CEFET/RJ
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

O AGIR DO PENSAMENTO E SUA PRÁTICA: UMA DIMENSÃO FENOMENOLÓGICA

EM PROL DO ENSINO MÉDIO NO BRASIL

LUIZ CLAUDIO ESPERANÇA PAES

Dissertação de conclusão de Curso, apresentada ao Programa de Pós-Graduação *em Filosofia e Ensino* (PPFEN) do CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA CELSO SUCKOW DA FONSECA – CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Título em Mestrado Profissional Filosofia e Ensino.

Orientador: Eduardo Augusto Giglio Gatto.

Rio de Janeiro

Janeiro/2017

O AGIR DO PENSAMENTO E SUA PRÁTICA**:** UMA DIMENSÃO FENOMENOLÓGICA EM PROL DO ENSINO MÉDIO NO BRASIL.

.

Dissertação de Mestrado Profissional apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Título em Mestrado Profissional em Filosofia e Ensino.

LUIZ CLAUDIO ESPERANÇA PAES

Banca Examinadora:

Presidente, Professor Dr. Eduardo Augusto Giglio Gatto, Doutorado em Letras (Ciência da Literatura) pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO (orientador).

_____

Professor Dr. Roberto Cesar Zarco Câmara, Doutorado em Ciências Biológicas pela HÁSKÓLI ÍSLANDS.

_____

Professor Dr. Antonio Jose Jardim e Castro, Doutorado em Letras (Ciência da Literatura), titular da UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO.

Rio de Janeiro

Janeiro/2017

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

P126 Paes, Luiz Claudio Esperança

O agir do pensamento e sua prática : uma dimensão fenomenológica em prol do ensino médio no Brasil / Luiz Claudio Esperança Paes.—2017.

123f. + anexo e apêndices ; enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca , 2017.

Bibliografia : f. 116-123

Orientador : Eduardo Augusto Giglio Gatto

1. Filosofia (Ensino médio) – Estudo e ensino. 2. Pensamento. 3. Fenomenologia. I. Gatto, Eduardo Augusto Giglio (Orient.). II. Título.

CDD 107

DEDICATÓRIA

“À Nilsa Esperança, minha mãe, sentido de minha vida.”

AGRADECIMENTOS

À luz de Aquiles Côrtes Guimarães, intrépido Preceptor, *in memorian.*

Ao Prof. Orientador Eduardo A. G. Gatto, para minha honra, um ***εὐδαίμων*** das Artes.

Ao Prof. Rafael Mello Barbosa, pela recepção no programa.

Ao Prof. Antonio José Jardim e Castro, poucos encontros e percuciência de sobra!

À Ottília Regina, pela amizade e dedicação nos momentos difíceis...

Eternamente grato.

EPÍGRAFE

"Quem o mais profundo pensou*,* ama *o mais vivo".*[1]

Hölderlin.

[1] Vide: HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar? In: Ensaios e Conferências. Tradução Gilvan Fogel. Petrópolis. Vozes. 2010. p. 120.

O AGIR DO PENSAMENTO E SUA PRÁTICA: UMA DIMENSÃO FENOMENOLÓGICA EM PROL DO ENSINO MÉDIO NO BRASIL

LUIZ CLAUDIO ESPERANÇA PAES

Orientador:

Eduardo Augusto Giglio Gatto.

Resumo de Dissertação de Mestrado Profissional como conclusão de Curso, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia e Ensino (PPFEN) do CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA CELSO SUCKOW DA FONSECA – CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção de grau de Mestre em Filosofia e Ensino.

A possibilidade de estudar filosofia por uma perspectiva fenomenológica junto ao ensino médio é praticamente descartada no Brasil, pois, ao menos até agora, não se tem notícia de qualquer elaboração acadêmica com tal propósito. O esforço de nossa trajetória perpassa por questionamentos e pensadores na dinâmica de retornar a um lugar que sempre já estamos enquanto questão. No tocante ao agir do pensamento e sua prática a fenomenologia do fenômeno nos traz a mensagem que todo e qualquer fenômeno, enquanto fenômeno, já o é, desde sempre, fenomenologia. Ao se dizer fenomenologia, enquanto método de conhecimento, Edmund Husserl é o primeiro a ser lembrado. Mas foi Martin Heidegger quem pensou, desde os gregos, a verdade como retraimento no silêncio originário, o dizer misterioso da linguagem enquanto casa do Ser. Eis a questão fundamental na aprendizagem: querer retornar ao *Logos* para se compreender 'filosofia e (seu) ensino' é tendência desprovida de sentido por já, desde sempre, estarmos imersos nessa condição existencial. Dizer 'filosofia e (seu) ensino' é assumir o compromisso e a responsabilidade de sermos livres para pensar a radicalidade de que o ente – homem - é e sempre foi como é desde Ser. Convidar o docente do ensino médio para leitura não afasta o discente como destinatário principal. Como *Apêndice* à Dissertação é apresentada longa produção de material didático - *O agir do pensamento e sua prática* junto aos textos -, cuja elaboração tem o intuito de contribuir com o ensino-aprendizagem-filosófico no Brasil.

Palavras-chave: Pensamento. Prática. Fenomenologia. Filosofia. Ensino Médio.

Rio de Janeiro

Janeiro/2017

Abstract

The act of thought and practice: one phenomenological dimension in favor of high school in Brazil.

LUIZ CLAUDIO ESPERANÇA PAES

Advisor:

Eduardo Augusto Giglio Gatto

Professional Master's Thesis Summary and Curse Completion, presented to the Post-Graduate Program in Philosophy and Teaching (PPFEN) of TECHNOLOGICAL EDUCATION FEDERAL CENTER CELSO SUCKOW DA FONSECA – CEFET/RJ, as part of the requirements necessary for obtaining grade Master in Philosophy and Teaching.

The possibility of studying philosophy in a phenomenological perspective next to the high school is practically ruled out in Brazil, because, at least so far, there are no reports of any academic with such purpose. The effort of our trajectory passes over questions and thinkers in the dynamics of return to a place where we are ever while an issue. Regarding the act of thought and practice, the phenomenology of phenomenonbrings us the message that every phenomenon as a phenomenon, as it is, always, phenomenology. To say phenomenology while a method of Knowledge, Edmund Husserl, is the first to be remembered. But it was Martin Heidegger who thought from the Greeks, the truth as withdrawal in silence originating say mysterious language as the house of Being. That's the key issue in learning: want to return to *Logos* to understand "philosophy and (their) teaching" is meaningless trend, for now, forever; we are immersed in this existential condition. Saying "philosophy and (their) teaching" is to assume the commitment, and responsibility of being to be free to think the radical nature of the one – man – is and always has been how from Being. Invite teaching high school for this reading does not preclude the student as the main recipient. As Appendix Dissertation is presented long production courseware – The act of thought and practice with the texts – whose elaboration is intended to contribute to the philosophical-teaching-learning programs in Brazil.

Keywords: Thought – Practice – Phenomenology – Philosophy - High school.

Rio de Janeiro

January/2017

SUMÁRIO

Introdução p.10

Seção I – O agir do pensamento fenomenológico. p.18

I.1. Argumentos prévios. p.18

I.2. A caminho da fenomenologia do fenômeno: uma preliminar. p.39

I.2.1. A questão do método: algumas tensões. p.43

I.2.2. Ernildo Stein e Carneiro Leão: um saudável confronto. p.57

I.3. A experiência de ensinar e aprender (sendo) no ser. p.61

I.3.1. Ensinar e aprender: um desafio de libertação. p.63

I.3.2. Heráclito e Parmênides: a unidade e as aparências em jogo. p.67

I.3.3. *Philein versus Órecsis*: uma integração radical. p.70

I.3.4. A vez de Eckhart: a mística em todo aprender e ensinar. p.77

I.3.5. Nietzsche, Heidegger: um salto de esperança, a retomada de uma travessia. p.81

Seção II – A que se propõe o '*ensino filosofia*'? p.84

II.1. Que é filosofia? p.84

II.2. A tensão entre 'ensinar' (ser professor) e 'fazer' filosofia (ser filósofo). p.94

II.3. A fenomenologia em sala de aula: como reverter a situação? p.95

II.4. A fenomenologia enquanto*Tao*: escuta como possibilidade de criação. p.101

Considerações Finais. p.112

Referências. p.116

Anexo – O agir do pensamento e sua prática junto aos textos p.124

Introdução

Não obstante o trabalho se iniciar a partir de uma "Introdução", em filosofia não há essa possibilidade.[2] E por que não? Tal impossibilidade não se dá por ser a filosofia dimensão inalcançável ou de difícil acesso ao homem em sua existência. Ao contrário, tal impossibilidade se verifica justamente em razão da consonância humana com o real. A vigência do pensamento é o caminho mais próximo e o mais elevado, tendo como destinatário o homem na realidade de suas realizações. O pensamento faz parte da existência humana, mas não há possibilidade de superarmos a existência humana - cotidiana ou científica - pela investigação filosófica. Sobre tais realizações humanas na vigência do real, desde o século XIV, Mestre Eckhart deixou-nos uma mensagem: "*Para reformar é necessário transformar o espírito a fim de não deformar*".[3]

Hoje, porém, por assertiva, norma ou consenso é quase imperioso que as tarefas acadêmicas sejam devidamente "esclarecedoras", a ponto de o '*a-se-pensar'* estivesse submetido a regras ou modelos de criação, como se isso fosse possível, seja por adequação, metodologia ou imposição. Mas para infelicidade daqueles que assim pretendem percorrer as cordilheiras tortuosas do pensamento, que se rendem aos ditames das fórmulas prontas em regime de escravidão, movidos pela pretensão ingênua de dominar a verdade, lamento perceber que assim decaem no limo escorregadio das pedras reluzentes, cuja representação sedutora apareceu-lhes como algo de mais seguro em algum instante. Não demora, porém, tais espíritos recaem como âncoras num vazio cheio de sensações e desejos, mergulhando no pântano de um ledo engano e, assim, a cada dia, parafraseando Kant, apartam-se de encontrar uma 'pedra de toque' não tão reluzente quanto aqueloutras, mas dadivosa, cujo quilate possa, agora, nos servir de guia realmente. Nicolau Maquiavel resume nossa intenção:

> Não adornei nem recheei esta obra de orações amplas ou de palavras pomposas e magníficas ou de quaisquer outros artifícios ou ornamentos extrínsecos, com os quais muitos soem descrever e adornar suas coisas; porque quis que nada mais a honrasse ou tornasse grata senão a exclusiva amplitude da matéria e a gravidade do assunto."[4]

---

[2] Emmanuel Carneiro Leão expõe o problema ao menos em dois trabalhos: 'A filosofia na idade da ciência' e 'Itinerário do pensamento de Martin Heidegger'. In: Aprendendo a pensar, Vol. I. 5ª edição. Petrópolis. Vozes. 2002. pp. 24; 107, respectivamente. "Já a filosofia em princípio exclui qualquer introdução. Não é uma possibilidade que o homem ou a humanidade pudesse ou não realizar historicamente. Trata-se de uma necessidade existencial, cuja virulência instaura o próprio movimento histórico. O homem não poderá jamais pôr-se fora da filosofia."

[3] Cf. CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Apresentação. In: ECKHART, Mestre. Sermões alemães, Vol 1. Tradução e introdução: Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução: Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes. 2009. p.12

[4] O Príncipe. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo. Penguin/Companhia das Letras. 2010. p. 46.

Não negamos a possibilidade de existir ao longo do texto algumas "considerações ou assertivas", se é que assim possamos nomeá-las, cujo teor, em boa medida, se distância da tradição filosófica junto ao ensino médio no Brasil. Por certo sequer sonhamos ter aptidões tão virtuosas quanto um Kant ou um Nietzsche ao trabalharem com metáforas e aforismos em suas obras. Porém, não podemos esquecer que mais de setenta por cento de seus escritos são construtos metafóricos que ficaram para a história, provavelmente com mais vigor do que a linearidade pautada apenas nas denominadas ciências duras. Também não desconhecemos a preocupação de Martin Heidegger em sua *Origem da Obra de Arte*, a qual nos serve de guia e recomendação: "*Porém, para o próprio autor, permanece a carência de, em cada uma das diferentes estações do caminho, a cada vez, falar justamente a linguagem propícia."*[5] Heidegger percebeu que a funcionalidade da adequação configura-se mais intensa na metafísica da tradição após Aristóteles e que linguagem propícia não é linguagem adequada. Linguagem propícia, aqui, é atender ao chamado de convocação enquanto *Ereignis* que não diz linguagem adequada ou explicada.[6]

Por mais *in-tenso* seja o esforço para se 'explicar' a co-rrespondência do *Dasein* (ao Ser), não obstante problemático, isso é absolutamente impossível.[7] Não há vias de acesso. Ao contrário do critério de adequação, linguagem propícia sempre diz favorecimento, uma possibilidade criativa que se dá no vivente histórico, homem, em correspondência tanto com o Ser como com o Não-ser do Ser, sem pretender às configurações repetitivas do cálculo. A ninguém foi concedido pensar de modo definitivo, perfeito e acabado. O homem é finito. Mas com isso não queremos sustentar uma apologia da desordem, do pensamento sem rumo; mas, nos limites de tudo que é e está sendo e de tudo que não é e não está sendo, a cada vez, propormo-nos a pensar não apenas o que foi dito nos moldes que até aqui se pensou, mas, nas agruras de uma trajetória tentar dizer, o não-dito, o não pensado, do que até aqui não se tentou. Para Heidegger, a tensão originária entre *Ser* e *ente* é o propriamente

[5] Tradução de Manuel Antônio de Castro e Idalina Azevedo da Silva São Paulo. Edições 70. 2010. § 208. p. 221.
[6] Ereignis diz originária (Er) manifestação e auto-mostração (-äugnis) do mistério do ser como 'abertura', no dar-se da vigência do presente que recolhe tanto o passado quanto o futuro na constituição da história. Trata-se de processo que faz com que aconteça o acontecimento. É nível anterior a qualquer acontecimento; é abertura que inclui claridade e escuridão.
[7] "Dasein é a locanda, a estância móvel, onde o homem encontra as possibilidades ontológicas para edificar seu modo de ser em todos os níveis de seu desempenho (...). Dasein não tem nem produz atos, não cria nem gera vivências de qualquer natureza. Dasein diz a expansão de ser, seja alargando, seja estreitando um espaço elástico de acolhimento e rejeição para relacionamento de ser e não-ser, de ter e não-ter. A espessura de minhas intencionalidades reside e mora na expansão de ser que, continuamente, me abre para abertura de possibilidades existenciais. Esta abertura constitui a fenomenologia de todo fenômeno." CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. In: Filosofia Contemporânea. 2013. p. 32 e 42.

problemático. Problemático, aqui, são as tentativas e lutas do pensamento consigo mesmo, forças filosofantes que dão marcha à história, vale de lágrimas que atravessa todo e qualquer texto na pretensão fugaz de sempre revelar a questão que nunca se revela totalmente (o sentido do Ser dos entes), mas, quando muito, só parcialmente, nas limitações de cada um, a cada instante e a cada vez. Diz Heidegger:

> (...) Na filosofia não há domínios, porque ela também não é domínio.[8]
>
> A filosofia é um pensamento originário visceralmente **problemático**, porquanto faz de tudo, e em primeiro lugar de si mesma, **problema** de suas reflexões sobre a origem da verdade. Daí, a impossibilidade de se dizer positivamente numa definição o que é filosofia. O máximo que assim se poderá dizer é o que ela não é. Daí, a perplexidade ao pretender se determinar a posição do homem dentro da filosofia, o modo da presença humana em sua **problemática**.[9]
>
> Para el pensar sigue siendo siempre la zona de peligro propiamente dicha, porque lo conocido causa la impresión de lo inocuo y fácil. Esto nos hace pasar por encima de lo propiamente **problemático**. (...)
>
> ¿Que significa pensar? Não se propone alistar una repuesta para con ela liquidar la pregunta tan rápida y concisamente como sea posible. Antes bien, lo que importa sobre todo y únicamente en esta pregunta es sólo esto: llevar la pregunta a lo **problemático**. (...)
>
> Pensar recién llega a ser pensar cuando piensa *en* el èòv: aquello que esta palabra nombra propiamente, y esto quiere decir, tácitamente. Esto és la duplidicidad de ente y ser; es lo que propiamente da que pensar. Lo que se da de esta manera es el don de lo más **problemático**.[10]

Com o respeito que merecem os trabalhos publicados em prol do nível médio brasileiro enquanto atividade filosófica, a investigação que se apresenta não encontra amparo em qualquer ideologia, teoria ou metodologia segundo os moldes do que até agora se ofertou. Junto aos repositórios de pesquisa – internet, referências bibliográficas, etc. - sequer encontramos bibliografia na perspectiva que se apresenta: fenomenológica. O modo de encarar o problema propõe renovação de *atitude* como necessidade de resposta às inquietações do pensamento, seja quanto ao sentido, finalidade ou modo de realizá-lo junto ao nível médio no Brasil.

---

[8] HEIDEGGER, Martin. Que é uma coisa? – Doutrina de Kant - Dos princípios transcendentais. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa. Edições 70. 1992. p. 15

[9] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Aprendendo a pensar, Vol. 1 – o pensamento na modernidade e na religião. Petrópolis. Vozes. 2008. p. 22. Os negritos são nossos.

[10] HEIDEGGER, Martin. ¿Que significa pensar? Traducción direta de Haraldo Kahnemann. Buenos Aires. Nova. 2ª edición. 1972. pp. 148, 153 e 234. Os negritos são nossos.

