

A FILOSOFIA COMO PONTO DE ENCRUZILHADA



ENSAIOS EPISTEMOLÓGICOS, INTERDISCIPLINARES E EXISTENCIAIS

ELEMAR KLEBER FAVRETO
JULIANA CRISTINA SOUSA DA SILVA
EDGARD VINÍCIUS CACHO ZANETTE
(ORG.)

ELEMAR KLEBER FAVRETO
JULIANA CRISTINA SOUSA DA SILVA
EDGARD VÍNÍCIUS CACHO ZANETTE
(ORG.)

A FILOSOFIA COMO PONTO DE ENCRUZILHADA

ENSAIOS EPISTEMOLÓGICOS,
INTERDISCIPLINARES E
EXISTENCIAIS

1ª EDIÇÃO, 2021.



A Filosofia como Ponto de Encruzilhada: Ensaios Epistemológicos, Interdisciplinares e Existenciais. Copyright© 2021 by Elemar Kleber Favreto, Juliana Cristina Sousa da Silva, Edgard Vinícius Cacho Zanette. Esta obra está licenciada sob a Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional CC BY.



Pode ser reproduzida, adaptada ou copiada, desde que mencionada a fonte/autoria. A violação dos direitos dos autores é crime estabelecido pelas leis penais brasileiras (Lei N. 9.610/98 e Código Penal Brasileiro).

UERR Edições Universidade Estadual de Roraima Rua 7 de Setembro, N. 231. Bairro Canarinho. CEP. 69306-530. Tel. (95) 2121-0944 CNPJ: 08.240.695/0001-90 contato@edicoes.uerr.edu.br	Projeto, diagramação e capa Cláudio Souza Jr. Imagem de capa Imagem de Yakir por Pixabay Revisão ortográfica Josiane Gabriel Teixeira da Cruz Universidade Estadual de Roraima Regys Odlare Lima de Freitas, Reitor. Cláudio Travassos Delicato, Vice-Reitor. Karine de Alcântara Figueiredo, Pró-Reitora de Ensino e Graduação. Vinícius Denardin Cardoso, Pró-Reitor de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação. André Faria Russo, Pró-Reitor de Extensão e Cultura. Alvim Bandeira Neto, Pró-Reitor de Planejamento e Administração. Ana Lídia de Souza Mendes, Pró-Reitora de Orçamento e Finanças. Glória Maria Souto Maior Costa Lima, Pró-Reitora de Gestão de Pessoas.
Conselho Editorial Isabella Coutinho Costa Márcia Teixeira Falcão Mário Maciel de Lima Júnior Rafael Parente Ferreira Dias Rodrigo Leonardo Costa de Oliveira	
Equipe Editorial Carlos Eduardo Bezerra Rocha Cláudio Souza da Silva Júnior Josiane Gabriel Teixeira da Cruz	

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Favreto, Elemar Kleber
A filosofia como ponto de encruzilhada [livro eletrônico] : ensaios epistemológicos, interdisciplinares e existenciais / Elemar Kleber Favreto, Juliana Cristina Sousa da Silva, Edgard Vinícius Cacho Zanette, (org.). -- Boa Vista, RR : UERR Edições, 2021.

PDF

Vários autores.
ISBN 978-65-89203-21-6

1. Filosofia 2. Ensaios filosóficos
3. Epistemologia 4. Interdisciplinaridade
5. Ontologia I. Silva, Juliana Cristina Sousa da.
II. Zanette, Edgard Vinícius Cacho. III. Título.

21-94564

CDD-194.4

Índices para catálogo sistemático:

1. Ensaios : Filosofia 194.4

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

Você quer minha morte, peixe, pensou o velho.
É o seu direito.
Camarada, nunca vi nada maior, nem mais nobre,
nem mais calmo, nem mais bonito do que você.
Vamos, vá em frente, me mate.
Eu não me importo qual de nós dois mate o outro.
Do que estou falando? Ele pensou.
Aqui estou eu descarrilado.
Você tem que manter a cabeça fria.
Mantenha a cabeça fria e persevere sua dor como um homem.
Ou como um peixe.

Ernest Hemingway – O velho e o mar

Glauco - Queres estabelecer que o conhecimento do ser e do inteligível, que é adquirido pela ciência da dialética, é mais claro que aquele que é adquirido pelo que denominamos ciências, as quais possuem hipóteses como princípios. É certo que aqueles que se consagram às ciências são obrigados a utilizar o raciocínio, e não os sentidos. No entanto, visto que suas investigações não apontam para um princípio, mas partem de hipóteses, julgas que eles não têm a inteligência dos objetos estudados, mesmo que a tivessem como um princípio.

Platão – A República – Livro VII

Apresentação

Uma reflexão contemporânea sobre a realidade exige uma abertura maior para as questões que envolvem as conexões entre os diversos saberes, que se encontram na fronteira do que chamamos de conhecimento, podendo estes ser caracterizados como inter, multi ou transdisciplinares. O entendimento desta pluralidade propõe compreensões mais profundas sobre os humanos e o mundo. Esta profundidade não é encontrada nas especialidades compartimentadas das ciências, mas sim no espaço plural em que elas não conseguem penetrar, já que se trata de um campo que necessariamente perpassa a reflexão filosófica. Compreendemos que a interdisciplinaridade é uma condição filosófica, ou seja, uma forma de pensar filosoficamente. A filosofia representa a busca humana pela ampliação do saber, pois ao encontrar-se na fronteira, tenta, a todo momento, ultrapassá-la, ampliando o próprio conhecimento. A fronteira, o que aqui chamamos de “encruzilhada”, não é apenas o espaço entre as diversas especialidades (disciplinas) científicas e as experiências propriamente humanas, mas também a linha que separa o conhecido do desconhecido. Ampliar o conhecimento, portanto, exige um salto no escuro, exige uma atitude. Neste contexto, este livro, enquanto coletânea de textos e ensaios, representa a atitude filosófica de seus autores, que buscaram clarear seus passos no caminho ainda obscuro da fronteira, ou da encruzilhada. Esta coletânea é fruto de pesquisas epistemológicas, interdisciplinares e existenciais de professores e alunos das Universidades Estadual e Federal de Roraima, se dividindo em cinco capítulos, sendo: os dois primeiros, uma reflexão sobre o papel dos intelectuais na sociedade; o terceiro, uma abordagem cartesiana sobre o ceticismo; o quarto, uma problematização sobre a consciência desde o panorama cinematográfico; e o quinto, uma análise filosófica sobre a linguagem religiosa. Gostaríamos de registrar o nosso agradecimento aos professores e alunos da Graduação em Filosofia e da Pós-graduação em Filosofia da Religião da Universidade Estadual de Roraima, assim como agradecemos aos programas de Mestrado em Comunicação da Universidade Federal de Roraima e o Mestrado Profissional em Segurança Pública, Direitos Humanos e Cidadania da UERR. Agradecemos também à Editora UERR Edições e à Gestão da Universidade Estadual de Roraima pelo apoio no desenvolvimento deste projeto.

Os organizadores.

SUMÁRIO

AS IDEIAS, A POLÍTICA E A SOCIEDADE: UMA ANÁLISE DO PAPEL DOS INTELLECTUAIS NA CONTEMPORANEIDADE.....9

Juliana Cristina Sousa da Silva (Universidade Federal de Roraima – UFRR; E-mail: julianacsousasilva@gmail.com), Elemar Kleber Favreto (Universidade Estadual de Roraima – UERR; E-mail: elemarfavreto@uerr.edu.br).

O ENGAJAMENTO INTELECTUAL EM SARTRE: UMA ABORDAGEM ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE CONSCIÊNCIA E AÇÃO.....20

Pewry Thor Terra Cardoso (Universidade Estadual de Roraima – UERR; e-mail: pewrythor@hotmail.com), Edgard Vinícius Cacho Zanette (Universidade Estadual de Roraima – UERR; e-mail: edgardzanette@hotmail.com), Elemar Kleber Favreto (Universidade Estadual de Roraima – UERR; e-mail: elemarfavreto@uerr.edu.br).

DESCARTES CONTRA OS CÉTICOS: UM DIÁLOGO EXPLOSIVO A SER EXAMINADO.....55

Edgard Vinícius Cacho Zanette (Universidade Estadual de Roraima – UERR; E-mail: edgardzanette@hotmail.com).

O CINEMA E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL: UMA REFLEXÃO MATERIALISTA DAS QUESTÕES ONTOLÓGICAS E EPISTEMOLÓGICAS DA CONSCIÊNCIA.....76

Elemar Kleber Favreto (Universidade Estadual de Roraima – UERR; E-mail: elemarfavreto@uerr.edu.br), Juliana Cristina Sousa da Silva (Universidade Federal de Roraima – UFRR; E-mail: julianacsousasilva@gmail.com).

UM MUNDO DE SIGNIFICADOS: LINGUAGEM E RELIGIÃO SOB A ÓTICA DA FILOSOFIA.....94

Josué Carlos Souza dos Santos (Universidade Estadual de Roraima; E-mail: josueh12@hotmail.com), Edgard Vinícius Cacho Zanette (Universidade Estadual de Roraima – UERR; E-mail: edgardzanette@hotmail.com), Elemar Kleber Favreto (Universidade Estadual de Roraima – UERR; E-mail: elemarfavreto@uerr.edu.br).

AS IDEIAS, A POLÍTICA E A SOCIEDADE

Uma análise do papel dos intelectuais na contemporaneidade

INTRODUÇÃO

Precisamos, inicialmente, compreender que a sociedade moderna nasce a partir das descobertas e dos esforços advindos da vida intelectual, do mundo das ciências, da filosofia, da cultura, das artes, da liberdade e da razão. Mas, para compreendermos melhor o papel do intelectual na sociedade, precisamos, afinal, nos perguntar: o que faz de alguém um intelectual?

Esta pergunta pode ser respondida à luz de diversas doutrinas filosóficas e concepções sociológicas. Para Antonio Gramsci (1982), por exemplo, o intelectual vai muito além de possuir faculdades intelectuais, ele tem como uma das principais funções produzir e introduzir conhecimentos, além de inspirar novas produções e introduções epistemológicas na sociedade. Ou seja, Gramsci nos remete à relação entre a teoria e a prática do intelectual, mostrando que não basta criar novas ideias, é necessário que elas também sejam desenvolvidas em prol da melhoria da sociedade. Por outro lado, para Thomas Sowell e Norberto Bobbio, esta relação não é uma necessidade. Sowell (2011, p. 16), por exemplo, diz que os intelectuais “[...] são aqueles que se dedicam exclusivamente a atividade do pensar”, enquanto Bobbio (1997, p. 32) aponta que o intelectual é “[...] alguém que não faz coisas, mas reflete sobre as coisas.” Isto é, a função principal do intelectual para estes autores é sua atividade racional, sua capacidade de criação de ideias e conceitos.

Apesar da diversidade de definições e concepções de intelectualidade e da função social do intelectual, sabemos que, em sua maioria, os intelectuais estão ligados às questões que dizem respeito à sociedade de um modo geral. Isto é, refletem sobre os problemas do homem em sociedade (relações políticas, culturais, epistemológicas, científicas etc.). Pensando desta forma, tanto a visão de Gramsci, quanto a de Sowell e Bobbio, estão direcionadas para o mesmo lugar: um intelectual

é aquele que está comprometido com uma visão específica do mundo, a qual busca responder aos problemas humanos encontrados na sociedade e, portanto, buscam respostas para melhorar as sociedades em que vivemos.

Os intelectuais, desta forma, possuem uma função muito importante no processo de desenvolvimento social, ocupando, muitas vezes, espaços sociais de destaque e de decisão prática e teórica. O objetivo deste trabalho, portanto, é desenvolver uma compreensão mais apurada acerca do papel desta importância dos intelectuais dentro da sociedade, para tanto, nos baseamos nas principais concepções de renomados autores que, em algum momento, se perguntaram sobre o seu papel e o seu trabalho na sociedade. Estas concepções podem ser divididas em três principais, a primeira abordará o papel do intelectual sob a perspectiva das classes sociais (desde uma perspectiva político-econômica), a segunda desde um ponto de vista da criação de teorias e conceitos abstratos, e a terceira a partir do engajamento político.

OS INTELECTUAIS E O SEU PAPEL SOCIAL

A humanidade, ao longo de sua existência, criou, ampliou e reformulou um conjunto de conhecimentos capazes de fornecer ao homem a possibilidade de viver melhor em sociedade. Estes conhecimentos foram criados ao longo da história por pessoas que se dedicaram a pensar o seu tempo, postulando teorias, ideias e conceitos que mudaram e ainda mudam a forma de pensar a sociedade. Estas pessoas se ocuparam da filosofia, da ciência, da política, da literatura etc., mas podem ser denominadas, sobretudo, de intelectuais.

O intelectual e as relações de classe

A primeira concepção de intelectual a ser apresentada neste trabalho é a de Antonio Gramsci (1982). Gramsci utiliza a noção de intelectual para se referir a uma categoria profissional, mas, de acordo com ele, não é possível afirmar que todos não sejamos intelectuais, uma vez que ente humano exerce alguma atividade que pode ser caracterizada como intelectual, tendo em vista que o homem é, por natureza, racional. Entretanto, a principal função do intelectual se encontra na formação de uma nova moral ou de uma nova cultura, isto é, de uma nova concepção de mundo capaz de reformular o pensamento humano.

Embora Gramsci (2001, p. 18) afirme que “[...] seria possível dizer

que todos os homens são intelectuais”, ele também nos mostra que “[...] nem todos os homens tem na sociedade a função de intelectuais”, pois, apesar das atividades sociais serem distintas, todos os homens possuem alguma visão da qual baseia o seu comportamento moral, contribui ou não para manter ou mudar uma determinada forma de pensar. Porém, ele deixa claro que, a atividade do intelectual trata de dirigir, de modo orgânico, toda a massa economicamente ativa, portanto, o exercício de tal função ocorre através da participação ativa na vida social como organizador e construtor. Segundo Gramsci (2001, p. 19):

Uma das características mais marcantes de todo grupo social que se desenvolve no sentido de domínio é a sua luta pela assimilação e pela conquista ideológica dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são tão mais rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão for capaz de elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais.

Ele distingue os intelectuais, deste modo, entre os chamados “tradicionais” e “orgânicos”. O primeiro grupo se refere àqueles que “[...] consideram a si mesmos como sendo autônomos e independentes do grupo social dominante, onde toda a filosofia idealista pode ser facilmente identificada com essa posição. [...] eles acreditam ser ‘independentes’, autônomos, revestidos de características próprias” (GRAMSCI, 1982, p. 6). Já os intelectuais orgânicos seriam provenientes da classe social que os gerou como especialistas e como dirigentes, sujeitos que ocupam posição estratégica para buscar a hegemonia da classe social à qual pertencem.

A visão gramsciana, portanto, se baseia na ideia de a sociedade ser dividida em classes sociais¹. Segundo esta perspectiva a classe dominante se impõe sobre as demais, fazendo uso dos espaços sociais (escolas, meios de comunicação etc.) para formar seus intelectuais, sendo estes considerados, na concepção do autor, intelectuais orgânicos. No entanto, é necessário destacar que a origem desses intelectuais não se torna um fator decisivo, pois o próprio processo de formação deles vem acompanhado de

1 Parte da sociedade que possui características semelhantes, como interesses, padrão de vida, hábitos etc. O conceito de classe social foi mais bem explorado por Karl Marx, que observou um antagonismo de grupos sociais ao longo da história, culminando, na sociedade moderna, em um antagonismo entre Burguesia e Proletariado. Para uma compreensão mais adequada do conceito em Marx e no marxismo, conferir: CAMPOS; CASSIN, 2018.

um conjunto de ideias (ideologia) capaz de fazer com que possam defender os interesses da classe a que estão organicamente vinculados. Já os intelectuais tradicionais, embora se julguem independentes da classe dominante, ainda estão ligados a uma entidade ou instituição (forças armadas, igrejas, universidades etc.), portanto, a uma ideologia que pode ser tanto conservadora quanto revolucionária.

No meio dessa divisão de classes, precisamos destacar a importância do apoio dos intelectuais tradicionais, sendo relevantes por duas razões: primeira, eles poderão auxiliar a classe a ter consciência de sua posição, orientando suas ações; segundo, a possibilidade de a classe apropriar-se dos valores de cunho progressista, assim como de toda a ciência produzida por esses mesmos intelectuais. Os intelectuais tradicionais, deste modo, podem representar uma conquista para a ampliação epistemológica e crítica da classe.

Embora Gramsci (1982) reconheça a importância da reforma intelectual e moral, ele não ignora o fato de que tal processo depende de uma série de circunstâncias históricas. Assim, para o autor, esta reforma cabe à superação da ideologia dominante, ampliando o leque de intelectuais orgânicos nas classes oprimidas, de modo a defender uma ideologia diferente da hegemônica. O apoio dos intelectuais tradicionais nesta frente revolucionária torna-se um marco para a reforma intelectual e moral da sociedade.

Assim, é importante ressaltar, segundo Maria Lúcia Duriguetto (2014, p. 284), que Gramsci: “[...] não considera os intelectuais de maneira abstrata ou como uma casta separada, mas os apresenta como parte integrante das relações sociais”. Ou seja, os intelectuais, sejam eles orgânicos ou tradicionais, estão vinculados, de uma forma ou de outra, às questões de classe, já que fazem parte das relações sociais. Imprescindível dizer que, para o autor italiano, o intelectual atuará sempre de maneira a desenvolver relações entre as ideias (abstração) e as relações sociais (concretude), portanto, relacionando teoria e prática.

O intelectual como produtor de ideias

A segunda concepção de intelectual que queremos explorar é aquela defendida por Thomas Sowell (2011, p. 16), a qual os define como “[...] uma categoria ocupacional, composta por pessoas cujas ocupações profissionais operam fundamentalmente em função de ideias – falo de

escritores, acadêmicos e afins”. Ou seja, de acordo com o autor “[...] o trabalho de um intelectual começa e termina com ideias, sem levar em conta a influência que essas ideias possam ou não exercer sobre a vida concreta nas mãos de terceiros” (2011, p. 17).

Nunca houve um tempo na história no qual os intelectuais tenham desempenhado um papel tão expressivo na sociedade. Porém, nos dias de hoje a sociedade acaba sendo muito influenciada por esses intelectuais, que, segundo Sowell (2011), se acreditam ungidos, únicos detentores do conhecimento e capazes de resolver todos os problemas da humanidade. Eles estão, geralmente, cercados por pessoas (jornalistas, professores, funcionários públicos, burocratas etc.) que consomem esse material e elas, por sua vez, influenciam outras pessoas, fazendo com que essa “máquina” gere novos conteúdos, gerando novas ideias.

Com isso, os intelectuais, cercados por esses auxiliares que disseminarão suas ideias e, conseqüentemente, influenciando o curso da evolução social, trazem proporções consideráveis ou até mesmo cruciais para a vida social. Sendo assim, eles podem causar um enorme impacto na sociedade, sendo eles conhecidos ou não. Entretanto, essa influência depende de circunstâncias adjacentes, incluindo os níveis de liberdade para a propagação de suas ideias, em vez de se tornarem meros instrumentos de propaganda, como acontece nos países totalitários. Certamente, não haveria muito valor em se estudar as ideias expressas por proeminentes escritores durante regimes ditatoriais e totalitários, uma vez que suas ideias, apesar da existência de diversas exceções, postulavam as ideias permitidas ou defendidas pelo sistema.

De acordo com Sowell (2011, p. 40): “[...] devemos entender o que eles fazem e não o que dizem fazer ou pensam estar fazendo, mas o que de fato representam suas ações com suas correspondentes conseqüências e repercussões sociais”. Ou seja, toda vez que buscarmos compreender a tarefa dos intelectuais, precisamos examinar as circunstâncias às quais eles operam, sempre avaliando seu histórico e o impacto que exercem sobre a sociedade como um todo.

Apesar de o termo "intelectual" ser um substantivo e se referir a um conjunto de pessoas em determinada ocupação, como adjetivo, o termo conota um conjunto de padrões, de métodos e de realizações que podem ou não caracterizar o comportamento real da maioria das pessoas que exercem essa ocupação. Por isso, muitos intelectuais especialistas, ao

comentarem sobre questões fora de suas respectivas áreas, não conseguem alcançar a perspicácia exigida pelos padrões intelectuais.

O intelectual e a política

Nossa terceira concepção abordará o intelectual desde seu engajamento político, assim, podemos dizer que, desde a antiguidade, eles possuíam uma ligação política muito forte dentro da sociedade. Segundo Michel Foucault e Gilles Deleuze (1979, p. 71), a “[...] relação dos intelectuais com o sistema de poder tem sido extremamente imbricada e complexa, uma vez que, ao longo da história, eles frequentemente se atribuíram a função de agentes da consciência e do discurso”. Isso pode ser visto nas obras de diversos filósofos, como Platão, Aristóteles, Montesquieu, Hobbes, Maquiavel, Kant etc., que criaram sistemas políticos que influenciaram fortemente os rumos da humanidade.

Para Norberto Bobbio (1997, p.11), por exemplo, podemos pensar que o intelectual possui o grande papel de criar ideologias, capazes de agir sobre a mente dos homens e influenciar a visão de mundo da sociedade:

Embora com nomes diversos, os intelectuais sempre existiram, pois sempre existiu em todas as sociedades, ao lado do poder econômico e do poder político, o poder ideológico, que se exerce não sobre os corpos como o poder político, jamais separado do poder militar, não sobre a posse de bens intelectuais, dos quais se necessita para viver e sobreviver, como o poder econômico, mas sobre as mentes pela produção e transmissão de ideias, de símbolos, de visões, de ensinamentos práticos, mediante o uso da palavra (o poder ideológico é extremamente dependente da natureza do homem como animal falante) (BOBBIO, 1997, p.11).

A ideologia, deste modo, exerce um poder sobre a mente humana, assim, a política e as disputas de poder obedecem a uma lógica de interesses e de força que estão para além da simples razão. Os grupos sociais utilizam cada vez mais o conhecimento e a inteligência como técnica, de modo a delimitar uma ideologia, gerando uma forma de exercício de poder sobre a natureza e sobre os outros homens, nesse sentido, o intelectual torna-se somente um instrumento de fins que lhes são alheios.

Talvez, poderíamos dizer que os intelectuais, como categoria social, não se definem apenas pelo conhecimento especial que possuem, mas pela sua relação com o poder. Pois são intelectuais, fazem parte da *intelligentsia*, aquelas pessoas que se dedicam a oferecer à sociedade uma interpretação dela mesma, e a se atribuir um lugar especial de prestígio e poder em seu meio como formuladores desta interpretação.

Em um passado remoto, a função de intelectual era exercida, quase sempre, por um sacerdote ou profeta, que transmitia às massas um sentido para sua existência. A diferença entre esses líderes religiosos do passado e os intelectuais do presente é que os últimos tendem a fazer valer sua força e seu prestígio, não mais pela proximidade com Deus, mas sim em nome da ciência e da razão. É preciso distinguir, entretanto, a real atividade dos intelectuais num determinado contexto histórico, isto é, de como desejamos ou imaginamos a atuação dos intelectuais na sociedade.

Bobbio (1997, p. 34) identifica as seguintes posturas:

1. Há os que consideram que os intelectuais não devem se envolver com a política e devem se restringir à tarefa eminentemente espiritual, isto é, os intelectuais são vistos enquanto guardiões dos princípios e valores universais;
2. Há os que defendem que a tarefa do intelectual é teórica, mas também imediatamente política, pois a ele compete elaborar a síntese das várias ideologias que possibilitam novas orientações políticas;
3. Outros, concordando com a postura acima, imaginam que cabe ao intelectual a função de educar as massas;
4. E, por fim, os que defendem que a tarefa do intelectual também é política, mas a sua política não é a política ordinária dos governantes, mas a da cultura, e é uma política extraordinária adaptada aos tempos de crise.

Seja qual for a atividade realizada por eles em todas essas posições, podemos observar a tendência a elevá-los acima dos demais grupos sociais, implicando a ideia de uma superioridade intrínseca ao seu papel.

Sartre (1994) diz que o intelectual moderno é um homem em contradição, ele é um ser dividido entre a ideologia particularista, que envolve os fatores econômicos, sociais e culturais que o cerca, e o

universalismo, que exige uma atitude como técnico e pesquisador.

O paradoxo sartriano do intelectual moderno é que “[...] um físico que se dedica a construir a bomba atômica é um cientista. Um físico que contesta a construção desta bomba é um intelectual” (SARTRE, 1994, p. 8). Ou seja, o intelectual é aquele que não está engajando unicamente a dimensão técnica da atividade intelectual, mas sim ao projeto de humanidade que a intelectualidade pode desenvolver. Portanto, o intelectual, para Sartre, não é meramente um técnico capaz de desenvolver uma atividade intelectual, mas aquele que consegue se questionar sobre sua atividade e o uso que se possa fazer dela, isto é, o intelectual está intimamente engajado com a sociedade, com o outro, com a humanidade.

Karl Mannheim (2001), por sua vez, destaca que nas sociedades modernas ocorrem mudanças significativas no campo da cultura, do conhecimento, da ciência, da educação e da ideologia, fazendo crescer consideravelmente o papel dos intelectuais na explicação sociológica do mundo. Mas, as características dos intelectuais e os papéis que buscam desempenhar acabam se misturando. Isso se aplica tanto aos próprios intelectuais (as pessoas cuja ocupação é a produção de ideias como produto final), quanto à *intelligentsia* como um todo, incluindo a grande zona cinzenta formada por aqueles cujas visões refletem as visões dos intelectuais.

É importante mencionar que os “discursos” dos intelectuais moldam, de certa forma, comportamentos, exercendo um fascínio e um domínio sobre os leigos, pois tais discursos são expressos através de princípios orientadores e fontes de recomendações que, além de regular e formar a dimensão epistêmica da sociedade, configuram a sua visão de mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção do entendimento teórico do papel dos intelectuais na sociedade é ampla, mas, ao tentarmos entender sua configuração, nas mais distintas contemplações e na construção de um sentido que envolve sua função, nos encontramos numa relação da pura abstração com a sociedade de modo geral, tendo como base, portanto, o conhecimento (re)criado e o seu direcionamento social.

É importante destacar que a função e o papel dos intelectuais na sociedade dependem muito da concepção que se faz do seu trabalho (apresentamos ao menos três neste estudo) entretanto, uma que parece

confluir com a atualidade em que vivemos é aquela que busca compreendê-lo como aquele que busca modificar a lógica do sistema de privilégios alicerçado no sistema de produção atual. O intelectual engajado com o seu tempo e com o desenvolvimento humano parece ter maior relevância nos momentos de crise, como os tempos em que vivemos. Neste sentido, não basta buscar a teorização de um novo sistema político-econômico, mas compreender a dinâmica melhor da relação entre o homem e a natureza, assim como as relações entre os homens em sociedade, isso permitirá que novos alicerces sejam criados e novas posturas sejam implementadas.

Tal compreensão só será possível na medida em que o antagonismo entre os grupos sociais não for mais o centro de todo o protagonismo intelectual que vemos na atualidade (principalmente entre os intelectuais de esquerda e de direita), e sim a busca pelo entendimento do outro como humano. Para tanto, há a necessidade de uma nova postura, que deve começar no âmbito educacional e, portanto, na escola.

Assim, há um grande desafio atualmente que é desenvolver na escola um protagonismo capaz de criar condições para formar sujeitos críticos que sejam capazes de superar os processos ideológicos que impedem sua emancipação, o que leva a pensar, muitas vezes, até mesmo a redefinir o papel do intelectual. Por esse motivo, o papel do intelectual como educador talvez seja um dos principais objetos de discussão a serem desenvolvidos futuramente no campo da reformulação do papel do intelectual na sociedade.

