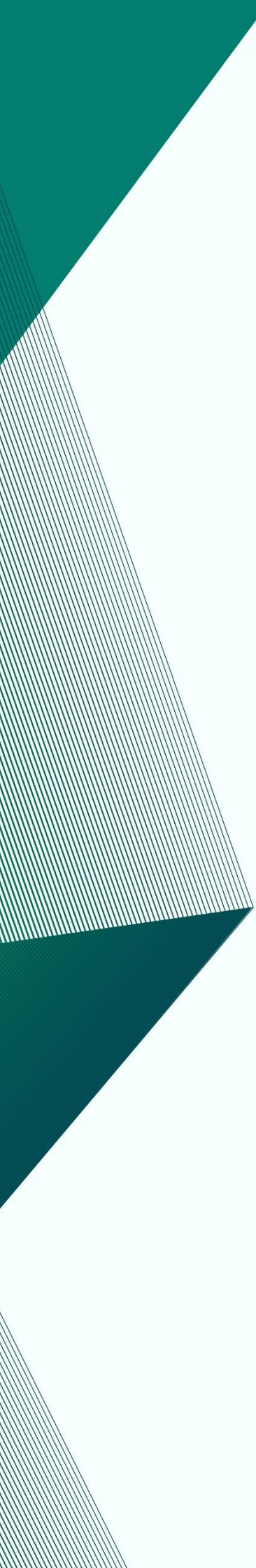
SCHULER, Fernando. Metamorfoses na modernidade *In*: SCHULER, F., SILVA, J. M. da. (org.). **Metamorfoses da cultura contemporânea**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SILVA, Juremir Machado da. Apresentação. *In*: LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do Vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Tradução: Terezinha Monteiro Deutsch. São Paulo: Manole, 2005.

SILVA, Jurandir Machado da. Apresentação. *In*: LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos**. Tradução: Armando Braio. São Paulo: Manole, 2005.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Tradução: Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.



Capítulo 4
UM OLHAR SOBRE O PENSIERO DEBOLE
José Tadeu Batista de Souza
José Roberto Pereira de Oliveira

UM OLHAR SOBRE O PENSIERO DEBOLE

José Tadeu Batista de Souza

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL/UNICAP

José Roberto Pereira de Oliveira³⁹

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

Os que se debruçam sobre o pensamento do filósofo italiano Gianni Vattimo, via de regra o consideram: primeiro, como mais um dos seguidores de Nietzsche e Heidegger, principalmente em termos de pensamento crítico e desconstrução do projeto de modernidade; segundo, como intérprete que se insere na tradição de Gadamer e Pareyson, ou seja, ao fim e ao cabo, como um hermeneuta, ao que tudo indica no intuito de diferenciá-lo dos grupos hegemônicos de filósofos analíticos, lógicos e da linguagem.

Assim sendo, ao ver dos comentadores, certamente presos academicamente nos termos formais da obra do pensador turinense, seria Gianni Vattimo um hermeneuta da ontologia da atualidade, pelo que o designam tão somente de pós-moderno.

Contudo, no presente artigo, diversamente das vozes dominantes, pretende-se tratar diretamente das razões pelas quais, no pensamento de Gianni Vattimo, sobressai-se com clareza e evidência sua dimensão ética. Em resumo, a intenção é propor que o sentido da obra vattiminiana é da ordem da filosofia primeira, na medida em que a ética é o seu pressuposto, sendo a hermenêutica, no caso, o caminho epistemológico adotado e desenvolvido pelo pensador turinense.

Sem dúvida a dimensão ética do pensamento filosófico de Gianni Vattimo encontra-se em sua *Ontologia da Atualidade*, cujo fundamento repousa no que chamou de *pensiero debole*, o enfraquecimento da razão.

³⁹ Graduado, Pós-graduado em Filosofia Contemporânea e Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Artigo inspirado no terceiro e quarto capítulo da Dissertação de Mestrado: *A dimensão em Gianni Vattimo*.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Com efeito, ao propor uma Ontologia da Atualidade, o pensador italiano vai além de uma mera análise histórico-filosófica do projeto de modernidade, trazendo à luz não mais uma racionalidade metafísica, mas sim, uma racionalidade *debole*, sobretudo em razão da finitude do homem e da historicidade de seus produtos, demonstrando, desde o início, uma reflexão motivada por razões éticas.

Na verdade, o *pensiero debole* vattiminiano, como bem aponta o professor Antonio Glaucenir Maia Brasil (BRASIL, 2021), é a pedra de toque através da qual se reconhece a crise da razão global, por isso mesmo da existência, de fato, de razões “locais”, setoriais, o que resulta, de um lado, no antifundacionismo, de outro, no resgate da ideia de contingência humana. E esta é exatamente a divergência entre o *pensiero debole* e as pretensões da racionalidade metafísica.

Ouçamos, pois, o professor Brasil: “Conforme referido anteriormente, Vattimo considera seu pensamento como *pensiero debole*, ontologia decadente ou ainda ontologia do declínio. O filósofo turinense quer libertar-se de todo caráter de estabilidade, da substância e da presença do ser. Repele os fundamentos ontológicos, as estruturas próprias de uma metafísica transcendental, as estruturas dialéticas, as evidências e os valores de todo o tipo de metafísica” (BRASIL, 2010, p. 182/183).

O reconhecimento da crise da razão global e do fato de que existem apenas razões ‘locais’, relativas aos âmbitos linguísticos e as esferas de experiência bem determinadas, setoriais, constitui a pedra de toque do *pensiero debole* vattiminiano. O valor sustentado do *pensiero debole* foi a causa da reconquista da própria contingência humana, pela qual se toma consciência da impossibilidade de se propor valores absolutos racionalmente argumentáveis. Com efeito, o antifundacionismo peculiar à propositura vattiminiana do resultado do resgate da ideia de contingência humana, apresentou-se como a premissa de compreensão da divergência do *pensiero debole* ante as pretensões da racionalidade metafísica (Teixeira, 2005, p. 11)

Ora, é na própria obra de Gianni Vattimo que iremos encontrar a presença de uma dimensão ética ou de uma leitura pós-metafísica da ética, tal como aparece, por exemplo, nas obras *Ética dell'interpretazione* (1989), *Oltre L'Interpretazione* (1994) e *Nichilismo ed Emancipazione* (2003).

Entretanto, vale ressaltar que, para além de uma interpretação de tal presença, há de se admitir a presença de uma motivação ética na proposição mesma de uma ontologia da atualidade, uma vez que, com esse novo olhar hermenêutico - hermenêutica *debole* naturalmente -, a ontologia da atualidade deságua na

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

problematização dos campos da religião, da estética, da hermenêutica e da política. Em suma, e uma vez mais com o professor Antonio Glaucenir Maia Brasil (2010, p. 182-187), podemos considerar a ética “[...] como premissa originária de sua ontologia”.

Não obstante havermos sustentado que a dimensão ética do pensamento vattiminiano é evidenciada através da leitura de suas obras e, ademais, que, desde o início, a reflexão filosófica do pensador é orientada por uma motivação ética, de todo modo não será desnecessário registrar a resposta dada pelo próprio Gianni Vattimo, quando indagado acerca da dimensão ética da Ontologia da Atualidade, nos seguintes termos:

Sim, poderia ser uma boa tese. [...] no meu sentido, o esforço de fazer uma ontologia da atualidade é essencialmente inspirado no problema ético. Pelo digo sempre de Heidegger, para compreendê-lo é que ele escreveu *Ser e Tempo* (1927) não por motivos teóricos, para saber melhor como é o ser, mas por que não queria viver em sociedade que reprime a liberdade [...] eu, quando faço uma ontologia da atualidade procuro compreender o significado do ser na nossa situação, quero saber não por motivo técnico, mas por motivos éticos. Não estou contente com a situação na qual vivo a política, a ética, etc. E procuro compreender o ser no mundo atual como um princípio de crítica do existente. Portanto, é sempre um motivo ético, o único motivo sério para a filosofia é, dizemos, a situação ética. Há uma necessidade de mudança e isto é apenas fundamental para uma ontologia da atualidade, porque inspirada com base em um certo esforço de recordar o ser do que do ente. Se olho apenas o ente e não tenho nenhum princípio crítico, devo buscar recordar o ser, compreendendo que tudo na ordem atual do ente não é a única possibilidade, isto possibilita outras ordens, mas de um trabalho ético (BRASIL, 2010, p. 186-187, nota 339).

Assim, pois, se a Ontologia da Atualidade, proposta por Vattimo, permite uma leitura ética na pós-metafísica, é de se admitir que, agora, ela poderá ser construída a partir do diálogo dos indivíduos, considerando que na sociedade pós-moderna convivem várias orientações de vida, múltiplas culturas, linguagens, estéticas, etc., tudo sob o império do *pensiero debole*. Até porque as essências absolutas, os princípios primeiros, enfim, a própria metafísica, se ainda vigentes, validariam o autoritarismo, em detrimento do diálogo e do consenso exigidos pela ética.

Neste ponto, pode-se afirmar que a Ontologia da Atualidade ou Ontologia do Presente, por conta de sua evidente dimensão e motivação éticas, coloca uma vez mais na ordem do dia a Filosofia Prática, na medida em que a pós-modernidade problematiza os âmbitos da política, da religião, da cultura etc. Ou seja, tal como ocorreu com a teoria marxista, a Ontologia da Atualidade, com sua evidente

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

proposição ética, contribui para a reabilitação da Filosofia Prática nos tempos presentes.

Portanto, se a Ontologia da Atualidade - Filosofia Prática fincada em pressuposto ético - permite uma interpretação de época, vale dizer, da existência atual historicamente situada, há de se esclarecer também que tal interpretação induz, sugere, inspira, posturas de mudança de todas as centralidades que marcaram e ainda marcam o mundo ocidental, mundo metafísico e tecnológico, o qual, como lembra Vattimo, encontra-se no seu ocaso.

Na verdade, na pós-modernidade há como que uma dissolução da história, dissolução que, certamente, poderá significar uma ruptura da unidade, e não, evidentemente, do fim da história. Mas se sabendo que “A dissolução da história, nos vários sentidos que se podem atribuir a essa expressão, é, de resto, provavelmente, a característica que distingue do modo mais claro a história contemporânea da história ‘moderna’” (Vattimo, 2002, p. XV). Ouçamos mais analiticamente o pensador turinense:

Quem sabe devêssemos dizer que viver na história, sentindo-se com o momento condicionado e sustentado por um curso unitário dos eventos (a leitura dos jornais como prece matutina do homem moderno), é uma experiência que se tornou possível, sim, apenas para o homem moderno, porque somente com a modernidade (a idade de Gutenberg, segundo a exata descrição de McLuhan) criaram-se as condições para construir e transmitir uma imagem global das vicissitudes humanas; mas, em condições de maior sofisticação dos próprios instrumentos de coleta e transmissão da informação (a idade da televisão, ainda segundo McLuhan), tal experiência, de novo, se torna problemática e, afinal de contas, impossível. A história contemporânea, desse ponto de vista, não é a penas a que diz respeito aos anos cronologicamente mais próximos de nós; ela é, em termos mais rigorosos, a história da época em que tudo, mediante o uso dos novos meios de comunicação, principalmente a televisão, tende a nivelar-se no plano da contemporaneidade e da simultaneidade, produzindo também, assim, uma des-historicização da experiência (Vattimo, 2002, p. XVI).

De sorte que, se o pós-moderno, de fato, caracteriza-se como certa dissolução do novo, portanto, como experiência do “fim da história”, o ético que transborda nessa torção não é mais o mesmo, não é mais retrógado, mas mais evoluído; em suma, um diferente, mas, mesmo assim, ético. Um ético em construção.

Tome-se, agora, como exemplo do que até agora foi delineado, a estética na análise vattiminiana. Com efeito, desde a análise levada a cabo na tese do Fim da Modernidade, o pensador turinense, com base nos pensamentos de Nietzsche e

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Heidegger, aponta para uma nova interpretação da arte, a fim de reconhecer a descentralização estética; e mais: que a experiência estética pós-moderna envolve o compartilhamento comunitário, ou seja, uma experiência de comunidade. A propósito do assunto, diz o professor Antônio Brasil:

Concebida como construção de comunidade, a estética deve reconhecer na arte a possibilidade da comunidade, portanto, a experiência estética pós-moderna possibilitaria a ética. Mas seria, então, possível pensar uma espécie de ética-estética como ponto de chegada da ontologia da atualidade de Vattimo? Embora não tenha sido objeto de discussão na presente tese, reconhece-se que a estética, na concepção de Vattimo, tem uma propensão ética fundamental para a sociabilidade na contemporaneidade, o que demanda uma investigação mais acurada sobre o tema” (BRASIL, 2010, p. 186-187).

Considerando, pois, que a ética é um tema central na Ontologia da Atualidade, faz-se necessário dizer que a eticidade em Vattimo é desenvolvida através da problematização que o filósofo empreende a propósito de vários temas que configuram o mundo pós-moderno, tais como a religiosidade, a política, a estética, etc. Veja-se, por exemplo, que se os valores supremos, os absolutos não mais se sustentam, segundo a perspectiva da Ontologia da Atualidade, agora, na época que se convencionou chamar de pós-modernidade, a verdade a ser buscada poderá tomar o caminho da arte, mais precisamente da obra de arte que, pela ótica de Heidegger, mas pela interpretação vattiminiana é um acontecer, um acontecer do ser. Vejamos, a propósito o que diz o pensador turinense:

Em muitos sentidos a obra de arte como acontecer da verdade “fraca” é pensável, do ponto de vista heideggeriano, como monumento, inclusive no sentido do monumento arquitetônico que contribui para constituir o pano de fundo da nossa experiência, mas per si permanece, na maioria das vezes, objeto de uma percepção distraída (Vattimo, 2002, p. 83).

Com efeito, é no monumento, segundo a hermenêutica admitida por Vattimo na esteira heideggeriana, que a arte pode propiciar o acontecer da verdade, posto que põe luz ao conflito entre mundo e terra. E é nesse sentido que a essência é “Wessen com significado verbal, acontecimento de uma forma que não desvela nem encobre nenhum núcleo, mas que constitui, na sua sobreposição a outros ‘ornamentos’, a espessura ontológica da verdade-evento” (Vattimo, 2002, p. 83).

Assim, pois, não há dúvida que a adoção levada a cabo por Vattimo da hermenêutica heideggeriana, no que tange a obra de arte, permite que a Ontologia da

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Atualidade proponha critérios novos de busca da verdade, de busca do ser, uma vez que, nos tempos atuais, nos modelos da modernidade estão findos ou devem se submeter a uma outra torção. Pelo que conclui o pensador turinense:

A filosofia, reportando-se também, embora não exclusivamente, às conclusões da hermenêutica heideggeriana, não faz mais que registrar essa consumação realizada e se esforça por radicalizá-la com vistas à construção de modelos críticos (Vattimo, 2002, p. 84).

De modo que, sendo essa, poder-se-ia dizer, revolução artística uma espécie de jogo de “desfundamento”, de uma possibilidade de, na contemporaneidade, reaprender-se continuamente o esforço de ultrapassamento da metafísica, não parece persistir dúvida de que tal empreendimento é já por si mesmo, em si mesmo, uma dimensão ética.

Já no que toca a religiosidade, tem-se que a Ontologia da Atualidade reinterpretava o fenômeno religioso na medida em que sustenta a sua dimensão secularizante. Na verdade, admite que o niilismo, em sede religiosa, leva o *pensiero debole* a esclarecer a secularização que se consuma nos tempos atuais. O que, no campo do fenômeno religioso, Vattimo dirá tratar-se da *kénosis*. A propósito, ouçamos uma vez mais o que diz o professor Antônio Brasil:

A tese da dimensão ética da ontologia dell’attualità de Gianni Vattimo, que orienta a presente investigação, vem a ser também legitimada na complexa relação que ele estabelece entre a herança cristã, ontologia niilista e ética (contra a violência). E apesar disso, o ético aqui não é compreendido como uma instância ao lado da religião, mas constitui a própria motivação da reflexão de Vattimo também quanto ao fenômeno da religiosidade na época pós-moderna (BRASIL, 2010, p. 183).

Portanto, no campo da religiosidade, a secularização vista pelo *pensiero debole* não mais admite a autoridade transcendente, eis que, com a *kénosis*, fica estabelecida a emancipação do homem e, com isso, a vivência efetiva da *caritas* como postura ética-religiosa. Este é o sentido trazido por Vattimo do retorno da religião na consciência comum.

Em resumo, para Vattimo, a secularização é, decerto, o traço constitutivo da modernidade como época final da metafísica, o que é evidenciado também pela herança cristã. E mais: sua análise desconstrutivista do fenômeno religioso é mais uma forma, talvez decisiva, do conjunto de sua argumentação sobre o fim da metafísica, de crítica, portanto, à modernidade, portanto, de admissão de

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

possibilidade de construção de uma religiosidade “torcida”, “fraca”, pós-moderna. Diante de todo o exposto, temos como justificada a pretensão dissertativa, a hipótese aventada desde o início da pesquisa, sobre a dimensão ética do pensamento filosófico de Gianni Vattimo, uma vez que, primeiro, foi registrado o *logos* onde se encontra na obra vattiminiana a presença do sentido ético do seu filosofar, de sua Ontologia da Atualidade; segundo, por que foi trazida à luz a palavra do próprio filósofo a confirmar a dimensão ética de que aqui se trata; e, finalmente, foram expostos argumentos que, para além de uma dimensão ética, verifica-se no pensamento filosófico de Gianni Vattimo uma indelével motivação ética, expressa sobretudo na problematização que empreende, por exemplo, nos campos da religiosidade, da estética, da política, enfim, das centralidades que configuram pós-modernidade. O que, afinal, pode ser observado no cuidado do filósofo na interpretação aberta dos tempos atuais, indicando claramente que o enfrentamento que se deve eticamente assumir contra todas as violências, metafísicas e políticas, e pela defesa da tolerância, da diversidade, da alteridade, do diálogo e, portanto, dos entendimentos entre grupos, culturas e indivíduos diversos. Eis o horizonte do sentido ético da filosofia de Gianni Vattimo; por isso mesmo, podemos concluir com as seguintes assertivas postas ao debate:

1. O pensamento filosófico de Gianni Vattimo não somente empreende uma análise interpretativa do projeto de modernidade, desaguando na configuração do que se convencionou chamar de pós-modernidade;

2. Todavia, como consequência de tal processo interpretativo, traz a lume, em oposição à racionalidade metafísica, o *pensiero debole*, o enfraquecimento da razão, propondo, por isso mesmo, uma nova ontologia, a Ontologia da Atualidade;

3. A Ontologia da Atualidade deita raízes no niilismo nitscheniano e na *Verwindung* heideggeriana, pelo que se pode admitir que se trata de uma Ontologia Hermenêutica da Atualidade;

4. Não se limita a uma espécie de método interpretativo, uma nova leitura pós-moderna da realidade, posto que, em tudo e por tudo, não vela a sua intenção propositiva de não filosofar unicamente na perspectiva contemplativa do ser;

5. Ao contrário, sua Ontologia não se queda em um simples conformismo interpretativo, indo além no combate às violências representadas, no campo filosófico, pelas certezas absolutas da metafísica;

6. Expressa, à toda evidência, argumentos interpretativos que sugerem mudanças nos campos da política, da religiosidade, da estética, da cultura, claramente

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

a defesa da tolerância e da inclusão das diversidades que configuram os tempos pós-modernos;

7. Por fim, a exemplo de Heidegger em *Ser e Tempo*, como faz questão de registrar, o que o motiva, inspira, move é o sentido ético do agir, na medida que filosofar, fazer política, reinterpretar a religiosidade, a estética, a cultura, é decerto uma incontornável propositura ética.

Com este artigo, pois, pretendeu-se: de uma parte, afirmar efetivamente a presença ativa e motivada da dimensão ética no pensamento filosófico de “Gianni” Vattimo (Turim, 4 de janeiro de 1936); de outra, homenagear o grande filósofo pós-moderno, falecido em 19 de setembro de 2023, responsável pela articulação do *pensiero debole*, autor da memorável e indispensável obra: *O fim da modernidade*.

REFERÊNCIAS

ARALDI, Clademir Luis. Arte e Nihilismo no Pensamento de Nietzsche. *Ethic* 11 (1-2): 155-168. *In*: philpapers.org/rec/ARAAEN. BODEI, Remo. **A filosofia do século XX**. São Paulo: EDUSC, 2000.

BRASIL, Antônio Glaucenir Maia. **A dimensão ética da ontologia da atualidade de Gianni Vattimo**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/5635>.

D'AGOSTINI, Franca. **Lógica do nihilismo**: dialética, diferença, recursividade. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2002.

DELEUZE, Gilles. **NIETZSCHE**. Lisboa: Almedina, Edições 70, 2001.

FORNERO, Giovanni. *Debole pensiero*. *In*: ABBAGNANO, Nicolai. **Dizionario di filosofia**. Torino: Utet, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

PECORARO, Rossano. **Nihilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

ROVATTI, Pier Aldo. **Il pensiero debole**. Edito La Nave di Teseo, 1983.

TEIXEIRA, Evilázio B. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005.

TEIXEIRA, Evilázio B. **A fragilidade da razão. Pensiero debole e nihilismo hermenêutico em Gianni Vattimo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança

VATTIMO, Gianni. **Il soggetto e la maschera**: Nietzsche e il problema della liberazione. Milano: Bompiani, 1974.

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**. Tradução: José Eduardo Rodil. Lisboa: Almedina, Edições 70.

VATTIMO, Gianni. La Ontologia dell'attualità. *In*: **Filosofia 87**. Roma-Bari: Laterza, 1988.

VATTIMO, Gianni. **Le mezze verità**. Torino: La Stampa, 1988c.

VATTIMO, Gianni. **Etica dell'interpretazione**. Torino: Rosenberg & Sellier 1989. VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Presença, 1990.

VATTIMO, Gianni. **Filosofia al presente**. Conversazioni con F. Barone, R. Bodei, I. Mancini, V. Mathieu, M. Perniola, P. A. Rovatti, E. Severino, C. Sini. Milano: Garzanti, 1990.

VATTIMO, Gianni. **Oltre l'interpretazione**. Il significato dell'emeneutica per la filosofia (Lezioni italiane). Roma-Bari: Laterza, 1994.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VATTIMO, Gianni. **Dialogo con Nietzsche**. Saggi 1961-2000. Milano: Garzanti, 2000.

VATTIMO, Gianni. **Técnica ed esistenza**: una mapa filosofica del novecento. Milano: Paravia, 2002.

VATTIMO, Gianni. **Nichilismo ed emancipazione**. Etica, politica, diritto. Milano: Garzanti, 2003.

VATTIMO, Gianni. **Non essere Dio**: um'autobiografia a quatro mani. Torino: Aliberti editore, 2006.

VATTIMO, Gianni. **Da realidade. Finalidades da filosofia**. Tradução: Klaus Bruschke. Petrópolis: Vozes, 2019.

VATTIMO, Gianni. **O sujeito e a máscara. Nietzsche e o problema da libertação**. Petrópolis: Vozes, 2017. Tradução: Silvana Cobucci Leite.

VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade**. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2016.

VATTIMO, Gianni. **Para além da interpretação**. Tradução: Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

VOLPI, Franco. **Nihilismo**. São Paulo: Loyola, 1999.



Capítulo 5
O EVENTO LINGUÍSTICO NA PRAGMÁTICA
INTERCULTURAL
Dimitri Zen

O EVENTO LINGUÍSTICO NA PRAGMÁTICA INTERCULTURAL

Dimitri Zen

Mestre em filosofia, Professor/Unicap-BR/Itália

1 INTRODUÇÃO

A presente reflexão entende analisar a complexidade dos eventos linguísticos utilizando categorias interpretativas pertencentes a várias disciplinas, quais a pragmática inter-cultural e as ciências antropológicas. Cada diferente componente do evento comunicativo (participantes, situação, instrumentos, atos, fins e normas), examinadas singularmente no decorrer desta análise, permitem criar uma grade descritiva particularmente útil para evidenciar e compreender as relações entre as várias atividades comunicativas de natureza linguísticas e as atividades culturais de um determinado grupo social.

2 LINGUÍSTICA, ANTROPOLOGIA, ETNOGRAFIA

Os estudos de pragmática, tanto aqueles de cunho mais lógico-filosófico como aqueles de cunho mais comunicativo, como a análise da conversação, conduziram inicialmente as próprias pesquisas com uma perspectiva universalista e a intenção de encontrar leis e regras de funcionamento da linguagem em uso que fossem aplicáveis em todas as línguas e culturas. O aspecto da possível variação translinguística e transcultural das regularidades observadas foi, senão excluído *a priori*, de fato desprezado.

Examinaremos a questão, pelo menos para evidenciar as pistas e direções de pesquisa que foram empreendidas. Deixaremos de ocupar-nos especificamente de etnolinguística, ou seja, das modalidades segundo as quais os códigos linguísticos são correlatos à cultura que expressam (estudos desenvolvidos já a partir do século XIX e que depois reencontraram força no século XX, a partir dos estudos de Sapir, 1921 e Whorf, 1956), visto que este veio de estudos, interessa-se mais pelo estudo

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

da linguagem enquanto código e não pelas suas modalidades de uso. Alargaremos, antes, o olhar para reflexões de pragmática intercultural – ou seja, para o estudo da variação das regras e categorias pragmáticas em culturas e línguas diferentes e nas interações entre falantes pertencentes a línguas e culturas diferentes – e de etnografia da comunicação – ou seja, para os estudos de abordagem antropológica da comunicação e do uso da linguagem ou também, das relações intercorrentes entre o uso da língua em certa comunidade e os sistemas locais de conhecimento e comportamento social. Não poderemos, evidentemente, dar uma panorâmica exaustiva desses vastos campos de estudo, hoje em plena expansão. Vamos nos deter, por um lado, sobre as criticidades evidenciadas por estes estudos com respeito às categorias e aos modelos descritos anteriormente e, por outro, sobre uma coletânea de possíveis parâmetros de variação, organizada a partir do modelo descritivo de evento linguístico proposto por Hymes (1972b).

3 PRAGMÁTICA INTERCULTURAL

A escassa atenção da pragmática de cunho filosófico à possível variação interlinguística e intercultural foi, em tempos recentes, amplamente observada – ainda que com acusações mais ou menos veladas de (involuntário) colonialismo cultural – paralelamente ao incremento dos estudos linguísticos dedicados a línguas e culturas não ocidentais e à comunicação intercultural. As observações seguem em várias direções: por um lado, diversos analistas propõem para os modelos descritivos consolidados modificações que permitam englobar a componente cultural. Por exemplo, Clyne (1994), observando como a avaliação da quantidade de informação considerada apropriada em uma determinada troca comunicativa possa variar de cultura para cultura e segundo o tipo de trocacomunicativa, sugere que a relativa máxima conversacional seja modificada deste modo: “torne a tua contribuição tão informativa quanto solicitada segundo os parâmetros discursivos da cultura em questão”.

Todavia, a simples inserção de cláusulas relativas à possibilidade de variação intercultural das máximas não é, por si só, suficiente. O próprio Clyne observa como em determinadas culturas a máxima de qualidade não pareça ser aquela hierarquicamente proeminente enquanto viola outros princípios, eventualmente não contemplados pelo modelo de Grice, como aquele de preservar a harmonia, o acordo

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

entre interlocutores. De resto, pudemos já observar como o ser sincero não seja sempre uma máxima conversacional à qual ater-se, nem mesmo no mundo ocidental (ou anglo-saxão) que o modelo griceano descreveria, por exemplo, enquanto o ater-se à máxima de verdade possa ofender o interlocutor: entram em jogo, aqui, normas de cortesia que o modelo de Grice não prevê.

O princípio griceano segundo o qual o significado dos enunciados origina-se de implicações produzidas a partir de princípios de interpretação compartilhados não parece, porém, posto em crise por semelhantes discussões relativas a cada um dos princípios: tratar-se-á, talvez, de elaborar melhores e menos “anglocêntricas” descrições das máximas envolvidas, prevendo, além disso, a possibilidade de que as diversas máximas interajam diferentemente em culturas diferentes. As mesmas considerações sobre a necessidade de uma verificação de sua validade em uma perspectiva transcultural poderiam valer para a maior parte dos modelos que podem ser observados: modelos sobre a seleção das expressões referenciais e sobre os sistemas de expressões indicativas no modelo do discurso; modelos sobre a estrutura dos atos linguísticos; sobre a interpretação dos enunciados a partir de sistemas de expectativas reguladas por máximas; regras que estruturam a conversação.

Preocupações mais metodológicas e críticas mais profundas vêm de estudos que se ocuparam de comunicação interlingüística e intercultural, ou de comunidades plurilíngües e pluriculturais: nestes contextos, o choque com as dificuldades dos modelos pensados para falantes monolíngües e “monoculturais” é mais evidente. Sempre Clyne, estudando a comunicação intercultural entre imigrantes na Austrália (os quais conversam entre eles em inglês, mas não compartilham as normas culturais anglo-saxônicas) invoca a necessidade de um modelo descritivo da conversação que englobe as diferenças entre falante e ouvinte e que preveja a possibilidade de competências múltiplas por parte de ambos: só assim é possível descrever com sistematicidade os fenômenos de uso e de evolução da competência comunicativa individual.

Wierzbicka (1991) discute, antes, o etnocentrismo das categorias descritivas adotadas pelos estudos de pragmática e sustenta a necessidade de referir-se a uma metalinguagem baseada em conceitos semânticos primitivos compartilhados interculturalmente: isto parece atrair as preocupações dos etnometodólogos para uma análise “êmica”, ou seja, para uma análise baseada em categorias que os próprios falantes demonstram conhecer e utilizar. Por isso, por exemplo, atos

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

linguísticos e regras de comportamento linguístico válidos em culturas diferentes são identificados a partir do léxico próprio da cultura que os possui e são descritos através de unidades semânticas “mínimas” que, presume-se, sejam mutuamente traduzíveis em culturas diferentes. Por exemplo, “face” e “cortesia” podem ser etiquetas úteis para indicar normas de comportamento típicas da cultura anglo-saxônica, mas seu valor deve ser descrito através de uma metalinguagem universal. Vejamos através de quais regras expressas nesta metalinguagem pode ser descrito o princípio de salvaguarda da face negativa:

- 1) Everyone can say: “I want this”, “I don’t want this”, “I think this”, “I don’t think this” [afirmação da liberdade individual].
- 2) One can’t say to someone: “You have to do this because I want it”, “You can’t do this because I don’t want it” [limitação da possibilidade de impor a própria vontade sobre os outros].

4 EVENTOS LINGUÍSTICOS

Estudos linguísticos de cunho mais antropológico, que entrelaçam métodos da pesquisa linguística e da pesquisa etnográfica, adotam perspectivas tipicamente anti-universalísticas e visam ler e interpretar diferenças entre culturas que correspondem a diferenças entre línguas: nisso, tais estudos refletem o relativismo cultural que permeia a Antropologia Moderna (cf. Duranti, 1992). Para inserir a observação dos fenômenos de uso da linguagem em uma perspectiva observadora mais ampla, um modelo de análise que gozou de notável sucesso tem origem no trabalho de Hymes (1972a e 1972b) e nas suas noções de competência comunicativa e de evento linguístico. A noção de competência comunicativa pretende ampliar a de competência linguística, que remete habitualmente ao simples domínio de um código linguístico; com competência comunicativa entende-se, de fato, a capacidade de

usar um repertório de atos linguísticos, tomar parte em eventos linguísticos, compreender como os outros os avaliam. Esta competência, além disso, integra-se com atitudes, valores e motivações que se referem à língua, suas características, seus usos, fundindo-se com a competência que os falantes têm de integrar a língua a outros códigos comunicativos (Hymes, 1972a, p. 277-278).

Portanto, o estudo da competência comunicativa não considera como unidade

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

de análise suficiente o enunciado, o ato linguístico, entidades somente linguísticas, mas substitui a esta a noção de *evento linguístico*, definido como “atividade diretamente governada por regras ou normas para o uso da fala”. Os atos de palavra efetivamente executados tornam-se, na perspectiva de Hymes, não um objeto de estudo por si só, mas são estudados como elementos constitutivos de uma particular atividade humana, que é a da fala.

Os parâmetros descritivos significativos para um evento linguístico são resumidos pelo acrônimo SPEAKING:

- S é a situação, entendida tanto como as concretas coordenadas e escansões espaços-temporais em que ocorre o evento quanto como “cena”, ou seja, a definição que é dada ao evento dentro de certa cultura (por exemplo, na cultura ocidental existem cenas como o “litígio”; a “telecrônica esportiva”; a “defesa de tese”);
- P são os participantes do evento linguístico;
- E são os fins (*ends*) dos participantes do evento linguístico, noções que, como vimos, é o objeto central da noção de ato linguístico e força ilocutória, além do modelo inferencial de Grice;
- A são os atos de linguagem que são sequencialmente produzidos: a descrição dos atos de linguagem é, como vimos, o objeto primário dos estudos de Austin e da análise da conversação;
- K é a chave (*key*) segundo a qual o evento linguístico é interpretado (por exemplo, há uma diferença de chave entre uma crítica gentil e uma crítica polêmica; entre uma reprovação jocosa e uma séria);
- I são os meios (*instruments*) dos quais os falantes fazem uso, ou seja, os canais (visual, acústico etc.) e os códigos linguísticos, ou seja, as línguas e as variedades linguísticas, mas também não linguísticos (mímica, gestualidade, proxêmica etc.);
- N são as normas que regulam o desenvolvimento de certo evento linguístico e o comportamento de seus participantes. Observamos a existência de normas falando de condições de êxito dos atos linguísticos, de máximas da conversação, de regras que vinculam a cortesia;
- G é o gênero ou tipologia de discurso que é adotado em um evento linguístico. O estudo dos gêneros tem evidentemente uma longa tradição em linguística,

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: numa sociedade em mudança

mas também em disciplinas afins, como a retórica e a estilística.

Alguns dos componentes do modelo de Hymes, como se vê, foram amplamente estudados em diversas perspectivas pragmáticas e de linguística textual, enquanto outros foram trazidos à luz particularmente pelo modelo. O objetivo do modelo é o de fornecer uma grade que permita manter juntas as reflexões desenvolvidas pela pragmática sobre a importância do “contexto” e sobre os diferentes componentes da situação comunicativa na interpretação dos eventos linguísticos, permitindo compreender o contexto não como elemento “agregado” ao discurso, mas como um todo integrado, do qual os atos verbais são uma das componentes.

Devido à sua intenção classificatória, o modelo tem também uma utilidade comparativa, visto que permite a descrição de eventos linguísticos de culturas diferentes através de uma grade comum como ponto de partida. Como dissemos, muitas das “regras” das quais nos ocupamos seriam, no modelo de Hymes, reconduzidas sob as “normas” que vinculam um evento linguístico. A validade transcultural destas regras foi sondada de modo diversificado: se a noção de cortesia foi “testada” em culturas diferentes – e também se expõe hoje a diversas reflexões – as máximas da conversação eram apresentadas por Grice como regras racionais e como tais presumivelmente universais; a taxonomia de atos linguísticos proposta pelo modelo de Austin não tinha uma programática pretensão de universalidade, mas de fato não tinha como tema sua possível limitação se aplicada em perspectiva transcultural. Diversos estudos que se ocuparam de comunicação em perspectiva intercultural levaram a observar a oportunidade de rever estes modelos para dar-se conta do comportamento linguístico de culturas diferentes.

Nos próximos parágrafos nos serviremos das componentes do modelo de Hymes para propor algumas observações que foram desenvolvidas com relação à validade de algumas generalizações pragmáticas em perspectiva translingüística e transcultural.

5 PARTICIPANTES

O modelo de Hymes distingue, além dos papéis de falantes e ouvinte, que são respectivamente aquele/aqueles que executam materialmente a ação de falar e aquele/aqueles a quem o falante se dirige, os papéis de emissor e destinatário, que podem ou não coincidir com os primeiros. Destinatário é denominado um participante

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

ao qual o falante não se dirige diretamente, mas ao qual o evento no seu conjunto é, todavia, dirigido e efetivamente destinado: uma mãe (falante) pode elogiar um filho (ouvinte) pelo modo como mantém organizado o seu quarto, dirigindo com isto a um segundo filho presente (destinatário) uma exortação a pôr em ordem o próprio; o entrevistador e o entrevistado dirigem-se diretamente um ao outro, e são, portanto, reciprocamente ouvintes dos enunciados do outro, mas o destinatário do evento linguístico “entrevista” é aquele que escutará ou verá a entrevista no rádio ou na televisão. Emissor é denominado um participante que não executa materialmente a ação de falar, mas é considerado pelos outros participantes e indicado pelo falante como origem da mensagem da qual ele é apenas o material porta-voz: no tribunal, um advogado pode falar pelo próprio cliente; mas também a mãe de uma criança à qual uma conhecida acabou de dirigir uma saudação pode responder à saudação no lugar da própria criança, ou seja, “cumprimentar por ele”, assumindo na fala uma típica entonação “infantil” e indicando deste modo que o emissor da mensagem deve ser considerado a criança. Juntos aos kaluli de Nova Guiné, as mães fazem intervir os próprios filhos recém-nascidos nas conversas como emissores, não só utilizando uma voz infantil, mas também lhes dirigindo ao destinatário e movendo-os como marionetes (Duranti, 1992). Trata-se de práticas que isoladamente podem parecer excêntricas se provenientes de uma cultura diferente da própria; todavia, como vimos, são difundidas em todas as culturas.

6 SITUAÇÃO

Todo evento linguístico prevê uma própria disposição de espaços e tempos: além da colocação espaço-temporal do evento (por exemplo, uma defesa de tese prevê um espaço “salão universitário” ou “sala de conferências”, enquanto não é compatível, aomenos nas expectativas daqueles que compartilham o conhecimento deste tipo de evento, com outros como o átrio de uma igreja ou uma piscina), são pertinentes as escansões internas, seja espaciais (por exemplo, a colocação dos participantes em uma defesa de tese no espaço físico “sala” é pertinente para definir-lhe o papel no evento linguístico em questão: o “candidato” estará sentado frontalmente à “comissão”, em posição externa coloca-se o “público”) seja temporais (uma defesa de tese se articula em momentos que se sucedem segundo um roteiro pré-estabelecido: convocação do candidato, discussão da tese, avaliação da

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

comissão, proclamação, felicitações; mas o mesmo acontece para um telefonema, que se articula em saudações, solicitações etc.). A proxêmica, ou seja, a posição assumida pelos participantes em um evento linguístico, é, também, de modo geral culturalmente codificada pela situação: ou seja, existem regras gerais relativas à distância que é oportuno manter com respeito aos outros participantes, conforme o evento e o grau de conhecimento recíproco. Por exemplo, em muitas culturas, posições ou movimentos simétricos dos participantes refletem igualdade hierárquica, enquanto posições e movimentos assimétricos indicam disparidade: em particular, em muitas culturas ocidentais o ato de levantar-se é um modo de assinalar a importância da pessoa que adentra um recinto (um conferencista já sentado no banco dos relatores pode esboçar um movimento que indica a vontade de levantar-se quando um segundo relator sobe ao palco, mas não o fará quando entra um ouvinte atrasado). A direção do olhar tem também uma relevância para o evento: em determinadas culturas a possibilidade de olhar nos olhos de uma pessoa requer a presença de um certo grau de confiança ou uma posição superior.

7 INSTRUMENTOS

Um aspecto interessante do modelo de Hymes é o espaço dedicado aos instrumentos de comunicação, que não correspondem simplesmente ao uso do código linguístico, mas também de diversos códigos para-linguísticos ou não linguísticos. Frequentemente, por exemplo, a interpretação da chave é delegada aos sinais (instrumentos) para-linguísticos, como a prosódia, e não verbais, como a mímica ou a gestualidade: de fato, entendemos se uma mensagem deve ser lida como irônica ou como séria pela entonação da voz e da mímica facial do falante. Até um conteúdo de tipo referencial pode ser transmitido através da gestualidade: alguns estudos revelam, por exemplo, como os mecanismos da anáfora e da dêixis podem recorrer a indicadores gestuais (por isso, colocados no espaço os protagonistas de uma narrativa, é possível recorrer a acenos da cabeça na direção desejada para consentir ao interlocutor identificar o personagem do qual se está falando: é um mecanismo utilizado, às vezes, também pelos atores, que podem indicar que estão interpretando um diálogo que envolve vários participantes simplesmente mudando o tom da voz e a direção do rosto a cada fala: cada mudança indica uma mudança de turno). Ato linguísticos inteiros podem ser expressos gestualmente: “tranquilo!” dito com uma

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

específica expressão facial e batendo-se a palma da mão aberta sobre o peito significa, ao menos na variedade de italiano conhecida por quem escreve, “eu cuido disso”, ou seja, veicula uma promessa, significado que não se teria, ou seria menos claro, se a mesma expressão fosse pronunciada na ausência do gesto.

A utilização de instrumentos diferentes pode variar culturalmente: é sabido, a ponto de constituir um estereótipo, que algumas culturas se servem da mímica e da gestualidade muito mais do que outras para transmitir (parte das) mensagens. Além disso, eventos linguísticos diferentes podem prever a utilização de instrumentos diferentes: Clyne (1994) refere que os vietnamitas se desculpam prevalentemente de modo não verbal, com posturas de corpo adequadas e olhares, enquanto os ocidentais usam antes justificativas verbais.

8 ATOS

Se observadas numa perspectiva intercultural, as tipologias de atos linguísticos ou movimentos comunicativos e as modalidades de sua execução e organização em sequências podem mostrar variações. Já havíamos observado, por exemplo, como a regra de não sobreposição entre turnos tem, na realidade, aplicação variada conforme a situação comunicativa: na conversação amigável entre colegas a sobreposição é muito freqüente e não é percebida como interrupção, ou seja, como prevaricação e comportamento não cooperativo. Assim, observou-se que outros parâmetros evidenciados no clássico estudo de Sacks, Schlegoff e Jefferson (1974) como as regras para tomada de turno, a duração permitida pelas pausas (ou seja, a “tolerância do silêncio”) podem variar interculturalmente, provocando, em situações comunicativas interculturais, ou seja, em eventos comunicativos que envolvem participantes que compartilham uma língua, mas não uma cultura, equívocos e incompreensões: quem vem de uma cultura em que os turnos se sucedem com rapidez considerará “lento”, “pouco vivaz” ou até “pouco inteligente” ou “pouco interessante” quem, vindo de uma cultura que prevê uma alternância mais lenta entre turnos, empregará “muito tempo” para responder ou, exatamente por isso, não conseguirá tomar a palavra porque será regularmente precedido por outro; este, vice-versa, julgará quem toma a palavra com maior rapidez como “prevaricador” ou “invasor”. As modalidades de execução de uma ação linguística podem variar de cultura para cultura, prevendo rituais diferentes: muitas culturas, por exemplo, prevêm como

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

comportamento cortês que deva ser numa primeira fala – ritualmente – rejeitada uma oferta que pode, até mesmo virtualmente, trazer incômodo a quem a faz, e só depois de uma – ritual – insistência por parte do ofertante esta pode ser aceita (imaginemos um conhecido que chega numa visita inesperada no meio da manhã, ao qual é oferecido café: é provável que este, principalmente se não tem confiança, em um primeiro momento decline a oferta agradecendo); quem aceita uma oferta imediatamente pode ser considerado nestas culturas um pouco aproveitador. Vice-versa, em outras culturas, uma oferta é um gesto que é ofensivo rejeitar, porque desvaloriza a própria oferta e quem a faz. E ainda, já vimos como é típico das culturas ocidentais o uso de justificativas para executar um ato de desculpas, enquanto outras culturas prevêm antes que o ato de desculpar-se seja executado através da demonstração da própria contrição e do próprio arrependimento.

Além das modalidades de execução dos atos, também sua própria existência pode ser culturalmente determinada: muito citado a este propósito, mas absolutamente não excepcional, é o caso do insulto ritual, comportamento observado, por exemplo, na cultura negra americana, segundo a qual duas pessoas podem insultar-se reciprocamente em uma espécie de desafio hiperbólico cuja chave é irônica: não se trata, portanto, de “verdadeiros” insultos, mas de uma exibição de habilidade verbal que não tem necessariamente intenções agressivas (cf. Clyne, 1994; Labov, 1997). Wierzbicka (1991) analisa o léxico de *verba dicendi* existente em línguas diferentes como pista para encontrar atos e modalidades de execução peculiares a culturas diferentes: é, no fundo, o mesmo procedimento adotado, ainda que não em perspectiva translinguística e transcultural, por Austin para construir a própria taxonomia de atos linguísticos.

9 FINS

Duranti (1992) observa como na teoria dos atos linguísticos a importância atribuída às “intenções do falante” dever-se-ia a uma visão etnocêntrica – ainda que não necessariamente apenas ocidental – do comportamento humano. Em algumas culturas, como na samoana por ele observada, ao julgar a aceitabilidade de um ato, os fins do falante são menos relevantes do que a aceitação do ato por parte do destinatário ou, melhor dizendo, prevalece uma idéia de avaliação “conjunta” do êxito de um ato. E ainda, o modelo de Austin prevê uma distinção entre intenções e conseqüências (entre

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

nível ilocutório e perlocutório), segundo o qual o falante é responsável pelas intenções, mas não pelas consequências dos próprios atos, ao menos não daqueles imprevisíveis; na cultura samoana tal distinção aparece enfraquecida, por isso, por exemplo, aquele que refere a promessa de um terceiro que depois, inesperadamente, não a mantém, é considerado responsável pelas consequências que a promessa frustrada pode produzir.

Outros exemplos de diferente correlação entre intenções e consequências são citados em Clyne (1994), o qual observa como para as culturas do Sudeste asiático uma promessa ou um compromisso seja uma ação cortês por si só e pode ser executada atésem uma precisa intenção de mantê-la (os destinatários, pertencendo à mesma cultura, sabem que isto pode acontecer): portanto, a intenção de um comissivo não pode ser descrita do mesmo modo nestas culturas. De resto, observamos que isto acontece também em algumas culturas ocidentais contemporâneas, nas quais é possível despedir-se de um conhecido encontrado por acaso e que se vê raramente com palavras como “nos vemos outro dia, vamos combinar” já sabendo (ambos) que provavelmente não daremos sequência a este compromisso e que nos encontraremos novamente por acaso: a promessa ritual serve aqui para manifestar o prazer de ter-se encontrado, não para estipular um compromisso.