Ressalvadas as limitações próprias duma primeira incursão, trata a presente tarefa de proposta '*renovadora*' quanto ao modo de '*cuidar*' filosofia, eleito como destinatário o ensino médio brasileiro em sua cultura. A palavra 'renovadora', aqui, não significa a novidade do novo desprovido de raízes mas, provinda de vontade originária de renovação, acolhe a possibilidade de transformação de uma cultura inautêntica e decadente para uma cultura autêntica e emancipada, destinando-se a autoconstituição do homem sendo outro sem reduzi-lo à dependência. Somente através das revoluções, não como guerras, mas como renovação, há de haver transformação. Tal atitude renovadora não é circunscrita à vontade individual, mas à vontade comunitária eticamente considerada, "*de tal modo que uma humanidade humana só possa ser uma humanidade que a si própria se determine à Humanidade de um modo finalístico*."[11]

A palavra autenticidade compreende lei e legitimidade?

Legitimidade é a conformidade do agir do Estado aos interesses da comunidade, preconizando-se por efetiva aceitação social. Porém, o fenômeno da legitimidade não passa propriamente pela via da legalidade, pois nem todo ato legítimo guarda relação de compatibilidade com a lei. Nem tudo que é legal é legítimo, nem tudo que é legal é moral. Um ato político pode ser legal e não ser legítimo – "*Non omnis quod licet honestum est" - "nem tudo que é lícito é honesto"*. Sobre o assunto trazemos contribuição publicada em 2011:

> A QUESTÃO DA LEGITIMIDADE. O desencadear do tempo, o transpassar da história do homem em meio a seus entreveiros, transgressões, acertos e desacertos, transfiguram-se em alternativas a serem tomadas diante do mundo da vida, sobre as quais aquele fará escolhas, optando pelos valores que mais lhe aprouver, consubstanciando-os em bens jurídicos resguardados pelos modelos ou sistemas de Direito no formato de normas.
>
> Inobstante a juridicidade - como essência do direito - caracterizar-se por um juízo de valor, marcado pela idealidade como quer Hartmann ou por um bem cultural proveniente do 'dever ser' como quer Reale, inevitável em seu conteúdo indecomponível aspectos formais e materiais e disso ninguém discorda. Por um lado, é situação jurídico-formal tendo em vista sua configuração legal normativa. A juridicidade provê a norma jurídica, seja escrita, seja costumeira, pois ainda que não haja direito escrito toda sentença é lei entre partes. Por outro, é situação político-material por inevitável a tomada de decisão - relações de poder implicando valores - em toda e qualquer sociedade

[11] HUSSERL, Edmund. Renovação e Ciência. In: Europa: Crise e Renovação. 2014. p. 50-52.

> ao longo da história; daí falar-se em Constituição e em poder constituinte.
>
> Tal componente político-material traduz-se em **legitimidade**, ou seja, a conformidade do agir do Estado aos 'interesses da coletividade' - vontade política predominante = interesse do capital -, preconizando-se por efetividade (social é claro; pois 'eficácia', diferentemente, é ideia inerente à norma). Mais claramente: essa **legitimidade** revela-se na conformação da ideia de 'decisão de poder/aceitação pelo povo' (consciência de sociedade), compreendendo-se a ilação dum "*pacta sunt servanda*" como fundamento da ordem jurídica como o fez Reale ao criticar Kelsen sobre o velado conteúdo de sua 'norma fundamental'. Frise-se: tal **pacto** caracteriza-se com nítida natureza material - certo que todo e qualquer consenso envolve acordo de vontades, ainda que implicitamente -, denotando tempero axiológico que tipifica o Estado de Direito. Mais: as normas jurídicas fundadas em tal contexto político-jurídico "tem a seu favor a presunção de legitimidade e condicionam as atividades dos governantes" como bem ressaltou o Professor Antônio Sebastião Lima.
>
> Diante disso: não é a lei ou a norma que conferem *legitimidade* à juridicidade (essência do direito), sob pena de retrocedermos à lógica jurídico-formal de Kelsen na indefinida persecução de um fundamento de validade. Dois são os aspectos a considerar: (a) no plano **formal**, é a juridicidade que confere eficácia (jurídica) à norma, ou seja, aptidão para incidir. Repito: a juridicidade provê a norma; (b) no plano **material**, a juridicidade se legitima na própria consciência intencional - na consciência de sociedade -, simultaneamente, através de seu auto discernimento e de sua manifestação de vontade, certo ser tal consciência a fonte primeira que em profusão infunde sentidos e significados consolidando valores.
>
> Por pura coincidência outro não foi o entendimento do juiz alemão Wagemann, citado por Pontes de Miranda: "A fonte, a raiz do direito, 'não é a lei, mas o instinto, a consciência humana'".
>
> A afirmação de juridicidade ou não-juridicidade implica em juízo e, portanto, tem conteúdo que significa apreciação (valoração), interpretação e decisão. Tal conteúdo comporta um conglomerado de valores consubstanciados em 'um': Justiça. E isto se explica por sempre nascer o Direito (norma jurídica escrita ou costumeira) dum ato de poder, duma decisão, dum juízo, de uma convenção, duma escolha de valores preponderantes em determinada sociedade, certo que todo ato decisório já envolve uma valoração ou escolha, um interpretar.[12]

Em sentido originário, porém, a palavra autenticidade diz outra relação. A ideia de autenticidade independe de qualquer ato de Estado ou aceitação politica dominante em sociedade por encontrar-se o-ser-natural-homem, desde sempre, na realidade de suas realizações, em correspondência com a verdade do Ser. Por outro lado, todo e

[12] PAES, Luiz Claudio Esperança. Esboço sobre a juridicidade: contributo para uma teoria fenomenológica do Direito. Cadernos da Magistratura Federal da 2ª Região, Fenomenologia e Direito. Rio de Janeiro. V.4, n.1, pp. 133-135. Abr./set.2011. Endereço eletrônico: http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/esboco_sobre_a_juridicidade.pdf.

qualquer ato de Estado ou aceitação política, tanto em suas realizações quanto em suas desrealizações, se encontram na proveniência originária ética da autenticidade. Homem é lugar e hora desse acontecimento na vivência diária de suas satisfações ou insatisfações, políticas ou não políticas, a partir do seu *ethos* vivencial.

> Sem a possibilidade de insatisfação, de viver as agruras de sua trajetória, homem e natureza não seriam distinguíveis, não haveria diferença entre homem e natureza. O homem vivencia seu *ethos*. A ética decorre da verdade (do Ser) e a essência da verdade é a liberdade. *O homem está condenado a ser livre* disse J. P. Sartre, pois o homem necessita ser livre para escolher, valorar, viver. Mas o que é a liberdade? A liberdade manifesta-se como aquilo que permite *ek-sistência*. Existir é um dar espaço, é disponibilidade à manifestação do manifestável. O homem é projeto lançado numa *pre-ocupação* estruturada pela vida, antes de qualquer ocupação, e a vida lhe dá o sentido do rumo a tomar como cuidado existencial. Cuidado é o acionável de toda ocupação, pois toda ocupação a ele está *pre-disposta*. Em seu *ethos* o homem vivencia a pretensão de viver. No plano de suas realizações manifesta vontade qualificada por uma *resistência*, a qual se confunde com as adversidades da própria vida, e aí se faz homem, se faz ética - se faz valor como *permanências objetivas que moldam o mundo das coisas e das ações*.[13]

Em Heidegger, 'cuidar' (*Sorgen*), no infinitivo, ganha o sentido de "cuidar de", "tomar conta de" algo, preservar a entrega responsável do homem ao que já possui – o estar exposto ao Ser - tanto em afecção como em missão com a vigência do próprio pensamento: "*Este fundamento essencial do ser humano, exposição ao ente e entrega ao ser, designei eu e designarei eu também futuramente como "cuidado" [Sorge]. (...) O cuidado é a essência fundamental do nosso ser.*"[14] Mas o que é o ser? Não podemos explicar o Ser de nada. Toda sucessão já é proveniente de uma dinâmica de criação. Ser é coisa nenhuma, mas o pensamento no homem "traduz" a linguagem do Ser. Ser é modo próprio e não propriedade do homem, sempre tocado por uma possibilidade, numa concretização em seu agir, viver, existir. O homem existe na proveniência de Ser, de se fazer linguagem na realidade de suas realizações em cada um, a cada vez. Por isso Ser é nada enquanto possibilidade para possibilidades e o

[13] PAES, Luiz Claudio Esperança. A Ética da Autenticidade de Charles Taylor e seus pressupostos. Cadernos da Magistratura Federal da 2ª Região. Fenomenologia e Direito . Rio de Janeiro. V.8, n.2, pp.134. Out.2015/mar.2016. p. 134. http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/a_etica_da_autenticidade_charles_taylor.pdf.

[14] HEIDEGGER, Martin. Lógica: a pergunta pela essência da linguagem. Tradução: Maria Adelaide Pacheco e Helga Hoock Quadrado. Revisão de tradução: Irene Borges-Duarte. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2008.Lógica, 2008. pp.245 e 248.

homem é o lugar deste acontecimento, é finito, é sendo, um 'precisar-ser'.[15] Tal como o poeta o pensador não é moleque de recado, lida com a própria coisa. Coisa é presença e conhecer não é ver originariamente. Como assim? Origem é mistério que emerge de si mesmo e faz surgir todas coisas, tempos e espaços. Homem ou procedimento não é fundamentalmente importante; origem edifica e estrutura qualquer processo.

No § 43 das *Contribuições à Filosofia* Heidegger sustenta que qualquer que seja a decisão somos e estamos sempre usados pelos Deuses. *Théos* é manifestação mítica, o desconhecido, vê o que aparece. Trata-se de uma experiência maior de ver as coisas, ver no invisível o invisível, que provoca, apreende, é pergunta e não-pergunta. Em todo ver a visão que já começou antes, trata do que já foi visto antes de ver. Toda e qualquer força de realização está no desconhecido, origem e proveniência que capta o indivíduo e o mundo todo. *Théos* é o vigor de ser do real enquanto tal; é algo que o homem se sente dependente na experiência de desencobrimento do extraordinário em cada ordinário. *Théos* presentifica o mistério do real enquanto extremo de qualquer etapa de transformação.[16] *Théos* arrasta consigo a questão do sentido. Sentir não diz subjetividade e coisas não têm significação, as coisas têm existência, têm *sentido*. Sentir é ser tocado, interpelado, afetado (pelo Ser), a partir de algo (o Ser) que põe esse algo como algo (coisidade/sentido) no homem e, por isso, pergunta-se: o que é esse algo, o que é uma coisa? Coisa não é coisa (habitualmente considerada objeto físico-material), coisa, aqui, diz sentido do Ser dos entes, é vida, e o homem é mártir da vida, tempo e lugar desse acontecimento. Sobre o assunto, diz Heidegger:

> Com a questão <<que é uma coisa?>> não se pode, propriamente, começar nada. Assim é. Com ela não se pode começar nada. Seria uma grave incompreensão da questão tentarmos provar que com ela se pode começar alguma coisa. Não, com ela nada se pode começar. Esta afirmação acerca da nossa questão é tão verdadeira que devemos, precisamente, compreendê-la como uma determinação da sua essência. (...) **Filosofia** é aquele modo de pensar, com o qual, essencialmente, nada se pode começar (...) Na filosofia não há domínios, porque ela também não é domínio. E não o é porque, aqui, a aprendizagem escolar, embora, de facto, indispensável dentro de certos limites, não é de modo algum essencial, antes de mais porque

[15] Empregar-se a palavra 'ser', ora com (S) maiúsculo ou minúsculo, ora com 'E' dobrado (seer) ou sem dobra (ser), assume feição didática para se dizer a mesma relação: ôntica/ontológica. No plano ôntico, dos entes, todo e qualquer fenômeno é no Ser. Todo e qualquer fenômeno só é o que é sendo no Ser. Manifestável, fenômeno ou ente diz SER, bastando-se compreender que todo ôntico é o ontológico em seu movimento de concreção na realidade. E isto independe de (S) maiúsculo ou minúsculo, de (E) dobrado ou sem dobra.

[16] Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro. Via Vérita. 2014. pp. 88-89.

> em filosofia qualquer coisa como a divisão do trabalho não tem, à partida, sentido. (...) Na medida em que questionamos desse modo procuramos aquilo que faz a coisa ser coisa, enquanto tal, não enquanto pedra ou madeira, aquilo que torna-coisa (*be-dingt*) a coisa. Não questionamos acerca de uma coisa de uma determinada espécie, mas acerca da coisalidade da coisa. Essa coisalidade, que torna-coisa uma coisa já não pode ser coisa, quer dizer, um condicionado (*Bedingtes*). A coisalidade deve ser qualquer coisa de incondicionado. Com a questão <<que é uma coisa?>>, perguntamos pelo incondicionado (*Unbedingten*).[17]

Retomar a carta *Sobre o Humanismo* de Martin Heidegger e os posicionamentos antagônicos de Kant e Hegel se afigura tensão necessária para redirecionarmos o tema por um olhar mais radical que o remontar historiográfico. Empenhamo-nos por uma possível experiência *fenomenológica* do ensino de filosofia em prol do ensino médio brasileiro, cujo desdobramento perpassa por alguns questionamentos essenciais ao longo do texto, entre eles: que é isso, fenomenologia?; por que a perspectiva '*fenomenológica*' seria mais condizente para com o ensino médio brasileiro?; é possível ensinar e aprender filosofia nessa perspectiva de pensamento?; a que se propõe o '*ensino de filosofia"*?; é possível resolver a tensão entre '*ensinar*' (*lecionar*) e '*fazer* filosofia' (*filosofar*)? A fenomenologia em sala de aula: como reverter a situação? Essas entre outras questões atravessam o texto como desafio para um salto. Não só um salto de fé, mas também de pensamento e criação. A fenomenologia do fenômeno é a abertura possível na verdade do Ser, a vez e a hora de manifestação das igualdades e diferenças na identidade de aprender e ensinar a pensar. No caso brasileiro, levando-se em consideração a amplitude territorial de nossa pátria, quanto mais se afirmam diferenças (racial, cultural, econômica) maiores são e serão as possibilidades de transformação pelo olhar fenomenológico. No exercício da liberdade criativa o mais importante não é o princípio, mas o outro, o novo, o inesperado e desconhecido na correspondência com a verdade do Ser-fenômeno. O assunto requer um amplo e radical projeto de renovação cultural, ainda que se inicie amiúde e pontuadamente em nosso país. É o que nos propomos a sustentar ao longo dessa jornada, sendo certo que toda e qualquer falha para com o trabalho é de responsabilidade exclusiva e pessoal. Homenageio nessa oportunidade o Nobilíssimo Orientador Pós-Dr. Eduardo Augusto Giglio Gatto, cujo débito por seu esforço e dedicação revelou-se impagável.

---

[17] O que é uma coisa? – Doutrina de Kant dos princípios transcendentais. Tradução Carlos Morujão. Rio de Janeiro-Tijuca. Edições 70. 1992. pp. 14; 15 e 20.

Seção I – O agir do pensamento fenomenológico.

I.1. Argumentos prévios.

O que se quer dizer aqui com 'argumentos prévios'? Poder-se-ia imaginar uma introdução histórica ou um encaminhar do pensamento fenomenológico baseado em fenomenólogos de puro sangue como Husserl, ou, então, algo ainda originário em conformidade com a perspectiva de Heidegger junto à experiência grega arcaica. Porém, um trabalho a respeito do agir do pensamento fenomenológico não necessariamente se inicia ou é conduzido apenas pela lente de fenomenólogos ou pela história da fenomenologia, mas também por aqueles que souberam pensar o conceito de fenômeno ou de algum modo contribuíram para a compreensão da fenomenologia enquanto vigência do próprio pensamento. Kant, por exemplo, foi radical ao estudar o conceito de fenômeno, realizou uma "fenomenologia" sobre tal conceito, tal como o fez Hegel em sua obra propedêutica a *Fenomenologia do Espírito*, cujo título já pleiteia em si mesmo uma prévia compreensão de fenômeno, ainda que não se confunda, em ambos os casos, com a compreensão fenomenológica elaborada pelo pai da fenomenologia - Husserl. Tais considerações de modo algum repelem a eleição do método fenomenológico na condução desta tarefa. Muito ao contrário, conhecer o pensamento de Kant, Hegel e Nietzsche, por exemplo, assume relevo como possibilidade de estruturação do agir do pensamento enquanto aprendizado filosófico, ainda que nenhuns deles, por motivos óbvios, tenham participado do movimento fenomenológico.[18]

Em fenomenologia não está propriamente em jogo autor ou obra, mas muito mais o modo de se interpretar a vigência de pensamento elaborada pelo autor no dizer de sua obra. Do fato de não mencionarmos inicialmente pensadores adeptos da fenomenologia, numa prévia estruturação de uma tarefa fenomenológica, logo se conclui, precipitadamente, que a abordagem não seja fenomenológica. Ledo engano. A fenomenologia é atitude. Não se trata de atitude sob os princípios das leis de causa e efeito ou alguma determinação da razão, mas importa em decisão radical. Qual? Trata-se daquilo que é mais digno de se pensar. Pensar o mais digno de se pensar é a

[18] Sobre o assunto, por todos: FUNKE, Gerhard. Fenomenología: ¿Metafísica o método? Traduccíon Mario Caimi. Venezuela. Monte Ávila. 1991.

coisa mais simples e a mais elevada: o fenômeno - aquilo que é e sempre foi como é, sendo no Ser.