REFERÊNCIAS

- BOBBIO, Norberto. Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. São Paulo: UNESP, 1997.
- CAMPOS, Estevan Martins de; CASSIN, Marcos. Classes sociais em Marx e no marxismo, uma aproximação. Revista Impulso, Piracicaba, 28(72), 129-138, maio-ago. 2018. ISSN Impresso: 0103-7676. ISSN Eletrônico: 2236-9767.
- DURIGUETTO, Maria Lúcia. A questão dos intelectuais em Gramsci. Revista de Serviço Social e Sociologia, São Paulo, n. 118, p. 265-293, abr./jun. 2014.
- FOUCAULT, Michel; DELEUZE, Gilles. Os intelectuais e o poder. In: Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GRAMSCI, Antonio. Os intelectuais e a organização da cultura. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GRAMSCI, Antonio. Cadernos do Cárcere. Os intelectuais: O princípio educativo e Jornalismo. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, v. 2.

MANNHEIM, Karl. Sociologia da cultura. 2a.ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

SOWELL, Thomas. Os intelectuais e a Sociedade. Tradução de Maurício G. Righi. São Paulo: Realizações Editora, 2011. Coleção Abertura Cultural.

SATRE, Jean-Paul. Em defesa dos intelectuais. São Paulo: Ática, 1994.

O ENGAJAMENTO INTELECTUAL EM SARTRE

Uma abordagem acerca da relação entre consciência e ação

INTRODUÇÃO

Este trabalho aborda o engajamento intelectual em Jean-Paul Sartre, havendo a intenção de fazer notar a relação de uma revisão crítica da fenomenologia com as novas concepções de consciência, ego e imagem, implicando, necessariamente, na noção de ação e na problemática ética que Sartre desenvolve após a segunda guerra mundial. Percebe-se que a noção de consciência é central no pensamento sartreano e, neste estudo, veremos como ela se relaciona com o engajamento e o compromisso intelectual de Sartre.

Este texto está dividido em três partes. A primeira, tenta mostrar como, para Sartre, só se pode partir da apreciação dos fenômenos tais como eles aparecem à consciência, onde precisamos entender as noções de fenômeno e consciência, negando que possa haver uma realidade além da mera aparência. Tenhamos em mente que não existe uma realidade secreta, e a aparência se torna pura positividade, a partir da qual seguimos com segurança. É através da noção de consciência pré-reflexiva (prova ontológica de Sartre) que se abre a possibilidade de contato com o real. Isso, no entanto, nos faz questionar: o real limita-se unicamente ao fenômeno que aparece à minha consciência?

A consciência pura das coisas e do mundo é livre, espontânea e não está obscurecida pelo ego, o qual dificulta o processo de conhecimento e impede que o sujeito possa ter consciência limpa dos fatos. Com a consciência purificada, podemos descrever e significar os fenômenos. Essa é a abertura para a prática filosófica com a qual discutiremos a noção de compromisso intelectual em Sartre.

A segunda parte desta pesquisa traz uma reflexão sobre as origens da figura do intelectual ou, se preferir, da classe dos intelectuais. Mesmo admitindo que não exista um modelo de intelectual unívoco, podemos assinalar diferentes trajetórias, às quais formam a imagem do modo como

se comportam e agem na história. Para fundamentar esta reflexão partiremos, principalmente, da obra de Jacques Le Goff, *Os Intelectuais na Idade Média*, publicada pela primeira vez em 1957.

A terceira parte deste trabalho busca analisar o conceito de ação em Sartre, já que o engajamento ou o compromisso intelectual demanda um comportamento consciente dos efeitos da ação pensada e moral. A compreensão da noção de ação, especialmente na obra *O Ser e o Nada*, possibilitará nossa problematização da tarefa do intelectual.

Para iniciar as problematizações convém utilizarmos como referência o problema do engajamento intelectual em Sartre apontado por Marilena Chauí, em seu artigo *O intelectual engajado: uma figura em extinção?* Neste texto, Chauí (2008, p. 6) descreve a concepção de engajamento intelectual de Sartre: “[...] engajado é o escritor de atualidades que opina e intervém em todos os acontecimentos relevantes, à medida que vão se sucedendo uns aos outros. É um estado de vigília permanente”. Este estado de vigília consiste em uma percepção imediata, que é descrita como consciência não-tética, ou ainda, consciência pré-reflexiva ou irrefletida. No entanto, esta noção de engajamento, fundada nesta vigília incessante, foi duramente criticada pelo companheiro de Sartre na Revista Tempos Modernos, Maurice Merleau-Ponty. Chauí (2008, p. 6) mostra um pouco mais acerca desta crítica, na qual Merleau-Ponty afirma que:

Essa vigília engajada é, afinal, má-fé. Não informa, não analisa, não reflete, corre e muda ao sabor dos eventos, de tal modo que se fosse dado ao leitor, um dia, reunir o conjunto de manifestos e pequenos artigos diários ou mensais de um intelectual engajado ou de comentarista político perceberia a incoerência, a leviandade, a irresponsabilidade daquele que escreve (CHAUÍ, 2008, p. 6).

Com esta crítica de MerleauPonty, podemos questionar: Será que a consciência pré-reflexiva de Sartre cumpre realmente, na figura do intelectual, este papel de vigília dos fenômenos e da realidade? A partir da noção de intelectual sartreana é possível fundamentar uma ação responsável e consciente das determinações sociais, históricas, econômicas etc.?

Consideramos que Sartre apontou um caminho inovador para o operar filosófico no campo da ação, se desvencilhando da antiga forma de

filosofar como pura contemplação. Para Sartre o engajamento intelectual é perceber a responsabilidade que as escolhas e os atos exercem sobre o si mesmos, sobre o outro e sobre o mundo.

A LIBERTAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

O engajamento intelectual em causas sociais, tanto na França como em muitos outros países, foi a marca da trajetória pública de Jean-Paul Sartre no século XX, notadamente, após a segunda guerra mundial. Sua filosofia, considerada uma fenomenologia existencialista (ou simplesmente existencialismo sartreano), apontou que a essência ontológica do homem é a liberdade inscrita no compromisso situado e enfatizado na angústia da responsabilidade que demandam decisões importantes para a vida. O compromisso é definido como uma livre decisão do homem que está sempre situado no mundo em certas circunstâncias, com um passado e um futuro.

Para Sartre não é possível agir de forma livre sem que a liberdade não contemple o objetivo de superar limites ou obstáculos, além disso, não é possível não agir, não é possível não ser livre, uma vez que decidir não escolher já é uma decisão. Já que somos condenados a ser livres, o engajamento nada mais é do que a concretização da liberdade, a qual acontece por meio da ação consciente nas circunstâncias sociais. Com uma filosofia da liberdade e da responsabilidade Sartre, um renomado escritor profissional, estava completamente comprometido com sua época e os seus acontecimentos, tal como ocorreu em sua atuação na guerra da Argélia, na revolução cubana e nos eventos de maio de 1968. Frente a esta teoria filosófica que gira em torno da liberdade e do compromisso social, o que implica a liberdade, o engajamento é a expressão de um pensamento profundo, pois o homem é puramente liberdade:

[...] cumpre fiar-se no Diabo, no acaso, no vazio, tomar emprestado frases inteiras aos adultos, reuni-las e repeti-las sem compreendê-las. Em suma, pronuncio verdadeiros oráculos e cada qual os entende como quer. O bem nasce do fundo do meu coração, a Verdade nas jovens trevas do meu entendimento (SARTRE, 1978, p. 21).

Aqui está o ponto de partida para a discussão do engajamento intelectual. Cremos ser interessante entender a trajetória de algumas noções filosóficas expostas em suas primeiras obras. O ego, a consciência e como

esta discussão parecia, já em sua gênese, estar preparando um método filosófico apropriado para o pensamento engajado na concretude. Para uma filosofia da ação concreta, o autor buscou, em suas primeiras obras, fundar-se na intuição dos fenômenos da consciência pré-reflexiva. Por este motivo, Sartre se aproximou da fenomenologia de Husserl e, ao mesmo tempo em que foi influenciado pelas ideias de Husserl, por outro lado, contestou outras, fazendo também um trabalho de crítica fenomenológica. O eixo das críticas localiza-se no conceito *ego transcendental*. E, deste modo, Sartre posicionou sua tese: o ego está no mundo, como o ego de outros, indicando uma autonomia da consciência em relação ao ego.

A consciência translúcida, espontânea, livre, criadora e fundamento de si mesma, é a prova ontológica sartreana. A consciência, translúcida, é sempre consciência (de) algo que “é”, e, ela mesma, configura-se como distância de algo que “é”. Assim, Sartre nos mostra como podemos confiar em um fundamento: nesta consciência livre da percepção sensível e imediata das coisas. A consciência que sempre é consciência (de) algo que “é” nos mostra um liame entre nós e o ser. A consciência enquanto intencionalidade é, portanto, a manifestação da liberdade, aquela mesma liberdade entendida no cotidiano como: quebrar barreiras, livrar-se de grillhões, de amarras etc.

Esta liberdade jamais pode ser entendida como uma substância, pois em seu próprio ser ela se concebe como rompimento, como distância do ser. Esta consciência é livre pois produz a si mesma, não aceitando uma determinação exterior a si. A tese de Sartre em *A Transcendência do Ego* é que sua nova concepção de ego realiza a liberação do campo transcendental, operando uma purificação da consciência, expulsando o ego da consciência, de modo que ela se torne impessoal, base para uma descrição pura dos fenômenos. Assim, podemos resumi-la desta forma: “[...] a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal” (SARTRE, 2015, p. 64).

A espontaneidade, a liberdade e a criação, se não são a mesma coisa, estão profundamente relacionadas. Tão profunda é a tese de Sartre sobre a consciência, que ela se torna a própria existência. Neste sentido, Sartre diz em *O Ser e o Nada*: “[...] ela é anterior ao nada e se extrai do ser [...] O paradoxal não é que haja existências por si, mas sim que só estas existam [...] Neste ponto de vista, nada mais incompreensível que o princípio de inércia” (SARTRE, 2011, p. 28). A liberdade limita-se à vida consciente.

Podemos refletir sobre o que Sartre disse na sua primeira descrição fenomenológica se referindo à consciência:

Ela se determina à existência a cada instante, sem que possamos conceber nada antes dela. Assim, cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação exnihilo. Não um novo arranjo, mas uma nova existência. Existe algo angustiante para cada um de nós ao apreendermos assim no ato essa criação incansável de existência da qual nós não somos os criadores. Nesse plano o homem tem a impressão de escapar constantemente de si, de se transbordar, de surpreender-se por uma riqueza sempre inesperada (SARTRE, 2015, p. 64).

Note-se que desde *A Transcendência do Ego*, o autor francês tinha intenções morais, inclusive acreditou realmente ter, com isto, aberto um novo caminho a percorrer: “[...] não é preciso nada mais para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas” (SARTRE, 2015, p. 70). Alguns anos depois deste primeiro trabalho fenomenológico, em 1943, com a obra *O Ser e o Nada*, Sartre definiu a essência humana como liberdade, e disse, refletindo sobre as últimas consequências das teses do seu ensaio de ontologia fenomenológica, que havia nesta obra direções para uma obra moral que estaria por vir:

Podemos viver este novo aspecto do ser? Em particular, a liberdade, ao tomar-se a si mesma como fim, escapar à toda situação? Ou irá situar-se tanto mais precisamente e tanto mais individualmente quanto mais vier a se projetar na angústia e, enquanto liberdade em condição, e quanto mais vier a reivindicar em maior grau sua responsabilidade, a título de existente pelo qual o mundo advém ao ser? Todas essas questões, que nos remetem à reflexão pura e não cúmplice, só podem encontrar sua resposta no terreno da moral. A elas dedicaremos uma próxima obra (SARTRE, 2011, p. 765).

A interpretação crítica da fenomenologia realizada por Sartre desencadeou sua obra *O Ser e o Nada*. Por sua vez, a última preparou o terreno para o desenvolvimento de uma obra que deveria ser voltada especificamente para o tema, os *Cahiers pour une morale*. Entretanto, esta obra que já contava com mais de duas mil páginas foi abandonada em

1949, e, posteriormente, retomada em 1964, já sob influência do marxismo. Nesta época, novamente Sartre suspende o projeto para tratar de outro livro: *O Idiota da Família*. Foi apenas em 1983, postumamente, que a *Éditions Gallimard* publicou o livro *Cahiers pour une morale*. Nela, o que se percebe que a consciência possui uma livre criação e espontaneidade e que ela também possui, com a mesma intensidade, angústia, pois: “A consciência se assusta com sua própria espontaneidade porque a sente para além da liberdade” (SARTRE, 2015, p. 65). Esse assustar-se com a liberdade pode ficar mais nítido neste trecho da peça de teatro intitulada *As Moscas*:

Tu me deixastes a liberdade desses fios que o vento arranca às teias de aranha e que flutuam a dez pés do solo: eu não peso mais que um fio e vivo no ar... Sou livre, graças a Deus. Ah! Como sou livre! E que vazio imenso é minh'alma... Existo apenas... [...] Vagueio de cidade em cidade, estrangeiro para os outros e para mim mesmo, e as cidades se fecham atrás de mim como água tranquila (SARTRE apud JEANSON, 1987, p. 5).

A consciência tem por objetivo possibilitar o filosofar, porém, não um filosofar comum. A consciência permite um filosofar consciente de si, consciente da escolha e do compromisso pelo qual a liberdade prescinde como condição necessária: a situação, a superação de algum limite por meio de uma ação consciente. A consciência, enquanto liberdade, é ao mesmo tempo angústia, pois, só pode ser angústia no desamparo que requer toda tomada de decisão, ou escolha, que determina um compromisso com uma superação de situação. É com este objetivo que o estudo de Sartre na fenomenologia lhe proporciona a abertura para o filosofar prático. O autor formula um filosofar prático, fundado na concretude das vivências dos fenômenos pela consciência.

Esta tarefa tem o objetivo de nos mostrar que temos a única ferramenta possível para a significação dos fatos e fenômenos, sem a qual não existiria qualquer possibilidade de filosofar: a consciência. Há, portanto, um procedimento, que não se assemelha a uma intuição intelectual, mas a uma consciência espontânea que nos põe diante da realidade, este contato surge na angústia que define a própria consciência original. Esta “ferramenta” está acessível a todos, não na forma de um procedimento teórico-metodológico, mas em uma sensação ou intuição profunda da angústia. O desamparo que gera angústia significa que não há

qualquer fundamento fora ou dentro do ego, para a decisão que envolve o reconhecimento de um valor, uma verdade. O engajamento, sinônimo de compromisso, é, em Sartre, um livre amarrar-se, escolhendo, a partir do nada, o valor que o motiva a agir de determinado modo.

Neste cenário, já podemos ter uma noção do engajamento intelectual que está expresso no interesse de Sartre pela fenomenologia, identifica-se com a criação de uma doutrina da liberdade de consciência, que é tida como fundamento primeiro para uma ação consciente e madura e situada. Com esta preparação, Sartre pode partir para seu objetivo mais profundo: o labor do intelectual engajado. Cabe agora, esclarecer o caráter do engajamento intelectual de Sartre em uma reflexão sobre a identidade dos intelectuais. Afinal, o que podemos conceber por engajamento intelectual?

Queremos iniciar a problemática com o tema da consciência, já que o objetivo maior consiste na definição dos limites entre a consciência e a ação. A trajetória que o filósofo francês fez, ao iniciar seus trabalhos sobre a consciência na fenomenologia que deságua na prática do engajamento filosófico e social, é permeado por questões profundamente éticas. A consciência, que abre a discussão, aparece como liberdade, que é a própria situação do homem. E este, quando pretende livremente fugir de sua natureza, age de má-fé, sem deixar em momento algum de agir. Se, por outro lado, o homem reconhece sua situação e os limites que o cercam, então age com autenticidade, pois age com consciência da ação na sua situação:

O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é nada mais do que o que ele faz. Tal é o princípio do existencialismo (SARTRE, 1973, p. 12).

Não há, portanto, a opção da inação. Querendo compreender as bases do engajamento em Sartre, percebemos que quatro principais conceitos tinham que ser analisados: a consciência, a liberdade, a má-fé e a autenticidade. Para maior compreensão, Gary Cox (2010) explica como a noção de autenticidade, em Sartre, somente faz sentido analisada à luz da má-fé. Assim como a visão da má-fé, somente pode ser analisada à luz da liberdade, e a visão de liberdade somente à luz da visão de consciência. Portanto, o caminho consiste em ir da consciência à visão de ação autêntica.

UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DA FIGURA DO INTELLECTUAL

Um bom caminho para estudar o engajamento intelectual de Sartre é buscar, primeiramente, uma compreensão da origem histórica da imagem do intelectual. O compromisso intelectual se encarnou na história pelas mãos de intelectuais que, de alguma forma e em certos momentos, puderam opinar e posicionar-se sobre casos políticos, através da influência que obtiveram por grandes trabalhos teóricos ou científicos. Uma vez feitas estas predefinições e considerações, iniciaremos uma interpretação acerca do engajamento intelectual de Sartre partindo, principalmente, da noção de autenticidade, ou ação autêntica.

Podemos dizer que o intelectual, tal qual compreendemos hoje esse conceito, é uma figura que apareceu no final da Idade Média. Jacques Le Goff, em sua obra *Os Intelectuais na Idade Média*, fornece a matéria para uma interpretação da definição de intelectual e de como, por vezes, os intelectuais, comprometidos com uma causa ou um pensamento, engajam seus atos e suas obras. Assim, nos questionamos: como nasce o intelectual?

É com a formação das cidades e das escolas (e depois nas universidades) que surgem os intelectuais. Jacques Le Goff recorda como o intelectual surge na Alta Idade Média, como essa figura se desenvolve nas escolas urbanas do século XII, depois nas universidades do século XIII. De um modo geral, “intelectual designa os que fazem do pensar e do ensinar seu pensamento e uma profissão” (LE GOFF, 1989, p. 17). Neste contexto, o desenvolvimento das cidades e o novo estilo de vida que surgiu ligado ao comércio e depois à indústria, fez com que o intelectual aparecesse “[...] como mais um homem de ofício dentre os que se instalam nas cidades, onde se impõe a divisão do trabalho” (LE GOFF, 1989, p. 20). Descrevendo o modo de vida daqueles intelectuais, Le Goff os distingue dos clérigos ao dizer que:

[...] não constituía um fim em si mesmo, mas, combinado com os demais aspectos de sua vida, estava pela regra voltado para Deus. Ao acaso de sua existência monástica, os clérigos podiam assumir em dado momento a figura de professores, sábios, escritores. Aspecto fugaz e sempre secundário de sua personalidade. [...] Um homem cuja a profissão seja escrever ou ensinar – ou melhor, as duas ao mesmo

tempo – [...] em resumo, um intelectual, este homem só aparece com as cidades (LE GOFF, 1989, p. 21).

O fenômeno dos intelectuais aparece na Europa do século XII, alterando profundamente as estruturas econômicas e sociais “[...] e começa, por meio do movimento comunal, a subverter as estruturas políticas” (LE GOFF, 1989, p. 21). O período carolíngio, criticado por Le Goff, via no ensino um “[...] recrutamento para a direção da monarquia e da igreja [...], os manuscritos da época são obras de luxo. O tempo que se despende em escrevê-los, com uma bela escrita – a caligrafia é sinal mais ainda que a cacografia, de uma época inculta” (LE GOFF, 1989, p. 22). Por outro lado, a contribuição greco-árabe foi marcante, especialmente quando o comércio das cidades movimentava também as diferentes e controversas ideias dos diversos povos. As cidades nasceram marcadas por esse movimento, centros movimentados, em parte por conta do comércio, “[...] tão plenas de ideias como mercadorias, lugares de trocas, mercados e encruzilhadas do comércio intelectual” (LE GOFF, 1989, p. 25). Neste momento, o oriente exportava produtos raros e objetos de grande valor, “[...] junto com as especiarias e as sedas, os manuscritos trazem a cultura greco-árabe para o ocidente cristão” (LE GOFF, 1989, p. 25).

Os mais importantes centros de incorporação da cultura oriental no ocidente foram os de Chartres e Paris, ambos na França, que foi um país decisivo na história dos intelectuais no fim da Idade Média. Este país teve grande importância em parte pela localização geográfica e em parte por se encontrar “[...] em uma zona especial de trocas e de reelaboração de produtos acabados, para onde convergiam o Mundo do Norte e o Mundo do Sul e [...] se elabora a cultura que transformará a França na primeira herdeira da Grécia e de Roma” (LE GOFF, 1989, p. 29). Destes, Paris, a mesma cidade em que Sartre viverá séculos depois, tal como interpreta Le Goff, é o centro mais prestigiado do ocidente:

Paris deve seu renome antes de tudo ao brilho do ensino teológico, justamente aquele que se situa no cume das disciplinas escolares, mas logo depois também àquele ramo da filosofia que, utilizando plenamente a contribuição aristotélica e o recurso ao raciocínio, faz triunfar os processos racionais do espírito: a dialética (LE GOFF, 1989, p. 30).

Neste contexto, enquanto o ensino teológico e cristão tinha bastante

peso na cultura francesa e especialmente em Paris, uma forma de pensar mais pautada no raciocínio humano (com toda influência de Aristóteles, recém-chegado pela incorporação da cultura árabe), poderia ser alvo de uma analogia com as cidades da Babilônia e de Jerusalém, como o faz o historiador Jacques Le Goff. Esta cidade, no cotidiano real e como símbolo, poderia ser definida “[...] para uns como a cidade luz, a fonte de todo prazer intelectual; e, para outros, o antro do diabo, onde se mesclam as perversões dos espíritos assolados pela depravação filosófica e as torpezas de uma vida em meio ao jogo, ao vinho e às mulheres” (LE GOFF, 1989, p. 30). Não é à toa que Le Goff, na sua obra de história do intelectual na Idade Média, define ironicamente Paris tanto como Jerusalém como Babilônia para expressar esta contradição presente na cultura da capital francesa.

Os goliardos, que formavam um estranho grupo de intelectuais franceses, muitas vezes rejeitados pela igreja, podia ter este nome por conta de dois sentidos: 1) pode ter origem no termo Golias, significando diabo, ou inimigo de Deus; ou, 2) pode ter origem no termo gula ou goela, indicando os desejos e prazeres da gula e do vício.

A característica mais própria destes intelectuais era o espírito de rebeldia, pois eram bem conhecidos pelo estilo de vida voltado para a vadiagem intelectual:

São antes de tudo errantes, representantes típicos de uma época em que o surto demográfico, o desenvolvimento do comércio e a construção de cidades rompem as estruturas feudais, lançando pelos caminhos e reunindo em suas encruzilhadas, que são as cidades, os desclassificados, os audaciosos e os infelizes. [...] São o primeiro escândalo para os espíritos tradicionais (LE GOFF, 1989, p. 32).

Por serem conhecidos como errantes, rebeldes ou desqualificados, os goliardos não deixavam de ter uma semelhança com o típico intelectual professor e escritor das universidades. A vida boemia, que era típica da vadiagem dos intelectuais goliardos, o imoralismo, o apego com os prazeres da carne exprimia uma crítica à sociedade, direcionadas aos costumes, tanto monárquicos, quanto burgueses e cristãos. Para eles, “Paris é o paraíso na terra, o bálsamo do universo [...] A idade média tinha se esforçado para fixar cada qual em seu lugar, em sua tarefa, em sua ordem, em seu estado. Os goliardos são os evadidos” (LE GOFF, 1989, p. 32). Mas

estes intelectuais são apenas uma parcela da história dos intelectuais, principalmente no século XII, em cidades movimentadas como Paris. Mas, para Jacques Le Goff, os primeiros goliardos ainda não possuíam toda a dimensão do intelectual comprometido e agente da história que pretendemos aqui delinear.

O primeiro, que foi reconhecido pelo historiador francês como autêntico intelectual em Paris, apesar de também ter sido goliardo, foi Pedro Abelardo: “[...] é a primeira grande figura de intelectual moderno, nos limites da modernidade do século XII: Abelardo foi o primeiro professor” (LE GOFF, 1989, p.39). Nascido em Le Pallet, na Bretanha, em 1.079, oriundo de uma família da pequena nobreza, deixou de se encaminhar para o natural ofício de guerreiro e direcionou-se aos estudos: “Sempre batalhador, ele será, segundo as palavras de Paul Vignaux ‘o cavaleiro da dialética’. Sempre agitado, se transporta para todos os lugares onde haja um combate a travar [...] Essa cruzada intelectual o conduz fatalmente à Paris” (LE GOFF, 1989, p.39).

Especialista em lógica, Abelardo logo se tornou o mais célebre professor em Paris. Um dos traços da personalidade deste pensador da Idade Média foi a necessidade de demolir ídolos, pode-se notar esta qualidade em “[...] combater o mais ilustre dos mestres parisienses, Guilherme de Champeaux. Ele o provoca, o pressiona até seus últimos argumentos, atrai os ouvintes para o seu próprio lado” (LE GOFF, 1989, p. 40).

Após se tornar mestre e professor em Paris e no Monte de Sainte-Geneviève, fazendo fama nas discussões polêmicas contra Champeaux, que findou desistindo da carreira docente, Abelardo se voltou para a teologia, direcionando seus pesados argumentos críticos desta vez para Anselmo. A história de Abelardo é conhecida especialmente por seu romance com Heloísa, Le Goff (1989, p. 41) diz a este respeito:

É a glória, interrompida brutalmente em 1.118 por sua aventura com Heloísa. Conhecemos os seus detalhes a partir desta extraordinária autobiografia que é a história *Calamitatum – História das minhas infelicidades, as Confissões antecipadas* [...] (encarregado, aos 39 anos de idade a dar aulas a Heloísa que na época contava 17). Entre o mestre e a discípula, acontece o amor à primeira vista: troca intelectual, e, em breve, troca carnal. Abelardo abandona o ensino e seus trabalhos.

O segredo do relacionamento entre Abelardo e Heloísa logo foi descoberto, bem como a gravidez de Heloísa, e Abelardo planejou sua fuga. Ele poderia até se casar com a jovem por quem se apaixonou, mas o matrimônio era um empecilho para seu objetivo intelectual, ele queria permanecer como professor, em discussões e bibliotecas, uma vida que não conseguiria conciliar com a vida no matrimônio. Aliás, num momento em que havia uma forte corrente anti-matrimonial, no século XII, em que as discussões sobre a liberação da mulher, momento em que já existiam os que defendiam o ponto de vista que a mulher não era uma propriedade, e que não deveria ser vista como uma reprodutora, o casamento era visto com descrédito.

Heloísa também era contra a ideia do casamento, chegando até a enviar uma carta à Abelardo para renunciar esta ideia. Mesmo assim, com a pressão da família da jovem, o casamento ocorreu em segredo e não há uma declaração pública sobre o fato. Entretanto, Fulbert, o cônego que confiou Heloísa às aulas de Abelardo, queria que o casamento se tornasse público, mas como Abelardo e Heloísa não estavam interessados no casamento, planejaram uma fuga na qual ela se tornaria noviça em um convento. Fulbert, no entanto, irado com a situação, planejou uma vingança e “[...] arma uma expedição punitiva à casa de Abelardo que é mutilado e [...] recuperado de suas feridas, reencontra toda sua combatividade” (LE GOFF, 1989, p. 43-44).