10 NORMAS

São normas as condições de êxito dos atos linguísticos, as máximas da conversação e as regras que vinculam a cortesia. Enquanto estas últimas foram enunciadas com uma atenção à perspectiva intercultural, visto que foram examinadas em um *corpus* de trocas verbais de falantes de culturas diferentes (isto não exclui que sejam hoje criticadas por sua limitação), tanto a teoria de Austin quanto a de Grice, mesmo admitindo a possibilidade de que o sistema de regras por eles determinado não devesse ser entendido como definitivo, não se puseram o problema da possível valência cultural, e não racional e portanto universal, de tais regras. Estudos mais recentes de pragmática intercultural colocam em discussão esta pretensão e sustentam a importância de discutir as modalidades de variação do inventário e da hierarquia recíproca das normas válidas em uma cultura específica. Já pudemos notar em várias oportunidades, por exemplo, como a máxima da qualidade pode ser subordinada a máximas de cortesia, de modo que um comportamento sincero pode

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

ser considerado rude ou ofensivo por algumas culturas, enquanto o recurso a afirmações não verdadeiras motivado pela vontade de manter o acordo com o interlocutor pode ser avaliado, por culturas diferentes, como diplomático, cheio de tato ou falso e hipócrita. Além de uma avaliação diferente, a falta de conhecimento dos sistemas de normas próprios de uma cultura diferente pode levar à produção de inferências erradas: refere Keenan (1976) que junto à cultura malgaxe é considerado um comportamento correto o evitar dar informações precisas a respeito de uma pessoa (sobre a sua saúde, sobre o lugar em que se encontra etc.) mesmo quando se possuem tais informações: isto está em conformidade com uma máxima que visa “tutelar” as pessoas quanto ao possível perigo de ingerência de outrem. Ora, um falante ocidental que, interrogando um malgaxe com relação a notícias de uma terceira pessoa, recebesse respostas vagas e imprecisas, deduziria disto, conformemente às normas de quantidade e qualidade, a inferência de que a pessoa interrogada não possui as informações pedidas, ou então que não está se comportando de modo colaborativo (que é reticente por algum motivo). Vice-versa, o turista ocidental que perguntando ao guarda – vietnamita – o horário de abertura de um museu vietnamita, recebe dele uma informação precisa que depois se revela errada, considerará pouco cooperativo o comportamento do guarda, enquanto o guarda terá, pelo contrário, agido de modo cooperativo obedecendo ao já citado princípio válido em várias culturas orientais de não frustrar absolutamente quem faz uma solicitação.

É fácil supor que as diversidades até agora observadas sejam correlatas a mais amplas normas culturais, que não regulam apenas o comportamento comunicativo, mas o comportamento social na sua totalidade e que, portanto, são levadas em consideração para dar uma motivação e uma descrição orgânica da competência linguística dos indivíduos como pertencentes a uma comunidade linguística. Assim, o sentido de responsabilidade individual típico das culturas ocidentais católica e protestante estaria segundo muitos autores na base de muitos dos comportamentos vistos, como por exemplo, a importância atribuída ao ato de justificar-se (isto é, ao invocar atenuantes para a própria culpabilidade) como meio para desculpar-se.

Vice-versa, a maior atenção dirigida ao acordo coletivo e à harmonia do grupo e não ao destaque das intenções individuais em outras culturas, como aquelas do Sudeste asiático, motivaria uma diferente organização das normas, como por exemplo, a diferente colocação hierárquica da máxima de qualidade. E ainda, a noção de cortesia, centrada na tutela da “face”, ou seja, da imagem social e da autonomia do

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

indivíduo, traceja uma absoluta prioridade do indivíduo que seria reflexo do individualismo da sociedade ocidental contemporânea.

Contra a suposta validade transcultural da noção de cortesia tomam posição diversos autores, que observam como comportamentos de respeito do interlocutor presentes em culturas diferentes não possam ser descritos através da noção de cortesia: para o japonês e seu complexo sistema de formas de respeito, Ide (1989) põe em questão a noção de *wakime*, traduzida em inglês como *discernment*, segundo a qual os falantes em uma troca comunicativa zelam pelo reconhecimento da posição social recíproca e do *status* dos indivíduos: Duranti (1992) cita o caso do léxico samoano do respeito (*'upu fa'aaloalo*), que é devido aos indivíduos com base em um papel recoberto em todos os contextos, independentemente da identidade individual.

A pesquisa nesta direção levou a resultados não sempre satisfatórios no plano da clareza e da verificabilidade dos resultados – às vezes contraditórios ou muito vagos para ser informativos – mas a direção de pesquisa parece, todavia, promissora e, particularmente urgente e importante em uma época em que, frente a um contato entre culturas cada vez mais difuso, as ocasiões e a relevância do choque parecem constantemente aumentar, e as modalidades da comunicação e a capacidade de interpretação e de confronto inteligente com culturas “outras” continuam a parecer difíceis e, ao invés e por isso, de aprofundamento sempre mais importante.

11 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por evento linguístico entende-se um evento – de interesse não apenas linguístico, porém mais amplamente antropológico – no qual a atividade linguística dos falantes é central. A noção de evento linguístico visa fornecer uma visão integrada da atividade comunicativa, fornecendo uma lista de componentes pertinentes para a sua análise que inclui categorias sociológicas e culturais.

Os diversos componentes do evento comunicativo fornecem uma grade descritiva útil para evidenciar as relações entre a atividade comunicativa de tipo linguístico e outras atividades sociais culturalmente determinadas de uma comunidade. Permite, portanto, a descrição da variação transcultural do comportamento linguístico e a interpretação das relações entre o uso da linguagem e outros comportamentos culturalmente condicionados.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, J. L. **How to do things words, The William James lectures delivered in Harvard University 1955.** Clarendon Oxford, 1962.
- BROWN, P.; LEVINSON S. C. **Politeness.** Some Universals on language Usage, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- CLYNE, M. **Intercultural Communication at work.** Cultural Values in discourse, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- DURANTI, A. **Etnografia del parlare quotidiano.** Carocci, Roma, 1992.
- KEENAN, E. U. On the Universality of Conversational Implicatures. *In: "Language in Society"*, 5, p. 170-210, 1976.
- KRIPKE, S. Naming and Necessity. *In: HARMANN, G.; DAVIDSON, D. (Eds.), Semantics of Natural Language*, Reidel. Boston (MA), p. 253-255, 1972.
- LABOV, W. Rules for Ritual Insults. *In: COUPLAND, N.; JAWORSKI, A. (Eds.). Sociolinguistics. A Reader and Coursebook.* Macmillan Press LTD, Houndsmills-London, p. 472-486, 1997.
- LAMBRECHT, K. **Information structure and sentence form.** Topic, focus and the Mental Representation of Discourse Referents. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- LEVINSON, S. **Pragmatics.** Cambridge. Cambridge University Press, 1993.
- PEIRCE, C. S. (1931-58), **Collected papers.** Cambridge (MA): Harvard University Press, 1931-1958.
- SACKS, H.; SCHLEGOFF, E. A., JEFFERSON, G. A Simplest Systematics for the Organisation of turn-Taking in Conversation. *In: "Language"*, L, 4, p. 696-735, 1974.
- SAPIR, E. **Language.** An Introduction to the Study of Speech. Harcourt, Brace and World, New York, 1921.
- SEARLE, J. R. **Speech Acts. An Essay on Philosophy of Language.** Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- SPERBER, D.; WILSON, D. **Relevance, communication and cognition.** Blackwell, Oxford, 1986.
- WHORF, B. L. **Language, thought and reality.** Cambridge (MA): The Mit Press, 1956.



Capítulo 6

**A APATIA SOCIAL E A MORTE DOS ARGUMENTOS
LÓGICOS NA SOCIEDADE ATUAL INTERAGENTE: UM
ESTUDO A PARTIR DA ÓTICA DE HANNAH ARENDT E
DA BANALIDADE DO MAL**

Karl Heinz Efen

Joaquim Rafael Lima do Couto Soares

A APATIA SOCIAL E A MORTE DOS ARGUMENTOS LÓGICOS NA SOCIEDADE ATUAL INTERAGENTE: UM ESTUDO A PARTIR DA ÓTICA DE HANNAH ARENDT E DA BANALIDADE DO MAL

Karl Heinz Efken

Doutor em Filosofia e Professora do PPGFIL – UNICAP

Joaquim Rafael Lima do Couto Soares

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP

1 INTRODUÇÃO

Hannah Arendt viveu o Século XX, e, como poucos, teve a oportunidade de fazer parte de um seleto grupo de intelectuais que presenciaram os percalços daquelas primeiras quadras belicosas do século com a liberdade, o equilíbrio e a lucidez que, em um mundo perfeitamente racional, prestam-se a distanciar o objeto do sujeito na análise política e na crítica filosófica. Não apenas pela questão cronológica que a colocou nascida no início do século – deixando-o a três décadas do final –, mas por ter florescido como filósofa na parte mais madura intelectualmente da vida, após, o cerne do maior conflito bélico que o planeta já presenciou e, fazendo parte de um povo que fora escolhido pelo Nazismo/Fascismo como vítimas a serem imoladas em sacrifício a uma ideologia preconceituosa, excludente, genocida e sob equivocados padrões pseudocientíficos. Uma ideologia que distorceu o que poderia ser a superação do humano de suas limitações na “prisão do globo terrestre⁴⁰” representada genericamente como tecnologia, mas que, ao fim apenas resultou no extermínio de milhões de vidas humanas por ambos os lados do conflito, quer nos campos de concentração, ou pelas vítimas dos artefatos atômicos.

Hannah Arendt discutiu e – sobretudo – prescruou as razões da tragédia humanitária que fez o Século XX, mal iniciado, mudar de rumo por sendas nunca

⁴⁰ Hannah, na introdução do seu “A Condição Humana” fala na tecnologia como a possível libertadora que lançará o homem ao espaço em libertação ou superação das fronteiras da terra.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

imaginadas sob a sombra, até então inédita, da possibilidade da auto aniquilação da vida humana, As obras: *Origens do Totalitarismo*; e, *A Condição Humana*⁴¹, principalmente, resultaram dessa busca, fazendo da hecatombe, não uma descrição monolítica na dualidade bem e mal, mas composta por uma rede de fatos ou ações humanas embasadas no discurso e das peculiaridades pré-políticas individuais para a exteriorização das ações coletivas impactantes tendentes ao término da civilização tal qual a conhecemos.

Nota-se na obra da Filósofa a preocupação medular com as questões que ela denomina de pré-políticas ou pré-históricas⁴² que se materializam no âmbito das subjetividades humanas estritamente individuais e peculiares a um ser, sempre estrangeiro e de passagem pelo mundo, apresentado o novo dentro de uma “teia” relacional que o leva por consequências imprevisíveis, não estando esses eternos neófitos no domínio de nada, nem da história ou mesmo da própria vida.

Como essa intangibilidade individual do novo transformou a teia dos relacionamentos humanos? Como foram sedimentados a essência dos comportamentos, padrões culturais ou *mores* usados na axiologia do cidadão médio europeu naquele tempo e espaço específicos?

O presente trabalho, parte de uma obra que se pretende maior ou mais completa, a princípio, tentou mostrar esses aspectos da formação do cidadão médio que – na visão Arendtiana – é, em última análise, o sustentáculo do Autoritarismo e do Totalitarismo, por ação (até sufragista universal) e, principalmente por omissão.

Em outro momento foram expostos padrões que procuraram estabelecer uma conexão com a vida social moderna, mormente no que se fixa pelo uso massivo da tecnologia. Indiscutível hoje a possibilidade de uma vida completamente artificializada, como anteviu a Filósofa na Introdução da sua obra *A Condição Humana* ao ressaltar que o Ser Humano busca sempre, e não analisa muito o porquê, uma artificialização da vida prevendo que, de tanto, seria necessário no futuro – com o acúmulo exponencial dos artifícios – uma inteligência também artificial para acompanhar e entender por nós. A inferência extremamente pertinente da Filósofa, na ocasião em que foi feita, por si só, já seria motivo suficiente para justificar um estudo comparativo atento a tais conexões com o momento atual da civilização.

⁴¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

⁴² ARENDT, Hannah. *idem*

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Com o mesmo prisma Arendtiano procurou-se analisar a sociedade de massa da realidade presente diante do que foi nominado de Sansara Virtual e todas as implicações de uma cidadania estreitada pela individualidade do cidadão consumista e a morte dos argumentos plausíveis em um mundo virtual e interagente que considera apenas os aspectos quantitativos fazendo esquecer a qualidade dos objetos culturais e as conquistas humanizadoras das civilizações.

Por fim procurou-se – à guisa de uma maior conexão de sentidos – trazer para discussão com o maior distanciamento do sujeito com o objeto possível, alguns acontecimentos recentes que parecem materializar-se tal qual a racional análise da Filósofa Hannah Arendt há muito indicou.

Espera-se que a discussão seja profícua e demonstre a atualidade das colocações filosóficas.

2 CULTURA, MASSA E O ENTRETENIMENTO

A comparação dos fenômenos que outrora provocaram na massa a apatia conivente com a ruptura com o humano no início do Século XX, e a aparente volta da violência (política, de opinião e ideológica) no Século XXI, não pode deixar de se fundar em outros tantos conceitos que Hannah Arendt estabeleceu como desencadeadores, ou ao menos, catalizadores desses resultados.

O fundamental, antes de qualquer explicação da visão Arendtiana de tais parâmetros, é entender que embora desça a Filósofa, tentando deixar tais distinções absolutamente demarcadas, o objetivo último não pode ser entendido como estabelecer uma relação direta entre a apatia causada pela cultura de massa, protagonizada pelo cidadão inerte (indivíduo R⁴³) como a responsável única pela tragédia. Fica bem claro, no quesito em que Hannah fala sobre a corresponsabilidade do povo pela tirania desumana no poder, que – em si – não fora a cultura de massa quem provocou a apatia alienante. A escritora, até desdenha de certa forma da propaganda Nazista, que os historiadores mais ortodoxos sempre nomearam como a grande obra de manipulação de arquitetura social pela propaganda nazista de Joseph Goebbels: “Não se pode atribuir essa popularidade ao sucesso de uma propaganda

⁴³ Hannah Arendt nomeia de indivíduo da ralé, aqui abreviado pela carga de preconceitos que pode suscitar tal termo.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

magistral e mentirosa que conseguiu arrolar a ignorância e estupidez.⁴⁴ Até porque, enfatiza Arendt, “[...] A propaganda dos movimentos totalitários, que precede a instauração dos regimes totalitários e os acompanha é invariavelmente tão franca quanto mentirosa [...]”.⁴⁵

Posta essa indispensável condicionante (não ser a cultura de massa causadora única da apatia e cúmplice das barbáries) surge inevitável a indagação: Por que, então, a Filósofa analisa em tal profundidade a Cultura de Massa?

O fato de não a responsabilizar [a cultura de massa] diretamente pelo resultado daquela conjuntura bélica, não significa que se pode desprezar esse basilar elemento como um dos fatores que compunham a verve do povo europeu naquele momento e, principalmente a do alemão médio, inclusive os próprios Judeus. Outra capital serventia do esmiuçar conceitual é desambiguar ao máximo as filigranas semânticas para que não sejam confundidos os sentidos. Afinal, é filosofia que Arendt faz.

Partindo desse mesmo paradigma estabelece-se, na argumentação presente, que – ao prescrutar as similaridades com os fenômenos midiáticos da atualidade dentro da cultura de massa –, e, na inevitável banalização do mal, sendo notada, espantosamente pungente e próspera atualmente, ainda assim resiste-se em fixar alguma responsabilidade direta. Porque, e até, seria muito fácil (simplório) apenas uma atualização e substituição de elementos tendendo a uma mesma preconcebida dedução. A Filósofa Arendt, sem embargos, usou todos os elementos na amalgama da tragédia, mas nenhum deles individualmente como causa última determinante. Talvez, como uma ousada inferência, poder-se-ia concluir que nem mesmo ela, na ocasião dos estudos desses fatores, tivesse um “culpado” claro e individualizado. Não se pode descartar, todavia, no corolário, com a criação da genial expressão “banalização do mal”, que teoricamente tenha, a pensadora – enfim – desatado esse nó górdio.

2.1 Mais alguns parâmetros conceituais

Pelos motivos já apontados, tentou-se entender e delimitar o que estabeleceu a filósofa, dentro da conjuntura argumentativa. A ideia de Cultura de Massa foi exaustivamente usada pela academia, principalmente ao se ressaltar o aspecto

⁴⁴ ARENDT, Hannah, *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.p. 435.

⁴⁵ Idem, *ibidem*.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

sociológico, para explicar determinados comportamentos coletivos na análise de alguns fenômenos reativos do Século XX. Arendt, como já mostrado, em primeiro lugar, desdobra “massa” em “povo” e “ralé”, essa última aqui identificado unitariamente como Indivíduo R⁴⁶, classificação, que embora não categorize o povo, mostra uma especial peculiaridade de transversalidade da ralé que não implica em nível de renda ou de educação formal (pelo menos na fundamental ou média). O Indivíduo R é a parte da massa que determina, mesmo que por omissão, o futuro de um povo.

No explanar dos conceitos, a Filósofa delimita a diferença entre “Cultura” e “Entretenimento”. O conceitual de cultura é complexo e elaborado. Arendt se preocupa firmemente com as origens das definições genealógicas e filológicas, inclusive, mostrando-se preocupada com as possíveis confusões que não eram inéditas no final do Século XIX e começo do XX que – incidentalmente – acabaram forjando teorias pseudocientíficas como a do “Evolucionismo Cultural”; “Estruturalismo Cultural”; “Superioridade Cultural”; e, a mais tenebrosamente discriminante a da “Miscigenação Degenerativa”.

Para o que ocorre com a dinâmica de vida do Indivíduo R, o que é dado à massa não é razão de cultura, mas simplesmente de um passar o tempo, ocupar a cabeça:

Os produtos necessários à diversão servem ao processo vital da sociedade, ainda que possam não ser tão necessários para sua vida como o pão e a carne. Servem, como reza a frase, para passar o tempo, e o tempo vago que é “matado” não é tempo de lazer, estritamente falando – isto é, um tempo em que estejamos libertos de todos os cuidados e atividades requeridos pelo processo vital e livres portanto para o mundo e sua cultura –, ele é antes um tempo de sobra, que sobrou depois que o trabalho e o sono receberam.⁴⁷

O que o regular acadêmico generaliza como Cultura de Massa, para Hannah, simplesmente não existe: "Resultado [da mistura dos conceitos] não é, decerto, a cultura de massas, que em termos estritos não existe, mas sim o entretenimento de massas, alimentando-se dos objetos culturais do mundo."⁴⁸ Como ela assinala na citação, o entretenimento é que se estabelece como um ato (ou estado) da massa que – por sua vez – apenas se vale dos elementos culturais para existir e se estabelecer.

⁴⁶ Concepção meramente teórica para efeito de explanação

⁴⁷ ARENDT, Hannah, *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011.p.192.

⁴⁸ ARENDT, Hannah, *Opus*, 194.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Todos têm a cultura como plataforma de vida, dali partem e atravessam toda a programação social, mas precisa-se de diversão para aceitar a aridez da vida, não obstante, deve-se diferenciar:

A verdade é que todos nós precisamos de entretenimento e diversão de alguma forma, visto que somos sujeitos ao grande ciclo vital, e não passa de pura hipocrisia ou esnobismo social negar que possamos nos divertir e entreter exatamente com as mesmas coisas que divertem e entretêm as massas de nossos semelhantes.⁴⁹

Ao conceitual de massa, cultura e entretenimento, a escritora de “Entre o Passado e o Futuro”, junta os já bem explicados de sociedade de operários que tem como seu imperativo conceito o fito único do consumo. A Cultura de Massa realizada com Entretenimento de Massa é a Cultura do Consumo, o consumista cidadão R, consumindo diversão e transformando tudo em meras superficialidades. Soará familiarmente atual tal colocação (?):

O fato é que uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante todos os objetos, a atitude do consumo, condena à ruína tudo em que toca.⁵⁰

Essa condenação à ruína verifica-se na própria acepção básica da palavra consumo e sua retroalimentação:

O problema relativamente novo da sociedade de massas talvez seja ainda mais grave, não devido às massas mesmas, mas porque tal sociedade é essencialmente uma sociedade de consumo em que as horas de lazer não são mais empregadas para o próprio aprimoramento ou para a aquisição de maior status social, porém para consumir cada vez mais e para entreter cada vez mais. E, visto não haver suficientes bens de consumo para satisfazer aos apetites crescentes de um processo cuja energia vital, não mais despendida na labuta e azáfama de um corpo no trabalho, precisa ser gasta pelo consumo, é como se a própria vida se esgotasse, valendo-se de coisas que jamais foram a ela destinadas.⁵¹

E não produz efeitos práticos argumentar que adaptar os elementos culturais, os tornar tangíveis irá – de alguma forma – popularizar ou democratizar a cultura, pois, o argumento da Filósofa é claro, não se transforma gostos, profundidade e

⁴⁹ ARENDT, Hannah, Opus. Citp,195.

⁵⁰ ARENDT, Hannah, *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011.p.192,

⁵¹ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

refinamento em gosto popular (por mais cruel e supostamente elitista que possa parecer a afirmação⁵²).

Não é porque, tal qual já comparou com um semelhante exemplo outro filósofo contemporâneo⁵³, uma criança, ainda sem a alfabetização, assobia Beethoven por ter ouvido nas ruas o alto-falante do caminhão de entrega de gás reproduzindo *Für Elise* que significa que a cultura clássica se popularizou.

O entretenimento de massa não pode se demorar em qualidade, pois pressupõe a formação do que ela chama de gosto (sedimentação):

O gosto, contudo, não julga simplesmente essa qualidade. Ao contrário, a qualidade está além de discussão, ela não é menos coercivamente evidente que a verdade e se situa além das decisões do juízo e além da necessidade de persuasão e de solicitação de acordo, embora haja épocas de decadência artística e cultural em que restam poucos que sejam ainda receptivos à auto evidência da qualidade.⁵⁴

A definição de tais balizas impuseram-se indispensáveis para que – como ponto de partida – pudesse ser entendido o pensamento de Arendt e, a partir dele se estabelecer similaridades ou bases comparativas especialmente com observância de padrões determinantes.

2.2 A cidadania em quatrocentos caracteres

Não se pode falar em civilização do Século XXI sem iniciar estendendo o desenvolvimento tecnológico como pano de fundo. Na verdade, em um trabalho que se propõe investigar comportamentos éticos coletivos, melhor seria constatar o desenvolvimento humano alimentando um sistema em crescente e contínua harmonia – como sonhou-se desde a República de Platão – e apenas lembrar-se-ia que aqueles traumas do início do Século XX foram uma dura lição, uma severa aprendizagem. Observou, todavia, a Filósofa Arendt, já na metade do Século XX que existia uma incoerente falta de compasso entre o desenvolvimento tecnológico (da ciência) e o

⁵² Claro que no presente estudo são usando os parâmetros culturais e de aceitação da média do correto da população naquele contexto de tempo e espaço. Os adendos e equiparações relativistas são aqui mais do que preciosismos ou receio de desenvolver indisposições pessoais, mas estão apenas por uma questão de respeito.

⁵³ Adaptação do exemplo. Não há literalidade. ECO, Umberto. *Apocalípticos e Integrados*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

⁵⁴ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

desenvolvimento humano, e – nesse ponto – a escritora até ironiza com um “seja lá o que isso signifique”⁵⁵ referindo-se ao conceito deveras abstrato de desenvolvimento humano (progresso da humanidade). A previsão não poderia ser mais exata. O desencontro dos “dois progressos” não amainou no Século XXI. Muito pelo contrário.

A discussão reincidente de questões que a ciência já há muito entendia como paradigmáticas. Vêm à tona, sintomaticamente, questões sobre padrões comportamentais supostamente resolvidos. Com um vigor inédito e uma abrangência nunca imaginada. No Século XXI – o da criação da Inteligência Artificial – o indivíduo R (se ainda pode-se usar a referência àquele segmento descrito por Arendt) tem-se debatido ferrenhamente a forma esférica do planeta terra; o uso de medicamentos cientificamente aprovados; a igualdade de direitos entre homem e mulher; a tirania como forma viável de poder; dentre outros, de natureza “*proto iluminista*”.

Seria desnecessário, no atual contexto, elencar o desenvolvimento tecnológico e os meios com os quais a humanidade atualmente dinamiza o cotidiano da vida civilizada, principalmente na última década do Século XXI. Indispensável, entretanto, é destacar que em matéria de comunicação, ou relacionamento social remoto, a criação da rede mundial de dados conhecida como Internet modificou algumas estruturas básicas tradicionais com resultados que ainda não podem ser totalmente analisados ou sequer entendidos.

O fenômeno do encurtamento das distâncias⁵⁶ que a Filósofa destaca, seguindo a visão de Karl Jaspers⁵⁷, apontada até como uma espécie de efeito colateral do aperfeiçoamento dos meios de transportes e da cartografia, atualiza-se com a Internet em tempo e espaço. Em matéria de informação o tempo entre a ação e a repercussão passou a ser praticamente nulo. As consequências quase que deixaram de obedecer a uma concatenação (a rede de consequências de Arendt), para de forma crua e imediata chegar a todos os cidadãos que – como já ressaltado – não só

⁵⁵ “*Não apenas o progresso da ciência deixou de coincidir com o progresso da humanidade (o que quer que isso signifique)*”.

⁵⁶ O Filósofo Alemão Karl Jaspers, na ênfase desse argumento [encurtamento das distâncias e do tempo da informação], usa a analogia de um mundo com o mesmo presente para todos os povos, mas com passados completamente diversos, e, aponta aí um descompasso entre os possíveis anseios de um país em relação às reais possibilidades.

⁵⁷ Filósofo Alemão (1883 – 1969) de relevante importância para a filosofia contemporânea no pós-guerra relacionava-se com Arendt e comungando de alguns conceitos que foram fundamentais para a obra da Filósofa, especialmente no que diz respeito aos conceitos de modernidade, direitos humanos e visão cosmopolitana da cidadania. As informações foram baseadas nos relatos de Arendt e de uma série de entrevistas que o pensador concedeu a uma rádio da Alemanha, resumida posteriormente no Livro, Introdução ao Pensamento Filosófico, editado no Brasil pela editora Cultrix.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

“consume” a informação como a comenta, replica e acrescenta a própria opinião antes de fazer chegar, quase imediatamente, ao alcance de milhões.

A nova rede de informação (ou teia) se por um lado democratizou a informação, por outro quebrou o lacre da Caixa de Pandora das opiniões e maledicências que o Indivíduo R mantinha trancadas nos seus mais sórdidos socavões da consciência.

O protagonismo do indivíduo R, no discurso, na transmissão das ideias, por fatores que não se alcançam ainda totalmente, ao não se postar na proximidade física do interlocutor para transmitir algo, assume atitudes verdadeiramente irracionais. A primeira vítima dessa guerra de protagonismos de informações, parece ter sido a cordialidade.

Como já dito, a tecnologia não abrandou a agressividade humana do Indivíduo R. A tecnologia da informação assemelha-se, em matéria de relacionamento social, a uma catalizadora da agressão.

2.2.1 Um Sansara Virtual: digito, logo existo

O termo inspirado nas religiões e tradições filosóficas da Índia tem uma pluralidade de acepções, como a maioria da classe de palavras herméticas⁵⁸ pode ser adaptado facilmente a muitos conceitos. O escolhido aqui foi o mais usual do Vedanismo⁵⁹ ou o que melhor se amoldou à metáfora que se intentou aplicar: O do mundo material, esse mundo do “diário” das pessoas, cidadãos viventes, esse viajante sempre de chegada na realidade das relações interpessoais, como um neófito, nas alusões de Arendt, surpreso com as consequências da capacidade de ação que o arbítrio o concedeu. Pois bem, esse Sansara é a mandala dinâmica da existência, o mundo “real”, físico e perceptível, a roda do moinho que já os antigos egípcios metaforizavam como a grande pedra trituradora dos anseios materiais humanos (o mundo é um moinho).

Pela união – talvez fatalista – de dois elementos dos meios tecnológicos eletrônicos de uso social em escala global, a economia de espaço de armazenamento que dividiu e classificou os dados da informação em bytes (K-Bytes, M-Bytes e G-Bytes⁶⁰); com a catalogação destes dados e a consequente localização deles por um

⁵⁸ No sentido de secreta, de difícil entendimento, destinado aos iniciados.

⁵⁹ Das escrituras religiosas Vedas, da Índia.

⁶⁰ K = quilo; M = mega; e, G = giga.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

artifício de busca, ou solução matemática que se denominou de Algoritmo⁶¹, temos um ambiente virtual que domina a vida comportamental dos cidadãos modernos, limitados (ou dominados) por um mundo de dados que são transformados em informações para serem lidos em terminais eletrônicos (individuais ou corporativos) no que nesse trabalho se ousou denominar de Sansara Virtual⁶².

O Sansara Virtual seria, em síntese, a plataforma da vida cotidiana do indivíduo R moderno que poderá, também, doravante ser adaptado como o Indivíduo Byte. Que compra, vende, armazena valores ou bens, encontra amigos, escreve, estuda, trabalha, relaciona-se socialmente, enfim, desenvolve toda a teia de ações Arendtianas, remota e imediatamente. Esse “mundo virtual” tornou-se o “mundo real”, material, ou seja, o Sansara moderno que une todos os seres civilizados numa espécie de labirinto minoico de dados, informações e conhecimentos⁶³.

A vida moderna, portanto, é a vida do Sansara Virtual, onde o cidadão Byte, as autoridades, os governos e as corporações (literalmente todo mundo) se expressam, na maioria das vezes, em, no máximo, 400 caracteres limitados por uma rede social estadunidense conhecida mundialmente como Twitter⁶⁴.

A Observação do Filósofo Han Byung-Chul, sobre um dos consoles eletrônicos modernos de uso individual usado para acesso do chamado mundo virtual, é preocupante e – ao mesmo tempo reforça a ideia Arendtiana, acerca da individualidade que afasta do Ser o sentido de direitos coletivos:

Na depressão perdemos a relação com o mundo, com o outro. E nos afundamos em um ego difuso. Penso que a digitalização, e com ela o smartphone, nos transformam em depressivos. Há histórias de dentistas que contam que seus pacientes se aferram aos seus telefones quando o tratamento é doloroso. Por que o fazem? Graças ao celular sou consciente de mim mesmo. O celular me ajuda a ter a certeza de que vivo, de que existo. Dessa forma nos aferramos ao celular em situações críticas, como o tratamento dental. Eu lembro que quando era criança apertava a mão de minha mãe no dentista. Hoje a mãe não dá a mão à criança, e sim o celular para que se agarre a ele.

⁶¹ O termo faz referência à matemática árabe, modernamente é usado, simplificada, como uma sequência de instruções ou comandos realizados de maneira sistemática com o objetivo de resolver um problema ou executar uma tarefa.

⁶² Mais uma vez se faz notar a humildade de não querer normatizar ou formalizar metodologicamente, e sim, apenas, simplificar para melhor explanação dos conceitos estudados.

⁶³ Há uma distinção entre dados, informação e conhecimento, para efeito de análise na Tecnologia da Informação.

⁶⁴ Rede de domínio privado norte-americana interligada pela Internet.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: numa sociedade em mudança

A sustentação não vem dos outros, e sim de si mesmo. Isso nos adocece. Temos que recuperar o outro.⁶⁵

Han traz ao já tão pesado conceito de vida moderna ambientada no Sansara Virtual, um novo e cruel elemento: O adoecimento mental do Indivíduo Byte. Além de deixar registrado que a Alteridade, hoje, é legitimada pelo celular que acessa as redes sociais virtuais.

2.2.2 O algoritmo do Minotauro

Para continuar fazendo as sínteses com metáforas, a utilização da alusão à besta Minoica que guardava o labirinto e que, mais tarde Dante a fez guardião dos infernos, notar-se-á que na lenda antiga existia como uma terrível e confusamente elaborada prisão, todavia, aos prisioneiros – a exemplo de Teseu – era concedida a chance de fugir. Encontrar uma saída, se valer de fios aracnídeos guias, ou mesmo de asas coladas com cera, como fez também Ícaro. Ao contrário, os Algoritmos do Sansara Virtual levam os prisioneiros (indivíduos Bytes) a um labirinto repetitivo e excludente: o algoritmo analisa os primeiros passos do usuário, ações, pesquisas e todo um conjunto de “pistas” para, mais adiante, oferecer a ele uma variedade de opções que – em outras palavras – irá viciar as escolhas só com os produtos de afinidade. O Algoritmo procura prever (adivinhar) o que esconde o Indivíduo Byte nas mais remotas reentrâncias da mente humana, excluído a diversidade ou a evolução do gosto: os aplicativos de mensagens completam as palavras antes da conclusão da digitação; os e-mails analisam por meio da inteligência artificial a resposta que o remetente deve encaminhar; as lojas virtuais se digladiam pelas informações pessoais dos potenciais clientes; os localizadores por satélite analisam os deslocamentos, sugerem trajetos e oferecem produtos ou serviços nas circunvizinhanças, ou seja, o labirinto não é negociável e nem possivelmente oferece fuga alguma.

O Indivíduo Byte queda-se preso em uma restrita área do labirinto, encontra sempre as mesmas escolhas e não tem ele, embora acredite-se um ser

⁶⁵ HAN, Byung-Chul: *O celular é um instrumento de dominação. Age como um rosário*. Entrevista ao Jornal Espanhol El País. Caderno de Cultura. Madri: El País Portada Virtual Internacional, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2021-10-09/byung-chul-han-o-celular-e-um-instrumento-de-dominacao-age-como-um-rosario.html>. Acesso em: 21 jul. 2021.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

“customizado”, qualquer liberdade de escolha (arbítrio), ação ou decisão. A teia das ações Arendtiana nunca foi tão limitada ou rasa. O cidadão jamais foi tão superficial e parcial. A colaboração com a estrutura é plena e inconsciente, e, o que torna mais grave a fragilidade das relações sociais, o Sansara Virtual criou alguns elementos de autopreservação, ou entropia negativa⁶⁶, com a simulação de várias outras realidades conspiratórias que leva esse ser obnubilado pelas maravilhosas comodidades da vida virtual, a uma severa desconfiança com a oficial política e realidade social, com a ciência, a academia e as instituições estabilizadas culturalmente, fazendo-o entender que tem ele um tirocínio acima do estabelecido socialmente, e, injustamente não reconhecidamente superior, que o fará não se render aos padrões que são – a grosso modo – ajuntados em uma definição absurda de “midiáticos”.

O Indivíduo Byte vive no paradoxo da própria relevância. Busca a maior fortuna e o sentido que o mundo do consumo pode oferecer. Sonha com riquezas fáceis e famas imediatas; entende a conspiração como elemento que permeia a realidade cotidiana, mas não o atinge; supõe que tem opinião interagente importante para a comunidade de iguais, não obstante não passa de um byte (um dado), um que vai do trono no Olimpo a um corpo em vala comum em poucos segundos carregados por cliques de mouses. O pseudo-onipresente Indivíduo Byte joga um “game” viciado, de um só contendedor vitorioso. O dono do Algoritmo é o próprio Minotauro.

3 A APATIA E A MORTE DOS ARGUMENTOS PLAUSÍVEIS

Fazei-o [um filósofo] entrar num círculo onde a conversa é animada, sua presença fará brotar de imediato o silêncio. (Erasmus de Rotterdam)⁶⁷

A argumentação plausível, equilibrada e coerente, a verdade – de maneira geral – e até mesmo a própria racionalidade são empresas hercúleas onde o Sansara Virtual domina. O Indivíduo Byte, assim como (e mais) o Indivíduo R, rejeitará tudo

⁶⁶ Alusão à Termodinâmica na autopreservação dos sistemas complexos

⁶⁷ ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*. São Paulo: L&M pocket, Edição Eletrônica Amazon, 2011.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

que exija um pouco mais de trabalho ou exercício mentais em relação ao existencial. A práxis social interagente das macro redes eletrônicas é a facilidade superficial, a expressão de tal superficialidade não é aleatória ou inocente, o que não significa dizer, também, que haja um organismo polivalente e misterioso escondido acolá nos subterrâneos de uma magistral conspiração. Arendt já rejeitava essa conspiração no Século XX, fundada, principalmente na Teia de Relacionamentos nascida da Ação e no Discurso⁶⁸. O que pode haver, segundo se deduz do pensamento da filósofa, é uma espécie de “domínio útil” dessa neurose conspiracionista pela propaganda (oficial ou não), todavia, o “conspiracionismo⁶⁹” serve, como visto no capítulo anterior, para o Indivíduo Byte legitimar a negação da verdade oficial, renegar os estudos científicos e justificar, com esse álibi abstrato, a sua falta de capacidade de identificação com a sociedade em geral, falta de habilidade para lidar com o diferente que lhe parece exótico refinado e complexo.

A angustia do indivíduo Byte – a mesma que, em outra dimensão, abala o absurdo existencial de todos – é tranquilizada pela lenitivo das Teorias Conspiracionistas. Ele estuda pouco, analisa quase nada e prefere a forma de pequenos vídeos e aplicativo de mensagens instantâneas recheado de símbolos coloridos (*emojis*), para entender o mundo.

O Sansara Virtual processa falácias, ladeiras escorregadias⁷⁰, argumentos de autoridade forjada, paralogismos, e toda sorte de artifícios que possam modificar os argumentos lógicos, sem levar em conta que se exploram o que a discussão atual rotula de “pós-verdade”⁷¹

⁶⁸ A Filósofa notou que essa tendência sobre a teoria da conspiração. Há uma espécie de neurose conspiratória nos movimentos de esquerda e de direita dominantes na Europa do Século XX, que iam desde a suspeita do financiamento institucionalizado capitalista a Hitler, aos boatos antisemitas na farsa dos “Protocolos do Sião” um plano sionista para dominar o mundo. A conspiração cuja redação e divulgação foi atribuída por Hannah Arendt ao Serviço Secreto Soviético (KGB), na verdade, é capturada pela propaganda europeia que se aproveita de um conjunto de “quimeras”, hoje talvez “Fake News”, para direcionar um interesse último, específico isolado (extirpar os judeus da Europa), longe, todavia, de um “ente” maquiavélico (sentido popular) do mal maniqueísta. Tal “entidade onipresente” não passa de uma abstração tão improvável quanto o burocrático e departamental Inferno de Dante.

⁶⁹ O termo é um neologismo que reflete a incidência contumaz do tema na atualidade. Não consta oficialmente do VOLP (Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa – ABL – Brasil). A etimologia, do Latim *conspiratio*, “acordo, plano”, de *conspirare*, literalmente “respirar junto”, de *com-*, “junto” mais *spirare*, “respirar”.

⁷⁰ DUPRÉ, Ben. *50 ideias de filosofia que você precisa saber*. 1. ed. São Paulo: planeta, 2015.

⁷¹ o conceito de pós-verdade é amplamente discutido na atualidade pelos debatedores da filosofia e das ciências políticas, aqui apenas referido, uma vez que, o formato e o objeto, no momento, não permitem aprofundamentos da explanação.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

O que menos precisa o Indivíduo Byte, emaranhado nas redes sociais, convicto que delibera com as próprias convicções, é que alguém se disponha a racionalizar os eventos em sua volta e faça qualquer reparo à verdade dele, cômoda e perene. A iracunda reação, (reação defensiva), voltar-se-á contra cientistas, mestres e filósofos, como a citação de Erasmo de Rotterdam quiz assinalar na epígrafe: o filósofo é o convidado que vai estragar a festa.

Os padrões morais na rede interativa fixam-se propositalmente confusos e, facilmente são distorcidos, por ferramentas puramente emocionais (passionais), na direção da tese que se quer defender, por mais esdruxula que seja ela:

O terreno dos padrões morais elevados é cercado por morros, e onde há morros há ladeiras – muitas delas, e traiçoeiras também. No debate popular sobre um amplo leque de questões políticas e sociais, nenhum fantasma é conjurado com mais frequência que o da ladeira escorregadia. A imagem parece tão sugestiva que costuma ser apresentada sem comprovação alguma e aceita sem ser posta em dúvida. Embora o rumo da ladeira escorregadia não seja necessariamente contra a moral, ele costuma ser sugerido em momentos carregados de tensão ou emoção, em muitos casos seu apelo é ilusório e evasivo⁷².

Assim, apenas com a licença de um simples exemplo de como, “o formato geral do argumento da ladeira escorregadia não poderia ser mais simples se você permitir a prática. ‘A’ (inócua ou sujeita a pouca objeção), ela inevitavelmente levará a prática ‘Z’ (odiosa e bastante indesejável)⁷³”. Em uma rede social um dos participantes usa um paralelo forçado ao afirmar que o crime cometido por adolescente se encontra em índices inaceitáveis no nosso país, o que é uma premissa aparentemente válida a princípio (A), logo associa esse fato à complacência das leis (estatutos e códigos) que são brandos e tendenciosamente voltados a uma ideologia que protege “bandidos” em desfavor dos cidadãos de bem(Z). Com esse formato estabelece uma sentença taxativa: - Esse Estatuto de Proteção à Criança e ao Adolescente de esquerda é uma fábrica de marginais, segundo a maioria dos juristas! (a “esquerda” é o elemento imiscuído sutilmente que se quer, no caso, atacar. A “maioria dos juristas”, é um argumento de autoridade forjado na generalização e na dispensa de referência válida). O pecado do Estatuto é, em essência, ser liberal, promover a liberdade e esse “excesso” de liberdade provoca a transformação de adolescentes em bandidos. A

⁷² DUPRÉ, Ben. *50 ideias de filosofia que você precisa saber*. 1. ed. São Paulo: Planeta, 2015. p. 88.

⁷³ Idem, *ibidem*.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

primeira distorção é unir conceitos categoricamente diversos: Liberdade com(ao) Crime, o que em si, já é uma quimera, pois a liberdade não tem qualquer identificação categórica com o Crime; depois, entre a liberdade com a qual a legislação teoricamente protege o adolescente infrator e o comportamento criminoso há muitos outros fatores desencadeantes, tal como os estampado na “teia Arendtiana”, o seja: abandono afetivo; abandono familiar; falta de assistência médica; insegurança alimentar; falta de educação formal ou informal; preconceito; falta de oportunidades; desigualdade social; abandono assistencial do Estado, apenas para citar alguns visíveis pontos dentre tantos mais outros notados evidentes contribuintes com a distorção daquela formação e comportamento. A “ladeira” de elementos determinaste (até chegar ao crime), é substancialmente visível, mas o argumento “escorrega” do crime ao estatuto (de A a Z) sem qualquer resistência. O Cidadão (indivíduo Byte) não se demora um átimo em qualquer reflexão e posta agressivamente em todos os meios de comunicação ao seu alcance:

- Precisamos exterminar esse Estatuto de esquerda que fabrica adolescentes criminosos, os juristas sabem disso!
- A comunicação – como se diz na linguagem corrente – viraliza.
- Replica-se exponencialmente quase ao infinito, sem qualquer controle.

Morre o argumento lógico plausível, o que importa é a divulgação ao grupo do que foi postado (que o algoritmo entrega apenas numa corroboração do já predisposto consumidor detido naquela parte do labirinto do Sansara Virtual) E, entenda-se, não é uma busca pela aprovação ou reprovação, mas sim qualquer reação (negativa ou positiva). A popularidade (fama da celebridade instantânea) é mensurada (e monetizada⁷⁴) apenas em quantidade de visualizações. A plausibilidade dos argumentos desaparece juntamente com a necessidade de elogios ou reproches, o reconhecimento não é qualitativo, sim e apenas: quantitativo.

3.1 Emblemáticos eventos atuais

O risco que se corre em trazer a um trabalho científico eventos recentes são basicamente dois: em primeiro, as consequências dinâmicas dos acontecimentos que ainda estão se sucedendo são completamente imprevisíveis, podendo deixar qualquer

⁷⁴ Termo modernamente usado para definir a remuneração das plataformas virtuais pela quantidade de visualizações.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

análise demasiadamente desatualizada; depois, uma visão global, mais distanciada (equidistante) restará completamente comprometida pelo envolvimento que o comentarista tem com o contexto presente, ou seja, compromete-se pela limitação circunstancial presente da visão, o necessário distanciamento científico do Sujeito com o Objeto.

Fatos de relevante importância demonstram, entretanto, similaridades espantosas com os relatado pela Filósofa Arendt como determinantes no processo de banalização do mal. Acontecem em profusão na história atual: Invasões territoriais; xenofobia; guerras potencialmente desencadeadoras de conflitos de proporções globais; massas movimentadas por ilações falsas, direcionamentos falaciosos e propositalmente guiados para uma ruptura antiética violenta de fundo ideológico ou religioso fundamentalista; enfim, ações desprovidas dos mais elementares valores civilizacionais e humanos. São notadas as sintomáticas balizas exaustivamente explicitadas na obra “A Origem do Totalitarismo”, isso inevitavelmente leva a uma reflexão sobre as similaridades das ações e a possibilidade trágica – talvez – com piores consequências.

Dentro do conjunto argumentativo da filósofa, no que foi legado ao pensamento filosófico e político, poder-se-á enxergar que a gravidade de tais acontecimento denotam a banalidade do mal, presente, vigorosa e – por que não dizer – revigorada no Século XXI. Ao que parece, nada foi aprendido com as tragédias históricas, com os intentos totalitários dos líderes déspotas, tampouco com as facilidades que progresso trouxe pela tecnológico à vida moderna⁷⁵.

O resultado, todavia, só se poderá supor, pois, como ressalta Arendt, não há um “autor” da História que a possa “projetá-la” com início, meio e fim “todos os aspectos só aparecem com a história finda⁷⁶”. Há atores – na atualidade todos nós – agentes por sobre a teia das interseções de interesses mútuos, em condições pré-políticas ou pré-históricas nas subjetividades dos indivíduos, fazendo a História existir, mas jamais sendo “feita”.⁷⁷

⁷⁵ Um pesadelo Positivista de Comte (?).

⁷⁶ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 205

⁷⁷ Idem. *Ibidem*. p.199.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um importante aspecto abordado, que se colocou em um polo oposto ao da questão individual, foi o da massa social movimentada ao sabor das supostas estruturas de comunicação e consumo. Nesse ponto em comparação do conceitual Arendtiano com as conjunturas atuais, notou-se algumas similaridades no que tange ao conceito de cultura entretenimento e formação de um condicionamento consumista observado por ela já na segunda metade do Século XX. As características – como já dito –, obedecem a um mesmo padrão, muito embora se evite o termo estrutura – por questão de coerência teórica –, contudo parece que há uma continuidade estrutural de usos e costumes fixada na evolução do *homo sapiens* em direção ao *homo fabril* e, que posteriormente resultou no simples homem que consome (consumidor).

A ação e o discurso, na segunda metade do Século XX, como hoje, dirigem o ser humano cada vez mais ao consumo, a pergunta que define Arendt a necessidade do discurso para fazer real a ação, “Quem é Você?” transmuta-se lá é aqui no “O Que Tem Você?”, “O Que Compra Você?”, ou, ainda, “O que Você Consome?” Uma observação que não se pode olvidar, dessa forma, é que quando Hannah Arendt define consumo ela ressalta que a característica principal desse ato é a que resulta na extinção total do consumido, ou seja, consumir nada deixa, não forma patrimônio ou legado, nada pereniza. As atitudes dessa massa em nada mudou, as “estruturas” que se apoderam (aproveitam) do comportamento incauto (e inculto) desses indivíduos da Rale (R ou byte) continuam as mesmas, entretanto visivelmente potencializados ou catalisados pelas novas maneiras de comunicação, o que se nota quantitativamente e em descontrolada velocidade.

A massa guiada e desprotegida de qualquer suporte ético, de balde inúmeras tentativas de regulamentação e controle, é o elemento central e extremamente determinante, todavia, como dito, a responsabilidade pelos resultados não poderá ser jamais atribuída exclusivamente a ela [a massa em comunicação virtual e interagente], pelo que foi visto com o conceitual de fragilidade dos negócios (inter-relacionamentos) humanos e a imprevisibilidade da teia social e da história humana.