A fenomenologia do fenômeno é modo de ser que não parte de qualquer historiografia ou teoria moldada pelo homem, não se vincula a qualquer pressuposição doutrinária ou ideológica, mas se encontra na essencialização da identidade integrada por igualdades e diferenças de sempre ser-com-outro, seja com o outro de si mesmo, seja com o outro dos outros, seja, ainda, com o Não-ser do Ser (o não-outro). Nessa dimensão, antes, agora e depois somente o homem é a hora e o lugar deste acontecimento enquanto criação. Em si mesma e por si mesma a tensão do pensamento nos convoca para uma pergunta sempre atual: qual seria a atitude que nos possibilita desenvolver o pensamento no procedimento que o ocidente se apresenta? Seria através da língua? Da gramática? Da lógica? A cultura ocidental é autônoma? Vejamos algumas perspectivas que dão concretude a essa integração de culturas, bem como acena para alguns níveis e possibilidades de desenvolvimento que marcaram uma integração na cultura do ocidente.

A cultura ocidental concentra em si experiências do médio oriente – Babilônia, Palestina e nesse sentido algumas palavras nos servem de exemplo, seja como significação histórica, mítica ou cultural. Na mitologia grega, por exemplo, a palavra '*Europa*', *Εὐρώπη*, era o nome de uma princesa fenícia que foi raptada por Zeus, sendo certo que este virou um boi para que sua mulher, Hera, não percebesse o colóquio da Princesa com Zeus, surgindo do nome da princesa o nome do continente - Europa.[19]

A palavra '*mão*' exerce função inaugural que o homem tem com o real, numa dinâmica de necessidade de relacionamento com a civilização. Mão enquanto ação desencadeia *Logos* entre os gregos, abre possibilidades de relacionamento com o real. A mão faz gesto, as mãos falam. Gesto é *Logos,* reconfigurando-se em linguagem. *Logos* diz fala enquanto gesto de realização dos símbolos, alegorias na correspondência do Ser ao homem. *Lego* diz eu falo, diz comunicação, conheço, me relaciono. Em latim, *legere*, diz a concentração do que se quer ler. Linguagem é abertura de alcance e de sentido não verbal, pré-verbal e verbal, sendo certo que o gestual é mais antigo e a verbalização é resultado de conquistas da razão. Diz um provérbio que "*o dançarino dança com as mãos*", por dar e concentrar equilíbrio, possibilidades de comunicação. Uma aurora é uma mão de raios, é inauguração da história e se repete no fim do dia no crepúsculo. Na história dos tempos, véspera e

[19] BRANDÃO, Junito de Souza. Dicionário Mítico – Etimológico. Petrópolis. Vozes. 2014. p. 247.

aurora se encontram e se desencontram ao longo do dia e da noite. O relacionamento inaugural da mão é criador. Diz um provérbio *Tao*: "*vaza-se a vasa e se faz o vaso, mas é o vazio do vaso que perfaz a vasilha*".[20] É do movimento de integração do homem ao vazar a vasa que se realiza vaso, mas é deste mesmo vazio do vaso, do nada, que vasilha acontece. Vasilha só se torna o que é nos limites do que ela não é (não-vasilha). É a constituição da identidade da vasilha. A identidade da vasilha é o resultado da integração de igualdades e diferenças.

Respeitando-se os níveis de diferenciação e as possibilidades ontológicas de cada qual, neste acontecimento artesanal o homem é barro e também não-barro, assim como o barro é homem e também não-homem. No percurso de suas possibilidades enquanto realização ou desrealização, ao vivenciar a experiência com o barro, ao vazar a vasa que se transforma em vaso, vasilha se edifica e assim o homem se torna oleiro, criação acontece. A identidade da vasilha, portanto, decorre da integração daquilo que ela mesma é (barro) com aquilo que ela não é (homem), ambos na proveniência do nada. Ocorre que, hoje, normalmente, não nos damos conta da função inaugural da *ausência* mas só do presente. Contudo, 'Ser' supõe 'Não-ser.

Outro nível de compreensão é o '*trágico'***,** que diz 'bode' para o grego arcaico. Para o grego antigo o bode simbolizava conquistas novas, originais, uma festiva "explosão" quando o homem fazia e sentia algo novo. Simbolizava inovação não só do ponto de vista da língua, mas também cultural e histórica, diferente da tradição semita que concentra em si, na mesma experiência, o que há de fracasso – "o bode expiatório"![21] '*Princípio'*, hoje, enquanto modo de compreensão do real, se resume em causalidade, organização e técnica. Compreende-se a origem como causalidade, o pensamento como organização e a ação como técnica. Necessário é compreender a filosofia no tempo de criação dos gregos, por óbvio não *como* eles pensaram por não podermos retornar àquela civilização, mas sim *ao que* foi pensado na realidade de suas realizações, reconfigurando-se níveis e procedimentos que nos foram impostos e se encamparam na e pela história ocidental.

Dentre as dinâmicas de retraimento e expansão de novas possibilidades criativas, surge a '*filosofia'* no tempo de criação dos gregos*,* destilando-se o velho sempre novo modo de se alcançar a realidade. Em seus altos estudos Aristotélicos

---

[20] Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. In: Filosofia Grega - uma introdução. 2010. p. 189. Ver também LAOZI. Dao De Jing – Escritura do caminho e escritura da virtude com os comentários do Senhor às Margens do Rio. Tradução, notas, variantes e seleção de textos Giorgio Sinedino. São Paulo. Unesp. 2016. p. 90. Capítulo 11 - A utilidade do nada: "Ao moldar o barro produz-se uma vasilha; devido ao nada é que existe a utilidade da vasilha."

[21] ROMILLY, Jacqueline de. A tragédia grega. Tradução Leonor Santa Bárbara. Lisboa. Edições 70. 2008. p. 157.

ensina Xavier Zubiri (1947) que a palavra '*sophía'*,[22] componente de *philosophía* - "o gosto de saber" – foi iniciada pelos Jônios como exame da natureza por si mesma, dirigido à descoberta da verdade, traduzindo-se por *theoría*.[23] Foi considerada visão intelectual de mundo por Parmênides e Heráclito (*noús*) e compreendida em Atenas como explicação racional de mundo (*epistéme*), culminando como cultura intelectual entre os Sofistas (*paideia*).[24] Mas é a partir do século XVIII e XIX que houve uma preparação, um entendimento, que serviu de modelo ou parâmetro do pensamento originário. O *Poema de Parmênides* nos propõe aberturas de relacionamento com o real e é com o *Idealismo Alemão* que tal poema ganha importância no pensamento e história do ocidente, culminando no pensamento de Hegel. Hegel chamou o pensamento originário de pré-platônico e Nietzsche de pré-aristotélico. A *Ciência da Lógica* de Hegel é uma interpretação do *Logos* de Heráclito que alcançou e desencadeou um elã de uma tradição que, até então, o movimento de pensamento se revela como investigação de articulação da dinâmica do passado. Nietzsche inovou, levando em consideração a força inaugural do futuro, não do passado.

Em carta endereçada a seu amigo Jorge Brandes (*Wahnzettel* – "Bilhetes de Loucura"), Nietzsche compreende as relações do pensamento em todo estudo de filosofia através de três verbos: *"Turim, 04.01.1889. Caro Jorge, Depois de me teres descoberto, não foi difícil me encontrar: a dificuldade agora é me perder...O Crucificado."* Sobre a mencionada passagem, acusa Emmanuel Carneiro Leão que os verbos 'descobrir', 'encontrar' e 'perder' nos remete ao modo de operar o pensamento dos grandes pensadores: *"Só se poderá corresponder ao Pensamento de um pensador, se se conseguir ler a sua escritura numa leitura libertadora de nosso próprio pensamento, isto é, numa leitura que nos liberte o pensamento para a liberdade de pensar."*[25] O texto de Nietzsche referendado pelo entendimento de Emmanuel Carneiro Leão, pedagogicamente, indica e explica o modo de se compreender estes 'argumentos prévios' enquanto alavanca e possibilidade de abertura no e do agir do pensamento e sua prática – filosofar.

Mas como isso se firmou na história ocidental? O pensamento filosófico ocidental concentrou-se entre os antigos com o uso da língua grega, entre os medievais com o uso do latim e entre os modernos com uso da língua alemã. A formação do pensamento grego jamais perderá seu pedestal por ser originária.

[22] O tema é revisitado na Subseção I.3.3.
[23] O tema é retomado na subseção II.1.
[24] ZUBIRI, Xavier. A ideia de filosofia em Aristóteles. In: Natureza, História, Deus. São Paulo. É Realizações. Tradução de Carlos Nougué. 2010 (1ª edição espanhola:1947). p. 136.

[25] In: Filosofia Grega. 2010. pp.20-21.

Através da língua latina os pensadores medievais não apenas se reportaram aos pensadores gregos historicamente, mas também resgataram e recriaram o pensamento antigo, avançando em perspectivas metafísicas, epistemológicas e religiosas. Porém, mais especificamente, alguns pensadores se destacam nestas palavras iniciais enquanto modo de agir do pensamento na prática filosófica. Entre eles não poderíamos esquecer de Descartes, pois segundo as palavras do próprio Husserl "*Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador da França.*"[26] Pretende Husserl dar continuidade às intenções cartesianas, atingindo "*a apreensão do sentido ... da absoluta clareza do ser-dado, que exclui toda dúvida com sentido bem fundado*."[27] Destacaremos apenas dois aspectos da metafísica do conhecimento cartesiano, cujo argumento rejeita o corpo como explicação do "eu" revelado pelo argumento do *Cogito*, bem como o objetivo e a argumentação de Descartes no recurso aos exemplos do 'pedaço de cera' e dos 'homens vistos de uma janela'. A prevalência da ordem do pensamento sobre a ordem da sensibilidade desenvolvida por Descartes foi de suma importância para a construção do *Cogito* Husserliano. Localizemos tais aspectos na *Segunda Meditação - Da natureza do Espírito Humano; e de como Ele é Mais Fácil de Conhecer do que o Corpo,* a saber:

> 3. Suponho, portanto, que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me de que jamais existiu de tudo quanto minha memória referta de mentiras me representa. Penso não possuir nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas ficções de meu espírito. O que poderá, pois, ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa a não ser que nada há no mundo de certo. (...) 7. Mas eu, o que sou eu, agora que suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ouso dizê-lo, malicioso e ardiloso, que emprega todas as suas forças e toda a indústria em enganar-me? Posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí há pouco à natureza corpórea? (...) Passemos, pois, aos atributos da alma e vejamos se há alguns que existam em mim. (...) Um outro é pensar; e verifico aqui que o pensamento é atributo que me pertence; só ele pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; [28]

[26] Husserl, Edmund. Meditações Cartesianas – Introdução à Fenomenologia. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo. Madras. 2001. p. 19.

[27] FRAGA, Gustavo de. In: Descartes. Meditações sobre a filosofia Primeira. Introdução, tradução e notas pelo Prof. Gustavo de Fraga. Coimbra. Almedina. 1985. E ainda ressalta: <<Nesse ano escrevi que << falar de Descartes quando se fala de fenomenologia é quase obrigatório, porque a isso nos força o próprio ponto de partida e o lugar dado a Descartes por Husserl, muito antes de *Cartesianische Meditationen*>>.

[28] DESCARTES, René. Meditações Metafísicas. In: Os Pensadores. Vol. XV. Tradução de Bento Prado Junior e J. Guinburg. S. Paulo: Abril Cultural. 1973. pp. 99 *usque* 106.

Logo no introito da *Segunda Meditação* Descartes registra que nenhuma de suas crenças está segura, nem mesmo as matemáticas ("*O que poderá, pois, ser verdadeiro?*"). Percorre caminho de pensamento e, a cada passo, se *auto questiona*, cuidadosamente, cotejando a possibilidade de existir um Deus sorrateiro, Enganador, que investe contra a constituição de uma base sólida e segura do conhecimento. No entanto, no exercício da liberdade, o espírito que duvida de todas as coisas, por supor não existirem, reconhece a sua própria existência, distinguindo-se, consequentemente, as coisas que pertencem ao corpo das que pertencem à alma. Descartes desconstrói a edificação de princípios que se pauta a tradição, apontando o dedo para o sistema Aristotélico-tomista, reivindicando legitimar o acesso de '*como conheço'* não pela ordem dos sentidos mas pela ordem das razões, cuja "*dúvida cartesiana aparece como uma necessidade, pois é através dela que se torna possível não aceitar o que não for justificado*."[29] Descartes refuta o pensamento inspirado na "*minha natureza*" e refunda a ideia de mim mesmo integrado à instauração da dúvida, passando da indeterminação psicológica à determinação metafísica. Descartes argumenta se há razões para se desconfiar da tradição quanto ao que é considerado conhecimento, senão vejamos:

1) Questiona se é possível conhecer a qualidade sensível dos objetos singulares através dos sentidos. Conclui não o ser. Por exemplo, uma montanha que à distância nos parece tão pequena, ao aproximarmo-nos se torna gigantesca.
2) Com a hipótese do sonho, visa minar a crença dê que os sentidos são fonte do conhecimento. Na vigília pode ocorrer o mesmo que nos sonhos, o que é dado também à imaginação.
3) Questiona a possibilidade de existir um Deus Enganador. Independentemente de questões a serem resolvidas pela ordem dos sentidos, mas pela ordem da razão, podemos nos surpreender enganosamente ainda que as ideias sejam claras e distintas.[30]

Descartes não confia na ordem dos sentidos para constituição de uma metafísica do conhecimento e conclui ser o argumento do *Cogito* – "*Eu sou, eu existo*" – uma proposição "*verdadeira toda vez que a enuncio ou a concebo em meu*

---

[29] ROCHA, Ethel Menezes. Descartes. In: Os filósofos clássicos da filosofia, Vol. I – De Sócrates a Rousseau. Rio de Janeiro. PUC Rio/Vozes. 2008. p. 219.
[30] Cf. ROCHA, Ethel Menezes. Descartes. In: Os filósofos clássicos da filosofia, Vol. I – De Sócrates a Rousseau. Rio de Janeiro. PUC Rio/Vozes. 2008. p. 219.

espírito."[31] O *cogito* coloca em ação a existência mediante o pensar. Então, poder-se-ia perguntar: corpo e pensamento escapam às razões de duvidar? Não o corpo, mas sim o pensamento enquanto ação de espírito: "*A dúvida conduziu à concepção de que eu não sou um corpo. O corpo não torna o espírito nem menos nem mais perfeito, como o artífice não tira do instrumento o conhecimento da sua arte.*"[32] A explicação do corpo é mecanicista, mas não a da alma. Tal questionamento já fora assinalado alhures pela Nobilíssima Professora Ethel Rocha:

> "Esse é o argumento conhecido como "argumento do cogito", que no Discurso sobre o Método e nos Princípios aparece na fórmula mais familiar: "Penso, logo existo". Ao examinar o que seria a natureza desse eu descoberto a partir da indubitabilidade de seus atos mentais, conclui que não há razões para atribuir um corpo a esse eu."[33]

Vale ainda destacar que não é na *Meditação Segunda* que estabelece o 'eu' da união da alma com o corpo, mas na *Sexta*, pois a definição de *res cogitans ("coisa que pensa"," § 9)* nada afirma sobre a existência do corpo. É no reino da união da alma com o corpo que se encontra, provavelmente, o aspecto mais interessante da metafísica cartesiana, pois nossa alma não está atrelada em nosso corpo "*como o piloto em seu navio*". Ao enumerar os atributos da alma conclui Descartes que o pensamento é atributo que nos pertence: *"só ele não pode ser separado de mim*". O pensamento não pode ser separado de minha existência, pois é-lhe essencial. Em Descartes corpo e alma são substâncias separáveis, e, portanto, distintas. Não é possível uma única substância composta de extensão e pensamento, mas é possível substâncias distintas – alma e corpo -, na existência do homem, serem unidas num só todo. Há mistura e confusão da extensão com o pensamento, do divisível com o indivisível, sendo certo que os atributos não podem ser confundidos com os modos, pois *atributo* é algo imutável e inseparável da essência de seu sujeito; mas, por sua vez, o *modo* é o que é suscetível de mudança. O estreitamento de tal união não se dá pela relação de "cópia com modelo", mas pela relação de "signo com significado".[34]

---

[31] DESCARTES, René. Meditação Segunda. In: Os Pensadores. Vol. XV. Introdução. Tradução de Bento Prado Junior e J. Guinburg. S. Paulo: Abril Cultural. 1973. § 4º, *in fine*. p. 100.

[32] *Oeuvres* de Descartes. Vrin. Paris. Trad. Charles Adam; Paul Tanery. VII, 353.

[33] ROCHA, Ethel Menezes. Descartes. In: Os filósofos clássicos da filosofia, Vol. I – De Sócrates a Rousseau. Rio de Janeiro. PUC Rio/Vozes. 2008. p. 219.

[34] GRANGER, Gilles-Gaston. A ordem das razões: Descartes metafísico. In: Os Pensadores. Vol. XV. Introdução. Tradução de Bento Prado Junior e J. Guinburg. S. Paulo: Abril Cultural. 1973. p. 22.