Assim, podemos delinear aqui os traços típicos do intelectual presente em Abelardo, que ainda guardou energias para seus grandiosos trabalhos em lógica e em moral, reconhecido amplamente, tanto como douto em lógica e ética na obra *Ethica seu scito te Ipsum (Ética ou Conhece-te a Ti Mesmo)*, quanto teólogo, escrevendo, nos últimos anos de sua vida, a obra *Diálogo entre um filósofo, um judeu e um cristão...* Nesta obra, Abelardo, com tom de conciliação entre as três posturas, expressa a tolerância marcante no seu humanismo: “[...] ao invés do que separa, ele procura o que unifica os homens lembrando que, ‘há muitas casas na morada do pai’. Ainda que Abelardo tenha sido a mais alta expressão do meio parisiense, é preciso procurar em Chartres outro traço do intelectual emergente” (LE GOFF, 1989, p. 48).

Chartres é definida por Le Goff como o centro científico do século XII: “É esta orientação que determina o espírito de Chartres: o espírito de curiosidade, observação e investigação, que resplandeceria alimentado

pela ciência greco-árabe” (LE GOFF, 1989, p. 49). A curiosidade, a busca por conhecimentos novos, através da observação e da investigação, era, para os tradicionalistas da época, uma afronta. O historiador francês recorda as palavras de Guilherme de Conches que define o cenário de Chartres: “Ignorando as forças da natureza, eles querem que fiquemos atados à sua ignorância, nos recusam o direito de pesquisa e nos condenam a ficar como rústicos em uma crença sem entendimento” (LE GOFF, 1989, p. 49).

Além do espírito de pesquisa e curiosidade, havia também, naquele período, um espírito racionalista que no momento era antagônico com aquele. No fim do período medieval e definidas como o solo fértil para o período moderno, essas duas atitudes fundamentais do espírito científico estavam opostas. No racionalismo, as aparências são vistas como fontes de erro que devem ser ignoradas, uma vez que esta razão se funda na crença da onipotência da natureza, que é uma forma fecundante, sempre criadora e com recursos infinitos. Estes ideais formam o otimismo de Chartres, o humanismo chartreano põe o homem no centro de sua doutrina, que se torna objeto e centro da criação. Há, no humanismo chartreano, a ideia de que o homem era o centro da própria criação divina, já que o criador teria criado o mundo tendo o homem como previsão:

O intelectual do século XII, colocado no centro do espaço urbano, vê um universo à imagem deste: vasta fábrica barulhenta devido as atividades dos ofícios. [...] Neste espaço o homem se afirma como um artesão que transforma e cria. É a redescoberta do homo faber, colaborando com Deus e a natureza na criação. ‘Toda obra, diz Guilherme de Conches, é ‘obra do Criador, obra da natureza ou do homem-artesão imitando a natureza’. Também se transforma a imagem da sociedade humana.[...] Nessa perspectiva, se desfaz o velho quadro escolar das sete artes liberais, deve abrir lugar não só as disciplinas novas, a Dialética, a Física e a Ética, mas também as técnicas científicas e artesanais (LE GOFF, 1989, p. 54).

Somando-se às sete artes liberais (gramática, retórica, dialética, aritmética, música, geometria, astronomia), outras foram incorporadas no ensino: a física (oitava arte), que consistia nos conhecimentos de medicina, de como se ensinam as virtudes relacionadas à medicina, plantas, animais etc.; e, a mecânica (nona arte), que consistia no conjunto de conhecimentos

com fins práticos, artísticos e artesanais necessários para trabalhar, madeiras, mármore, metais etc. Com histórias como a de Abelardo, o século XII foi crucial para a gênese da prática dos intelectuais, uma atividade profissional urbana, na qual, como afirma Le Goff “é como um artesão, como um profissional comparável aos demais que se sente o intelectual no século XII. Sua função é o estudo e o ensino das artes liberais. Mas o que é uma arte? Não é uma ciência, é uma técnica” (1989, p. 57).

Desta forma, o intelectual no século XII não passava de um artesão, como vimos, já que seu ofício era uma arte. E as artes são artes porque não implicam somente o conhecimento, mas também uma produção que decorre imediatamente da razão, implica em construções, sejam construções de silogismos, discursos, números, medidas, melodias, cálculos (dos movimentos dos astros etc.). Já que nessa época o intelectual era um homem de profissão prática, equiparada à prática dos artesãos, ele devia possuir convicção e consciência da profissão que assumia, a pesquisa e o ensino tornaram-se, respectivamente, sua matéria-prima e seu instrumento. Os livros eram, ao mesmo tempo, matéria e instrumento do intelectual que, conforme conta Le Goff (1989, p. 58):

Resta a estes artesãos do espírito, engendrados no desenvolvimento urbano do século XII, organizarem-se dentro de um grande movimento corporativo, coroado pelo desenvolvimento comunal. Essas corporações de mestres e estudantes serão no sentido estrito da palavra, as universidades. Esta será a obra do século XIII.

O surgimento das universidades, não escapa ao corporativismo, consequência do desenvolvimento das cidades. Nos locais onde há uma quantidade razoável de intelectuais, cientistas, retóricos etc. surgem as organizações e corporações de ofícios, assim como as universidades. Estas, à medida em que progridem, ganhando adeptos, estudantes e se tornam conhecidas, também se tornam alvo das instituições e poderes tradicionais. O ensino já era uma função eclesiástica e, geralmente, o bispo reclamava a autoridade diante dos clérigos, que eram os intelectuais e universitários. Assim, os intelectuais se voltam, primeiramente, contra os poderes eclesiásticos, e, posteriormente, contra os valores laicos e o poder real, tendo em vista a força do fenômeno da centralização monárquica no século XIII. O bispo, que antes era a autoridade das escolas e universidades, passou a ser o chanceler, sendo o único capaz de dar a autorização para

ensinar. Além disso, a intervenção de alguns papas foram cruciais para a história da universidade: Celestino III concedeu certos privilégios à universidade, enquanto Inocêncio III e Gregório IX asseguraram uma certa autonomia a estas corporações.

Le Goff percebeu uma curiosidade na essência das universidades, observando uma contradição interna que gerou uma ambiguidade na sociedade e que determinou suas crises de estrutura:

[...] ela é antes de tudo uma corporação eclesiástica ainda que seus membros estejam longe de serem todos ordenados, e que conte com um número cada vez maior de leigos entre seus contingentes, os universitários são considerados como clérigos e dependem de jurisdições eclesiásticas, ou melhor ainda, de Roma. Nascidos de um movimento que tendia a laicidade, eles pertencem à igreja, mesmo quando procuram institucionalmente sair dela (LE GOFF, 1989, p. 64).

Como corporações que tinham por fim o monopólio local, as universidades se beneficiavam tanto do desenvolvimento da economia local como das economias nacionais. Eram corporações de origem eclesiástica e ligadas à monarquia, mas, como característica marcante, as universidades eram internacionais, por um lado, pelo fato que seus membros eram de vários países e, por outro, porque se concedia o benefício da licença para docência válido para todos os países. O conhecimento, afinal, não falava nenhuma língua específica, nem possuía uma identidade nacional.

Com a corporativização das universidades e sua lenta conquista da autonomia, elas foram se estruturando, organizando seus estudos e seus programas, e até os calouros (no francês o termo utilizado era *béjaune*) consolidavam um clima moral e religioso progressivo. Como profissão, a figura dos intelectuais se consolidava lentamente: “[...] o intelectual se supre de todo um equipamento que o distingue bem do erudito, da Alta Idade Média, cujo ensino, essencialmente oral, necessitava apenas de um instrumental bem reduzido para escrita de raros manuscritos” (LE GOFF, 1989, p. 72). Os livros – que na Idade Média eram ornamentados, de modo que sua beleza estava não na propriedade intelectual em si, mas no fato de que eram obras caras e raras – se tornaram as principais ferramentas dos intelectuais.

O método destes novos intelectuais, que já não se assemelham a eruditos e monges, era o método escolástico: “[...] os escolásticos são herdeiros de Bernardo de Chartres e de Abelardo [...]” (LE GOFF, 1989, p. 76), possuíam um vocabulário próprio e baseavam-se principalmente na autoridade dos textos e na problematização que as disputas nutriam na dialética, expondo e defendendo suas teses. Na complexidade deste tempo surgem também os exercícios: a *quaestio*, a *disputatio* e a *quodlibet*, todos com base no comentário do texto, a *lectio*: “A dialética permite ultrapassar a compreensão do texto para tratar dos problemas que ele suscita, o faz desaparecer diante da busca pela verdade” (LE GOFF, 1989, p. 76). Mas, uma contradição interessante da gênese histórica dos intelectuais refere-se ao pagamento, já que não eram mais monges que podiam ser mantidos pela comunidade eclesiástica, eles se viam com problemas financeiros. Nas cidades, problemas de alimentação, vestuário, alojamento e instrumentos, como livros, dificultavam sua atividade. Por um lado, eles podiam ser pagos com salários, por outro, para manter suas atividades, podiam receber benefícios ou bolsas de estudo. Além disso, podiam ser contratados por alunos, ou pelos poderes civis e da igreja. A escolha de uma ou outra forma de pagamento revelava interesses distintos:

A primeira opção fundamental ocorre entre salário e benefício. No primeiro caso, o intelectual se afirma deliberadamente como um trabalhador, como um produtor. No segundo, ele não vive de sua atividade, mas pode exercê-la porque dispõe de rendas. Todo seu estatuto sócio-econômico se encontra assim definido: trabalhador ou privilegiado? (LE GOFF, 1989, p. 79).

Nesta esfera, vemos como as determinações materiais afetavam e expressavam diferentes valores e ideologias na história dos intelectuais. Havia também, é claro, a discussão sobre a relação entre fé e razão, marca da Idade Média. Esta discussão acalorada ocorrida no século XIII, se assentava na oposição entre o aristotelismo e o averroísmo. Contudo, com o declínio da Idade Média, com a “[...] interrupção do desenvolvimento demográfico, seguida de um refluxo agravado pela fome e pelas pestes [...] perturbações no suprimento de metais preciosos tornada mais aguda pelas guerras [...] aceleram a transformação das estruturas econômicas e sociais” (LE GOFF, 1989, p. 95).

Houve uma transformação profunda na economia feudal que tomou forma monetária, subvertendo condições sociais e aumentando a

desigualdade econômica entre ricos e pobres: “As camadas superiores da burguesia se aliam às antigas classes dominantes, nobreza, clero regular e alto clero secular, conseguindo em grande parte restabelecer em seu favor uma situação comprometida” (LE GOFF, 1989, p. 95). Os intelectuais precisaram fazer uma escolha, poderiam viver como funcionários pagos pelos poderes públicos, em universidades e escolas, ou podiam viver como trabalhadores-produtores, cobrando por aulas particulares e recebendo benefícios.

Contudo, é no final do século XIII que os intelectuais, depois da submissão aos poderes da nobreza e das altas burguesias, se apoderaram de altos cargos eclesiásticos e laicos, na posição de bispos, arcebispos, cônegos, conselheiros, ministros, doutores teólogos e legistas. Este empoderamento dos intelectuais conseguiu, aos poucos, fortalecê-los, entretanto, fica a questão: o intelectual ainda se apresentava como a mesma figura de antes? Le Goff (1989, p. 96) nos esclarece: “É a era do Príncipe. É servindo-o, tornando-se seu funcionário ou cortesão, que se ganha *riqueza*, poder e prestígio. [...] Nesse contexto, desaparecerá o intelectual da Idade Média. O primeiro plano cultural será ocupado por um personagem novo: o humanista”. Assim, será que o intelectual, nesta sede de participar dos assuntos públicos, não foi além de suas tarefas comuns (o estudo, o ensino e a escrita)?

O historiador francês comenta que este fenômeno do século XIII trouxe um certo prestígio aos intelectuais, entretanto, ele aponta um curioso ditado da época que, em latim, dizia: “*sutor, ne supra cnepidam*” (que poderia ser traduzido por “não vá além da sandália sapateiro”). Deste modo, Le Goff quer dizer que os intelectuais não deveriam falar do que não entendiam: “Se é justo que a ciência desemboque na política, raramente convém que o sábio termine como político” (LE GOFF, 1989, p. 94). Nestas circunstâncias, houve uma certa ascensão dos intelectuais, pois se apoderaram dos meios que tinham à disposição, o envolvimento com as classes superiores da época (o papa, a nobreza e a alta burguesia), além de que muitos intelectuais transitavam entre estes poderes, ganhando altos cargos e podendo participar direta ou indiretamente das decisões políticas. Esta evolução da fortuna dos universitários se encaminhava para uma aristocracia hereditária, com a tendência a recrutarem universitários dentro da própria linhagem familiar:

Esta constituição de uma oligarquia universitária, ao mesmo tempo que contribuía para baixar acentuadamente o nível intelectual, conferia ao meio universitário uma das características essenciais da nobreza: a hereditariedade. Tornava-se assim uma casta (LE GOFF, 1989, p. 98).

Esta mudança de paradigma que acontece no século XIII foi de grande relevância para o trabalho intelectual em particular. Afinal, qual é o ofício do intelectual? O intelectual, tal como era visto no século XII, equiparava-se ao artesão comum, que possuíam a técnica de fazer, de produzir algo, de modo que o seu comportamento e a sua identidade diferiam muito desta nova figura de intelectual do século XIII. Este novo intelectual, que poderia ser denominado de nobre intelectual, possuía um status superior dentro da sociedade do fim da Idade Média.

Os reitores de Bolonha, por exemplo, levavam uma vida nobre recebendo o direito à posse de armas, assim como de serem acompanhados pela defesa de cinco homens. Outro exemplo desta transformação da imagem dos intelectuais está no título de magister, que antes significava o mestre de oficina, da mesma forma que os artesãos, enquanto no século XIV torna-se o equivalente a *dominus*, senhor.

Estas duas imagens chegam, em certo aspecto, a serem conflitantes, e os intelectuais encontram-se, desde esta época, numa situação controversa. Este fenómeno histórico acabou culminando na aristocratização dos colégios e universidades e, no final do século XIII e início do século XIV, as discussões se voltam para o debate entre fé e razão, se perguntando, por um lado, se Abelardo e Anselmo tinham, em sua época, a intenção de unir a fé à razão ou, por outro lado, se Duns Scot e Guilherme de Ocham buscavam a separação completa da razão e da fé. Neste contexto histórico, as discussões sobre os limites da ciência nutriam ideias opostas, se, por um lado, havia uma corrente de pensadores científicos que ainda tomavam a experiência ou a razão como valores máximos, havia também, por outro lado, uma forte corrente de Anti-intelectualismo, mais ligada aos valores religiosos, fundada, até mesmo, em um aristotelismo religioso. Nesta época houve também a nacionalização das universidades, impulsionada, principalmente, pela criação de novas instituições, que fez com que elas perdessem a sua identidade internacional, como era notada na época de Abelardo.

Partindo desta contextualização histórica da classe dos intelectuais, a partir da obra de Jacques Le Goff, notamos que a questão principal acerca da imagem do intelectual estava alicerçada na política. Desde os primeiros intelectuais, os goliardos, que surgiram com o nascimento das cidades, já havia um temperamento incomum, o de questionar as estruturas da sociedade. Em sua maior parte excluídos, os goliardos utilizavam a cultura, o estudo e a arte como formas de expressão e ação revolucionária e, por trás de seus hábitos, havia uma profunda crítica que se desenvolvia com o decorrer do tempo. A imagem originária do intelectual, porém, não se restringe à dos goliardos, haja vista que o valor da escola de Chartres e, posteriormente, dos altos intelectuais, foram transformando esta identidade ao longo do tempo e das circunstâncias. O humanismo e o naturalismo estavam sempre presentes nesta história, seja em Chartres, em Paris ou na aristocracia de modo geral. Fato muito interessante é a interpretação de Le Goff sobre o fim dos intelectuais da Idade Média, que, convertidos em humanistas aristocratas, negavam sua antiga identidade:

Se o intelectual da Idade Média acabou por trair sua vocação de trabalhar cientificamente, ele o fez renegando sua natureza. O humanista, desde logo, usa o espírito, o gênio, como sinal distintivo, mesmo quando este empalidece nos textos ou revela uma eloquência muito elaborada [...]. O meio do humanista é o grupo, da Academia fechada, e, quando o verdadeiro humanismo conquista Paris, ele não é ensinado na universidade, mas dentro de uma instituição para a elite: o Colégio dos Leitores Reais, o futuro Collège de France (LE GOFF, 1989, p. 120).

Com a aristocratização das universidades e, depois, o advento dos humanistas aristocratas, o estilo de vida dos primeiros intelectuais medievais se perde, mudando completamente. Os humanistas aristocratas, já com outras circunstâncias e necessidades, migraram das cidades para o campo, especialmente para as residências e palácios da nobreza e da alta burguesia. Assim, “[...] os humanistas abandonam uma das tarefas capitais do intelectual: o contato com a massa, o laço entre a ciência e o ensino” (LE GOFF, 1989, p. 123).

Devemos assinalar que, desde sua origem, os intelectuais não possuíam uma identidade comum, ou, muito menos, o desenvolvimento de um modelo de vida, iniciado por algum pioneiro. Duas identidades

distintas, e até conflitantes, foram se formando no decorrer da história e na intervenção de muitas personalidades, formando o esboço de uma definição, ainda assim ambígua e contraditória. Partindo deste trabalho de localização dos temas da figura do intelectual, encontramos uma complexa história cheia de segredos e detalhes determinantes para a compreensão do próprio engajamento intelectual de Sartre.

O CONCEITO DE AÇÃO NA INTELECTUALIDADE SARTREANA

[...] agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série, e para finalizar, produza um resultado previsto (SARTRE, 2011, p. 536).

Sartre, já do século XX, também atuou na história dos intelectuais, sendo que o momento mais marcante desta trajetória se encontra em sua obra, suas discussões e debates, assim como nos seus envolvimento nas situações políticas do período pós-guerra. Como apresentamos anteriormente, os intelectuais da Idade Média utilizavam certos recursos intelectuais para, de alguma forma, agir na sociedade. Entre as ferramentas utilizadas estavam livros e escritos (artigos, tratados, revistas, cartas e jornais etc.), os quais possibilitam o transporte de ideias e pensamentos, mas não quaisquer ideias, e sim aquelas que precisamente, de alguma forma, postulavam a ação. Podemos afirmar que uma das principais ideias filosóficas de Sartre foi transformar o mundo, em oposição àquela ideia de contemplação passiva, que não interfere, não modifica e não age diretamente na sociedade.

Outra importante premissa, para iniciar esta avaliação das relações entre a noção filosófica de consciência na fenomenologia de Sartre com o seu compromisso intelectual, está expresso na crítica marxista à filosofia de Sartre, logo após a publicação de *O Ser e o Nada*. Os marxistas acusavam Sartre de produzir uma filosofia do quietismo, fundada na ideia de subjetividade, o que, para eles, significava uma filosofia da contemplação e, portanto, uma filosofia burguesa avessa à revolução social e à tarefa de libertação do homem. Sartre respondeu estas críticas na conferência intitulada *O Existencialismo é um Humanismo*, pronunciada

em outubro de 1945, no *Club Maintenant*, na *Salle des Centraux*, em Paris.

A resposta de Sartre consiste na explicação da função do suposto subjetivismo presente em sua obra, onde explicou que o existencialismo não é uma filosofia burguesa e de contemplação, e que, como filósofo, para poder fundamentar as práticas filosóficas e atividades de engajamento social, teria que partir da subjetividade. A subjetividade humana deve ser valorizada na medida em que, em uma concepção atea da realidade, não se pode confiar à origem divina ou natural. Isto significa que se aceitamos as ideias de natureza ou de essência perdemos a ideia de subjetividade, pois, para Sartre, não pode haver uma essência humana, ou natureza humana.

Se, entretanto, não pode haver uma natureza humana, como Sartre pode partir da subjetividade? Ainda na conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre responde esta pergunta dizendo que há duas noções de subjetivismo e duas noções de humanismo. No entanto, por ser uma conferência aberta ao grande público, Sartre não aprofunda a noção de consciência, que já havia desenvolvido em *O Ser e o Nada*, publicado dois anos antes. Na verdade, a consciência que fundamenta a filosofia de Sartre é a consciência pré-reflexiva, carente de ego, que nem poderia ser chamada de subjetividade. Esta consciência – segundo a interpretação que podemos fazer a partir do artigo *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*, de Marco Aurélio Werle (2003) – tem semelhança com a noção de *Dasein*, de Heidegger. Werle mostra, neste texto, a relação de como está engendrada a relação da angústia com o nada e a noção de morte. Werle explica ainda como o mundo se abre, para Heidegger, na consciência irrefletida:

O ser humano é assaltado por estados de alma (sentimentos) que abrem para ele irrefletidamente o mundo, geralmente por meio de um certo desvio. Inserido numa disposição, o *Dasein* compreende o mundo, mas não conscientemente por meio de conceitos, e sim a compreensão que ocorre porque o próprio *Dasein* está com-preendidona situação de mundo (WERLE, 2003, p. 103).

Considerando esta interpretação podemos afirmar que Sartre segue em certa medida Heidegger, postulando uma consciência pré-reflexiva. Neste sentido, podemos notar, através desta noção, que ambos chegam aos conceitos de compreensão e projeto, Heidegger em *Ser e Tempo* e Sartre

em *O Ser e o Nada*. Não é nossa intenção fazer uma análise completa das semelhanças e diferenças entre estes autores e aprofundar este tema. Mais importante é considerarmos que a noção de consciência pré-reflexiva sartreana já prefigurava em Heidegger e, em certa medida, também em Husserl. Uma das peculiaridades desta noção em Sartre está no modo como, a partir dela, ele encontra consequências éticas das quais parte para a construção de um novo humanismo, o existencialismo. Enquanto sentimento, a consciência pré-reflexiva não é mediação, e sim contato imediato com os fenômenos. A subjetividade ocorre quando há a mediação, quando a consciência se dobra refletindo a si mesma, comportando também o que a noção de intencionalidade abarca. A subjetividade, como foi demonstrada já na primeira obra filosófica de Sartre, é um produto da consciência se realizando no mundo, o próprio ego pertencendo ao mundo.

Logo, a consciência pré-reflexiva é o nada presente nos fenômenos, a consciência plena dos objetos não se refere à uma subjetividade, esta é uma construção livre que parte do nada, que nada mais é que a consciência pré-reflexiva. A consciência, assim, não é uma capacidade de representação do ser ou do mundo, ela mesma se atira, se dirige ao mundo, e neste dirigir-se produz a subjetividade, quando se direciona já tardiamente ao si. Por isso surge a noção de para-si em Sartre, que é a consciência se voltando a si mesma.

Em 1961, com mais maturidade, Sartre apresenta uma conferência no instituto Gramsci, na Itália, a qual expõe uma nova perspectiva, não mais nos termos de subjetividade e objetividade, mas em termos de subjetivação e objetivação, revelando o processo que estes fenômenos indicam:

Primeiro, acho que há um mal-entendido proveniente talvez do modo como pensei o problema. O problema a tratar era o da subjetividade e, de fato, falei da subjetividade. Mas não penso que a realidade provém do subjetivismo nem do objetivismo. Coloco-me inteiramente no plano em que as noções de sujeito e de objeto, tomadas separadamente, não têm sentido (SARTRE, 2014, p. 46).

Após este panorama o qual pretende religar o que vimos na primeira parte do texto, podemos abordar agora, a partir do posicionamento intelectual de Sartre, aquilo que ficou em aberto ao remontarmos a história

dos intelectuais na Idade Média. Há, pois, uma semelhança no fato de termos nos inspirados na razão, ou no espírito, como o sinal distintivo dos intelectuais da Idade Média, já que Sartre encontra aí uma abertura para suas atividades. É evidente que a noção de consciência sartreana não tem o mesmo sentido que o intelecto, espírito ou razão, utilizado pelos intelectuais humanistas da Idade Média. Entretanto, há um fator preponderante que vale a pena ressaltar: o fato de Sartre partir da consciência, encontrando sentido na ação livre e engajada, na produção de uma obra e de atividades criativas e produtivas capazes de inspirar a ação, tais como os intelectuais práticos do século XII. A discussão acerca do subjetivismo, na conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, aponta para uma ruptura com o pensamento tradicional, defendendo o existencialismo das críticas dos pensadores cristãos e dos marxistas.

A problemática entre subjetividade e engajamento nos provocou esta investigação sobre a história dos intelectuais e as relações entre o poder do intelecto e o poder político. Quando os intelectuais se empoderaram com a cultura do intelecto, concretizaram uma atividade profissional que lhes permitiu interferir nos assuntos públicos. Neste caso, procuramos demonstrar que esta relação entre razão e ação, não é uma obra iniciada no século XX. Neste sentido, Sartre, em certo momento, também se definiu como humanista, rememorando o trabalho daqueles que encontraram na atividade intelectual o meio de se empoderar, dando sentido para a realidade e, com isso, produzindo mudanças sociais.

A imagem de intelectual que Sartre quer afirmar, portanto, é aquela do intelectual das massas, preocupado com as questões sociais, mas que, em certas obras, ganha a confiança do povo pelo serviço prestado, já em outras, intervêm na política e na cultura de um modo mais radical que políticos e/ou cientistas o fizeram.

Em um artigo intitulado *La Notion de l'Engagement chez Sartre* (2005), que em uma tradução livre para o português significaria *A noção de intelectual engajado em Sartre*, Patrick Wagner diz que antes da Segunda Guerra Mundial Sartre não era um homem de ação. Ele afirma que na própria guerra Sartre não pegou em armas ou sequer disparou um tiro. Mas, depois do evento, Sartre retornou a Paris, onde fundou, ao lado de alguns amigos, a *Revue Les Temps Modernes* (*Revista Tempos Modernos*). Diante desta revelação, fica o seguinte questionamento: Por que Sartre não se engajou antes da Segunda Guerra Mundial? Qual seria o

seu motivo para ver o mundo e a humanidade com angústia e contingência? Nem intelectual engajado, nem humanista, qual o motivo da inação de Sartre nos anos de 1930? E, por fim, se sua tese mais polêmica em *O Ser e o Nada* (1943) se refere ao fato que o homem é essencialmente liberdade, o homem é o ser que age por natureza?

Entre tantas questões seminais Mészáros, em seu livro *A Obra de Sartre – Busca pela liberdade e o desafio da História*, encontra em um dos primeiros textos de Sartre os arautos das noções de homem, de humanidade e de mundo. Trata-se da carta *Enquête Auprès Des Étudiant d’aujourd’hui, Les nouvelles Littéraires* (tradução livre: Inquérito aos Alunos de Hoje, Notícias Literárias), de 1929, escrito quando o filósofo contava apenas vinte e cinco anos, texto a partir do qual podemos observar o seguinte:

Constitui um paradoxo da mente humana o fato de que o homem, cuja a tarefa é criar condições necessárias, não possa erguer-se acima de certo nível da existência, como as cartomantes, que podem falar do futuro das outras pessoas, mas não de seu próprio. É por essa razão que, na essência da humanidade, bem como na essência da natureza, só consigo ver tristeza e tédio. [...] Somos tão livres quanto queira, mas impotentes. Quanto ao mais, as vontades de poder, de ação e de vida não passam de ideologias inúteis. Não existe essa coisa de vontade de poder. Tudo é fraco demais: todas as coisas trazem em si mesmas as sementes da própria morte (SARTRE apud MÉSZÁROS, 2012, p. 41).

Sartre mostra, neste texto, uma síntese de sua primeira filosofia, um tanto pessimista e que exprime o motivo da inação nos anos de 1930. O jovem filósofo francês via no seu tempo, no seu mundo, apenas tristeza e tédio, deste modo, ele via que só poderia agir por conta própria, isto é, se a sua própria razão o permitisse. Não encontrando em si e nem em sua situação qualquer motivo para agir, não se engajou. Patrick Wagner, por sua vez, pensa da seguinte forma sobre esta inação de Sartre no período pré-guerra, a década de 1930:

[...] invadido por contingência, Sartre se sentia inútil demais, num mundo que, segundo a razão, era absurdo. Esta concepção angustiada de contingência revela a visão existencialista, presente de forma semelhante em Heidegger: “A gente se sente totalmente assim. Todas as

coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este nenhum. A angústia manifesta o nada” (Heidegger). Sartre não poderia agir se a razão não justificasse suas ações e a razão nunca justifica a ação no mundo da contingência (WAGNER, 2005, p. 2).