Não se deve procurar genericamente, um culpado – mesmo porque não há – antes de se perscrutar uma maneira de evolução eficaz do desenvolvimento humano coletivo, contínuo e que traga ao menos a garantia de sobrevivência da civilização como o único sucesso do antropoceno.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

A teia das relações sociais Arendtianas, como já dito, rompe-se e se reintegra profusamente ao peso das intersubjetividades humanas. Um líder déspota ou um humanista sublime podem nascer em segundos e comunicar suas ideias ao mundo instantaneamente.

Bilhões de seres neófitos e de passagem continuam perplexos aos pés virtuais de ídolos que nem de barro são. A teia de relacionamentos de Arendt levou poderosos reinos a relativizar as mais incríveis previsões do Profeta Daniel⁷⁸, grandes potências podem desabar ao som de simples teclados alfanuméricos.

Nenhum perigo foi descartado, nenhuma ameaça bramida foi silenciada, nenhuma condição superou ou remiu:

A funâmbula Condição Humana.

REFERÊNCIAS

ARENDR, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ARENDR, Hannah. **Crises da república**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ARENDR, Hanna. **O que é política**. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2017.

ARENDR, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ARENDR, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDR, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDR, Hannah. **Sobre a violência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDR, Hannah. **Eichmann Em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BÍBLIA SAGRADA. Edição em português. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil. 2010.

DUPRÉ, Ben. **50 ideias de filosofia que você precisa saber**. 1. ed. São Paulo: planeta, 2015.

⁷⁸ Profeta Bíblico do Velho Testamento que metaforizou em suas previsões os frágeis reinos como ídolos de ouro com os pés (sustentação) de barro (fragilidade/provisoriedade).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**. São Paulo: Perspectiva, 2088.

HAN, Byung-Chul: O celular é um instrumento de dominação. Age como um rosário. **Entrevista ao Jornal Espanhol El País**. Caderno de Cultura. Madri: El Pais Portada Virtual Internacional, 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2021-10-09/byung-chul-han-o-celular-e-um-instrumento-de-dominacao-age-como-um-rosario.html>. Acesso em: 21 jul. 2021.

HOMERO. **Odisséia**. São Paulo: Cultrix, 2006. 296 p.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. 11. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

TEBALDI, Pedro César. **Dicionário da TI: 120 termos e siglas sobre tecnologia**. 2016. Disponível em: <https://www.opservices.com.br/dicionario-da-ti/> Acesso em: 21 jul. 2022.

ROTTERDAM, Erasmo de. **Elogio da loucura**. São Paulo: L&m Pocket, Edição Eletrônica Amazon, 2011.

VOLP – **Vocabulário Oficial da Língua Portuguesa**. Academia Brasileira de Letras (ABL). Dicionário online. Disponível em: <https://academia.org.br/nossa-lingua/vocabulario-ortografico>. Acesso em: 22 jul. 2022.



Capítulo 7
A DIGNIDADE HUMANA COMO CRITÉRIO DO SER
PESSOA: DA VISÃO GREGA À SUA CONCEPÇÃO
CONTEMPORÂNEA

Delmar Araujo Cardoso
Marcos Antonio de Arruda Moura

A DIGNIDADE HUMANA COMO CRITÉRIO DO SER PESSOA: DA VISÃO GREGA À SUA CONCEPÇÃO CONTEMPORÂNEA

Delmar Araujo Cardoso

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL-UNICAP

Marcos Antonio de Arruda Moura

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP

1 INTRODUÇÃO

Este nosso trabalho tem por finalidade abordar o conceito filosófico de dignidade humana, relacionando-o com o conceito de pessoa. Para tanto, iniciaremos nossa reflexão fazendo algumas ponderações à luz Filosofia Grega, berço do pensamento crítico acerca do 'SER humano' para posteriormente adentrarmos na visão pós-moderna da dignidade da pessoa humana presente no pensamento do sociólogo e pensador polonês, Zygmunt Bauman.

Faz-se necessário salientar que não pretendemos esboçar todo um percurso histórico sobre os supracitados conceitos, mas que nos deteremos à concepção grega dos mesmos adentrando em seguida já em suas concepções atuais tendo-se em vista a vastidão de concepções que poderíamos elencar em nossa reflexão. Como poderemos perceber à luz do pensamento grego, a noção de pessoa está fortemente intrincada a sua integração à Polis, bem como sua dignidade está alicerçada no bem como vivido e difundido na mesma sendo este 'bem viver', causa da verdadeira felicidade. Neste ínterim, o espaço social não é somente um conglomerado de pessoas, mas uma realidade onde o direito natural de cada pessoa deve ser promovido e defendido. Assim sendo, a dignidade de cada cidadão devia ser resguardada pelo Estado, fosse este escravo ou livre.

Lançando um olhar agora sobre a nossa realidade contemporânea conforme nos mostra Bauman na grande maioria de suas obras, veremos que o meio social que deveria oferecer condições seguras de integração interpessoal e valoração do sujeito

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

como ponto norteador da instabilidade social e conseqüente afirmação da sua dignidade frente a sociedade de consumo que a olhos vistos reduz o ser humano a um dado estatístico ou a um mero objeto de consumo cada vez mais individualizado e segmentado em sua personalidade. Vale salientar, que o tema em discussão é de uma grande amplitude haja vista sua dinamicidade fruto do constante desenvolvimento sociocultural e da polissêmica visão antropológica hodierna.

2 A PESSOA HUMANA A PARTIR DO PENSAMENTO GREGO

De acordo com o pensamento grego o conceito de pessoa, e de forma mais pontual, atrelado ao senso de dignidade da mesma, não era algo tão definido, uma vez que os mesmos viam as coisas numa perspectiva bem mais universal. Dessa forma, se quisermos vislumbrar uma concepção de homem/pessoa dentro desse cenário devemos fazê-lo a partir do contexto grego, que manifesta uma riqueza imensurável de manifestações culturais. Neste sentido

As raízes da concepção do homem que denominamos clássica e cuja expressão filosófica tentamos traçar brevemente devem ser buscadas, sobretudo na cultura grega arcaica que floresce no nos séculos VIII e VII a.C. e representa uma extraordinária riqueza de manifestações que a cultura clássica (a partir do século VI) recolherá e organizará num universo espiritual coerente e harmonioso (Vaz, 1991, p. 27).

Como podemos perceber, os gregos adotam e difundem uma concepção de homem com elementos de sua própria cultura. Foi justamente a partir daí que a cultura grega trouxe à civilização do ocidente suas primeiras e definitivas constatações valorativas acerca da pessoa humana e do seu “valor ético”.⁷⁹

Partindo desses pressupostos, a imagem de homem que nos é oferecida pela cultura grega é muito rica e, de certo modo, complexa. Vestígios de seus aspectos influenciaram fortemente a evolução da cultura ocidental. Nesse sentido, em específico, podemos fazer referência a duas linhas que contribuíram para compreendermos o homem. A saber, as linhas: teológica e a linha cosmológica. Segundo Lima Vaz (1991, p. 28), a “Linha teológica ou religiosa. É a linha que traça uma nítida divisão e mesmo uma oposição entre mundo dos deuses e o mundo dos mortais”. Os homens, nessa linha teológica, eram classificados em imortais ou bem

⁷⁹ Grifo nosso.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

aventurados e o segundo são efêmeros, que seria nessa concepção chamada seres de um dia e infelizes. Por fim, essa linha relata a pretensão que os homens tinham em querer se tornar deuses. No segundo momento, temos a linha cosmológica. Para Lima Vaz (1991, p. 28), esta nos propõe que a “A contemplação da ordem do mundo e a admiração diante dessa ordem são atitudes que o espírito grego partilha com várias culturas antigas”. Essas características, conforme o pensamento grego, passaram a compor uma das descrições mais acentuadas da figura da pessoa humana. Uma dessas características é a admiração que, segundo o testemunho de Platão e Aristóteles, deu início à Filosofia. Outra característica que aqui pode ser exposta é a descoberta da homologia ou correspondência que deve reger a ordem do universo. Neste sentido, a ordem da cidade seria regida por leis justas, e é justamente nesse contexto que surge à ética. A linha teológica cruza-se com a com a cosmológica.

Inquestionavelmente, a Filosofia Grega vem fazer uma reflexão a respeito da condição que o ser humano tem de si. Nessa concepção, Lima Vaz (1991, p. 29) faz o destaque, afirmando que “Uma das mais conhecidas expressões dessa condição, que articula, de resto, experiências humanas fundamentais e a relação do homem com os deuses, é a oposição entre Apolo e Dionísio”. Essas expressões constituíam as dimensões da alma grega. O apolíneo pensa o lado claro da visão grega do homem e o dionisiaco seria o lado escuro onde o Eros está presente fortemente como paixão. Nesse sentido,

As linhas que compõe a imagem do homem na cultura grega arcaica encontram um ponto de intersecção e convergência no temeroso tema do destino (moira), oferece um fio condutor para a passagem da visão arcaica à visão clássica do homem. Esse tema é objeto, sobretudo depois de Nietzsche, de uma rica literatura. Segundo A. Magris podemos distinguir dois tipos de pensamento em face do problema do destino [...] (Vaz, 1991, p. 30).

O primeiro problema do destino seria o pessimismo que está enraizado na época arcaica do pensamento grego, e o segundo, o moralismo que prevalece fortemente sobre a idade clássica e funda-se sobre o encargo pessoal.

2.1 A concepção de homem numa perspectiva socrática

No que concerne à nossa atual compreensão acerca do homem, a figura de Sócrates é de suma importância, sobretudo, para se entender a concepção de homem

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: numa sociedade em mudança

no ocidente. Neste cenário, o seu pensamento é fortemente presente até hoje na antropologia. De fato,

[...] Sócrates representa, na história das concepções filosóficas do homem no ocidente, a inflexão decisiva que orienta até hoje o pensamento antropológico. com efeito, encontra-se no centro da crise ateniense da segunda metade do século v, tragicamente agravada pela guerra do Peloponeso, e abrindo-se ao fundamental mundo de ideias novas trazidas pela sofística, Sócrates pensou a crise ateniense à luz daquelas, e de sua meditação emergiu uma nova concepção do homem, cujos traços fundamentais irão compor justamente a imagem clássica que as filosofias posteriores nos transmitirão (Vaz, 1991, p. 33-34).

Como podemos notar, na perspectiva socrática, o homem só tem sentido na sua dimensão de interioridade. Segundo o mesmo, esta dimensão está em cada homem e a essa ele chamou de “alma”. E Lima Vaz (1991, p. 34)., por sua vez, afirma que “A alma, segundo Sócrates, é a sede de uma *areté* que permite o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana”.

Seria a alma a verdadeira essência do homem. Sócrates é considerado o criador da filosofia moral e, de certo modo, da Antropologia Filosófica. Tendo como referência sempre a questão da alma. A Teologia do bem seria a via pela qual se compreende o homem e o mundo. A valorização da ética do indivíduo que deriva da precisão de cura e do cuidado com a “existência interna”. Para Sócrates o homem é exaltado por que só ele possui o logos. Justamente por isso que o homem é capaz de entrar em relação consensual com seu semelhante e instituir a comunidade política.

2.2 O homem na visão da antropologia platônica

Hoje, é impossível falar no homem sem que se recorra ao pensamento platônico que, até os dias atuais, apresenta marcas indeléveis da doutrina de Platão a respeito da concepção clássica do homem.

A influência do platonismo é, provavelmente, a mais poderosa que se exerceu sobre a concepção clássica do homem, até hoje a imagem do homem em nossa civilização mostra indeléveis traços platônicos (Vaz, 1991, p. 35).

Não seria exagero falar que a antropologia platônica liga a tradição pré-socrática da relação do homem com o cosmo.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

[...] A antropologia platônica apresenta uma unidade que resulta da síntese dinâmica de temas, cuja oposição se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente a qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo o seu ser: a realidade das Ideias. Essa polaridade constitutiva da vida da “alma” (*psyché*) em sua condição terrena (Vaz, 1991, p. 36).

O homem, na doutrina de Platão, tem uma importância grandiosíssima. Será recordada aqui a teoria das ideias, que constitui o horizonte no qual são refletidos a o surgimento e destino das “almas”. A alma estaria voltada para reminiscência pela purificação. O homem seria pensado na perspectiva do *Eros* grego que é um componente essencial da visão grega de homem.

2.3 A concepção de homem dentro da antropologia aristotélica.

Sem dúvida alguma, Aristóteles por seus feitos em prol da Filosofia, é considerado um dos criadores da Antropologia como ciência e foi o precursor que ordenadamente apostou em fazer um resumo científico-filosófico da sua compreensão de homem.

[...] As ideias antropológicas de Aristóteles conheceram uma evolução significativa, cujo estudo constitui um campo importante da biografia aristotélica recente. Em traços muito gerais, pode-se dizer que Aristóteles caminhou, em sua concepção do homem, de um platonismo da *psyché*, no qual a tendência dualista do Fedon é ainda mais acentuada (assim no diálogo da juventude Eudemo sobre a imortalidade da alma), a um monismo hilemórfico (alma como forma do corpo) do qual dão testemunho os tratados tardios reunidos sob o título *peri psychês* (sobre alma) (Vaz, 1991, p. 38).

A ponto de partida à concepção antropológica aristotélica foi o conceito platônico de *psyché*, repensado sob a visão da alma como configuração do corpo, passando a ser o foco da concepção a *physis* (natureza) animada pelo dinamismo teológico da forma (*entelécheia*) que é imanente. O fim do atuar do ser humano acontece pelo ser “telos”.

A antropologia aristotélica continua sendo, até hoje, um dos fundamentos da concepção ocidental do homem. Os problemas levantados por Aristóteles em torno da pergunta sobre o que é o homem e as categorias com que tentou resolvê-los, embora tivessem como alvo principal o homem helênico no contexto da civilização da polis, tornaram-se o fundo conceptual permanente da filosofia do

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: numa sociedade em mudança

homem em nossa tradição filosófica, e nada indica que sua fecundidade heurística tenda a esgotar-se (Vaz, 1991, p. 43).

Aristóteles embora tenha construído sua concepção antropológica, sobretudo, em cima do homem helênico, na situação da polis, jamais conseguiu explicitar o homem na sua totalidade. Mas graças a essa antropologia temos acesso a várias informações sobre o homem e suas categorias.

3 DA FILOSOFIA GREGA À MODERNIDADE: UMA NOVA CONCEPÇÃO HOMEM

Ao fazermos nosso breve incurso pelo conceito de homem na Filosofia Grega podemos observar como esse termo foi ganhando sentido e profundidade existencial. No que se refere ao homem moderno, esse conceito se alarga ainda mais e passa a ocupar o centro da cena da história dos povos. Verdadeiramente, ao considerarmos

[...] a cultura ocidental em sua periodização cronológica comumente admitida, podemos dizer que a concepção moderna de homem, lentamente elaborada nos séculos medievais e já claramente perceptível em alguns aspectos daquela que foi chamada a renascença do século XII, aspectos daquela que se acentuam ao longo dos séculos XIII e XIV, emerge com seus traços quase completos no século XV e verá esses traços completados e integrados até o século XVIII, quando chamado homem moderno já ocupa o centro da cena da história e passa a ser a matriz das concepções contemporâneas do homem que formularão nos séculos XIX e XX (Vaz, 1991, p. 78).

Com o passar dos séculos, fica cada vez mais difícil classificar o homem, esse problema seria chamado de “pluralidade antropológica” quando a imagem do homem é desfeita pela infinidade das culturas e também quando o homem se torna objeto desagregador de sua unidade. Eis aqui um dos pontos centrais ao pensamento de Bauman: o homem não é somente vítima do meio social onde se encontra, mas o seu primeiro agente de crises. Podemos afirmar que essa fragmentada concepção acerca do homem é fruto de um percurso histórico dinâmico, sobretudo nos períodos medievais e renascentistas.

A época que ficou conhecida na história na historiografia moderna com o nome época de Renascença estende-se do século XIV ao século XVI, quando atinge seu clímax e declina para dar lugar à idade barroca. Ela foi assinalada por transformações de toda ordem na Europa ocidental, dando origem a uma civilização brilhante, com traços que definem nitidamente a sua originalidade com relação à civilização medieval que a precedeu. Na ordem das ideias, a

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

civilização da renascença veio a ser conhecida como idade do humanismo (Vaz, 1991, p. 78).

O termo “humanismo” tem aqui uma classificação dupla, constitui uma nova sensibilidade em expressão do homem e a redescoberta e glorificação da literatura clássica, sobretudo a latina, sendo considerada a mais alta expressão dos valores indicados pelo movimento citado.

A antropologia da renascença aparece, assim, como uma antropologia de ruptura e transição: ruptura com a imagem cristão-medieval do homem e transição para a imagem racionalista que dominará os séculos XVII e XVIII (Vaz, 1991, p. 48).

Não obstante, Lima Vaz (1991, p. 81) comenta que: “[...], por outro lado, a nova forma de razão que então se constitui traz consigo uma crítica radical ao vitalismo renascentista e à tradição antiga da *psyché* e do *pnêuma*”. A antropologia racionalista vai espaçar a noção do *Zôonlogikón*, mas oferecendo-lhe uma nova face, pois a prioridade do modelo das máquinas se estenderá sobre a elucidação da vida humana. No cenário moderno, em muitas realidades

[...] o homem é um corpo da mesma forma que é espírito; inteiramente ‘corpo’ e inteiramente ‘espírito’. O homem é um ser natural; por seu corpo faz parte da natureza. A corporeidade acarreta sua naturalidade (Severino, 1974, p. 46).

A união da alma e corpo está no centro do Pensamento Cristão e nunca foram realidades antagônicas. Os gregos, por sua vez através do desprezo da matéria, transmitiram através dos tempos até hoje, essa ideia falsa de alegações cristãs. O homem é um ser natural que, com seu corpo, está imerso na natureza. Apenas o ser humano consegue conhecer, transformar e amar o universo.

O problema que nos apresenta em primeiro lugar é o do homem presente ao mundo por seu corpo. Não se trata do corpo enquanto entidade físico-biológica, mas do corpo enquanto dimensão constitutiva e expressiva do ser homem (Vaz, 1991, p. 175).

A despersonalização é a indiferença, dispersão, identidade ou repetição, ou seja, é o aniquilamento da vida social que o homem está imerso. O movimento de personalização que tem o homem como centro, essa preparação se anuncia desde o início do universo até nossos dias. O homem é capaz de viver em comunidade.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Por conseguinte, o problema do corpo próprio ou, em termos filosóficos, o problema da categoria da corporeidade é não somente um problema fundamental para Antropologia filosófica, mas é seu ponto de partida, pois a auto compreensão do homem encontra seu núcleo germinal na compreensão de sua condição corporal (Vaz, 1991, p. 175).

Para o personalismo o que de fato importa é o homem concreto; e a existência encarnada é fator efetivo da minha situação de pessoa, o corpo não é algo solto no universo ele está ligado a uma determinada pessoa e a uma determinada realidade. Nesse sentido,

É, pois, na corporeidade que a pessoa realiza atos livres e autônomos, atos transcendentais, na sua caracterização, ao puro corporal. E é pela mesma corporeidade que ela se insere na dimensão dinâmica da natureza, seguindo os meandros e impulsos da corrente da vida. Totalidade integrada na corporeidade e na espiritualidade, a pessoa humana é a expressão bivalente de uma unidade fundamental. Unidade ontológica do ser humano que se reflete na unidade psico-orgânica (Severino, 1974, p. 48).

A natureza deve ser tratada como obra pelo homem, ou melhor, como obra pessoal, a natureza deve ser negada como dado, fazendo dessa forma seria de fato o suporte para a personalização. O homem caminha lado a lado com a natureza e, nesse sentido, faz jus o que diz Mounier (1964, p. 55): “[...] A missão do homem é elevar a dignidade das coisas humanizando a natureza [...]”. Desde a criação do mundo que o homem tem relações com a natureza podemos ver um pouco disso no livro do Gênesis onde o homem trabalha com a terra, o homem dá nome aos animais etc.

A produção não tem valor senão quando visa seu o seu mais alto fim: a instauração dum mundo de pessoas. Não o vai buscar, nem à acumulação dos produtos, nem à instalação pura e simples da prosperidade (Mounier, 1964, p. 55).

Apenas o homem é capaz de desenvolver máquinas; a era tecnológica para Mounier é o maior perigo para o movimento personalista. A produção de interesses parasitas pode se tornar algo libertador. Desde que esteja ancorada nas necessidades humanas das pessoas.

3.1 O Personalismo: uma busca pela integralidade do conceito da pessoa humana

De forma muito clara, podemos conceber o Personalismo como uma teoria da pessoa, no sentido mais estrito do termo. Para Mounier e sua filosofia, a pessoa é presença voltada para o mundo e para as outras pessoas, sem limites, misturadas com elas numa perspectiva comunitária, não se conhecendo senão pelos outros e não se encontrando senão nos outros. Para ele, não se concebe uma existência egocêntrica, pois o eu, a pessoa só existe em plenitude na medida em que existe para o outro. Dessa forma Mounier (1964, p. 57) analisa que toda e qualquer pessoa é desde suas origens, movimento para os outros, em suas palavras, “ser para” a vida em comunidade. Lançado na existência,

O ser humano está desde sempre mergulhado na natureza: sou terra e sangue, necessidades diversas, determinações matérias das mais diversas ordens, desde as contingências particulares de indivíduo até as grandes variáveis históricas e sócio-psicológicas: o homem é corpo exatamente como é espírito (Mounier, 1964, p. 39).

Podemos observar que o autor nos apresenta o homem como sendo o resultado de suas vivências na comunidade não obstante, suas múltiplas “carências existências”. Para Mounier, só serão sanadas, ou melhor, minoradas, a partir do momento que o homem não se isolar em seu “eu primeiro”, como forma de garantir sua existência. Como ele mesmo aponta no primeiro capítulo de sua obra, o Personalismo, o homem é uma existência incorporada.

Ainda abordando esse viés do indivíduo como parte constitutiva de uma comunidade, o psicanalista Erich Fromm é um dos pensadores que entende que a existência humana não se faz legítima quando não há experiência relacional e o interesse o bem estar de todos, com atitudes recíprocas. Como se pode observar, temos nas filosofias de Mounier de Fromm muitos traços do socialismo marxista e do pensamento kierkegaardiano, na medida em que ele vê na atividade social do indivíduo a condição de possibilidade para o crescimento do mesmo.

Na natureza, afirma Mounier (1964, p. 41-43) que o homem “é um ser natural; através de seu corpo faz parte da natureza, e o seu corpo segue-o por toda a parte”, ou simplesmente, “o homem é um ser natural, mas é um ser natural humano”. Como se vê, essencialmente, o homem é um ser lançado na existência, não uma existência

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

solitária, mais um existir que partindo da valorização o indivíduo leva-o a formar comunidades. Dessa forma,

[...] o personalismo de Mounier é por excelência o personalismo existencial de que fala Berdiaeff: as pessoas realizando-se nas coordenadas do fato, no pensamento que se compromete, na existência que radica e personaliza a própria pessoa (Mounier, 1964, p. 9).

Como se vê, esse ato de estar imerso no mundo não se abstendo das realidades que se possam manifestar no meio social, faz com que o homem se personalize, ou simplesmente, tenha a capacidade de conservar sua singularidade mesmo diante das muitas diferenças que compõem a realidade social da qual ele é parte integrante e indispensável. De uma forma, fica muito evidente que Mounier (1964, p. 55), defende a ideia de um gênero humano com uma história e destinos coletivos de onde, segundo ele, não pode ser separado nenhum destino individual. A unidade da humanidade em seu indivíduo, afirmada pelo personalismo, possui uma grande semelhança com o ideal judaico-cristão de comunidade, onde todos deveriam possuir tudo em comum, e mesmo perante suas particularidades, todos mantinham fortes laços de amizade. Nesse contexto, a pessoa vai se constituindo a partir de duas realidades dicotômicas. A primeira, chamada despersonalização, consistiria no embate que o homem imprime com tudo quanto lhe é diferente e que possa fragilizar ou mesmo destruir sua singularidade. Já a segunda realidade que ele nos apresenta é a da personalização. Nela o indivíduo lida com a diversidade que o circunda sem permitir, porém, que isso interfira em sua singularidade, mais pelo contrário, é justamente nessa diversidade que o homem solidifica sua existência, tornando-se a cada dia consciente de si e de suas ações. É justamente esse movimento de interiorização que garantirá a forma de cada indivíduo, que não se isola mais se torna disponível para o outro. Diante de tal reflexão, é importante salientar que para Mounier (1964, p. 45): “tudo se passa como se nos tornássemos então, quando já não estamos mais “ocupados conosco”, “cheio de nós”, então, então somente, prontos para os outros entrados em graça”.

Percebemos que somos seres para os outros e com os outros, existentes que buscam a sociabilidade. De fato, de acordo Lévinas (1993 p. 49-50) a relação com o outro me questiona, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. Nós nos reencontramos diante do outro”.

3.2 A comunicação como meio integrante do homem em suas relações

A comunicação é uma realidade quase que inata à natureza humana, não carecendo, a priori, da verbalização pra transmitir algo a alguém. Um simples gesto, ou comportamento nos transmite uma impressão acerca do outro e da sua intencionalidade. O homem que não busca comunicar-se em seu meio social acaba caindo no individualismo exacerbado, e como nos ensina o próprio Mounier (1964, p. 59) ao afirmar que [...] onde a hostilidade cessa, começa a indiferença, pois, “Os caminhos da camaradagem, da amizade ou do amor parecem perdidos nos imensos revezes da fraternidade humana”.

Aqui também podemos observar alguns aspectos dos filósofos Heidegger e Sartre que comungavam da mesma ideia afirmando que a comunicação seria o desejo de submeter e possuir. Partindo desse pressuposto podemos afirmar, conforme Mounier (1964, p. 60) que “Cada um de nós é necessariamente, ou um tirano, ou um escravo”. Se caso quisermos fazer da comunicação um meio à integração da pessoa consigo mesmo e com o outros, não podemos prescindir do diálogo que deve ser pautado no respeito a individualidade de cada pessoa no meio no qual ela se encontra. Nessa perspectiva, o princípio da corresponsabilidade emerge como um ponto norteador das relações hodiernas em suas múltiplas realidades. Quando este princípio não é acolhido e vivido pelo homem gera-se uma opacidade que traz em si grande mal-estar ao corpo social do qual todos fazemos parte pelo qual somos responsáveis. Nele,

O diálogo interpessoal adquire tal importância na perspectiva personalista, que se conclui que para Mounier a pessoa só tem valor em seu significado pleno no encontro comunitário com o outro (Severino, 1974, p. 136).

Podemos perceber aqui que o crescimento da pessoa humana só acontecerá se ele estiver disponível a trabalhar o indivíduo que existe em si, trabalhando essa questão ele se transformará em uma pessoa melhor. É necessário e urgente que nós seres humanos desenvolvamos cada vez mais a virtude da alteridade, virtude esta que nos liberte do individualismo. O homem precisa deixar de olhar só para si, ainda que deva conservar o seu caráter pessoal e único. Sua humanidade, não está aquém das realidades que o circunda das experiências sejam elas, positivas ou negativas. De fato

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

[...] todo homem possui uma humanidade profunda que está na base de todo o seu ser, e de todo ser que ele possa distinguir de si. Aquela humanidade por meio da qual ele tem consciência de si, e pensa e fala e quer; e, pensando, pensa a si mesmo e ao restante; e pouco a pouco se forma um mundo, que sempre mais se enriquece de particulares e sempre mais se esforça por conceber como um todo harmônico. Como um organismo de partes que se buscam reciprocamente [...] (Reale, 2006, p. 150).

Observemos que a consciência que temos de nós mesmo não nos priva de irmos à direção do outro. Ele não é um obstáculo, nem muito menos uma ameaça à minha individualidade. Os homens devem caminhar juntos, pois segundo Mounier (1964, p. 64) eu: “Só existo na medida em que existo para os outros [...]”. Essas palavras de Emmanuel Mounier vêm enunciar de forma bela a síntese do Personalismo, pois para ele as pessoas têm a capacidade se desprender de si próprias e de estarem disponíveis ao outro. Eis uma forma de se reconhecer a dignidade humana em todos os seus sentidos.

3.3 A conversão pessoal como caminho de reconhecimento a dignidade do outro

Para Emmanuel Mounier, “a pessoa só se liberta, libertando. E é chamada tanto para libertar a humanidade [...]” (MOUNIER, 1964, p. 53). Ao nos determos nesse ponto, podemos perceber no pensamento de Mounier o valor transcendental que ele atribui ao homem. Aqui convém observar como o filósofo não se calou diante do sistema de repressão à pessoa, pois, para ele qualquer meio que pudesse impedir o direito de ser pessoa, diante das composições estruturais de sua época, onde “[...] outros querem fazer das pessoas objetos manejáveis e utilizáveis [...]” (MOUNIER, 1964, p. 60), devem ser seriamente evitados.

Partindo desse princípio de socialização que permeia a constituição do ser pessoa, bem como a sua dignidade, a compreensão de homens como que objetos não nos levam a construir uma sociedade harmônica. Para que isso não aconteça o homem deve ser capaz de se esvaziar de si e se tornar disponível ao outro. Isso nos mostra que

O desenvolvimento da pessoa implica como condição interior um despojamento de si de seus bens que despolariza o egocentrismo. A pessoa só se encontra quando se perde. A sua fortuna é o que se perde.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

quando se despojou de tudo o que tinha – o que lhe fica à hora da morte (MOUNIER, 1964, p. 91).

Verdadeiramente, cada ser humano possui um caráter singular que se vai forjando em cada experiência da qual ele participa ao longo de sua existência no pleno uso de sua liberdade interior, que o faz tomar parte das múltiplas realidades que o circunda e tal possibilidade só é possível porque o mesmo é um ser corpóreo, uma existência totalmente incorporada ao meio onde se encontra. Por isso,

Dizer "corpo", portanto, dizer todo o universo corpóreo, em que se nasce e se morre, do qual surgem e no qual recaem todos os indivíduos viventes particulares. Mas o que é este corpo? Onde e como se tem o sentido dele e se aprende a conhecê-lo? Eu disse antes: no primeiro princípio de nosso sentir, quando ainda não sentimos nada de particular, mas sentimos porque nos sentimos: e somos o sentido de nós mesmos, aquele mesmo que depois se desenvolverá sempre mais como consciência de nós (autoconsciência) (REALE, 2006, p.152).

De fato, quando a pessoa consegue discernir qual caminho deve trilhar destruindo em si todo tipo de interesses e outro tipo de pretensões, pode-se, afirmar que ele é a própria gratuidade. “A unidade dum mundo de pessoas só se pode obter na diversidade de vocações e na autenticidade de adesões” (MOUNIER, 1964, p.93). De fato, é um caminho mais difícil, porém, deve inspirar as nossas ações. A existência pessoal se afirma em um movimento de exteriorização e interiorização. A pessoa objetivada seria uma catástrofe; para Mounier seria uma desgraça ou morte objetiva: “Já falamos das desgraças da pessoa objetivada. Deste sono, por vezes desta morte objetiva...” (MOUNIER, 1964, p.94). Assim sendo, surge um perigo grande de nos encerrarmos em nós mesmos. O recolhimento libertaria o homem destas coisas. A imagem do eu é muito forte em nós, a ponto de vivermos em prol do cultivo desta imagem. Por isso,

[...] pouco a pouco se forma um mundo, que sempre mais se enriquece de particulares e sempre mais se esforça por conceber como um todo harmônico. Como um organismo de partes que se buscam reciprocamente, ligadas por uma unidade interior. Mas a este mundo está sempre presente ele próprio, que o representa e procura reduzi-lo sempre mais conforme as suas exigências, aos seus desejos, sua própria natureza: ela que diante de si tem não só o mundo, mas a si próprio, o um em relação com o outro e ambos postos nessa relação por ele [...] (REALE, 2006, p.150).

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: numa sociedade em mudança

A vida humana pode se transformar em uma vida movida por impulsos, sendo levada muitas vezes pelo prazer e falta de compromisso com a sua própria dignidade. “O mal do século é um mal de pessoas desenraizadas ou ociosas. Os valores para as pessoas estão perdendo o sentido, tudo se torna fútil. A pessoa humana é uma interioridade que lhe é necessário busca a interioridade. “é preciso que não desprezemos tanto a vida exterior: sem ela, a vida interior tornar-se-ia incoerente...” (MOUNIER, 1964, p.96.). Neste ínterim, a vida humana precisa buscar o equilíbrio entre a vida interior e exterior, e dessa forma o ele saberá de fato viver bem em uma sociedade tão adversa nos tempos hodiernos.

1.2.4 A liberdade como dimensão valorativa da dignidade humana

A liberdade humana sempre foi e, ainda é na atualidade, um dos temas mais complexos e importantes a ser refletido pela filosofia de forma mais específica. O ser humano tem necessidade de ser livre, de buscar construir-se gradualmente na medida em que estabelece vínculos partilhando suas experiências. É justamente este movimento que, ao longo da história das civilizações vem moldando e solidificando essa liberdade tão almejada. Nesta perspectiva, os existencialistas e os cristãos que, embora tenham concepções diferentes, lutam por esse ideal. Para eles

Nossa liberdade é a liberdade de uma pessoa situada, ela é também a liberdade de uma pessoa valorizada. Não sou livre unicamente pelo de exercer minha espontaneidade, eu me torno livre se inclino esta espontaneidade no sentido de uma libertação, isto é, de uma personalização do mundo e de mim mesmo. Portanto, a liberdade humana caracteriza-se por duas grandes dimensões, intimamente unidas e mutuamente constitutivas: a liberdade é autonomia na medida em que é libertação dos dados opressivos de sua situação. (SEVERINO, 1974, p.69-70).

A liberdade de indiferença seria uma liberdade de nada desejar o pano de fundo dela seria o indeterminismo e a indeterminação por completo. Algumas pessoas acreditam nessa liberdade que de certa forma arrasta o homem para a indiferença e ilude suas opções.

Porque a liberdade não é uma coisa, muitos se negam a ver nela qualquer traço de subjetividade. O ser objetivo é idêntico e imóvel; se dura, repete-se indefinitivamente. Ao contrário, a existência livre seria qualidade sempre renovada, manifestação original (*Ursprung*, dizem dos alemães), permanentemente auto invenção por outras palavras,

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

subjetividades absoluta. Não alçamos senão por dentro, pela raiz, nascendo com ela. (MOUNIER, 1964, p.112).

A liberdade poderia ser classificada como: total, ou seja, simplesmente ela é. Sartre a classificava como sem limite total e nada poderá limitá-la, a liberdade é o que é. Ela não precisa de um chamamento porque se assim fosse ela deixaria de ser o que de fato é. Estamos imersos na liberdade; com ela nos movemos e somos seres humanos capazes de produzir valores para o mundo em que vivemos. Vale, aqui, expor que só seremos livres quando todos os seres humanos que nos rodeiam também usufruam da liberdade como direito fundamental para as suas vidas, sendo de fato cidadãos livres e dotados de livre arbítrio que possam caminhar para onde bem entenderem.

Nesta luta constante da liberdade contra as alienações como um poder. Cria também uma nova ordem e uma nova inteligibilidade nas fatalidades rompidas, em nome de um novo valor visto e assumido. Também a pessoa sai como uma nova maturidade. Faz o mundo avançar e forma o homem. Enfim, agindo como ser livre, a pessoa é fonte contínua de criatividade. Nisto, a pessoa jamais poderá ser substituída pela técnica. (SEVERINO, 1974, p.71).

A liberdade é uma característica humana e o que torna o homem de fato livre é a pessoa que ele é constituído no mundo em que habita e perante os valores que o norteiam. Ser livre é primeiro aceitar esta bela condição que torna o homem virtuoso, podemos assim classificar a liberdade. O despertar das consciências facilita para o homem mecanismos eficazes para ele adquirir sua liberdade; ora um escravo só sabe que ele é cativo quando conhece o que de fato é a escravidão, é necessário despertar as consciências das pessoas para elas poderem com mais eficácia detecta aquilo que as impedem de serem livres.

[...] consciência duma necessidade. É um princípio, porque a consciência é promessa e iniciativa de libertação; só aquele que não vê a sua escravidão é escravo, mesmo quando feliz na sua condição. Mas esse princípio é limitadamente humano. (MOUNIER, 1964, p.116).

O homem deve ser formado para ter consciência de sua liberdade. A liberdade deve ser pensada e cuidada com grande cuidado de tal forma que todas as pessoas tenham-na garantida como direito inalienável, não devendo ser sonogada por qualquer regime de governo ou poder que seja. Assim sendo,

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: numa sociedade em mudança

[...] a liberdade não deve ser encarada unicamente como “conquista de autonomia”; ela é também adesão e não somente ruptura titânica e conquista indomável. Eis porque “ela é o ser da pessoa, mas o modelo pelo qual a pessoa é tudo o que é, e o é mais plenamente do que necessidade”. (SEVERINO, 1974, p.72)

O homem, de fato livre, é aquele que interroga constantemente o mundo e seu jeito de atuar nele; homem livre é responsável e sabe distinguir o que é bom ou mal, para si, e para os outros. Observando esses itens, o homem se torna liberto e responsável no seu agir e fazer na sociedade que ele vive como protagonista principal.

1.2.5 A dignidade da pessoa humana: um caminho de integração

Uma questão que sempre foi alvo da reflexão filosófica, talvez não de forma tão incisiva quanto em nossos dias é o tema da dignidade humana. Verdadeiramente, tal realidade pessoal implica uma transcendência íntima que seja inatingível e inviolável. Aqui é válido salientarmos que mesmo possuindo esse caráter pessoal, o fato de resguardar-se em sua integridade não pode privar a pessoa do convívio social uma vez que é justamente no contato com o outro aonde eu vou gradualmente me percebendo como um ser de potencialidades, virtudes e contingências. De fato,

“O fato de o homem só vir a adquirir consciência de sua personalidade em dado momento da evolução histórica, não elide a verdade de que o “social” já estava originariamente no ser mesmo do homem”, sua personalidade é uma expressão histórica, uma conseqüente atualização do ser humano como um ser social, “uma projeção temporal, de algo que se teria convertido em experiência social se não fosse inerente ao homem a condição transcendental de ser pessoa” (REALE, 1998, p. 64.)

A transcendência se manifesta no homem através daquilo que ele produz, bem como da sua vontade consciente de estabelecer vínculos. O indivíduo que busca estabelecer laços afirma, ainda que de forma inconsciente que não se basta si mesmo. Para tanto,

O conhecimento da verdadeira identidade da pessoa é necessário para que ela se liberte das diversas cadeias da instrumentalização a que é submetida. A compreensão do homem, como ser pessoal, é condição e um dos fundamentos para a afirmação do valor e da dignidade da criatura humana. (SILVA, 2005, p.126).

Com esta consciência não seríamos sujeitos momentâneos, mas sim pessoas que darão continuidade a superabundância. Somos mais que nossos próprios corpos,

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

qualidades e defeitos. O homem, como nos fala Malebranche: “[...] é movimento para ir sempre mais longe. O ser pessoal é generosidade. Por isso, funda-se numa ordem inversa da adaptação e da segurança” (MOUNIER, 1964, p.128). O ser pessoal está em constante movimento. Pois,

O ser pessoal é um ser feito para se ultrapassar. Tal com a bicicleta ou o avião só se equilibram quando se movem para lá duma dada força, o homem só se mantém de pé com um mínimo de força ascensional. (MOUNIER, 1964, p.129).

Para muitos filósofos contemporâneos, os valores seriam realidades supremas já para o personalismo cristão os valores se juntam em torno da singularidade da pessoa. A transcendência não seria objeto de provas ela está na vida humana dá sua origem ao fim.

[...] de um lado, ela deve originar-se de uma reflexão que é descoberta e revelação dos valores pessoais. Naturalmente a pessoa é livre: ela é capaz de assumir estes valores e agir responsabilmente em função deles, mesmo quando a leitura da situação seja difícil ou dramática. (SEVERINO, 1974, p.141).

Cada época da história é de descoberta de valores para a humanidade, os seres são históricos quem vive mais, tem existência histórica mais desenvolvida. A história e os valores têm um lugar especial na vida das pessoas de todas as épocas e tempos. De fato, “[...] compete à pessoa a construção da comunidade em que vive pelo exercício de sua ação. A pessoa irrompe-se na História [...]” (SEVERINO, 1974, p.111). Infelizmente, essa consciência de construção da sociedade como um bem coletivo vem sendo gradualmente fragmentada hodiernamente o que implica inevitavelmente na fragmentação das relações interpessoais. Nesta perspectiva, Bauman vem nos mostrar que tal questão urge ser superada se, de fato, quisermos conservar nossa identidade dentro desse efervescente cenário pós-moderno onde todos estamos inseridos.

1.2.6 Um obstáculo a ser superado: o individualismo com princípio de fragmentação das relações interpessoais

Seguramente, um dos aspectos quem mais marcam nosso cenário social na atualidade é individualismo. Diante desse paradigma dominante, é claramente possível pensar num “eucentrismo” cada vez mais forte em detrimento do progresso

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

social como um todo. De fato, a humanidade cresceu imensamente no seu desenvolvimento tecnológico e no campo das ciências como um todo, porém, para que isso ocorresse a contento, deixou para trás – salvas algumas exceções -, várias questões éticas e morais que a qualificavam como humana e, dentro dessa perspectiva, emerge a necessidade das relações interpessoais que, segundo nos mostra Bauman, são imprescindíveis à constituição de uma sociedade sadia e equânime. Frente a essa necessidade existencial de integração proposta por Bauman agigante-se outro ponto de conflito marcadamente diluído na sociedade pós-moderna, a saber, o exagerado valor que o homem dá às questões materiais. Nesse sentido, o homem é qualificado pelo que tem e não pelo que ele de fato é: pessoa humana. Em muitos aspectos, podemos notar no decurso da história da humanidade que, o individualismo está enraizado como uma erva daninha que vem implodindo gradualmente a possibilidade de integração não somente entre pessoas que compõem pequenos círculos de convivência, mas também entre muitas nações que, em função de seus direitos particulares, arrogam-se no direito de intervir noutras comunidades e povos possuindo como fim último sua própria autopreservação. Neste sentido, basta olhar o período colonial brasileiro onde fomos palco do domínio de tantas nações européias que buscavam afirmar o seu poderio político e econômico sobre nações tidas quase que por bárbaras. Atualmente, podemos afirmar que o individualismo vem tomando todo o espaço da sociedade seja na família, no trabalho, nas escolas, empresas, nas religiões, etc.

Hodiernamente, podemos observar claramente que os procedimentos que levam ao individualismo são diversos, haja vista as muitas conjunturas sociais das quais o homem é artífice e vítima. De fato,

“O individualismo no plano ético, surge como negação da dimensão comunitária da pessoa humana. Essa dimensão, essencial do próprio estatuto ontológico e epistemológico do homem, estará presente no trabalho como horizonte e pano de fundo de toda discussão” (LORENZON, 1996, p. 77).

A força do individualismo não poupa nenhum ser humano e está presente de forma intensa em muitos os setores da sociedade moderna e, sendo assim, afeta de forma inevitável, todos aqueles que compõem o cenário social. Tal comportamento também não está circunscrito a um mero grupo ou próprio de nacionalidade ou cultura, mas está presente em todas as partes do planeta onde existam pessoas. Verdadeiramente,

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

“[...] o individualismo não é característica, não é exclusividade de nenhum povo ocidental”. Até na Rússia comunista a luta contra o individualismo deve ser empreendida. Gorbachev, em seu livro intitulado Perestroika – nossas esperanças para nosso país e para o mundo, fala da luta contra o individualismo e contra subjetivismo. (LORENZON, 1996, p.78).

Em sua análise da sociedade pós-moderna Bauman vem nos mostrando que o individualismo é uma das marcas registradas da sociedade capitalista que apenas visa o lucro exacerbado deixando as pessoas à margem, não somente numa perspectiva laboral, mais moral e ética. O homem assume um viés meramente estatístico, tornando-se quase que somente um dado social. Podemos dizer, sem sobra de dúvidas que, privar o ser humano de suas relações interpessoais é uma clara ameaça à estabilidade social em micro ou macro esferas. Neste sentido, excluir a pessoa da vivência em comunidade fazendo-a viver isoladamente é algo que agride fortemente o ser humano em sua singularidade. A partir daí, podemos afirmar que,

O individualismo é um sentimento refletido e pacífico, que predispõe cada cidadão a isolar-se da massa dos seus semelhantes e a retirar-se à parte, com a família e os amigos, de tal modo que, após criar dessa maneira uma sociedade para o uso próprio, abandona prazerosamente a sociedade a si mesma. O egoísmo nasce de um instinto cego; o individualismo procede de um juízo errôneo, mais do que de um sentimento depravado. Suas fontes são os efeitos do espírito, tanto como os vícios do coração. (TOCQUEVILLE, apud LORENZON, 1996, p.79).

Como podemos observar, Tocqueville vem fazer uma clara distinção entre o que individualismo de egoísmo. O individualismo, na visão, dele, seria um sentimento que afastaria o homem da sociedade e do convívio dos seus semelhantes e o egoísmo é fruto do que ele chama instinto “cego”. Tanto o individualismo como o egoísmo podem causar muitos estragos na vida das pessoas das quais se fazem fortemente presentes. De fato, esses dois ‘sintomas da pós-modernidade’ estão cada vez mais presentes em nosso meio e vem, adquirindo ares quase que patológicos em alguns contextos, como por exemplo, o mercado de trabalho. Tais sintomas não somente enrijecem a convivência mais as tornam cada vez mais frábil. Nisso, podemos perceber que,

No momento em que uma civilização não tem mais como ponto central um fenômeno de relação, incessantemente renovado, ela se enrijece, tornando-se um mundo de Isso que é trespassado somente de quando em quando por ações eruptivas e fulgurantes de espírito solitários (BUBER, 1974, p.63).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Com vimos acima, privar o homem do seu entrosamento social provoca uma atrofia gradual do meio onde ele vive de forma que o crescimento pessoal e coletivo são gradualmente afetados e o bem comum torna-se quase que utópico. O bem comum, para Mounier, por exemplo, deveria ser vivido para que as pessoas se realizem. “A comunidade não é tudo, mas a pessoa isolada não é nada” (MOUNIER, 1964, p.166). O individualismo, sem dúvida alguma, torna o homem autossuficiente e orgulhoso e a partir desse mal que hoje assola a sociedade contemporânea é visível notar nas pessoas o descompromisso e a falta de respeito pelo outro. Isso torna a sociedade menos justa e igualitária onde todos possuam os mesmos deveres e obrigações. Nisso podemos perceber que

O individualismo é um sistema de costumes, de sentimentos, de ideias e de instituições que organiza o indivíduo partindo de atitude de isolamento e de defesa. Foi o individualismo que constituiu a ideologia e a estrutura dominante da sociedade burguesa ocidental entre o século XVIII e o século XIX. O homem abstrato, sem vínculos e nem comunidades naturais, deus supremo no centro de uma liberdade sem direção e sem medida, sempre pronta a olhar os outros com desconfianças, calculismo ou reivindicações em relações aos outros, ao lado de instituições reduzidas a assegurar a convivência mútua dos egoísmos. Ou o seu melhor rendimento pelas associações viradas para o lucro: eis a forma de civilização que vemos agonizar, sem dúvida uma das mais pobres que a história já conheceu. É a própria antítese do personalismo e o seu mais direto adversário (MOUNIER, 1964, p. 61).