Quanto aos segundo aspecto do problema, *in consecutivum*, o objetivo de Descartes é demonstrar que conhecer algo corpóreo não depende dos sentidos – mutabilidade e extensão -, mas somente do entendimento, ou seja, da inspeção do espírito. É esta a famosa análise do 'pedaço de cera', em que a dúvida também chamada seletiva, ou método de segregação entre o que pertence ao corpo e o que pertence ao espírito, descobre a primazia do entendimento no conhecimento da *res extensa*: é a 'inspeção do espírito' que funda o sensível. Descartes toma como exemplo o pedaço de cera tirado da colmeia com todas as suas propriedades naturais tal como a doçura do mel, o odor, sua figura, grandeza etc.[35] Porém, logo somos surpreendidos por Descartes quando o aproxima do fogo (§ 12), modificando-se, por conseguinte, todas as propriedades anteriormente mencionadas e nos pergunta: "*o que é que se conhecia neste pedaço de cera com distinção?"* A cor, a duração a figura, etc, não pertencem à 'razão formal' da cera (não estão nela tais como as concebemos), pois "*pode-se conceber tudo o que está na cera sem se pensar nelas*". Só a extensão pode nos dar um conhecimento claro e distinto da cera como de toda a coisa *material*, mas é inútil tentar a compreensão de cera pelo sentidos (imaginação), certo que sensação só dá um modo da cera - limitado ao agora. A experiência é oferecida à análise reflexiva do *Cogito,* pois "*podemos conceber a extensão sem a figura e o movimento, assim como a coisa que pensa sem a imaginação e a sensibilidade*".[36] As propriedades da cera alteram-se com um aqui e agora que são outros a cada instante, mas a coisa permanece: a coisa pensante, o eu, está perante o objeto universal, a coisa extensa. Com vista aos 'homens pela janela' afirma Descartes que vê casacos e chapéus, mas julga homens verdadeiros somente pelo poder de julgar que reside no espírito e, embora se possa encontrar algum erro neste juízo, não podemos concebê-lo a não ser pelo espírito humano. Nada podemos compreender sobre a essência da coisa sem o pensamento, sendo certo que só o pensamento puro é capaz de fazê-lo, inclusive, com mais facilidade para com a si próprio.

> (...) só concebemos os corpos pela faculdade de entender em nós existente e não pela imaginação nem pelos sentidos, e que não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas somente por os

---

[35] DESCARTES, René. Meditação Segunda. In: Os Pensadores. Vol. XV. Introdução. Tradução de Bento Prado Junior e J. Guinburg. S. Paulo: Abril Cultural. 1973. p. 104.
[36] FRAGA, Gustavo. In: Descartes. Meditações sobre a filosofia Primeira. Introdução, tradução e notas pelo. Coimbra. Almedina. 1985. p. 130, nota 71.

> conceber pelo pensamento, reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer do que meu espírito.[37]

Quanto a Husserl, o filósofo de Königsberg – Immanuel Kant - teve indiscutível importância na trajetória husserliana apesar de não admitir o sujeito formal kantiano, não apenas por ter afirmado que não podemos ensinar filosofia por esta ainda não existir mas por realizar a viragem de Descartes para a subjetividade, sistematizar a noção de juízo *a priori* e a distinção entre fenômeno e númeno em seu projeto do Idealismo Transcendental, não custando relembrar que Edmund Husserl, o pai da fenomenologia, dedicou-se a estudos Kantianos durante sete anos de sua vida aproximadamente, haja vista, por exemplo, suas cinco lições em *Aspectos fundamentais da fenomenologia e crítica da razão (1907),* bem como a *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*.[38] Heidegger não só valorizou Kant, mas também a Hegel e Nietzsche, bastando consultar o título de suas obras, por exemplo: *"Kant e o problema da metafísica"; "O que é uma coisa? – Doutrina de Kant - Dos princípios transcendentais"; "História da Filosofia - De Tomás de Aquino a Kant"; "A tese de Kant sobre o ser"; "Hegel e os Gregos"; "O conceito de experiência em Hegel"; "Questão fundamental e metafísica - preparação de uma discussão com Hegel"; "Nietzsche*"; "*Nietzsche – Seminários de 1937 e 1944*"; "*Nietzsche – Metafísica e Niilismo"*.

Pensador tão mal compreendido nos dias atuais, Kant esclarece-nos mais detalhadamente o espírito revolucionário de sua obra no *Prefácio à edição B da Crítica da Razão Pura.* Kant descreve a situação paradoxal que a razão humana se encontra. A razão se depara com questões que lhe são impostas pela própria natureza. Esse é o seu destino. Todavia, a razão não pode resolver tais questões já que ultrapassam sua própria capacidade. Sem culpa e sem dolo a razão recai nesse impasse, asfixiada em verdadeira aporia. Enquanto tarefa filosófica, Kant não pretende reduzir o projeto do idealismo transcendental a mero procedimento científico baseado em princípios atinentes ao mundo empírico já ratificados pelas ciências naturais. Kant percebe que tais princípios empíricos já são condicionados por outros, e, sem encontrar algo incondicionado, pauta seu resultado em repetições de eventos. A razão vê-se obrigada a pensar *a priori*, necessariamente, independentemente da experiência sensível. A razão é poder identificado como expressões possíveis de um princípio originário. Tal

---

[37] DESCARTES, René. Meditação Segunda. In: Os Pensadores. Vol. XV. Introdução. Tradução de Bento Prado Junior e J. Guinburg. S. Paulo: Abril Cultural. 1973. (item 18). p. 106.

[38] Editadas por Walter Biemel com o título Die Idee der Phänomenologie, Husserliana, vol II, Haia, 1950, conforme Alexandre F. Morujão, in Estudos Filosóficos, Vol I. Lisboa. Imprensa Nacional Casa da Moeda. 2002. p. 405.

princípio não é usado como instrumento, mas tem validade necessária no uso de nossas faculdades cognitivas.

Kant não refuta a metafísica, mas ao contrário é metafísico por excelência, porém não ao modo da metafísica tradicional por considerar que esta fracassou, razão pela qual pretende resgatá-la. No *Segundo Prefácio* à *Crítica da Razão Pura* dois motivos são essenciais para Kant assim proceder: a) a metafísica necessita tomar o curso seguro de uma ciência, portanto pretende resgatar a metafísica, socorrê-la; b) Para tal, impõe-se uma revolução do modo de pensar. No primeiro parágrafo do mesmo *Prefácio*, Kant se propõe a lançar outro caminho para a metafísica, se preocupa com a questão do progresso do conhecimento científico, em geral, procurando clarificar, esclarecer e purificar o conceito de ciência: *"enquanto deve haver razão nas ciências, algo precisa ser conhecido nelas a priori"*[39], tanto no aspecto teórico quanto no aspecto prático. No contexto da Crítica da Razão Pura Kant não pretende realizar uma crítica a livros ou sistemas sobre a razão pura, mas sim examinar e analisar as condições e limites de possibilidade do conhecimento atinentes à faculdade, à maneira de proceder da razão. Kant observa que desde Aristóteles, o erro da metafísica tradicional está na maneira de proceder da razão, mas não significando com isso que os objetos das ideias sejam falsos. Isso repercute em todo seu projeto, pois a terceira antinomia da razão pura tem como ponto central tais observações, caso contrário não seria possível defender a existência da liberdade ainda que apenas pensada logicamente.

Kant pretende encontrar e determinar leis objetivas e universais. De que modo? À razão compete questionar a si mesma, para que se possa determinar as leis de sua proveniência com caráter objetivo e universal. Em Kant, a crítica da razão é um tribunal capaz de assegurar suas reivindicações de forma justa e rechaçar pretensões infundadas, perscrutando a determinação de limites de acordo com leis objetivas e universais. Nesse tribunal o juiz não é torturador mas processualiza caminho, corroborando provas para se alcançar a verdade. Kant propõe que a metafísica melhor progrediria se se compreendesse que os objetos é que são regulados pelo conhecimento.

O homem como subjetividade passa a ocupar o centro do conhecimento, estabelecendo algo sobre os objetos antes que eles nos fossem dados. Ao ler Hume, Kant acorda de seu sonho dogmático. Hume sustentou que a razão deve se preocupar

[39] KANT, Immanuel. Segundo Prefácio à Crítica da Razão Pura. In: Os pensadores. São Paulo. Abril Cultural. Vol. XXV. p. 10

menos com a lógica e observar como somos afetados pela realidade. Kant observou que se existe algo que podemos conceber como ‘conhecimento’ este deve pertencer a um contexto de *necessidade*, pois a teoria do conhecimento não pode se contentar com a simples constatação da realidade empírica. A repetição de fatos não garante que isso, tal fato, sempre vá acontecer. Kant propõe teoria com fundamentos necessários, não apenas contingências. Além disso, o conhecimento necessita ser *objetivo*, pois não deve ser mediado por instrumentos diversificados sob pena de uma “visão” ou informações deturpadas. Dessarte, o projeto de fundamentação não pode passar apenas pelos sentidos. Os filósofos causadores da eutanásia da razão misturaram acepções de verdade, considerando que algo é verdadeiro se não for contraditório. Para Kant o realismo transcendental encaminhou mal as possibilidades abertas de principialidade e, por isso, merece ser criticado. O clássico exemplo “o círculo é quadrado” não é enunciado verdadeiro, em verdade não é enunciado pois o predicado contradiz a lógica do círculo. Para Kant somente a informação obtida na natureza, ou melhor, através da experiência, pode servir como critério de verdade dos enunciados. A razão não se contenta com “o múltiplo”, mas quer o ponto articulador de vigência dos entes. Conhecimento, filosofia ‘boa’, é o conhecimento dos fenômenos e não das coisas tais como são em si mesmas. O observador, o juiz competente que se dispõe a conhecer, não lida com estruturas meramente psicológicas, subjetivas ou pessoais ao sabor de casuísmos eivados de parcialidade, mas tem a capacidade de estruturar condições universalmente válidas, objetivas, ou seja, para conhecer algo posso “retirar” todas as condições supraestruturais, mas só não posso afastar ou dispensar a estrutura epistêmica, pois existe uma faculdade racional no sujeito que segue sempre um princípio norteador. Na Crítica da Razão Pura, a faculdade racional é condutora de representações, ideias, ainda que não exista objeto correspondente, pois não se dão na sensibilidade. Liberdade, Deus e alma não posso legitimamente conhecer, só posso comprovar a legitimidade prática ainda que tais objetos não sejam conhecidos. Tais como o entendimento demiúrgico, as ideias racionais tem validade objetiva indeterminadas. Posso encontrar uma unidade máxima articuladora, um princípio demiúrgico. Posso encontrar uma unidade – Deus – como produtor-articulador da probabilidade, ideia necessária teológica, princípio genético. Trata-se de ideia necessária no uso das faculdades constitutivas da razão. Todas as teorias empíricas necessitam desse elemento de busca, guiado pela ideia de busca maximamente articuladora. Kant distingue a liberdade prática da liberdade transcendental. A liberdade prática encontra fundamento na ideia de liberdade transcendental, mas não coincide com ela. Husserl encontrou na liberdade apodítica

transcendental a possibilidade última de superação do racionalismo naturalista, objetificante e alienador:

> "(...) começa a autocompreensão última do homem como responsável pelo seu próprio ser humano, a *sua autocompreensão como ser no ser vocacionado para uma vida na apoditicidade* – exercendo a ciência apodítica não só abstratamente e em sentido comum -, mas uma ciência efetivadora do seu ser concreto completo, em **liberdade apodítica**, como uma ciência apodítica, efetivadora da razão em toda a sua vida ativa – onde a razão é humanidade – (...)"[40]

Em Kant a experiência sensível não é menos necessária para o conhecimento. O fenômeno é alcançado pelo sujeito *a priori* independentemente da experiência sensível, o que não significa dizer que a experiência seja desnecessária na construção de seu projeto. Percebido o fenômeno e pensado *a priori* o sujeito produz conceitos. Porém, para saber de modo seguro algo *a priori,* o sujeito não deve efetuar qualquer aditamento à coisa, a ela nada se acrescenta, a não ser o que resulta, necessariamente, do que o próprio sujeito alcançou segundo seu conceito transcendental, ou seja, conceito que leva em consideração nem tanto a experiência sensível com o objeto, mas muito mais *o modo* de acesso ao conhecimento do objeto.

Segundo Kant, ao se pensar *a priori,* aditamos às coisas a "*parte pura*" do conhecimento, conseguindo a razão "determinar" seu objeto independentemente da experiência sensível mas segundo seus conceitos. Para Kant a filosofia deve explicar como a ciência é o que é, e não ao contrário. Para Kant filosofia experimental é positivismo. Filosofia 'boa' é aquela que está no caminho seguro da ciência.[41] A ciência, por outro lado, produz conhecimentos necessários e a filosofia vai fundamentar a ciência. Kant pressupõe que o método da física newtoniana funciona e quer colocar a filosofia num 'bom caminho', quer confirmar, racionalmente, o que acontece na experiência. Assim ocorre a exemplaridade de uma revolução no momento da ciência, entrando a filosofia num caminho sólido e seguro. Kant sustenta que só é possível aprender a filosofar, não se podendo aprender filosofia, porque

---

[40] Conclusão: A filosofia como automeditação humana. Autoefetivação da razão. In: A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução: Diogo Falcão Ferrer. Lisboa. Phainomenon – Clássicos de Fenomenologia. 2008. § 73. p. 219. Os negritos são nossos, os itálicos do autor.

[41] Não ao modo da tradição mas Kant é metafísico por excelência, haja vista o título de suas obras: fundamentação à metafísica dos costumes; os progressos da metafísica; prolegômenos a toda metafísica futura; metafísica dos costumes. O projeto do idealimo transcendental quer reencaminhar a metafísica por compreender que, até então, ela fracassou por estar mal caminhada em suas fundamentações. Em Kant, filosofia 'boa', bem encaminhada, não é procedimento de experimentação positivista baseado na repetição de eventos, mas diz a maneira de acesso ao que fundamenta à ciência de modo objetivo e universal.

"*ainda não há filosofia*".[42] Afirmou Kant que não se pode ensinar filosofia porque "*não há um saber filosófico aceito (como há um saber matemático), senão tentativas de saber filosófico em doutrinas que não foram duradouras em todas suas partes*".[43] O verdadeiro filósofo deve *fazer* (aprender) o filosofar, por exercício e pelo próprio uso da razão, pois, com pensamento próprio realiza o uso livre e pessoal da razão, não o sendo '*servilmente imitador'*.

Em Kant, transcendental não se confunde com transcendente. Transcendente refere-se ao que está para *além* da nossa experiência sensível, transcendendo todo o experienciável: Deus, por exemplo. Kant denomina transcendental "*todo conhecimento que se ocupa não tanto com os objetos, mas com nossa maneira de conhecer os objetos, enquanto um tal conhecimento tenha de ser possível a priori.*"[44] Kant compreende o conceito de juízo como a ligação lógica do sujeito com o predicado. Investiga os conhecimentos hauridos com a experiência sensível, válidos no domínio do particular e contingencial, em que o predicado acrescenta algo ao sujeito que de modo algum está contido nele (sujeito), mas provém da experiência (percepção), são os denominados *juízos sintéticos* (ou conectantes) *a posteriori*, e dá exemplo: "os corpos são pesados" ou "a esfera é dourada". Já os *juízos analíticos* (decomponentes), válidos no domínio do universal e necessário (objetivo), só expressam no predicado o que já está contido na compreensão do sujeito (assentam-se no princípio da não-contradição), exemplo: "os corpos são extensos", "a esfera é redonda". Kant culmina com a investigação dos *juízo sintéticos a priori* como saber autêntico (objetivo e universal), em que o predicado acrescenta algo ao sujeito através da razão, pois a experiência sensível nunca nos permitiria apresentá-lo como universal e necessário, exemplo: "toda mudança tem causa", tornando-se inteligível a sentença Kantiana: "*Se, porém, todo conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência."*[45] E complementa:

> Não se deve esperar aqui uma crítica de livros e sistemas da razão pura, mas sim a crítica da própria faculdade pura da razão. Somente sobre a base desta crítica se possui uma pedra de toque segura para avaliar o conteúdo filosófico de obras antigas e novas neste ramo; caso contrário, o historiógrafo e juiz incompetente julga afirmações

[42] O conceito. 2003. p. 53.
[43] OBIOLS, Guilhermo. Uma Introdução ao Ensino de Filosofia. 2002, p. 75.
[44] Carneiro Leão, Emmanuel. Introdução – ideologia, filosofia e pensamento. In: Immanuel Kant – textos seletos. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis. Vozes. 2ª edição. 1985. p. 8.
[45] KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2008. Introdução B. p. 36

> infundadas de outros mediante suas próprias, que são igualmente infundadas. [KrV B27][46]

No contexto destes prévios argumentos Hegel não pode ser esquecido, seja por contrapor-se a Kant sobre a possibilidade de se ensinar filosofia, seja pela importância de sua dialética originária, que encontra fundamento em Heráclito e é repetida por Marx ao desenvolver o materialismo histórico. Ao criticar Kant, Hegel dispara afirmando que "*em geral se distingue um sistema filosófico com suas ciências particulares e o filosofar mesmo.*"[47] Hegel sustenta que a filosofia deve ser ensinada e aprendida na mesma medida de qualquer outra ciência, pois o conteúdo da filosofia já se encontra na aprendizagem dos estudos filosóficos, no próprio desenvolvimento do filosofar e assim já se filosofa realmente. Hegel prefere analisar a contradição e a dinâmica interna que reside na identidade entre sujeito e objeto, exigindo de nós o esforço conceitual capaz de arrastar consigo as contradições contidas nesta identidade. Nisso consiste o *jonglar*[48] das contradições ontológicas que não se auto excluem. Marcado pela dinâmica de ser histórico, o homem leva consigo tais contradições. Nossas reflexões só podem atender à complexidade e profundidade dessas relações ontológicas, procurando auto corrigir-se constantemente, por exemplo, em se saber o que é supérfluo e necessário em nossas vidas, pois o que aparentemente é supérfluo pode não ser e vice-versa. A filosofia, por exemplo, é inútil e nisto consiste toda sua força e beleza. Em Hegel a objetividade é radicalmente subjetiva. A unidade do real advirá do processo de confluência entre sujeito e substância, isto é, a substancialidade da coisa é obra da consciência do sujeito pensante, do pensamento, concluindo Hegel que do ponto e vista do espírito o agir do pensamento – o filosofar – é de uma 'inutilidade indispensável'.