Pelo fato de Sartre estar obcecado com o problema da contingência, por se sentir inútil em um mundo que não precisava dele, ele parece ter simplesmente ignorado a realidade política que o cercava na década de 1930. Mesmo num momento crucial, em que o partido nazista ganhava força na Alemanha, e os rumores da possibilidade de guerra invadiam a França, Sartre partiu tranquilo para o Instituto Francês em Berlim, onde ficou estudando absorto: não via, ouvia ou falava nada.

Se Sartre partiu para a Alemanha, onde fez imersão nos estudos sobre fenomenologia, que conheceu através de Raymond Aron, em 1933, que lhe dizia: “Pois veja, meu camaradinha, se você é um fenomenólogo, pode falar sobre esse coquetel e fazer filosofia a partir dele!” (BAKEWELL, 2016, p. 11), então, os estudos sobre a fenomenologia não foram perdidos na nova fase do escritor, que, após a experiência do cárcere na guerra, decidiu se engajar politicamente. Para que fosse necessário escrever e agir por meio da cultura, dos livros, das palestras etc., foi preciso um fundamento positivo, um fundamento que lhe possibilitasse o filosofar.

Com a abertura da Revista Tempos Modernos, Sartre escolheu o caminho do intelectual engajado: “Sartre diz: Estamos do lado daqueles que querem mudar ao mesmo tempo a condição social do homem e a concepção que ele tem de si mesmo” (WAGNER, 2005, p. 3). Para aprofundar o que Sartre entende por compromisso intelectual e para compreender como ele toma esta decisão após os estudos em fenomenologia, podendo haver uma continuidade no trabalho, analisamos a partir daqui o conceito de ação em Sartre, já que notamos que a ação consciente do tempo é uma das marcas dos intelectuais desde o medievo.

Para trabalhar esta noção, utilizaremos o primeiro capítulo da quarta parte de *O Ser e o Nada*, intitulado *Ser e fazer: a liberdade*, como matéria

principal para a reflexão. A partir das duas análises já realizadas anteriormente, (primeiro, a questão da consciência e da subjetividade na fenomenologia sartreana e, segundo, e importância da reflexão da história dos primeiros intelectuais na Idade Média), concentramos a atenção no conceito de ação porque é nela que podemos perceber o compromisso para com o seu próprio discurso. Assim é com os intelectuais, já que é na sua atividade que eles se engajam em favor dos certos valores que pregam e refletem.

Para Sartre, o intelectual engajado é aquele que reconhece o poder de sua atividade, seja ela qual for, para agir, uma vez que possui os instrumentos e a capacidade de compreensão da sua realidade. Assim, ele supera os limites da situação presente em busca de uma outra melhor, pois planejada de acordo com as circunstâncias. Patrick Wagner utiliza, inclusive, uma citação sem referência de Sartre para abrir seu artigo sobre os intelectuais engajados, os quais são “pessoas que adquiriram alguma notoriedade por obras que se enquadram na inteligência e abusam dessa notoriedade para sair do seu campo e se envolver com o que não lhes diz respeito” (SARTRE apud WAGNER, 2005, p. 01). Isso se refere ao que Wagner dirá mais adiante sobre Sartre:

O escritor está em uma situação em seu tempo: cada palavra tem sentimentos. Todo o silêncio também. Eu responsabilizo Flaubert e Goncourt pela repressão que seguiu a Comuna, porque eles não escreveram uma linha para evitar isso. Não era assunto deles, dizem eles. Mas o julgamento de Calas, foi o caso de Voltaire? A condenação de Dreyfus, foi o caso de Zola? A administração do Congo, era o negócio de Gide? Cada um desses autores, em uma circunstância particular de sua vida, mediu sua responsabilidade como escritor (WAGNER, 2005, p. 03).

A ação, desta forma, segundo Sartre, é simplesmente a condição primordial da liberdade. Neste sentido, não é possível lutar pela liberdade, já que na própria ação de lutar exprime-se a liberdade de agir lutando. Entretanto, àquela primeira definição, “Agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim” (SARTRE, 2011 p. 536), nós devemos adicionar o caráter de intencionalidade presente na ação, de modo a ser pensada de outra forma: “A adequação do resultado à intenção é aqui suficiente para que possamos falar de ação. Mas se assim há de ser,

constatamos que a ação implica necessariamente como sua condição o reconhecimento de um *desideratum*” (SARTRE, 2011, p. 537). E é neste ponto que a noção de consciência encontra sua consequência ética na ação, pois, para agir é necessário antecipar a consequência dos atos. Esta antecipação é um não-ser, é o resultado esperado que não é precisamente um fato existente. A consciência, na perspectiva de Sartre, possui esta definição essencial, que a permite abordar o não-ser:

Significa que, desde a concepção do ato, a consciência pode se retirar do mundo pleno do qual é consciência e abandonar o terreno do ser para abordar francamente o do não ser. Enquanto algo considerado exclusivamente em seu ser, a consciência é remetida perpetuamente do ser ao ser e não poderia encontrar no ser um motivo para descobrir o não ser (SARTRE, 2011, p. 537).

Aquela consciência que é marcada pela capacidade de negação, afinal toda consciência é consciência (de)..., significa também dizer que toda consciência é distância de algo que existe, portanto, é negação do ser-em-si. Esta característica de negatividade da consciência fornece a matéria para pensar os problemas da ação engajada. Sartre, neste sentido, chega a duas consequências principais sobre a natureza do ato:

1 “Nenhum estado de fato, qualquer coisa que seja [...] é capaz de motivar por si mesmo qualquer ato. Pois um ato é uma projeção do para-si rumo a algo que não é, e aquilo que não é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é” (SARTRE, 2011, p. 539);

2 “Nenhum estado de fato pode determinar a consciência a captá-lo como negatividade ou como falta [...] continua valendo a fórmula de Spinoza: *Omsdeterminatio est negatio* (a determinação do homem é a negação)” (SARTRE, 2011, p. 539).

Sartre admite que esta ideia de negatividade, além de estar presente em Spinoza, também já se predelineava em Hegel: “[...] ao escrever que ‘o espírito é negativo’ embora não pareça ter se lembrado disso ao expor sua própria teoria da ação e da liberdade” (SARTRE, 2011, p. 539). Esta noção de negatividade, presente tanto na concepção de consciência como na noção de humanidade reflete na teoria da ação, pois para que haja a ação é necessário, como destacamos, que haja uma intenção de que o resultado se adeque com o projeto que é um *desideratum* (uma falta objetiva). Assim,

toda ação prescinde do reconhecimento de um não-ser a partir do motivo que, para ser motivo, “[...] deve ser experimentado como tal” (SARTRE, 2011, p. 540). Ora, este experimento consiste apenas em poder contemplar o efeito do ato antes que ele aconteça, e, para isso, devemos utilizar a capacidade da imaginação, de modo que possamos imaginar uma situação que está presente, mas que não é. Assim, os motivos, ou móbeis, só podem ser compreendidos em vista do fim que almejam:

O para-si deve conferir-lhe o valor de móbil ou motivo. E, como acabamos de ver esta constituição do motivo como tal não poderia remeter a outro existente real e positivo, ou seja, a outro motivo anterior. Senão, a própria natureza do ato, enquanto comprometido intencionalmente no não-ser, desvanecer-se-ia (SARTRE, 2011, p. 540).

Um exemplo disso é quando nos perguntamos muitas vezes porque uma pessoa, ou um grupo de pessoas, não busca meios de fugir de uma situação limitada da qual poderiam sair facilmente se pudessem se colocar em uma nova perspectiva, vendo de fora da situação, podendo perceber melhor quem são e aquilo que estão fazendo. Para compreender a ruína da situação presente é necessário que os indivíduos tenham, de algum modo, a capacidade de abordar francamente o não-ser. E Heidegger já tinha notado, em sua crítica à tradição metafísica, o esquecimento do ser e a recusa de se problematizar o nada, por uma apressada definição de que o nada é a negação do ente. Sabemos que a concepção de nada em Sartre é diferente da concepção heideggeriana, entretanto, até aqui, basta indicar que o nada, para o filósofo francês, é a própria natureza humana, capaz de negar o ser (existência) para criar outras possibilidades, que, por ainda estarem no plano de projeto, também fazem parte do não-ser.

Se a consciência é negativa e, ao mesmo tempo, os projetos também, na medida em que projetam uma realidade inexistente; e se a própria ação prescinde de uma consciência negativa, que possa retirar-se da realidade presente; devemos pensar que para dar lugar ao novo é necessário desprezar o passado, tal como o fez a dúvida cartesiana. Para compreender melhor a dimensão da ação em Sartre, no entanto, algumas observações no curso de *O Ser e o Nada* podem nos ajudar a chegar na liberdade em seu bojo.

“Se a negação vem ao mundo pela realidade humana, esta deve ser

um ser capaz de realizar uma ruptura nadificadora com o mundo e consigo mesmo” (SARTRE, 2011, p. 543). Mas, constatando que nestas condições a liberdade consistiria nesta própria nadificação de ser, quem nós somos na forma de já termos-sido implica para nós existências particulares. Sartre determina, neste sentido, a realidade humana como o seu próprio nada. Isso significa que para sermos livres devemos entender que a ausência de natureza, ou a angústia causada por não sabermos como agir, é justamente o que condiciona a nossa própria liberdade.

O nada, de que Sartre fala, é semelhante a uma folha de papel imaculada. Nela podemos escrever, desenhar ou pintar inúmeras figuras, inúmeras possibilidades, mas partindo unicamente de um lugar vazio. Da mesma forma acontece na ação, para podermos criar uma solução é preciso que tenhamos a capacidade de criar esta nova saída a partir da capacidade de imaginar.

Sartre, n’ *A Conferência de Araraquara*, diz que o filosofar é uma atividade prática, portanto, um convite para a ação, já que nasce da própria ação:

A ideia de realização da Filosofia é uma ideia marxista. Verificou-se no século XIX um fato capital: a filosofia tornou-se prática, ou seja, compromete totalmente o filósofo, não é para ele apenas uma visão de mundo, no sentido de que nasce da ação e prepara a ação (SARTRE, 1986, p. 25).

Se filosofar é uma ação, necessário se faz que todos filosofem, que busquem a reflexão e a imaginação, de modo a projetar soluções para os problemas que aparecem. Necessária é, portanto, a prática filosófica, mostrando que Sartre, enquanto filósofo, conseguiu perceber que a pura contemplação filosófica já não é mais um recurso para o intelectual do século XX, sendo necessário o engajamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos explicitar as relações entre a noção de consciência e engajamento em Sartre, de modo que mostramos, inicialmente, como o filósofo francês construiu o conceito de consciência desde uma perspectiva pré-reflexiva na obra *O Ser e o Nada*, tomando issocomo prova ontológica, a partir da qual todas as outras definições foram possíveis, inclusive a de ação. Assim, fornecemos uma explicação mais adequada sobre o liame que

une a noção de consciência ao engajamento intelectual. O que se vislumbra, portanto, é que a partir do momento em que a intencionalidade é assumida como caráter essencial da consciência, o outro e o próprio mundo são definidos como essência da consciência, já que consciência, neste sentido, é sempre "consciência de...". Isso difere da perspectiva voltada ao ego como essência da consciência. Em Sartre, o próprio ego também está no mundo e é um objeto da consciência, diferindo, assim, da perspectiva voltada ao ego como essência da consciência.

O processo de liberação da influência do ego na noção de consciência demonstra os interesses morais e práticos da intervenção crítica de Sartre à fenomenologia. Logo depois, mostramos o elo do engajamento de Sartre com a noção específica de consciência. Na segunda parte, abordamos uma contextualização histórica da origem, dos papéis e dos interesses dos intelectuais na Idade Média, partindo da obra do historiador Jacques Le Goff, a qual fornece uma excelente matéria para refletirmos sobre a relação entre o poder da razão e o poder político. A intenção, nessa parte, foi mostrar como os intelectuais participavam da história ao construí-la, utilizando seu pensamento e seus instrumentos em vistas da transformação social, valendo-se, por vezes, do espírito de rebeldia e solidariedade para com o outro, no ideal de humanismo, valores que Sartre não esqueceu por nenhum momento. Por fim, na terceira parte, tentamos problematizar o conceito de ação frente às questões que surgiram no decorrer da pesquisa.

A problemática consciência/ego/história foi definida a partir da centralidade da experiência instauradora, que permite o acesso ao ser, o acesso à verdade. Esta experiência é comum a todos, e consiste em um sentimento de náusea ou angústia, definido em termos fenomenológicos como a consciência irrefletida. O tédio pode ser concebido como a percepção imediata, definida como o momento em que o ego está ausente da consciência, o que propicia uma experiência pura do não-eu, ou seja, do ser, da objetividade, da verdade objetiva. Já a angústia aparece sempre em uma decisão, já que é nas atitudes livres e vazias, e por isso mesmo angustiantes, de um indivíduo que se percebe a própria autoria de seu destino, sendo ele sempre responsável por sua escolha, pela construção de si mesmo e dos seus valores. Assim, a consciência é ilimitada, vazia e livre, enquanto o ego é a própria definição de limitação, pois possui conteúdo existencial, isto é, existe e, por ser delimitante, é aprisionador, é objeto.

A consciência é, por natureza, tão fugidia que logo opera a fuga da objetividade através da reflexão, momento que surge o ego na consciência. Portanto, a consciência pura dos fenômenos objetivos tem primazia em relação à consciência reflexiva posicional, em que a significação da verdade é realizada a partir da subjetividade, assim, surge a noção de verdade subjetiva: o processo de subjetivação. O que Sartre pretendia, tal como Husserl, é mostrar que não há um espaço, uma dicotomia entre sujeito e objeto, ambos são faces de um mesmo processo, sem nenhum aspecto progressivo. Sartre, portanto, parte da crítica ao conceito de *ego transcendental*, de Husserl, e da aproximação do conceito de ser-no-mundo, de Heidegger, entretanto, não foi nossa intenção neste trabalho apenas apresentar uma genealogia dos conceitos filosóficos sartreanos, mas a reflexão a partir do conceito de consciência pré-reflexiva para a compreensão do engajamento intelectual.

A consciência, a partir desta análise da obra sartreana, pode ser definida como:

1. Intencional, enquanto é direcionamento da mente ao objeto;
2. Alteridade, ela é outra, pois se direciona em sentido ao que não é ela mesma; e
3. Verdadeira, enquanto objeto da consciência, onde o fenômeno é aceito como a única realidade verdadeira existente.

Assim a consciência pura dos fenômenos corresponde, de igual modo, ao acesso aos fenômenos puros, possibilitando a interpretação livre como característica da atividade filosófica, um marco na filosofia, justamente por permitir uma metafísica concreta, uma ontologia fenomenológica.

A subjetividade, por sua vez, se mostra como:

1. Histórica por natureza;
2. Uma decisão, ou uma tomada de perspectiva responsável; e
3. Uma resposta autônoma e livre à uma dada situação com problemas objetivos.

Não há um laço que ligue a consciência pura à consciência subjetiva, esta é sempre fruto de uma reflexão da consciência pura sobre ela mesma, causando uma objetivação do subjetivo, portanto, consciência (sujeito) de

consciência (objeto), para em seguida se resignificar, o que define o processo de subjetivação da objetividade.

O engajamento intelectual acontece na tomada de consciência da liberdade, que envolve a própria criação de si por si. O intelectual autêntico, na visão de Sartre, é aquele que aceita a completa responsabilidade pelos seus atos, mesmo sabendo que não há nada que os fundamente, nem dentro e nem fora de si. Esta ausência total de fundamento é a contingência. É por faltar fundamento que as escolhas se tornam tão angustiantes: O que fazer? Como irão me julgar após este ato, ou após escrever isso, e não aquilo? A autêntica ação consiste na aceitação da facticidade que envolve os atos humanos, todos gratuitos. O intelectual sartreano não aponta, portanto, uma natureza real e objetiva que sustenta os seus atos, muito menos uma ideia de ação modelo que deve ser seguida. Ele faz apenas a função de apresentar a condição humana: a responsabilidade pela escolha e a criação de si mesmo pela ausência de natureza, que poderia servir, ao naturalista, como consolo ou desculpa para um comportamento próprio.

Comparando Sartre àqueles intelectuais pioneiros, não é difícil notar certas semelhanças: o poder criativo da consciência humana, que fundamentou a prática do engajamento social-intelectual e até político; o poder distintivo da inteligência (que em Sartre ganha a embalagem de consciência/náusea/angústia), que fundou um certo tipo de humanismo; a rebeldia em relação aos costumes pré-estabelecidos; e, principalmente, a compreensão de que o trabalho intelectual é também uma atividade produtiva.

O trabalho intelectual como atividade produtiva foi um ponto bastante enfatizado por Sartre na *Conferência em Araraquara*, especialmente por sua aproximação com as ideias do marxismo, onde aparecem a morte e a realização da filosofia. A morte da filosofia consiste na fuga do seu antigo operar, o da pura contemplação, já a realização da filosofia acontece quando o filosofar se confunde com o agir, momento em que o pensar se torna concreto, e é apenas neste momento que a filosofia morrerá, pois se tornará concreta.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicolas. Dicionário de Filosofia. Tradução da edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BAKEWELL, Sarah. No café existencialista: O retrato da época em que a filosofia, a sensualidade e a rebeldia andavam juntas. Tradução Denise Bottman. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2017.
- COX, Gary. Compreender Sartre. Tradução Hélio Magri Filho. 2. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.
- BELO, Renato. Sartre e a tese da transcendência do ego. Griot – Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia – Brasil, v.9, n.1, p.159-180 junho de 2014.
- BORNHEIM, Gerd Alberto. Sartre: Metafísica e existencialismo. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- GALEFFI, D, A. O que é isto – A fenomenologia de Husserl? Ideação, Feira de Santana, n.05, p.13-36, jan./jun.2000.
- GONÇALVES, R, R; GARCIA, F, A, F; DANTAS, J, B. Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: Três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos. Estudos e Pesquisas em Psicologia, UERJ, RJ, Ano 8, N.2, p. 402-435, 1º Semestre de 2008. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a19.pdf>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2020.
- HUSSERL, Edmund. Meditações cartesianas. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- JEANSON, Francis. Sartre. Tradução Elisa Salles. Rio de Janeiro: Editora J.O, 1987.
- LE GOFF, Jacques. Os intelectuais na idade média. Tradução de Maria Julia Goldwasser. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense S.A, 1989.
- LUIJPEN, Whilhelmus. Introdução à Fenomenologia Existencial. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda, 1973.
- MARCONDES, Danilo. Textos básicos de Filosofia. Rio de Janeiro: Editor Jorge Zahar, 1999.
- MÉSZÁROS, István. A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Editorial Boitempo,

2012.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. Husserl: significação e fenômeno. Revista eletrônica DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n.1, p.37-61, Abril, 2006.

SARTRE, J-P. *A Transcendência do Ego*. Tradução de João batista Creuch. 2. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

SARTRE, J-P. *Esboço de uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET PLUS, 2008.

SARTRE, J-P. *A Imaginação*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

SARTRE, J-P. *As Moscas*. Lisboa: Presença; São Paulo: Zahar, 1965.

SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdighão. 20. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.

SARTRE, J-P. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de Vergílio Ferreira. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1973.

SARTRE, J-P. *As Palavras*. Tradução de J. Guinsburg. 5. ed. Rio de Janeiro - São Paulo: DIFEL, 1978.

SARTRE, J-P. *Que é Literatura*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

SARTRE, J-P. *Que é Subjetividade?* Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro, RJ: Editora Nova Jerusalém, 2015.

WAGNER, Patrick. *La notion d'intellectuel engagé chez Sartre*. JOUR, jan. 2005. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/43310785_La_notion_d'intellectuel_engage_chez_Sartre>. Acesso em: 20 de novembro de 2020.

WERLE, Marco Aurélio. *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*. Trans/Form/Ação [online]. 2003, vol.26, n.1, pp.97-113. ISSN 1980-539X. DOI: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732003000100004>>.

DESCARTES CONTRA OS CÉTICOS

Um diálogo explosivo a ser examinado

A BUSCA PELA VERDADE E O CETICISMO NA FILOSOFIA GREGA

A filosofia antiga é uma herança intelectual e espiritual. Tudo começa a partir dos gregos parece uma necessidade, principalmente quando tratamos de filosofia ocidental. O pensamento antigo jamais foi ultrapassado, defendem alguns. Na verdade, vivemos a presença premente deste passado, sempre “aí”. Somos gregos? Sim e não. Sim, porque pensamos e agimos sob as pegadas epistemológicas que as origens do pensamento grego fundaram. Por outro lado, somos ameríndios, e “vivemos aqui e pensamos aqui”. O nosso senso ameríndio de coletividade é fundamentado em uma ligação real com a natureza, diferente das relações dos homens na pólis ao modo grego¹. Dizendo com sinceridade, temos costumes e tradições bem distintas daquelas que tanto admiramos nos gregos. Mas o espelho que o ocidente e sua história vislumbram é aquele traçado por Aristóteles (384-322 ac.), o qual reflete uma única humanidade centrada nas relações de *philia* entre os cidadãos². De todo modo, esta dialética entre passado e presente faz parte de nós.

Muitos dos conceitos que utilizamos, tais como: princípio, elemento, átomo, espírito, razão (logos), verdade, foram, todos eles, de certo modo, criações do pensamento grego pré-socrático. Observemos que desde Parmênides (530-460 ac.) e Heráclito (544-484 ac.) o problema de explicar como as coisas são o que são, isto é, qual a verdade por trás da aparência, é o problema filosófico por excelência. Ainda que o problema da *arché* (princípio) seja fundamental, a questão do ser roubou a cena. Heráclito pensou de forma radical sobre a questão do ser como mudança (devir). O que subsiste, se tudo muda o tempo todo? A matéria e a forma das coisas, as modificações do mundo, a vida e a morte, a harmonia dos contrários, tudo isso é abordado com muita profundidade pelo assim chamado “o

1 Sobre o tema, a obra “A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami”, é uma referência fundamental. Conf. KOPENAWA; BRUCE, 2015.

2 Deixamos para aprofundar este interessante debate sobre o pensar grego e o pensamento ameríndio em um outro momento, mais oportuno.

obscuro”. Martin Heidegger (1889-1976), por exemplo, se encantou com o pensamento de Heráclito e lançou muita tinta sobre a questão do ser na filosofia do fluxo heraclitiana. Também não podemos esquecer que Nietzsche (1844-1900) tem um comentário fabuloso sobre o filósofo do fluxo em sua relação com Parmênides³.

O fogo sempre vivo que rege todas as coisas, nos diz Heráclito, é uma pergunta sobre *que é o ser na mudança?* Indagação elegante e arrebatadora, ela reverbera pela história desde então. Notadamente Platão (428-348 ac.) e Aristóteles, ao longo de seus escritos, formularam a questão do ser de outras formas, mas, todas podem ser delimitadas da seguinte maneira: *Como o que é, é o que é?* Com outras palavras, por que as coisas do mundo são isto que elas são?

Desvelar o fluxo que segue em contínua mudança é um dos grandes desafios do pensamento pré-socrático. Explicar como os entes são o que são é a proposta originária da filosofia. Ou seja, tudo o que se manifesta de algum modo, manifesta-se *sendo*. Embora *o ser é tudo aquilo que é*, o que é escapa, muda e é fluido, como bem nos ensina Heráclito. Ora, por intermédio do pensamento humano a filosofia quer descobrir e abarcar o significado de *tudo*. Na esteira desta perspectiva, muitos dos filósofos gregos, tais como Parmênides, Sócrates (470-399 ac.), Platão e Aristóteles, confiam na busca pela verdade tendo certa visão otimista. Eles acreditavam que no instante em que se respondesse satisfatoriamente acerca da pergunta originária sobre o *ser*, se alcançaria, por conseguinte, a resposta sobre o que é a verdade de todas as coisas. Em certo sentido, ser e verdade são um e o mesmo para este seguimento do pensamento grego.

Sócrates era um andarilho, um filósofo da Ágora (praça central de Atenas). O filósofo praticava o questionamento como um método purificador. Sua ironia desmascarava os falsos sábios. Em sua famosa resposta: “só sei que nada sei”, o seu modo investigativo (zetético), buscava lançar para o interlocutor a responsabilidade sobre as conclusões. Se autointitulava um “parteiro de almas”, tal como sua mãe que era parteira. Sócrates, por sua vez, acreditava que ao admitir a própria ignorância o conhecimento real do interlocutor emergiria. Então, a verdade é como um bebê em gestação, presente, ali, para ser trazido à tona. Porém, todos precisamos de ajuda. É por isso que o filósofo é um amigo da

3 Cf. CIVITA, 2000, p. 127.

sabedoria, é um amigo que ajuda outros a pensar e refletir. Assim, o “conhece-te a ti mesmo” socrático traz as questões filosóficas para o humano e suas aspirações.

Considerado por muitos como o primeiro grande filósofo clássico a privilegiar o âmbito do humano, Sócrates defendia que antes de sabermos sobre as coisas, sobre o *Cosmos*, sobre o ser, é fundamental uma profunda reflexão sobre nós mesmos. A autoconsciência socrática se desenvolve por uma relação entre pessoas. A *dialética* é um método que abre a possibilidade do filosofar. Logo, a *ironia* e a *maiêutica* são os modos (instrumentos) pelos quais os sujeitos operam a dialética.

A famosa consciência de si é uma formulação socrática. É claro que a formulação moderna, sob a tutela da formulação do *cogito* cartesiano, é uma grande inovação. Ambas diferem em propósitos e sujeitos. O sujeito da proposta socrática é o sujeito humano lançado na pólis. Já a perspectiva de Descartes, trata da autoconsciência de si mesmo como uma coisa pensante – *res cogitans* – *penso logo existo ou eu sou eu existo*.

O modelo socrático busca a verdade. Assim, convém mencionar, ainda *en passant*, que Sócrates enfrentou a oposição radical dos *sofistas*. Não temos tempo neste ensaio para aprofundar este debate. Apenas para situar, lembremos que os sofistas eram educadores e sábios itinerantes que geralmente cobravam certo valor para ensinar retórica e filosofia.

Os sofistas são considerados pela história da filosofia como os primeiros a questionar radicalmente a validade da busca pela verdade. Eles eram exímios mestres no uso da palavra e da persuasão. A filosofia prática dos sofistas defendia que o melhor discurso vence e se coloca como verdade provisória ao ganhar a adesão da maioria. Esta provisoriade é fundamental, uma vez que os discursos não buscam a verdade total, mas sim o ato de convencer, de persuadir e se firmar. Lembremos a famosa frase do sofista Protágoras: “Sábio é aquele capaz de mudar os aspectos das coisas”. Sendo assim, a sofística grega não exige uma fixidez ontológica. Se a arte de persuadir é dinâmica, *tudo flui*, e, tal qual Heráclito, para os sofistas a mudança é de todas as coisas pai. É claro que Heráclito pensava de forma diferente deles, pois o *logos* é uma fixidez ontológica que organiza a mudança contínua de todas as coisas. Neste sentido, Heráclito é muito mais metafísico que os sofistas.