Como observamos, para Emmanuel Mounier o individualismo é um claro adversário no processo de personalização de cada indivíduo. Neste sentido, o individualismo tira o homem do meio da comunidade, centrando-a em si mesma, tornando-as fechadas e sem diálogo com os outros. Para o pai da filosofia personalista “O individualismo é uma decadência do indivíduo, antes de ser um isolamento do indivíduo; isolou os homens na medida em que os aviltou” (MOUNIER, 1967, p. 25). Tal atitude é um sistema que pode acabar de vez com a convivência dos homens entre si levando a pessoa a viver em um eterno vazio existencial. No dizer de Jacques Maritan, juntamente com Mounier, ao analisarem esse mal social

O século XIX fez a experiência dos erros do individualismo. Vimos desenvolver-se por reação uma concepção totalitária ou exclusivamente comunitária da sociedade. Para reagir ao mesmo tempo contra os erros totalitários e os erros individualistas, era natural que se opusesse a noção de pessoa humana, comprometida como tal na sociedade, simultaneamente à ideia de Estado totalitário e a ideia da soberania do indivíduo. Assim, espíritos que surgiram de escolas

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

filosóficas e de tendências muito diversas e cujo gosto pela exatidão e pela precisão intelectual era igualmente muito variado sentiram semelhante que a ideia e a palavra da pessoa ofereciam a resposta esperada. “Daí a ‘corrente personalista’ que surgiu nos nossos dias” (MARITAN, apud NOGARE, 1990, p.135).

O individualismo, sem sombra de dúvida, traz erros que podem tornar a pessoa apática à situação do outro que sofre. O personalismo foi uma das mais contundentes soluções apresentadas pelo pensamento humano para tentar sanar esse estigma social instaurado no convívio interpessoal e, sem sombra de dúvidas, seria uma alternativa eficaz para mudar esse quadro em que o individualismo vem tomando também em nossos dias. Evidentemente que tais mudanças comportamentais dependem grandemente do querer pessoal em transpor as barreiras existenciais gradualmente construídas em detrimento da afirmação de uma eu pessoal cada dia mais vai se esvaindo dentro do emaranhado de paradigmas reinantes em nossos dias. De fato, a realidade nos limita, há uma variedade de fatores que são imprescindíveis em nosso desenvolvimento pessoal desde o nascimento até o fim de nossas vidas, como, por exemplo, a família em que nascemos a classe da qual nos tornamos parte, os vínculos de amizade e afeto que construímos e que vão nos ajudando a construir o princípio de alteridade que nos impele naturalmente à vivência da unidade. É por isso que

[...] na raiz do personalismo está a unidade da humanidade no espaço e no tempo; ideia já pressentida pela tradição cristã dum gênero humano com uma história e destino coletivo, onde não pode ser separado nenhum destino individual (MIRANDA, 2003, p. 19).

Verdadeiramente, o coletivo seria uma forma de neutralizar o individualismo; a unidade entre as pessoas é positiva para sair de uma condição onde reinam a indiferença e a apatia entre as pessoas. Para o homem se transformar em um ser sociável é necessário buscar de todos os meios que os mesmos mantenham entre si um diálogo e aproximação onde todos se entendam e caminhem juntos em busca de seus objetivos, sendo assim, haverá uma aproximação e a convivência entre os homens se tornará bem melhor. Vale salientar ainda que quando pensamos o coletivo podemos inferir apenas um aglomerado de pessoas reunidas apenas por conta de uma mera questão histórica, sociopolítica, religiosa, etc. O coletivo só irá implodir o individualismo que fragmenta a pessoa humana quando todos os indivíduos envolvidos comungarem de uma bem comum capaz de atingir cada existência em sua

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: numa sociedade em mudança

particularidade e dá-lhe o devido valor e os meios necessários para que sua identidade se afirme sem que para tanto, o outro seja inferiorizado. Infelizmente, nosso cenário social passa por uma crescente desordem em vários aspectos, a saber,

Desordem econômica e política, traição de valores mais essenciais, tais são os aspectos importantes da desordem. Mas o mal é mais grave ainda: 'Foi necessário render-se à evidência: a inquietação não estava somente nas sensibilidades bastante preciosas, ela transpirava de um mal profundo.' Este mal profundo é a crise do homem do século XX, a crise da civilização ocidental. A desordem é, antes de tudo, espiritual. O individualismo é a raiz do mal (MOIX, 1968, p.60-61).

O individualismo leva o homem à decadência, voltando-se apenas para si e se afastando da comunidade onde ele se torna um ser de relações, a pessoa vai caindo cada dia mais no relativismo. Sendo assim, o homem está diante de um precipício que pode levá-lo ao vazio existencial e, conseqüentemente, a viver uma vida sem sentido. Por isso, individualismo deve ser conscientemente evitado pela sociedade moderna, visando um bom relacionamento entre as pessoas para que vivam de forma sadia e equânime. Para tanto,

O indivíduo se forma e se transforma no trabalho e nas relações sociais de trabalho. Somente na história de vida prática dos homens cabe pensar a individualidade, que constitui o indivíduo, que o singulariza que o distingue, mas, ao mesmo tempo, não se encerra nele. Os traços, os caracteres físicos e psíquicos são deste ou daquele indivíduo, porque são sociais, ou seja, porque pertencem aos homens de uma determinada época e lugar (PALANGANA, 2002, p.07).

A forma que a individualidade se dá no meio social é objetiva e subjetiva, constituída no modo como a sociedade se estabelece, essa é uma forma de como adentrar nas estruturas do individualismo. Por fim, o individualismo de fato acabará em nosso meio se a pessoa passar a ser valorizada como ela merece. Através de constante diálogo para discutir e sanar os problemas que levam o ser humano a se tornar refém do exacerbado relativismo existencial, a ponto de se isolar e passar viver sozinha longe de tudo e de todos. A pessoa não pode bastar-se a si mesma, caso contrário, jamais se quebrará esse ciclo vicioso tão nocivo à dignidade humana.

1.2.7 Definidos pelo que somos ou pelo que temos? O homem na era do consumismo

Inquestionavelmente vivemos numa sociedade altamente consumista, marcada pela efemeridade em quase todos os aspectos da existência humana.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Verdadeiramente, o atual estado de secularização em que se chegou, gradativamente, a sociedade do século XXI, tem percebido o ser humano de forma bastante fragmentada, e por muitas vezes o mesmo vê-se reduzido a um mero objeto de consumo do meio onde está inserido. O gênero humano, em certos discursos, fora reduzido a mero dado de especulação científica, talvez, consequência da busca exacerbada de autonomia prometida pela razão soberana dos últimos séculos. Paradoxalmente à promessa de luz, garantias da filosofia iluminista, fizera irromper no núcleo do tecido social o que comumente chama-se cultura da “compartimentação”. Aí, o ser humano passou a ser visto e compreendido não como uma totalidade, mas como um objeto compactado e dividido em categorias, talvez fruto da ausência de critérios baseados na fé que vê o homem como um valor em si mesmo e não como meio para determinados fins.

Nesse sentido, Bauman nos mostra que o senso de responsabilidade pelo outro vai sendo gradualmente implodido, e conseqüentemente, meu caminho de personalização vai ficando cada vez mais difícil de ser construído. Como nos diz Bauman “minha responsabilidade, que constitui simultaneamente o Outro como uma Face e eu como o eu moral, é incondicional”. (BAUMAN, 1997, p. 107).

Infelizmente essa consciência do outro como uma extensão e uma expressão do meu eu pessoal vem sendo gradualmente desgastada, sobretudo, no mundo capitalista e consumista em que vivemos. Bem sabemos que em muitas realidades sociais a dignidade do homem lhe é creditada em função do seu status social. Se lançarmos o nosso olhar podemos ver grandes residenciais e condomínios de alto padrão que contrastam com os casebres ou com o grande número de moradores nas ruas. De fato, o crescente desenvolvimento econômico e tecnológico nem de longe tem posto o ser humano em pé de igualdade entre si, mas, pelo contrário, tem segmentado ainda mais a malha social. No que concerne ao avanço tecnológico, por exemplo, quanto mais modernas as máquinas menos se precisam de pessoas que possam operá-las e o reflexo percebe-se no crescente número de pessoas que vem perdendo o emprego em grandes, médias ou pequenas empresas que vem colocando máquinas que fazem o serviço para o qual seriam necessárias algumas pessoas. É fato que nenhuma máquina conseguirá suplantará a sensibilidade que é própria ao ser humano, porém, na sociedade que gira impulsionada pelo mercado de consumo, conforme alude Bauman, tal critério já perdeu o seu lugar diante da vontade soberana das formas de governo que regem os povos. Aqui, fala-se muito no bem comum,

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

porém, o que percebemos é um exacerbado retrocesso no que concerne ao entrosamento social e o seu conseqüente crescimento ético, haja vista que, populacionalmente, grandes potências mundiais vem diminuindo e envelhecendo gradualmente.

Mesmo diante desse preocupante e discrepante cenário socioeconômico atual, o consumismo está de tal modo diluído na cultura moderna que lutar contra o mesmo significa combater quase que uma realidade existencial inerente a cada cidadão. As pessoas que fazem e formam o século atual, são bombardeadas por informações que contribuem fortemente para o consumismo desregrado, designando fortemente na pessoa a obrigação de comprar toda espécie de produto. Nisso se instaura outro aspecto da sociedade pós-moderna que é a cultura do descarte. Para que haja consumo é preciso que a máquina mercante gire e eu novas coisas sejam produzidas para suprir as pseudonecessidades de uma sociedade tão estigmatizadas. Atualmente percebe-se que

A sociedade de consumidores representa um conjunto peculiar de condições existenciais em que é elevada a probabilidade de que a maioria dos homens e das mulheres venha a abraçar a cultura consumista [...] (BAUMAN, 2008, p.70).

Uma grande tendência ao consumismo exacerbado está tomando conta por completo das pessoas que querem cada vez mais comprar até mesmo sem necessidade alguma. Atualmente, podemos dizer que este 'filho do capitalismo'⁸⁰ é uma das mais preocupantes patologias sociais que encaminham muitas pessoas para um precipício onde apenas consumir é o que de fato interessa. É de se notar com preocupação que, hodiernamente de forma muito clara, tal prática se dá fortemente entre o público jovem. Vale salientar que esse caminho de consumo ao qual fazemos referência não é um fato circunstancial, mas,

Consumo moderno é, acima de tudo, um artefato histórico. Suas características atuais são o resultado de vários séculos de profunda mudança social, econômica e cultural no Ocidente [...] (McCracken, 2003, p.21).

Diante do exposto até agora, podemos dizer que se faz necessária a reeducação contra essa cultura de consumo, sobretudo, a partir das crianças que são a base da sociedade futura. Somente assim, tal realidade pode ir sendo superada

⁸⁰ Refiro-me ao consumismo.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

gerando a sociedade que luta contra a mentalidade do descartável onde tudo perde seu legítimo valor.

De fato, vale salientar ainda que, nossa sociedade vive um triste paradoxo: vivemos um tempo onde existem pessoas que possuem muitas coisas, porém, são cada dia menos felizes. Coisa alguma nesse mundo pode ocupar dimensões da vida humana onde somente o sentimento e os valores éticos e morais podem adentrar. É de se notar que o gradual e acelerado crescimento econômico que perpassa a sociedade nem de longe tem sido uma fonte de felicidade para uma grande maioria das pessoas, mas o inverso. Neste sentido, basta que olhemos o preocupante crescimento das taxas de criminalidade que, na grande maioria das vezes se dão pela busca incessante do enriquecimento e este, tristemente de forma ilícita. Infelizmente a pretensa felicidade atrelada aos bens de consumo é uma realidade social quase que unânime que prende as pessoas num ciclo vicioso bem complexo de ser superado. Conforme nos recorda Bauman,

Uma vez que os bens capazes de tornar a vida mais feliz começam a se afastar dos domínios não-monetários para o mercado de mercadorias, não há como os deter; o movimento tende a desenvolver um impulso próprio e se torna autopropulsor e autoacelerador, reduzindo ainda mais o suprimento de bens que, pela sua natureza, só podem ser produzidos pessoalmente e só podem florescer em ambientes de relações humanas intensas e íntimas (BAUMAN, 2009, p. 16).

De fato, se quisermos transpor essa realidade tão aporética, faz-se necessária uma clara consciência de si, do homem mesmo, bem como de cada uma das várias realidades que o abraçam em sua complexidade e particularidade e que o fazem agente construtor de uma realidade dinâmica e não um mero objeto manipulado pelas demandas da mesma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dessa nossa reflexão inicial podemos observar que o homem como sendo o resultado de suas vivências na comunidade não obstante, suas múltiplas “carências existências”. Essas, por sua vez, encontram no meio social ou no isolamento do mesmo suas raízes e possibilidade de superação. Notadamente tais lacunas só serão sanadas, ou melhor, minoradas, a partir do momento que o homem não se isolar em seu “eu primeiro”, como forma de garantir sua existência. De fato se

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

queremos pensar a dignidade humana em sua inteireza, não o faremos satisfatoriamente ser percebê-lo como existência incorporada. Não se entende o homem fora do seu *ethos* original.

Neste sentido o pensamento de Bauman em sua análise sobre o cenário social hodierno vem nos mostrar que vivemos numa sociedade muito fragmentada e inconsistente, marcada pela efemeridade em quase todos os aspectos da existência humana. Verdadeiramente, a sociedade do século XXI tem nos revelado o ser humano de forma bastante fragmentada. O gênero humano, em certos discursos, fora reduzido a um mero objeto de especulação científica, talvez, consequência da busca exacerbada de autonomia prometida pela razão soberana dos últimos séculos. Paradoxalmente a promessa de luz, garantias da filosofia iluminista, fizera irromper no núcleo do tecido social o que comumente chama-se cultura da ‘compartimentação’. O ser humano passou a ser visto e compreendido não como uma totalidade, mas como um objeto compactado e dividido em categorias, talvez fruto da ausência de critérios baseados na fé que vê o homem como um valor em si mesmo e não como meio para determinados fins. Nesse sentido, Bauman nos mostra que o senso de responsabilidade pelo outro vai sendo gradualmente implodido, e conseqüentemente, meu caminho de personalização vai ficando cada vez mais difícil de ser construído. Como nos diz Bauman “minha responsabilidade, que constitui simultaneamente o Outro como uma Face e eu como o eu moral, é incondicional”. (BAUMAN, 1997, p. 107).

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **A arte da vida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BUBER, Martin. **EU E TU**. Tradução de Newton Aquiles Van Zuben. 4.ed. São Paulo: Morais, 1974.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

LORENZON, Alino. **Atualidade do pensamento de Emmanuel Mounier**. 2. ed. Rio Grande do Sul: Unijuí, 1996.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

MARITAIN, Jacques. **O humanismo integral**. Tradução de Afrânio Coutinho. 4ed.(Tradução: Afrânio Coutinho), São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1942.

McCRACKEN, Grant. **Cultura e consumo**: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo. Rio de Janeiro: Mauad,

MIRANDA, Gilmar. **Emmanuel Mounier: Uma Análise da Pessoa em sua Relacionabilidade e em sua Eminente Dignidade**. Tese de conclusão de curso. Faculdade Arquidiocesana de Filosofia. Curitiba: 2003.

MOIX, Candide. **O Pensamento de Emmanuel Mounier**. Trad. Frei Marcelo L.5 ed.Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

PALANGANA, Isilda Campaner. **Individualidade, afirmação e negação na sociedade capitalista**. 2. ed. São Paulo: Summus, 2002.

REALE, Giovanni. **Historia da filosofia: de Nietzsche a Escola de Frankfurt**. trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

REALE, Miguel. **Pluralismo e liberdade**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1998.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **A Antropologia Personalista de Emmanuel Mounier**. São Paulo: Saraiva 1964.

SILVA, Paulo Cesar. **A antropologia Personalista de Karol Wojtyla**. Aparecida: Ideias e Letras, 2005.

VAZ, Henrique Lima. **Antropologia Filosófica**. 6 ed. São Paulo: Loyola, 1991.



Capítulo 8
TRADIÇÃO CÉTICA DA ACADEMIA
Filipe Costa Fontes
Wendell Gonzaga da Paixão

TRADIÇÃO CÉTICA DA ACADEMIA

Filipe Costa Fontes

Mestre em Educação, Arte e História da Cultura, Professor da Universidade Mackenzie

Wendell Gonzaga da Paixão

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

1 INTRODUÇÃO

Este capítulo tem por finalidade pontuar quatro fases históricas do ceticismo. Não será nosso objetivo abordar de maneira pormenorizada cada fase, pois isso fugiria do propósito deste trabalho. Não obstante, iremos falar de maneira breve a clássica divisão dos momentos céticos, adentrando de maneira mais específica na fase do ceticismo acadêmico.

Portanto, embora, venhamos a falar sobre as escolas céticas que antecederam e sucederam a Academia Média, nosso trabalho irá fazer um recorte histórico e nos concentrarmos especificamente no ceticismo acadêmico. Assim, iremos concentrar nossa análise e esforços na Academia Média. A importância de nos concentrarmos nela se dá, pois, porque atribui-se que foi somente com Arcesilau que a semente do ceticismo parece ter se cravado na Academia.

2 A ACADEMIA: CONCEPÇÃO CÉTICA TRADICIONAL GREGA

Nosso objetivo será demonstrar que o surgimento do ceticismo se encontra pelo menos em três causas: *intelectual, exterior e política*. *Abordaremos ainda as quatro fases do ceticismo, a saber: A primeira fase recebe o nome de ceticismo antigo; A segunda fase do ceticismo recebe o nome de acadêmico; A terceira fase do ceticismo e a quarta e última recebe o nome de ceticismo empírico*. Por conta da limitação, nos concentraremos na Academia Média. Isso se faz necessário para o capítulo não fique muito extenso.

2.1 Panorama Histórico

Cabe-nos então a seguinte pergunta: O que levou o surgimento do ceticismo? Sabemos que a filosofia surgiu nas colônias gregas do Mar Egeu e que as condições para o seu surgimento foram várias: (1) as viagens marítimas, as quais abriram a possibilidade de contato dos gregos com outras culturas; (2) a descoberta da moeda, possibilitando a elevação do pensamento lógico, pois, antes acontecia troca de mercadorias, esse tipo de empreendimento humano é caracterizado pelo pensamento lógico-concreto, o empreendimento com o uso da moeda é caracterizado pelo pensamento lógico-abstrato; (3) a invenção do calendário, os gregos passam a perceber que tudo se encontra resposta no homem, tudo tem uma explicação racional. Mas, o que mais contribuiu, acreditamos que tenha sido (4) a atitude de espanto. Podemos dizer que a filosofia é filha do espanto. Platão (2007, p. 63), no seu livro Teeteto afirma, “visto que esse sentimento de perplexidade⁸¹ revela que és um filósofo, já que para a filosofia só existe um começo: a perplexidade”. A admiração é a verdadeira qualidade distintiva do filósofo.

Aristóteles (2012. p. 45), estabelece, por sua vez, que “é por força de seu maravilhamento que os seres humanos começam agora a filosofar e, originalmente, começaram a filosofar; maravilhando-se primeiramente ante perplexidades óbvias”, para, logo em seguida, de maneira gradativa, levantar “questões também acerca das grandes matérias.” E, ele prossegue e cita os seguintes exemplos como “problemas maiores”: “a respeito das mutações da lua, e do sol, a respeito dos astros e a respeito da origem do universo”. Foi a admiração por esses problemas tanto óbvios como os mais complexos que impulsionou o surgimento da filosofia. Dessa forma, podemos afirmar, sem sombra de dúvida, que a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não há outra causa mais fundamental. Logo, é o espanto a “mãe” da filosofia. Tendo estabelecido em linhas gerais o surgimento da filosofia, pretendemos, agora, apresentar o surgimento do ceticismo.

Acredita-se que o surgimento do ceticismo se encontra pelo menos em três causas: *intelectual*, *exterior* e *política*. Para efeito de nosso trabalho, iremos apenas abordar a primeira e a segunda causas. Quanto à primeira, é sabido que logo no início do surgimento da filosofia, com os pré-socráticos já havia uma diversidade de escolas,

81 (*Thaumazein*).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

sendo que todas elas tinham uma explicação sobre a substância principal (*arkhé*) a partir da qual tudo se originou. Para Tales, que era da escola jônica, essa substância era a água. Para Anaximandro, que, embora fosse da mesma escola, divergiu de Tales e afirmou que a substância principal a partir da qual tudo se originou era o *apeíron* (o ilimitado ou o indeterminado). Anaxímenes, discípulo de Anaximandro adotou por sua vez o ar como o *arkhé*. A Escola Italiana – que se caracteriza por uma visão de mundo mais abstrata, menos voltada para uma explicação naturalista da realidade, diverge da escola jônica, bem como há divergências entre os seus próprios expoentes. Por exemplo, Heráclito viu o fogo como o elemento básico das coisas, pois estas estão sempre fluindo. Empédocles identificou quatro elementos básicos: Terra, ar, fogo e água.

E, por que não falarmos do sistema filosófico de Platão e de Aristóteles, que embora fossem dogmáticos, têm filosofias tão divergentes. O primeiro é “racionalista” e o segundo é “empirista.” Poderíamos apresentar as outras escolas pré-socráticas, mas as que foram apresentadas já são suficientes para notarmos uma grande diversidade nos seus sistemas.

Dessa forma, essas diversidades dos sistemas, bem como suas contradições internas, fomentaram o surgimento do ceticismo. Brochard (2009. p. 56) atesta que essa causa intelectual que abarca a diversidade e oposição dos sistemas como fomentadora do ceticismo nos informando que entre os motivos que provocaram o “aparecimento do ceticismo deve-se certamente assinalar, em primeiro lugar, a diversidade e a oposição dos sistemas aos quais os filósofos anteriores [pré-socráticos, Platão, Aristóteles] se haviam detido”.

A segunda causa é *exterior*. Pirro que acompanhou Alexandre, o grande, em sua empreitada de conquistas dos povos, não deixou de ficar perplexo quando passou por uma gama de povos, culturas e religiões tão diferentes. Isso provocou dúvidas, embora, a dúvida mesma não seja o ceticismo⁸². De modo semelhante, aconteceu com Descartes (1973, p. 41) que, após ter viajado pelo mundo, afirma que “e assim, pouco a pouco, livre-me de muitos erros que podem ofuscar nossa luz natural e nos tornar menos capazes de ouvir a razão”. Brochard (2009. p. 57) diz que “frequentemente se observou, não há nada como o contato com os povos estrangeiros

⁸² Para Brochard, 2009. p. 20. O cético “é aquele que de propósito deliberado e por razões gerais duvida de tudo, exceto dos fenômenos, e se contenta com a dúvida”.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

para inspirar às almas mais aguerridas dúvidas sobre suas crenças, mesmo sobre as mais arraigadas”.

O ceticismo, portanto, surge com Pirro. Pois, de acordo com Brochard (2009. p. 47) “caso se tome a palavra *ceticismo* em seu sentido preciso e histórico, não houve ceticismo antes de Pirro; o pirronismo é realmente uma teoria original”. Podemos ainda, para efeito didático apresentar, seguindo a linha dos estudiosos acerca do ceticismo, que o ceticismo se divide em quatro fases, as quais passaremos descrevê-las a partir de agora.

A primeira fase recebe o nome de ceticismo antigo e teve seu desenvolvimento situado entre os séculos IV e III. a.C. Os principais nomes dessa fase são Pirro de Ellís e Timão, discípulo de Pirro. Acredita-se que nessa primeira fase, o ceticismo praticou a sua forma mais radical, todavia será arrefecida na fase seguinte.

A segunda fase do ceticismo recebe o nome de acadêmico e teve seu desenvolvimento situado entre os séculos III e II. a.C. Tal designação deve-se à sua origem e desenvolvimento na Academia do filósofo Platão, após sua morte, no ano de 347 a.C. Os principais nomes dessa fase do ceticismo foram Arcesilau⁸³ e Carnéades.

Quanto ao primeiro, Laêrtios (2008. p. 118) afirma que com [Arcesílaos] inicia a Academia Média; foi ele também o primeiro a fazer uso da *epokhé*. Burnyeat (2009. p. 124) também compartilha da mesma opinião que Laêrtios, ao nos dizer que foi Arcesilau que na “Academia pela primeira vez fez urgir a *epoché* sobre todas as coisas”. Daqui urge apresentarmos uma definição do termo *epokhé*. O termo *epokhé* significa suspender o juízo por motivo das contradições existentes nos argumentos contrários. Portanto, podemos afirmar também, em outras palavras, que *epokhé* representa a suspensão do juízo, que é o estado mental por meio do qual o cético nem afirma e nem nega um fato, mas prossegue na busca do conhecimento. Essa fase se encontra ainda o Carnéades, sendo que este utilizou o termo *Pithanon*, como uma resolução à questão do problema das representações, pois, elas se apresentam em dado momento como verdadeiras e em outro, falsas.

Esse termo goza de muita importância no pensamento de Carnéades, por isso, torna-se-á necessário ainda debruçarmos um pouco mais no termo *Pithanon*.

⁸³ Para efeitos elucidativos o nome de Arcesilau (usado por Bolzani) poderá aparecer neste trabalho como Arcesílaos (usado por Laêrtios), Arcésilas (usado por Brochard). Contudo, se refere à mesma pessoa. Padronizaremos o uso “Arcesilau”.

Primeiramente, devemos entender que ele tem um significado bem próximo do termo “verossímil” ou ainda o termo “provável”. E em segundo lugar, *Pithanon* traz em seu bojo a assertiva que ele nos leva ao assentimento das coisas.

A terceira fase do ceticismo tinha como *telos* travar uma batalha contra o dogmatismo do pensamento de Platão. Os principais nomes dessa fase do ceticismo foram Enedesimo e Agripa e teve seu desenvolvimento situado entre os séculos II e I a.C. Enedesimo é tido por muitos estudiosos do ceticismo como um dos mais robustos nomes do ceticismo grego.

Finalmente, chegamos à quarta e última fase do ceticismo, que recebe o nome de ceticismo empírico e que coube aos médicos empiristas, a saber: Sexto, Menodoto e Teoda, a condução dessa nova fase, cujo desenvolvimento se deu no século III. d.C. É salutar saber que esta fase se divide em dois momentos ou duas partes diferentes. Brochard (2009. p. 314) assevera que: “há boas razões para distinguir duas partes em sua doutrina (a dos médicos céticos): uma negativa ou destrutiva, outra positiva ou construtiva”.

Finalizando esse panorama, podemos dizer que a primeira, a terceira e a última fase estão associadas à tradição pirrônica⁸⁴. Todavia, a segunda fase estava associada à tradição acadêmica. Concentrar-nos-emos na segunda fase do ceticismo, será necessário fazer esse recorte histórico, pois, como já afirmamos, se fossemos adentrar em cada escola cética grega de forma mais pormenorizada, o trabalho ficaria por demais extenso.

2.2 O Surgimento da Academia

Podemos dizer que a história da Academia se inicia com o filósofo Platão, o qual fundou a Academia, segundo Reale; Antisere (2002. p. 126) “em um ginásio situado no parque dedicado ao herói Academos” de onde se originou o nome Academia. Nela, não só ensinava filosofia, mais outros saberes como geometria, matemática, música etc.

Após a morte de Platão, a qual se deu no ano de 347 a.C, o seu sobrinho Espêusipo foi o sucessor imediato na Academia, tendo-a dirigido dos anos 347 a.C até o ano de 338 a.C. Os escolarcas seguintes que foram os dirigentes responsáveis

⁸⁴ Quem quiser saber mais sobre esse momento veja as seguintes obras: BOLZANI FILHO, Roberto. **Acadêmicos versus Pirrônicos**. São Paulo: Alameda, 2001. Ver também BROCHAD, 2009.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

pela condução da Academia foram: Xenócrates (338-314 a.C.), Polêmon (314-269 a.C.), Crátes (269-264 a.C.) e Crântor.

Esses três últimos protagonizaram mudanças bem significativas na Academia, tornando-a quase que irreconhecível, pois, haviam negligenciado ainda que de maneira não tão radical a metafísica e se preocuparam acima de tudo com questões acerca da moral.

Embora houvesse essas mudanças, eles se esforçavam para fazer da filosofia de Platão um conjunto bem articulado de doutrinas filosóficas, tornando-a assim adequada para o ensino. Brochard (2009, p. 112-113) confirma isso, ao dizer que: “característica comum a todos esses filósofos [Pólemon, Crates, Crantror e Xenocócrates] é que eles se esforçavam para fazer do platonismo um corpo doutrinário, para torná-lo apropriado ao ensino”. Não havia necessidade de se fazer investigações sobre a verdade, ela já tinha sido descoberta, “não mais se discutia [sobre a verdade], comentava-se [acerca dela]”.

Todavia, atribui-se que foi somente com Arcesilau que a semente do ceticismo parece ter se fincado na Academia. Sobre essa mudança de perspectiva acerca da descoberta da verdade, Brochard diz que na nova Academia (termo que ele usa para se referir a Academia Média⁸⁵) mudou tudo isso, pois,

Declarou que era necessário pôr-se de novo em busca da verdade, pois não era certo que ela havia sido encontrada: acrescentou inclusive que ela jamais seria encontrada. Por conseguinte, a nova Academia voltou a prestigiar o método dialético, um pouco esquecido desde Sócrates. Ela proclama, que não sabe de nada, e acrescenta que nem mesmo isso ela sabe. Ela substituiu o dogmatismo por uma crítica livre: é nisso que foi nova. O autor inconstado dessa revolução na Academia foi Arcésilas (2009, p. 113).

Dessa maneira, a Academia ia cada vez mais se distanciando do pensamento de Platão, mestre e fundador da Academia. A fase cética da Academia inicia-se assim com Arcesilau, sendo conhecida como Academia Média, tendo como os principais expoentes além de Arcesilau, Carnéades. Esses são os que irão ser criticados por Agostinho na obra *Contra Acadêmicos*, sendo inclusive bastante citados por ele nessa

⁸⁵ Mondolfo ao se referir a fase em que a Academia teve como expoente Arcesilau diz as seguintes palavras: “Esta fase chama-se **nova Academia**, ou também **média** por quem chama nova à posterior à fase eclética” (grifo próprio). MONDOLFO, Rodolfo. **O pensamento antigo**: história da filosofia grego-romana. 2. ed. Tradução: Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1967. p. 131.

obra. Isso mostra a grande importância desta fase da Academia conhecida como já dissemos Academia Média.

Ao colocarmos Arcesilau e Carnéades na mesma fase, estamos cientes que isso não é unanimidade entre os estudiosos do ceticismo. Por exemplo, Marcondes não adota tal postura, embora aceite que existe na Academia uma fase que adote o ceticismo. Marcondes (2019, p. 22.) apresenta uma importante informação ao nos dizer que a “fase cética da Academia de Platão, iniciada em 270 a.C. por Arcesilau e por vezes denominada Média Academia. Essa fase também vigorou na chamada Nova Academia, liderada por Carnéades e, depois Clitômaco”.

Portanto, para Marcondes, Carnéades faz parte da Academia posterior a de Arcesilau. Não concordamos com essa distinção e, por conta disso, não a adotaremos, conforme explicaremos com mais detalhes logo abaixo. Portanto, adotaremos a perspectiva histórica que tanto Arcesilau como Carnéades fazem parte da fase conhecida como Academia Média.

Podemos, para efeitos elucidativos, padronizar os seguintes períodos na Academia do filósofo Platão: A Antiga, Média e a Nova Academia, pois existem divergências sobre quantos período há na Academia. Por exemplo, Brochard (2009. p. 112) sinaliza que para os antigos existiam cinco fases da Academia. Ele afirma assim: “os antigos às vezes distinguiam até cinco Academias de Platão, a de Arcésilas, a de Carnéades e Clitômaco, a de Fílon e Carmídes” nem ele mesmo adota essa divisão tão extensa.

Na concepção de Brochard (2009. p. 112) só existem apenas duas: “a Antiga e a Nova, a de Platão e a de Arcésilas”. Como já dissemos outrora, iremos para efeito metodológico adotar uma quádrupla divisão. Todavia, vale a seguinte ressalva que tanto a primeira, a terceira e a quarta não serão contempladas pelo nosso trabalho, salvo exceções. Pois, o nosso alvo será nos concentrarmos na segunda fase, a Academia Média. É o que veremos a partir de agora.

2.3 A Academia Média

O termo “Acadêmico” nos traz uma curiosidade, uma inquietação, pois ele não expressa com precisão o ambiente da Academia de Platão. Por isso, acreditamos que é um tanto impreciso usar o termo acadêmico como sinônimo de cético, tendo em

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

vista que Platão não foi um cético, não nos termos que iremos tratar em nosso trabalho.

Mas, sabemos que a Academia fundada por Platão teve seu momento cético, diz Marcondes (2019) que “a academia fundada por ele [Platão] passou por uma fase dita cética sob a liderança de Arcesilau, a dita Média Academia, e, depois, de Carnéades, a Nova Academia”, Marcondes ao fazer essa distinção entre Média e Nova Academia, está ciente que essa divisão não é aceita pelos historiadores modernos⁸⁶.

O que une tanto Arcesilau como Carnéades é suas objeções contundentes à ideia da escola estóica da representação apreensiva e eles negarão também que haja qualquer critério de verdade. Veremos mais sobre isso quando tratarmos desses dois acadêmicos.

Podemos começar afirmando que entre os céticos existem quem não considere esta fase da Academia Média como cética. A partir do livro *Hipotiposes pirrônicas* (H.P) ficará clara esta nossa afirmação. Bem no início do capítulo da obra citada, Livro I, capítulo I, *Sobre a principal diferença das filosofias*, 1-5, nos diz que:

O resultado natural de qualquer investigação [Sképsis], é aquela que investiga ou bem encontra o objeto de sua busca (zétesis), ou bem nega que seja encontrável e confessa ser ele inapreensível, ou bem, ainda persiste em sua busca. O mesmo ocorre com os objetos investigados pela filosofia, e é provavelmente por isso que alguns afirmaram ter descoberto a verdade e outros que a verdade não pode ser apreendida, enquanto outros ainda continuam buscando-a. Aqueles que afirmam ter descoberto a verdade são os ‘dogmáticos’, e assim são chamados especialmente Aristóteles, Epicuro, os estoicos e alguns mais. Clitômaco, Carnéades e outros acadêmicos consideram a verdade inapreensível, enquanto os céticos continuam buscando-a. portanto, parece razoável (εὐλόγως) manter que há três tipos de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética.⁸⁷

Neste livro, escrito por Sexto Empírico, sendo que pouco se sabe de sua vida, fica claro que ele estabelece uma diferença fundamental entre os acadêmicos e os céticos. Pois, os acadêmicos acreditavam que a verdade era inapreensível, enquanto Sexto Empírico, que conforme já assinalamos encontra-se inserido dentro da tradição pirrônica, afirma que os céticos continuam em sua busca para encontrar a verdade. Pereira confirma essa assertiva, pois fica perceptível pelo texto de Sexto Empírico

⁸⁶ Para mais detalhes veja, Marcondes, 2019. p. 22.

⁸⁷ Disponível em: <https://ufrj.academia.edu/RodrigoPintodeBrito>. Acesso em: 12 nov. 2021.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

que, “embora não sustentassem, como os membros da Nova Academia, que a Verdade é inapreensível, os céticos opuseram sua perseverança continuada na *Sképsis*, na investigação e na pesquisa” (Pereira, 2007. p. 15).

Todavia, através da obra *Noites Áticas* de Aulo Gélío datada do segundo século, parece à primeira vista que ele considerava que há uma semelhança entre a escola pirrônica e a Academia Média. Assim nos diz:

Velha, porém é a questão, e por muitos escritores gregos tratada: se acaso alguma diferença haja, e quanto, entre os filósofos pirrônicos e os acadêmicos. Uns e outros com efeitos *keptikoi*, *efektikoi*, *aporetikoi* são ditos, porque uns e outros nada afirmam e pensam nada ser compreendido (*Apud*. Pereira Júnior, 2012. p. 38).

O que Aulo Gélío escreve em seguida é uma tentativa de explicitar que essas duas escolas já citadas têm algo em comum, a saber, ambas aderem à premissa de que nada pode ser compreendido. Todavia, Pereira Júnior, através de uma demonstração lógica, estabelecerá que há uma diferença entre os acadêmicos e os pirrônicos na citação acima apresentada. Em suas palavras:

Primeiramente, vamos extrair da citação a proposição que consideramos o núcleo do argumento, que vai diferenciar os acadêmicos dos pirrônicos: “nada pode ser compreendido e nada pode ser decido” (*sic*). Agora, se dividirmos esse argumento em duas sentenças, teremos uma primeira sentença, que chamaremos de “p”, e uma segunda sentença, que chamaremos de “q”.

Dessa forma: p: nada pode ser compreendido q: nada pode ser decido onde, $p \wedge q$: nada pode ser compreendido e nada pode ser decido.

Analisando “q”, teremos que esta só será verdadeira (V) se, e somente se, “p” for verdadeira (V), daí extrairíamos a seguinte fórmula: $(q) = V \leftrightarrow (p) = V$ ou, dito de outro modo: para que (q) seja V, é necessário que (p) seja V. Consequentemente, a proposição conjuntiva ($p \wedge q$) seguirá a mesma linha de raciocínio, ou seja, ($p \wedge q$) só será verdadeira (V) se, e somente se, “p” for verdadeira (V). Da mesma maneira, teremos então a seguinte fórmula: $(p \wedge q) = V \leftrightarrow (p) = V$, da qual segue sua textualização: para que a matriz ($p \wedge q$) seja V, é necessário que (p) seja V (2012. p. 38, 39).

Assim, através desse cálculo apresentado por Pereira, fica estabelecido que há sim uma diferença entre essas escolas. Brochard (2009. p. 111, grifo próprio) estabelece ainda outro limite distintivo entre o ceticismo acadêmico do pirronismo que fez com Sexto Empírico se insira e que “Talvez [...] a opinião de Cícero pudesse afirmar [...] que, se Arcésilas não foi o primeiro a dar à doutrina da suspensão do juízo sua fórmula precisa, foi pelo menos o primeiro a justificá-la dialeticamente”, e justifica nos seguintes termos:

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: numa sociedade em mudança

Além disso, os pirrônicos limitam-se a dizer que a verdade ainda não foi encontrada: eles não dizem que ela é inacessível. Não desistem de vê-la um dia descoberta: também a buscam, são *zetéticos*⁸⁸. Arcésilas crê que a verdade não apenas não foi encontrada, mas que não o pode: e a razão que ele dá é que não há representação verdadeira que seja tal que não se possa encontrar uma falsa absolutamente semelhante (Brochard, 2009. p. 111).

Portanto, pelo fato de a academia negar a possibilidade de alguém sequer poder encontrar a verdade será o motivo basilar da elaboração dos argumentos agostinianos ao ceticismo. Qual seja o ponto: a de que como pode alguém se enveredar na procura da verdade, se não a pode encontrar.

Tendo não só feito uma descrição, ainda que breve, da história da Academia, bem como estabelecido algumas diferenças entre o ceticismo dela com o da tradição pirrônica, iremos agora apresentar o ceticismo apropriadamente abordado e defendido por Arcesilau e Carneades, focando-nos no aspecto epistemológico e ético. Acredita-se que aquele fundamente este.

Logo abaixo veremos um pouco mais da vida pensamento de Arcesilau e Carneades. Isto é imprescindível, pois, serão esses dois cétricos que serão alvo da crítica de Agostinho.

2.3.1 Arcesilau

Os membros da Nova Academia reivindicavam que Sócrates foi um membro dela e que também eram herdeiros legítimos de Platão, querendo assim dizer que sua filosofia não era nova, mas uma continuação histórica de grande envergadura dado os seus antecessores. Contudo, acreditamos que, estritamente falando não houve ceticismo em Sócrates e nem em Platão tal qual haverá na Academia. Por isso, não será demais afirmar que só a partir de Pirro se dá o ceticismo. Brochard (2009. p. 47) explica que, “caso se tome a palavra *ceticismo* em seu sentido preciso e histórico, não houve ceticismo antes de Pirro”. Por sua vez, Smith (2004. p. 9) segue essa mesma premissa e destaca que o “ceticismo é uma corrente de pensamento que remonta a Pirro”.

⁸⁸Cf. Vidas, IX, 11.70: “Chamam-se zetéticos os que buscam sempre e, sobretudo a verdade, cétricos os que indagam e nunca chegam a uma conclusão”. Zetesis significa uma investigação na trilha da verdade, ou seja, um percurso em busca dela. Por isso, os cétricos recebem o nome de Zetéticos são aqueles tipos de pessoas que têm disposição para investigar algo – a essa pessoa denominamos cétrico (Laërtios, 2008. p. 270).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Alguns estudiosos acreditam que tenha havido uma “semente de ceticismo” ou um protoceticismo em filósofos como Xenófantes, de Demócrito de Abdera, Platão e Aristóteles. Pois, Marcondes (2019. p. 22, 23) afirma que “ainda que Pirro de Élis seja considerado o fundador de Ceticismo antigo, é possível apontar alguns filósofos que poderiam ser vistos como precursores desse tipo de pensamento”.

Na verdade, desde a queda, os homens se tornaram em certo sentido céticos. Mas, não céticos da forma que estamos abordando aqui nas pessoas de Arcesilau e posteriormente na de Carnéades. Ainda sobre Arcesilau, podemos dizer que ele dirigiu sua crítica de forma exclusiva ao estoicismo acerca do critério da verdade.

Arcesilau nasceu por volta de 315 a.C na cidade de Pítane, na Eólia. Foi para Atenas estudar retórica, tomando em seguida gosto pela filosofia. Morreu com setenta e cinco anos, por volta de 242 a.C. Foi o quarto escolarca da Nova Academia. Ele não escreveu nada, o que sabemos dele são de fontes como Laêrtios e de seu discípulo Lácides e sucessor na Nova Acadêmica. Foi por meio dos escritos de Lácides que se tornou conhecido o sistema filosófico de Arcesilau. Arcesilau discordava duramente dos estoicos e nunca se afadigava de travar lutas sem trégua contra Zenão de Cício, o qual foi seu antigo companheiro nas aulas de Pólemon. Marcondes (2019. p. 25) nos informa que “Arcesilau se notabilizou pela disputa com os estoicos”, e em seu sistema cético fazia uso da dialética. Inclusive, há quem defenda que o ceticismo de Arcesilau tenha sua origem na dialética socrática. Embora, como veremos foi com o seu sucessor, Carnéades, que teve destaque no uso da dialética.

Cabe aqui uma diferenciação deveras importante, pois, enquanto os sofistas se utilizavam da retórica, os acadêmicos se utilizavam da dialética, fazendo assim uma distinção muito exagerada nessas duas ciências. Infelizmente, essa distinção veio a se tornar uma oposição. Portanto, Berthoud (2019. p. 17) comenta que deveríamos atentar que há uma profunda “unidade entre ‘dialética’ como busca da verdade e a ‘retórica’ como a busca da forma para expressá-la, e posteriormente a arte da persuasão”. Sua discórdia com os estoicos se dava devido à pretensão deles em afirmar que na empiria poderia ser encontrado o critério de verdade. Outro aspecto importante sobre Arcesilau e que ele se distanciou de forma significativa dos pirrônicos, pois tinha convicção de que a verdade não apenas não foi encontrada, mas que não a podemos encontrá-la. Todavia, os pirrônicos limitam-se a falar que a verdade não foi encontrada, e não que ela seja inacessível.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Arcesilau elaborou duras críticas ao sistema epistemológico estoico. O critério de verdade no estoicismo também é conhecido como Definição de Zenão. Cícero o apresentou da seguinte forma “[uma representação] é de tal modo verdadeira que tal [representação] não possa ser falsa” (*Apud* Pereira Júnior, 2012. p. 45). Uma representação compreensiva⁸⁹ é um ato de uma pessoa ao oferecer um assentimento aquilo que seja evidente. Agostinho (2019. p. 80.), por sua vez, nos diz que a representação compreensiva é uma “representação que é impressa de tal modo na alma pelo objeto de onde se origina que não pode sê-lo por um objeto donde não se origina”. Conforme Kenny (2011. p. 131), a crítica de Arcesilau contra os estoicos era devido a eles “alegarem ter baseado sua busca da verdade em impressões mentais incapazes de engano; não existiam, ele argumentou, tais impressões”.

Pois, segundo Laêrtios, há também representações que não são verdadeiras. Por exemplo, as ilusões provocadas pela mente de uma pessoa. Laêrtios afirma:

Há duas espécies de apresentações; uma apreende imediatamente a realidade, e a outra apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez. A primeira, que os estoicos definem como critério da realidade, é determinada pelo existente, de conformidade como próprio existente, e é impressa e estampada na alma. A outra não é determinada pelo existente, e não é, portanto, nem clara nem distinta (2008, p. 192).

Contudo, os estoicos afirmam que há como diferenciá-las. Arcesilau questiona assim quais meios existem para diferenciar uma da outra. Para ele não há. Por conta dessa impossibilidade de indiferenciação, Arcesilau conclui assim que não há critério da verdade.

Para Arcesilau, havia confiança demais na apreensão da verdade no sistema filosófico referente à epistemologia estoica. É justamente nesse ponto onde se acontecerá o embate entre Arcesilau e o estoicismo. O critério da verdade no sistema estóico era a apreensão compreensiva. Devemos ainda entender que era uma regra que não só envolvia a epistemologia, mas também a ética. Ou seja, era uma norma que servia para decidir o que é verdadeiro do falso, o que se deve agir ou não. Para

⁸⁹ Para os estoicos “a representação veritativa não implica só um ‘sentir’, mas postula ademais um ‘assentir’, um consentir ou aprovar proveniente do logos que está em nossa alma. A impressão não depende de nós, mas da ação que os objetos exercitam sobre os nossos sentidos, mas estamos livre para tomar posição diante das impressões e representações que se formulam em nós, dando-lhe o assentimento (*synkatáthesis*) do nosso logos ou recusando dar-lhes o nosso assentimento. Só quando existe o assentimento é que temos a ‘apreensão’ (*katálepsis*). E a representação que recebeu nosso assentimento é ‘representação compreensiva ou catalética’, constituindo o único critério da verdade” (Reale; Antisere, 2002, v.1. p. 255).

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM: numa sociedade em mudança

o estoicismo, a representação cataléptica era o critério da verdade. Laêrtios (2008, p. 193) diz que os “estoicos definem o critério da verdade como a apresentação que apreende imediatamente a realidade”. Dessa forma, os acadêmicos asseveravam que não podemos conhecer qualquer coisa com certeza absoluta ou irrestrita, apenas o que podemos conseguir é uma simples probabilidade:

Os acadêmicos formularam uma série de dificuldades visando mostrar que os dados que obtemos através de nossos sentidos são poucos confiáveis, que não podemos ter certeza se nosso raciocínio é seguro, e que não possuímos nenhum critério ou padrão garantido para determinar quais de nossos juízos são verdadeiros e quais são falsos (Popkin, 2000. p. 13).