> (...) Visto a filosofia ser atividade livre, não egoística, e sobrevir com o desaparecimento das angústias e **necessidades**, o espírito deve estar temperado, elevado e revigorado em si mesmo. Importa que as paixões se encontrem amortecidas e que a consciência tenha progredido ao ponto de poder pensar o universal. Pelo que, a filosofia pode considerar-se uma espécie de **luxo**, se por luxo entendemos aqueles gozos e ocupações que não concernem às primeiras urgentes **necessidades** exteriores enquanto tais. Deste ponto de

[46] Epígrafe.In: Comentários às obras de Kant [Crítica da Razão Pura]. (Org) Joel Thiago Klein. Florianópolis. Centro de Investigações Kantianas. USFC. Nefiponline. 2012. http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/11/comentarios1.pdf.
[47] HEGEL, W. F. Conforme citação de Obiols, Guilhermo. In: Uma Introdução ao Ensino de Filosofia. 2002. p. 78.
[48] Do francês jongler \ʒɔ̃.gle\ transitif indirect. Em língua portuguesa tem o sentido de fazer malabarismos, tal como o jongo na dança africana.

> vista, a filosofia é, sem dúvida, **supérflua**. Mas a dificuldade está em saber o que é o **necessário** e o **supérfluo**: do ponto de vista do espírito, a filosofia é o que há de mais indispensável.[49]

Note-se que o autor argentino Guilherme Obiols arrisca uma composição entre Kant e Hegel quanto à possibilidade de ser possível ou não ensinar filosofia. Obiols compreende que a tensão de pensamento entre Kant e Hegel quanto a existência ou não da filosofia é falsa contradição. Sustenta a conciliação das duas teses aproximando-as: pela ótica de Kant, poderíamos compreender que no '*filosofar*' está incluído, implicitamente, a aprendizagem da filosofia, e, em Hegel, '*a filosofia'* que se deve aprender significa, necessariamente, aprender a filosofar.[50]

Ainda como argumentos prévios faz-se necessário destacar a passagem Kant-Husserl, sendo certo que este último manteve-se fiel à tese kantiana de que a experiência é caminho, não a fundação de horizontes do pensamento. A tarefa da experiência fenomenológica em Husserl vislumbra a descrição sistemática do processo no qual as coisas mesmas se apresentam a subjetividade. O *a priori* espaço-tempo como condição de possibilidade da experiência sensível é retomado por um novo conceito de *a priori* material – mundo da vida - que marca o reexame do transcendentalismo de inspiração Kantiana, denotando-se diferença específica no pensamento de Husserl. Abre-se uma nova ontologia não mais como "teoria do ser" ou busca de uma fundamentação como "pedra de toque" para uma crítica da faculdade pura da razão, mas uma "fenomenologia dos sentidos do ser" que suscita revisões, inclusive, na filosofia naturalista.

O termo fenomenologia é relativamente antigo. Aparece usado por J. H. Lambert (1764), depois por Kant (1786), Hegel (1807), Renouvier, W. Hamilton, E. Von Hartmann (1879). Seu significado é muito distinto em cada caso e nada se utiliza para significar um método específico de pensamento. É Husserl (1859-1938) quem o usa e o consagra definitivamente. Influiu decisivamente com sua Fenomenologia nas marchas do pensamento europeu, tanto na linha direta fenomenológica (Scheler, Hartmann, Stein, Becker, Pfänder, Fink) como na linha indireta dos filósofos existencialistas que se apoiaram decididamente no método fenomenológico, mas foi menos seguido pelas filosofias anglo-saxônicas. Talvez o pensador moderno que mais profundamente estudou o problema da evidência foi Husserl. Sua fenomenologia

---

[49] HEGEL, W. F. Introdução à História da Filosofia. In: Os Pensadores. Tomo XXX. Diretor de grupo editorial: José Américo Motta Pessanha. Tradução Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo. Abril Cultural. 1ª Edição. 1974. pp. 359-360. Os negritos são nossos.

[50] OBIOLS, Guilherme. Uma Introdução. 2002. p.81. Quanto a possibilidade ou não de se ensinar filosofia retomamos o assunto na Subseção II.3.

reduz o mundo a fenômeno por obra da *epoché* - abstenção ou suspensão provisória do juízo em relação a todos os aspectos contingentes de um fenômeno, reduzindo-se à essência de seus sentidos e significados. Daí sua filosofia transcendental interpretar a intencionalidade como visada de sentido não apenas como sensível experimentável. Como fenômeno o mundo depende do Eu transcendental, origem do esclarecimento de todo ser. O *cogito* convertido num *a priori* universal, constitutivo do ser como seu guia transcendental. A fenomenologia é o método para clarificação desse *a priori*, do Eu transcendental em correspondência com o mundo da vida (*Lebenswelt).* O eu transcendental busca como centro dessa clarificação a apoditicidade. A ideia de apoditicidade nos leva necessariamente ao problema da evidência, que vem a ser o tema central da fenomenologia da consciência em Husserl.

Para Husserl a fenomenologia é um método de conhecimento e consiste numa visão intencional do objeto, baseando-se não propriamente na observação sensível ao modo das ciências da natureza mas na intuição. Fenômeno é o que se mostra sendo indiferente se o objeto exista ou não, pois tal existência não entra em consideração. Mesmo que a existência esteja na raiz do objeto, tal existência estará fora da consideração fenomenológica. Fenômeno aqui não significa ilusão ou ficção, mas o dado, a coisa, o real como objeto direto da intuição fenomenológica.

Em Husserl a intuição se refere diretamente ao dado ou a coisa como princípio originário da fenomenologia: "*às próprias coisas!"* Para realização do método há que se realizar uma redução por uma tríplice depuração de todo subjetivo, de todo teórico e de toda tradição. Purificado o objeto com a suspensão provisória das contingências do mundo natural, acresça-se uma dupla redução ou eliminação: da existência das coisas (não sua negação) e de tudo que possa ser acessório a essência das coisas, para só então evidenciar-se a essência pura. Esta a redução eidética de Husserl, única fonte de conhecimento verdadeiro, ainda que de um conhecimento indireto, que sempre se fundará remotamente em algo visto enquanto fenômeno. Percorrido todo o caminho, afastando-se de tudo quanto poderia macular a visibilidade da objetividade pura, evidencia-se a essência, o *eidos*.

Husserl compreende que somente no exercício da liberdade própria o homem aprende a pensar e alcançar a felicidade, reconfigurando-se em homem eticamente emancipado ao tomar ao menos uma vez na vida uma decisão radical: realizar uma autorreflexão universal. Mas o que significa essa autorreflexão universal? Não é singularmente considerada. Trata-se da "*autocompreensão última do homem como responsável pelo seu próprio ser humano*" ao refundar de modo originário e continuado uma vida ética na sua humanidade como comunidade de cultura autêntica.

Somente nesse encaminhamento racional como humanidade, apodítico e auto compreensivo, acena Husserl a real possibilidade de um despertar da ‘Humanidade’ como renovação cultural da coletividade:

> Somente pela liberdade própria pode um homem chegar a dar forma racional tanto ao seu mundo circundante quanto a si próprio; só assim pode encontrar a sua maior “felicidade” possível, única que pode ser racionalmente desejada. Cada um deve em si e por si, uma vez na vida, realizar esta autorreflexão universal e tomar essa decisão – determinante para a sua vida inteira e pela qual se torna um homem eticamente emancipado – de fundar originariamente a sua vida como uma vida ética. Por meio desta livre instituição ou produção originária, que encena o autodesenvolvimento metódico frente à ideia ética absoluta, destina-se o homem (ou seja, ele torna-se) a ser um novo e autêntico homem, que rejeita o velho homem e prefigura a forma de sua nova humanidade. Na medida em que a vida ética é, segundo sua essência, um combate contra as “tendências rebaixantes”, pode também ser descrita como uma renovação continuada. O homem decaído na “servidão ética” renova-se, em um sentido particular, por meio da reflexão universal e pelo reforço dessa vontade originária de vida ética que se tornara impotente, isto é por meio de uma nova consumação da instituição originária que, entretanto, perdera validade.[51]

A perda de contato das estruturas predicativas com o *humus* fecundante da vida comum espontânea acarretou distorções tal como o academismo na arte, o logicismo nas ciências e o formalismo abstrato na vida ética, jurídica ou religiosa. Viver para tal concepção não se resume a valorar mas também é intencionalidade em esquemas objetivos que não obstante advirem da subjetividade dos indivíduos emancipam-se destes, passando a obedecer sua própria lógica interna, subjetiva-objetiva, inerente ao mundo cultural. Desde o mais elementar ato de apreensão, o dado, o percebido, surge como algo objetivo e transpessoal, não se podendo compreender o significado do homem desvinculado do complexo variegado daquilo que ele exterioriza como projeção imediata da sua consciência intencional. Cultura é um horizonte aberto de intencionalidades objetivadas; é intencionalidade objetivada por ser o homem o único *metron* de valores objetivados pela consciência. A motivação fundamental para tal desiderato seria a autoconsciência autêntica de valores não objetificados por cultura de massa, mas reconhecidos por uma vida racional e moral na recíproca relação de um ser para com os outros, difundidos pelos próprios indivíduos, implicando movimento espiritual de uma doutrina ética da e pela educação.

[51] Renovação como problema ético-individual. In: Europa: Crise e Renovação. RJ. Gen/Forense. 2014. p. 51.

Tal despertar se promove em função do interesse ético. Somente um processo de autorreflexão universal resgatará o homem originariamente de sua “servidão ética”, tornando-se capaz de auto mancipar-se em sua humanidade. A essência de uma vida ética não se configura apenas na refutação ou combate de “tendências rebaixantes”, mas também na possibilidade de renovação continuada. Mas, continuada como? Sem refutar a importância singular do que possa conduzir um jovem a futilidade, por hora, daremos ênfase a este *continuum* enquanto fluxo de renovação de uma cultura. Em Husserl há reciprocidade entre consciência e cultura enquanto fluxo de vivências, de essências, valendo referendar nosso momento de reflexão:

> E o que é fluxo? É escoamento ou movimento contínuo... Mas qual o sentido desse fluxo para a consciência fenomenológica? Conforme a Segunda meditação cartesiana de Husserl, esse fluxo é um ‘múltiplo (*strom*) de cogitationes’. “É a vida do eu idêntico, já que a reflexão sobre o eu é reflexão sobre a vida, possível a todo momento”.[52] Numa só palavra: esse fluxo traduz-se em vivências. A fenomenologia fundamenta-se em movimento intuitivo incessante, decorrente da energia que a própria consciência mobiliza, por ser intencional e desencadeadora de todas as relações cognitivas, conferindo sentidos a todos os objetos transcendentes, ainda que irreais.[53]

Podemos então concluir nestes argumentos iniciais que se alguém pode aprender a filosofar, logo, também se pode ensinar filosofia? De modo algum. Kant acertou ao dizer que não se pode ensinar filosofia por essa ainda não existir. A atividade do filosofar não é garantida por qualquer imposição da razão como ensino. Ensinar filosofias como retrato da história, em suas várias perspectivas, não garante a realização filosófica, até porque inexiste verdade científica[54] ou filosófica em sentido absoluto. Existem, sim, perspectivas científicas ou filosóficas enquanto possibilidades e níveis de compreensão do real, o que, por si só, não garante filosofar, não garante criação.[55] Nesse sentido Emmanuel Carneiro Leão:

> Toda criação é inexplicável, caso contrário, não seria criação, seria repetição ou transformação do que já foi dado. Faltar-lhe-ia a liberdade de ser e não ser. Para **Hegel**, a criação do e no pensamento humano não conhece, em sua identidade, “nem

[52] RICOEUR, Paul. Estudo Sobre as Meditações cartesianas de Husserl. In: Na escola da fenomenologia. Tradução de Ephraim Ferreira Alvers. Vozes. São Paulo. 2009. p. 188.
[53] PAES, Luiz Claudio Esperança. Esboço sobreajuridicidade: contributo para uma teoria fenomenológica do direito. In: Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.4, n.1, p.1-176, abr./set.2011. p. 129. Também: http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/esboco_sobre_a_juridicidade.pdf
[54] No sentido do mito da neutralidade científica, ou seja, o saber não é imaculado, pensar uma concepção de ciência, enquanto tal, é mitológica. Apud: JAPIASSU, Hilton. O Mito da Neutralidade Científica. Rio de Janeiro. Imago. 1981.
[55] O tema será retomado ao longo do texto, mas com maior ênfase na subseção II. 3 da Seção II.

> antecessores, nem sucessores", Weder Vorgänger noch Nachgänger.[56]
>
> Criação é o vigor inaugural da própria vida, existindo nos indivíduos. Sentir a criação, como exceção, equivale a avaliar o grande pelo pequeno, é reduzir o impulso de reforma e transformação à mediocridade da repetição. Se "as retas não sonham, como as curvas", é preciso vencer a repetição para não acordar o sonho das curvas. A angústia de Jó traz consigo mais força criadora do que o entusiasmo e o espanto de Platão e Aristóteles, ou a dialética de Hegel e as descobertas da Ciência. Toda criação é a ventura singular de um salto no escuro. Nenhum criador sabe, no sentido de conhecer e controlar, tanto o porquê, quanto o como de sua criação. Toda criação consiste numa aventura singular da angústia de nossa liberdade. O instante de invenção, *oyebliket*, não apenas nunca se repete como também nunca se aprende.[57]

Afirma-se com boa medida de razão que *'a'* filosofia é coisa nenhuma.[58] Porém, se por um lado não é possível ensinar '*a'* filosofia por essa ainda não existir, por outro, é possível aprender a tarefa filosófica, concluindo-se pela possibilidade de aprender não *'a'* filosofia*,* mas a interpretar as perspectivas de pensamento enquanto '*filosofias*'. Mas se podemos considerar inúmeras as perspectivas filosóficas, o que então garante a verdade? A verdadeiro não é a parte, *"o verdadeiro é o todo"* diz Hegel.[59] A totalidade tem presença desde o início. E a integração das partes, nunca se alcança? O princípio é o fim buscando realizar-se e o fim é o princípio buscando realizar-se.

Então, se apenas ao ensinar '*filosofias*' não se aprende a pensar (filosofar), por este método mais coincidir com a mera transmissão de fatos e informações, conclui-se que o modo de ser para se ensinar e aprender a pensar deva ser outro. Aqui está a encruzilhada da verdade que atravessa todo o trabalho que se apresenta. Qual será este método? Só há uma possibilidade: no exercício da liberdade. Mas de qual liberdade se fala? Ser livre na escola e em sala de aula, sem limites para agir, falar e se conduzir na vida? Não. Então, numa escola a qual o próprio aluno é seu mestre e não há qualquer limite de comportamento ou atitude por parte de educandos e educadores? Também não. A liberdade que estamos a tratar é a liberdade originária, onde somente na dinâmica de integração de igualdades e diferenças poderemos encontrar a identidade de realização no real. Não é por outro motivo que todo

[56] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Dialética e Identidade. Palestra proferida na Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro, 05 de abril de 2016. Os negritos são nossos.
[57] Kierkegaard, Apóstulo da existência. In: Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013. p. 17.

[58] FOGEL, Gilvan. Que é filosofia?, pp. 12 e 17.
[59] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenologia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses et tal. Petrópolis. Vozes. 7ª eição. 2012. [36], p. 20.

aprendizado resulta da via de mão dupla entre aluno e professor, sendo "*o aluno, aquele que ensina aprendendo; o professor, aquele que aprende ensinando.*"[60] Heidegger não se apresenta como dialético, mas pensa uma ontologia fundamental que perpassa o desvelamento do *Logos* enquanto elemento reunidor de possibilidades criativas junto aos pré-socráticos, maximamente Anaximandro, Heráclito e Parmênides. Para quem compreende a fenomenologia não como exclusão mas inclusão de dinâmica "dialética originária"[61], Hegel ganha importância no desenvolvimento do pensar fenomenológico do fenômeno, o que é sumamente relevante, a não ser que se entenda a "união de contrários" em Heráclito como algo irrelevante para a formação do pensamento dialético ocidental:

> Nos albores do pensamento ocidental, Heráclito de Éfeso (540-480), pensava **identidade**, ora como pólemos, "combate de opostos", ora como Logos, "união de contrários". Assim o frag. 53 (DK, I, p.) diz que pólemos, "o combate dos opostos", é pai (páter) e senhor (basileus) de todas as coisas (pántòn) e o frag. 50 insiste que ouk emou akóusantes, "não tendo escutado a mim", allà tou lógou, "mas o Logos", "reunião de contrários", sófon estin, "é sábio", omologein, "dizer como diz o Logos", èn pánta einai, que "tudo é um".[62]

O que menos se pretende nesta tarefa é corromper ou incutir ideias mas, sim, na *philia* da correspondência originária, se deixar captar o agir do pensamento no encontro com o outro, seja com o outro de si mesmo na dinâmica de reflexões do pensamento, seja com o outro dos outros na leitura compartilhada, ou, ainda, com o Não-outro do Ser - o nada - enquanto abertura de possibilidades criativas. A citação anterior confirma uma fenomenologia originária de oposições em Emmanuel Carneiro Leão, cujo enraizamento, tal como em Hegel, se encontra em Heráclito. Prova dessa constatação são passagens dentre às quais não só identificamos preito do Pensador brasileiro à fenomenologia de Heidegger, mas também a constatação de uma dialética imbuída pela *Ciência da Lógica*:[63]

---

[60] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Aprender e Ensinar. In: Aprendendo a Pensar - Vol. 1. Petrópolis. Vozes. 5ª Edição. 2002. p. 46.