Dando um passo adiante no escopo proposto, observemos que além

das críticas dos sofistas temos um outro modo de atacar a tradicional confiança na busca pela verdade. Os cétricos invertem o caminho sócrático. Vejamos como isso ocorre de forma simples e resumida, conforme o modelo abaixo:

Modelo Sócrático:

1º) Só sei que nada sei.

2º) Conhece-te a ti mesmo.

Conclusão: Abertura da investigação filosófica.

Modelo Cético:

1º) Conhece-te a ti mesmo.

2º) Só sei que nada sei.

Conclusão: Estado de dúvida: Ceticismo.

Os cétricos consideram que nossas crenças são fugazes. Sabemos pouquíssimo ou nada sobre o que as coisas são. A verdade absoluta é uma fraude, defendem os cétricos. Ora, o que fazer se não existe a “verdade”?

O CETICISMO PIRRÔNICO E SUA CLASSIFICAÇÃO DAS POSTURAS FILOSÓFICAS⁴

Ao considerar o ceticismo grego⁵, precisamos conceituar algumas distinções. O *ceticismo pirrônico* herdou a forma de filosofar de Pirro de Élis (365-275 ac.) e Sexto Empírico⁶ (séc. II e I ac.).

4 Neste tópico nos baseamos no artigo *O ceticismo pirrônico e a classificação das filosofias possíveis* (ZANETTE, 2010).

5 O ceticismo grego é rico em teses e argumentações. Por seu caráter multifacetado e amplo, diversos outros filósofos cétricos mereceriam ser abordados, tais como Enesidemo, Filon de Alexandria e outros. Nos limitamos a apresentar muito brevemente alguns posicionamentos de Pirro, através da obra de Sexto Empírico, considerando o propósito desta pesquisa. Para quem se interessar sobre o tema, pode conferir boas indicações em *Referências Bibliográficas*.

6 Neste estudo utilizamos a seguinte convenção para citações de Sexto Empírico e Descartes: *Para citar Sexto Empírico*: Utilizamos a tradução espanhola do livro I das Hipotiposis Pirrônicas. Para facilitar a citação desta obra, conforme a praxe, usamos a sigla “H.P.” entre parêntesis. Na bibliografia também consideramos a tradução inglesa das obras de Sexto Empírico da coleção *The Classical Library*, que é mais completa que a tradução espanhola. Consultamos a tradução inglesa conforme a necessidade. *Para citar Descartes*: Para as obras *Discurso do Método e Meditações* adotamos a tradução portuguesa de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, da coleção *Os Pensadores*. Sendo assim, quando citarmos *Discurso do Método e*

Pirro praticava uma postura firme e uma indiferença sobre todo e qualquer dogma. Assim como Sócrates, Pirro não escreveu nenhum livro. Sua fama e seu pensamento foram legados por outros, tal como ocorreu com Sócrates. Pirro argumentava contra o valor do conhecimento através de suas ações.

Pirro declarava que as coisas são iguais e sem diferenças ontológicas. Nossas opiniões não são nem verdadeiras e nem falsas. A nossa disposição em relação às coisas deve ser pautada na indiferença. O que resulta desta indiferença é o silêncio (afasia) e em seguida a tranquilidade do espírito (ataraxia). A escola de Pirro, como muitas outras da Grécia antiga, se preocupava com a felicidade (eudaimonia). Sofremos por nossas crenças. As coisas são sentidas por nosso corpo e pela nossa mente. O modo como as sentimos é o que determina se elas são boas ou ruins. Na postura de Pirro não há uma elaborada crítica ao conhecimento como ocorre com os céticos acadêmicos e com a formulação elaborada do ceticismo pirrônico feita por Sexto Empírico. Pirro ensinou que devemos equiparar as coisas e as tratar segundo o equilíbrio da indiferença. Esta é a maior lição de Pirro e sua filosofia prática. Eis porque os céticos retratavam na balança o símbolo de sua postura filosófica.

Tendo em vista esta breve introdução, vamos agora tratar de alguns argumentos centrais da famosa obra *Hipotiposis Pirronianas* (H.P.) de Sexto Empírico. Esta robusta obra composta por onze livros é a suma do ceticismo. Ela organiza os argumentos céticos tal qual um arsenal de guerra contra os dogmas (supostas verdades). No livro I das *Hipotiposis Pirronianas* (H.P.) são formuladas três questões que orientam a pesquisa filosófica. Por fim, de acordo com o que se segue das questões, caso elas sejam respondidas, as respostas levariam os humanos para uma vida feliz, são elas:

- 1 Sobre as coisas, qual a sua verdadeira natureza.
- 2 Em que situação nós estamos a respeito dessas coisas.
- 3 O que podemos esperar que se siga dessa situação.

Meditações essa é a tradução correspondente. Como apresentamos na bibliografia utilizamos outras traduções, como a espanhola para os *Princípios e as Objeções e Respostas*. Como não poderia faltar, quando necessário consultamos a edição completa das obras de Descartes de Adam e Tannery. Quanto aos demais autores, seguimos sempre o padrão AUTOR-DATA.

Todos buscam a felicidade (eudaimonia). O cético, como os demais filósofos, se dedicou à busca pela verdade. Os céuticos entenderam que nas argumentações filosóficas, um argumento que parece imbatível é derrubado por outro, e assim sucessivamente. Então, os argumentos fortes são superados por outros e este é o fundamento da disposição céutica (H.P. I, Cap. VI. p. 91). Dizendo com outras palavras, a cada razão se opõe outra razão equivalente (equipolente). Respeitando as aparências e o fluxo de opiniões, os céuticos entendem que se segue o não dogmatizar (H.P. I, Cap. I. p. 83). Ora, ao buscarmos verdades alcançamos três possíveis conclusões, as quais expressam três compreensões de Filosofia (ZANETTE, 2010, p. 146), vejamos:

1 “Ou, afirmamos ter encontrado a verdade, havendo neste caso a necessidade de continuamente firmar esta descoberta, defendendo-a de outras filosofias ou questionamentos céuticos das mais variadas espécies. Estes são os dogmáticos, tais como: aristotélicos, epicúreos, estóicos etc.

2 Ou, afirmamos que toda investigação que busca *a verdade das coisas tais como são em si* é vã e despropositada. Neste caso, concluem na negação do descobrimento ao mesmo tempo em que defendem que ele é incognoscível. Esses são os acadêmicos, tais como: Clitômaco e Carnéades etc.

3 Ou, afirmamos ser possível e justificada a busca pela verdade que se orienta na necessidade de prosseguir na investigação. Sendo assim, o sentido da investigação filosófica é firmar-se nessa busca, prosseguindo a indagação: Esses são os céuticos”.

Os céuticos possuem um critério assim como os outros filósofos. Por sua determinação em indagar e examinar (H.P. I, Cap. I. p. 83), eles utilizam argumentos que levam à equivalência (equipolência) entre argumentos opostos. Neste equilíbrio, na equipolência, creem que não dogmatizam. Na sequência dessa situação o céutico suspende o juízo (Epokhé), a respeito de qualquer assunto (H.P. I, Cap. III. p. 84). A suspensão do juízo é um estado da mente humana. Quando suspendemos o juízo, não aceitamos e tampouco rejeitamos. Desta forma, os céuticos explicam que lutaram para alcançar a felicidade através da busca pela verdade. Contudo, uma vez que ninguém conseguiu alcançar verdade alguma, eles conseguiram um estado de felicidade que precisa ser alimentado pela suspensão do juízo. Assim, da suspensão do juízo, ela

ocasiona *Ataraxia*, ou estado de tranquilidade ou imperturbabilidade do espírito, tal como “a sombra segue o corpo” (H.P. I, Cap. VII. p. 92)⁷.

Para os seguidores de Pirro de Elis, por exemplo, uma vida de felicidade ou tranquilidade devia ser a recompensa da renúncia pessoal às “aparências”, e do abandono de toda crença a respeito de como são as coisas. A suspensão do juízo era uma forma de liberar-se das ansiedades e preocupações que inevitavelmente conduz à busca pela verdade [absoluta] e de não enfrentar, todavia, o conflito entre as coisas que cada um se sente forçado a crer (STROUD, 1991, p. 8 – Colchetes nosso e nossa interpolação).

Conforme a explicação de Sexto Empírico, todo discurso cético é um discurso narrativo (Cf. H.P. I, Cap. VII. p. 93). A narração filosófica descreve o que aparece sem qualquer pretensão de enunciar o que as coisas são em si mesmas. O discurso enunciativo se caracteriza pela objetividade, pelas afirmações assertórias, pautado na crença equivocada de as *coisas em si* serem acessadas. Contra esta dogmatização assertória, a estratégia cética se pauta na *epokhée*, por consequência, na *ataraxia*, através da contraposição (equipolência). Vejamos um esquema sucinto que apresenta as linhas gerais desta argumentação (ZANETTE, 2010, p. 147):

- Aparências⁸ X Juízos: Conclui-se pela existência da providência a partir da ordem celeste. Como muitas vezes os bons são desditos e os maus afortunados, concluímos não existir ordem celeste.
- Aparências X Aparências: A mesma torre aparece cilíndrica de longe e quadrangular de perto.
- Juízos X Juízos: Anaxágoras se opunha ao argumento “a neve é branca” dizendo que “a neve é água congelada”.

⁷ Embora sejam parecidos, o *ceticismo filosófico difere do ceticismo pirrônico*. O ceticismo filosófico considera que “aspirar ao conhecimento – seja em toda parte ou com relação a certos aspectos de fato bem amplos – é inerentemente problemático” (WILLIAMS, 1996, p. 69). Convém mencionar que sobre a postura negativa em relação à possibilidade do conhecimento, o ceticismo filosófico parece mais uma retomada contemporânea do ceticismo acadêmico. De sua parte, o ceticismo pirrônico, embora combata os dogmas e as filosofias dogmáticas, tal como ocorre no ceticismo filosófico de Barry Stroud, o ceticismo pirrônico se lança à vida comum e não pretende afirmações categóricas sobre a negatividade do conhecimento, isto é, que o conhecimento é impossível, como ocorre com os céticos acadêmicos gregos.

Entre os diversos livros das (H.P.) de Sexto Empírico, temos o detalhamento sobre o objetivo da filosofia cética: o combate radical às filosofias teleológicas (finalistas). A teleologia supõe que tudo tem uma razão de ser e que a verdade é acessível. As filosofias teleológicas supõem que existem fins predispostos na natureza das coisas e que os humanos são capazes de alcançá-las. Eis o que bem explica Sexto Empírico:

Pois quem estima que algo é por natureza bom ou mal se inquieta por tudo: quando não possui aquilo que julga bom, se crê atormentado pelo naturalmente mal e persegue o que supõe naturalmente bom, mas, quando o obtém, se agita ainda em maior medida, por causa de um irracional e imoderado desejo e, em seu temor de mutação da fortuna, se desvia por completo a fim de evitar a perda do que crê bom. Pelo contrário, quem nada estima bom ou mal por natureza nem reúne e nem persegue coisa alguma, com o qual se mantém imperturbável (H.P. I, Cap. VII, p. 92 apud ZANETTE 2010, p. 148).

Nota-se duas perspectivas bem distintas assentadas na noção de *finalidade*. O cético pirrônico entende que fim “é aquilo em vista do qual tudo se faz ou se pensa” (H.P. I, Cap. VII, p. 91). Tendo em vista este debate entre céticos e dogmáticos, agora retomaremos esta problemática a partir da oposição entre um representante do ceticismo na modernidade Michel de Montaigne, contrapondo à filosofia primeira de René Descartes.

SÓCRATES FRANCÊS X RENÉ DESCARTES: UM DIÁLOGO EXPLOSIVO

Retornando às origens do ceticismo melhor compreenderemos o movimento de crítica ao conhecimento que ocorreu na filosofia medieval e, principalmente, na modernidade. Após o fechamento da academia platônica (529 dc.), muito do pensamento cético foi deixado de lado e esquecido. Na idade média, os estudos e retomadas das obras de Epicuro (341-270 ac.), Marco Aurélio (121-180,) Diógenes Laércio (180-240),

8 “Aparências: Provém do grego *phaínomai*, que significa mostrar-se, aparecer. É o que aparece, o que se mostra, o ato imediato de perceber, o evidente. Diferente de algumas outras correntes filosóficas o ceticismo considera que as aparências são fundamentais ao processo de conhecimento: A sensação passiva nos conduz involuntariamente ao assentimento, isso são as aparências” (H.P. I, Cap. VII, p. 93 apud ZANETTE, 2010, nota 6, p. 147).

Cícero (103-43 ac.), Sêneca (4 ac. - 60 dc.) etc., trouxe o ceticismo para um contexto um tanto quanto limitado. Santo Agostinho (354-430), Tomás de Aquino (1225-1274) e outros, pensaram criticamente sobre os argumentos céticos, tendo em vista os problemas de suas filosofias. De um modo geral, costumamos afirmar que a maior preocupação da Patrística e da Escolástica era explicar racionalmente os fundamentos da religião tendo em vista a possível conciliação entre fé e razão. Salvo engano, a dúvida radical, como uma filosofia da dúvida, como pura e explícita arte de duvidar e minar os argumentos dogmáticos, pouco aconteceu no medievo. No Renascimento, o panorama é outro. As obras de Sexto Empírico reaparecem em traduções inéditas, as quais traçaram novos caminhos para a filosofia e a ciência. Nos séculos XV e XVI os argumentos dos céticos da antiguidade ressurgem como uma arma poderosa e explosiva que desencadeou a famosa crise pirrônica ou veneno pirrônico.

Sobre o tema da crise pirroniana existem sólidos estudos. Por outro lado, a relação da filosofia de Descartes, considerado o pai da filosofia moderna, com os ceticismos, é um tema pouco explorado pelos estudos cartesianos. Richard Popkin (1923-2005) acredita que Descartes leu Cornélio Agripa, bem como conhecia os livros de Montaigne e Charron. Alexandre Koiré apresenta uma diferença entre a dúvida cartesiana e a de Montaigne, o qual representa a perspectiva cética contra Descartes. Sob esta questão, vejamos:

A dúvida é a pedra de toque da verdade, o ácido que dissolve os erros. Por isso, ser-nos-á necessário torná-la tão forte quanto possível e duvidar de tudo sempre que possível. Só então teremos a certeza de apenas conservar o ouro puro da verdade. O cético será vencido pelas suas próprias armas. Duvida [...] Pois bem! Vamos ensinar-lhe a duvidar. A nossa dúvida não será um estado de uma incerteza negligente – será uma ação, um ato livre, voluntário, e que levaremos às últimas consequências. Dúvida – estado, Dúvida – ação: a ruptura é profunda. E, no fundo, a vitória – em princípio – está já alcançada. Porque a dúvida, o cético e Montaigne sofrem-na. Descartes exerce-a. Ao exercê-la livremente dominou-a. E assim se libertou dela (KOIRÉ, 1992, p. 36).

O intérprete considera a dúvida cartesiana em seu aspecto libertário, tal qual um exercício da liberdade. Superar o estado de dúvida seria, segundo Koiré, o verdadeiro objetivo da dúvida metódica. A separação

entre busca pela verdade e prática da vida é fundamental na obra de René Descartes. Koiré não se atenta que o exercício teórico da liberdade humana tem um campo epistemológico distinto daquele dos céticos. A verdadeira filosofia prática de Descartes é aquela exposta nas *Cartas* e no Tratado *Paixões da Alma*. A dúvida metódica é uma refutação epistemológica orientada pela busca da verdade. Aqui notamos nitidamente a diferença capital entre o ceticismo de Descartes e os dos céticos. Embora Popkin trate do tema em seu livro *História do Ceticismo de Erasmo a Espinosa*, sua interpretação deixa a desejar, pois não aprofunda o assunto e apresenta conclusões pouco desenvolvidas. O pioneirismo da obra de Popkin contribui em localizar o debate entre Descartes e Michel de Montaigne, mas deixa aquela sensação de *quero mais!* Por ser um texto de história da filosofia que indica diversos autores, este tema é tocado em passant. Com vistas a aprofundar esse debate, vejamos brevemente como o *Sócrates francês* desenvolveu um original *neopirronismo fideísta*, o qual se mostra um contraponto essencial compreendermos a dúvida metódica de Descartes.

Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592) foi um dos escritores humanistas mais importantes de sua época. A reverberação de sua filosofia continua atual, principalmente no âmbito dos seus *insights* sobre filosofia, educação e antropologia. Muitos o consideram o inventor da escrita ensaística em primeira pessoa. Sua fama de ser o *Sócrates francês* provém da filosofia cética explícita na enunciação: *Que sai-je?* (Que sei eu?). Eis o maior ceticismo oculto combatido pelo filósofo das ideias claras e distintas! É interessante que embora Montaigne seja anterior a Descartes, sua visão crítica e ácida parece resplandecer em sua obra magna, os *Ensaio*s, como uma filosofia contra a epistemologia cartesiana. Filósofo visionário, antecipou questões de bioética, tais como a consideração de a inteligência animal ser igual dos humanos, e contribuiu em questões antropológicas fundamentais, como a não hierarquização dos povos e a igualdade entre os homens. O famoso capítulo dos *Ensaio*s intitulado *dos canibais*, pode ser considerado o texto precursor fundamental para o nascimento da antropologia de Claude Lévi-Strauss (1908-2008).

O ceticismo montaigniano é uma filosofia aberta, uma filosofia da vida, uma filosofia de vida, a qual não excluiu a experiência humana para com o transcendente. Diferente do rigor escolástico de um Tomás de Aquino, por exemplo, o fideísmo montaigniano possui uma epistemologia

negativa, a qual considera que os humanos são incapazes de alcançar certezas através de meios racionais. Ao dizermos: “a é verdadeiro porque b”, a força destrutiva dos argumentos pirrônicos ataca o fundamento dessa crença e reduz as pretensas verdades em cinzas. Ora, qual caminho seguir nesta vida se estamos sem rumo, em um mar de dúvidas e incertezas? Montaigne e Descartes organizam suas filosofias sob esta questão. O que difere entre eles, evidentemente, são os caminhos traçados e as conclusões alcançadas.

Montaigne é radical ao defender com afinco que a fé e a revelação divina são “a única base para entendermos a nós mesmos [...] e tudo o que vemos sem a lâmpada desta graça é apenas vaidade e loucura” (POPKIN, 2000, p. 97).

Aqui temos uma notória diferença. Descartes organiza o saber sob uma lógica rigorosa. Montaigne parte dos problemas da vida comum e a via filosófica está na esteira dos problemas do cotidiano, tal como uma jangada em um rio desconhecido. O rio seria como a vida comum. A jangada, a via filosófica. A jangada só tem sua razão de ser por causa do rio. Assim somos nós, lançados ao mundo sem direção, com a possibilidade de significar e ressignificar o real de infinitas formas. Neste processo de autoconhecimento, temos uma única vida que é um exercício pessoal intransferível. Pensando diferentemente esta questão, Descartes cria um cenário filosófico no qual o sujeito meditador está posto em um contexto metafísico estritamente sistemático. Para Descartes, mais importante que ter o espírito bom é aplicá-lo bem. Já Montaigne considerava que é melhor ter uma cabeça bem-feita que uma cabeça cheia.

Montaigne lia e anotava os argumentos que mais lhe agradavam. Sua compilação de pensamentos e filosofias, tratando de temas muitas vezes heterogêneos e desconexos, formou, pouco a pouco, os três livros dos *Ensaio*s. Não bastasse anotar, ele pintava estas ideias e máximas nas vigas da famosa biblioteca do seu castelo. Vejamos algumas: “A todo argumento pode-se opor outro argumento de mesma força”; “pode ser e pode não ser” etc. Acerca desta sua admiração pelos argumentos céticos, no capítulo I do livro I dos *Ensaio*s, o qual é intitulado: *por diversos meios chega-se ao mesmo fim*, observa-se um interessante comentário que explicita abertamente sua posição filosófica. Toda a filosofia montaigniana cerceia a questão: *que é o homem?*

Ora, não é à toa que a antropologia bebeu muito do pensamento montaigniano! A pergunta socrática sobre que é essa coisa que nós somos? Ou, que é o homem? Em Montaigne, ela é uma pergunta radical sobre o que desconhecemos. Eis o que afirma Montaigne, “em verdade o homem é de natureza muito pouco definida, estranhamente desigual e diverso. Dificilmente o julgaríamos de maneira decidida e uniforme” (MONTAIGNE, 1972, p. 14). Este retrato impreciso e fugaz representa a perspectiva filosófica de prezar pela diversidade e a defesa radical pela tolerância.

Lembremos que muitos dos problemas que temos hoje, com a intolerância religiosa, eles surgiram e continuam desde a renascença de Montaigne. Em tempos voláteis e de pandemia, o pensamento de Michel de Montaigne lança luz contra o radicalismo religioso e a intolerância. Esta originalidade é citada por Popkin através de uma frase que expressa filosofias contemporâneas, como as de Nietzsche e Heidegger, a saber: “De fato a filosofia é apenas uma poesia sofisticada” (POPKIN, 2000, p. 97). Lembremos que o filósofo jamais expressou desprezo pela filosofia. Para o filósofo é um erro típico da filosofia ocidental pressupor uma única e mesma antropologia. Ao dizermos: eu sou um escolhido, eu sei a verdade, você não sabe! O que estamos fazendo senão contrariar as lições do Evangelho e dos grandes filósofos!

Pode parecer que o pensamento de Montaigne deslize por um *desamparo epistemológico*. Na verdade, não é bem isso. O filósofo alicerça sua filosofia na defesa de um ceticismo neopirrônico, apontando haver uma cisão entre a filosofia, o homem e o mundo. Restaurar essa cisão, eis o desafio tema do famoso capítulo XII do Livro II dos *Ensaio, a Apologia de Raymond Sebond*. Tendo em vista que a *Apologia de Raymond Sebond* é considerada pelos estudiosos como um dos principais textos do filósofo, observemos que muita tinta foi lançada sobre o tema. Nos limitamos, aqui, em tocar algumas questões muito específicas.

Observemos que na *Apologia de Raymond Sebond* o filósofo critica a presunção de o homem ser determinado e acabado. A ideia de uma suposta essência racional que estaria acima de todas as outras coisas, é um erro. Após esse 1º movimento cético, o homem volta-se para si mesmo e para o mundo, não mais se compreendendo como uno e acabado dentro de um cosmos harmonioso. O homem é fluído, livre e pouco definido. Sempre nos estranhamos a nós mesmos. O porto seguro de tamanha liberdade é a

fé. O fideísmo escapa da irresolução total, pois até mesmo o ceticismo montaigniano aceita um limite: duvidamos de tudo, mas precisamos de um alicerce! Haveria, neste caso, a passagem de uma crítica cética à razão para o problema da irresolução. Pelo ceticismo o homem se descobre em contínua transformação, cai na irresolução, mas não permanece irresoluto. Isso ocorre porque se a razão é enganadora: *Que sei eu?* Logo, não se apoiando em supostas verdades racionais, aceitamos a nossa pequenez e da destruição da razão enganadora temos a extração de um remédio eficaz: viver o ceticismo, refugiando-se na fé e na graça divina.

Diante desta interessante e ousada filosofia, o modo de apresentação da questão (*que sei eu?*) feita por Montaigne, contribuiu para fundação da filosofia moderna e resplandece até os dias atuais. O filósofo abre uma investigação sobre a validade dos supostos “objetos reais”. Ou seja, examina se as crenças que temos correspondem aos objetos que estão no mundo real exterior. Assim, se questiona o que é conhecimento e o que não é! Esta investigação propõe-se a determinar se o que sou é capaz de saber o que as coisas são. Eis o problema moderno da subjetividade, tocado ao modo montaigniano. Ao contrário do que muitos manuais de filosofia afirmam, a questão moderna da subjetividade não inicia com Descartes, mas com Montaigne.

Em seu comentário sobre o *ceticismo filosófico e a possibilidade da filosofia*, Waldomiro J. S. F (2005) defende que a escrita de Descartes em 1ª pessoa, ao longo das seis Meditações, indica uma recuperação do discurso cético montaigniano. Assim, se Montaigne alcançou a destruição da razão pela vida fideista, Descartes, de outra parte, organizou uma epistemologia que definia o que é e o que não é conhecimento. Descartes defende que o exercício pleno da liberdade se manifesta em uma dúvida simulada, filosófica e, ainda, metafísica. A dúvida mais radical da razão traz à tona a existência de um ente dito substancial, o *ego cogitans – eu pensante*, o qual tem sua garantia alicerçada na mais pura racionalidade divina. Eis o que Waldomiro comenta sobre o tema:

A resposta cartesiana ao ceticismo, tal como desenvolvida nas Meditações, teve em vista, dentre outros modelos, a versão com que ele é retomado por Montaigne – autor que Descartes certamente leu e cujos traços noutras obras já foram devidamente assinalados. Um 1º indício de que, nas Meditações, ele opera uma estratégia de resposta ao ceticismo segundo as

consequências precisas com que ele se explicita em Montaigne se deixaria entrever na forma como já ao início a 1ª Meditação, Descartes situa sua investigação a partir de um ponto de vista que parece recuperar aspectos característicos do discurso cético (SILVA FILHO, 2005, p. 75).

De fato, Descartes recupera o *modus operandi* do discurso montaigniano, porém, a partir de uma outra ciência. Digamos que seja plausível aceitarmos que Montaigne seria o alvo principal das objeções céticas de Descartes. Se olharmos cuidadosamente para a *Meditação Primeira*, tudo indica que Descartes, de sua parte, também lutou e muito contra um suposto inimigo cético velado ou indeterminado. Neste sentido, concordamos com a seguinte explicação de Danilo Marcondes, conforme passagem abaixo:

Discute-se o ceticismo, responde-se às questões céticas [...] mas este ceticismo não é atribuído a um filósofo [...] trata-se muito mais de uma construção do filósofo moderno do que de uma figura historicamente reconhecível, o que certamente gera problemas quando se pretende caracterizar mais claramente o ceticismo e examinar os seus argumentos. Isso acontece, por exemplo, com a refutação cartesiana do ceticismo nas meditações, em que o cético que está sendo combatido não é jamais claramente identificado, mas trata-se no fundo de um personagem de Descartes (MARCONDES, 2005, p. 144).

Popkin acredita que Descartes não conheceu diretamente as obras de Sexto Empírico. Não obstante, seu ceticismo provisório trata indiretamente de questões que Sexto Empírico levantou e que mais tarde Montaigne retomou originalmente. As influências céticas na filosofia de René Descartes são variadas. Tratando do tema com certa generalidade, podemos observar que na época de Descartes, de um lado alguns defendiam o uso do ceticismo para os propósitos da fé e da religião, tal como foi feito por Blaise Pascal (1623-1662). Por outro lado, pensadores como Erasmo de Roterdã (1466-1536), Francisco Sanchez (1550-1623) e Pierre Charron (1541-1603), entre outros, lançaram críticas céticas radicais às estruturas tradicionais da época. Ponto comum é que na modernidade as filosofias pautadas em argumentos dogmáticos, principalmente aquelas centradas no princípio de autoridade, foram severamente bombardeadas.

Descartes termina de escrever e publicar as *Meditações* em latim em 1641 e, a partir deste momento, participou de debates com os pensadores da época através de correspondência. Eis um papel fundamental assumido pelo filósofo Marin Mersenne (1588-1648), o qual recolhia e organizava debates epistolares entre os sábios da época. No seio desta famosíssima correspondência que é intitulada *Objecções e Respostas*, temos uma importante passagem da resposta de Descartes a Mersenne nas *Segundas Objecções*, através da qual Descartes afirma categoricamente que há muito tempo havia visto diversos livros escritos pelos acadêmicos e céticos e que conhecia esse “alimento tão ruminado”. Mesmo que tal alimento fora mastigado exaustivamente e seja indigesto aos opositores do ceticismo, o filósofo francês não se furtou à tarefa de prová-lo. Era praticamente inevitável enfrentar esta *funesta proliferação cética*. Logo, Descartes cria um “contra-ceticismo” ou “ceticismo cartesiano”, utilizando as armas mais poderosas dos inimigos como o primeiro passo da fundação de um edifício do saber.