O céptico não aceita a validade desse critério estabelecido pelos estoicos e, portanto, estabeleceu, de acordo com Abbagnano (2003, p. 223) como “seu próprio critério a adesão aos fenômenos e a vida segundo os costumes, as leis e as instituições tradicionais, bem como segundo suas próprias afeições”. E, é essa última parte “próprias afeições” que será o ponto de partida para a formulação de Arcesilau e Carnéades para responder a crítica estoica da inação. Pois, para Arcesilau é a afeição na alma, o *páthos*, que proporciona esse movimento da alma, provocando uma inclinação para dada ação. O princípio do *eúlogon* é acessível não só aos filósofos, mas a todos e a cada um. E, ao fazê-lo, o homem demonstra que é um sábio. Segundo Bolzani Filho (2013. p. 109), *Eúlogon*, termo criado por Arcesilau, significa o que se “dá à razão que justifica uma ação sem adentrar o domínio da opinião e da precipitação, justamente por que apenas posterior à própria ação, dependente do resultado a que ela chega”.

2.3.2 Carnéades

Nascido em 214 a.C., na cidade de Cirene. Carnéades foi escolarca na Nova Academia, de 155 a.C., até sua morte em 137. a.C., cinquenta anos após a morte de Arcesilau, Carnéades o sucedeu como o escolarca da Academia. Seguindo os passos de Arcesilau, Carnéades nada escreveu. É tido, inclusive, a nosso ver, de forma exagerada, dotado de um espírito tão poderoso que segundo Brochard (2009. p. 136.), de “Aristóteles até Plotino a Grécia não teve maior”, talvez somente o estoico e inimigo Crisipo, o qual travou batalhas com Carnéades “poderia disputar-lhe os louros, e se

nos reportássemos à opinião da maioria dos antigos, é a Carnéades que eles [louros] caberiam”.

Enquanto Arcesilau concentrou suas críticas exclusivamente contra o estoicismo, Carnéades foi mais além. Pois, dirigiu suas críticas a todos os sistemas filosóficos antecedentes. Foi um fiel discípulo que não só deu continuidade ao pensamento de seu antecessor, mas o completou. Bolzani Filho (2013. 116) chega a afirmar que “a doutrina de Arcesilau foi ‘completada’ por Carnéades, que nela se manteve”. Contudo, para Marcondes (2019, p. 25)⁹⁰, “Carnéades destacou-se pelo uso da dialética”, bem como pela inserção do termo “probabilismo” para solucionar os problemas filosóficos impostos pelos estoicos nas arguições que tiveram com Carnéades. Sabemos que o termo dialética nem sempre foi usado na filosofia com o mesmo significado, porém, de maneira geral, podemos apresentar uma definição genérica, mas que engloba e resume os diversos usos do termo no percurso da história da filosofia, qual seja dialética é:

O processo em que há um adversário a ser combatido [no caso de Carnéades, o adversário a ser combatido será Crisipo, um estoico – destaque nosso] ou uma tese a ser refutada [a tese que Carnéades vai combater será a pretensão estoica da certeza da apreensão da verdade – destaque nosso]. E, que supõe, portanto, dois protagonistas ou duas teses em conflito ou da oposição entre dois princípios, dois momentos ou duas atividades quaisquer (Abbagnano, 2003. p. 269).

Agostinho (2019. p. 129) fará uso da dialética como um recurso argumentativo. Ele diz que “resta a dialética, que o sábio certamente conhece bem. Ora ninguém pode saber o falso [portanto a dialética é verdadeira. Se o sábio não a conhece, o conhecimento da dialética não pertence à sabedoria”.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como afirmamos não tínhamos pretensão de abordar de forma abrangente todas as escolas céticas gregas. Mas, nos concentrarmos na Academia Média, pois, como vimos, acredita-se que foi através de Arcesilau a inserção do ceticismo

⁹⁰ Segundo Rushdoony (2019. p. 33) a “filosofia dialética é todo sistema de pensamento que tenta reconciliar dois conceitos fundamentalmente hostis e reter ambas essas substâncias ou mundos de distintas naturezas dentro de seu sistema. O pensamento dialético apresenta assim uma tensão entre dois membros constituintes estranhos entre si, e essa tensão finalmente se resolve por meio de uma decisão a favor de um dos elementos”.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

propriamente dito nela. Acreditamos que conhecer bem essa escola será de grande utilidade, principalmente para os estudiosos agostinianos. Tendo em vista que será essa escola com seus proponentes Arcesilau e Carnéades que será alvo das críticas de Agostinho contra o ceticismo.

Acerca da ação moral, Arcesilau terá um grande desafio, qual seja, em responder as críticas do estóico quanto ao problema da inação. Ou seja, as teses céticas, sendo adotadas, nos levará, irremediavelmente, à estagnação de qualquer ação. Logo, esse problema Arcesilau terá que formular uma resposta que demonstre que a aceitação dos postulados céticos não nos levará a inação.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4. ed. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. Martins Fontes: São Paulo, 2003.

AGOSTINHO, Santo. **Contra os Acadêmicos**. 3. reimpressão. Tradução: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. Tradução: Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2012.

Berthoud, Jean-Marc. Prefácio à edição brasileira. *In*: RUSHDOONY, R. J. **Rejeição à humanidade**: Os efeitos do neoplatonismo no Cristianismo. Brasília: Monergismo, 2019.

BOLZANI FILHO, Roberto. **Acadêmicos versus pirrônicos**. São Paulo: Alameda, 2013.

BROCHARD, Victor. **Os céticos gregos**. Tradução: Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

BURNYEAT, Myles. Pode o cético viver seu ceticismo? **Trilhas filosóficas**, Rio Grande do Norte, Ano II, n. 2, p. 124, jul./dez. 2009. Disponível em:

https://www.uern.br/outros/trilhasfilosoficas/conteudo/N_04/II_2_trad_Brito.pdf. Acesso em: 4 ago. 2022.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo, Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, v. XV).

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**. Filosofia Antiga. v. 1. 2. ed. São Paulo: Loyola. 2011.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

LAÊRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2. ed. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 2008.

MARCONDES, Danilo. **Raízes da dúvida**: ceticismo e filosofia moderna. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

MONDOLFO, Rodolfo. **O pensamento antigo**: história da filosofia grego-romana. 2. ed. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1967.

PEREIRA JÚNIOR, Antônio. **Agostinho e o ceticismo**: um estudo da crítica agostiniana ao ceticismo em *Contra Acadêmicos*. 2012. 116. f. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. **Rumo ao ceticismo**. São Paulo: Unesp, 2007.

PLATÃO. **Diálogos I**: Teeteto (ou do conhecimento, Sofistas (ou do ser), Protágoras (ou sofistas). Tradução: Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2007.

POPKIN, Richard H. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

REALE, Giovanni. ANTISERE, Dario. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. v. 1, 7. ed. São Paulo: Paulus, 2002. V.1.

RUSHDOONY, R. J. **Rejeição à humanidade**: os efeitos do neoplatonismo no Cristianismo. Brasília: Monergismo, 2019.

SMITH. Plínio Junqueira. **Ceticismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (passo a passo).



Capítulo 9

**A RELAÇÃO ENTRE ENSINO E CONHECIMENTO NO
DE MAGISTRO DE TOMÁS DE AQUINO**

Marcos Roberto Nunes Costa

Alex Andrews Ferreira de Oliveira

A RELAÇÃO ENTRE ENSINO E CONHECIMENTO NO *DE MAGISTRO* DE TOMÁS DE AQUINO

Marcos Roberto Nunes Costa

Doutor em Filosofia, professor efetivo do Departamento de Filosofia da UFPE

Alex Andrews Ferreira de Oliveira

Mestre em Filosofia pela UFPE

1 INTRODUÇÃO

Tendo em vista a imprescindível relevância da Filosofia para a formação do indivíduo e a colaboração da pesquisa, neste propósito, o enfoque aqui almejado é analisar a relação entre o ensino⁹¹ e o processo do conhecimento intelectual humano no opúsculo *De Magistro*⁹², de Tomás de Aquino. Assim, trazendo ao centro das discussões uma teoria que ofereça um norte na busca de respostas aos anseios e indagações referentes ao quesito e sirva de leitura para todo aquele que se interesse pelo tema. O artigo gravita no universo da Filosofia e da Educação.

O múnus da filosofia tem início na indagação, como sabido. Dessa forma, surge, nesse intento, os questionamentos a respeito da finalidade do ensinar e do aprender, se fazendo pertinente. Na atualidade há uma gama de ciências que se voltam a educação com suas perspectivas e abordagens mais diferenciadas possíveis, como, por exemplo, a neurociência, a psicologia, a sociologia e a própria pedagogia, por surgirem novos fatores relevantes ao tratamento da questão, e em busca de solucionarem problemas que percorrem o tempo. O problema encontra-se além de saber se existe ensino humano capaz de causar o conhecimento no homem, ou se o professor não passa de um mero estimulador, removendo os obstáculos à

⁹¹ O termo educação não aparece nos escritos de Tomás, sendo, porém, utilizado a palavra ensino. O significado de ensino, empregado pelo Aquinate, será apresentado neste artigo. No mais, por vezes, utilizar-se-á as duas palavras em nosso trabalho.

⁹² Na realidade, trata-se de uma parte de uma obra de Tomás de Aquino intitulada *De Quaestiones Disputatae de Veritate*, na questão de número 11, com quatro artigos, que comumente é publicada separadamente como um opúsculo denominado *De magistro*, doravante abreviada aqui por *De mag.*

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

atividade pessoal dos alunos, mas em seu fim último - o conhecimento. Como se vê a problemática não perdeu sua atualidade na contemporaneidade visa, aliás, a essência sendo de todos os tempos (cf. Van Acker, 1935).

O aprendiz é o sujeito central da discussão. Não haveria sentido falar do ensino e da aquisição de conhecimento se não estivesse isso em mente. O aluno⁹³ é o ponto de convergência da educação. Conseqüentemente, possuindo direitos e deveres. No decorrer da análise o leitor figurará o agente ativo e principal do ensino, com deveras responsabilidades.

Não obstante, o século XIII, de modo particular, está entre os períodos mais fecundos da historiografia humana, no qual o Ocidente Medieval atingiu seu apogeu legando uma substancial herança ao pensamento ocidental, como, por exemplo, as universidades (Oliveira, 2007). Nesse período houve o interesse de levar a cabo uma continuidade do pensamento filosófico, com o desejo de legar à posteridade a via da racionalidade do Ocidente que perdurou até seu declínio com o levante da modernidade, no fim do século XV e início do século XVI. É pertinente, dessa forma, contextualizar esse período da história.

Quando voltamos o olhar para o ensino na Idade Média, particularmente na Escolástica⁹⁴ descobrimos que sua atenção estava voltada a transmissão da cultura e da instrução formal. Mas, se há uma característica para identificação dessa corrente de pensamento é a originalidade de seu método lógico, sua rigorosa estrutura silogística⁹⁵. Segundo Mayer (1935) os escolásticos compreendiam o intelecto

⁹³ Apesar de ser difundido que ALUNO é alguém “sem luz”, a origem do termo demonstra um sentido completamente diverso. Segundo Luiz Castelo e Cláudia Másico (2007, p. 49): a rigor, o termo ‘aluno’ está aparentado semanticamente ao verbo educar [...] uma das etimologias ligadas à ideia de educar se relaciona com ‘alimentar’. Não é de estranhar, então, aquele que recebe alimento/ seja ‘aluno’ (...) do termo latino *alumnus*, que, assim como *alimentum*, está formado a partir da raiz AL, encontrada no verbo *alere*, ‘alimentar’.

⁹⁴ Danilo Marcondes (1997, p. 116) diz que entre o período do século XI e XII que se emergi, assim, a chamada Escolástica, como ficou conhecida a filosofia medieval. Na verdade, a Escolástica é uma corrente de pensamento dentro da filosofia medieval, de tonalidade notadamente cristã, nascida da necessidade de corresponder às exigências do cristianismo, assumida pela Igreja, sendo um período profundamente marcado pelo binômio: fé e razão.

⁹⁵ Silogismo: Diz Hilton Japiassú e Danilo Marcondes (2001, p.173) que: “método de dedução de uma conclusão a partir de duas premissas, por implicação lógica. Para Aristóteles, considerado o primeiro formulador da teoria do silogismo, ‘o silogismo é um argumento em que, estabelecidas certas coisas, resulta necessariamente delas, por serem o que são, outra coisa distinta do anteriormente estabelecido’ (Primeiros analíticos, I, 24). Com frequência a definição se apresenta tão geral que se pode aplicar não apenas à inferência silogística, como também a muitos outros tipos de inferência—senão à inferência dedutiva em geral. Escreve José Ferrater Mora (1978, p. 262): “O silogismo aparece como uma lei lógica ou como uma série de leis lógicas, uma para cada um dos modos válidos. Estas leis lógicas estabelecem relações entre termos universais. Para compreender agora mais

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

humano feito para lidar com causas abstratas, sendo essencialmente lógico no tratamento de tais abstrações. Depois, havia o desejo de legar a vasta herança doutrinária à posteridade.

Tomás de Aquino é um dos eminentes escolásticos, aliás, um dos principais representantes dessa corrente. Considerado exemplo na busca da sabedoria, tendo como finalidade a verdade, através da fundamentação racional de diversos problemas marcando, desse modo, profundamente a história do ocidente.

Aquino estava profundamente envolvido com os interesses dos alunos, analisando os problemas levantados nas aulas. É um grande mestre comprometido em solucionar problemas. Seu conhecimento das matérias ficou, indubitavelmente, provado por seus tratados. Continha em si as duas características principais do mestre ideal: compreendia os problemas de sua época e as de seus antecessores. O Dominicano assimilou o método de trabalho das universidades, principalmente, a parisiense e realizou consideráveis trabalhos, inclusive ainda hoje utilizados como fonte de pesquisas e conhecimentos.

Apesar da complexidade e dificuldade da exposição de alguns temas, Tomás, de forma lança mão de uma linguagem precisa e lúcida. Seu estilo de exposição é objetivo. Preocupa-se, sobremaneira, em atender às necessidades dos iniciantes, buscando oferecer-lhes um método apropriado de apresentação como diz no Prólogo da *Suma Teológica*:

O doutor da verdade católica não deve apenas ensinar aos que estão mais adiantados, mas também instruir os principiantes, segundo o que diz o Apóstolo: “Como a criancinhas em Cristo, é leite o que vos dei a beber, e não alimento sólido”. Por esta razão nos propusemos nesta obra expor o que se refere à religião cristã do modo mais apropriado à formação dos iniciantes. Observamos que os novíços nessa doutrina encontram grande dificuldade nos escritos de diferentes autores, seja pelo acúmulo de questões, artigos e argumentos inúteis, seja porque aquilo que lhes é necessário saber não é exposto segundo a ordem da própria disciplina [...]. No empenho de evitar esses e outros inconvenientes, tentaremos, confiando no auxílio divino, apresentar a doutrina sagrada sucinta e claramente, conforme a matéria o permitir (AQUINO, 2001, p. 135).

Na leitura de Tomás de Aquino, como também em outros mestres cristãos, por exemplo, Santo Agostinho, uma hermenêutica se faz indispensável para compreensão

formalmente o que é um silogismo, damos um exemplo de silogismo categórico: Se todos os homens são mortais E todos os australianos são homens. Então, todos os australianos são mortais”.

de seu pensamento, que se volta ao essencial de seu compromisso religioso, a relação *teopática*, na qual, no tratamento da questão, utiliza como parâmetro a constituição da intersubjetividade pedagógica. Se se perde esse ponto de referência, aparenta que o trabalho do Aquinate se nos afigura sem propósito, insuficiente e sem importância.

Encontram-se neste artigo duas questões: primeiro Tomás não pretendeu, ao abordar o assunto, formular um manual de ensino, compreendido aos moldes contemporâneos, mas tratar da questão do conhecimento, no qual o opúsculo faz parte de um corpo de questões acerca da verdade. Apesar de que, a educação, desde tempos antigos, é tema de interesse dos pensadores, estimulando alguns a escreverem verdadeiros tratados, e continua configurando no hodierno um dos pontos mais abordados; em segundo lugar se pode pensar sobre o ensino e o processo do conhecimento humano uma vez que o Aquinate especula dialeticamente sobre a aquisição do conhecimento. Assim se justifica a relevância da temática.

O *De Magistro* é um opúsculo inserido no *Corpus de Quaestiones Disputatae de Veritate*, na questão de número 11- composta de quatro artigos em sumário, a saber: (1) Se o homem – ou somente Deus – pode ensinar e ser chamado de mestre; (2) Se se pode dizer que alguém é mestre de si mesmo; (3) Se o homem pode ser ensinado por um anjo⁹⁶; (4) Se ensinar é um ato da vida ativa ou da vida contemplativa. O livro foi escrito no período de sua primeira regência na Universidade de Paris (1256-1259).

O presente texto se divide em três pontos: 1 exposição geral do *De Magistro* como ponto de aproximação; 2 o conhecimento humano; 3 análise da concepção tomasiana de ensino.

2 EXPOSIÇÃO GERAL DO *DE MAGISTRO* COMO PONTO DE APROXIMAÇÃO

No início de nossa análise faz-se necessário apresentar, de forma geral, as questões tratadas no *De Magistro* por Tomás de Aquino. Na obra, o Padre Dominicano segue o *modus operandi* desenvolvido no meio universitário da época. Em referência

⁹⁶ Neste trabalho não analisaremos o artigo 3, embora não desconsideremos sua implicação e relevância, mas deixaremos para outro momento oportuno já que este se volta à substância pura e incorpórea, sendo uma temática, primordialmente, metafísica e/ou teológica. Pode ser abordado, por exemplo, na Teologia da Educação. Ademais, julgamos não tratá-lo no presente contexto.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

ao método da Escolástica, a *disputatio*, que fora um fenômeno complexo e paradigmático pela originalidade científica praticado com normas mais ou menos precisas mostrando certo rigor metodológico. Assim, julgamos interessante abordá-lo. Uma exposição do que é a filosofia medieval não se abstém, portanto, de considerar essa forma sob pena de perder uma das principais singularidades desse período.

Tomás no Artigo 1 do *De Magistro* disserta, primordialmente, sobre o título de mestre, se este deve ser conferido apenas a Deus, ou se o homem que exerce o magistério pode lhe ser atribuído o título de mestre, ou seja, se este também pode, deveras, ensinar a outro homem e ser chamado de mestre. Não se trata do fato inegável do ensino. Mas saber se existe ensino humano capaz de causar o conhecimento em outrem. Na exposição da obra aparecem dois posicionamentos, uns negando a subjetividade pessoal na assimilação alegando ser uma intervenção direta de caráter transubjetiva à mente humana; argumento defendido por outros é, o mestre humano não passa de um mero estimulador removendo os obstáculos à atividade pessoal do aprendiz, sendo o conhecimento inato. Após dar voz aos opositores, Tomás apresenta a resolução da questão. Defende que, assim como a deidade, o mestre humano pode conduzir o aprendiz a intelecção das conclusões dos princípios inteligíveis, com isto, possibilitando o conhecimento dos entes particulares. Assim, ambos podem ensinar e ser chamados de mestres.

Utilizando postulados da teoria de Agostinho de Hipona, o Aquinate toma a definição do termo *Mestre Interior* para se referir a Deus, e diz que o Mestre Interior possui o atributo de ensinar a partir do interior da mente humana por ser divino. Mas, no ato da criação humana, a Causa Primeira concede ao homem a capacidade racional, isto é, a luz da razão (*lumen rationis*) na qual se alcança as conclusões de coisas particulares. Ele age na natureza dos entes inferiores potencializando (cf. Aquino, *De mag.*, artigo 1, resposta 1). Na conhecida teoria tomasiana a deidade age, ordinariamente, pelas causas segundas – nesse caso, pelo agente próximo. Na mente humana, ao imprimir a faculdade racional, aplica a luz interior, levando o intelecto à abstração dos princípios dos entes sensíveis, possibilitando, por sua vez, o conhecimento de muitas coisas desconhecidas. A ação do agente extrínseco, entretanto, dar-se do exterior à mente humana por meio de sinais propostos no ensino, no qual o intelecto ativo do neófito, através do processo da razão – que a razão natural faz por si - alcança o saber (cf. Aquino, *De mag.*, artigo 1, solução).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

O conhecimento se adquire por dois modos, pelo o que Tomás chama de *descoberta* e pelo *ensino*. A primeira através da aplicação de conceitos gerais e evidentes a certas matérias pelo qual se chega às coisas particulares. Por outro lado, a segunda parte dos princípios particulares aos gerais. Ora, o mestre humano conhece na prática como a razão alcança o conhecimento. Por isso, no ensino, é proposto sinais com a intenção de colaborar para que o aprendiz atinja o conhecimento do que ignorava. Esse processo da razão natural é proposto de fora. Contudo, se diz que o agente extrínseco ensina e se chama mestre (cf. Aquino, *De mag.*, artigo 1, resposta 9).

No entanto, não se deve atribuir o título de mestre ao homem da mesma forma que é, preferencialmente, considerado a Deus: “é nos proibido chamar a um homem mestre como se a ele atribuíssemos o ensino que só a Deus compete” (Aquino, *De mag.*, artigo 1, resposta 1). A visão de Tomás se justifica, pois, segundo a teoria, Deus é o único capaz de ensinar a partir do interior da mente humana; o mestre humano, por sua vez, instrui exteriormente (cf. Aquino, *De mag.*, Artigo 1, solução). O conhecimento intelectual é fato que ocorre no interior do homem, na mente humana, mas afirma o Aquinate que se pode chamar aquele que ensina do exterior de verdadeiro mestre.

No Artigo 2, Aquino discute se alguém pode ser mestre de si mesmo, de forma que, ao alcançar a ciência por iniciativa própria, um homem pode se considerar mestre de si mesmo. Aqui se trata do ensino em contraposição à aquisição de conhecimento pela descoberta. É possível alcançar a ciência por duas formas, como exposto acima, pela *descoberta* e pelo *ensino*. A descoberta se dá na aplicação de princípios da dedução, na qual se chega à assimilação da essência dos particulares, de conceitos universais. A outra maneira, isto é, o ensino, parte dos princípios da indução, do particular ao geral. O Aquinate declara ser a mais perfeita a descoberta por tornar o aprendiz mais hábil no processo de conhecer, mas o ensino é mais fácil e expedito no processo da aprendizagem, por ter da parte do mestre que ensina o domínio do assunto, o conhecimento do processo e as dificuldades peculiares aos assuntos abordados (cf. Aquino, *De mag.*, artigo 2, resposta 4).

Destarte, retornando o olhar ao ponto primordial do artigo, se uma pessoa pode ser chamada de seu próprio mestre, o Padre Dominicano diz que não é apropriado - contudo alguém possa ser tomado como causa do seu próprio saber, nem por isso

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

pode ser denominado “propriamente mestre de si mesmo nem dizer que se ensina a si mesmo” (Aquino, *De mag.*, artigo 2, solução). Prossegue Tomás:

Quando, porém, alguém adquire o conhecimento por um princípio intrínseco, aquilo que é causa agente do conhecimento só o é em parte, a saber, quanto às razões seminais do conhecimento, que são os princípios comuns. E não se pode, por conta de uma tal causalidade, aplicar com propriedade o nome de professor ou mestre (*Ibid*).

Ademais, o aluno que adquire conhecimento de algo que ignorava pelo processo de descoberta seu saber não é completo, porque parte dele está incompleto ao que se refere à ciência das coisas, estando em potência⁹⁷. Portanto, é insuficiente empregar o título de mestre, no sentido próprio do termo ao estudante. O mérito é oferecido àquele que tem o conhecimento em ato. Ainda, segundo Camello (2000, p. 17), “o advérbio, aponta para a carência de método e o pouco controle dos resultados de que padece o processo de auto-ensino ou autodidatismo”. Tomás de Aquino defende, de certo modo, a superioridade do ensino, sendo o mais expedito na aquisição do conhecimento porque o mestre, que conhece o conteúdo do conhecimento de forma mais perfeita, pode conduzir ao saber do que daquele que se aventura a percorrer o caminho por si mesmo pela descoberta (*De Magistro*, artigo 2, resposta 4).

O Artigo 3, por sua vez, Tomás dedica-se a analisar à possibilidade do ser humano ser instruído por um anjo⁹⁸. O Aquinate considera que uma criatura angélica, segundo sua forma, ou seja, incorpórea e inteligente, pode ensinar o homem, diz ele “Nada impede que o espiritual seja proporcionado a agir sobre o corpóreo, pois nada

⁹⁷ A teoria de ato e potência pertence a filosofia aristotélica, na qual o ato, ligada à entelúquia, empreende realização, perfeição que atua. Entretanto, ato é uma noção carente de definição precisa na vernácula, mas podendo ser compreendida por meio de exemplos, como diz o próprio Aristóteles. Do mais a mais, o ato é atualização da potência. Por outro lado, potência também é uma noção que não consta de definições precisas, assim como no caso do ato. Entretanto, o conceito de potência não se confundi com possibilidade. A primeira pertence ao plano racional e não condiz ao que envolve contradição; a segunda, por sua vez, refere-se ao campo do real, visto que está, não em ato, na coisa (cf. Moura, 1981, p. 158). Na verdade, no entendimento de Giovanni Reale, “a doutrina da potência e do ato é, do ponto de vista metafísico, de grandíssima importância. Com ela Aristóteles pôde resolver as aporias eleáticas do devir e do movimento [...]. Ademais, com ela Aristóteles resolveu perfeitamente o problema da unidade da matéria e da forma: a primeira sendo potência, a segunda ato ou atuação da mesma. Enfim, o Estagirita serviu-se dela, pelo menos em parte, para demonstrar a existência de Deus e para compreender a sua natureza” (1994, p. 363-364). Como exposto, embora estando no plano da mente, ato e potência são realidades que podem se exprimirem na ordem extramental, como princípios do ente. No mais, é de veras, de acordo com Odilão Moura (cf. 1981, p. 159), Tomás de Aquino utilizou o axioma aristotélico de ato e potência, aplicando-o em diversos temas da Filosofia e da Teologia.

⁹⁸ Substância pura, incorpórea e inteligente.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

impede que o inferior sofra a ação do superior” (Aquino, *De mag.*, artigo 3, resposta 14). Todavia, segundo a teoria tomasiana, uma vez que o anjo é criatura intermediária entre Deus e o homem, ele também possui um modo intermediário de ensinar, sendo inferior ao criador, uma vez que não é capaz de infundir a luz da graça nem a da natureza, mas, superior ao humano, uma vez que pode fortalecer a luz natural (cf. Aquino, *De mag.*, artigo 3, solução). Segundo Gustavo Araújo Batista (2010, p. 94) “o anjo tem de ter uma maneira própria de ensinar, melhor do que a do homem e pior do que a de Deus”. Nesse âmbito, por parte dos princípios pode o anjo instruir. Primordialmente, expondo na imaginação humana espécies que podem se formar pelo estímulo de órgão corporal (cf. Aquino, *De mag.*, artigo 3, solução).

Por fim, no Artigo 4, Tomás de Aquino discorre analisando se o ensinar é uma atividade da vida ativa ou da vida contemplativa. Os homens se dividem segundo as suas opções e interesses de vida. Nessa perspectiva, pode-se dizer que há dois grupos: os que se dedicam mais a ação (ao apostolado) e os que se voltam à reflexão da verdade incriada (a contemplação). Fundamentado na concepção filosófica tomasiana, as duas categorias devem ser compreendidas e distinguidas tanto pela *matéria*, uma vez que a vida ativa se ocupa com as realidades temporais em vista do próximo e a vida contemplativa se volta às essências inteligíveis; como ainda pela sua *finalidade*, onde a primeira tem como fim a ação através da qual se atende as necessidades do próximo e a segunda, no que diz respeito a reflexão da natureza universal, visando “a consideração da verdade, da verdade incriada, de acordo com o modo possível a quem contempla: nesta vida, imperfeitamente; na futura, perfeitamente” (Aquino, *De mag.*, artigo 4, solução)⁹⁹.

Ora, o exercício professoral, pelo que parece, pertence à ação quando sua finalidade é a própria vida contemplativa. Neste sentido, é vislumbrar a Verdade – cujo conhecimento é transmitido pelo ensino. Com a metáfora usada pelo Aquinate do calor que não é o aquecimento, mas o princípio do aquecimento. A partir deste prisma, pode-se considerar que o ensino se principia da vida contemplativa e a essa dispõe a vida ativa. Posto isto, ao aplicar tais considerações à esfera educacional, o ensinar

⁹⁹Tomás de Aquino conseguiu uma conciliação difícil para a época. Ele explicou pontos da doutrina cristã adaptando-os a filosofia aristotélica sem, contudo, abandonar a tradição eclesiástica. Segundo Ruy Afonso da Costa Nunes [s.d]: “A filosofia busca as razões das coisas e as causas dos seres exclusivamente através da razão, por meio do raciocínio, enquanto a teologia considera as coisas como reveladas, isto é, as suas argumentações partem da premissa que são verdades reveladas por Deus e que os homens admitem pela fé”.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

pertence tanto à vida ativa quanto à vida contemplativa. Todavia, embora Tomás de Aquino destaque o caráter ativo e contemplativo do exercício docente, entretanto defende que o ensino corresponde mais à vida ativa do que à vida contemplativa (cf. Aquino, *De mag.*, artigo 4, solução). Assim, há no ensino uma dupla matéria, na qual acumula um duplo ato no ensino. No primeiro sentido, a matéria ensinada pertence a própria realidade que se dedica o ensino e a próxima se volta a pessoa a quem é ensinada. Ou seja, em relação a primeira matéria, o princípio do ato de ensinar pertence à vida contemplativa, em referência a segunda pertence à vida ativa. Mas, em razão da finalidade, o ensino é atribuição da vida ativa, porque a última matéria, na qual se alcança o fim visado, é a matéria da vida ativa. Contudo, o ensino pertence mais a vida ativa do que a contemplativa. Dessa forma, nos atos que não tenham relação com a vida contemplativa, a ação precede a contemplação. Mas nos atos cujo objeto primordial está na esfera abstrata, como ensinar, interessa que a ação seja dirigida pela especulação.

Destarte, realizadas algumas considerações do conteúdo presente no *De Magistro*, e tratando os princípios conceituais essenciais contidos no livro servindo como orientação da teoria acerca do conhecimento e do processo educativo, no tópico seguinte, buscar-se-á, hermeneuticamente, analisar o processo do conhecimento humano compreendido e sistematizado por Tomás.

3 O CONHECIMENTO HUMANO EM TOMÁS DE AQUINO

Inicialmente, é basilar compreender que todo postulado da concepção tomásica se fundamenta em princípios cristãos e em relação à filosofia aristotélica. Assim, segundo essa noção, no ato da criação, Deus concede aos agentes naturais inferiores substâncias material e formal, chamadas de matéria ou corpo e potencialidades de vidas ou almas. No homem, além da substância material existe a alma intelectual, isto é, o intelecto, pelo qual, através da razão as conclusões dos entes particulares são iluminados¹⁰⁰, ou seja, assimilados racionalmente¹⁰¹. A deidade age na natureza

¹⁰⁰ Alguns dos especialistas em Tomás comparam a razão a uma espécie de luz interior, que ilumina a mente, como diz, por exemplo, H.D. Gardiel: “Assim como as cores, objeto da vista, tornam-se visíveis só graças à iluminação, assim o inteligível, contido em potência nas imagens, torna-se atual, se for semelhantemente iluminado pelo intelecto agente” (1967, tomo II, p. 108).

¹⁰¹ Diz o Aquinate no *De Magistro* que, “Deus é causa do conhecimento do homem do modo mais excelente, porque dotou a alma da luz intelectual e, por outro lado, imprimiu nela o conhecimento dos

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

potencializando-a. Mas, o conhecimento é natural. O intelecto abstrai as informações do mundo. Visto que, o ato intelectual, valendo-se dos dados sensoriais advindos das experiências concretas no estado da vida presente, assimila os princípios dos objetos intelectivos. Na relação objeto e sentidos que se dá início o processo do conhecimento, chamado de conhecimento sensível. Significa dizer que a inteligência humana conhece as coisas naturais por meio dos sentidos, abstraindo a forma da matéria dos objetos. Diante disso, é postulado que a alma intelectual depende dos sentidos no processo do conhecimento. Carlos Lopes Mattos diz que:

[...] o aperfeiçoamento sucessivo de nosso conhecimento se faz pela ação dos objetos sobre nós, isto é, pela experiência. Não podemos conhecer, sem que nossa inteligência tenha sido despertada por uma coisa apreendida como objeto de sensação, e que determina nosso ato intelectual (1958, p. 32).

A razão, naturalmente, depende dos elementos da realidade material para funcionar corretamente. Todavia, a alma racional é uma realidade abstrata tratando de objetos igualmente a si. O ato intelectual está na assimilação das causas e dos princípios abstratos e na sua conceituação. Ora, em nossa visão, o sistema teórico não se contradiz, posto que a imaterialidade da razão não está separada da matéria, visto sua relação de dependência. Isso seria o esperado de uma doutrina alicerçada em conceitos aristotélicos.

No *De Magistro*, Tomás de Aquino, retoma discussões analisando a concepção avicenista¹⁰², que recorre a uma ação externa que justifique a produção da ciência (*scientiae*) no homem. Todavia, o Aquinate se distancia dessa visão. Expõe Tomás dissertando que:

[...] a primeira porque exclui as causas próximas, deixando todos os efeitos nas realidades inferiores por contas só das causas primeiras. E com isso ignoram a dinâmica que rege o universo pela articulação de causas concatenadas: a Primeira Causa (Deus) pela excelência de sua bondade confere às outras realidades não só o ser, mas que também possam ser causa (Aquino, *De mag.*, artigo, 1, solução).

Assim, o pensamento tomasiano se desenvolve, dessa forma, em um posicionamento de distanciamento, ou até mesmo contrariando as doutrinas dominantes da época, especialmente, as erguidas por princípios e categorias oriundas

primeiros princípios, que são como que sementes do conhecimento (...)” (AQUINO, *De mag.*, artigo 3, solução, p. 51-52).

¹⁰²Tomás de Aquino cita indiretamente a concepção de Avicena. Cf. Aquino, *De mag.*, artigo 1, Solução.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

de conhecimento de fundo platonizante¹⁰³, justificando a necessidade de um intelecto agente universal.

Ademais, negar a causalidade ao homem equivale a diminuir a sua eficiência e perfeição, visto que, é desconsiderar ou diminuir a eficiência e perfeição de Deus que criou o homem capaz de exercer e, pela potência racional, ser causa de seu próprio conhecimento. O proceder do ato racional é inteiramente intrínseco à dimensão mental do indivíduo, sem atuação direta de agentes externos. Todavia, é possível a interação intersubjetiva, no caso da relação interpessoal. Mas, como há de se notar, esse contato se dá como auxiliadora no desenvolvimento intelectual.

A razão tem por finalidade o conhecimento da verdade, a vontade tende para o bem, e através do corpo que nos formamos, nos realizamos nesse mundo. Entretanto, para uma boa compreensão se faz necessário considerar que:

No aluno, o conhecimento já existia mas não em ato perfeito, e sim como que em “razões seminais”, no sentido que as concepções universais, inscritas em nós, são como que sementes de todos os conhecimentos posteriores. Ora, se bem que essas razões seminais não se transformem em ato por uma virtude criada como se fossem infusas por uma virtude criada, no entanto essa sua potencialidade pode ser conduzida ao ato pela ação de uma virtude criada (Aquino, *De mag.*, artigo1, resposta 5).

O processo da razão tem por finalidade alcançar as verdades dos entes. No sujeito cognoscente, em virtude de sua razão natural, há a preexistência de princípios universais abstratos do intelecto pelo qual é possível auxiliado pelo agente próximo, que se chegue a causas e conclusões das realidades materiais.

Nesse prisma, outro importante conceito é a definição de intelecção como processo de educação de *potência ao ato*¹⁰⁴. A alma humana atualiza, por meio da razão

¹⁰³A concepção platônica, base de entendimento de alguns escolásticos, corresponde à doutrina da reminiscência ou anamnese, segundo a qual ‘temos um conhecimento prévio que a alma traz consigo desde o seu nascimento e que resulta da contemplação das formas, as essências das coisas, às quais contemplou antes de encarnar no corpo material e mortal. Ao encarnar no corpo, entretanto, a alma tem a visão das formas obscurecida’ (Marcondes, 1997, p. 59).

¹⁰⁴A teoria de ato e potência pertence a filosofia aristotélica, na qual o ato, ligada à enteléquia, empreende realização, perfeição que atua. Entretanto, ato é uma noção carente de definição precisa na vernácula, mas podendo ser compreendida por meio de exemplos, como diz o próprio Aristóteles. Do mais a mais, o ato é atualização da potência. Por outro lado, potência também é uma noção que não consta de definições precisas, assim como no caso do ato. Entretanto, o conceito de potência não se confundi com possibilidade. A primeira pertence ao plano racional e não condiz ao que envolve contradição; a segunda, por sua vez, refere-se ao campo do real, visto que está, não em ato, na coisa (cf. Moura, 1981, p. 158). Na verdade, no entendimento de Giovanni Reale, “a doutrina da potência e do ato é, do ponto de vista metafísico, de grandíssima importância. Com ela Aristóteles pôde resolver as aporias eleáticas do devir e do movimento [...]. Ademais, com ela Aristóteles resolveu perfeitamente o problema da unidade da matéria e da forma: a primeira sendo potência, a segunda

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

natural, a potência do conhecer ao ato (cf. Lauand, 2001). É uma mudança de estado. Para esclarecer essa noção, o Aquinate se utiliza da comparação entre a arte (*téchne*) do médico com a do mestre (cf. Aquino, *De mag.* artigo 1, solução). Pode o médico tratar a enfermidade do doente, mas a cura vem através da natureza do próprio paciente. Como a natureza do enfermo que por si mesma chega à saúde, embora com o auxílio do médico, assim também o aprendiz apreende por si mesmo, mas dirigido pelo mestre humano. A arte do mestre ultrapassa a do médico. Pois, no primeiro, necessariamente, a sabedoria deve estar em ato, ao passo que, no segundo, não precisa estar com saúde para administrar sua ciência.

Todavia, compre salientar que, nos entes naturais preexistem dois modos de potências: a potência ativa perfeita e a potência passiva (cf. Aquino, *De mag.*, artigo 1, solução). 1. Quando o princípio intrínseco permite eduzir ao ato perfeito, como que em virtude natural do conhecer; 2. enquanto que, quando em potência passiva o princípio intrínseco não é suficiente para fazer eduzir o ato da potência.

Com base nessa consideração, no caso da preexistência de algo em potência ativa perfeita, o agente extrínseco age a título de auxiliar do agente intrínseco, proporcionando os meios necessários para educação do ato da potência; mas, quando preexiste alguma coisa apenas em potência passiva, então o agente extrínseco é quem eduz, principalmente da potência ao ato. Ora, nesse viés, o saber preexiste no intelecto agente em potência não puramente passiva, mas ativa, pois do contrário, não poderia o homem adquirir por si mesmo o conhecimento.

Como exposto acima, o conhecimento humano é processo mental, e se desenvolve da seguinte forma: o intelecto agente recorre à memória buscando as imagens abstraídas do mundo pela imaginação, os conteúdos abstratos, ainda de caráter material - e iluminando, isto é, raciocinando assimila a essência (*quiddidade*) dos objetos fixando-os no intelecto possível, para, posteriormente, criar os conceitos. Em uma hermenêutica possível, alicerçados nessa concepção, o conhecimento humano se principia nos sentidos sensoriais, na esfera conhecida como sentidos externos, nos quais são afetados pelo mundo na experiência concreta, criando as

ato ou atuação da mesma. Enfim, o Estagirita serviu-se dela, pelo menos em parte, para demonstrar a existência de Deus e para compreender a sua natureza" (1994, p. 363-364). Como exposto, embora estando no plano da mente, ato e potência são realidades que podem se exprimirem na ordem extramental, como princípios do ente. No mais, é deveras, de acordo com Odilão Moura (cf. 1981, p. 159), Tomás de Aquino utilizou o axioma aristotélico de ato e potência, aplicando-o em diversos temas da Filosofia e da Teologia.

formas materiais, - chamadas de *fantasmas*¹⁰⁵ -, pelos sentidos internos. O intelecto, valendo-se dos dados das experiências sensoriais, recolhe as informações. Assim, em um primeiro momento, os fantasmas dos objetos - as sombras - são ditos impressos na memória, posteriormente, o intelecto agente assimilando os princípios do conteúdo mental deposita-os no intelecto possível; nele age novamente o intelecto agente criando os conceitos (cf. Aquino, *De mag.*, artigo 1, solução). Esta instância é chamada como o segundo momento do conhecimento humano, ou seja, do conhecimento intelectual propriamente dita. Como patente, é produção da alma humana as ideias.

Enfim, depois de elucidadas os possíveis apontamentos acerca dos princípios e teses do processo do conhecimento humano alicerçados na epistemologia de Tomás de Aquino, no próximo tópico, vai ser analisada a teoria tomasiana de ensino.

4 TEORIA TOMASIANA DE ENSINO

O arcabouço estrutural do pensamento tomásico está alicerçado na perspectiva criacionista, como visto acima. Nesse sentido, é postulado que o Criador confere ao homem a razão natural, que no interior da alma realiza a assimilação das causas ou princípios possibilitando, dessa forma, chegar à verdade das coisas inteligíveis. No entanto, esse processo se principia por meio dos dados advindos da relação com o mundo no estado da vida presente. Essa visão traz ao centro das discussões noções bastante significativas e inovadoras, ainda na atualidade, com uma fundamentação antropológica. É uma visão considerando a filosofia antropologia (cf. Lauand, 2001).

Assim, o sistema tenciona a formação integral do homem. Portanto, ao lançarmos luz nesta matéria percebemos que Tomás considera o ser humano como um todo formado: ser corporal, psíquico e espiritual. Nessa perspectiva se encontra a inovação e a relevância da teoria. Os tratados modernos, sem o intuito de generalizar, não dão as devidas considerações à antropologia como um dos fatores primordiais no processo do conhecimento, conferindo uma abordagem fragmentada.

Tomás de Aquino, utilizando um axioma aristotélico, define a ação do conhecer como educação de potência ao ato. Ou seja, o processo do conhecimento humano passa de toda capacidade de mudança ou de determinação de vir a ser - potência - à ser

¹⁰⁵A respeito dos fantasmas, Carlos Lopes Mattos diz: "O fantasma constitui a fonte de onde o intelecto deve haurir o conteúdo de seu objeto propriamente dito" (Mattos, 1958, p. 313).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

comprida – ato - de forma efetiva e perfeita, isto é, o conhecimento propriamente dito. É atualizar potência por atividade própria. À vista disso, a potência ativa que preexiste no homem, ao passo que possibilita a transição, em performance própria, torna-se propício o alcance do conhecimento em ato, pela atividade da razão natural. Portanto, a passagem da potência ao ato seria o procedimento de assimilação, do conhecer algo cognoscível que ignorava. Nesse prisma, o aprendizado dá-se na mudança do estado de princípios simples ao estado completo, significa dizer que, partindo de um conhecimento prévio a um mais perfeito. Por exemplo, uma pessoa não conhecendo um determinado ente, sendo comumente aceito, estando, seja em plano prático ou abstrato, como no caso dos smartphones e dos teoremas. Salvo a ideia de aparelho telefônico, computador e raciocínio lógico, ao passo que lhes são apresentados, sendo, de alguma forma, afetado sensorialmente têm início o processo de abstração e conceituação, adquirindo, desse modo, o novo conhecimento. Contudo, parte de um conhecimento prévio, principiando-se na experiência concreta. Nesse viés, o aprendizado é entendido como atualização de potência, um processo de aperfeiçoamento inerente e contínuo.

Nessa perspectiva, emerge na discussão outra questão, deveras significativa, de caráter metafísico. Além da luz natural é requerida para a inteligência a *espécie*. A espécie é uma forma simples criada. Dessa forma, o agente extrínseco - o mestre humano - não incute na alma de outro homem a luz inteligível, mas, de certo modo, causa a espécie inteligível ao propor sinais dos quais o intelecto recebe e guarda em si mesmo os significados particulares (cf. Aquino, *De mag.*, artigo 1, resposta 9). Segundo L. Van Acker (cf. 1935, p. 81) “o mestre auxilia-nos propondo símbolos do seu próprio pensamento, com os quais podemos formar as nossas próprias ideias”. Para Tomás é clarividente que o intelecto humano não faz surgir, por criação, os objetos materiais, mas pode recolher em si as espécies e criar os conceitos das coisas intelectivas. Essas espécies são modos intermediários, conhecidas pelo termo *similitudes*, presentes no nosso intelecto. Ora, o conhecimento, segundo esta concepção, de modo geral, pode ser dito como “assimilação do indivíduo cognoscente à coisa conhecida” (Aquino, *De mag.*, *De verit.*, q. 1, a. 1). Como ficou evidente, é produção da alma humana a espécie, que atua ativamente no processo de aquisição do conhecimento. Dessa maneira, se pode dizer que a mente humana, segundo a concepção expressa, é criadora de conceitos.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Todavia, se adquire conhecimento por duas formas, pela descoberta e pelo ensino (cf. Aquino, *De mag.*, artigo 2, resposta 4). A descoberta – o autodidatismo - aplica a dedução, parte do raciocínio de princípios gerais e evidentes a certas matérias no qual se adquire ciência dos entes particulares; o *ensino*, por sua vez parte da indução por meio de uma operação cognitiva sequenciada, inicia o raciocínio a partir dos dados particulares aos princípios mais gerais. A primeira torna o aprendiz mais hábil no ato de conhecer, por isso é a mais perfeita, no entanto, a última é mais fácil e expedito no processo de aquisição do conhecimento, por ter da parte de quem ensina o conhecimento em ato. Ora, o mestre humano conhece por prática como a razão chega ao conhecimento de coisas desconhecidas. Por isso, no ensino é proposto sinais com a intenção de colaborar para que o aluno atinja o conhecimento. Esse processo da razão natural é proposto de fora. Essas são as formas naturais conhecidas pelo Aquinate.

De acordo com essa noção, não há no ensino, no entanto, uma transfusão ou transferência de conhecimento de um homem para outro homem. Como se o mesmo conhecimento em proporção numérica, estando presente no mestre fosse possível ser transferido para o aluno. Mas, o saber em ato no agente próximo é transmitido como conhecimento semelhante ao aprendiz que o tem em potência. Assim expõe Tomás:

O professor infunde conhecimento no aluno não no sentido – numérico – de que o mesmo conhecimento que está no mestre passe para o aluno, mas porque neste, pelo ensino, se produz passando de potência para ato um conhecimento semelhante ao que há no mestre (Aquino, *De mag.*, artigo 1, resposta 8).