[61] Nesse sentido Emmanuel Carneiro Leão, bastando-se revisitar seus trabalhos. Observe-se que a palavra dialética não é empregada por Heráclito, mas surge com Platão (Fedro, 266c): "Quem for capaz de semelhante coisa – só Deus sabe se estou ou não com razão – mas até ao presente dou-lhe o nome de dialético" (In: Diálogos de Platão – Fedro – 3ª Edição. Tradução bilíngue de Carlos Alberto Nunes. A nosso ver, a culminância teórica da dialética encontra-se na Ciência da Lógica de Hegel.

[62] In: CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Dialética e Identidade. Palestra proferida na Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro, 05 de abril de 2016. Os negritos são nossos.

[63] G. W. F. Hegel. Ciencia de la Lógica. Traducción del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires. Libreria Hachette. 1956 (1ª edição 1812).

Na Introdução às *Preleções de História da Filosofia*, pergunta **Hegel**: como a Filosofia, que busca sempre a verdade, isto é, uma verdade una, necessária e imutável, pôde desenvolver-se numa multiplicidade de tantas filosofias? De fato, o balcão da História oferece filosofia para todos os gostos e nos mostra que, onde um filósofo diz sim, outro diz não e vice-versa. Daí se dizer que é próprio dos filósofos se contradizerem uns aos outros e do filósofo se contradizer a si mesmo. A todas estas arremetidas da razão contra o Pensamento na Filosofia a resposta de **Hegel** é **dialética**: a verdade não são as partes; as partes são passagens de que necessita a verdade para chegar a si mesma no todo. A verdade é o todo. Por ser e para ser o todo, a Verdade possui a tendência de se desenvolver e desenrolar nas peripécias de uma **dialética**, formando um fluxo de crescimento, o curso da História."[64]

(...) Assim, na experiência originária dos Gregos **aparência** não é destituída de **verdade** nem se trata de mera ilusão de ótica que nos figurasse uma conjuntura de coisas de maneira diferente da real. Aparência é História. É história fundada na **Poesia** e na **Linguagem** do mistério. Somente a onipotência arrogante do epígono e de todo retardado em pensar julga poder desfazer-se facilmente do vigor histórico da aparência, declarando-a, com a necessária empáfia, subjetiva, alienada, ideológica, sem nem se dar conta do que há de questionável e superficial na subjetividade e em todas as suas objetividades.[65]

Marx, Karl Marx, o mais fiel e profundo seguidor da **dialética de Hegel**, nos dá uma resposta adequada na "XIª Tese de Feuerbach". Fala Marx: Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert! Es kommt darauf an, sie zu verändern: "*Os filósofos interpretaram o mundo apenas de maneira diferente. O que importa, porém, é transformá-lo*". Em sua **identidade**, esta tese é uma tese **dialética**. Entendida sem **dialética**, parece que Marx estaria condenando a filosofia, como ideologia, (defendendo o sistema vigente), quando, na verdade, pensada **dialeticamente**, Marx está defendendo a filosofia.

Senão vejamos. Sem **dialética** Marx estaria separando transformar de interpretar: deve-se transformar o mundo e não apenas interpretá-lo. Ora transformar, por transformar, o capitalismo também transforma o mundo, a saber, num sistema de exploração do homem pelo homem. Mas com esta transformação, também do produto **dialético** da história, Marx não está de acordo e a condena como injusta e desumana. Assim, nem toda transformação do mundo é o que importa. Mas, então, como chegar à transformação, que importa, se não se pode interpretar, como deve ser o mundo? Como sair deste "impasse"?

Não há impasse algum para sair, porque com nossa **identidade** já estamos sempre fora. Na história de ser e não ser homem a identidade é sempre **dialética**, como a realidade. Pois a dinâmica do desempenho histórico concilia tensões em unidades de interpretação dos contrários. **Interpretar e transformar não se excluem mas se incluem e se fortalecem com as oposições**. A tese de Marx,

[64] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A História na filosofia grega. In: Filosofia Grega – uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 13.
[65] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Diana e Heráclito. In: Filosofia grega – uma introdução. Teresópolis. 2010. pp. 187-188. Os negritos são nossos.

> portanto, longe de condenar a filosofia, como ideologia, defende a necessidade revolucionária da filosofia."[66]

I. 2. A caminho da fenomenologia do fenômeno: uma preliminar.

Uma *preliminar* nos serve de guia para enfrentar tal desafio, cuja intensidade se enraíza numa passagem da aludida Carta de Heidegger endereçada a Jean Beaufret – *Sobre o Humanismo (1947)* – quando, então, indagado sobre algumas questões éticas, a fundamental é: '*Como dar um sentido à palavra humanismo?*' (*Comment redonner um sens au mot Humanisme?*). Escreve Heidegger:

> O pensamento con-suma a referência do Ser à Essência do Homem. Não a produz nem a efetua. O pensamento apenas a restitui ao Ser, como algo que lhe foi entregue pelo próprio Ser. Essa restituição consiste em que, no pensamento, o Ser se torna linguagem. A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem.[67]

É a *preliminar.*

Antes de investigar as questões específicas ao âmbito da educação filosófica, necessários são alguns esclarecimentos sobre nosso ponto de partida. Não obstante as dimensões de pensamento que os distancia e os caracteriza, a fenomenologia de Husserl (1859-1938) nunca foi superada pela de Heidegger (1889-1976). No entendimento de Denise Quintão, Heidegger chamou de 'superação' a tarefa fundamental de reconquistar e aprender a ler nos fragmentos pré-socráticos a ontologia divina do Todo (do sentido do Ser) como uma das vias de retorno à fonte originária do modo de ser ocidental, que vige distorcidamente na indiferença padronizada da objetivação Técnica.[68] Heidegger não teve este intuito com Husserl, mas manteve permanentes pontos de comunhão com sua fenomenologia. Ao contrário do que muito se entende, há pontos de permanente aproximação e convergência entre os dois pensadores, razão pela qual a presente tarefa ganha força no âmbito

[66] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Dialética e Identidade. Palestra proferida na Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro, 05 de abril de 2016. Os negritos são nossos.
[67] Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1967. p.24.

[68] Cf. QUINTÃO, Denise. Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do Arcaico nos gregos. Apresentação de E. Carneiro Leão. Teresópolis. Daimon. 1ª Edição. 2007. p. 14 e 22.

educacional, especialmente quanto à filosofia e seu ensino, ao sustentar a possibilidade de integração e conversão para um caminho de escuta.

Logo no frontispício de *Ser e Tempo* Heidegger não apenas declara preito de veneração e amizade a Husserl, mas presta-lhe reverência, reconhecendo a importância e a influência das investigações perpetradas pelo pai da fenomenologia, cuja grandeza de criação reverteu-se em favor de sua própria hermenêutica radical, consumando-se num dos mais significativos pensadores do Século XX. É de fácil comprovação o débito de Heidegger com Husserl, haja vista a nota nº 2 da p. 38 de *Ser e Tempo* referente à edição alemã de 1941.[69] Já na primeira preleção friburguense do semestre de inverno de 1920/1921, Heidegger se preocupa com a peculiaridade dos conceitos filosóficos:

> Nas Ciências particulares, os conceitos são determinados através da ordenação num contexto [Sachsuzammenhang] e tanto mais determinados quanto mais notável for o contexto. Os conceitos filosóficos, ao contrário, são oscilantes, vagos, multiformes, flutuantes como costuma ser demonstrado nas mudanças dos pontos de vista filosóficos. Porém, tal incerteza dos conceitos filosóficos não está exclusivamente fundamentada na mudança dos pontos de vista. Ela pertence muito mais ao sentido mesmo dos conceitos filosóficos, os quais permanecem sempre incertos. (...). Devemos mesmo perceber que a compreensão dos conceitos filosóficos é diferente da compreensão dos conceitos científicos.[70]

Acresça-se a isso e sem divergência entre tradutores, Heidegger emprega em *Ser e Tempo* palavras utilizadas por Husserl: por exemplo, no Segundo Capítulo da Introdução – Die Methode (...) <=> O método (...); §7º do Segundo Capítulo da Introdução – Die phainomenologische Methode der Untersuchung <=> O método fenomenológico da investigação; §9º do Primeiro capítulo na Primeira Seção da Primeira Parte – Das Thema der Analytik (...) <=> O tema da analítica (...).[71] Cambiar com as palavras, tais como *método* ou *caminho*, *tema* ou *questão*, não desmerece ou

[69] "Wenn die folgende Untersuchung einige Schritte vorwarts geht in der ErschlieBung der >Sachen selbest<, so dankt das der Verf. In erster Linie E. Husserl, der den Verf. Wahrend seiner Freiburger Lehrjahre durch eindringliche personliche Leitung und druch freieste Uberlassung unveroffentlichter Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phanomenologischen Forschung vertraut machte."/ Tradução: "Se a investigação que se segue dá alguns passos à frente para a abertura das 'coisas elas mesmas', o autor o deve principalmente a E. Husserl, o qual, durante seus anos de estudante em Friburgo, mediante insistente direção pessoal e a mais livre cessão de investigações inéditas, familiarizou o autor com os mais diversos domínios da pesquisa fenomenológica." (HEIDEGGER, Martin. Tradução Fausto de Castilho. Vozes/Unicamp. 2012. pp. 130-131, nota 2).

[70] In: Fenomenologia da Vida Religiosa. Petrópolis. Vozes. 2010. p. 9-10.

[71] Conforme os tradutores: José Gaos, 1962; Márcia Schuback, 2006; Fausto de Castilho, 2012.

desfavorece a compreensão fenomenológica do que, fundamentalmente, se pretende constituir como ensino/aprendizagem filosófica, pois a diferença gráfica das palavras não impede, necessariamente, o modo de ver e pensar o sentido que possuem. Ao reverso, respeitando-se a dignidade e a estruturação de pensamento de cada pensador e sem subverter o sentido dos conceitos fundamentais empregados em seus percursos, muito mais importa a dimensão radical do que quiseram dizer, desde que e a medida que haja condição ou possibilidade para se consumar o modo de ser e aprender a pensar, pois não são os autores, temas ou questões, métodos ou caminhos, que darão conta do projeto a ser estudado, mas muito mais **o *modo*** de encarar e pensar os autores, temas ou questões, métodos ou caminhos a serem trilhados. Afinal, saber filosofia não é apenas saber as sentenças dos filósofos, o que eles pensaram e disseram; mas saber pensar e dizer o que eles quiseram pensar e dizer**.** É a sempre atual lição Kantiana ao referendar a *Crítica da Razão Pura* como *autêntica apologia* a Leibniz contra seus seguidores, os quais acreditavam reverenciá-lo com palavras que não poderiam honrá-lo. *A*ssim também a *Crítica* poderá sê-lo para vários filósofos antigos, aos quais

> (...) certos historiadores da filosofia fazem dizer absurdos nos louvores que lhes tributa, pois, não adivinham suas intenções ao negligenciar a chave de toda exposição dos produtos puros da razão, e com eles a crítica da razão, fonte comum de todas; e, entregando-se a investigação do sentido das palavras ditas não veem aquilo que quiseram dizer.[72]

Na *preliminar* suso mencionada - *Sobre o Humanismo* - radica o modo de ver e tratar o tema proposto. Numa visada desavisada as *diferenças* dos temas - *bewusstsein* em Husserl e *Dasein* em Heidegger - teriam como referência o método fenomenológico.[73] Costuma-se entender que, não obstante as diferenças dos temas, a *referência* como procedimento de pensamento e realização seria inclusiva, ou seja, haveria um método comum aplicado a dois temas diferentes – *Bewusstsein* e *Dasein*. Entretanto, em fenomenologia, não é assim. E por quê não? Em fenomenologia, tanto a diferença quanto a referência integram tema e método, ou seja, na abertura constitutiva do *Logos* consuma-se a essência da ação como epifania da realidade que irrompe nas realizações do real em qualquer tema ou método. A palavra de origem grega, *λόγος,* nos remete a Heráclito de Éfeso (540-480 a.C). Trata-se da forma

[72] Da Utilidade de uma nova crítica da razão pura (resposta a Eberhard). Hemus. 1975. pp. 114-115.
[73] Cf. CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A Fenomenologia de Edmund Husserl e a fenomenologia de Martin Heidegger. In: Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013. p. 27.

substantivada do verbo *λέγω* – '*dizer'*.[74] Em Marburgo, no semestre de verão de 1926, em manuscrito intitulado *Esboço do Curso sobre os Conceitos Fundamentais de Filosofia Antiga*, Heidegger acena fundamentalmente dois eixos de compreensão da palavra *λόγος:*

> a) o revelado, (...), lo que propriamente es, lo comprensible, el sentido. El ente mismo mostrado como tal y que, como esta cosa misma que ha resultado comprensible, se impone a todos; b) lo que revela, (...). No solo fundamento, sino lo que hace accessible algo como fundamento.[75]

Em 1976 foi realizada a transcrição datilográfica dos apontamentos de Hermann Mörchen, estudante na ocasião do referido Curso de Heidegger, onde encontramos a anotação de que *λόγος*, significa <<*discurso*>>, <<*palavra*>> e tem como função fundamental 'revelar' – "*λόγος revela um ente em referência a sua relação com outro*. (...) *Só onde há λόγος há desocultamento (Unverborgenheit), ἀλήθεια.*"[76] *Logos* é elemento reunidor, vigor da linguagem, revelando-se na aventura do dizer [*Sagan*], do mostrar, do deixar aparecer da fala como integração da tensão entre a ordem cósmica e o envio do Ser. Linguagem é determinação constitutiva no homem sempre situado num discurso, sentido, mundo, e *aí* ele – o homem - se faz. O pensamento não é propriedade *'do'* homem passível de reivindicação *animus domini*. No pensamento o Ser chega à linguagem, o pensamento realiza o Ser no homem. Pensar originariamente é receber da própria língua grega seu modo de estar no Ser. Diz Heidegger:

> A consonância do **quieto** não é nada humano. Ao contrário. Em sua essência, o **homem** é como linguagem. A expressão "**como linguagem**" diz aqui: o que se apropria pelo falar da linguagem. O que assim se apropria, a essência do homem, é trazido pela linguagem ao seu próprio de maneira a **permanecer** uma propriedade da essência da linguagem, ou seja, da consonância do quieto. Essa apropriação se apropria à medida que a essência da linguagem, a consonância do quieto, **faz uso** da fala dos mortais, no intuito de torná-la sonora como consonância do quieto para a **escuta**

[74] Λόγος é a forma/nome substantivada do verbo λέγω. Λέγω se desdobra em três acepções: estabelecer; colher; falar/dizer (esta últim é posterior). Λέγειν é o verbo λέγω conjugado no infinitivo presente ativo, tanto no grego épico quanto no grego ático. In: Lidell -Scott nos links: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=legein&la=greek#lexicon (λέγω / λέγειν); http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=lo%2Fgos&la=greek#lexicon (λόγος).

[75] In: Conceptos fundamentales de la filosofia antiga. Argentina. Waldhuter. Tradução G. Giménez. 2014. pp. 79-80.

[76] MÖRCHEN, Hermann. Apuntes de Hermann Mörchen (nº 26). In: Conceptos fundamentales de la filosofia antiga. Argentina. Waldhuter. Tradução Germán Giménez. 2014. p. 267. Mas note-se que no §7, parte B (O conceito de Logos) do Segundo Capítulo de Ser e Tempo há referência de λέγω como λέγειν, no brilho de ἀποφαίνεσθαι, enquanto se articula λόγος com ἀλήθεια.

> dos mortais. Somente porque os homens **pertencem** à consonância do quieto, os mortais têm a capacidade de a seu modo falar emitindo sons.[77]

I.2.1. A questão do método: algumas tensões.

Se as ciências naturais também não seriam humanas é questionamento que prescinde de maiores considerações, pelo simples fato de não estarmos a tratar de 'experimentos' mas de experiência no tocante ao humano do homem, mais precisamente, da dinâmica do que pode ser aprendido e pode ser ensinado em âmbito filosófico.[78] Todavia, há quem sustente a aplicação do método 'lógico-analítico' para se ensinar filosofia junto ao ensino médio brasileiro, não custando ressaltar que tal metodologia de ensino muitas vezes mais se aproxima de um viés positivista, proveniente de critérios rígidos e [*im*]positivos, mais afeitos às ciências naturais ou "duras" do que os atinentes às ciências humanas, revelando-se, a nosso ver, um modo não-filosófico de se estudar filosofia.

No dizer de Ernildo Stein o "*Método lógico-analítico se apoia nas conquistas no campo da linguística, nos processos de formalização e nos domínios da lógica."* E continua: *" (...) Os modelos que comandam a reflexão sobre o método, sobretudo no campo lógico-analítico, são, em grande parte, emprestados das ciências; antes de mais nada, daquelas que permitem diferentes graus de formalização.*"[79] Tal método de compreensão se autocondena. Ao se deparar com alguns supostos no que toca à nossa realidade não se perfaz condizente com ela:

a) O método lógico-análitico de ensinar filosofia, regido por cálculos e demonstrações fundadas em princípios lógicos, conseguiria convocar o discente brasileiro para um modo autêntico de aprendizagem em comunhão com sua cultura e sua história?

b) O método analítico de se estudar filosofia, visando a construção de conceitos e definições, alçaria *a* condição de dizer '*propriamente filosofia'* ao discente do ensino médio brasileiro? Ou, reduziria o agir do pensamento e sua prática à análise de significações verbais, sem levar em consideração, por exemplo, a camada pré-categorial ou pré-científica da consciência – o mundo da vida?