Nas *Sétimas Respostas* aos objetores, Descartes enfrentou a crítica de Gassendi acerca de uma suposta *retorção do ceticismo exercida por Descartes*. Segundo Gassendi o filósofo das ideias claras e distintas levantou uma dúvida extrema que anulou o sentido real da dúvida cética. Lembremos que tradicionalmente os céticos levam o sujeito da dúvida cética até o alcance da suspensão do juízo e, através desta, a fruição da tranquilidade do espírito. Logo Descartes respondeu a esta crítica mostrando que sua dúvida visava à suspensão do juízo, o que ocorre, de fato, ao final da *Meditação Primeira*. Todavia, a suspensão do juízo é um processo de autoconhecimento e não uma situação imutável. Desta forma, Descartes cria no interior da dúvida venenosa o seu próprio antídoto: o *cogito* – a descoberta da autoconsciência do sujeito para com ele mesmo.

Evidentemente Descartes provou alguns dos mecanismos céticos tradicionais, embora, como assinalamos, jamais se considerou cético. Este uso da maquinaria cética foi direcionado aos problemas epistemológicos e metafísicos que cerceiam sua fundamentação do conhecimento e a descoberta da subjetividade do ego cogitans – eu pensante. Esta forma de proceder é vista pelos céticos como arbitrária, pois o filósofo trata a dúvida como um meio, como um caminho a ser ultrapassado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para o ceticismo antigo a *époché* – a suspensão do juízo – levava a uma conclusão. Toda a discussão dos céticos sobre o que é um critério de conhecimento recaía em questões práticas. Estas questões práticas se direcionavam ao papel dialético e argumentativo desta atitude de vida. Eis porque os ceticismos da antiguidade não desenvolviam uma filosofia teórica restrita, pois eles não separavam a reflexão rigorosa da vida comum. Doutra parte, o ceticismo na modernidade, de um modo geral, ele se pauta em uma noção de encarar a dúvida como um processo metodológico. Sendo assim, o ceticismo se caracteriza como uma etapa, como parte de projetos epistemológicos encorpados e complexos. O espírito crítico destas filosofias é fundamental, uma vez que o problema da “possibilidade do conhecimento” exige que explicitemos um critério de certeza válido e inquestionável. Existe, pois, uma separação entre o questionamento metafísico conceitual em relação à experiência comum. Uma exceção a esta característica é o pensamento de Montaigne. Já Descartes é uma expressão clara desta distância entre a filosofia primeira, claramente epistemológica e metafísica, e a vida comum, a qual foi retomada na última etapa de sua filosofia, isto é, naquela pela qual o homem completo e inteiro, a mistura indiscernível entre alma e corpo, expressa vivências características do sujeito das paixões. Eis o tema da última fase do pensamento do filósofo, o qual recupera e ultrapassa sua teoria das ideias claras e distintas. O sujeito das paixões, para René Descartes, é aquele que nas *Cartas à Cristhine*, à Elisabeth e no *Paixões da Alma*, descobre que a fruição da generosidade e o respeito da alteridade é o que há de mais elevado a ser cultivado nesta vida.

REFERÊNCIAS

Primária

DESCARTES, René. Discurso do Método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas. 2. ed. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, René. Méditations métaphysiques. In: Oeuvres de Descartes, Vol. IX-I, Adam et Tannery, 11 vols. Paris, Vrin, 1973-8.

DESCARTES, René. Princípios da Filosofia. Tradução: João Gama. Lisboa, Edições 70, 1997.

DESCARTES, René. Regras para a direção do espírito. Tradução: João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

DESCARTES, René. Obras Filosóficas. (Objeciones). Introdução: Étienne Gilson. Versão espanhola: Manuel de La Revilla. Buenos Aires: Editorial El Ateneu, 1945.

SEXTO EMPÍRICO. Hipotiposis Pirrónicas. Tradução e Edição: Rafael SartorioMaulini. Madrid: Ediciones AKAL, 1996.

SEXTO EMPÍRICO. SextusEmpiricus. 6 vols. BURY, R. G. (Ed.) The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press-London: William Heinemann ltd., 1976.

Secundária

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. Tradução: Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre JOU, 1999.

ARISTÓTELES. Metafísica, livros IV e VI. Tradução e notas: Lucas Angioni. 2. ed. Campinas: Unicamp, 2003.

BATTISTI, César Augusto. O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002. (Série estudos filosóficos; n. 5).

DUTRA, Luis Henrique de Araújo; SMITH, Plínio Junqueira (Org.). Ceticismo: perspectivas históricas e filosóficas. Florianópolis: NEL UFSC, 2000. (Rumos da epistemologia; v. 2).

CIVITA, Victor. Os Pré-Socráticos. In: Os Pensadores. Seleção de textos e supervisão: José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

SOSA, John Greco e Ernest (Org.). Compêndio de Epistemologia. Tradução: Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.

COTTINGHAM, John. Dicionário Descartes. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

ONG-VAN-CUNG, Kim Sang (Org.). Descartes et laquestiondu sujet. Paris: PressesUniversitaires de France, 1999.

DÍOGENES, Laértios. Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury 2. ed. Brasília: Ed.

Universidade de Brasília, 1977.

EVA, Luiz. A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

FILHO, Roberto Bolzani. Acadêmicos versus Pirronianos:Ceticismo Antigo e Filosofia Moderna.Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Discurso Editorial, n. 29, 1998. p. 57-111.

FILHO, Roberto Bolzani. A Epokhé Cética e seus Pressupostos.Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Discurso Editorial, n. 27, 1996. p. 37-61.

FORLIN, Enéias. A Teoria cartesiana da verdade. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí/ Fapesp, 2005. (Coleção Filosofia; 14).

FORLIN, Enéias. O argumento cartesiano do sonho. Discurso. Revista do Departamento de Filosofia da Usp. São Paulo: E. Discurso Editorial, n. 32, 2001. 235-248.

FORLIN, Enéias. O papel da Dúvida Metafísica no processo de constituição do cogito. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

GAUKROGER, Stephen. Descartes: uma biografia intelectual. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1999.

GUEROULT, Martial. Descartes selon l'ordre des raisons. Paris: Montaigne, 1968.

HADOT, Pierre. O que é a filosofia antiga?Tradução: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

KOIRÉ, Alexandre. Considerações sobre Descartes. 4. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio de Eduardo Viveiro de Castros. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LANDESMAN, Charles. Ceticismo. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006. (Coleção Leituras Filosóficas).

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. Evidência e Verdade no sistema cartesiano. São Paulo: Loyola, 1992.

- LOPARIC, Zeljko. Descartes Eurístico. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1997. (Coleção Trajetória; 5).
- Montaigne, Michel. Ensaio. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- MAIA NETO, José R. Panorama historiográfico do ceticismo renascentista: 1997-2007. Sképsis. Ano 1. Nº 1. 2007, p. 83-97.
- MARION, Jean-Luc. Sobre a ontologia Cinzenta de Descartes. Tradução: Armando Pereira de Silva e Teresa Cardoso. Lisboa: Instituto Piaget, 1975.
- SILVA FILHO, Waldomiro José (Org.). O ceticismo filosófico e a possibilidade da filosofia. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. (Coleção filosofia; 13).
- PLATÃO. A República. Tradução: Maria Helena da Rocha Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- PLATÃO. Parmênides. Tradução, apresentação e notas: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003. (Coleção Biblioteca Antiqua; 2).
- POPKIN, Richard H. História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza. Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- PORCHAT, Oswaldo P. Rumo ao ceticismo. São Paulo: Editora UNESP, 2007. (Artigos publicados entre 1969 e 2005).
- PORCHAT, Oswaldo P. Vida Comum e Ceticismo. São Paulo, Brasiliense, 1993.
- PRADO, JR. Bento (org). A Filosofia e a visão comum do mundo. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. Descartes: uma biografia. Tradução: Joana d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- SMITH. P. J. Ceticismo Filosófico. São Paulo/Curitiba: EPU/Editora da UFPR, 2000.
- SMITH. P. J. Ceticismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. (Coleção passo-a-passo; 35).
- STROUD, Barry. El Escepticismo Filosófico y su Significación. Tradução: Letícia García Urriza. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- VERDADE, CONHECIMENTO E AÇÃO: Ensaio em Homenagem a

Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho. Vários organizadores. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WILLIAMS, Bernard. Descartes, elproyecto de lainvestigación pura. Traducción: JesúsAntonio Coll Mármol. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1996.

ZANETTE, E.V.C. A influência do ceticismo na filosofia de Descartes e a dúvida posta em questão.Revista Reflexões, Fortaleza- Ce- Ano 1, N° 1, p. 71-87, julho a dezembro de 2012.

ZANETTE, E.V.C. Ceticismo e subjetividade em Descartes.Curitiba, PR: CRV, 2015.

ZANETTE, E.V.C. Crítica ao sensível na teoria da alma racional de René Descartes.Timburi, SP: Cia do Ebook, 2016.

ZANETTE, E.V.C. O ceticismo pirrônico e a classificação das filosofias possíveis.Theoria: Revista Eletrônica de Filosofia. Pouso Alegre. Ed. 05/2010, p. 142-150.

O CINEMA E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL

Uma Reflexão Materialista das Questões Ontológicas e Epistemológicas da Consciência

INTRODUÇÃO

Nenhuma questão acerca da mente é de fácil investigação. Ainda há inúmeras dúvidas sobre o que é o mental, sendo grande parte delas sobre o seu funcionamento e a sua natureza. Entretanto, um dos principais mistérios dentro da problemática sobre a mente ainda está ligada àquilo que parece nos diz o que fazer e até mesmo o que pensar, a consciência.

A consciência é aquilo que constitui e conserva a forma do “eu”, ou da identidade pessoal, afinal, ela não apenas conhece o mundo através dos sentidos, dispostos num corpo orgânico, como é o caso do homem, mas também conhece a si mesma nesse processo.

A problemática acerca da consciência é antiga, desde os primórdios da razão humana, ou dos discursos filosóficos gregos. Embora a consciência não fosse tratada com a terminologia que hoje a ciência e a filosofia adotaram, os gregos julgavam ser a alma a responsável por dar vida ao corpo, sendo ela distinta desde, mas só podendo ser acessada desde um ponto de vista puramente racional. Assim, ao longo da história humana, a questão da consciência passou por diversos direcionamentos, muitos deles apontavam a distinção entre corpo e alma (mente), enquanto alguns outorgavam um aspecto mais próximo do ficou conhecido como materialismo.

Este trabalho tem como objetivo adentrar nesta discussão sobre a consciência humana, mostrando como a concepção materialista de Daniel Dennett nos força a pensar a identidade pessoal como uma ilusão, ou ainda, como uma consciência derivada da ligação sináptica do sistema nervoso humano. Para tanto, nos utilizaremos do cinema, principalmente do filme *The Thirteenth Floor*, de 1999, para demonstrar alguns dos argumentos que apresentaremos. Este trabalho está pautado em uma pesquisa qualitativa e essencialmente bibliográfica. Para melhor compreensão, ele está dividido em quatro partes: uma retrospectiva do tema sob a ótica interdisciplinar das

Ciências Cognitivas; uma abordagem estética da simbologia do filme *The Thirteenth Floor*; uma abordagem materialista, baseada em Daniel Dennett, de algumas questões ontológicas e epistemológicas que podemos levantar do filme *The Thirteenth Floor*; e algumas considerações que podem ser inferidas sobre o tema da consciência no cenário contemporâneo.

UMA RETROSPECTIVA HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS COGNITIVAS

A filosofia, desde os gregos, se debruça sobre o problema da mente, ou da alma. O maior expoente grego, Sócrates, abandonou as explicações do mundo de maneira cosmológica, e se preocupou com os problemas que dizem respeito ao homem, entretanto, ele se negou a pensá-lo de maneira relativa, como os sofistas costumavam pensar. Sócrates, portanto, outorgou à filosofia uma nova forma de pensar: investigar aquilo que não muda, buscar o fundamento. Mas, o que faz com que o homem seja homem, com que ele não mude? Ou melhor, como podemos nos conhecer, se estamos sempre mudando? O que conserva a minha identidade pessoal, o meu “eu”? Questões como estas nos direcionam ao problema do conhecimento, da mente e da consciência, já que precisamos ser conscientes sobre os objetos de conhecimento.

Nesse sentido, podemos dizer que o problema do conhecimento está intimamente ligado ao problema da mente e da consciência, já que o conhecimento envolve um sujeito que possui a capacidade de conhecer e um objeto a ser conhecido, que pode, em última instância, ser o próprio sujeito. Conhecer é, portanto, o processo de desvelamento de um objeto, de ter ciência sobre algo, ou melhor, de tomada de consciência sobre algo. A consciência humana, aquela que outorga uma forma ao “eu”, sendo parte do processo cognitivo, possui também um procedimento reflexivo, pois ela toma ciência sobre si mesma; isto é, a consciência conhece a si mesma ao buscar conhecer o objeto. Assim, a máxima socrática, retirada do templo ao deus Apolo na cidade de Delfos, parece nos visitar sempre que procuramos desvendar este grande mistério: “Conhece-te a ti mesmo”.

Talvez o maior expoente dessa problemática sobre a mente seja o filósofo francês do século XVII René Descartes, que postulou uma distinção que, para muitos, parece intransponível, entre mente e corpo. Uma distinção tal que encontrou, e ainda hoje encontra, dificuldades para

tentar explicar a sua união. A consciência, para Descartes, seria a marca da substância pensante, sendo ela a responsável pela própria certeza de existência: “Penso, logo existo”. A substância pensante, que sabe que existe, nada mais seria do que aquela que manteria a identidade do “eu”, enquanto a substância extensa estaria fadada à mais pura diferença, à divisão e à ação do tempo.

Esta concepção de homem dual, corpo e mente, embalou quase toda a filosofia moderna e ainda está presente em muitas filosofias contemporâneas, presente ainda dentro da “psicologia popular” (*folkpsychology*) e de algumas concepções científicas. A questão é que concebeu-se, principalmente depois de Descartes, que a mente/consciência estaria num plano diferenciado, ou ainda mais elevado, do que o plano do corpo/cérebro. Desde então, a questão sobre a mente foi encarada como uma questão metafísica, já que nos remeteria a pensar a mente como sendo este aspecto transcendente da atividade humana.

Na metade do século XX, entretanto, com a publicação da obra “O conceito de mente”, do filósofo britânico Gilbert Ryle, as questões sobre a mente parecem tomar um novo rumo, já que deixou-se de pensar a mente como algo separado do corpo e do comportamento do homem. Para Ryle, o problema de Descartes é um problema de linguagem, um problema categorial, ou seja, Descartes estaria apenas impondo duas categorias para tratar de uma só:

Não é, meramente, um conjunto de erros. É um grande erro e um erro de tipo particular: um erro categorial. Apresentar os fatos da vida mental como se pertencessem a um tipo ou categoria lógica [...], quando na realidade pertencem a outra. Em consequência, o dogma é um mito filosófico (RYLE, 1972, p. 13-14).

Com o pensamento cartesiano, segundo Ryle, a filosofia estaria estabelecendo dois tipos de linguagem para tratar do homem: uma linguagem, com seus conceitos próprios, para o corpo, substância extensa; e outra linguagem, com seus conceitos, para a mente, substância pensante.

Ryle aponta que este erro categorial acaba por definir o homem como um “fantasma na máquina”, já que a mente nada mais seria do que um fantasma que “incorporaria” um corpo humano. E sendo a alma a própria consciência, a mente teria apenas atos conscientes, ações que o

homem necessariamente estaria ciente de que está realizando¹.

Ryle, no final da década de 1940, acabou fundando, com suas investigações, uma nova abordagem sobre a mente, centrada no corpo, e não mais numa categoria além dele. Sua filosofia foi apontada, inclusive por ele mesmo, como behaviorista, já que dizia respeito ao estudo do comportamento humano diante de certas disposições, para compreender o funcionamento daquilo que a “doutrina oficial”, segundo o pensador britânico, apontava como mente. O behaviorismo de Ryle vinha de uma vertente filosófica que ainda era totalmente introspectiva, já que, mesmo se detendo no homem como um todo, ainda partia de uma introspecção, pois os eventos internos do homem só podiam ser conhecidos por ele mesmo, o que ele podia deixar conhecer era o seu comportamento. Entretanto, com esta nova abordagem sobre os problemas relativos à mente, firmando seus estudos no comportamento e no corpo, fundou-se também uma nova disciplina filosófica, muito mais engajada com os estudos empíricos e científicos: a filosofia da mente.

Na metade do século XX, no entanto, não foi apenas a filosofia da mente que surgiu como disciplina que procurava refletir sobre os problemas relativos à mente. Outras disciplinas, já existentes, como a psicologia, a psicanálise e a neurociência buscaram novas abordagens para se estudar a mente, a inteligência, o cérebro e a consciência. Enquanto isso, a Inteligência Artificial fundou-se como uma nova perspectiva teórica no rol das áreas que abordavam o tema da mente. Assim, surgiu o que ficou conhecido como Ciências Cognitivas, uma ciência multi e interdisciplinar capaz de reunir os esforços de todas estas áreas de pesquisa em prol de um objeto comum de estudos, a mente humana.

Com os estudos do matemático inglês Alan Turing, sobre sistemas de informação (o que deu origem a sua máquina abstrata, a Máquina de Turing, que outorgou os parâmetros algorítmicos aos computadores digitais), surgiram novas perspectivas teóricas. Turing fez uma previsão, em seu artigo “Computação e inteligência”, publicado na revista “Mind”, em 1950, de que no início do século XXI o homem já não seria mais o único a ser dotado de inteligência e consciência. As máquinas evoluiriam

1 A teoria da Ryle se opõe à divisão dualista de homem. Para ele, não podemos dividir o homem em duas categorias, pelo contrário, temos que pensá-lo como um todo e, principalmente, como um corpo que é capaz de realizar comportamentos. Ryle deixa clara esta exposição através de alguns exemplos, para tanto, sugerimos conferir RYLE, 1972.

a tal ponto de já não podermos diferenciar a Inteligência Artificial (IA) da Inteligência Natural (IN). Esta estimativa ainda não se concretizou completamente, mas já podemos notar diversos avanços na IA a ponto de equipararmos, em certa medida, algumas funções e comportamentos da máquina à IN. Entretanto, Turing, no referido artigo, criou um teste capaz de diferenciar uma Inteligência Consciente, de uma que não tivesse consciência, o que ele chamou de Jogo da Imitação, mas que ficou mundialmente conhecido como Teste de Turing.

Apesar de haver diversas interpretações e versões do teste, o jogo da imitação original, proposto por Turing, consistia em colocar três pessoas em relação comunicativa por meio de mensagens escritas, uma delas teria a função de ser o interrogador, enquanto as outras duas responderiam aos seus questionamentos. Estas, por sua vez, seriam uma do sexo masculino e outra do sexo feminino, uma tentando ludibriar o interrogador e a outra ajudá-lo. Assim, o intuito do teste era verificar se o interrogador, por meio de questionamentos simples, conseguiria saber com certeza quem era o homem e quem era a mulher. Ele se complicaria quando o papel de uma dessas pessoas fosse substituída por um computador. Se o interrogador não notasse a mudança e se comunicasse com o computador como se ele fosse uma pessoa real, então, o computador teria passado no teste e poderia ser considerado inteligente. Com esse teste, e com a Máquina Abstrata inventada por ele, Turing e o americano John Von Neumann, inventor dos elementos básicos de um computador digital (memória primária, unidade lógica e aritmética, unidade de controle, unidades de entrada e saída), tornaram-se os pais da Inteligência Artificial enquanto campo de pesquisa.

Em 1948, por ocasião do Congresso sobre Mecanismos Cerebrais do Comportamento, também conhecido como Simpósio de Hixon, no Instituto de Tecnologia da Califórnia (Caltech). Um grupo de pesquisadores – dentre eles o matemático, já citado, John Von Neumann, o neurologista Warren McCulloch e o psicólogo Karl Lashley –, foram empreendidos esforços em buscar estabelecer comparações sistemáticas entre o funcionamento do cérebro humano e o funcionamento dos computadores eletrônicos. O simpósio de Hixon, portanto, marcou o início das Ciências Cognitivas (composta, como vimos, por uma diversidade de disciplinas engajadas nos estudos da mente, do cérebro e da consciência) e da Inteligência Artificial como campos científicos de pesquisa.

A constituição destas ciências foi um marco para os estudos sobre a

mente, pois contribuíram para uma discussão muito mais ampla sobre o tema, mostrando que os argumentos filosóficos e os experimentos mentais poderiam ser testados técnica e cientificamente.

A SÉTIMA ARTE COMO DESPERTAR DA CRITICIDADE: CONTRIBUIÇÕES PARA A CONFIGURAÇÃO DE UMA PROBLEMÁTICA

Após esta retomada histórica da Filosofia da Mente, da Inteligência Artificial e das Ciências Cognitivas, queremos nos remeter a alguns problemas específicos destas áreas do conhecimento. Problemas estes que podem ser destacados de algumas obras cinematográficas desenvolvidas no final do século XX e ao longo destes 20 anos do século XXI, tais como “BladeRunner” (1982 e 2017), “Matrix” (1999 e 2003), “Existenz” (1999), “Transcendence” (2014), “Her” (2013), entre outros. No entanto, focaremos este trabalho apenas no filme *The Thirteenth Floor* (1999), dirigido pelo alemão Joseph Rusnak, cuja versão em português intitulou-se “O 13º Andar”. O roteiro deste filme é uma adaptação de Rusnak do romance de ficção científica *Simulacrom 3*, do francês Daniel F. Galouye. A produção é de Roland Emmerich, diretor e produtor de filmes como “Um dia depois de amanhã”, “Independence Day”, entre outros.

The Thirteenth Floor conta a história de Douglas Hall, um pesquisador da área de informática, que, junto com seu sócio Hannon Fuller e o programador Jason Whitney, está prestes a ter resultados positivos com o novo produto da empresa, a simulação do mundo através da realidade virtual. Entretanto, seu colega e mentor Hannon Fuller é assassinado logo no início da história, sendo que o principal suspeito de sua morte é o próprio Douglas, que não lembra do que ocorreu no horário da morte de seu mentor. Fuller havia descoberto algo sobre a realidade virtual e deixado uma mensagem a Douglas no interior do mundo simulado. Douglas, então decide transferir sua consciência para uma das unidades da realidade virtual e descobre que o que eles criaram não foi apenas uma simulação, mas um novo mundo, com pessoas conscientes, que são independentes dos processos eletromecânicos outorgados pelo sistema, que vivem e existem de modo independente do mundo real. A mensagem de Fuller, no entanto, vai além da simulação que criaram, ela diz respeito à própria realidade em que eles vivem.

O filme suscita questões de várias ordens, tais como: científicas e

epistemológicas, metafísicas e ontológicas, e até mesmo éticas e morais. Ficaremos neste trabalho apenas com as questões de ordem ontológicas, epistemológicas e estéticas.

Inicialmente, focaremos em três pontos de reflexões acerca das dimensões estéticas do filme, haja vista que se direcionam a uma análise da simbologia que podemos encontrar na película.

O primeiro ponto diz respeito ao título do filme, *The Thirteenth Floor*, traduzido literalmente para a versão brasileira “O 13º Andar”, que se remete ao fato de que as máquinas de realidade virtual, que simulavam um novo mundo, estarem localizadas no 13º andar do prédio da empresa de Hall e Fuller. Em muitos países, e nos Estados Unidos da América (EUA) principalmente, a maioria dos prédios com 13 ou mais andares não possuem o 13º andar, passando do 12º ao 14º. Treze é considerado um número de azar, um número que simboliza o místico, a passagem do mundo das leis físicas, naturais, às leis do além-físico, sobrenaturais. O 13º andar, no filme, parece simbolizar esta passagem do mundo da realidade ao outro mundo, no caso, o mundo virtual, como um portal que abre uma realidade à outra. O filme, portanto, tenta mostrar a áurea mística que a tecnologia desperta, pois ela invoca, em muitos casos, processo dos quais a maioria das pessoas desconhece.

O segundo ponto se remete ao sobrenome do personagem principal, Douglas Hall, onde podemos perceber uma semelhança e um gancho com o personagem Hal-9000, o computador que controlava a nave dos astronautas no filme de Stanley Kubrik, “2001 – Uma odisseia no espaço”, também baseada na literatura. Hal, no filme de Kubrik, é uma Inteligência Artificial consciente de sua existência, assim, como Douglas que é uma criatura num mundo virtual que igualmente possui consciência de si. Este parece ser um dos principais *eastereggs* que aparecem no filme, mostrando que frequentemente a literatura e o próprio cinema é revisitado ao longo do processo de criação cinematográfica.

O terceiro ponto diz respeito às limitações da realidade virtual, que mostram que os personagens não sabem se o que vivem é uma “realidade verdadeira” ou apenas uma simulação. Isso nos remete aos questionamentos cartesianos sobre a realidade e a verdade, mostrando que o que conhecemos, o que sabemos sobre o mundo, pode não corresponder ao que ele realmente é, afinal, os nossos sentidos podem nos enganar sobre o conhecimento que adquirimos. Esse aspecto estético do filme nos remete

também, portanto, a um questionamento epistemológico e até mesmo ontológico.

Assim, quanto às reflexões epistemológicas e ontológicas, o filme retrata, além da dimensão da consciência dos entes virtuais (do conhecimento destes entes sobre o seu mundo, a sua realidade e sobre si mesmos), que a natureza do mundo em que eles vivem possuem semelhanças com o mundo supostamente real (configurando um mundo “dentro” do outro, ou um universo “dentro” do outro). A consciência simulada não deixa de ser consciência, mesmo estando num mundo interno. A consciência superior, aquela que está em um mundo acima, torna-se um deus, já que possui o poder de desligar as máquinas e acabar com o mundo simulado, isto é, possui o poder de vida e morte sobre as entidades conscientes daquela simulação. Entretanto, o filme retrata que uma consciência inferior pode ascender a um plano superior, o que nos mostra que não há um mundo transcendente, apenas mundos diferentes. Podemos perceber isso na passagem em que os personagens descobrem que estão em um mundo simulado, mas que aquilo que chamavam de “mundo real” também não passava de outro mundo simulado (uma simulação dentro de outra). O filme possui um final que nos dá margem a pensar que não há mundo real, ou que ainda haveriam vários mundos dentro de outros (simulações dentro de simulações).

A filosofia, desde os gregos, se debruça sobre a questão da realidade e da verdade, mostrando que mesmo depois de 26 séculos de investigação, ainda temos dúvidas sobre o que é a realidade ou mesmo a verdade. Platão, por exemplo, se questionou se tudo o que vivemos não passa de sombras em uma caverna, dizendo que a verdade, o mundo real, estaria num plano superior e que precisaríamos ascender para este plano através de um bom direcionamento da razão. Descartes, por sua vez, apontou as limitações do conhecimento humano, mostrando que o que julgamos ser verdadeiro pode ser apenas uma ilusão de nossos sentidos. Ao longo da história da filosofia, diversos outros pensadores se debruçaram sobre estas questões, nos direcionando a possíveis respostas, mas nenhuma delas definitiva.

No filme, podemos perceber um mundo simulado dentro de outro mundo simulado. E se a verdade de Platão, por exemplo, também não passar de sombras em uma segunda caverna? Quem garante que uma realidade superior também não é criada, também não passa de uma perspectiva? Ou, que a razão nos pregue peças capazes de nos levar a

novos enganos?