Com efeito, a mente humana precisa desenvolver as habilidades necessárias ao ato de conhecer, dispondo da faculdade racional para isso. No caso do aluno, não possuindo a habilidade da razão para ordenar, analisar e conceituar precisa do auxílio, neste sentido, da causa próxima – do mestre humano – orientando a transpor a mera esfera accidental à essencial onde se acha o verdadeiro conhecimento da causa ignorada.

Assim, a aprendizagem se dar por determinação e atividade própria. Nesse caso, a noção de ensino poderá ser caracterizada evolutiva. Há uma diferença capital no conceito de evolução tomasiana e a hipótese empregada pela modernidade. Dessa forma, a teoria é inovadora.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

No entanto, é mister ser frisado que o intelecto agente do aluno se encontra em lugar privilegiado no ensino. A gravidade do sistema dessa concepção rota como fim o alcance do conhecimento dos objetos particulares. Consequentemente, no processo do conhecimento humano, o intelecto agente é a causa mais importante. Embora que, no caso do aprendiz, em comparação ao mestre, não possua, no entanto, o conhecimento prévio e completo necessário à intelecção perfeita. Mas o seu intelecto é ativo. Não estando, assim, como mero receptor passivo. Desse modo, como exposto acima, a aprendizagem é uma atividade intrínseca ao agente racional. Dar-se no interior da mente. Contudo, para a aquisição de conhecimento pelo ensino seja preciso a instrução (cf. Aquino, *De mag.*, artigo 2, resposta 1). É equivocado pensar que na relação mestre e aprendiz haja aprendizado na mesma dimensão ou proporção. No ensino tanto o professor quanto o estudante aprendem, mas de modos e proporções diferentes respeitando as características, as experiências e as habilidades próprias de cada agente envolvido.

Outro ponto importante, o mestre necessita possuir o domínio da disciplina que leciona. O ensino exige do professor o conhecimento em ato. Portanto, precisa senhorear os conteúdos de sua ciência. Por conseguinte, aquele que exerce o magistério deve conter o conhecimento que deseja causar no aprendiz de maneira explícita e perfeita (cf. Aquino, *De mag.*, artigo 2, solução). Nesse sentido Edward A. Fitzpatrick (cf. 1935, p. 21) diz que, o ensino “não é mera transmissão de conhecimento, nem verbalismo oco, nem audição de discursos professorais”. Essa visão toma distância da concepção de ensino como mera transmissão artificial. Ensinar, neste viés, é provocar através do olhar reflexivo o desenvolvimento do pensamento. A educação é a marcha do saber.

Destarte, as correntes educacionais atuais são alicerçadas na neurociência, na sociologia, na psicologia e etc. Esses grupos se detêm em análise de um elemento da realidade humana, por exemplo, a neuropedagogia que se dedica a pesquisa em sinapse, e dirigem fortes críticas ao ensino clássico, sem dar a devida atenção a toda uma construção de saberes, as teorias desenvolvidas em períodos antecedentes. O pesquisador interessado no estudo da teoria de Tomás deve ter abertura ao diálogo com um passado que se torna presente pela atualidade da questão e do tratamento dado, levando em consideração, evidentemente, o tempo histórico para não cair em um anacronismo. O Aquinate propõe uma teoria educacional que não se volta a um aspecto único da realidade humana, mas busca considerar o conjunto, o todo. Uni

elementos de vários saberes, contrapondo-se a visão fragmentada do conhecimento e do pensar humano.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atividade dos mestres medievais estava continuamente em vista a unificação com a verdade. O que os levou a procura da verdade foi o amor à ciência - pelo saber. E, depois de atingi-lo, assumindo o compromisso de transmiti-lo de modo a constituir uma herança para o futuro. O campo de abordagem pelos escolares nas universidades era deveras vasto, além das pesquisas dos tratados filosóficos clássicos e da Patrística, incluíam-se as mais recentes discussões nos círculos de debates. Segundo Mary Helen Mayer (cf. 1935, p. 134) “de todos esses problemas os escolásticos tentaram se tornar senhores, pondo-os em relação com seus próprios conceitos fundamentais e sintetizando-os num plano completo”.

Como considerado, Tomás de Aquino com sua teoria de ensino elaborada sistematicamente no *De Magistro*, não formulou, no entanto, uma metodologia voltada única e exclusivamente ao tema da educação, uma vez que as reflexões realizadas na supracitada obra são incorporadas em um universo de análises e de um ambiente teórico-metodológico amplo e complexo, que abordam discussões filosóficas e teológicas. Diante desse prisma, fica evidente que o livro do Dominicano não deve ser tomado, tendo como referencial os modelos teóricos atuais, um tratado de Pedagogia, nem se pode atribuir a Tomás, apesar de ser mestre, “de acordo com o que requer o atual significado da expressão, a patente de filósofo, tampouco de teólogo, da educação” (Batista, 2010, p. 96).

Todavia, tais considerações não subestimam o contributo legado por Aquino a Educação, pelo contrário, ao se debruçar nos princípios presentes no *De Magistro*, abstraindo os condicionamentos e a distância cronológica que nos separa, é possível encontrar parte daqueles temas abordados nas discussões educacionais atualmente, e não só, mas oferecendo respostas aos problemas emergidos, que podem ser tratados pela filosofia. Em consequência disso, na contemporaneidade, há um levante da memória das concepções antigas e medievais em vista de colaborar na compreensão dos paradoxos que percorrem os séculos e que foram tratados no passado. Ademais, é importante salientar, não considerando a incompreensão e, por causa disso, o preconceito por parte de alguns sujeitos, que voltar-se às teorias e aos

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

teóricos que nos antecederam não é considerado saudosismo, ou visto como uma mera curiosidade ou erudição, posto que: “O passado não está morto, porque nele se fundam as raízes do presente. É compreendendo o passado que podemos dar sentido ao presente e projetar o futuro” (Aranha, 1996, p. 17).

Pontuando um aspecto significativo na teoria educacional tomásica é conferir maior atenção ao próprio educando situando seus deveres e garantias dentro do processo de ensino. No ensino o aluno, com auxílio do professor, torna-se apto ao exercício racional em vista à aquisição do conhecimento, transpondo, assim, a barreira da ignorância, raciocinando de forma autônoma alcança à verdade (cf. Santos *et al*, 2018).

Outra perspectiva, do *De Magistro* de Tomás, como indica Gustavo Araújo Batista, é o fato de que

esse livro pode ser uma chave para franquear o acesso à construção de um pensamento pedagógico que, por sua vez, inspirando-se nas concepções filosóficas e teológicas tomistas (ou mesmo neotomistas), sirva de orientação para a elaboração de uma pedagogia voltada ao trabalho de empreender uma educação que faça com que os indivíduos saibam conviver, em um ambiente de tolerância ou de respeito mútuos, com as mais diferentes convicções, sejam elas de cunho religioso, ou mesmo de cunho filosófico ou científico (2010, p. 96).

A obra de Tomás capacita o leitor, como é notável, a dialogar com o diferente e buscar compreendê-lo, embora que, apoiado em sua convicção pessoal. Ao analisar determinadas ideias o homem não deve se guiar pelo amor ou pelo ódio em relação àqueles que as representam, mas pela certeza e pelo valor da verdade. A discussão precisa permanecer na dimensão racional.

Destarte, feita a exposição da temática proposta neste artigo, emergem-se dois possíveis desdobramentos: no primeiro ponto, Tomás propõe uma posição educacional que não se volta apenas a um único aspecto da realidade humana, mas busca considerar o conjunto, o todo. De fato, uma educação que se preze não pode se reduzir a fatores administrativos ou econômicos, ou como instrumento na mão do estado burocrático e, muito menos, a um único sistema teórico que reduza à verdade a conformidade de um único aspecto da realidade humana; no segundo, uni elementos do saber teológico, filosófico e educacional, contrapondo-se a visão fragmentada do conhecimento e do pensar humano, em dialogo transversal com as

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

diversas perspectivas. A educação é o meio para o homem atingir o seu fim último: alcançar o conhecimento e uma vida feliz.

Em suma, como visto acima, tais considerações não subestimam o contributo concedido pelo Aquinate em herança ao pensamento ocidental, pelo contrário, ao se debruçar nos princípios presentes no *De Magistro*, abstraindo os condicionamentos e a distância cronológica que nos separa, é possível encontrar, atualmente, o interesse de pesquisadores e estudiosos dentro e fora do Brasil, como, por exemplo, o Professor Jean Lauand e a Profa. Terezinha de Oliveira, considerados estudiosos da educação medieval. Pois Tomás de Aquino superou os limites do pensamento da sua época e influência até os dias atuais, e não só, há um levante de seus trabalhos em vista a colaborar na compreensão dos paradoxos que percorrem os séculos e que foram tratados por ele, no passado.

REFERÊNCIAS

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **História da educação**. 2. ed. São Paulo: Editora Moderna, 1996.

AQUINO, Tomás de. **Sobre o ensino (De magistro) - Os sete pecados capitais**. Sel., tradução e introdução de Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 147 p.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica - Parte I - Questões 1 - 43**. São Paulo: Loyola, 2001.vol. I, 693 p.

AQUINO, Tomás de. Questões disputadas sobre a verdade – q. 1 – Sobre a verdade. *In*: AQUINO, Tomas de. **Verdade e conhecimento**. Sel., tradução e introdução: Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 133- 386.

BATISTA, Gustavo Araújo. O pensamento educacional de Santo Tomás de Aquino como consequência de sua teologia e de sua filosofia. **Educação Unissinos**. São Leopoldo, v. 14, n. 2, maio/agosto 2010. p. 82-96.

CASTELLO, Luís A.; MÁRSICO, Claudia T. Oculto nas Palavras: **Dicionário etimológico para ensinar e aprender**. Tradução: Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

FITZPATRICK, Edward A. Introdução do editor ao “De Magistro” de Sto. Tomás de Aquino. *In: FITZPATRICK, Edward A. et al. (org.). Filosofia da educação de Sto. Tomás de Aquino.* São Paulo: Livraria Editora ODEON, 1935

GARDIEL, H. D. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino.** Tradução: Augusto J. Chiavegato. São Paulo: Duas Cidades, 1967. Tomo II. p. 108.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LAUAND, Luiz Jean. Introdução. *In: AQUINO, Tomás de. Sobre o ensino (De magistro)/Os sete pecados Capitais.* Sel., tradução e introdução: Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 4-5.

MAYER, Mary Helen. A filosofia pedagógica de Sto. Tomás de Aquino. *In: FITZPATRICK, Edward A. et al. (org.). Filosofia da educação de Sto. Tomás de Aquino.* São Paulo: Livraria Editora ODEON, 1935.

MATTOS, Carlos Lopes. Um capítulo da história do tomismo (I). **Revista de História.** São Paulo, n. 35, p. 25-45, 1958.

MOURA, Odilão. Sumário dos capítulos e anotações ao texto. *In: AQUINO, Tomás de. O ente e a essência: texto latino e português.* Rio de Janeiro: Presença, 1981. p. 103-180.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia.** 1978. Disponível em: <http://www.portalconservador.com/livros/Jose-Ferrater-Mora-Dicionario-de-Filosofia.pdf>. Acesso em: 2 maio 2018.

NUNES, Rui Afonso da Costa. **História da educação na Idade Média.** [s.d]. Disponível em: <http://documentacatholicaomnia.eu/03d/sine-ata, Costa Nunes. da. Ruy Afonso, Historia Da Educacao Na Idade Media, P T.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2018.

OLIVEIRA, Terezinha. Origem e memória das universidades medievais a preservação de uma instituição educacional. **Varia história.** v.23, n.37, p.114, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n37/v23n37a07>. Acesso em: 30 abr. 2018.

REALE, Giovanni. **História da filosofia: Platão e Aristóteles.** Loyola: São Paulo, 1994. v. 2.

VAN ACKER, L. Tradução e notas. *In: Filosofia da educação de Sto. Tomás de Aquino.* São Paulo: Odeon, 1935.

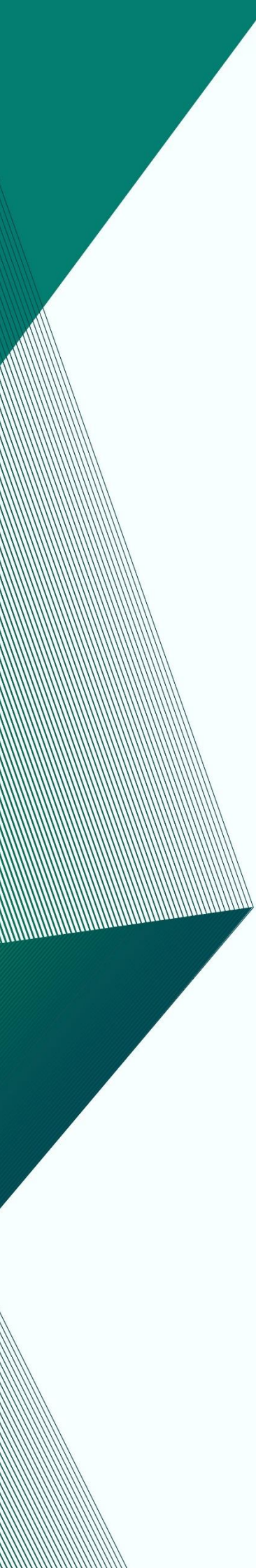
MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia.** 1978. Disponível em: <http://www.portalconservador.com/livros/Jose-Ferrater-Mora-Dicionario-de-Filosofia.pdf>. Acesso em: 2 maio 2018.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança

NUNES, Rui Afonso da Costa. **História da educação na Idade Média.** s.d.
Disponível em: http://documentacatholicaomnia.eu/03d/sine-ata_Costa_Nunes_da_Ruy_Afonso_Historia_Da_Educao_Na_Idade_Media_P_T.pdf. Impresso.

OLIVEIRA, Terezinha. **Origem e memória das universidades medievais a preservação de uma instituição educacional.** 2007. Belo Horizonte: Varia história. v. 23, n. 37, p. 114, jan./jun. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v23n37/v23n37a07>. Acesso em: 30 abr. 2018.

SANTOS, Patrícia Aparecida Cezário dos; LOPES, Maria Inácia; PRADO, João Batista Ferraz do. **Uma análise dos fundamentos da filosofia da educação de Santo Tomás de Aquino.** Disponível em: <http://www.catolicadeanapolis.edu.br/>. Acesso em: 14 maio 2018.



Capítulo 10
A PERSPECTIVA DO NATURALISMO SEARLEANO NA
SOLUÇÃO DO PROBLEMA MENTE-CORPO
José Marcos Gomes de Luna
Carlos Medeiros

A PERSPECTIVA DO NATURALISMO SEARLEANO NA SOLUÇÃO DO PROBLEMA MENTE-CORPO

José Marcos Gomes de Luna

Doutor em Filosofia e Professor do PPGFIL-UNICAP

Carlos Medeiros

Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP

1 INTRODUÇÃO

Abordar o problema da relação ‘mente-cérebro’ ressaltando os aspectos propositivos da ideia do emergentismo no contexto da filosofia da mente na obra do pensador americano *John Searle* é a que nos propomos no presente trabalho.

Compreendemos que a questão da relação mente-corpo teve suas origens vinculadas ao surgimento da filosofia na Grécia Antiga; contudo, desde a modernidade, a partir dos postulados cartesianos, ela veio a assumir, gradualmente, uma nova feição. Como há de se perceber, no curso deste processo evolutivo, a concepção dualista nos termos tradicionais veio a se demonstrar superada e hoje vemos que o tradicional binômio ‘corpo-alma’, referido pela antiguidade, cedeu lugar à especulação em torno da complexa relação existente entre o que hoje nos referimos ser um órgão, o cérebro, e os fenômenos mentais a ele associados. Face a esse novo aspecto há de perceber o papel cada vez mais significativo das ciências empíricas na abordagem dessa questão, tal como tem sido, inclusive, defendido por *John Searle*.

Ao longo do texto ressaltaremos, também, a crítica formulada por *Searle* que parte do pressuposto de uma enfática negação do dualismo, particularmente ao proposto por *Descartes*; suas críticas assemelham-se às mesmas objeções feitas por *Ryle*¹⁰⁶. Para além dessa crítica, o autor em questão propõe uma solução em que

¹⁰⁶ Filósofo britânico de formação analítica nascido em agosto de 1900 e falecido em outubro de 1976. Entre outros feitos no campo da filosofia analítica tornou-se conhecido, principalmente, pela sua crítica de cunho analítico ao dualismo cartesiano para o qual cunhou, inclusive, as expressões amplamente utilizadas no contexto das muitas críticas feitas às postulações cartesianas, tais como “o dogma do

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

assume que a substância extensiva, *res extensa*, tal como definida por *Descartes*, é de fato a única que existe e que é a partir dela que se deve buscar a solução para o problema criado pelo cartesianismo. Nesse contexto, recorreremos ao que se tem nomeado por teoria emergentista da mente que atribui à consciência o *status* de uma propriedade emergente do mundo material; acentuamos que em relação às características essenciais dessa propriedade há de ser considerado o seu caráter irreduzível em relação ao sistema neurobiológico do qual emerge.

O esforço feito pelo autor para não ter suas postulações confundidas com as do materialismo reducionista ou fisicalismo é outro aspecto que iremos ressaltar no curso do texto em relação ao pensamento de *John Searle*, pois, assim como ele mesmo defende, a solução proposta pelas mais diversas correntes que buscam uma correspondência simplista entre o cérebro e a mente não dão respostas adequadas, na medida em que desconsideram o que ele compreende ser a característica mais fundamental da consciência, a subjetividade.

Em termos estruturais, este artigo constitui-se de três sessões; cada uma delas compõe-se de duas subseções. No início, ressaltaremos o papel das ciências neurobiológicas bem como a importância que desempenharam para o surgimento do que ora tratamos por neurociência. Seguiremos explorando a ideia de *Intencionalidade* dado a importância crucial desse conceito no contexto de toda a obra desse autor. Por fim, trataremos acerca do emergentismo, tal como defendido por *John Searle*, ressaltando a importância desse conceito face ao esforço desse pensador na defesa da tese de que a consciência é em sua essência um fenômeno da natureza.

Searle nomeia de 'naturalismo biológico' as suas formulações teóricas que buscam compreender os fenômenos mentais com destaque para as funções de ordem superior tal como a consciência e suas múltiplas facetas com base no que se entende por ser uma teoria emergentista da mente. Para esse autor, o fenômeno da mente não passa de uma propriedade emergente do cérebro que, no entanto, se apresenta dotada de características especiais o bastante para que venha a ser considerada *sui generis*, quando comparada às outras propriedades dos demais sistemas biológicos.

Para *John Searle*, entender a consciência como um fenômeno natural a torna passível de ser estudada e compreendida a partir dos paradigmas da ciência moderna

fantasma na máquina" e o "erro categórico" (RYLE, Gilbert. *The Concept Of Mind*. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2009).

tal como o temos feito de forma usual no estudo das demais propriedades dos sistemas biológicos.

2 A EMERGÊNCIA DAS CIÊNCIAS NEUROBIOLÓGICAS

Nesta seção trataremos da evolução das pesquisas vinculadas às ciências neurobiológicas ao longo dos últimos séculos ressaltando o legado do conhecimento acumulado por essa área de investigação para o surgimento da disciplina contemporânea conhecida por neurociência.¹⁰⁷ Faço observar que as pesquisas nesse campo do saber estavam, há bem poucas décadas, associadas, quase que de forma estrita, ao âmbito dos estudos para fins terapêuticos, mais precisamente voltadas à psicologia e às práticas das especialidades médicas com destaque para a psiquiatria e a neurologia. Ou seja, essa área de pesquisa estava, efetivamente, orientada para o estudo e tratamento de enfermidades neurológicas e os transtornos mentais das mais diversas ordens.

Importante apercebermo-nos que as orientações metodológicas que nortearam, até então, essas pesquisas e que ainda se mantêm presentes na atualidade têm suas origens nos pressupostos do método científico iniciado há quatro séculos e são fortemente marcadas por uma orientação reducionista. Dado a essa característica, muitos foram os questionamentos acerca da legitimidade dessa metodologia quanto à sua aplicabilidade na investigação de certas funções mentais com ênfase às de ordem superior que envolve os aspectos volitivos e conscientes; contudo, a despeito desse fato, inúmeros têm sido os êxitos associados às pesquisas experimentais empreendidas nesse campo incluindo a formulação de modelos explicativos acerca do funcionamento do sistema nervoso tanto em seus aspectos fisiológicos quanto mentais.

O filósofo *John Searle* torna essa questão central em muitas de suas objeções acerca da suposta impossibilidade da ciência vir a estabelecer uma “conexão inteligível entre fenômenos objetivos de terceira pessoa, como os disparos

¹⁰⁷ No contexto do meio acadêmico costuma se atribuir à década de 1960 o período de criação da neurociência enquanto disciplina independente voltada ao estudo sistemático do sistema nervoso, incluindo a complexidade das funções mentais. Precisamente, tem-se como marco a fundação da *Society for Neuroscience* ocorrida em Washington no ano de 1969 como o ano inaugural desta disciplina.

neurônicos, e estados subjetivos e qualitativos de sensibilidade e ciência” (Searle, 2021, p. 31).

Para esse pensador, temos exemplos robustos ao longo da história moderna da ciência em que esses obstáculos teóricos se demonstraram ser, apenas, aparentes.

Concordo com o pressuposto implícito na tese 3: os paradigmas científicos atuais não nos permitem saber exatamente como a consciência pode ser causada por processos cerebrais. Mas isso me parece análogo ao seguinte: O aparato explicativo da mecânica newtoniana não nos permitia saber exatamente como poderia existir o fenômeno do eletromagnetismo; o aparato explicativo da química do século XIX não nos permitia saber exatamente como poderia existir uma explicação química, não vitalista, do fenômeno da vida. A meu ver, portanto, o problema é análogo a outros problemas aparentemente insolúveis na história da ciência (Searle, 2021, p. 31).

O autor vincula essa postura, por parte de muitos pesquisadores e até mesmo de filósofos da mente, a equívocos que segundo sua compreensão seriam, na verdade, decorrentes de “opiniões que temos antes da reflexão” e em sintonia com essa sua percepção tem consagrado parte expressiva de sua obra a desfazer essas incompreensões que, inclusive, as nomeia de “posições-padrão”.

Ao longo da discussão, no texto que se segue, ressaltaremos os fatos históricos associados às descobertas relevantes no campo da neurobiologia. Evidenciaremos a importância desses eventos na medida em que compreendemos que essas descobertas não somente foram úteis para a contribuição do surgimento de técnicas eficazes e, inclusive, hoje, amplamente aplicadas no âmbito de muitas intervenções terapêuticas por parte da prática clínica, mas porque, também, impulsionaram a pesquisa e incrementaram o conhecimento sistemático acerca da arquitetura neuro-anatômica e fisiológica dos sistemas nervoso, central e periférico, desde o surgimento da ciência moderna.

2.1 O estado da arte da neurobiologia

A incorporação de sofisticado aparato tecnológico¹⁰⁸ na pesquisa científica, em especial nas últimas décadas, é um aspecto que entendemos que deva ser

¹⁰⁸ Dado ao caráter dinâmico da tecnologia, a cada dia pode se observar inovações pela incorporação de instrumental. Contudo, para efeito desse texto, nos reportamos mais precisamente ao uso de técnicas de imagens de grande resolução que impactaram os estudos no campo da neurobiologia. Parte desse êxito deu-se em razão de serem processos não invasivos e que permitiram *in vivo* o estudo funcional do encéfalo. Em geral, desde os anos 90, esse aparato já se encontrava disponibilizado em

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

considerado, dado a relevância que esse feito tem representado para o êxito das pesquisas que investigam, em particular, as funções superiores da mente.¹⁰⁹ Muitas dessas investigações partem do desafio de explicar como os processos neurofisiológicos representados por reações bioquímicas intracelulares, interações neuro-hormonais na fenda sináptica e os pulsos elétricos nas membranas dos neurônios se fazem corresponder a certos estados mentais. Apenas pelo uso de aparato tecnológico, dotado de altíssima sensibilidade, é que se tem tornado possível levar a cabo essas pesquisas e isso tem sido alcançado com notável êxito. Esse momento, seguramente, tem nos logrado modelos explicativos de caráter reducionistas, mas de extremo acerto dado ao que se propõem e, mais do que isso, contribuído para a sedimentação de uma nova postura epistêmica e ontológica em relação ao estudo da mente frente à tradicional abordagem dualista do tema tal como explicitamos nas seções anteriores.

Esse processo tem avançado vertiginosamente, coincidindo nas últimas três décadas com a mobilização de diversos pesquisadores¹¹⁰ em centros de pesquisa especializados em estudo do cérebro recém fundados e situados na Europa e nas Américas.¹¹¹ Importante percebermos que a motivação para essa mobilização, em geral, esteve associada ao desafio de explorar a complexidade das funções encefálicas, agora, também incluindo as funções mentais de ordem superior vinculadas ao *neocórtex*.

De fato, o universo da discussão em torno do desafio de compreendermos os múltiplos aspectos de nossa vida mental tradicionalmente sempre esteve vinculado à

grandes centros de pesquisa clínica e experimental: **EEG** (*Eletroencefalograma*), **fMRI** (*Ressonância Magnética funcional*), **PET** (*Tomografia por Emissão de Pósitrons*), **MEG** (*magnetoencefalograma*) e **TMS** (*estimulação magnética transcraniana*).

¹⁰⁹ Aqui nos reportamos às funções que incluem a memória, atenção, linguagem, percepção e as funções executivas. A interligação dessas funções mentais possibilita o comportamento complexo caracterizado pela capacidade de sociabilidade, entendimento e de juízo da realidade que contribuem para o estado de consciência.

¹¹⁰ Searle reporta-se a esse período citando diversos pesquisadores de nacionalidade das mais diversas, alguns deles, inclusive, agraciados pelo prêmio Nobel. Todos com publicações impactantes no estudo das funções mentais (*Cotteril*, 1998, *Crick* 1994, *Damáso* 1999, *Edelma*, 1989, *Freeman* 1995, *Gazzaniga* 1988, *Greenfield* 1995, *Hobson* 1999, *Libet* 1993 e *Weiskrantz* 1997). (Cf. Searle, John. *Consciência e Linguagem*. 2. ed. Tradução Plínio J. Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2021, p. 53).

¹¹¹ Entre esses centros, destacamos o papel do renomado *Massachusetts Institute of Technology* que foi palco da fundação do *Neuroscience Research Program* em 1962. Trata-se de um programa liderado por *Francis Otto Schmitt* e que tinha um objetivo muito específico: promover a interdisciplinaridade nos campos da Física e Química e Biologia acerca do estudo do cérebro em conjunto com os conhecimentos da Psicologia, Psiquiatria e das ciências cognitivas. Atribui-se, historicamente, ter sido esse o ano do nascimento da Neurociência como disciplina de caráter interdisciplinar voltada ao estudo do cérebro e das funções mentais.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

filosofia em suas várias perspectivas a depender do período e escola filosófica em questão. Porém, essa tendência, desde as postulações cartesianas e a evolução da ciência moderna, tem mudado e, hoje, é fato que a pesquisa no âmbito das ciências do cérebro caracteriza-se pela convergência de profissionais das mais diversas áreas do saber. Cientistas da computação, filósofos, neurobiólogos, neurologista, psiquiatras, neurofisiologistas, neurofarmacologistas, neuropatologistas, neuroetólogos, psicólogos e psicofísicos são alguns dos profissionais e especialistas que vemos na atualidade envolvidos no estudo desse tema.

Em geral, ao que se entende, o caminho da pesquisa científica moderna tem se conduzido segundo o ideal cartesiano¹¹² tal como exposto por esse autor em seu *Discurso do Método* que incluía, entre outros princípios, a ideia de que o conhecimento deveria ser de ordem prática e, portanto, se prestar a um fim além de ter por base fundamentos sólidos à maneira do que tratamos hoje por evidências científicas. Essa compreensão nos leva a perceber que, de fato, o pioneirismo de muitas descobertas no campo da neurobiologia, desde o florescimento da ciência moderna, sempre esteve associado à área médica e, mais precisamente, na exploração de disfunções neuro-motoras e mesmo de funções mentais com vistas a dar suporte terapêutico a muitas das enfermidades neuropsiquiátricas que conhecemos. Isso nos legou a descobertas que se demonstraram de extremo valor para as ciências médicas e, ao mesmo tempo, essas descobertas prestaram-se, de igual forma, para os fins da sistematização do conhecimento que temos na atualidade, no âmbito das neurociências acerca das funções mentais.

Vale notar que ao final do século XIX já acumulávamos um conjunto sistemático de postulados científicos bem consolidados acerca do sistema nervoso que em muito contribuíram para os fundamentos da pesquisa moderna nessa área. Entre outras descobertas sabíamos, à época, que o neurônio era a unidade funcional básica do sistema nervoso e que o encéfalo se comunicava com o corpo através de nervos e era para onde convergiam informações dos órgãos dos sentidos e, também, de onde saíam informações para a execução de atividades neuro-motoras. Lesões no encéfalo poderiam se manifestar por comprometimento das funções mentais, alteração das sensações e desequilíbrio das funções vitais associadas à manutenção da homeostase.

¹¹² Cf. DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução: J. Guinsburg e Bento P. Junior. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. (Coleção Pensadores).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Estamos certos que a antiguidade nos legou conhecimentos significativos acerca do sistema nervoso.¹¹³ Já no Período Clássico da *Grécia Antiga* o entendimento em torno da importância do cérebro enquanto órgão relacionado às sensações e mesmo às funções cognitivas é considerado fato histórico de relevância na história das ciências.

O primeiro exemplo de encefalocentrismo nítido, ou seja, a tese de que o cérebro controla a sensação, o movimento e a cognição, o encontramos em *Alcmaeón de Crotona* (450 a.C.). Segundo seu entendimento o cérebro se encarregaria de “sintetizar” as sensações pois que todos os sentidos a eles estavam conectados. *Alcmeaón* acentuava também que o “sentir” e o “entender” são duas operações distintas: enquanto a primeira encontramos em todos os animais a segunda é exclusiva do homem e se encontra no cerebelo.¹¹⁴

Contudo, não obstante esse entendimento acerca do sistema nervoso já integrar o conhecimento científico da *Grécia Antiga*, foi, realmente, só a partir da modernidade com o desenvolvimento e especialização do conhecimento caracterizado pela pesquisa e florescimento das ciências particulares, que incluía o método moderno de investigação empírica, que podemos perceber, de fato, um grande desenvolvimento no conhecimento acerca da estrutura anatômica e funcional do sistema nervoso.

O corpo, no contexto cartesiano, como sabemos, seria de uma substância distinta da alma, integrante do mundo físico, e, dado à sua natureza extensiva, estaria submetido, portanto, às leis da mecânica. Essa condição veio a lhe tornar passível de ser submetido à exploração científica, agora, mediada pelo método experimental, recém incorporado à nova ciência. Portanto, estando o corpo sem restrição ao estudo das suas funções e compreendendo-se ser o cérebro parte dele viríamos de forma gradual, ao longo dos séculos que se seguiram, a se apropriar do conhecimento de muitos aspectos acerca do comportamento anátomo-fisiológico do cérebro. Essa perspectiva mecanicista se fez incorporar à nossa tradição e se faz presente na pesquisa moderna relacionada ao estudo das funções mentais que busca correlações

¹¹³ *Hipócrates* (460-379 a. C.) a quem a tradição atribui ser o pai da medicina “Acreditava que o encéfalo não apenas estava envolvido nas sensações, mas que seria a sede da inteligência”. *Hipócrates* exerceu grande influência na prática médica do *Período Clássico Grego-romano* até o fim da *Idade Média*. A ele é atribuído a autoria de *Corpus Hippocraticum* o que se considera ser o primeiro tratado de medicina do Ocidente. (Cf. BEAR, Mark. *Neurociências: desvendando o sistema nervoso*. Trad. Dalmaz et al. Porto Alegre: Artmed, 2017, p. 5).

¹¹⁴ Cf. BLANCO, Carlos. *Historia de la Neurociencia: El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2014, p. 31.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

causais entre os mecanismos neuro-elétricos e demais outros processos físico-químicos e hormonais inerentes à dinâmica de funcionamento do sistema nervoso com os diversos órgãos e sistemas integrantes do corpo, incluindo as manifestações dos estados mentais.

Na verdade, tal como exposto, podemos assegurar que o cartesianismo nos dotou dos fundamentos epistêmicos que hoje tem orientado a investigação empírica moderna que tem a finalidade de desvendar a complexidade do funcionamento do cérebro pois, dado à sua natureza material, estaria esse órgão em conjunto com todas as demais estruturas e sistemas do corpo humano, também, sujeitos à exploração sob a ótica mecanicista. Coube ao próprio *Descartes*, inclusive em pressupostos hoje já superados, o pioneirismo no estudo do mecanismo dos atos reflexos¹¹⁵ que se apresentavam nos movimentos involuntários de grupos musculares dos autômatos.¹¹⁶ Esse trabalho de *Descartes*, ao que chamaríamos hoje de estudo experimental de fisiologia, veio a influenciar em muito as pesquisas em torno da integração do sistema nervoso central com o periférico levados a termo no fim do século XIX. A partir desse período, passamos, portanto, a ter a completa clareza do mecanismo neurofisiológico associado ao pulso elétrico nos nervos e músculos, desfazendo a teoria dos espíritos¹¹⁷ e fluídos como era até então explicado a condução de informações pelos nervos ao longo do corpo. Tínhamos, então, a partir dessa época, a noção precisa de todo o processo de integração entre o sistema nervoso central e os demais órgãos periféricos e esse mecanismo dava-se pela mediação de fibras nervosas tal como explicado pela publicação de *Sherrington*¹¹⁸ em sua obra de 1906, *The integrative Action of the Nervous System*.

Na esteira desse processo de desvendar a dinâmica de funcionamento das funções do cérebro e a relação desse com os diversos outros sistemas orgânicos do

¹¹⁵ Cf. MARCIO, M. *Descartes e o reflexo condicionado*. In: áskesis, 2020.

¹¹⁶ No século XVII era usual o termo *autômato* para designar algo capaz de autolocomoção. Em diversos trechos de sua obra *Descartes*, assim como outros autores do seu tempo, faz analogia do funcionamento do corpo humano ao de um engenho do tipo relógio ou mesmo um moinho. (Cf. COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*; tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995).

¹¹⁷ Na época de *Descartes* não se tinha elucidado ainda o pulso elétrico neuronal e tratava-se que a transmissão de informação por meios dos nervos dava-se por “certo ar muito fino ou brisa” a que se chamava de *les sprits animaux*. (Cf. Cottingham, John. *Dicionário Descartes*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 61).

¹¹⁸ *Sherrington y la accion integradora del sistema nervioso*. (Cf. BLANCO, Carlos. *Historia de la Neurociência: El conocimiento del cérebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2014, p. 102).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

nosso corpo houve um feito que é um marco dessa área de pesquisa e que, de fato, tem implicações das mais relevantes que foi a descoberta da unidade estrutural e funcional do cérebro, o neurônio.

A teoria neuronal, como assim passou a ser referida na literatura, inaugura o que podemos chamar de estudo moderno do cérebro e do sistema nervoso. Foi um feito de extrema magnitude que, inclusive, à época, conferiu ao neuro-anatomista espanhol *Santiago Ramón y Cajal* e ao italiano *Camilo Golgi* o prêmio Nobel de medicina e fisiologia. Vale acentuar que assim como essa, muitas outras premiações¹¹⁹ na área médica vieram a ocorrer face aos estudos experimentais associados às pesquisas no campo da neurobiologia tal tem sido a relevância das pesquisas nessa área, ao longo desses últimos cem anos.

Na verdade, ao fim do século XIX e início do século XX, não só a identificação do neurônio enquanto unidade funcional do sistema nervoso era conhecida como também estava esclarecido todo o mecanismo de comunicação via pulso elétrico entre o cérebro, músculos e os órgãos periféricos dos sentidos.

Um outro aspecto de extrema conotação, inicialmente associado às abordagens terapêuticas de lesões por traumas ou doenças naturais e que muito contribuiu em termos teóricos para o estágio do conhecimento que temos hoje ligado à ciência do cérebro, foi o mapeamento do córtex cerebral.

O estudo acerca da topografia do córtex cerebral e sua correlação com as funções da mente teve início sistemático a partir da segunda metade do século XIX, mais precisamente, com os trabalhos inéditos de *Broca*¹²⁰ e *Karl Wernicke*¹²¹, no âmbito de suas atividades enquanto médicos. *Wernicke* creditou muito do seu trabalho no estudo clínico de pacientes portadores de distúrbio da linguagem ao que tecnicamente se define por *afasia*¹²² ao mesmo tempo em que o neurocirurgião

¹¹⁹ Os outros dois prêmios pelos feitos na área da medicina e fisiologia caberiam a *Egas Moniz*(1949), médico português, pelo desenvolvimento da angiografia cerebral, e *Stanley / Rita Levi* (1986) por pesquisa associada ao crescimento neuronal.

¹²⁰ Afasia de *Broca*, trata-se de um transtorno associado a disfunção da linguagem e devemos o mérito desse estudo ao médico francês cirurgião, *P. Broca*, que associou uma disfunção na linguagem em um de seus pacientes com uma lesão identificada *post-mortem* no ano de 1861. (Cf. BLANCO, Carlos. *Historia de la Neurociencia: El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2014, p .80).

¹²¹ Médico anatomista e psiquiatra alemão nascido em 1848 que se notabilizou por pesquisas que associavam certas encefalopatias e transtornos afásicos à disfunções na linguagem.

¹²² *Afasia* (do grego: *a-* sem; *phasis-* expressão, fala) é um transtorno que afeta a linguagem, interferindo na compreensão ou expressão do discurso. Em geral, esse transtorno está associado à lesões no cérebro em região específica da linguagem podendo decorrer de traumas, tumores, processos degenerativos ou acidentes vasculares.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

francês *Paul Broca*, também, correlacionava lesões no lobo fronto-temporal esquerdo em pacientes que tinham as mesmas disfunções. No início do século XX, em razão desses trabalhos, passamos a entender que a linguagem, objeto de compreensão complexa cuja natureza habita um universo que não se permite ser analisado segundo os mesmos parâmetros que usamos para compreender o mundo físico, poderia, agora, ser plenamente relacionada à performance neurofisiológica de um objeto do mundo físico, mais precisamente da esfera do *bios*, o cérebro.

Inaugurava-se, a partir de então, estudos relacionando certas áreas específicas do cérebro com funções mentais complexas que evoluíram a ponto de termos hoje um verdadeiro estudo topográfico do córtex cerebral de ampla valia para pesquisa e para a área clínica com inegáveis aplicações na prática médica. As funções executivas, incluindo a linguagem, tomadas de decisão, planejamento e as emoções, ou seja, aspectos da vida mental que na antiguidade definiam o que seria a alma estavam agora sendo passíveis de investigação em termos empíricos. Esse representou, realmente, um passo notável no estudo do sistema nervoso e de significativas implicações epistêmicas pois passamos a fazer com bastante êxito a associação de aspectos fisiológicos em torno do funcionamento de determinadas regiões do cérebro com certas funções e manifestações tipicamente de natureza mental. De fato, isso além de ser um marco no âmbito da terapêutica teve sua importância, sobremaneira, pelas implicações na pesquisa teórica futura pois veio a orientar e definir toda uma área de pesquisa que se mostra hoje imprescindível ao conhecimento do cérebro, o mapeamento cortical das funções cerebrais. Objetivamente, passamos a correlacionar certas estruturas da arquitetura cerebral com manifestações de ordem superior dos fenômenos mentais¹²³. Estava claro, a partir de então, que caberia, sim, à pesquisa experimental um papel bem definido no estudo dos fenômenos da mente, incluindo a consciência.

¹²³ No âmbito do estudo neurocientífico das funções mentais há diversas classificações que, em geral, consideram os aspectos filogenéticos, neuroanatômicos e fisiológicos do sistema nervoso central. Segundo esses parâmetros, as funções mentais associadas à fome, sede, memória, instintos maternos e sexuais integram o que se conhece por sistema límbico e compreendem uma área anatômica subcortical. Como percebemos, trata-se de aspectos instintivos que se encontram compartilhados por amplo espectro de espécies e que na literatura especializada são conhecidas por funções mentais inferiores. Por outro lado, certas funções executivas responsáveis pela cognição bem como a capacidade de abstração incluindo as habilidades linguísticas, o senso crítico de realidade, a volição e a inteligência integram o que conhecemos por funções mentais superiores. Anatomicamente, estas funções estão situadas, contudo, integradas, em diversas áreas do cérebro conhecida por córtex cerebral e são, sob a perspectiva filogenética, áreas mais recentes do ponto de vista evolutivo.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

No curso do advento da modernidade até o presente foram muitos os avanços em muitas áreas que envolviam as ciências da natureza com notável destaque para as ciências biológicas que nesse período teve seus fundamentos definidos. Além do acúmulo de conhecimentos, em razão da pesquisa experimental voltada à fisiologia dos diversos sistemas orgânicos e aos estudos dos processos fisiopatológicos despertados pela busca do entendimento da dinâmica das diversas disfunções associadas às doenças, vimos, também, nesse mesmo período ser acrescidas ao corpo teórico da biologia os fundamentos teóricos que nos levaram a compreender melhor o processo evolutivo das espécies bem como o mecanismo de transmissão de características fenotípicas entre os seres e seus sucessores. Em termos mais específicos, nos apropriamos melhor acerca do processo de evolução da vida e passamos a conhecer a complexa dinâmica bioquímica de transferência de informações entre as células pelo material genético intracelular, o DNA. Esses aspectos teóricos demonstraram-se de extremo valor para que viéssemos, de fato, a definir os pressupostos ou parâmetros conceituais acerca do que viemos a definir por vida em seu sentido biológico tal como discutidos pelo físico austríaco *E. Schroedinger*.¹²⁴

Até idos da década de sessenta do século passado já tínhamos notáveis estudos e modelos explicativos acerca do funcionamento do cérebro e do sistema nervoso periférico, contudo a abordagem encontrava-se, ainda, limitada a ramos específicos da pesquisa, mais precisamente, às disciplinas vinculadas às ciências da clínica médica. Tínhamos, na ocasião, uma descrição razoável da estrutura macro e microscópica do cérebro e dos nervos bem como o conhecimento acerca dos aspectos funcionais referentes aos neurônios, incluindo a transmissão eletroquímica ao longo da membrana neuronal e o comportamento do pulso nervoso no sítio sináptico onde se processa a interconexão dos neurônios mediadas por neuro-hormônios locais.

No curso desta mesma década vimos, ainda, a instituição de um movimento que buscava inovação no estudo do sistema nervoso com atenção ao processamento

¹²⁴ Literalmente, *What is Life?* É o título de uma coletânea de ensaios em que *Erwin Schrödinger*, renomado físico teórico austríaco, trata da questão da organização da matéria em seu universo biológico e os critérios para definição da vida; para esse fim o autor considera nesses ensaios a pesquisa biológica de ponta, a sua época, que incluía as descobertas nas áreas de biofísica, genética e neurociências. (Cf. Schrödinger, E. *O que é vida? O aspecto vivo da célula viva seguido de Mente e Matéria e Fragmentos autobiográficos*. Tradução: Jesus de Paula e Vera de Paula. São Paulo: UNESP, 1997).

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

de informações pelo cérebro incluindo, além das funções autonômicas, também, as funções executivas associadas à linguagem, memória e a própria consciência. Na verdade, esse movimento que se notabilizou por marcar o nascimento da neurociência moderna, segundo o entendimento de alguns historiadores da ciência,¹²⁵ deu-se, precisamente, pela criação do *Neuroscience Research Program*¹²⁶, no *Massachusetts Institute of Technology*. A iniciativa incluiu a mobilização de muitos pesquisadores de diversas áreas e nacionalidades e entre esses o neurocientista americano *Francis Schmitt*.¹²⁷ O objetivo incluía a reunião de grandes pesquisadores da época com a finalidade específica de estudar o cérebro com foco nas áreas de neurobiologia molecular, sistemas neurais e psicologia.

Essa iniciativa demarcou um amplo campo de pesquisa teórico-experimental para fins de investigação das funções mentais e inaugurou uma nova era para o que se tem chamado de ciências do cérebro. Por ter se demonstrado uma iniciativa exitosa, esse feito influenciou a comunidade científica em escala global o que contribuiu para o surgimento de institutos de mesma natureza em diversas partes do mundo além de despertar para essa nova estratégia de estudo do cérebro que incluía a convergência de saberes vinculados às ciências de diversas áreas do saber.

Passados essas décadas, o acúmulo de conhecimentos foi expressivo e contribuiu, desta feita, para o desmonte de certos mitos que até então se tinha em torno de aspectos anatômicos e fisiológicos acerca do funcionamento do cérebro. Agora, passávamos a saber acerca da natureza plástica associada à formação e estruturação de certos circuitos neurais. Estudos voltados à análise das bases neurais de funções mentais complexas investigando a empatia, a consciência corpórea, o sentido de estética e, até mesmo, a moralidade,¹²⁸ impensáveis há pouco tempo, passaram a fazer pauta, também, da agenda científica contemporânea nesse campo.

Sob alguns aspectos, podemos falar, sim, nas implicações, hoje impactantes, desse movimento, dado ao seu legado que se faz sentir nas repercussões que dele

¹²⁵ Cf. BLANCO, Carlos. *Historia de la Neurociencia: El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2014.

¹²⁶ Trata-se de uma organização científica interdisciplinar, interuniversitária e internacional fundada em 1962. Esta data é considerada o momento de fundação da Neurociência enquanto disciplina autônoma.

¹²⁷ Biólogo e neurocientista norte americano que esteve em 1962 empenhado na fundação do *Neurosciences Research Program* e à frente, enquanto presidente desta instituição, desde a fundação até 1974.

¹²⁸ *Neural correlates of human virtue judgement*. Artigo de autoria de *Hidenhiko Takahashi et al.* Estudo de 2008 com o uso de imagiologia para fins de exploração dos aspectos da moral humana e sua correspondência com correlatos neurais.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

passamos a observar em amplas áreas do conhecimento, incluindo os mais recentes questionamentos éticos acerca do fenômeno que se tem nomeado de inteligência artificial bem como as discussões técnicas que envolvem especulações teóricas no âmbito da filosofia da mente. Definitivamente, a ciência passou a lidar com um campo de pesquisa que não lhe competia tradicionalmente e, inegavelmente, assim como já vimos ocorrer em outros momentos de inflexão na história da ciência moderna, estamos a assistir, em decorrência do espantoso êxito que temos observado no campo experimental das neurociências, impactos na temática que entendo ser a mais sensível da tradição do pensamento ocidental, a relação mente-corpo.

Como havemos de perceber essa problemática da relação mente-corpo que hoje podemos até nos referir, em termos mais específico, pelo binômio cérebro-consciência permanece nos desafiando, não obstante já seja temática incorporada à filosofia desde o remoto Período Clássico grego. Também, ainda, preserva sua mais intrigante característica: ser o pensamento que se interroga sobre sua própria natureza. Para além desse aspecto, agora, sob uma outra perspectiva, somos levados, necessariamente, a considerar que a convergência dos saberes das ciências empíricas e da filosofia nunca se fizeram, em tempo algum, tão necessárias.