---

[77] In: A linguagem, p. 24. Os negritos são nossos.
[78] Matéria ingênua e rematada desde a Introdução às Ciências do Espírito de Wilhelm Dilthey (1883, 1º tomo) e do discurso de Wilhelm Windelband em Estrasburgo (1894) - História e Ciência Natural -, posteriormente anexado a seus Prelúdios Filosóficos.
[79] STEIN, Ernildo. A questão do Método na Filosofia. São Paulo. Duas Cidades. 1973. pp. 107 e 14, respectivamente.

Sobre o assunto, não esqueçamos as palavras de Husserl:

> "(...) com a sua ação metódica [A primeira função do empirismo], essencial e propriamente quantitativa, ela omite na recepção de Galileu da geometria tradicional restaurada, um elemento fundamental do método e da doação de sentido para a matemática inteira: o solo originário do **munda da vida** pré-científico, e ela omite a **idealização** nele exercida, sem a qual não há nenhuma ciência, nenhuma lógica." [80]

Resumamos os questionamentos a uma só pergunta: conceito é fenômeno? O anunciado nunca é fenômeno, mas apenas fenomênico. Haveria, então, possibilidade de um conceito puro, o conceito dos conceitos? Por ser conceito nunca é puro. Conceito é construção do pensamento impuro. Só o Ser enquanto tal é possível como puro, essencial, constitutivo de tudo que é. O conceito é e, por isso, não é; ao mesmo tempo que é fenomênico, não é fenômeno. Heidegger confirma que o filosoficamente *'primário'* ou originário não se confunde com conceito:

> (...) esses conceitos [da matemática, física, biologia, história e teologia] só recebem sua autêntica confirmação e "fundamentação" mediante uma correspondente prévia inspeção do domínio-de-coisa ele mesmo. (...) o filosoficamente primário não é uma teoria da formação do conceito no conhecimento histórico e não o é também a teoria da história como objeto de conhecimento histórico, mas a interpretação do ente propriamente histórico em sua historicidade.[81]

Tempo é pronome do Ser. Isso quer dizer que Ser é tempo? Não exatamente. Tempo é retração do Ser. Tal retração é possibilidade para vivenciarmos o sentido do Ser como horizonte infinito de doações ao homem e, por isso mesmo, toda *aprendizagem* diz esforço de maior concentração e menos impaciência, pois somente na radicalidade do pensamento se aprende a filosofar. Com isso não estamos a dar qualquer tom psicológico ou caráter volitivo ao agir do pensamento, mas dizer que 'retenção' é o fundamento do cuidado no tempo. Somente a retenção, enquanto insistência e realização da verdade do Ser na temporalidade consegue reunir a

[80] HUSSERL, Edmund. A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução: Diogo Falcão Ferrer. Lisboa. Phainomenon – Clássicos de Fenomenologia. Centro de Filosofia – Universitas Olisiponensis. 2008. Anexo XIV ao § 28. p. 370. Os negritos são nossos.

[81] Ser e Tempo. Tradução Fauto de Castilho. São Paulo. Unicamp. 2012. p. 55.

essência do homem e levar a termo sua identidade na integração das igualdades e diferenças.[82]

Mas há um pressuposto para tal acontecimento: um silêncio total. Nada. O que está em jogo agora? Está em jogo a pergunta: "*como o ser se essencia?"* Aqui, talvez, esteja forjada uma das chaves fundamentais de acesso à compreensão da fenomenologia do fenômeno enquanto ensinar e aprender a pensar, que em nada se confunde com "disciplina escolar" mas aponta para a força de acontecimento da linguagem originária.[83] A necessidade de um silenciamento total identifica-se com nada, um calar-se para escuta.[84] Mas de qual silêncio especificamente se fala? Não se fala por não poder ser dito, mas que podemos somente escutar. Como? Tal escuta não requer apenas silêncio, mas supõe um *agir*, uma atitude, o agir do pensamento e sua prática enquanto realização na realidade. Nem toda concentração garante dirimir o inaudível, mas somente a que faz ver o dizer do não dito para não ser mal dito. O que mais importa é o *modo* de se concentrar para se escutar o que não se falou e enxergar o que não se viu. Tal solução só depende de compreensão. Nenhuma definição pode definir tudo, despojando-se de interpretação. Toda '*metodologia'* se encontra na dimensão suscitada antes mesmo de se pensar em ser ou não ser metodologia como disciplina. Em fenomenologia, tema e método encontram-se num só movimento de pensamento. Essa limiar compreensão nos remete à densidade do pensamento de Parmênides - *"é idêntico ser e pensar*" (fragmento 3). Mas o que é da intuição de Parmênides? O que ela quer dizer? Parmênides intui os envios abissais do Ser que se deixam dizer como essencialização do humano no homem, ou seja, identifica <unidade aberta> no seio das diferenças entre Ser e pensar ou como disse Heidegger: "*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*", "*O Dasein é abertura*". É estado de ser aberto.[85]

É por isso que em Parmênides ser e pensar não é o mesmo, mas o idêntico. Como assim? A = A não diz identidade, mas igualdade. Nesse sentido, igualdade supõe diferença, pois não há como dizer igual sem o outro, sem o diferente. Igualdade supõe diferença. Identidade não é pronta, não tem fatores ou integrantes que a antecedem, mas dinâmica contínua que reúne a diferenciação de diferenças: água é

[82] HEIDEGGER, Martin. Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador) – "O retido em longa hesitação é aqui mantido insinuado como regra de uma reconfiguração". Tradução Marco Antonio Casaova. Jardim Botânico - RJ. Viavérita. 2014. pp.37-39.
[83] HEIDEGGER, Martin. Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador) – "O retido em longa hesitação é aqui mantido insinuado como regra de uma reconfiguração". Tradução Marco Antonio Casaova. Jardim Botânico - RJ. Via vérita. 2014. pp. 80-81.
[84] HEIDEGGER, Martin. Contribuições à Filosofia (Do acontecimento Apropriador). §§37-38.
[85] Cf. BEAUFRET. Jean. Introdução às Filosofias da Existência. São Paulo. Livraria Duas Cidades. 1976. p.21.

água com a tensão da diferença que é não-água. O idêntico é desenvolvimento da própria temporalidade, vive às expensas da tensão de integração do igual com o diferente. Em Parmênides, *tò autò* não diz mesmice inalterável. Ser e pensar não diz igualdade, mas identidade que se constitui da tensão (oposição) de igualdades e diferenças. Isso Platão denominou dialética. Dialética diz que 'isso é igual e diferente daquilo; e, aquilo, é igual e diferente disso' (*hékaston heauto tautón*, "cada um ele mesmo para si mesmo o mesmo").[86] *Ser* e *pensar* não são a mesma coisa como iguais, mas vivem às expensas da identidade, vivem da integração de opostos visando uma experiência-criativa, uma compreensão de dois - diferentes e iguais -, razão pela qual o processo de essencialização em jogo se recolhe no sentido *Ser-Logos-história* como 'temporalidade'.[87]

> Que diz a fórmula A = A, em que ordinariamente se apresenta o princípio da identidade? A fórmula designa a igualdade de A e A. De uma equação fazem parte ao menos dois elementos. Um A se assemelha a um **outro**. Quer o princípio da identidade expressar tal coisa? Manifestamente não. O idêntico, em latim, *idem*, designa-se em grego *tò auto.* Traduzido em nossa língua, *tò autó* significa o mesmo. Se alguém repete sem cessar o mesmo, por exemplo, a planta é planta, exprime-se numa tautologia. Para que algo possa ser o mesmo, basta cada vez um. Não é preciso dois como na igualdade.
> A fórmula A = A fala de uma **igualdade**. Ela não nomeia A como o mesmo. A fórmula corrente para o princípio da identidade encobre, por conseguinte justamente o que o princípio quereria dizer: **A é A**, quer dizer, **cada A é ele mesmo o mesmo**. (...)
>
> **O apelo da identidade fala desde o ser do ente**. Onde, porém, o ser do ente no pensamento ocidental chega primeiro e propriamente à palavra, a saber em Parmênides, ali o ***tó auto***, **o idêntico,** fala num sentido quase desmesurado. O teor de uma das proposições de Parmênides é:
>
> *tò gár auto voein estín te kaí einai*,
> "o mesmo, pois, tanto é aprender (pensar) como também ser."
>
> Neste caso, coisas diferentes, pensar e ser, são pensadas como o mesmo. **Que quer isto dizer?** Algo absolutamente diverso em comparação com aquilo que ordinariamente conhecemos como a doutrina da metafísica, que a identidade faz parte ser. Parmênides diz: **O ser faz parte da identidade**. Que significa aqui identidade? Que significa na proposição de Parmênides, a palavra *tò autó,* o mesmo? Parmênides não nos responde esta questão. Situa-nos diante de um enigma do qual não nos devemos esquivar. É preciso que reconhecemos: nos primórdios do pensamento, muito antes de a

[86] HEIDEGGER, Martin: O princípio da identidade. In: Que é isto - a filosofia?; Identidade e diferença. São Paulo. Duas Cidades. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. 1978. p. 50.
[87] Para maior aprofundamento: Martin Heidegger: O princípio da identidade. In: Que é isto - a filosofia? / Identidade e diferença. São Paulo. Duas Cidades. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. 1978. pp. 49 a 68.

> identidade se formular em princípio, fala ela mesma, e precisamente, através de um dito que dispõe: Pensar e ser têm seu lugar no mesmo e a partir deste mesmo formam uma **unidade**.
>
> Sem nos darmos conta, já interpretamos agora o *tò autó*, o mesmo. Interpretamos a mesmidade como **comum-pertencer**. Facilmente se representa este comum-pertencer no sentido da identidade, pensada mais tarde e universalmente conhecida. **Que, entretanto, poderia impedir-nos de fazê-lo?** Nada menos que o princípio mesmo que lemos em Parmênides. Pois, ele diz outra coisa, a saber: **ser pertence – com o pensar - ao mesmo**. O ser é determindado a partir de uma identidade, como um traço desta **identidade**. Pelo contrário, a identidade, mais tarde pensada na metafísica, é representada como um traço do **ser**. Portanto, não podemos querer determinar a partir da identidade representada metafisicamente aquela que Parmênides nomeia. (...)
>
> Acompanhou-nos na questão pelo comum-pertencer, em que o pertencer tem prioridade sobre a comunidade, o dito de Parmênides: "Pois o mesmo é tanto pensar como ser**".** A questão do **sentido** deste mesmo é a questão da essência da identidade. A doutrina da metafísica apresenta a identidade como um traço fundamental no ser. Mas agora se mostra: ser com o pensar faz parte de uma **identidade**, cuja essência brota daquele comum-pertencer que designamos **acontecimento-apropriação** A **essência da identidade** é uma propriedade do acontecimento-apropriação ["*Er-aügnen*"].[88]

Pensar no fragmento 03 de Parmênides não diz império da razão, mas testemunho do acontecimento de ser tocado, interpelado, pelo Ser. O homem encontra as possibilidades ontológicas para edificar seu modo de ser-no-mundo. Tal edificação melhor se compreende a partir da diferença ontológica entre Ser e ente, peculiarizando-se o próprio de cada um, pois todo ôntico é o ontológico em seu movimento de concreção e todo ontológico é possibilidade de vir-a-ser em toda realização na realidade, o que indica a relação entre dá-se *Ser* e *Dasein.* Heidegger acusa o próprio do Ser, bem como a diferença entre Ser e ente ao tratar da expressão "*Es gibt*" (se dá):

> O dar-se a si mesmo com a abertura à abertura é o próprio do Ser. Ao mesmo tempo, emprega-se o "*es gibt*" (se dá), para evitar, por enquanto, a locução: "*o Ser é*"; pois o *é* se diz comumente daquilo que *é*. E isso chamamos de ente. Ora, o Ser não *é* o ente. Por isso, se se diz o *é*, sem ulteriores explicações, do Ser, então facilmente se entende o Ser como um ente, à maneira dos entes conhecidos, que como causa produzem efeito ou como efeito são produzidos. Talvez o é só possa ser dito de maneira adequada do Ser, de sorte que, em sentido próprio, nenhum ente é. (...) Mas não se diz em *Ser e Tempo*

[88] HEIDEGGER, Martin. O princípio da identidade. In: Que é isto – a filosofia? / Identidade e diferença. Tradução, introdução e notas Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades. pp. 47-68. Os negritos são nossos.

> (p. 212) precisamente lá onde se fala do "*es gibt*" (se dá): só enquanto *é* o *Dasein*, dá-se Ser"? E isso significa: só enquanto se a-propria a clareira do Ser, é que o Ser se entrega, no que ele é propriamente, ao homem. (...) somente a partir do "Sentido", isto é, da verdade do Ser se pode compreender, como o Ser *é*.[89]

Na tentativa da imagem do que ora se '*presenta'* quase indizível (dá-se Ser <=> *Dasein*), enunciamos a mensagem de Mestre Eckhart ao referendar São Paulo nos *Sermões Alemães* nº 50:[90]

> *Aliquando":* Se alguém consegue sondar plenamente essa palavra, então ela significa tanto quanto "uma hora" e refere-se ao tempo, que nos impede acesso à luz, pois não há nada tão contrário a Deus como o tempo. Refere-se não somente ao tempo, mas também a um <simples> apegar-se ao tempo. Também não se refere apenas a um apegar-se ao tempo, refere-se a um <simples> toque do tempo <e> não apenas a um toque do tempo, mas também a um <mero> cheiro ou hálito do tempo. – Alí, onde estava colocada uma maça, fica seu hálito; assim deveis entender a expressão "o toque do tempo.[91]

Eckhart nos remete a uma hermenêutica radical - "*quem quer conhecer as coisas deve conhecê-las em sua causa*" (p. 280, *in op. cit*.); diriam os gregos arcaicos: em sua *arché*. Evoca a sabedoria dos Mestres que "*dizem que as coisas atêm-se com toda limpidez ao seu nascimento, lá onde elas são determinadas a espreitar para dentro do ser*." (p. 280, *in op. cit.*). Apresenta-nos o vigor de uma experiência de pensamento, um instante sempre presente sem renovação: tal como o Pai gera o Filho, o Ser gera o homem no mundo. A fenomenologia de Heidegger tem por base o '*hálito do tempo*' a que se referiu Eckhart, tem por base a essência do próprio 'toque do tempo', do tempo se fazendo tempo, gerando-se, essencializando-se na temporalidade. Eis o primeiro princípio para se dizer hermenêutica.

> **O tempo originário**, portanto, não é uma categoria nem do conhecimento nem da consciência, nem do sujeito nem do objeto. O tempo originário é uma **senha ontológica**, índice e fio condutor de

[89] HEIDEGGER, Martin. Sobre o humanismo. 1967. pp. 56, 59, 60 e 61. Diz Carneiro Leão: "Dasein é a locanda, a estância móvel, onde o homem encontra as possibilidades ontológicas para edificar seu modo de ser em todos os níveis de seu desempenho. Por isso, para edificar-se, Ser e Tempo não pode partir nem instalar-se na consciência, seja intencional ou não, seja transcendental ou não, seja empírica ou não." (A fenomenologia de E. Husserl e a Fenomenologia de M. Heidegger. In: Filosofia contemporânea. Petrópolis. Daimon. 1ª Edição. 2013. pp. 32-33.

[90] "Eratis enim aliquando tenebrae" / "Outrora éreis uma escuridão, mas agora uma luz em Deus" (Efhes. 5,8). In: ECKHART, Mestre. Sermões alemães, Volume I. 2009. p. 279.

[91] ECKHART, Mestre. Sermão 50. In: Sermões Alemães. Tradução e introdução: Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Apresentação: Emmanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: São Francisco. Petrópolis: Vozes. 2009. p. 279-281.

> realizações, segundo o qual, atrás do conhecimento e às costas do sujeito e objeto, opera uma clivagem ontológica, que distribui os domínios do ser entre os seres. É pelo tempo originário que as relações matemáticas do cálculo e as relações lógicas da eletrônica são e estão fora do tempo. É pelo tempo originário que natureza e história são, em sua vigência, o vigor de uma diferença referente É pelo tempo originário que a eternidade nos propõe uma duração sem início, sem fim, nem sucessão. Nem mesmo o nada pode ser pensado sem o tempo originário. E por que não? - Porque o vazio do nada é a própria originariedade do tempo originário. Sem esta originariedade, não há nem tempo nem eternidade. A distinção e integração de natureza e história se dá e se processa, portanto, no horizonte da **temporalidade** e da **Pré-sença**, do *Dasein*. E somente por isso, é que o **homem** é o Midas do tempo, tudo que toca e com que entra em contacto se temporaliza. Trata-se de um horizonte que não é apenas temporal, mas temporário. **Isto significa**: a essência em que o homem realiza seu ser e modo de ser humano, se identifica e difere do horizonte temporário.[92]

Mas qual o peso histórico dessas considerações no que toca ao ensino de filosofia? Edmund Husserl, em 1935, indaga o porquê do fracasso das ciências e em conferência realizada em Viena sobre *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia (1935)* reescreve a trajetória da razão ocidental, a qual subverteu os valores pertinentes a humanidade do homem em nome de um '*objetivismo*' fundamentado num sistema de proposições da ciência objetiva.