Universos dentro de outros, realidades que se chocam. Isso não é uma reflexão exclusiva da filosofia. Atualmente, na física, alguns teóricos aceitam e estudam a possibilidade de realidades ou universos paralelos, ou ainda, a teoria do multiverso. Alguns diriam que o Big Bang é fruto do encontro entre dois desses universos, outros dizem que a nossa realidade possui várias dimensões enroladas, ou uma infinidade de universos com portais que podem ligar um ao outro. A ciência, portanto, também se questiona sobre os limites da realidade e da verdade, sobre os segredos de nossa origem e de nosso fim.

Acreditamos, entretanto, que a questão principal que se coloca no filme, o problema da consciência, é tanto de ordem epistemológica quanto ontológica. E que ela, dentro dos limites da película, é abordada desde um ponto de vista cartesiano: “Penso, logo existo”. Mas, até onde podemos pensar a questão da consciência apenas de um ponto de vista cartesiano, sem cairmos em algumas armadilhas? O problema do homúnculo (homenzinho na cabeça), por exemplo, ou do que Dennett chamou de “teatro cartesiano”, é um exemplo deste tipo de armadilha.

A psicologia popular, baseada fortemente nas considerações cartesianas, nos leva a pensar que a mente, e com ela a consciência, é separada do corpo. Ou seja, que o corpo seria uma máquina e a mente, consciência, o software deste hardware. Isso nos remete à crítica de Ryle à concepção cartesiana, o que ele chamou de “fantasma na máquina”. O que queremos mostrar aqui é que podemos pensar as questões que aparecem em *The Thirteenth Floor* de outro modo, e que elas não nos remetem unicamente a este posicionamento dualista, mas que nos suscitam um questionamento muito mais amplo acerca do homem, da sua natureza e do que ele pode conhecer. Analisaremos, assim, as seguintes questões orientadas por uma visão materialista da película:

- 1 Será a consciência um fenômeno unicamente humano?
- 2 Será a criatura dotada de IA um autônomo, ou apenas um autômato?
- 3 Poderemos um dia replicar a mente e a consciência, ou apenas simulá-la?
- 4 Poderão os entes construídos em uma realidade virtual serem dotados de consciência?

O MATERIALISMO DE DANIEL DENNETT E AS DIMENSÕES DA CONSCIÊNCIA: DESDOBRAMENTOS ONTOLÓGICOS E EPISTEMOLÓGICOS DO FILME *THE THIRTEENTH FLOOR*

Visando possíveis respostas aos questionamentos acima, tendo por base o que a obra cinematográfica nos encaminha, podemos perceber que a resposta à primeira pergunta (será a consciência um fenômeno unicamente humano?) é claramente negativa, haja vista que os personagens do filme possuem mentes conscientes, embora estejam em um mundo virtual simulado, ou seja, seus corpos e suas mentes são baseadas em programação. Alguns filósofos da mente, evolucionistas e teóricos da IA (Dennett, Dawkins, Whitehead, etc.) corroboram com esta ideia, mostrando que os esforços nos engenheiros da computação em implementar cérebros cibernéticos é de suma importância para que uma mente consciente possa surgir em um corpo puramente mecânico. Daniel Dennett, por exemplo, em sua obra “Consciência explicada”, postula que a consciência nada mais é do que uma “máquina virtual”. Isso quer dizer que a nossa consciência é uma aparência de identidade e não uma identidade real, não havendo, portanto, uma identidade prévia à multiplicidade apresentada pela matéria, pelo corpo. O ser humano seria um emaranhado de diferenças que se cruzam, de singularidades que se atravessam e, nessa aproximação singular, as unicidades se assemelham umas às outras, mas uma singularidade nunca permanece sendo a mesma, ela está sempre se diferenciando. Nesse sentido, essa aproximação é que estabeleceria uma aparente identidade, uma aparente consciência no interior do corpo, quando, na verdade, a consciência unitária seria apenas uma ilusão.

O estado consciente sempre ocorre após os fenômenos e acontecimentos se darem, nunca antes, afinal, os fenômenos são as causas das informações que são captadas por nossos sensores corporais e passam por nosso sistema nervoso periférico em direção ao sistema nervoso central, só então estas informações se tornam conscientes. Mas, a questão é que esta informação já não é mais a mesma captada inicialmente, cada neurônio, através de suas sinapses, interpreta a informação de um modo e a repassa para um outro neurônio que irá reinterpretar e retransmitir distintamente. Assim, consciência não se dá num ponto específico do cérebro, e pensar deste modo nos remeteria ao que Dennett chamou de “teatro cartesiano”. Isto é, que tal região do cérebro fosse a responsável por

ligar corpo e alma (glândula pineal em Descartes, por exemplo), onde teríamos um homúnculo, um homenzinho sentado em uma cadeira assistindo as sombras teatrais formadas por nossas relações corpóreas. Para Dennett, não existe tal homúnculo, tal dispositivo, é o conjunto das interpretações sinápticas que confere ao todo (o homem) uma certa consciência de tal evento, e mais, consciência do próprio sistema consciente.

Voltando à questão sobre a possibilidade de outros sistemas também serem dotados de consciência. Para Dennett, como vimos, a própria consciência humana é artificial, é uma aparência de unidade e identidade, quando na realidade é o vasto campo de atuação de uma infinidade de singularidades. Desse modo, a inteligência artificial plena (o que poderíamos chamar de consciente) é possível, já que se não o fosse não seríamos conscientes, a nossa própria consciência é artificial. A consciência é um mero simulacro, uma simulação puramente virtual de uma máquina que não é nada além de um processo funcional do corpo material. Assim, não podemos, para esta interpretação, dizer que a mente é uma substância distinta do corpo, corpo e mente são uma coisa só (materialismo).

Quanto à transferência de consciências do filme *The Thirteenth Floor*, segundo esta interpretação que fazemos de Dennett, seria uma readequação das funcionalidades cerebrais em um cérebro artificial, de modo que o cérebro artificial do mundo simulado 1 (mundo de Jane, suposto mundo real) fosse readequado para se parecer com o cérebro artificial do mundo simulado 2 (mundo de Douglas). Portanto, o que seria transferido realmente seria a memória e sua readequação, além da reorganização das funções cerebrais. O que chamamos de “alma”, nada mais seria do que este aparente estado de consciência, esta simulação de identidade.

Assim, chegamos à segunda questão: Será a criatura dotada de IA um autônomo, ou apenas um autômato?

Segundo Dennett, nada é realmente autônomo, temos a impressão de que, por sermos “conscientes”, somos autônomos, mas se a nossa consciência é uma simulação de identidade, onde estaria nossa autonomia? Dennett resgata de Richard Dawkins, um brilhante evolucionista britânico, a teoria acerca da evolução dos replicadores genéticos e meméticos. Para Dawkins, a cultura humana estaria num processo evolutivo muito

semelhante à evolução genética, onde teríamos um outro tipo de replicador, não mais o *gene*, responsável pela evolução física das espécies, mas o *meme*, que seria responsável pela evolução cultural das espécies. O *meme* é basicamente uma ideia, ou mais precisamente uma ideia simples, e ela pode estar em qualquer ambiente cultural, seja na música, na filosofia, na literatura ou na própria linguagem.

Em sua obra “O gene egoísta”, Richard Dawkins nos mostra que ambos os replicadores (gene e meme) possuem características semelhantes, tais como: longevidade, fecundidade e fidelidade. A longevidade do replicador é a sua capacidade de sobrevivência em um “fundo”, o quão durável ele é em um meio. Por exemplo, quanto dura, sem modificação, uma determinada história contada oralmente? Não muito, mas esse conjunto de *memes*, essa história, terá uma longevidade muito maior se for escrita. A fecundidade talvez seja a característica mais importante dos replicadores, já que significa a capacidade desse replicador se difundir num “fundo”, num meio (seja ambiental ou cultural). Por exemplo, hoje uma música tem mais facilidade de fecundar novos cérebros do que um conceito filosófico. Ambos são conjuntos meméticos (memeplexos), mas a capacidade de fecundação é diversa. Já a fidelidade é o quão fiel a cópia desse replicador será com o seu “original”. Um exemplo disso é a fidelidade de cópia da obra de Dawkins para a obra de Darwin, quão fiel a sua teoria da evolução é da original? Na teoria evolucionista de Dawkins, podemos encontrar poucas semelhanças com a teoria evolucionista de Darwin, mas foi o conjunto de ideias de Darwin que deu origem a outros conjuntos de ideias evolucionistas até chegarmos ao conjunto memético de Dawkins. A questão é que de algum modo aqueles *memes* ainda estão no “fundo”, embora tenha havido mudanças significativas, misturas e transformações.

Entretanto, em que esta teoria dos *memes* de Dawkins, aceita e ampliada por Dennett, nos ajuda a compreender a autonomia do homem e das máquinas? Segundo Dennett, não somos autônomos porque estamos enredados em nossos conjuntos meméticos, cada indivíduo torna-se “consciente” na medida em que suas sinapses interpretam essas informações enviadas pelo meio onde este indivíduo se insere. Neste sentido, ele não é autônomo porque precisa agir segundo as informações que lhe são dispostas, o indivíduo se comporta conforme o conhecimento de mundo que possui e o tipo de informação que recebe, de modo a

manipulá-las e recriá-las distintamente.

A terceira questão nos faz refletir sobre isso. Afinal, poderemos um dia replicar a mente e a consciência, ou apenas simulá-la? Um desdobramento desta questão seria: se o homem torna-se “consciente” conforme interage com as informações meméticas do seu meio, porque não podemos fazer com que uma máquina, que tenha funções semelhantes às do homem, possa interagir também com essas informações dispostas no meio?

Pensando nisso é que o departamento de Inteligência Artificial do Instituto de Tecnologia de Massachusetts (MIT, na sigla em inglês) criou o projeto COG, que é um robô de aspecto humanoide desenvolvido em fases de aprendizado. Dennett, em sua obra “Tipos de Mentes” (1997, p. 21-22), ilustra esse projeto da seguinte forma:

No Laboratório de inteligência Artificial do MIT, Todney Brooks e Lynn Andrea Stein montaram uma equipe de especialistas em robótica e outros especialistas (inclusive eu mesmo) para construir um robô humanoide chamado Cog. Cog é feito de metal, silício e vidro, como os outros robôs, mas o projeto é tão diferente, tão mais parecido com o projeto de um ser humano, que Cog pode algum dia se tornar o primeiro robô consciente do mundo. [...] Mas Cog está longe ainda de ser consciente. Cog não pode ver, ouvir ou sentir, mas suas partes corporais já podem se mover de maneiras enormemente humanoides. Seus olhos são pequenas câmeras de vídeo, que *saccade* – dardejam – focalizando qualquer pessoa que entre na sala e então acompanham esta pessoa conforme ele ou ela se move. [...] Olhar dentro dos olhos de Cog enquanto ele por sua vez retorna o olhar pode ser de “estarecer” para o não iniciado, mas não existe ninguém ali – não ainda...

Podemos perceber, nas palavras de Dennett, com este projeto, e novos que ainda estão surgindo e se desenvolvendo (como o iCub, Sophia, Asimo, Da Vinci, etc.), que a máquina e a IA também estão em evolução. A inteligência natural demorou milhões de anos para chegar ao ponto em que chegou, o que os cientistas e filósofos envolvidos nas pesquisas de IA fazem, principalmente do Cog, é encontrar atalhos na evolução natural que poderia ocorrer com as máquinas. Assim, a IA, para teóricos como Dennett, não é apenas uma simulação da inteligência humana, mas a

aceleração de um processo evolutivo que poderia se dar de um modo natural. Projetos como este não só tentam replicar a mente e a consciência humana, mas também compreendê-las².

De algum modo, projetos como este parecem nos direcionar às questões postas pelo filme em análise, de modo que a ficção, por vezes, parece se colocar diante de nossos olhos não mais como mera possibilidade, mas como efetividade emergente. O que nos direciona à última questão: Poderão os entes construídos em uma realidade virtual serem dotados de consciência?

Se o próprio ser humano, nesta interpretação que emprestamos de Daniel Dennett, é programado pelo meio em que vive, possuindo comportamentos e processo funcionais semelhantes ao que julgamos serem específicos de entes autômatos, podemos dizer que a consciência é apenas um processo físico, portanto, replicável. Assim, a evolução de projetos como COG nos levaria a criar tecnologias cada vez mais avançadas, capazes de desenvolver sistemas inteiros e, porque não dizer, mundos e universos inteiros. Não podemos afirmar com segurança que o nosso próprio mundo não seja uma simulação (como Matrix). Tudo o que podemos afirmar se encontra dentro do universo que conseguimos interagir, fora dele só podemos fazer suposições, por isso muitas teorias são consideradas completamente especulativas, principalmente as teorias metafísicas, ontológicas e até mesmo algumas da física teórica (as que dizem respeito aos processos físicos que ocorrem dentro de um buraco negro ou a teoria do multiverso, por exemplo). Por isso, as próprias teorias que tentam mostrar a natureza da mente também não podem ser consideradas acabadas, afinal, muitas delas se contradizem ou postulam princípios que se chocam.

2 Outro projeto interessante que busca compreender a mente humana é programa Lifenaut, da empresa TerasemMoviment Foundation Inc. (TMF), onde qualquer pessoa pode ter acesso à criação de um avatar. E, dispondo algum tempo para interagir com ele, respondendo a testes psicológicos e outros tipos de questionários, além de dialogar com ele em frente a uma câmera, este avatar poderá se tornar uma criatura virtual muito semelhante ao seu criador, de modo que se outra pessoa interagir com ele, poderá se confundir e realmente pensar que esteja interagindo, de maneira on-line, com a pessoa que o criou. A questão é que este programa recolhe informações muito singulares, como algum tique ao falar, o modo de expressão da pessoa ao se comunicar, etc. De qualquer modo, ainda é um projeto inicial, a proposta do projeto é ampliar cada vez mais os dispositivos de captura e análise de imagens, além da coleta de dados comportamentais e até mesmo genéticos, de modo a buscar realizar um backup digital da mente e do código genético das pessoas. Para maiores informações, conferir: <https://www.lifenaut.com>

Enquanto Dennett, como vimos nesta aproximação que fizemos dos questionamentos que retiramos da obra cinematográfica *The Thirteenth Floor*, postula uma dimensão materialista da mente, onde a consciência é apenas um efeito dos processos físicos do corpo humano, para outros teóricos a natureza da mente não seria física. Autores como Thomas Nagel, David Chalmers e Richard Swinburne, por exemplo, buscam compreender a consciência como um processo não-físico, retratando, portanto, uma perspectiva dualista do homem, corpo e mente. Chalmers, por exemplo, apresenta a questão da consciência como um problema difícil (hard problem), já que tenta mostrar que a mente possui uma propriedade que está para além das propriedades físicas, esta propriedade se direciona ao que ficou conhecido como “o problema dos qualia”. Entretanto, não é nosso intuito neste trabalho apresentar direcionamentos a uma teoria dualista da mente, permanecendo aqui apenas com a teoria materialista de Dennett, que nos parece muito mais profícua para pensarmos as questões expostas no filme *The Thirteenth Floor*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação que envolve a mente, a consciência e a identidade pessoal não pode deixar de visitar aquilo que é estudado pela filosofia, pela ciência, pela técnica e pela tecnologia, formando um campo de estudos altamente inter e multidisciplinar. Isso mostra a necessidade de uma maior interação entre as especialidades do conhecimento para outras investigações, trazendo maiores benefícios à sociedade e ao conhecimento humano em geral.

O homem é uma construção histórica e em cada época ele se mostra de um modo diferente, desta forma, a cada nova teoria e descoberta ele já não é mais o mesmo, pois ele amplia não só o conhecimento sobre si mesmo, mas também sobre o universo que habita. O arte, por sua vez, retrata as questões mais emergentes que envolvem cada um desses tempos históricos do homem, deste modo, o cinema, enquanto expressão artística, também aborda as questões humanas.

The Thirteenth Floor, portanto, é um retrato de seu tempo, que aborda a questão da consciência de uma maneira muito própria, mostrando a possibilidade de um ambiente virtual não apenas como uma ferramenta humana de enviar e receber informações, recriar acontecimentos, etc., mas como um universo totalmente diferente, como uma realidade diferente da

nossa. Realidade esta habitada por seres dotados de inteligência, consciência e identidade como os seres humanos. Isso nos faz questionar sobre a nossa própria realidade, se também não passa de uma simulação computadorizada, onde acreditamos saber a verdade, pois somos limitados a não ultrapassar a fronteira entre o real e o não-real, entre o ser e o não-ser. Esta limitação nos impede não só de ultrapassar a barreira do conhecimento, mas principalmente os limites do que podemos criar. Só podemos construir uma nova realidade na medida em que ultrapassarmos este limite.

Desta forma, precisamos ter a coragem que Douglas Hall teve ao ultrapassar todas as barreiras e se deparar com o limite do mundo, com o limite do que faz sermos o que somos. Conhecer os limites nos possibilita construir aparatos capazes de ultrapassá-los, buscando realidades diferentes das nossas.

REFERÊNCIAS

CHALMERS, D. *The Conscious Mind: in search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press, 1996.

DAWKINS, R. *O gene egoísta*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2001.

DAWKINS, R. *Os vírus da mente*. Trad. Marcelo Kunimoto. Disponível em: <<http://ateus.net/artigos/miscelanea/os-virus-da-mente>>. Acesso em 15 de fevereiro de 2021.

DENNETT, D.C. *Tipos de mentes: rumo a uma compreensão da consciência*. Trad. Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DENNETT, D.C. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown, 1991.

DESCARTES, R. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

MIT, EUA. Projeto COG. Disponível em: <<http://www.ai.mit.edu/projects/cog>>. Acesso em 04 de fevereiro de 2021.

PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

RYLE, G. *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós, 2005.

ROBOTCUB CONSORTIUM, Europa. Projeto iCub. Disponível em: <<http://www.robotcub.org>>. Acesso em 04 de fevereiro de 2021.

TEIXEIRA, J.F. O que é a filosofia da mente. São Paulo: Brasiliense, 1994.

TEIXEIRA, J.F. O que é a Inteligência Artificial. São Paulo: Brasiliense, 1999.

TURING, A. Computação e inteligência. Trad. Fábio de Carvalho Hansem. Disponível em: <<http://www.filosofiadamente.org/images/stories/textos/computacao.doc>>. Acesso em 05 de fevereiro de 2021.

UM MUNDO DE SIGNIFICADOS

Linguagem e Religião sob a Ótica da Filosofia

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre a linguagem têm nos direcionado cada vez mais às questões significativas a respeito de como ver e compreender o mundo. Estas leituras, a partir de uma abordagem filosófica, nos permitem identificar considerações importantes sobre a religião e como o homem se relaciona com o sagrado. Nosso objetivo neste texto é apresentar algumas considerações a respeito da filosofia da linguagem com relação à religiosidade. Para tanto, partimos de algumas abordagens utilizadas por Ludwig Wittgenstein, como a teoria da linguagem figurativa, os aforismos e figuração, passando pelas considerações de John Austin e sua teoria de performativos e constatativos, e finalizando com Ladrière e seus comentários sobre a linguagem religiosa.

Entender a linguagem é fundamental para desvendar os vários percursos que a religião faz até encontrar sentido. A linguagem é estruturada por códigos que ajudam a decifrar o tempo e o espaço, fornecendo uma percepção do evento de linguagem e experiência religiosa como uma forma concomitante. Tempo, espaço e diferentes agentes se complementam e ecoam através de representações significativas diante do encontro da filosofia, da religião e da linguagem. Neste sentido, apresentamos as seguintes questões como perguntas que nos guiarão nesta pesquisa: Qual era a ideia principal que pairava na academia, o *Zeitgeist*, entre 1800 e anos posteriores a respeito da forma de compreender o mundo, especificamente a filosófica? Como se davam as discussões em torno da linguagem religiosa, como forma de explicar o mundo, os fatos e o poder das narrativas?

Estas perguntas serão orientadas para a exploração acerca da Linguagem e da Religião como pontos de cruzamento, partindo de uma pesquisa bibliográfica e uma análise puramente qualitativa, buscando compreender melhor essa relação e o modo como ela se apresenta dentro da visão filosófica de Wittgenstein, Austin e Ladrière.

A LINGUAGEM FIGURATIVA

Na década de 1920, o mundo encontrava-se fervilhando nas ideias filosóficas de Ludwig Wittgenstein e a publicação da obra *Tractatus Logico-Philosophicus*, em 1921. Logo, seus apontamentos tornaram-se grande referência para a filosofia da linguagem, pois é neste texto que aparece de modo mais desenvolvido a Teoria Figurativa da Linguagem. Em síntese, essa teoria diz que a linguagem figura o mundo, ou seja, é o espelho do mundo. Para Oliveira (2006, p. 96):

A tese fundamental de Wittgenstein é que a linguagem figura o mundo sobre o qual ela fala e a respeito do qual nos informa. Mas o que é o mundo? A resposta a respeito da estrutura do mundo está no início do *Tractatus*. Uma tese fundamental é: o mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas. A categoria usada para a compreensão do mundo é a dos fatos em contraposição à da coisa. Pode-se também pensar o mundo como a totalidade das coisas; porém, e nisso consiste a afirmação de Wittgenstein, tal afirmação é categoricamente inadequada, ou seja, é uma expressão inadequada da teoria do mundo. Quando pensamos o mundo como a totalidade das coisas, então pensamos, em primeiro lugar, como uma totalidade de objetos.

Essa teoria foi responsável por apresentar uma teoria da verdade, não no sentido platônico, ou seja, a visão metafísica da verdade, mas uma compreensão positivista da verdade. Em outras palavras: existe um mundo de coisas e fatos que a linguagem precisa espelhar.

Wittgenstein cria, então, aforismos na tentativa de explicar essa compreensão, como vemos nos estudos de Oliveira e Oliveira (2016), Segatto (2015) e outros: O mundo é tudo o que ocorre; O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas; O mundo é determinado pelos fatos e por isso consiste em todos os fatos; A totalidade dos fatos determina, pois, o que ocorre e também tudo o que não ocorre; Os fatos, no espaço lógico, são o mundo; O mundo se resolve em fatos; Algo pode ocorrer ou não ocorrer e todo o resto permanecer na mesma.

Com isso surge a seguinte pergunta: O que é o fato para Wittgenstein? Ao que podemos responder: Fato é aquilo que está no mundo, é aquilo que é imediatamente percebido por nós. Em seguida, podemos nos perguntar a respeito do mau e do bom uso da linguagem para

Wittgenstein. O bom uso da linguagem, para o autor austríaco, acontece na tentativa da explicação de algo possível, logicamente estruturado: algo que existe. O mau uso acontece no oposto a essa expressão. Para falar sobre isso, é necessário também um comentário sobre lógica. Para Wittgenstein, é comum tanto para a linguagem quanto para o mundo, a estrutura lógica, ou seja, a relação lógica entre as coisas. Assim, aquilo que é logicamente adequado na linguagem é o mesmo que é adequado no mundo. Ele diz que:

Parece, por assim dizer, acidental que à coisa, que poderia substituir sozinha e para si, viesse ajustar-se em seguida uma situação. Se as coisas podem aparecer em estados de coisas, então isso já deve estar nelas (algo lógico não pode ser meramente possível. A lógica trata de cada possibilidade e todas as possibilidades são fatos que lhe pertencem). Assim como não podemos pensar objetos espaciais fora do espaço, os temporais fora do tempo, assim não podemos pensar nenhum objeto fora da possibilidade de sua ligação com outros. Se posso pensar o objeto ligando-o ao estado de coisas, não posso então pensá-lo fora da possibilidade dessa ligação (TLP, 2.011; 2.0121).

É importante também levar em consideração alguns comentários sobre figuração. Para o filósofo austríaco: 1) Os fatos, para serem considerados figuração, devem ter algo em comum com o que é afigurado; 2) Deve haver algo idêntico na figuração e no afigurado afim de que um possa ser a figuração do outro; 3) O que a figuração deve ter em comum com a realidade para poder afigurar, à sua maneira – correta ou falsamente –, é sua forma de afiguração; 4) A figuração pode afigurar qualquer realidade cuja forma ela possui – a figuração espacial, tudo o que é espacial, a colorida, tudo o que é colorido, etc.; 5) Sua forma de afiguração, contudo, a figuração não pode afigurar, apenas exibir; 6) A figuração representa seu objeto de fora (seu ponto de vista é sua forma de representação), por isso a figuração representa seu objeto correta ou falsamente; 7) A figuração não pode, porém, colocar-se fora de sua forma de representação (WITTGENSTEIN, 2008, p. 143-147).

O que garante a capacidade da linguagem figurar o mundo é justamente sua forma lógica. O mundo e a linguagem possuem a forma lógica como algo em comum, mesmo que a contextualização da linguagem viabilize os usos diferentes da fala. Neste sentido fica a pergunta: É

possível ser acolhida a linguagem religiosa em algum lugar nos estudos de Wittgenstein?

O filósofo austríaco entende que a linguagem religiosa é um devaneio, ou seja, algo não restrito aos fatos do mundo e conseqüentemente não é possível. Isso não está restrito apenas à linguagem religiosa, mas à poesia, à metafísica, entre outras áreas de conhecimento que ultrapassam o mundo dos fatos¹.

Fica, por fim, a pergunta: Porque a teoria da linguagem figurativa impõe limites à linguagem religiosa? De fato, isso acontece porque entra em choque direto com o que expressava Wittgenstein sobre o uso da linguagem. Para o autor, ao explicar algo possível se faz o bom uso da linguagem. Pelo fato de a religião não seguir uma estrutura lógica para a mente humana, parece algo irracional, e não é visto com bons olhos pela linguagem. Ou seja, a religião se torna o mau uso da linguagem pela sua falta de compreensão aos padrões humanos, ao observável, ao adequado ao mundo.

A LINGUAGEM PERFORMATIVA

John L. Austin foi outro importante filósofo do campo da linguagem filosófica do século XX. Para aprofundarmos a noção de linguagem religiosa, o estudo dos performativos identificados por esse autor é fundamental, inclusive na tentativa de apontar para a abordagem filosófica da linguagem e do discurso religioso. O autor se apropria dessa noção da linguagem como variável, e não apenas serve como linguagem de espelho

1 Para Wittgenstein, entretanto, é possível pensar em outros modos de estabelecer conexões como estas a partir daquilo que ficou conhecido como “teoria dos jogos de linguagem”, que trouxe uma nova abordagem ao que foi estabelecido no *Tractatus*. O autor estabelece, portanto, uma nova teoria, muitas vezes contraditória ao que havia postulado em sua obra inicial, que diz que é necessário pensarmos a linguagem como um conjunto de signos e significados que estabelecem sentido na medida em que são utilizados em determinadas situações. Para explicar melhor esta abordagem wittgensteiniana, Austin (1990, p. 24) explica: “Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá está um martelo, um tenaz, uma serra, uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, pregos e parafusos – Assim como são diferentes as funções desses objetos, assim são diferentes as funções das palavras (E há semelhanças aqui e ali). Com efeito, o que nos confunde é a uniformidade da aparência das palavras, quando estas nos são ditas, ou quando com elas nos defrontamos na escrita e na imprensa. Pois seu emprego não nos é tão claro. E especialmente não o é quando filosofamos!”. Nessa relação que Wittgenstein estabelece entre a linguagem, as palavras e uma caixa de ferramentas é possível perceber que uma única palavra pode ter diversos usos, conforme o contexto apropriado, adquirindo sentidos e significações diversas de outros contextos.

do mundo. Essa é a abordagem Linguístico-Pragmática.