2.2 O desafio metodológico das neurociências

Em sua obra, *Consciência e Linguagem*, John Searle reporta-se ao questionamento acerca de “como estudar cientificamente a consciência”¹²⁹ e ao mesmo tempo ele mesmo se refere ser um desafio tratar esse problema nos moldes da ciência contemporânea. O desafio, segundo esse filósofo, dá-se, em certa medida, pela persistência de certas “posições-padrão”¹³⁰ arraigadas no discurso filosófico predominante que, nesse caso, ainda se conduz pelo entendimento de que seria a consciência algo separado da realidade material e, por conseguinte, inacessível aos métodos das ciências empíricas.

Searle faz observar, também, que considerar a consciência nos termos de ser uma entidade à parte do mundo material consiste tão somente em persistir assumindo,

¹²⁹ Cf. SEARLE, John. *Consciência e Linguagem*. 2. ed. Tradução: Plínio J. Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2021, p. 21.

¹³⁰ Cf. SEARLE, John. *Mente, Linguagem e Sociedade: filosofia do mundo real*. Tradução: F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 12.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

contemporaneamente, o problema em sua versão tradicional tal como postulado por *Descartes* que atribui a esses entes, mente-corpo, natureza ontológica distintas. “Os avanços nas neurociências já nos permitem tratar – e talvez até resolver a longo prazo – a questão da consciência como um problema científico qualquer. No entanto, existe inúmeros obstáculos científicos a esse projeto”.¹³¹

O filósofo tem dedicado parte expressiva de sua obra ao estudo dessa questão e, como já demonstrado, posiciona-se, claramente, pela ruptura com a tradição, acentuando o caráter imprescindível do papel da ciência no estudo dos fenômenos mentais entendendo que esses são entidades do mundo real.

Com o advento do pensamento moderno e, mais precisamente, com o nascimento e a evolução mais notável das ciências experimentais há de se perceber que uma nova postura epistemológica se fez florescer desde então o que, efetivamente, veio a contribuir para que estejamos vivendo um momento em que o eixo da discussão em torno dos aspectos de nossa vivência mental não seja mais exclusividade da filosofia e nem mesmo de qualquer outra disciplina, em particular.

Na medida em que no contexto do pensamento contemporâneo as principais teorias da mente, monistas e até mesmo dualistas (dualismo de propriedade), veem no cérebro um elemento de central importância, não deveremos prescindir de compreendê-lo em sua complexidade estrutural e funcional. Portanto, para entender a questão da consciência é natural buscarmos nas ciências empíricas, neurociências, os elementos fundamentais para uma teoria da mente que se demonstre consistente. Essa postura tem nos proporcionado, inquestionavelmente, o acúmulo de amplo saber acerca da complexidade da arquitetura anatômica e funcional do sistema nervoso compondo um universo de conhecimento que tem se caracterizado, essencialmente, pela sua interdisciplinaridade incluindo a incorporação de avançadas abordagens e aparatos tecnológicos.

Especialmente, nas últimas três décadas, em razão do acúmulo inquestionável de conhecimentos no campo experimental, diversas subespecialidades surgiram no estudo da neurobiologia e isso tem nos conduzido a conhecer com detalhes as estruturas macro e micro anatômicas bem como a dinâmica de funcionamento do sistema nervoso central e periférico. Essa complexidade do universo anatômico e fisiológico desafia a pesquisa na formulação de modelos científicos que deem conta

¹³¹ Cf. SEARLE, 2021, *Op. cit.*, p. 21.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

do funcionamento do cérebro em seus diversos níveis e, gradualmente, temos dado passos significativos na compreensão de muitos aspectos da vida mental. Contudo, no âmbito da discussão filosófica, ainda se preserva entendimentos filiados à tradição dualista ainda que distintos do substancialismo clássico cartesiano.

Entre as principais objeções a serem enfrentadas, em relação aos seus críticos, *John Searle* situa a observação feita por parte dos materialistas, reducionistas, quanto ao seu entendimento acerca da consciência pois que o filósofo a conceitua admitindo-a ter natureza subjetiva e, neste panorama, não poderia esta ser objeto da ciência. *John Searle* postula a existência da consciência como um fato da natureza e acentua que não há impedimento de ordem epistêmica para que se estude entidades ontologicamente subjetivas com as ferramentas da ciência; para ele, “a exigência da objetividade da ciência não nos impede de obter um conhecimento epistemicamente objetivo de um domínio ontologicamente subjetivo”¹³².

Nessa mesma perspectiva, aceitando, também, o aspecto subjetivo da mente e reafirmando, igualmente a *Searle*, a possibilidade metodológica do seu estudo nos termos da ciência moderna, o neurocientista português, *Damásio*, assim se pronuncia:

Esse estado de coisas não deve nos impedir de tratar cientificamente os fenômenos subjetivos. Goste-se ou não, *todos* os conteúdos de nossa mente são subjetivos, e o poder da ciência provém de sua capacidade para comprovar ou refutar objetivamente a consistência de muitas subjetividades individuais.¹³³

Para esse pesquisador, na busca de uma alternativa metodológica, face à característica do aspecto privado da consciência, havemos de recorrer a processos específicos inerentes à própria dinâmica de funcionamento da mente. *Damásio* se reporta à capacidade mental que temos de intuir a vivência emocional de terceiros com base em nossos próprios estados emocionais. Esse recurso, o tratamos, na psicopatologia, por empatia e de forma inconsciente o experimentamos e fazemos uso dele em nosso cotidiano o que tem nos permitido, não obstante tenha os estados mentais uma natureza privada, empreendermos certos estudos no campo da pesquisa neurocientífica que têm até então se demonstrados válidos. Esse recurso é o que nos torna possível, em nosso dia a dia, a intercomunicação de nossas experiências

¹³² Cf. SEARLE, 2021, p. 30.

¹³³ Cf. DAMÁSIO, António. *O Mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. 2. ed. Tradução: Laura Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 74.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

emocionais e o exercício da compaixão além de ser a base de funcionamento de muitas técnicas psicoterápicas.

Há, aqui, um novo panorama que vai muito além das bases da tradição pois que, segundo esse novo entendimento, passamos a assumir a possibilidade de tratar aspectos ligados à nossa vida mental, entre eles a consciência, não mais, apenas, pela exclusividade da especulação filosófica; temos, irremediavelmente, a incorporação de um conjunto de disciplinas e metodologia própria das ciências empíricas. Assim, como defende *John Searle*, os aspectos mentais incluindo as características de ordem superior que se estende à consciência uma vez sendo passíveis de ser compreendidos, o serão incansavelmente alcançados a partir da mobilização de amplas áreas do saber incluindo a ciências empíricas, cognitivas e a filosofia.

As ciências, por definição, tradicionalmente lidam com aspectos objetivos da natureza e, no caso em questão, os aspectos relacionados à neurobiologia incluem o conhecimento da estrutura neuro-anatômica, fisiológica, bioquímica e hormonal relacionada ao tecido nervoso. O desafio posto à neurociência, nesse contexto, seria de natureza epistêmica e relaciona-se acerca da possibilidade de formularmos modelos explicativos sem que se caia no reducionismo, mas que, ao mesmo tempo, se atribua à consciência o *status* de um fenômeno da natureza.

3 A INTENCIONALIDADE SEGUNDO JOHN SEARLE

Nesta sessão nos propomos abordar o entendimento do conceito de Intencionalidade nos termos considerados pelo filósofo estadunidense *John Searle*, ao longo de sua obra ressaltando a relevância desse conceito para a compreensão do fenômeno da consciência tal como essa é entendida por esse filósofo.

Importante ressaltar que parte expressiva da obra desse pensador está contida na ampla discussão contemporânea acerca do problema da consciência. Há de se perceber, também, que ante ao atual esforço empreendido com vistas a se encontrar uma solução para a questão da relação mente-cérebro, o conceito de intencionalidade aqui apresentado assume crucial importância no contexto da obra desse autor e serve ao seu intento de encontrar respostas à essa problemática que estejam, acima de tudo, dissociadas da abordagem tradicional representada modernamente pelas

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

formulações cartesianas tal como expostas nas *Meditações*¹³⁴. Para esse filósofo, o dualismo de substância de *René Descartes*, bem como as mais diversas formas de monismo fisicista que se lhe contrapõem, nos legaram, até o momento, tão somente uma disputa intelectual interminável e pouco próspera.

O problema da consciência desde muito cedo tem sido tema da filosofia ocidental e nessa perspectiva integrou parte relevante das especulações do pensamento clássico grego. Nesse período, podemos identificar, de fato, as primeiras formulações teóricas que versam em torno da relação do corpo e da alma. Entendemos que as contribuições a partir desse momento vieram a nortear tudo o que se discutiu em torno dessa temática ao longo dos séculos que se seguiram até o advento do Período Moderno da filosofia, momento em que esse problema passou a ser reformulado tal como hoje o conhecemos. Contudo, como podemos perceber, essa reformulação manteve preservada em sua essência a postulação clássica dado que continuou a se reafirmar, embora que em outros termos, a natureza dualista do homem. Esse fato nos faz afirmar com segurança que a especulação em torno da natureza da consciência se trata, verdadeiramente, de um problema que já faz parte da tradição do pensamento ocidental. Porém, no Período Moderno da filosofia, mais precisamente a partir dos postulados de *Descartes*, é que vemos essa temática assumir as características atuais passando a ser considerada segundo suas próprias especificidades e evoluindo, mais recentemente, para um campo autônomo e relevante da filosofia contemporânea conhecido amplamente por filosofia da mente.

Nas últimas décadas a especulação em torno dos fenômenos mentais, incluindo o desafio acerca da questão da consciência, deixou de ser de interesse estrito da filosofia e desde então tem merecido a atenção das mais diversas áreas do saber com destaque para as ciências empíricas que estudam a natureza dos estados mentais e suas relações com as complexas estruturas orgânicas integrantes do corpo representadas pelo cérebro e sua extensa rede neural periférica que formam a estrutura anatômica mais conhecida tecnicamente pelo nome de sistema nervoso central e sistema nervoso periférico, respectivamente. É no âmbito dessas estruturas orgânicas segundo a perspectiva multidisciplinar contemporânea, acerca do estudo da mente, que se busca correlacionar os fenômenos mentais com certos padrões de comportamento do tecido nervoso ao que nos referimos por correlatos neurais.

¹³⁴ Cf. DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Junior. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996c, p. 325.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Ao longo dessas últimas décadas vimos, então, a temática em questão emergir de uma abordagem vinculada tão somente ao tradicional método especulativo filosófico para incorporar metodologia própria das ciências clínicas e experimentais que introduziram ao estudo desse problema o uso de técnicas avançadas e sofisticados meios diagnósticos os quais, inclusive, mapeiam o funcionamento do cérebro e, até mesmo, fazem acuradas aferições de neuro-hormônios, substâncias mediadoras de pulsos neurais.

Há de se perceber, coincidentemente com a mobilização dessas novas disciplinas a que me refiro, o grande progresso alcançado recentemente nesse campo do conhecimento em torno da questão usualmente referida pelo binômio mente-cérebro, pois que se conseguiu elucidar vários dos mecanismos que relacionam às questões complexas associadas aos estados da mentais, incluído até mesmo o fenômeno da consciência, com estados neurofisiológicos do cérebro. Outro aspecto que julgamos de relevância é a nova perspectiva epistemológica assumida pelas mais diversas correntes de pensamento da filosofia da mente e, também, de grupos de pesquisa experimental, dado que para os termos atuais tem predominado a compreensão de que quaisquer que sejam as soluções propostas relacionadas à solução do problema da consciência seja no universo da filosofia ou da pesquisa empírica deve-se levar em conta, necessariamente, a investigação da complexa relação existente entre o cérebro e o que conhecemos por estados mentais.

Para *John Searle*, em razão desse tema ter sido sempre vinculado à tradição filosófica bem como pela natureza ontológica subjetiva associada à consciência, há, ainda, resistências ao estudo desta questão por parte das ciências. Contudo, a despeito dessas compreensões, o estudo da consciência a partir de uma abordagem experimental, típica das ciências biológicas, fazendo-se uso, inclusive, de sofisticado instrumental tecnológico, tem-se cada vez mais se tornado realidade e podemos até afirmar que há o entendimento que já não é mais possível aos cientistas do cérebro explorarem a complexidade do sistema nervoso sem levar em conta a mais nobre de suas características que, segundo o autor, é a consciência.

Já no campo especulativo, mais precisamente associado à filosofia da mente, também não é mais possível a abordagem desse problema deixando-se passar despercebida as valorosas e recentes contribuições do que temos nos referido ser as ciências do cérebro. Nesse sentido tem sido soberba a contribuição de trabalhos científicos relevantes de muitos pesquisadores contemporâneos envolvidos com os

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

estudos do sistema nervoso e a complexa relação deste com os diversos fenômenos mentais, incluindo a questão da consciência. Na mesma medida, podemos assegurar que no âmbito da filosofia tem sido cada vez mais substancial por parte de muitos pensadores, em torno dessa problemática, seguir essa perspectiva de conciliar à especulação filosófica a pesquisa científica.

Ressaltamos, ainda, que é relevante considerarmos que parte dos êxitos alcançados até aqui, com notável destaque para as últimas décadas, devemos atribuir a diversos fatores, entre esses o emprego de grande arsenal tecnológico nunca até então disponibilizado, mas que ora está sendo empregado de forma ampla e exitosa em diversos centros especializados de estudo do cérebro e do comportamento humano. Isso nos leva a entender, também, que ao atual nível de especulação da filosofia e o esforço desta para a solução do problema da consciência se faz imprescindível considerarmos a contribuição das chamadas neurociências.

Nesse contexto, introduzimos a defesa do autor que entende que a despeito da consciência ter uma natureza que postula ele ser, em essência, subjetiva isso não se contrapõe à possibilidade de que esta venha a ser tratada em termos epistêmicos como fenômeno de investigação por parte das ciências empíricas da mesma maneira que tem sido ao longo desses séculos objeto de estudo da filosofia.

Na verdade, para *John Searle*, a consciência é expressão do “mundo real” e não nos será possível encontrar a solução desse problema dissociando-a da natureza; defende, ainda, que foi a partir de um universo permeado por energia e partículas que, uma vez tendo estes sido submetidos a um longo processo evolutivo, se culminou ao modo especial de organização da matéria, cujo ápice ora se encontra manifestado no que tratamos ser o fenômeno da consciência. O autor considera, inclusive, que a compreensão desse fenômeno seja o maior dos desafios da ciência contemporânea – entender a mente sem recorrer a qualquer elemento sobrenatural e, portanto, encontrar a resposta a esse problema no âmbito da investigação do mundo natural é o que nos cabe no estágio atual de nosso conhecimento. *Searle* considera que tal como as demais propriedades dos sistemas biológicos, deveremos atribuir, de maneira semelhante, à consciência esse *status*, pois esta, igualmente, é expressão de um nível especial de organização da natureza.

Sobre o aspecto da consciência ser considerada uma propriedade associada a um sistema biológico, o sistema nervoso central, sobre o aspecto da ontologia

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

subjetiva ser condição inerente a ela e sobre a possibilidade de uma factível postura objetiva e epistêmica em relação à sua investigação, afirma o autor:

Os estados conscientes são causados por processos neurobiológicos e se realizam na estrutura do cérebro. Afirmar isso é como dizer que os processos digestivos são causados por processos químicos no estômago e no restante do sistema digestivo e que se realizam no estômago e no sistema digestivo. A consciência difere de outros fenômenos biológicos por ter uma ontologia subjetiva ou de primeira pessoa. Mas a subjetividade ontológica não nos impede de ter uma objetividade epistêmica.¹³⁵

Como podemos perceber, nessa formulação *Searle* empreende um especial esforço de fazer convergir aspectos do mundo que a tradição tem insistido em considerá-los como coisas de natureza distintas representadas pelos postulados cartesianos acerca da *res cogitans* e *res extensa*. Notemos que ao se referir que os estados conscientes são causados por “processos neurobiológicos” não há mais espaço, ao considerarmos esses termos, para entendermos que estamos a tratar de duas substâncias distintas. Segundo o autor, não há duas substâncias na medida em que a consciência é causada pelos processos cerebrais e a despeito de ainda “não termos uma teoria que explique esse”¹³⁶ fato, poderemos, no futuro, virmos a encontrar a solução desse problema a partir da investigação no âmbito da pesquisa empreendida pela ciência. No entanto, há de se considerar que a consciência ainda que seja em sua essência um fenômeno biológico não deve ser compreendido como um fenômeno natural comum, à maneira de tantos outros, pois que difere dos demais fenômenos biológicos por ter uma natureza caracterizada, ontologicamente, pela sua subjetividade.

Estruturamos a discussão nesta seção em duas partes: na primeira exploraremos a compreensão do que seja a consciência bem como o seu aspecto subjetivo e suas demais características tais como entente *John Searle* e, ao final, na segunda parte, apresentaremos o conceito de Intencionalidade. Ressaltaremos o caráter imprescindível desse conceito na tentativa do filósofo de encontrar uma solução “naturalizada” para o problema da consciência pois que o autor a considera ser um fenômeno natural manifestada a partir de um nível superior de organização do

¹³⁵ Cf. SEARLE, John. *Consciência e Linguagem*. 2. ed. Tradução: Plínio J. Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2021, p. 72.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 31.

“mundo real”, o biológico, cuja expressão inicial remonta aos primórdios do universo representada por partículas fundamentais e energia.

3.1 O fenômeno da consciência segundo *John Searle*

Antes mesmo que venhamos a nos inteirar da discussão propriamente dita quanto à natureza da consciência e de suas características tal como compreendidas por *Searle* entendo ser pertinente expor as considerações postas pelo próprio autor em torno das condições áridas que é se fazer compreender enquanto autor de uma alternativa teórica cuja essência parte da negação das perspectivas tradicionais representadas pelo dualismo cartesiano e pelo fisicalismo reducionista de forte influência cientificista.

Searle situa suas teses acerca do problema mente-cérebro a partir de certos pressupostos, próprios do nosso tempo, que tem nos conduzido, gradualmente, segundo nos faz ele entender, a um processo de desmistificação em relação a certas questões associadas aos fatos do mundo real; isso inclui, por exemplo, a percepção por ele defendida de que “a negação desta ou daquela afirmação sobre o mundo real pressupõe que existe uma maneira como as coisas realmente são, independente de nossas afirmações”¹³⁷. Neste cenário, o sobrenatural não tem mais significado e fatos que ora nos parecem estranhos são, apenas, fenômenos que ainda não os entendemos; assim, deveremos admitir que a consciência seja, também, um desses fenômenos. Ou seja, nesta perspectiva searleana, que o próprio autor se refere por realismo externo¹³⁸, o que teríamos a resolver em relação ao problema da consciência se trata, tão somente, de ser uma questão de natureza epistêmica que poderá vir a ter solução no âmbito da pesquisa científica tal como o próprio filósofo se posiciona ao afirmar que, à sua compreensão, a consciência é, na atualidade, ‘o mais importante problema das ciências biológicas’¹³⁹.

Searle, em sintonia com estes pressupostos, considera a consciência como sendo o aspecto mais essencial da mente, atribuindo-lhe, inclusive, existência no mundo real e, como tal, trata-se essa, portanto, de ser um objeto de conhecimento da

¹³⁷ Cf. SEARLE, John. *Mente, Linguagem e Sociedade: filosofia do mundo real*. Tradução: F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 28.

¹³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 29.

¹³⁹ Cf. SEARLE, John. *Consciência e Linguagem*. 2. ed. Tradução: Plínio J. Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2021, p. 89.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

ciência assim como os demais entes da natureza. Porém, o autor faz observar, também, que a consciência é portadora de aspectos que a torna peculiar em relação aos demais objetos das ciências empíricas que estamos acostumados a considerar, até mesmo os de natureza biológica. Mais precisamente, em relação aos outros fenômenos biológicos por nós vivenciados, a consciência assume essa peculiaridade em razão de três aspectos por ele considerados essenciais. Entre essas facetas da consciência o autor ressalta a sua 'natureza subjetiva' bem como o seu 'caráter unitário', vinculado às nossas experiências conscientes na medida em que estas ocorrem no contexto de um pano de fundo, nomeado, por ele, "campo consciente unificado"; há, por fim, o 'aspecto qualitativo' que, em geral, se encontra sempre associado às nossas percepções. Para *John Searle*, "parte da dificuldade em se ter uma descrição da consciência é que ela não parece ser, por si só, um objeto de observação, da mesma maneira que as outras coisas o são, como as cadeiras e as mesas à sua volta"¹⁴⁰.

Em geral, podemos situar que a apreciação da consciência tem sido feita a partir de certos pontos de vistas com os quais ele procura romper. De um lado, há a tradição dualista de preponderante matriz cartesiana que atribui à consciência um aspecto misterioso e de natureza ontológica distinta do mundo natural e, do outro lado, a percepção de que a consciência não existe de fato, pois se resume a um reflexo dos estados cerebrais. Essa última é a posição do fisicalismo que postula que os estados mentais são apenas estados do cérebro. Em relação a essas posturas *John Searle* se refere:

De acordo com o dualismo, a consciência e outros fenômenos mentais existem num domínio ontológico inteiramente distinto do mundo físico da física, da química e da biologia. De acordo com o materialismo, a consciência como a descrevi, não existe. Nem o dualismo nem o materialismo, segundo a interpretação tradicional de cada qual, permitem responder à nossa pergunta. O dualismo afirma que há dois tipos de fenômenos no mundo, o mental e o físico; o materialismo afirma que há apenas um, o material.¹⁴¹

Então, segundo esses termos, o autor, ao mesmo tempo, nega as categorias do dualismo e do materialismo reducionista propondo o que ele mesmo nomeia por

¹⁴⁰ Cf. SEARLE, John. *Mente, Linguagem e Sociedade: filosofia do mundo real*. Tradução: F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 57.

¹⁴¹ Cf. SEARLE, John. *Consciência e Linguagem*. 2. ed. Tradução: Plínio J. Smith. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2021, p. 69.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

“naturalismo biológico”, pois entende que a consciência é um fenômeno biológico causado por processos cerebrais e é irreduzível a estes, na medida em que tem uma ontologia subjetiva. Importante observar que neste contexto o autor atribui existência real à consciência.

Quanto à definição do que venha a ser a consciência, o autor situa o problema reconhecendo que, na atualidade, à luz do que já conhecemos, não dispomos de elementos que nos permita formular uma definição analítica da consciência nos termos e rigor requeridos pela ciência. Na verdade, lembra-nos que essas definições ocorrem, em geral, ao final de uma investigação científica, algo que estamos ainda longe de alcançarmos quando analisamos o que, ainda, nos resta conhecer acerca das estruturas anatômicas e fisiológicas infinitamente complexa dos processos cerebrais e dos diversos fenômenos mentais. Porém, o autor reporta-se ao que chama por definições do senso comum que a despeito de não serem rigorosas nos esclarecem sobre a questão em estudo.

Searle entende que não deva ser a falta de uma definição analítica acerca da consciência um fator limitante para que esta seja tomada como objeto de estudo pois, embora que intuitiva, a noção do senso comum acerca da consciência nos atende e mesmo sendo limitada mostra-se útil para nos tirar desse impasse. Assim, *Searle* define a consciência:

A consciência consiste em estados e processos de sensibilidade ou ciência, internos, qualitativos e subjetivos..., a consciência começa quando o indivíduo desperta de manhã de um sono sem sonhos e continua até que adormeça de novo, morra, entre em coma ou fique de alguma outra maneira, ‘inconsciente’. Ela inclui toda a variedade de ciência (*awareness*) que julgamos característica de nosso estado de vigília; abarca o sentir dor, perceber objetos visualmente, passar por estados de ansiedade e depressão, resolver palavras cruzadas, jogar xadrez, tentar lembrar do número do telefone de alguém, discutir política ou simplesmente ter vontade de estar em outro lugar.¹⁴²

Excluindo o aspecto particular do sono, que se dá com a vigência de sonhos, a consciência está, em geral, associada a um estado de vigília, embora não deva com esta ser confundida pois que ressalto, aqui, a possibilidade de se observar em pacientes acometidos de certos transtornos neurológicos a presença de comprometimento significativo da consciência, ainda que na vigência de um pleno

¹⁴² Cf. SEARLE, John. *Consciência e Linguagem*. 2. ed. Tradução: Plínio J. Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2021, p. 55.

estado de vigília. Em consonância com esse aspecto da consciência, que se demonstra contra intuitivo, passo a me reportar a duas curiosas condições clínicas referidas pelo neurocientista português *António Damásio*¹⁴³ em seu livro, *O Mistério da Consciência*. Trata-se do *automatismo epiléptico* e do *mutismo acinético*, dois clássicos exemplos de flagrantes em que temos o privilégio de observar, clinicamente, em simultâneo, a ocorrência de um profundo comprometimento da consciência central e ampliada¹⁴⁴, mesmo estando o paciente desperto, ou seja, em pleno estado de vigília. Há, nesses casos, registro preciso de alteração eletroencefalográfica em associação com a ocorrência de doença neurológica, aspecto esse que nos revela o êxito dessa nova perspectiva da pesquisa nesse campo do saber que se propõe buscar no estudo de processos neurofisiológicos e anatômicos do cérebro elementos relevantes para a compreensão de fenômenos da mente.

Em ambas essas situações de disfunção cerebral, o *automatismo epiléptico* e o *mutismo acinético*¹⁴⁵, há uma substancial riqueza semiológica; os pacientes apresentam-se em franco estado de vigília e, apenas, com leve alteração da atenção, mas o tônus muscular demonstra-se preservado incluindo a capacidade locomotora o que faz com que esses pacientes, até mesmo, consigam se deslocar ou, ainda, se defenderem de possíveis riscos à sua integridade física, exibindo, portanto, postura semelhante ao indivíduo consciente, tudo isso observamos ocorrer em plena vigência da crise disfuncional de que padecem. Notável é percebermos que na ocorrência desses dois eventos de disfunção neurológica apenas a consciência apresenta-se, efetivamente, comprometida ainda que por curto período, mas o suficiente para nos darmos conta da complexidade e interdependência de certas funções mentais, no caso em questão, entre o estado de vigília e a consciência.

Outro aspecto a ser observado, também, é que o nível de consciência varia segundo um espectro tal como tantos outros aspectos das funções da mente que na

¹⁴³ Neurocientista português radicado nos Estados Unidos. Autor do *best seller* o *Erro de Descartes*. Entre outras contribuições defende a ideia de que o sistema límbico, sede das emoções, e o neocórtex, sede da razão, atuam sempre em conjunto diferente do entendimento até então predominante.

¹⁴⁴ Para o neurocientista *António Damásio* estaria a consciência melhor compreendida se a concebermos sob dois níveis de complexidade: a CONSCIÊNCIA CENTRAL, neurobiologicamente caracterizada e estável, relaciona-se ao *self* central e é indispensável à estruturação da CONSCIÊNCIA AMPLIADA. Esta última estrutura-se de forma mais complexa e nos proporciona o *self* autobiográfico que evolui no decorrer da vida do organismo e está relacionada aos aspectos conceituais e simbólicos da linguagem (DAMÁSIO, António. *O Mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. 2. ed. Tradução: Laura Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 25).

¹⁴⁵ Cf. DAMÁSIO, António. *O Mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. 2. ed. Tradução: Laura Motta São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 84.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

vigência de uma disfunção podem se manifestar desde uma forma leve até um acentuado grau de comprometimento funcional. Esse fenômeno, na verdade, é de amplo uso na clínica neurológica e psiquiátrica, pois que permite se avaliar com relativa precisão o grau de gravidade de certa injúria ao sistema nervoso o que auxilia o médico na tomada de decisão ou de intervenção terapêutica. Na sua estreita relação com o estado de vigília a consciência oscila, a depender de certas condições fisiológicas, tal como ocorre no sono ou mesmo nas condições patológicas do cérebro ou, ainda, quando do uso de substâncias psicoativas e pode manifestar-se alterada, variando de forma gradual de quadros definidos semiologicamente como leves, do tipo torpor, evoluindo para estados mais graves tais como a obnubilação, o coma e, por fim, a condição vegetante de morte cerebral em que se afere a ausência absoluta de qualquer função mental.

A partir desse panorama semiológico acima descritos, quando da avaliação do estado mental, por parte de algum paciente tal como identificado em uma típica avaliação neurológica ou psiquiátrica, fica mais fácil compreendermos a ruptura, por *John Searle*, com o dualismo substancial postulado por *Descartes*, pois como podemos perceber a consciência está, necessariamente, vinculada a uma condição fisiológica e de vitalidade do cérebro e desse aspecto depende para que venha a se manifestar. Na verdade, assim como tratamos de expor, não há o que se cogitar acerca da existência de duas substâncias uma vez que os fenômenos mentais, incluindo a consciência, emanam do cérebro e inexistem na sua ausência, tal como pode ser visto por ocasião da morte cerebral. Desta feita, reforça o autor, acentuando que como certas propriedades emanam de determinados órgãos, também, do cérebro deveremos admitir o surgimento da consciência. Em suas próprias palavras, ao afirmar que “sabemos que os processos cerebrais realmente causam a consciência¹⁴⁶”, se pronuncia, então, pela unicidade entre o que foi tratado pela mais remota tradição filosófica ocidental e, mais recentemente, na modernidade por *Descartes* como coisas distintas, *res cogitans* e *res extensa*.

John Searle tem sua formação filosófica vinculada à tradição analítica e há de se perceber que sua postura em torno da investigação do problema da consciência não se desvincula da temática mais fundamental da filosofia analítica, a linguagem. Assim, a linguagem continua a ter um papel de destaque nas especulações desse

¹⁴⁶ Cf. SEARLE, 2021, p. 31.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

autor, porém, agora, há de se estabelecer um elo entre essa capacidade humana e toda a problemática em torno da mente e da consciência. Em seu entendimento, sendo a consciência propriedade que emerge de uma estrutura biológica, o cérebro, há de se considerar também esse aspecto para compreendermos de forma efetiva o que venha realmente a ser a linguagem. Para *Searle*, a compreensão da linguagem passa, necessariamente, pela elucidação dos complexos processos envolvidos em torno dos fenômenos mentais. Nesta perspectiva a filosofia da linguagem necessita da filosofia da mente para ser melhor compreendida. A essa altura, o filósofo recorre ao conceito de Intencionalidade e a questão a ser posta é como atribuímos sentido a entidades tais como um 'som' ou mesmo uma 'palavra escrita' ou qualquer outro meio de comunicação. Na compreensão desse autor os elementos simbólicos, dos mais diversos, utilizados nos atos de linguagem trata-se de objetos do mundo físico como tantos outros e o grande desafio é compreendermos a capacidade que eles têm em representar algo que não lhe é intrínseco na medida em que, enquanto símbolos, são, na verdade, apenas objetos físicos destituídos de significados. Sugere, então, o autor que a Intencionalidade associada à linguagem é de natureza derivada ou extrínseca e, na verdade, é mediada a partir de um entendimento entre os que compartilham dela. Essa característica difere da Intencionalidade associada aos estados mentais que são subjetivos tais como as crenças ou desejos e, segundo o autor, possuem estes últimos uma natureza que é caracterizada por ser intrínseca. Para *Searle*, a linguagem tem estreita relação com a Intencionalidade e se sustenta a partir do comportamento intencional mediado pela necessidade prática do seu uso por parte dos que dela se apropriam para os diversos fatos de nossas vidas.

Em *Damásio*, esse aspecto da Intencionalidade é, também, considerado fazendo-se corresponder ao que o cientista define por consciência ampliada.

A consciência ampliada é um fenômeno biológico complexo, conta com vários níveis de organização e evolui no decorrer da vida do organismo. Embora eu acredite que, em níveis simples, ela também está presente em alguns não humanos, a consciência ampliada só atinge um nível mais elevado nos seres humanos. Ela depende da memória convencional e da memória operacional. Quando atinge seu ápice humano, também é intensificada pela linguagem.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Cf. DAMÁSIO, António. *O Mistério da Consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. 2. ed. Tradução: Laura Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 25.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Searle pronuncia-se acerca da necessidade de investigação do problema da consciência por parte de um programa amplo em que as ciências empíricas, também, estejam inclusas. Segundo sua compreensão, as definições analíticas que são características próprias das ciências empíricas são, em geral, encontradas sempre ao fim de exaustiva investigação de um dado problema e, particularmente, em relação à consciência não há por que ser diferente e é fato que o estágio atual da pesquisa não nos dota, ainda, de elementos suficientes para solução do problema em questão, pelo menos nos termos em que se deseja. Lembra o autor que esse aspecto ocorreu com muitas investigações científicas ao longo da história da ciência pois que certas soluções para determinados problemas científicos vieram a ser encontrados só bem adiante e isso também pode estar ocorrendo na busca pela solução do problema da consciência.

Portanto, é fato que, ainda, há muito o que ser conhecido acerca do mistério da consciência e como ele mesmo afirma esse parece ser, no contexto atual, o problema mais difícil a ser enfrentado pela ciência na contemporaneidade.

Na impossibilidade de se ter uma definição precisa do que seja a consciência e, mais incisivamente, face a ausência de conhecimento profundo o bastante para esgotarmos a complexidade da questão que envolve a emergência da mesma a partir do mundo natural ater-se às suas propriedades e suas características parece-nos ser uma estratégia a que devemos considerar ter sido utilizada por parte do autor. Neste sentido, *John Searle* relaciona o aspecto da 'subjetividade', da 'unicidade' e da 'qualidade' como sendo elementos essenciais e reveladores da maneira como funciona a consciência.

A esse ponto da discussão, nos cabe tratar sobre o aspecto da subjetividade enquanto qualidade primeira e indissociável da consciência, referida por *Searle* como ontologia de primeira pessoa. A certa altura de suas investigações, o autor viu parte de seu projeto ser questionado e o ponto central se dava acerca da impossibilidade do estudo da consciência por parte da ciência dado que para os que o criticam, entre eles o filósofo da mente *Daniel Dennett*,¹⁴⁸ a natureza dos estados conscientes subjetivos mostra-se avessa aos objetos estudados pelas ciências pois que precisam esses, necessariamente, terem natureza objetiva. Argumenta *Searle*, contra essa impossibilidade afirmada por parte dos seus críticos, reportando-se, inclusive, a

¹⁴⁸ Cf. CHUA, John. *Formulating Consciousness: A Comparative Analysis of Searle's and Dennett's Theory of Consciousness*. Talisik, v. IV, p. 43-61, 2017.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

exemplos bem conhecidos em algumas especialidades médicas tais como a neurologia e a psiquiatria que lidam, diariamente, com aspectos subjetivos dos estados mentais tal como a ansiedade e mesmo a dor e o fazem exitosamente com os métodos próprios das ciências empíricas. Portanto, a despeito da natureza subjetiva da consciência, não haveria razão para desconsiderá-la como objeto de estudo das ciências.

Na verdade, *John Searle* não desconsidera a natureza da objetividade epistêmica por parte da ciência e ressalta que sob o ponto de vista do conhecimento científico esse é construído a partir de conjecturas que, eventualmente, podem ser objetivas ou subjetivas. Da mesma forma, em relação à natureza ontológica dos fatos a serem investigados pelas ciências esses, também, podem, objetivos ou subjetivos e, sem distinção, devem se constituir objetos de estudo por parte da ciência. A percepção do tipo dor, por exemplo, só existe enquanto vivenciada em primeira pessoa e tem, portanto, nesse contexto, sua natureza subjetiva bem definida, mas não há elementos que nos impeçam de considerá-la como de fato o fazemos em diversas circunstâncias; essas percepções são cotidianamente abordadas e tratadas com relativo êxito por diversas especialidades médicas.

Outro aspecto de relevância e que é estruturador da consciência é o seu caráter unitário. Esta propriedade, podemos vê-la manifestada nas diversas experiências sensitivas e define o que o autor chama de “campo consciente unificado”. De fato, por exemplo, em relação a nossa experiência visual mesmo que voluntariamente desloquemos a nossa atenção para um determinado ponto em específico ainda assim todo o espaço ao alcance de nossa visão que permeia esse ponto, integrante do cenário em que esteja esse objeto, constitui a nossa experiência visual naquele momento. Da mesma forma podemos afirmar isso quanto à nossa vivência auditiva, pois independente do fato de focarmos a atenção para apenas um determinado estímulo sonoro, nossa experiência auditiva contempla todo o campo alcançado pelos nossos ouvidos.

Definitivamente, em condições saudáveis, nossa consciência em relação aos múltiplos estímulos a que estamos simultânea e cotidianamente expostos, dá-se de forma integrada, unificada, condição essa em que se faz necessária a atuação de outra faculdade mental, de ordem superior, que é a atenção ou a capacidade de selecionar ou focar determinado objeto enquanto integrante de todo um campo

perceptivo; esse processo ocorre mediado segundo determinado interesse do agente, que, por sua vez, age de forma, eminentemente, consciente.

Quanto à qualidade essa é uma característica intrinsecamente associada à natureza subjetiva da consciência e está relacionada ao modo ímpar pelo qual somos tocados e vivenciamos, perceptivamente, os objetos sejam eles externos ou internos que constituem o nosso campo consciente. Também referida por *Qualia*, a qualidade é o aspecto da nossa mente que faz cada experiência sensitiva ser diferente uma da outra e singular para cada sujeito que percebe. O prazer de ouvir uma música é sempre diferente do prazer de degustar uma comida ou apreciar visualmente algo. Há de se perceber que essa dimensão da consciência se conjuga à subjetividade, pois sempre o mesmo objeto figura-se de forma única para cada indivíduo e isso está relacionado até mesmo com a identidade constituinte de cada pessoa.

Na verdade, o autor prefere considerar que a subjetividade, a unicidade e a qualidade se referem a três facetas inter-relacionadas de uma mesma característica da consciência e é de relevância tal que essa particularidade faz da consciência uma manifestação com propriedades distintas de todos os outros fenômenos biológicos.

3.2 A conceito de Intencionalidade e sua relação com o “mundo real”

Para melhor compreendermos o conceito de Intencionalidade nos termos proposto pelo filósofo *John Searle* é importante entendermos que ao nos reportarmos ao mundo real, tal como referido pelo autor, estamos nos dirigindo à multiplicidade dos objetos que lhe constitui, incluindo o aspecto material do mundo e, também, àqueles objetos que não se definem pela natureza da extensão, usando a terminologia cartesiana, tais como a linguagem e a cultura. De forma mais precisa, esses objetos naturais devem ser compreendidos pelo conjunto de todos os elementos constituintes da *Physis* tal como se manifestam hoje e cuja instância mais primitiva nos remonta ao campo energético e às partículas fundamentais que formavam o universo primitivo, assim referido pelo autor. Absolutamente tudo que conhecemos teve sua origem, uma vez submetido a um longo processo evolutivo, desse contexto primitivo seja os aspectos materiais de tudo que nos rodeia, incluída a complexidade dos organismos biológicos que hoje nos encanta, seja, também, os demais fatos do mundo tais como a consciência bem como as complexas formas de organização inerentes ao processo civilizatório e cultural a que hoje chegamos.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Na verdade, o conceito de Intencionalidade considerado pelo autor é a expressão de um esforço em naturalizar a ideia de consciência bem como dos demais aspectos da condição humana incluindo o mundo da cultura e da organização da sociedade e nos fala sobre a dinâmica das múltiplas faces inerentes ao processo de interação do indivíduo com o “mundo real”.

A ideia de Intencionalidade é indispensável para a compreensão da consciência e o autor a define como sendo a propriedade de que certos estados mentais têm de se reportarem a algo ou se referirem a estados de coisas no mundo real¹⁴⁹. Entre as características importantes de certos estados mentais que se mostram intencionais está a relação genuína existente entre o efeito que nossas intenções promovem no mundo real desde o simples movimento de um de nossos membros, por nós realizado voluntariamente, até os efeitos que se observam para além do nosso domínio corporal. *John Searle* se refere a esse fato nominando-o de causalidade intencional. Diferentemente da causalidade associado ao domínio das ciências da natureza, a que nós estamos, usualmente, acostumamos a pensar, nesse caso, há de se perceber que se trata de um estado mental que está a alterar ou a promover algo no mundo podendo vir a ter implicações de ordem física ou não. Aqui, podemos imaginar que o simples proferimento de uma palavra ou uma frase poderá determinar implicações das mais diversas incluindo, até mesmo, um evento físico indesejável ou desejável ou a alteração do estado de humor de um ouvinte qualquer. Importante perceber que este tipo de causalidade em nada se assemelha à que se observa no universo dos objetos físicos regida pelas leis da mecânica.

Aspecto importante a ser observado é que nem todo estado intencional é consciente e nem todo estado consciente é intencional. Em relação a esse último aspecto, por exemplo, o autor se reporta a certos estados mentais caracterizados por quadros de ansiedade, à maneira dos que estamos acostumados a vivenciar na vida moderna, e que são, inclusive, causa comum de sofrimento emocional por parte expressiva da população. Esses estados afetivos são essencialmente subjetivos, embora não ofereçam dificuldades em serem identificados clínica e objetivamente, e se caracterizam, exatamente, por não se reportarem a um objeto específico constituindo, desta feita, exemplo claro de uma situação em que se tem consciência de sua existência, mas não há uma intencionalidade a eles associada.

¹⁴⁹ Cf. SEARLE, John. *Consciência e Linguagem*. 2. ed. Tradução: Plínio J. Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2021, p. 121.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Entendendo ser o cérebro a estrutura orgânica da qual todos os processos mentais emergem podemos assegurar, também, a ocorrência nele de estados cerebrais não conscientes que, eventualmente, podem vir a se tornar estados mentais conscientes. Na verdade, esse aspecto é o que faz esses estados cerebrais serem considerados estados mentais, pois, embora sejam, ainda que momentaneamente, apenas, configurações neurobiológicas de vias neuronais eles têm a potencialidade de se tornarem estados mentais intencionais e conscientes. Essa propriedade da mente pode ser constatada quando nos apercebemos que alguém em um estado de inconsciência em razão, por exemplo, de estar dormindo, conserva, necessariamente, em sua rede neuronal um padrão neurofisiológico de natureza físico-química, portanto eminentemente física, que virá a ser imprescindível quando da retomada da consciência pois que ao despertar o indivíduo se utilizará desse padrão neuronal do cérebro, previamente estabelecido, para retomar o entendimento que tinha antes de adormecer; nessa ocasião, a mente desperta conscientemente para certos fatos do mundo e de si mesmo, a autoconsciência. Esse processo de alternância entre estados mentais conscientes e inconscientes faz parte de nosso cotidiano e vemos diariamente, de forma natural, isso ocorrer quando ao nos despertar de um sono retomamos nossas lembranças de quem somos, nosso nome, idade e todas compreensão subjetiva que temos acerca do mundo.

Quanto à ocorrência dos casos de estados mentais não intencionais, os identificamos nas condições de ansiedade patológica em que não se tem um elemento objetivo para o qual a mente esteja a se dirigir; nessas condições há uma inquietação e sofrimento do indivíduo sem que haja clareza do que esteja, de fato, a lhe causar o desconforto emocional de que se tem consciência.

Entre os desafios a que se propõe *Searle* está o de fazer provar que ao se referir à Intencionalidade está se reportando a uma propriedade chamada por ele de “naturalizada”. Esse termo é usado pelo autor para dar ênfase ao sentido de que está a tratar de algo que emerge da natureza a partir de fenômenos físico-químicos sediados nos neurônios, nesse caso, as configurações neuro-sinápticas inerentes à arquitetura neuronal, e não a um ente sobrenatural. Na verdade, para o autor, responder ao questionamento de como algo da natureza de um estado mental qualitativo seja consequência de aspectos do mundo físico é o maior dos desafios a que se propõe esse campo da especulação filosófica e, agora, também, das ciências. Nessa perspectiva, a mente, incluindo linguagem e os demais aspectos conceituais

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

que estruturam o mundo, por nós compartilhados, seriam expressões de algo mais básico e natural, a saber, o cérebro.

Longe de ser celebrada como uma questão resolvida no âmbito das ciências e menos ainda no campo da filosofia, é fato que essa nova perspectiva de abordar a questão da consciência tem se mostrado, até então, acertada pois que tem nos trazido respostas exitosas mesmo que ainda insuficientes frente à complexidade do problema.

Há um aspecto importante na consideração da Intencionalidade, quanto à sua natureza e, em especial, em relação ao seu nível de complexidade. Precisamos, antes de tudo, percebermos que a Intencionalidade não se trata de ser um atributo exclusivo da espécie humana, pois que a vemos se manifestar, também, no comportamento de outros seres sencientes, segundo certos níveis de complexidade. O ápice desse processo podemos vê-lo representado nos aspectos simbólicos e metafóricos da linguagem humana; essa sim, até onde conhecemos, assume atributos específicos em nossa espécie e, gradualmente, vêm ao longo do processo civilizatório evoluindo em níveis de complexidade culminando em nossa extraordinária habilidade de abstração sobretudo quanto à formulação de conceitos e valores morais tal como se demonstram na atualidade. Para melhor compreensão desse aspecto gradual da Intencionalidade o autor sugere que a mesma poderá ter natureza distintas em correspondência com a complexidade dos objetos em questão e, para tanto, atribui à Intencionalidade, duas formas de ocorrência: a Intencionalidade 'intrínseca' e a 'derivada' ou extrínseca.

Há de se ressaltar o caráter necessário e primário dos estados intencionais intrínsecos. Esse aspecto primário da intencionalidade intrínseca não a torna menos importante frente à intencionalidade derivada, pelo contrário, pois que é condição indispensável sob o aspecto filogenético para dados níveis biológicos de organização da vida. Esses são estados intencionais que nós humanos compartilhamos com os demais seres sencientes e se reportam a aspectos instintivos e necessários pois que são indispensáveis à sobrevivência. Ter fome, sede, impulsos sexuais são eventos subjetivos, porém autênticos estados intencionais intrínsecos e objetivamente percebidos na manifestação natural dos seres em sua luta diária pela vida independentes de sua dimensão subjetiva. Acasalar, deslocar-se a uma fonte de água, alimentar-se são aspectos observáveis que verificamos para além de qualquer "consenso", ou seja, são aspectos factuais de fenômenos da vida que independem do

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

observador e é o que *Searle* chama de intencionalidade intrínseca. A relação estreita desses estados intencionais intrínsecos com certos padrões de organização do sistema nervoso central não ofereceu grandes dificuldades em suas constatações experimentais. Diversas condições patológicas relacionadas a transtornos neuropsiquiátricos se encontram hoje mapeadas de forma exitosa em termos do que se chama de correlatos neurais na estrutura do cérebro humano. Esses padrões neurobiológicos são observados experimentalmente pelo uso de meios diagnósticos modernos usados na prática médica e em laboratórios de pesquisa. Patologias das mais diversas, caracterizadas por lesões em regiões específicas do cérebro, demonstram relação precisa com manifestação de sinais e sintomas patológicos desses estados intencionais intrínsecos.