Um dos principais livros do autor é “Quando dizer é fazer”. Esse foi um texto não preparado e editado para ser publicado, e por isso tem algumas questões que podem ser discutidas. Essa obra foi baseada em conferências e anotações de seus alunos, o que o torna ambíguo.

O autor apresenta a diferença entre constataativos e performativos, ou seja, uma linguagem que serve para descrever/constatar algo no mundo (constatativo) e outra linguagem que serve para a ação (performativo). Os constataativos podem então ser verificados pela sua verdade ou falsidade. Já os performativos não, pois uma ação não é verdadeira ou falsa, pois não entram em questão esses atributos, mas seus efeitos. A ação será vista então como aquela que causa um efeito. Esses performativos podem não necessariamente ser uma constatação, mas um comprometimento com uma ação. Essa diferenciação acontece nas primeiras sete conferências do livro. Nas últimas cinco, Austin mantém somente a definição de performativos trazendo consequências para seu comportamento. Ele diz que quando declaramos algo, isso não é meramente uma declaração. Em um contexto específico, podemos também estar querendo causar um efeito.

O autor reconhece que não é possível visualizar uma declaração pura, já que em algum momento essa constatação pode ser transformada em um performativo, ou seja, uma ação que não é mera constatação e que pode resultar em um efeito. Quando ela é colocada como possibilidade de ser apenas constatação, ela se limita às compreensões de verdade ou falsidade.

Falar, entretanto, significa agir. Ao falar, modificamos o mundo, alteramos a percepção de uma pessoa em relação a algum determinado assunto e também modificamos o curso dos acontecimentos. Com isso, Austin reconhece que não é possível uma declaração (constatativo) pura, já que ela sempre terá consequências e novas causas no mundo. Na linguagem religiosa isso será fundamental, pois se tem essa noção de ação/modificação das pessoas.

Veremos então a teoria dos atos de fala com mais detalhes. A linguagem, nesta teoria, é dividida em três elementos, a saber: o ato locucionário, o ato ilocucionário e o ato perlocucionário. O primeiro, em seu sentido mais tradicional, é o elemento material da linguagem, dizendo respeito à articulação entre sintaxe e semântica: diz respeito à emissão do

som e a grafia da palavra ao falar. O segundo é a intenção do sujeito ao falar algo (por exemplo, motivar ou desmotivar alguém, comprometimento com algo, etc.), estando ligado a realização de uma ação através de um enunciado. O terceiro, por sua vez, produz efeito sob o interlocutor. Juntos, as diferenças entre os dois primeiros e a complementação do terceiro distinguem sentido e força de uma só vez, apontando o caminho também para a ação. Para o autor, segundo Ottoni (2002, p. 129): “a ação é uma atitude independente de uma forma linguística: o performativo é o próprio ato de realização da fala-ação”. Isso é mais detalhadamente explicado ao dividir as formas normais de expressão do performativo em duas: um verbo na voz ativa e um verbo na voz passiva.

Entender o mundo sob essa ótica é fundamental para perceber como Austin queria identificar o lugar da fala no mundo. Ottoni (2002), sobre a visão performativa da linguagem, identificará Austin como o porta-voz de todo um processo histórico da filosofia contemporânea. Um pouco antes de sua morte – em meados da década de 1950 – Noam Chomsky, dentro do mesmo universo filosófico de Austin, propôs a sintaxe gerativa, um estudo que se tornou, depois, um dos maiores empreendimentos linguísticos. Nessa mesma época, outros grandes nomes lideravam as discussões sobre linguística na França, como Emile Benveniste, Michel Foucault, Jacques Derrida e outros. Eles desenvolveram importantes comentários que logo ficariam conhecidos pós-estruturalistas. Ottoni (2002p. 119) menciona então que, para Austin: “[...] o objetivo da filosofia analítica é estudar o funcionamento da linguagem antes de estabelecer modelos lógicos, modelos ideais que deem conta de questões filosóficas”. Ainda segundo Ottoni, a linguagem, em algumas situações, pode ser um fator que dificulta o entendimento de certas questões filosóficas.

As considerações de Austin foram originais à sua época. Mesmo com a publicação da obra *Philosophische Untersuchungen*, de Wittgenstein, em 1953, Austin (considerando que já tinha um percurso acadêmico sobre o uso da linguagem) estuda e discute novas maneiras de compreensão da linguagem, construindo sua argumentação com base nos conceitos de performativo, ilocucionário e atos de fala.

Essa originalidade é identificada em outros momentos também, principalmente onde ele desenvolve uma ligação entre procedimentos filosóficos e técnicos, estabelecendo também uma diferenciação entre ambos. Parte dessa diferenciação se relaciona às análises desenvolvidas a

respeito da linguagem ordinária, focando em seu valor. No processo de construir as técnicas com as descobertas teóricas acontece o que podemos chamar de “descompromisso” com qualquer teoria, fazendo com que surja uma nova visão da linguagem, baseada nesta essa ótica diferenciada.

A época de Austin expressava ainda uma dualidade sobre o pensamento filosófico e o linguístico. De um lado, a filosofia analítica de Oxford e sua abordagem derivada do estudo das humanidades clássicas. De outro lado, a filosofia de Cambridge e sua abordagem derivada dos estudos matemáticos e das ciências. A mesma importância que Wittgenstein teria em Cambridge, Austin teria em Oxford. Entretanto, para Austin, algo questionável seria a fronteira entre a linguística e a filosofia.

Aos 48 anos de idade, Austin faleceu e deixou diversos estudos sobre a linguagem, sejam eles finalizados ou em processo. Parte da divulgação de seus estudos é fruto do engajamento de seus alunos e colegas, o que pode representar estudos incompletos, porém de extrema importância para o mundo filosófico da linguagem. Entre seus estudos, destacam-se *How to do Things With Words* (Quando dizer é fazer – palavras e ação, 1962a) e *Sense & Sensibilia* (Sentido e Percepção, 1962b), além de alguns artigos que compõem o *Philosophical Papers* (1969). Em relação aos dois primeiros, se baseiam em anotações e considerações importantes em eventos acadêmicos dos quais participava ativamente, como conferências e seminários, por exemplo.

Austin, deste modo, foi um marco nos estudos da linguagem. Para Ottoni (2002, p. 126), por exemplo, Austin é a pura expressão da performatividade (criticando aqui a falácia descritiva): “há circunstâncias nas quais não descrevemos a ação, mas a praticamos”. Ou seja, o autor britânico separou de modo mais amplo aquilo que pode ser considerado linguístico do que pode ser considerado filosófico, quebrando então a distinção entre performativo-constatativo. O autor ainda repensou a relação sujeito-objeto nos estudos da linguagem, dizendo que o ‘eu’ e o ‘não eu’ não estabelecem mais uma fronteira, sendo mais o resultado de uma cisão entre sujeito e objeto no interior dos estudos da linguagem.

Em 1958, Austin abandonou a ideia de distinção performativo-constatativo e isso se mostrou um marco em seus estudos, pois representaram a desvinculação do sujeito com o objeto, da transformação do ilocucionário e performativo como teorias independentes. Antes disso, entretanto, nos diz Ottoni (2002), Austin apresentará a diferença entre os

enunciados constativos e performativos, pois estes são partes fundamentais no entendimento das afirmações. O primeiro pode-se inserir em um fator filosófico de referência. O segundo, não. Isso acontece porque para o performativo trazer a felicidade através de seu desenvolvimento, a ação a qual está vinculada ao enunciado precisa ser exercida. Quando isso não acontece, há infelicidade especificada através de alguns tipos, a saber: nulidade, abuso da fórmula e quebra de compromisso.

Austin dirá que as palavras podem ser ampliadas a uma teoria da ação. Outra característica é o fim da dicotomia performativo-constativo nas últimas conferências do autor. No entanto, ficam alguns questionamentos sobre a teoria de Austin: Ainda é possível diferenciar declarações de ações? Ainda é possível falar sobre verdade ou falsidade? Ou seja, se não há declaração pura, seu efeito será a medida da sua avaliação.

As frases agora passam a ser avaliadas não por sua verdade ou falsidade, mas pelo seu efeito. Por exemplo, se a intenção ao dizer “O Prédio é alto” é coibir alguém de escalá-lo, a medida de avaliação não está em dizer se essa frase é verdade ou não, mas em ser bem ou mal sucedida na medida em que a pessoa escala ou não o prédio. Aqui se relaciona também com a noção de felicidade ou infelicidade, já que um performativo feliz é aquele que é bem sucedido quanto às suas intenções. Outro tema que se relaciona são os atos de fala, pois a força ilocucionária é exercida (em nosso exemplo da escalado do prédio) de tal como que provavelmente consegue coibir tal pessoa a não escalar o prédio. Caso isso não tenha acontecido e a pessoa ainda assim decidiu subi-lo, trata-se de um performativo infeliz.

Neste sentido, e relacionando o tema com a filosofia da religião, a proposta de Austin de pôr um fim às noções de verdade e falsidade e dizer que tudo é performativo abre caminho para a impossibilidade de decretar qualquer coisa como verdadeira. Ou seja, uma frase que assumimos como verdade pode ser apenas uma percepção individual de cada um, não uma verdade verificável. Assim, toda palavra dita ou escrita por alguém pode ser não-passível de verificação. Por exemplo, a frase “Deus existe” ou “Deus não existe” para que tenha o efeito desejável (e assim seja um performativo feliz), depende de seu efeito ilocucionário. Esta, que sempre quer atingir um determinado fim (o efeito perlocucionário), perde seu sentido de verdade/falsidade e até mesmo de significação sensível.

Aqui nos permitimos fazer uma comparação de alguns pensamentos entre Wittgenstein e Austin. Para o primeiro, por exemplo, tudo que é dito tem que ser passível de verificação, de modo que o que não é visto (Deus, Alma, etc.) perde seu sentido porque não é possível verificar. Para o segundo (no contexto da visão performativa), o sentido se adquire, porque não é a verdade ou a falsidade que é verificada, mas seu efeito. No entanto, conceitos como verdade ou falsidade perderão seu sentido empírico, valendo-se de interpretações individuais que são convencidas através do efeito ilocucionário da fala. Austin escreve o livro *Sentido e Percepção* (1993) justamente para mostrar que não existe realidade sensível, falsidade, ilusão ou aparência sensível. Ele acaba, deste modo, com a oposição verdade versus aparência, nada podendo ser verificado enquanto verdade ou falsidade.

Para contextualizar essa obra, faremos alguns apontamentos iniciais. Existem, de um lado, coisas materiais, concretas e reais, e, de outro, os dados do sentido, que são tudo aquilo que vemos, ouvimos e sentimos através da nossa capacidade de sentir e ver. Peguemos como exemplo a visão humana: nossa retina capta a imagem que vemos ao contrário, porém, o cérebro consegue percebê-la como ela é observada na realidade. Nossa capacidade humana não consegue, entretanto, distinguir todas as cores que existem, mas com certo limite na escala cromática. Um animal, como o cachorro por exemplo, enxerga de um modo diferente do humano, assim, a realidade tem percepções variantes, gerando consequências à percepção do mundo. Ou seja, existe a ‘coisa’ (imagens, objetos, etc.) como ela é e existe nossa percepção adaptada e transformada para que possamos compreendê-la tal qual nossa mente humana a percebe.

O ser humano quando enxerga um objeto de uma cor, o entende como daquela forma, e aceita isso, sendo uma percepção baseada no senso comum. A filosofia, no entanto, tende a questionar e problematizar o senso comum. Kant, por exemplo, diz que nós temos uma estrutura e vemos o mundo a partir dela. Nesse momento é que entra em questão a compreensão do objeto não como ele é, mas como nós somos capazes de observá-lo. Porém é importante mencionar que Austin não vai ser um adepto nem das coisas materiais nem dos dados do sentido, o que ele vai dizer é que os sentidos não remetem ao verdadeiro e nem ao falso.

Pensando desta forma, Sartre, em seus estudos sobre a imagem, dirá que o uso das análises de imagens, sua materialidade, seus diversos signos,

enunciando significados, ajudam a fundar afirmações acerca dele. Ele dirá que a imagem pode ser definida por sua intenção e que também “[...] é preciso que ela se carregue de conhecimentos, que atravessasse uma certa camada de consciência que poderíamos chamar a camada do saber” (SARTRE, 1996, p. 83).

É deveras importante mencionar que existem casos patológicos (como os daltônicos, por exemplo) que possuem diferentes formas de enxergar as cores e o próprio mundo. Desta forma, isso acontecendo, podemos apontar a existência de casos de engano (isso a partir de definições de verdadeiro ou falso) e, conseqüentemente, dizer que só existe engano porque existe uma percepção considerada como verdadeira. Isto é, só existe verdade porque existe engano. Austin diz, entretanto, que não existe verdade ou engano (isso no contexto dos performativos/constatativos), já que ao falar não declaramos ao mundo algo de maneira pura, mas agimos nele, fazendo com que algo seja alterado. A frase sempre terá um efeito em quem a escuta, pois o mundo é maleável, manipulável, nós buscamos fazer com que as outras pessoas vejam o mundo como nós o vemos.

Austin faz essas considerações como uma crítica ao pensamento predominante ocidental, que dizia que precisamos encontrar uma verdade universal e absoluta que diga que ali está a essência das coisas, a verdade universal. É como um impulso que é percebido desde os antigos filósofos, como Parmênides e os estudos do ser, Platão e o mundo das ideias, Aristóteles e as considerações sobre substância, a filosofia medieval com uma compreensão divina, verdadeira e final. Nietzsche chama esses questionamentos impostos de “vontade de verdade”. A respeito dos pensamentos que giravam em torno do ocidente grego, Santos e Zanette (2020) apontam para:

As virtudes cardeais, para Platão, eram a sabedoria, justiça, coragem e a temperança. Destarte, em Platão também temos estudos sobre a estética, fundamentada em princípios absolutos, inalteráveis, imutáveis e eternos. O que é belo é belo por participar do belo em si, diria Platão. Seus estudos morais tinham duas principais preocupações: O homem e a redefinição da sociedade (SANTOS; ZANETTE, 2020, p. 84).

Austin, neste sentido, diz que não há uma verdade absoluta, assim como não há uma percepção idêntica a outra, entretanto, é possível equalizar em alguma medida essas expressões, modulando a linguagem. A linguagem religiosa, por sua vez, pode ser pensada deste modo, com o objetivo de alcançar adeptos de uma mesma visão/percepção de mundo. Partindo dessa ideia, existe uma força ilocucionária de quem fala e perlocucionária de quem recebe a mensagem/ideia/visão de mundo (isso quando esse exercício é bem sucedido). Por fim, ao voltar às falas iniciais deste texto, que são as ideias principais de Austin, podemos dizer que não existem coisas verdadeiras ou falsas, mas uma percepção maleável do mundo, dependendo do efeito que a linguagem praticada exercerá sobre o mundo.

Austin, assim, teve uma grande importância nos estudos filosóficos da linguística. Os estudos reflexivos sobre a linguagem são abrangentes e complexos, mas Austin, mesmo sendo polêmico, não-tradicional e inovador, trouxe contribuições significativas a este vasto campo de estudos.

A FILOSOFIA PERFORMATIVA E A LINGUAGEM RELIGIOSA

Continuando nossa pesquisa sobre a relação da linguagem com a religião, percebemos em Jean Ladrière uma grande contribuição neste campo de estudos. Ladrière foi um importante filósofo da linguagem, que desenvolveu uma abordagem mais específica da linguagem religiosa. Através de uma apropriação dos performativos de Austin, ele mostrou que a linguagem não é mera descrição dos fatos, mas uma ação que pressupõe uma ação/impacto sobre o interlocutor.

Conforme mencionamos anteriormente, para Austin, o ato de fala é composto basicamente por três elementos: o ato locucionário, o ato ilocucionário e o ato perlocucionário.

Tentando compreender melhor o ato ilocucionário, podemos perceber que ele é a parte material da linguagem: o som, a presença da palavra em um vocabulário prévio, etc. Ele tem relação com a força, a intenção e o modo como é expressa a fala, causando um efeito no interlocutor. Nesse sentido, Austin faz uma classificação e divisão dessa força do ato ilocucionário, chamando-as de forças ilocucionárias (situadas mais especificamente nas últimas conferências de *Quando dizer é fazer*).

A primeira dessas forças apresentadas é a força ilocucionária dos veriditivos (AUSTIN, 1990, p. 95-102), que tem a ver com veredito, onde

se percebe que alguns verbos são necessários, tais como: absolvo, valorizo, condeno, avalio, etc. Isso pode derivar de uma decisão tomada por alguém “autorizado” a fazer isso. Eles constituem, por fim, em um juízo de valor que desencadeia outras ações.

A segunda força ilocucionária apresentada é a dos exercitivos, que tem a ver com o exercício de algo (exercer uma função), onde outros verbos também são necessários, tais como: nomeio, ordeno, proclamo, anuncio, etc. Neste sentido, ‘condenar’ alguém (veriditivo) é anterior à força ilocucionária de ‘mandar prender’ (exercitivo) o sujeito em questão, por exemplo.

A terceira força ilocucionária apresentada é a comissiva, que possui relação próxima com as duas anteriores, porém, ela se especifica e se diferencia como um comprometimento em relação a alguma ação. Se um veredito em um tribunal ‘condena’ que alguém é culpado por determinada ação e um exercitivo ‘sentencia’ que seja paga uma indenização, então, o comissivo resultante pode ser “me comprometo a pagar a indenização” ou, neste mesmo sentido, “me obrigo a pagar a indenização”, por exemplo. Assim, percebemos que aqui alguns verbos também são necessários: prometo, me comprometo a, estou decidido a, planejo, etc. (AUSTIN, 1990, p. 127-128).

O compromisso tem tudo a ver com a linguagem religiosa. Isso porque algo se movimenta dentro do ouvinte em relação àquele que profere a sentença, fixando, assim, um compromisso. Desta maneira, exercendo a força comissiva, resultando em uma ação de comprometimento.

Ao pensar a bíblia a partir da teoria performativa, por exemplo, podemos afastar as questões que envolvem a verdade, já que aqui não estamos interessados no exercício de pensar verdade ou falsidade, mas em uma declaração que implica a força ilocucionária de como é dito, encontrando perlocutores dispostos. É exatamente o que Ladrière aborda em seus estudos, ou seja, observações de uma questão do sentido/semântica da linguagem, e não a questão da verdade ou da falsidade (embora, apenas mais adiante, quando analisa questões relacionadas à fé, ele acabe utilizando outras formas de abordagens). É por isso que a bíblia não tem nenhuma referência externa, sendo ela autossuficiente e explicativa, ou seja, explica-se a si mesma.

Ladrière inicia a aplicação dos performativos de Austin na

linguagem bíblica falando da criação como o exercício de uma força ilocucionária que é, ao mesmo tempo, comissiva e comportamental. A autoridade criativa e divina não é apresentada, em um primeiro momento, como absoluta e acima de qualquer questionamento, mas dependente de um reconhecimento por parte de quem escuta a narrativa. Outro fato interessante a ser pontuado é que nesse contexto da linguagem performativa, todo conceito é incerto. Ou seja, se ele fosse absolutamente certo, todos seriam cristãos, mas não é esse o caso, porque o autor pressupõe que a recepção da palavra e o seu comprometimento é um ato de aceitação pessoal daquela linguagem.

É desta maneira que Ladrière analisa a linguagem religiosa, buscando no contexto dos performativos de Austin uma explicação, sobretudo no que diz respeito aos atos de fala e às forças ilocucionárias. Para o autor belga, o novo testamento e seus acontecimentos (como o nascimento de Jesus), por exemplo, não alteram os fatos presentes no antigo testamento (o conteúdo que diz respeito à criação), mas só reforça esta relação comissiva, comportamental e de comprometimento com Deus pelo homem. Tudo, no fim das contas, significa que os homens se comprometem a ponto de olhar para o mundo a partir desta ótica.

Voltando à obra *Sentido e Percepção*, de Austin, o autor britânico diz que não existe uma percepção correta, um único objeto verdadeiro, mas cada experiência é diferente, bem como os pontos de vista e perspectivas sobre ele. O que a linguagem religiosa faz, então, é uniformizar estas visões de mundo, harmonizando a imagem do mundo. Dessa forma, ao ser bem sucedido, a linguagem se perpetua geograficamente e historicamente, isto é, o ato perlocucionário é bem sucedido.

Pensando desta forma, cabe a pergunta: A que se deve a felicidade performativa da bíblia (ou do texto religioso em geral)? Ladrière se propõe a responder essa questão, dizendo que a autoridade exercitativa/veriditativa se dá por uma espécie de pré-disposição do ser humano (LADRIÈRE, 1977, p. 131). Percebe-se que na medida em que o autor belga pensa que a linguagem religiosa compromete muitas pessoas, há uma ligação deste compromisso com uma pré-disposição e carência humana. Assim, o que ocorre é um veriditivo divino e um comissivo humano, gerando este comprometimento/adesão à linguagem religiosa.

Ladrière não dispensa, em momento algum, a verdade, mas diz que é somente pela mediação e o pelo compromisso por ela expresso que a

linguagem da fé faz surgir a realidade que ela evoca (LADRIÈRE, 1977, p. 238). Ou seja, a visão de mundo é moldável e direcionável pela linguagem religiosa, e essa linguagem pode ser chamada de verdadeira, não no sentido empírico e científico, mas na forma de verdade para quem está comprometido e relacionado ao seu conteúdo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É interessante estudar a linguagem e a religião em uma direção de compreensão, mesmo diante de tantos pontos de vista diferentes dentro da filosofia. Wittgenstein, com sua teoria figurativa da linguagem (se expressado através de aforismos), nos remeteu a algumas considerações sobre lógica, fatos, bom e mau uso da linguagem, figuração e tantos outros mencionados no corpo do texto, tornando-se fundamentais para um bom entendimento do tema.

Austin, a respeito da abordagem filosófica da linguagem e do discurso religioso, nos mostrou suas percepções sobre os performativos, as constatações, os efeitos, a fala e a ação. Em um rápido exercício comparativo entre as ideias dos dois, percebemos que Wittgenstein apontava o verdadeiro e o falso como parâmetros, enquanto que Austin falava sobre o sentido do efeito da linguagem. É interessante notar as ideias das coisas materiais *versus* dados dos sentidos. Percebemos também, em Austin, o mundo como algo maleável, que está sempre sendo alterado de acordo com nossa linguagem carregada de ações. O paralelo traçado entre essas ideias e a linguagem religiosa, como aquela que objetiva não apenas transmitir suas ideias, mas ganhar adeptos através do convencimento de uma única percepção de mundo busca mostrar um pouco mais esta relação entre a linguagem e a religião.

Para finalizarmos a discussão, vimos a forma como Ladrière se apropriou da teoria dos performativos de Austin e elaborou suas considerações sobre a linguagem religiosa (especialmente a bíblica). Antes de tudo, foi importante fazer esse retorno às forças ilocucionárias (veriditivos, exercitivos e a comissiva) para relembrar tais conceitos e então seguirmos adiante. As observações a respeito da semântica da linguagem que o autor belga apresentou não analisavam em um primeiro momento a questão da verdade ou da falsidade, mas o comprometimento imposto pela força ilocucionária que é gerado nas pessoas e, conseqüentemente, no mundo, o que gera adeptos à causa religiosa.

Identificamos, a partir destes autores, que a linguagem religiosa dentro do contexto da filosofia da linguagem, possui uma natureza de convencimento, gerando não apenas uma compreensão do mundo a partir das verdades religiosas (dogmas), mas, sobretudo, uma ação e um compromisso do ouvinte. Essa abordagem mostra a importância dos estudos sobre a linguagem religiosa, já que estudar o funcionamento dela e como ela influencia na compreensão e ação do homem no mundo, nos permitirá também nos desvencilhar daquilo que nos prejudica como humanos. Além disso, podemos extrapolar essa visão religiosa, enquanto ideologia religiosa, para outras visões de mundo, ideologias em geral, tais como: a política, a científica, a filosófica etc.

O homem precisa compreender os mecanismos envolvidos na linguagem para que possa compreender também os mecanismos que fazendo com que o mundo seja mundo, já que, segundo a perspectiva que aqui abordamos, a compreensão do mundo não é possível sem a linguagem. Há uma profunda relação entre a linguagem e o mundo, impondo ao homem a ação no mundo mediante a linguagem.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, J. L. Sentido e Percepção. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- AUSTIN, J. L. Quando dizer é fazer – Palavras e Ação. Tradução Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas: 1990.
- LADRIÈRE, J. A Articulação do Sentido. Tradução e prefácio de Salma TannusMuchail. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1977.
- LEIDENS, F. R. Zaratustra e a linguagem bíblica: o problema da evidenciação e do encobrimento do autor na contraposição entre texto e palavra revelada. Estudos Nietzsche, v. 6, p. 97-115, 2015.
- OLIVEIRA, J. E. C.; OLIVEIRA, W. T. Linguagem e Mundo no Tractatus de Wittgenstein. Anais Seminário de Iniciação Científica, v. 20, 2016. Disponível em: <<http://periodicos.uefs.br/index.php/semic/article/view/3200>>. Acesso em: 19 de outubro de 2020.
- OLIVEIRA, M. A. Reviravolta Linguístico-Pragmática na Filosofia contemporânea. São Paulo, SP. Edições Loyola, 2006.
- OTTONI, P. R. John Langshaw Austin e a Visão Performativa da Linguagem. DELTA. Documentação de Estudos em Linguística Teórica e

Aplicada, São Paulo, v. 18, n.1, p. 117-143, 2002.

SEGATTO, A. I. Wittgenstein e o problema da harmonia entre pensamento e realidade [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2015. Disponível em: <<https://static.scielo.org/scielobooks/cmwx/pdf/segatto-9788568334621.pdf>>. Acesso em: 19 de outubro de 2020.

SANTOS, J. C. S.; ZANETTE, E. V. C. Filosofia da Religião: Reflexões sobre Virtude e Felicidade em tempos de pandemia. Ambiente: Gestão e Desenvolvimento. Disponível em: <<https://periodicos.uerr.edu.br/index.php/ambiente/article/view/813>>. Acesso em: 10 de outubro de 2020.

SARTRE, J-P. O Imaginário. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

WITTGENSTEIN, L. Tractatus Logico-Philosophicus. São Paulo: Edusp, 2001. (TLP)

WITTGENSTEIN, L. Tractatus Logico-Philosophicus. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

AUTORES

Edgard Vinícius Cacho Zanette

Bacharel, Licenciado e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE e Doutor em Filosofia pela Unicamp. Professor da Universidade Estadual de Roraima – UERR. E-mail: edgardzanette@hotmail.com

Elemar Kleber Favreto

Bacharel, Licenciado e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, Bacharel em Ciências Contábeis pelo Centro Universitário Internacional – UNINTER, Licenciado em Física pelo Instituto Federal do Amazonas – IFAM e Doutorando em Educação para a Ciência e a Matemática pela Universidade Estadual de Maringá – UEM. Professor da Universidade Estadual de Roraima – UERR. E-mail: elemarfavreto@uerr.edu.br

Josué Carlos Souza dos Santos

Mestrando em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória e em Segurança Pública, Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade Estadual de Roraima. E-mail: josueh12@hotmail.com

Juliana Cristina Sousa da Silva

Bacharel em Ciências Contábeis pela Universidade Estadual de Roraima – UERR, Licenciada em Letras Português/Inglês pela Universidade Cesumar – UNICESUMAR, Especialista em Gestão em Saúde pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM e Mestranda em Comunicação pela Universidade Federal de Roraima – UFRR. E-mail: julianacsousasilva@gmail.com

Pewry Thor Terra Cardoso

Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual de Roraima – UERR. E-mail: pewrythor@hotmail.com

ISBN 978-65-89203-21-6



9 786589 203216 >