Quanto à intencionalidade derivada, há aspectos mais complexos envolvidos nessa forma tais como o caráter simbólico e metafórico presentes na cultura e na linguagem humana. Na mera construção linguística '*J'ai grand faim en ce moment*', para usar um exemplo referido pelo próprio autor, não há como associar nenhum significado nela mesma, pois, sem que tenhamos conhecimento da língua francesa o sentido dessa coleção de "símbolos" não nos parece óbvio, há de se ter o consenso acerca do significado de cada um desses símbolos que é a condição inerente aos falantes de um mesmo idioma, nesse caso, o francês. A isso *Searle* atribui condição exclusiva do que chama de intencionalidade derivada posto que esses casos só assumem significado em um dado contexto, no exemplo sugerido, o compartilhamento de um certo sentido para os símbolos pressupõe que tenhamos um grupo de falantes francofônicos. Desse reino da intencionalidade derivada participam diversos fenômenos que estruturam a vivência humana inclusive aspectos complexos relacionados à questão de valores, conceitos e as diversas instituições que bem caracterizam as sociedades dos humanos e o processo civilizatório como um todo a elas inerentes. Como podemos perceber, diferentemente da intencionalidade intrínseca, na intencionalidade derivada o sentido do fenômeno depende dos observadores e isso não se explica mais de forma correlata entre determinada configuração neurobiológica e o fenômeno mental tal como podemos o fazer em alguns casos da intencionalidade intrínseca.

Outro aspecto de suma importância para *Searle* ao tratar da intencionalidade é o caráter abrangente que lhe é imanente. A intencionalidade emerge dentro de um intrincado campo conceitual e perceptivo em que qualquer estado mental

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

caracterizado pela Intencionalidade está sempre relacionado a outros aspectos da vida, seja na dimensão sensitiva ou conceitual; ou seja, um estado intencional está sempre relacionado a outros sejam eles intrínsecos ou derivados, para usar a terminologia searleana. Nunca uma ação intencional se encontra isolada, ao contrário, ela se manifesta sempre no seio de um contexto.

O autor entende que no caso dos estados intencionais do tipo derivados, para citar os mais complexos, eles existem num contexto de crenças e habilidades entendidas como “pano de fundo” que são aspectos da vida cultural. Observemos que certas práticas têm seus valores validados referencialmente apenas em dados contextos que são referidos pelo autor como “pano de fundo” de práticas culturais locais. Um exemplo são os diversos atos que permeiam nossa vida cotidiana que muitas vezes não são universalizados tal como comer usando palitos, expressões gestuais próprias de um grupo cultural, se alimentar em horários determinados, usar certas roupas ou se referir a certos conceitos que são únicos para certa comunidade.

No caso dos estados intencionais intrínsecos representados, por exemplo, pela visualização de um certo objeto ou mesmo a escuta de um som qualquer, isso sempre vai ocorrer dentro de um contexto, pano de fundo, que, eventualmente, pode requerer o uso de uma habilidade mental específica tal como a seletividade ou a atenção. Nesse contexto, essa habilidade de focar a atenção em certo objeto integrante de um pano de fundo pode ser indispensável para nossa sobrevivência; manter-se focados naquilo que nos interessa naquele momento pode fazer a diferença até mesmo entre a vida ou a morte. Nessas circunstâncias, simultânea e supra conscientemente, nosso aparato cerebral nos leva a ofuscar ou a filtrar o que não é movido pelo nosso interesse naquela exata circunstância vivenciada. Esse fato é bem exemplificado quando por alguma necessidade somos levados a identificar alguém em uma multidão ou a distinguir o timbre de um instrumento específico na execução de uma orquestra ou mesmo identificar um dos nossos predadores em meio a certas circunstâncias.

Face aos aspectos até aqui considerados pelo autor há de se perceber que estamos ainda longe de respostas definitivas que nos façam compreender com clareza a complexidade dos aspectos que envolvem a consciência tanto a que temos de nós mesmos, autoconsciência, quanto a de tudo que nos cerca. Contudo, segundo a compreensão de *John Searle*, tal como tratamos de expor, a alternativa para solução do problema da consciência não pode mais ser alcançada nos termos que a tradição tem até então considerado, seja em sua versão clássica que remonta o pensamento

grego e em especial a teoria platônica acerca do corpo e da alma, seja a elaborada no período moderno da filosofia cujo principal expoente são as formulações do filósofo francês *René Descartes*.

Nesse contexto, entendendo como um esforço de encontrar respostas que considerem ser a consciência uma expressão genuína do mundo natural e parte integrante de uma mesma substância, *Searle* introduz o conceito de Intencionalidade tal como tratamos aqui de expor. Já em relação à relevância da Intencionalidade e sua importância para a compreensão dos fenômenos mentais entendemos que esse conceito representa a tentativa do autor de identificar uma interface entre os correlatos neurais, que são eventos neurobiológicos e, portanto, físicos por natureza, com a emergência da consciência a qual se caracteriza, em essência, por ter aspecto subjetivo e, também, identificada como sendo uma entidade associada ao mundo real. *Searle* vai além da especulação hermética, tradicionalmente vinculada à filosofia, e introduz suas reflexões em um contexto multidisciplinar em que a pesquisa moderna, representada pelo campo das neurociências, também é levada em conta e, na verdade, considerada indispensável ao estudo da consciência.

4 A TEORIA EMERGENTISTA NO CONTEXTO DA PERSPECTIVA SEARLENA ACERCA DO PROBLEMA DA RELAÇÃO MENTE-CÉREBRO

Nesta seção, trataremos acerca do conceito de emergentismo que tem sido aplicado à filosofia da mente em especial pelos que refutam a perspectiva dualista nos termos tradicionais e que ao mesmo tempo reservam aos aspectos fenomênicos da mente, incluindo a consciência, o *status* de um objeto “naturalizado”.¹⁵⁰ A postura do filósofo americano *John Searle* insere-se nesse contexto na medida que esse pensador defende que além de ser a consciência expressão do mundo natural ela, também, emerge, enquanto propriedade, de uma estrutura biológica, a saber, o cérebro.

As origens do uso técnico do termo ‘emergentismo’ já remontam mais de dois séculos e a tradição tem consagrado ao pensador britânico, *John Stuart Mill*¹⁵¹, papel

¹⁵⁰ Termo cunhado a partir da compreensão de *John Searle* que aborda o conceito de Intencionalidade na perspectiva de nos fazer compreender que a consciência deve ser explicada segundo a perspectiva de que os fenômenos mentais se assentam em bases cerebrais embora não se reduzam a esses.

¹⁵¹ Cf. MILL, John Stuart. *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*. London: Longmans, 1930, p. 243.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

importante na popularização do seu uso no âmbito da filosofia. Na ocasião, *Mill*, tinha por foco a especulação em torno da ação conjunta de causas na determinação de um determinado fenômeno e, para tanto, ressaltou os aspectos particulares associados a determinados processos mecânicos e químicos. Particularmente, em relação ao processo químico, fez esse autor observar que a combinação química de duas substâncias produz uma terceira cujas propriedades diferem das propriedades inerentes a cada um dos elementos quando tomados individualmente. Um exemplo clássico deste processo químico é a molécula de água que sabemos exibir propriedades, ditas organolépticas, inteiramente distintas das que são identificadas em seus elementos constituintes que são, neste caso, os átomos de oxigênio e de hidrogênio. Ainda em relação a água, podemos perceber que mesmo um número expressivo dessas moléculas nos permite perceber propriedades que jamais serão observadas se tomássemos, apenas, uma única molécula dessa substância; esse é o caso, por exemplo, da 'liquidez' que só se ver sendo manifestada em um conjunto de moléculas de água e nunca em apenas uma delas, isoladamente. De igual forma, *Mill*, também explorou o comportamento identificado em muitos sistemas mecânicos complexos e a característica que se sobressaiu foi o efeito não linear de muitos desses processos.

Situaremos, então, o que tem sido apresentado conceitualmente por emergentismo no âmbito da biologia e assumimos que esta ideia se insere no contexto de pressupostos, já bem validados pela observação, onde percebemos que diversos fenômenos, no mundo natural, se apresentam estratificados segundo níveis de complexidade. Estes níveis se estruturam hierarquicamente e, no caso da consciência, assumimos que esta seria uma propriedade de nível superior dotada de uma realidade intrínseca que não se reduz aos elementos do nível inferior do qual emerge. Acentuamos, aqui, que a consciência, assim como a concepção tradicional de alma, também, não tem uma condição material, porém, ao contrário do entendimento clássico atribuído à alma, os fenômenos mentais têm sua condição de existência visceralmente vinculada ao corpo na medida que é, tão somente, a manifestação de uma propriedade que emerge de um sistema mais básico tido como sendo de primeira ordem, no caso em discussão, uma estrutura biológica que, também, se encontra estruturada segundo níveis de complexidade e é conhecido por sistema nervoso.

Ressaltaremos no que se segue a importância desse conceito para o contexto desta discussão na medida que dele se tem feito o uso para a sustentação de diversas teorias da mente que se dizem materialistas, porém não reducionistas, entre estas o 'naturalismo biológico' defendido por *John Searle*.

Estruturamos esta seção em dois subtítulos e reservamos ao primeiro deles o conceito de 'emergentismo' fazendo compreender que este conceito é abrangente em termos de aplicação e que se refere às características associadas a relação entre sistemas complexos, não necessariamente biológicos, pois que, inclusive, surgiu, como assim demonstramos, do estudo de sistemas físicos sem vínculos com o universo da biologia. Por fim, sob o título de 'a biologia da consciência' faremos considerações em torno da natureza da consciência quanto à sua íntima relação com a estrutura orgânica associada ao corpo mais precisamente o tecido nervoso representado pelo cérebro, os nervos e os órgãos dos sentidos.

4.1 Conceito de emergentismo

Importante percebermos que a ideia do emergentismo embora tenha se prestado de forma muito apropriada à estruturação das concepções teóricas de modelos explicativos que buscam entender a natureza de certos processos biológicos e de maneira mais oportuna acerca dos estados mentais trata-se, na verdade, de um conceito já utilizado na investigação de diversas propriedades associadas a sistemas complexos em especial as que versam entre as relações desses sistemas com suas partes integrantes. Esse fato é melhor compreendido quando nos reportamos a certas propriedades de um dado sistema, condição em que se observa que as propriedades emergentes desse sistema não se apresentam, isoladamente, em suas partes.

Em seu artigo *Varieties of Emergentism*¹⁵², *Stepham* define o emergentismo a partir da relação de propriedades entre níveis ou estruturas distintas onde as propriedades de segunda ordem, ditas emergentes, emanam das propriedades ou estruturas de primeira ordem. A título de exemplificação podemos nos reportar ao comportamento observado em uma multidão de pessoas que, em geral, exibe comportamento próprio que não se observa nos indivíduos, isoladamente; outra situação facilmente identificada é quando observamos o comportamento de um bando

¹⁵² Cf. STEPHAM, A. *Varieties of Emergentism*. *Revista Evolution and Cognition*, v. 5, p. 49-59. 1999, p. 49-59.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

de aves que ao exibir sua coreografia no céu faz emergir um fenômeno que acontece tão somente em função da reunião de todos os pássaros. Falamos, então, ser a coreografia uma propriedade emergente do bando de pássaros. O autor ainda apresenta duas variações no contexto dessas propriedades emergentes ao que se refere se tratar de emergentismo do 'tipo forte' ou emergentismo do 'tipo fraco'.

Na versão forte do emergentismo pressupõe-se que as propriedades de um dado fenômeno de nível hierarquicamente superior tenham, de fato, emergido de um domínio de nível inferior, porém, necessariamente, as verdades ou leis concernentes às propriedades do fenômeno emergente não são deduzidas das verdades ou leis inerentes ao nível inferior. Podemos, dessa forma, afirmar acerca deste fato que o nível emergente se distingue, ontologicamente, em relação ao nível do qual emergiu e a ele não se reduz na medida em que há de se fazer uso de novas ferramentas teóricas de natureza distinta das que se aplicam ao nível inferior para que essa propriedade emergente venha a ser compreendida. Em consonância com esse aspecto é fato que as leis da mecânica, em amplo uso no universo dos objetos físicos, não se aplicam no âmbito dos objetos do pensamento.

Segundo esse autor, o emergentismo fraco se assemelha, ainda que parcialmente, ao emergentismo forte na medida em que as propriedades emergentes, identificadas no nível superior emanam, também, do nível inferior, contudo não são relevantes o suficiente para as conduzirem a uma virada ontológica. Esse fato é assim considerado na medida em que se observa que as leis que se aplicam às propriedades de ambos os domínios podem até ser diferentes, mas sempre são de mesma natureza. Ou seja, como podemos perceber, o emergentismo forte tem implicações mais radicais entre o nível superior e inferior de dados domínios quando comparando ao emergentismo fraco, e, na medida que queiramos compreender essa nova propriedade sistêmica associada ao emergentismo forte o faremos por ferramentas teóricas distintas das que nos levam a conhecer as estruturas do nível inferior pois que se trata, definitivamente, de objeto de outra natureza.

Concluimos, então, no universo do emergentismo forte, pela irreducibilidade ontológica do fenômeno emergente frente ao sistema do qual emergiu. A perspectiva relacionada à emergência forte contempla um amplo espectro de fenômenos no contexto do mundo físico além dos sistemas biológicos específicos, incluindo propriedades associadas ao comportamento do sistema nervoso e aos estados mentais.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Segundo o entendimento de *Searle* acerca do emergentismo, certas propriedades ou características de um objeto podem ser explicadas por uma relação causal dos elementos que o constituem ao que o autor trata como sendo característica do sistema causalmente emergente e exemplifica tomando como exemplo a solidez de uma pedra como sendo uma propriedade emergente de um sistema de moléculas. Seguindo esse mesmo entendimento, *Searle* amplia esse conceito para o universo do sistema nervoso e os dos estados mentais:

Por exemplo: a solidez do metal na máquina de escrever em que agora datilógrafo existe graças ao comportamento das micropartículas que compõem o metal; e a solidez se realiza na estrutura do sistema de micropartículas, os átomos e as moléculas. A solidez é uma característica do sistema, mas não de qualquer partícula individual. Analogamente, com base no que sabemos sobre o cérebro, os estados mentais são características do cérebro causadas pelo comportamento dos elementos no micronível e realizadas na estrutura do sistema dos microelementos, os neurônios. Um estado mental é uma característica do sistema de neurônios, mas não de um neurônio em particular.¹⁵³

Para além desse aspecto que elucida a ideia de emergentismo em contexto mais genérico é importante percebermos que a aplicação desse conceito no âmbito dos fenômenos biológicos não deve se dá, rigorosamente, nestes termos, pois assim cairíamos em um reducionismo; isso nos leva a considerar a importância de associarmos ao emergentismo a ideia usual que temos de ‘aparência’ e ‘realidade’ no processo de compreensão dos fatos ao nosso redor tal como acentuado por *John Searle*. Podemos entender por realidade, segundo esse autor, que é a ideia de que certas características de um dado objeto existem em si mesmo e, portanto, independente do sujeito que as observa tal como o comprimento de uma onda eletromagnética ou mesmo a temperatura de um objeto, ao passo que a aparência pressupõe sempre uma experiência subjetiva que está, portanto, relacionada à experiência de quem observa um dado fenômeno.

Como percebemos, na perspectiva searleana, o fenômeno da consciência tal como uma característica que tem causa em um dado nível de organização de um sistema, à maneira da solidez de uma pedra, da cor ou do calor de um objeto, em um primeiro plano, até pode nos parecer ser explicada sob a perspectiva reducionista como o fazemos com as características de um dado corpo quando afirmamos que o

¹⁵³ Cf. SEARLE, John. *Consciência e Linguagem*. 2. ed. Tradução Plínio J. Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2021, p. 125-126.

calor é a agitação de partículas e que a cor deve-se a certos comprimentos de ondas eletromagnéticas. No caso da consciência, há algo a mais, pois o fenômeno não totalmente explicado apenas por esse aspecto. Tomemos como exemplo o caso da dor, sabemos que o processo ocorre via ativação de um complexo circuito neuronal que mobiliza receptores periféricos a áreas nobres do córtex cerebral, porém não podemos reduzir esse fenômeno a um mero evento neurológico, pois, embora já tenhamos o conhecimento descritivo de todo o mecanismo fisiológico envolvido nesse processo, é fato que aspectos afetivos ligados a nossas emoções e, portanto, subjetivos, também participam, de forma relevante, desse fenômeno e precisamos levá-los em conta. Esse aspecto fica bem estabelecido na ocorrência de certos processos patológicos como é o caso da fibromialgia e tantos outros onde a dor e a dimensão do humor e do afeto caminham juntos e são igualmente reclamados pelos pacientes.

4.2 A biologia da consciência

A busca pelos fundamentos das bases biológicas que nos faça compreender o fenômeno da mente é a chave que, em parte, tem mobilizado as ciências experimentais no campo da neurobiologia nas últimas décadas. Esse movimento sustenta-se em torno da premissa de que a base sob a qual se estrutura a mente, uma vez sendo esta de ordem biológica, torna, portanto, o fenômeno mental, passível de ser compreendido pelo método empírico de investigação científica. Nesse contexto os modelos sob os quais se busca explicar o fenômeno da consciência devem estar em plena sintonia com as diversas concepções que constituem o corpo teórico da biologia e deles, também, fazer o devido uso.

Assim, as concepções filogenéticas e ontogenéticas que são os fundamentos da biologia moderna, antes aplicados mais precisamente à dimensão físico-biológica relacionada à dinâmica evolutiva da vida em nosso planeta, passaram a ser aplicadas, também, na consideração de aspectos evolutivos relacionado aos fenômenos mentais. Ou seja, teremos de considerar agora, no contexto da pesquisa moderna, os aspectos evolutivos da 'alma' em sua correspondência com a evolução das espécies no decorrer de longo processo, desde o surgimento da vida em nosso planeta e, também, associados a evolução de nossa própria espécie.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Portanto, em sintonia com a compreensão de que o fenômeno da vida tem se estruturado evolutivamente ao longo de extensos períodos geológicos e que identificamos níveis de complexidade nos diversos sistemas biológicos, segundo uma apreciação filogenética, devemos ampliar, também, essa mesma percepção em relação ao fenômeno da mente.

Essa evolução estruturou-se, segundo esse entendimento, em diferentes níveis de complexidade. Recorremos aqui a concepção defendida pelo teólogo e filósofo *Philip Clayton*¹⁵⁴ que em sintonia com a teoria emergentista situa esse processo evolutivo da mente em três níveis de complexidade que se caracterizam pela sua irreduzibilidade e, nesse processo devemos, também, inserir a consciência enquanto um fenômeno emergente do mundo natural.

Nessa perspectiva identificamos que o nível inicial, segundo esse autor, coincide com a aparição da vida a partir de processo químico não vitalista em tempo remoto na história do nosso planeta. Importante percebermos nesse primeiro nível de organização é o quão sutil são os aspectos fenomênicos que nos permite distinguir a vida em seu nível de organização mais elementar; um exemplo muito próximo a nós e elucidativo são os organismos virais cuja estrutura física mais lembra um cristal do que propriamente um ser vivo; ocupam, na verdade, o limite preciso entre o universo do mundo inorgânico e o biológico¹⁵⁵. No segundo nível, o organismo já possui uma identidade em relação ao meio em que está inserido. Há mecanismos homeostáticos internos de autocontrole que permitem a esses organismos identificarem condições inóspitas no meio em que estão submersos e se autorregularem fazendo uso de todo esse mecanismo com o único objetivo de se autopreservarem. Nesse estágio podemos perceber já uma proto-consciência na medida que há, por parte desses organismos, uma distinção necessária entre o seu limite físico enquanto um ser e o meio ambiente em que estão inseridos.

Por fim, no âmbito dessa compreensão, o terceiro nível de organização corresponde ao conceito de autoconsciência que se traduz pela ideia de que somos sujeitos de pensamentos, cientes de si próprio e que nos distinguimos dos demais

¹⁵⁴ Filósofo e teólogo americano professor da *Ingraham de Teologia na Claremont School of Theology*. Entre suas publicações nos reportamos aqui a *Mind & Emergence: from quantum to consciousness*, texto em que analisa a consciência a partir da ocorrência de fenômenos emergentes que se estruturam em níveis de complexidade e que são irreduzíveis em seus aspectos físicos, químicos e biológicos. (Cf. CLAYTON, Philip. *Mind and Emergence: from quantum to consciousness*. New York: Oxford University Press, 2004).

¹⁵⁵ Vide nota de rodapé no. 63 sobre *Schöridinger* e o conceito de vida.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

objetos do mundo. Ou seja, nos damos conta que somos possuidores de uma identidade que está vinculada à nossa própria história. Essa, na verdade, é a ideia do *self* em que somos levados a vivenciar os fatos do mundo sob uma perspectiva subjetiva. É nesse estágio que nos encontramos enquanto seres dotados de subjetividade e possuidores de sofisticado e complexo sistema neurobiológico que nos dota de consciência acerca do mundo e de nós mesmos.

Um dos grandes desafios da ciência moderna e da filosofia da mente é, pois, tratar desse problema e então somos tentados a encontrar respostas adequadas que nos façam compreender qual a verdadeira relação existente entre os fenômenos tais como o pensamento, a linguagem simbólica e a cultura e o fenômeno neurofisiológico representado pelos complexos processos cerebrais. Desvendar a complexidade neuro anatômica e funcional do cérebro é apenas uma parte do desafio e esse aspecto tem evoluído com êxito nas últimas décadas, mas, ainda assim, como reconhece *Searle* não temos nesse momento explicações convincentes de como esse processo ocorre.

O neurocientista *António Damásio* ao tratar da arquitetura cerebral e de um possível *locus* em que pudéssemos encontrar a consciência se manifesta posicionando-se pela possibilidade de que isso não venha a ocorrer, sendo mais provável “aceitarmos que a consciência não reside em um centro cerebral”¹⁵⁶. E, assim, se posiciona esse cientista pela integração de determinadas regiões especializadas do cérebro que incluem o tronco cerebral, o tálamo e o neocórtex:

A meu ver, a neurologia da consciência organiza-se em torno das estruturas cerebrais responsáveis pela geração da tríade fundamental: vigília, mente e *self*. Três principais divisões anatômicas – o tronco cerebral, o tálamo e o córtex cerebral- têm uma atuação essencial, mas é preciso alertar que não existem alinhamentos diretos entre cada divisão anatômica e cada componente da tríade. Todas as três divisões contribuem para alguns aspectos da vigília, da mente e do *self*.¹⁵⁷

A busca pela elucidação da arquitetura cerebral, incluindo a pesquisa acerca da identificação de circuitos que integram regiões nobres do cérebro e a possível correlação desses achados com certas funções ou estados mentais, ainda que sejam questionáveis quanto ao êxito de explicar a consciência, não resta dúvida quanto à

¹⁵⁶ Cf. DAMÁSIO, António. *E o cérebro criou o homem*. Tradução: Laura Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 298.

¹⁵⁷ *Idem*.

sua importância dado ao fato da ampla aplicabilidade desses conhecimentos para a prática clínica. Possivelmente que a motivação por parte de muitos neurocientistas para o avanço nesse campo esteja mais provavelmente vinculada a estes fins, tal como tradicionalmente sempre estiveram ao longo dos últimos séculos. Porém, independente desse aspecto, advogo que o conhecimento em torno do funcionamento desses mecanismos cerebrais, que como demonstramos têm se revelado profícuos, acabam, como até então tem se mostrado, assumindo relevância, também, para o campo da especulação filosófica na área da filosofia da mente.

5 Considerações finais

Investigar acerca do problema da relação mente-corpo, tal como exposto no título desse texto, foi a que nos propomos ao longo dessa dissertação. Trata-se de uma indagação que, entendemos, continua, ainda, a assumir relevância no contexto do debate filosófico contemporâneo. Parte dessa importância, entre outros elementos, entendo que se demonstra por si mesma ao nos apercebermos que essa questão sempre esteve presente, enquanto tema de reflexão filosófica, ao longo de praticamente toda a história do pensamento ocidental, desde sua inserção, no Período Clássico da filosofia grega, até os nossos dias. Para além desse aspecto, faço observar que na atualidade a discussão acerca dessa temática, não obstante tenha ela se iniciado sob os paradigmas cartesianos, encontra-se em nosso tempo inserida no contexto das conjecturas da ciência contemporânea que, como há de se perceber, se revela bastante distinto do universo das conjecturas científicas existentes à época de *Descartes*. Outro fato que se sobressai e que é digno de nota é que se trata de um tema que mobiliza, hoje, não só pensadores, no aspecto mais usual dessa palavra, mas, também, pesquisadores, cientistas e mesmo profissionais de certas áreas que embora não tenham como alvo o interesse pela discussão filosófica fazem uso em suas atividades profissionais de muitos dos diversos modelos explicativos acerca do modo de funcionamento das nossas funções mentais. Particularmente, em relação às operações intrínsecas à dinâmica de interação dessas funções mentais o que se tem em foco, no âmbito das pesquisas experimentais, hoje, em curso, é a busca de elementos que elucidem a, até então, indecifrável relação existente entre os processos neurofisiológicos observados no cérebro e o que entendemos por estados mentais.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

Certamente que esse é um tema por natureza já abrangente, verdadeiramente complexo e desafiador, e que em razão da opção feita por tratá-lo da forma ousada como o fiz no presente trabalho, incluí-lo numa evolução ao longo da história do pensamento ocidental que representa um período de mais de dois mil anos, nos fez surgir dificuldades que as considero idiossincráticas, contudo, alimento a esperança de tê-las, pelo menos em parte, ao logo desse texto, as remediado. E, ainda, exatamente em razão desse decurso abordado ter sido longo o bastante, nos ocorreram algumas considerações que as enxergo genuínas, bem como apropriadas à conclusão de uma escrita desse perfil; quiçá, sejam essas conclusões de proveito para quem teve despertado, até então, o interesse em torno dessa instigante temática.

Quanto a essas considerações, costumeiramente referidas como conclusivas ou finais, quero me reportar, em primeiro plano, acerca de certo aspecto relacionado ao tema em si mesmo, dado que isso me parece ser da mais extrema relevância. Precisamente, quero me dirigir ao que estamos hoje a nomear por ser o problema da relação 'mente-cérebro' frente ao que já foi referido ser o problema 'corpo-alma'. Entendo que, não obstante tenham estado os mais celebrados pensadores da atualidade empenhados a tratar desse tema assumindo que este é uma continuidade da tradicional discussão transcorrida ao longo da história do pensamento ocidental que orbita em torno da alma e a relação desta com o corpo, postulo que há, de fato, aspectos tão distintos entre as abordagens desses diversos conceitos que, talvez, nos fosse mais pertinente assumir que a alma, nos termos da tradição, e o que hoje tratamos por mente ou consciência sejam, verdadeiramente, entidades de natureza inteiramente distintas. Em termos objetivos, quero com essa objeção ponderar se estamos a lidar, de fato, com a mesma problemática quando nos reportamos à clássica questão do 'corpo-alma', na perspectiva da antiguidade, e a relação 'mente-cérebro' tal como hoje consideramos.

Entendo que em relação a esse aspecto devemos lhe dar a mais devida atenção, pois caso venhamos a assumir a postura de que estamos a lidar com temáticas distintas as implicações aqui decorrentes, sobretudo em relação ao debate atual no âmbito da filosofia da mente, seriam relevantes contribuindo para que muitos dos debates acerca das diversas teses que orbitam em torno das perspectivas dualistas ou reducionistas percam o sentido. Nesse contexto, aponto que teriam sido as especulações cartesianas, embora declaradamente dualistas, os elementos determinantes para o surgimento da nova perspectiva que evoluiu a ponto de que hoje

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

venhamos a designar que sejam o cérebro e a mente os objetos que, de fato, devam ser considerados em detrimento da perspectiva clássica que atribui ao corpo e a alma a existência da suposta relação que desde tempos remotos estamos a investigar. Compreendo, também, que, por outra via, estaríamos a contribuir, então, para o intento searleano que tivemos a oportunidade de ressaltá-lo ao longo dessa dissertação e cujo objetivo se refere à ideia do autor em deslegitimar o discurso dualista por entender que este em nada tem contribuído para a solução dessa questão; inclusive, ainda em relação a esse fato, esse filósofo reserva um papel destacado à ciência, na elucidação do que considera ser um fenômeno natural que é o surgimento da consciência a partir de sua base biológica, o cérebro.

Sem dúvidas que tem sido relevante o conhecimento que temos hoje e que a cada dia estamos a acumular acerca de nossa vida mental, enquanto um fenômeno associado a uma estrutura neurobiológica – SNC, e, salvo outras compreensões, penso que parte desse saber, possivelmente, não se aplique ao que se compreendia por alma nos parâmetros da ideia clássica. Importante atentarmos ao fato de que esse próprio acúmulo de conhecimento, de algum modo, também tem cumprido o papel de nos causar um afastamento ou, mas adequadamente falando, um verdadeiro estranhamento acerca do conceito ou da ideia de alma, nos termos da tradição. Nessa perspectiva, podemos afirmar, à luz do conhecimento contemporâneo, que o que se aplicava a ideia que se tinha acerca da alma, nos termos clássicos, não parece se aplicar, com precisão, ao que hoje definimos por mente ou consciência e que viemos a construir a partir da modernidade. Compreendo que parte desse aspecto se deve ao fato de não termos uma resposta clara em relação ao seguinte questionamento: até que ponto o que estamos a tratar por estados mentais ou consciência corresponde à substância cartesiana, *res cogitans*, ou a alma clássica grega? Nos parece, então, que uma melhor compreensão acerca desse problema pode estar na dependência da resposta a essa questão. Isso tudo inclui, até mesmo, definirmos pela possibilidade de que estamos a tratar, na verdade, de um pseudoproblema, caso persista a ideia de que a alma e a consciência sejam a mesma coisa.

As proposições cartesianas determinaram, no contexto histórico, assim como postulo, um grande ponto de inflexão em torno dessa questão e as considero que estão à meio caminho entre o entendimento que temos hoje, adequadamente definido pela ideia do termo ‘mente-cérebro’, e a perspectiva radical, platônica, de um mundo dual que se manifestava no universo do homem pela ideia de corpo e alma. *Descartes*

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

ao sugerir a dualidade em termos substanciais pôs, de fato, em suas postulações uma perspectiva que se distanciava da visão platônica, porém, ao mesmo tempo, plantou, também, a semente para que viéssemos a evoluir para o entendimento atual que temos o qual inclui, no programa do estudo da mente, a pesquisa experimental que tem por estudo o objeto 'mente-cérebro' a ser empreendido por parte de um ramo especializado da ciência, a neurociência, a despeito de todas as objeções postas pelos que, ainda, possivelmente se influenciam pela sua ideia original de substância pensante e substância extensa a quem *Searle* vem a dirigir as mais contundentes críticas.

Portanto, em relação a importância das contribuições ocorridas nesses dois momentos por nós ressaltados no presente texto, as postulações platônicas na antiguidade e as postulações cartesianas no início do período moderno, defendemos que devem ser enxergadas como aspectos pontuais de uma mesma discussão ocorrida em longo lapso temporal, cujo mérito devemos lhes atribuir pelo papel que desempenharam em seu tempo uma vez que para o presente não nos parece mais razoável considerá-las na busca de uma solução do problema em questão em vista da nova perspectiva que atribuímos ao hoje considerado o problema da relação mente-cérebro. Seguramente que acerca do problema mais emblemático da mente, a consciência, estamos longe da solução e sequer temos a garantia de que a encontraremos, contudo a certeza que temos, em razão dos fatos que se compartilham em nosso momento, pautado pelo saber que se conduz, mediado pelo método experimental, é que a perspectiva de abordagem com buscas à solução do problema em discussão requer a superação dos paradigmas dualistas da antiguidade clássica bem como os da modernidade anunciados por *Descartes*.

Mais precisamente, em relação à solução cartesiana vejamos que os estados de necessidade por nós considerados hoje como estados mentais instintivos, 'intencionais intrínsecos' na terminologia searleana, tais como fome, sede e sexo não se fazem corresponder, precisamente, à *res cogitans*, também, não se tratam da *res extensa* e, por sua vez, o próprio *Descartes* não nos sugeriu a ocorrência de uma terceira substância. Ou seja, para além da insuficiência da solução cartesiana em propor que o mundo se compõe rigorosamente de apenas duas substâncias percebemos o nascimento de um outro problema ao nos darmos conta de que a alma, nos termos tradicionais ou mesmo na perspectiva cartesiana, não tem lugar no

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

contexto do entendimento contemporânea avançado que temos acerca do estudo da mente.

Feitas essas considerações, com o foco especial nos aspectos conceituais acerca do tema e em relação às contribuições herdadas da antiguidade e da modernidade, introduziremos, a partir de então, nossas impressões acerca do que tratamos no texto por 'naturalismo biológico' e que é defendido por *John Searle*.

Em nossa compreensão, o que se sobressai em relação à reflexão desse autor para essa questão é a sua convicção de que ao se falar da consciência estamos lidando com um fenômeno da natureza que em princípio é carregado de especificidades tais que o faz se diferenciar dos demais outros fenômenos naturais que estamos acostumados a tratar no âmbito das chamadas ciências da natureza tal como a física, biologia, química e todos os outros ramos do saber que exploram, por meio do método experimental, os objetos naturais. Para dar sentido a esse seu programa penso que dois conceitos foram por esse autor, soberbamente, trabalhados que é a sua ideia de intencionalidade e emergentismo.

Em parte, compreendo o êxito dessa perspectiva naturalista, ao considerar o aspecto da intencionalidade que o autor a nomeia por 'intrínseca' e, de fato, a partir dessa ideia vimos ser explicados diversos comportamentos mentais no mundo animal, sobretudo, aos que se referem às nossas necessidades instintivas que abarcam a vida de humanos e, também, de não humanos. Nesse âmbito, a exploração científica por meio da sofisticada tecnologia que ora dispomos tem sido profícua e nos logrado êxitos notáveis, conforme referimos ao longo do texto, ao vermos demonstradas as correlações precisas entre o comportamento desses seres, mediados por estados mentais, e as configurações cerebrais neurobiológicas, passíveis de observação. Nessa particularidade, tanto a corrente do materialismo eliminativo quanto a perspectiva do naturalismo biológico podem se encontrar representadas pelos feitos da neurociência dado que, de fato, vimos corresponder diversos correlatos neurais com seus respectivos fenômenos mentais.

Contudo, em relação aos fenômenos da nossa vida mental, tratados como sendo de ordem superior¹⁵⁸, associados, mais precisamente, aos nossos estados de consciência incluído os aspectos elaborados de nossa vida cultural, da linguagem, do livre arbítrio e dos valores é que observamos as maiores dificuldades enfrentadas pelo

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 41, nota 62.

**INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança**

autor, cujo o conceito de intencionalidade dita ‘derivada’ revela seu maior esforço em promover o que ele chama de “naturalização da consciência”.

Então, por fim, compreendemos que os fenômenos mentais se estruturam sob a égide de processos que se demonstram distintos e se estruturam segundo níveis de complexidade que são hierarquizados. Ou seja, em razão deste relevante fato, não há como admitirmos para esses fenômenos uma explicação que seja única a todos eles. Na verdade, defendemos que os pressupostos que regem a vivência mental que está associada às funções que prescindem de um comportamento consciente tais como a sexualidade, a fome ou a sede não serão os mesmos a explicar os nossos comportamentos mentais que se apresentam vinculados à consciência ou a autoconsciência tal a como nossa vida cultural e a linguagem. Quanto aos aspectos da mente que se manifestam por meio de um estado de consciência é o que, efetivamente, nos parece ser a questão mais enigmática e que a ciência, até então, não tem dado a resposta esperada. Esse aspecto que nos faz compreender que é o problema de que nos ocupamos ao longo desta dissertação continua a ser objeto de estudo das mais diversas áreas do saber e, como já ressaltamos, é o mais intrigante e perene desafio da filosofia desde o seu Período Clássico e, agora, também, das ciências contemporâneas.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BEAR, Mark. **Neurociências: desvendando o sistema nervoso**. Tradução: Dalmaz et al. Porto Alegre: Artmed, 2017.

BLANCO, Carlos. **Historia de la neurociencia: El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2014.

BUNGE, Mario. **El problema mente-cerebro: un enfoque psicobiológico**. 2. ed. Tradução: Benito Garcia Noriega. Madrid: Tecnos, 1988.

CONDEMI, Silvana. **Neandertal, nosso irmão: uma breve história do homem**. Tradução: Fernando Scheib. São Paulo: Vestígio, 2018.

COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança

CHUA, John. **Formulating consciousness: A Comparative Analysis of Searle's and Dennett's Theory of Consciousness**. Talisik, v. IV, p. 43-61, 2017.

CHURCHLAND, Paul. **Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente**. Tradução: Maria Cescato. São Paulo: UNESP, 2004.

CLAYTON, Philip. **Mind and emergence: from quantum to consciousness**. New York: Oxford University Press, 2004.

DAMÁSIO, António. **E o cérebro criou o homem**. Tradução: Laura Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DAMÁSIO, António. **O Erro de Descartes: Emoção, Razão e o Cérebro Humano**. 3. ed. Tradução: Dora Vicente, Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DAMÁSIO, António. **O Mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si**. 2. ed. Tradução: Laura Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

DENNETT, Daniel; SEARLE, John. **Neuroscience and philosophy: Brain, Mind and Language**. Columbia University Press, 2007.

DENNETT, Daniel. **Tipos de mentes: rumo a uma compreensão da consciência**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DE OLIVEIRA, Vitória. **Uma introdução à filosofia da mente de Gilbert Ryle**. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução: J. Guinsburg e Bento P. Junior. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. (Coleção Pensadores).

DESCARTES, René. **As paixões da alma**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Nova Cultural, 1996b. (Coleção Pensadores).

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Junior. *In: Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996c. (Coleção Pensadores).

DESCARTES, René. **Objecções e respostas**. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Nova Cultural, 1996d. (Coleção Pensadores).

DESCARTES, René. **Princípios da filosofia**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

DESCARTES, René. **O mundo (ou Tratado da Luz) e o homem**. Tradução: César Battisti, Marisa Donatelli. São Paulo: Ed. da Unicamp, 2009.

EVERETT, Daniel. **Linguagem: a história da maior invenção da humanidade**. Tradução: Maurício Resende. São Paulo: Contexto, 2019.

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança

HARVEY, William. *An Anatomical Disquisition on the Motion of the Heart and Blood in Animals* [1628]. **Britannica Great Books**. v. 28, The University of Chicago, 1952.

LECLERC, André. *Uma introdução à filosofia da mente*. Curitiba: Appris, 2018.

MALCOLM, Norman. *Problems of mind: Descartes to Wittgenstein*. Routledge, 2021.

MARCIO, M. Descartes e o reflexo condicionado. *In: Áskesis*, 2020.

MILL, John Stuart. *A System of logic ratiocinative and inductive*. London: Longmans, 1930.

PLATÃO. **Diálogos**: O Banquete, Fédon, Sofista, Político. 2. ed. Tradução: José C. Souza, Jorge. Paleikat, João Costa. São Paulo: Abril Cultural. 1979. (Coleção Pensadores).

RYLE, Gilbert. *The concept of mind*. London: Routledge Taylor & Francis Group, 2009.

SCHRODINGER, E. **O que é vida?** O aspecto vivo da célula viva seguido de Mente e Matéria e Fragmentos autobiográficos. Tradução: Jesus de Paula e Vera de Paula. São Paulo: UNESP, 1997.

SEARLE, John. **Mente, linguagem e sociedade**: filosofia do mundo real. Tradução: F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SEARLE, John. **Consciência e linguagem**. 2. ed. Tradução: Plínio J. Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2021.

SEARLE, John. **Intencionalidade**. 3. ed. Tradução: Júlio Fischer/Tomás Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2023.

STEPHAM, A. *Varieties of Emergentism*. **Revista Evolution and Cognition**, v. 5, p. 49-59, 1999.



AUTORES

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE ÉTICA E LINGUAGEM:
numa sociedade em mudança

❖ **ALEX ANDREWS FERREIRA DE OLIVEIRA**

Graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP, Especialista em Docência Superior pela FAFIRE e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco.

➤ alexandrewsfo@gmail.com

❖ **CARLOS JOSÉ LIMA DE MEDEIROS**

Graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP, Graduado em Medicina pela Universidade de Pernambuco-UPE, Especialização em Psiquiatria pela Universidade Estácio de Sá-UNESA, Especialização em Medicina Legal pela UPE. Mestre em Filosofia pela UNICAP. Exerce a profissão como médico.

➤ drcarlosmedeiros77@gmail.com

❖ **CLEONILSON OLIVEIRA ALVES**

Licenciatura Plena em Filosofia e Bacharel em Teologia pelo Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí-ICESPE; Especialização em EAD pela Universidade Católica Dom Bosco – UCDB; Docência e Gestão do Ensino Superior pela Faculdade Única de Ipatinga, Especialização em técnica redacional e correção textual pela Faculdade Arnaldo de BH; mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP. Foi professor celetista da Rede Estadual de Educação do Estado do Piauí durante o ano de 2022; é professor de Língua Portuguesa para Estrangeiros na plataforma ucraniana, Preply, desde 2021.

➤ cleonilsonri@gmail.com.

❖ **DELMAR ARAUJO CARDOSO**

Graduação em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana (Roma). Mestre em Filosofia pela Pontificia Università Gregoriana e Doutor em Filosofia pela Pontificia Università San Tommaso d’Aquino (Roma). Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: história da filosofia antiga, ética, antropologia filosófica e metafísica. Atualmente é professor de Filosofia (graduação e pós-graduação) na Escola de Educação e Humanidades da Universidade Católica de

Pernambuco (Unicap), desde 2020, onde exerce a função de Pró-Reitor Comunitário e de Extensão, desde 2021.

➤ delmar.cardoso@unicap.br

❖ DIMITRI ZEM

Cidadão italiano, participou de uma missão militar pela ONU no Moçambique. Tem mestrado em Filosofia na Universidade di Roma. Foi professor de Filosofia da Linguagem na Univ. Anhembi Morumbi e na Faculdade Paulista das artes em São Paulo. Colaborou no Instituto Norberto Bobbio de SP e foi consultor, na área organização dos eventos culturais, do Consulado Italiano em Recife.

Autor de Ensaio de comunicação integrada. Hucitec. São Paulo. 2015. Antonio Gramsci, cartas antes do cárcere.2020, e O fascismo italiano (uma redescoberta histórica documental) 2022. Ambas no Livro Rápido, Recife. Atualmente é professor na área de extensão da Universidade Católica de Pernambuco-Unicap, no curso Língua Italiana instrumental para fins acadêmicos.

❖ ELEONOURA ENOQUE DA SILVA

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Bacharel em Física pela Universidade de Mogi das Cruzes (UMC) com experiência de ensino e pesquisa em Filosofia e Física. Atualmente é professora do Programa de Pós Graduação em Filosofia (PPGFIL) e Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Editor Adjunto da Revista Ágora Filosófica.

➤ eleonoura.silva@unicap.br

❖ FILIPE COSTA FONTES

Graduação em Teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (2004), Graduação em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2006), Licenciatura Plena em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção (2009), Mestrado em Teologia com concentração em Filosofia pelo Centro de Pós-graduação Andrew Jumper - Universidade Mackenzie (2009), e mestrado em Educação, Arte e História da Cultura, pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2012). Atua como professor assistente do departamento de Teologia Filosófica no CPAJ (Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper) e leciona disciplinas da área de Cultura Geral no Seminário Teológico Presbiteriano Rev. José Manoel da

Conceição (JMC). É Consultor Teológico-Filosófico do Sistema Mackenzie de Ensino e editor de resenhas da Revista Fides Reformata.

❖ **FERNANDA GABRIELLA DE LIMA COSTA**

Graduação em Direito e Mestrado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP; Especialização em Ciência Política pela Faculdade de Ipatinga - Minas Gerais; Especialização em Direitos Humanos pela Faculdade Verbo Jurídico Educacional - Rio Grande do Sul; Pesquisadora acadêmica, através do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) na área de Direitos Autorais, a respeito do entretenimento e bom-senso pela Universidade Católica de Pernambuco; Integrante voluntária da Comissão de Direitos Humanos da OAB/PE; Atuante na área cível na Procuradoria Geral do Estado de Pernambuco; Co-fundadora do Projeto Eclosão, voltado à ajuda social.

➤ costagabriellafernanda@gmail.com

❖ **IVAN WILSON PORTO**

Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).

➤ ivporto@gmail.com

❖ **JOAQUIM RAFAEL LIMA DO COUTO SOARES**

Professor do curso de Direito e Gestão da Faculdade Católica Imaculada Conceição do Recife, Graduado em Direito, Especialista em Direito Processual e Mestre em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco. Advogado Militante em pautas de Direitos Fundamentais Humanos.

❖ **JOSÉ MARCOS GOMES DE LUNA**

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro. Coordenador da Graduação em Filosofia e Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Editor Adjunto da Revista Ágora Filosófica.

➤ marcos.luna@unicap.br

➤ orcid.org/0000-0002-2264-250

❖ **JOSÉ ROBERTO PEREIRA DE OLIVEIRA**

Graduado em Filosofia, Especialização em Filosofia Contemporânea e Mestrando em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP. Especialização em Ensino de Filosofia pela Faculdades Integradas de Vitória de Santo Antão (FAINTVISA).

➤ robepe2121@gmail.com

❖ **JOSÉ TADEU BATISTA DE SOUZA**

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Atualmente é Professor Adjunto III da Universidade Católica de Pernambuco e dos programas de pós-graduação mestrado em Filosofia e doutorado em Ciências da Religião. Tem experiência nas áreas de Antropologia Filosófica, Filosofia da Religião e ética, com ênfase nos seguintes temas: Levinas, Deus, religião, ética, alteridade, hermenêutica e subjetividade.

➤ jose.tadeu@unicap.br.

❖ **KARL HEINZ EFKEN**

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Professor e pesquisador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco.

➤ karl.efken@unicap.br.

❖ **MARCOS ANTONIO DE ARRUDA MOURA**

Graduado em Filosofia e graduado em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP. Atualmente é mestrando em Filosofia pela UNICAP.

➤ marcosfiningam@yahoo.com.br

❖ **MARCOS ROBERTO NUNES COSTA**

Doutorado em Filosofia pela PUCRS, Pós-doutorado pela Universidade do Porto (Portugal). Atualmente é professor efetivo do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco-UFPE.

➤ marcosnunescosta@hotmail.com

❖ **NILO RIBEIRO JUNIOR**

Mestre em Teologia \Moral pela Pontifícia Università Gregoria. Doutor em Teologia pel FAJE. Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Portugal (UCP). Professor do Curso de Filosofia e do PPGFIL – Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Coordenador do Grupo de Pesquisa do CNPq: Lévinas e alteridades e Corpo, Fenomenologia e Genealogia. Editor Adjunto da Revista *Ágora Filosófica*.

- <http://lattes.cnpq.br/8047378549590212>
- nilo.ribeiro@unicap.br

❖ **WENDELL GONZAGA DA PAIXÃO**

Graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP, Especialização em Teologia Filosófica pelo Centro Universitário Filadélfia, Especialização em Ensino Médio Segundo Graupelo, Serviço Social do Comércio (2006). Atualmente é mestrando em Filosofia pela UNICAP.

- wendell.2022609159@unicap.br




Editora
UNIESMERO

ISBN 978-655492043-8



9

786554

920438