Em 1936 vem a público as Partes I e II da *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*, considerada obra derradeira e seu último esforço crítico contra os vícios impedientes de acesso ao verdadeiro sentido da filosofia, apontando como ingênua a 'vida normal', natural una e ininterrupta, frente à temática duma *atitude* sobre o *como* do modo de doação do mundo da vida e dos objetos do mundo da vida.

Na primeira meditação cartesiana Husserl retoma ao tema do Cogito, suspendendo a variação errática da história, preconizando por um recomeço em sentido eterno, gerador de uma história de grau reflexivo-significante. Desloca a primeira evidência do mundo para a presença do *ego* como contestação de uma pseudoevidência da presença do mundo (*epoché* transcendental). Há na teoria de Husserl um *deslocamento* da primeira evidência real do mundo para presença do *ego* (*epochè* - suspensão provisória do juízo). Husserl não exclui a presença do mundo, mas tal experiência (*epochè*) não exclui a possibilidade que o mundo não exista.

[92] A fenomenologia de Edmund Husserl e a fenomenologia de Martin Heidegger. In: Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013. p.44. Os negritos são nossos.

Dirige-se para a apoditicidade da experiência do mundo, valendo-se do método de variações imaginativas, afastando a existência do mundo durante a investigação. Tal operação distinguiu-se em duas obras: nas *Idenn*, tal obra apresenta a consciência como aquilo que resta quando se põe entre parênteses o ser das coisas (caráter negativo). Já nas *Meditações,* reafirma um "eu me ganho" como "eu me aproprio do meu próprio", o para-mim: o mundo é para mim aquilo que existe e vale para minha consciência em tal *cogito* (caráter positivo). Para o precursor da fenomenologia há uma inerência do mundo à consciência: "*Não posso agir e emitir juízo de valor em um mundo outro, senão aquele que encontra e tira de mim mesmo e tira de mim (aus mir) o seu sentido e a sua validade*".[93] Os significados do mundo são tirados e encontrados em mim: "*O mundo para mim é o sentido da minha vida*". O mundo como caráter pré-dado é a vida concreta de minha mônada (*ego* transcendental). O mundo é apenas referência desses sentidos e por isso é correto afirmar que a egologia é a elucidação de mim mesmo, ela envolve a questão da doação de significados, não se traduzindo apenas em repetição de eventos e observação de objetos. E o que resta? Qual o ser do *cogito* transcendental? É 'campo de experiência' atinente à intuição, um *ver* preenchido pela consciência que culmina na evidência apodítica.

> O mundo pré-dado é o horizonte que abrange, em fluxo constante, todas as nossas metas, todos os nossos fins, passageiros ou duradouros, precisamente tal como de antemão os 'abarca' implicitamente uma consciência intencional de horizonte. Nós, os sujeitos, não conhecemos na vida normal una e ininterrupta quaisquer metas que alcancem mais longe, não temos, aliás, sequer uma representação de que pode haver outras. Podemos também dizer que todos os nossos temas, teóricos ou práticos, residem sempre na unidade normal do horizonte da vida "mundo". Mundo é o campo universal para onde estão dirigidos todos os nossos actos de experiência, de conhecimento ou de ação.[94]

De inegável importância é a leitura de Husserl a respeito do tema, mas no semestre de verão de 1934, na Universidade Friburgo, em sua *Lógica – a pergunta pela essência da linguagem,* Heidegger destaca e enobrece o pensamento de Oswald Spengler ao se contrapor ao mal encaminhamento científico da história. Heidegger também acusa quão incoerente foi não apenas a objetificação do homem no contexto

[93] RICOEUR, Paul. Estudo sobre as meditações Cartesianas de Husserl. In: Na Escola da Fenomenologia. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis. Vozes. 2009. p. 183
[94] Phainomenon – Clássicos de Fenomenologia. Centro de Filosofia – Universitas Olisiponensis. 2008. p. 158.

científico da filosofia da história em geral, mas também como, desacertadamente, a perspectiva de Spengler foi desmerecida na ocasião:

> (Foi, por exemplo, um desacerto da ciência da história quando ela procurou refutar a obra de Spengler, *A Decadência do Ocidente*. É certo que o conseguiu em larga medida. Com isso, porém absolutamente nada mudou. Apesar disso, o tom decadentista continuou a ser fomentado e, pouco tempo depois, a ciência da história trabalhava na perspectiva de Spengler. O valor da obra de Spengler não é confirmado pelo grande número de tiragens que testemunha, antes, a vã patetice do público.)[95]

Heidegger retoma o tema e põe o cartesianismo em questão. Em sua carta *Sobre o Humanismo* repergunta '*quem é o homem?'*, o qual denominou *Dasein*. Em *Ser e Tempo* não abandona o tema: "*Wissenschaften haben als Verhaltungen des Meschen die Seisart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als Dasein*." / "*As ciências têm, como comportamentos do homem, o modo de ser desse ente (homem). Esse ente, nós o apreendemos terminologicamente como Dasein."*[96] Heidegger nos propõe um autoquestionamento já que no seio das relações humanas em geral se afigura o homem como protagonista de todas as questões, inclusive as educacionais. Todas as ramificações e especialidades da ciência e da técnica atrelada à experiência educacional, não refutam a natureza do evento em consideração. Ao contrário, deveriam considerar-lhe necessário ponto de partida em suas pautas. Mas por qual razão? Por tratar-se de '*acontecimento aproriador*'. E o que isso quer dizer? A *preliminar* suscitada diz que o pensamento não é produtor, não gera, nem efetua a transcendência do Ser ao homem, mas apenas consuma processo de essencialização do Ser tornando-se 'linguagem' no pensamento do homem (Subseção I.2 da Seção I). Como assim? Originária do latim *procedere,* a palavra 'indica 'suceder adiante', 'marchar avante'. Todavia, aqui, tal como outras palavras adiante destacadas, a palavra processo (de essencialização) não é empregada como linearidade cronológico-sucessiva, mas tem o sentido ontológico empregado por Emmanuel Carneiro Leão e Martin Heidegger enquanto espaço de articulação da Verdade do Ser no homem enquanto consumação, abertura de possibilidades afastada dos signficados metafísicos da tradição [*Essência, Existência,*

[95] In: Lógica. 2008. p.155.
[96] HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. São Paulo. Unicamp/Vozes. Edição em alemão e português. Tradução e organização Fausto de Castilho. 2012. p.59.

Dasein, Substância, usados em Ser e Tempo]: "*Procuram* [os termos/significados] *pensar a essencialização do homem dentro da referência do Ser e o fazem, como o espaço de articulação (Da-) da Verdade do Ser (Sein)*." [97]

O pensamento restitui ao Ser a essência do homem como '*algo*' que foi lhe "entregue" pelo próprio Ser, diz Heidegger. O pensamento é travessia, a ponte integradora do encontro primordial do Ser no humano do homem. O pensamento restitui ao Ser linguagem, a qual lhe foi entregue pelo Ser como referência. No pensamento o Ser chega à linguagem, o Ser realiza linguagem no decurso da história. Linguagem e Ser realizam 'casamento'[98] e nesse acontecimento mora o homem. Pensadores e poetas são sentinelas, são guardiões desse casamento, cabendo-lhes resguardar a manifestação do ser nessa morada. Levar à consumação na *preliminar* apontada não diz cumulação de quantificações, mas 'aperfeiçoamento'[99] dos envios do Ser à *essência* do homem. Consumar é 'sem dobra', é desdobrar, é força geradora. Heidegger trata da essência do agir, da essência da ação. Essência da ação, '*esse'*, '*sendo*', é algo se fazendo algo, é gênese, é vir-a-ser (*ghignesthai = vir-a-ser, geração*), é consumar, *producere*, realização na realidade.

Em tal acontecimento, qual seria a linguagem do Ser? O que seria esse '*algo*' "entregue" ao homem e restituído ao Ser, tornando-se linguagem? O que legitima ou obriga tal ocorrência? Nessa imagem de pensamento, o acontecimento que se trata não diz questão cronológica ou remissão a valor, nem se refere à convenção dos idiomas ou domínio de apropriações gramaticais. Tudo que é e está sendo e tudo que não é e não está sendo é Ser. A reciprocidade entre o Ser e o homem, esse *transcendens*[100], revela-nos processo de essencialização do humano do homem, de sua geração, vida, como possibilidade e força de todas as línguas, idiomas e pensamentos se fazendo história em todas as épocas. Transcender, aqui, não diz causalidade como intermediação. O homem é reenvio de sua própria essência. O homem é vida que desde si mesmo move a si mesmo; é por-vir, criação, proeminência, gênese, irromper, espanto. Nesse abisso, passado é futuro. Há

[97] Sobre o humanismo. Introdução tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. São Paulo. Duas Cidades. 1967. Por exemplo: pp. 12-13 ("essencialização do homem"); p. 24, nota 3 ("consumar"); p. 58, nota 44 (edificação do pensamento); p. 65 ("essência do materialismo").

[98] Cf. CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013. p. 122.

[99] Aperfeiçoamento, aqui, é empregado no sentido de sem dobra, desdobramento, rematado, completude, levado à plenitude, consumar, perfeiçoar. Vide: Dicionário Houaiss, verbete <aperfeiçoar> (Versão 1.0 5a – novembro de 2002). Ver também Leão, Emmanuel Carneiro. Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013. p. 122: "Consumar significa desdobrar alguma coisa (...)".

[100] Cf. SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. A perplexidade da Presença. In: Martin Heidegger. Ser e Tempo. 4ª Edição. Petrópolis. Vozes/São Francisco. 2006. p.19.

transformação do mesmo - *"Torna-te o que és"*[101] – e a permanência do mesmo se funda na mudança transformadora. A experiência da existência do homem é o seu modo de ser, o seu próprio - *to on* = sendo - e é a partir das relações que o homem e as coisas se definem e não ao contrário.

Trata-se da questão da verdade do Ser. Trata-se da questão das questões, ou seja, do *mistério* do real como vir-a-ser em todas as realizações na realidade. O movimento de restituição da *preliminar* suscitada faz com que no pensamento o Ser se torne linguagem, essencializando-se num '*deixar ver*' algo, *consumando-se* a própria gênese da *'linguagem como linguagem'* no pensamento, afirmando Heidegger que no *habitat* da linguagem, na casa do Ser, o homem encontra sua morada - *Logos*. Tal "entrega" é doação, um dar-se a si mesmo como colaboração, 'participação', adesão criadora. *Filosofia* seria então uma co-laboração, participação para criar. É um pôr-se a si mesmo frente à totalidade do que é para que irrompa a possibilidade de compreender, de captar, de apreender todo sentido desde o seio inominado de um "nada-criador".

Outra não foi a intuição de Heráclito, cujo teor se eterniza por mais de 2.500 anos de história no fragmento 50: "*É sábio, ouvindo não a mim mas ao Logos, concordar que todas as coisas são uma";* e, no fragmento 19: "*Não sabendo como ouvir, também nada pode falar*"[102]. Ambos os fragmentos de Heráclito nos remetem a uma *escuta.* Auscultar o *Logos* como possibilidade hermenêutica sobre o *sentido* do homem e da vida, sobre o modo de ser do homem no mundo é *Dasein*, '*ser com',* como trânsito do '*deixar-se dizer'* no e do vigor da linguagem enquanto tal. Todo '*deixar ver'* algo (*phainesthai*) é oriundo do Ser que guarda *o mistério* de estar sendo e não sendo ao mesmo tempo, concretizando-se numa *intuição* originária que capta (consuma) este jogo instaurador das decisões do real como força constituinte em todas realizações.

A dinâmica da *physis* guarda o movimento de desvelamento e velamento da realidade denominado pelos gregos *alétheia*, sendo certo que não há exercício da liberdade e nem realização do Ser sem doação de pensamento radical aos *mistérios* da criação, seja no âmbito da filosofia, seja no âmbito da ciência. Foi o que Rudolf Bultmann identificou como a mais poderosa expressão da *liberdade* ao fazer

[101] PINDARE. Pythiques. Tradução do grego para o francês: André Puech. Paris. Belles Lettres.1922. p. 56. Nossa tradução para a língua portuguesa.
[102] KAHAN, Charles. A Arte e o Pensamento de Heráclito. São Paulo. Paulus. 2009. pp. 72 e 65.

referência à mensagem do Novo Testamento (1Co. 3.21-23): "*pois tudo é vosso...seja o mundo, seja a vida, seja a morte, seja as coisas presentes, seja as que estão por vir, tudo é vosso*".[103] Mas afinal, o que é do mistério? O que ele é? Todas as regiões e momentos da história vivenciaram e vivenciam a força do inesperado. Em seu poema *Da Natureza,* Parmênides acena uma resposta no fragmento 8: 43-44: " *(...) por um limite extremo, é completado por todo lado, semelhante à massa de esfera bem redonda, do centro por toda parte igualmente tenso, pois nem algo maior, nem algo menor, é preciso existir aqui ou ali*".[104]

Aristóteles vivenciou a mesma dificuldade em seus estudos Teológicos ao tratar dos entes (coisas simples) em sua perspectiva causal, confessando que a região originária formulada na indagação '*porque isto é tal coisa?*' é insondável, não podendo ser pensada. Escreve Aristóteles: "*É evidente, então, que das coisas simples não é possível investigação nem ensinamento e que, destas, deverá haver outro tipo de pesquisa*."[105] Conclui o filósofo que as 'formas puras' são captadas apenas por '*intuição'.*[106] Este *mistério* é nada. Não um nada negativo como negação lógica, pois toda negação lógica só o é negação por já se encontrar neste '*nada*' provedor de todas as coisas. Trata-se de um '*nada-caminho'*, sem ponto de partida ou chegada, a ser sempre percorrido tal como a circularidade do círculo onde não há começo e nem fim, pois começo como início não é princípio. Começo é a busca, o arranque, o alavancar para realizar-se o princípio. '*Princípio*' é origem, é gênese de linguagem, a única fonte. Trata-se de conquistar o '*modo de ser'* que é meu próprio; é possibilidade para possibilidade, tal como o eterno retorno de Nietzsche. O verdadeiro significado desse '*nada-caminho'* como mistério do *Ser* não significa conduzir-se para a linguagem finalisticamente considerada, mas sim, como diz Heidegger: "*conduzir a nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência: recolher-se no acontecimento apropriador*. *(...) Não queremos, porém, ir a lugar nenhum. Queremos ao menos uma vez chegar no lugar que já estamos.*"[107] Não podemos nos conduzir ao 'princípio' por já estarmos nele sempre imersos:

---

[103] Teologia do Novo Testamento. São Paulo. Academia Cristã. 2008. p. 404.
[104] In: Filósofos Épicos I – Xenófones e Parmênides. Rio de Janeiro. Fundação Biblioteca Nacional. Edição do texto grego, revisão e comentários: Fernando Santoro. 2011. p.99.

[105] Metafísica. Livro VII, 1041 b 10 (Volume II - texto grego e tradução por Giovanni Reale. Tradução para língua portuguesa: Marcelo Perine. São Paulo. Loyola. 2002. p. 363. Ver também: Sumário e Comentários - Volume III de Giovanni Reale. Tradução para língua portuguesa: Marcelo Perine. São Paulo. Loyola. 2002. p.418.

[106] Cf. REALE,Giovanni. Comentário à Metafísica. In: Aristóteles. Metafísica. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo. Loyola. 2002. Vol III. p. 418.
[107] A Linguagem. In: A Caminho da Linguagem. São Paulo. Vozes. 2003. p. 8.

> O predomínio da consciência na realização ocidental do homem, desde o início da idade moderna, faz com que 'o caminho mais longo seja aquele que nos leva ao que nos é mais próximo e a última caminhada é aquela em que todo caminho nos deixa no princípio de tudo.[108]

Desde Aristóteles toda metafísica é busca de um fundamento, é fé na gramática, sujeito e predicado - S é P. Predicado é efeito do sujeito pronto e acabado. "*É*", verbo de ligação, virou cópula. Houve esquecimento do Ser. A questão é que ser homem não implica necessariamente "Eu". Nesse aspecto Heidegger não traz novidade. Nietzsche, a partir de seu retorno aos gregos, colocou a modernidade em questão, apontando o dedo para Descartes. *"É*" significa possibilidade de ser-ação, agindo, fazendo – "*torna-te o que 'és' com a experiência da vida" (*Píndaro, 518-438 a.C.)[109]. É futilidade dizer '*eu penso*', pois todo '*Eu'* é tardio. Um pensamento vem não quando *"Eu"* quero, mas, quando "*ele*", o pensamento, quer. Nessa dimensão, homem e tempo é nada. A gênese da ação humana é tomada por um *fazer* ou *deixar-se dizer*. Todo pensamento pensa em mim, se *faz* em mim[110].

O homem ocidental, hoje, é decaído, decadente, ficou nu, mas está na exigência de vir-a-ser o que é. Não 'ser', não 'poder', não 'querer' é a força da escuta da *ação* se tornando o que é, serve-se de mim e venho a ser o que sou. A restituição da essência do homem só se faz por e na linguagem e é na '*rasgadura*' da linguagem que o Ser se revela.[111] Heidegger compreendeu tal '*rasgadura*' como <unidade de sentido> buscada no vigor do *Logos*. O caminho para essa unidade de sentido como essência da linguagem deve permitir a experiência da linguagem como linguagem, renunciando-se representações como fossem casos particulares de algo universal.

O que estamos a considerar não trata essencialmente da linguagem como conceito, mas do que *reúne* por si mesmo linguagem enquanto e como linguagem. Essa é a provocação que Heidegger nos apresenta: '*Trazer à linguagem como linguagem o que a ela pertence'*. Mas o que a ela pertence? O que é seu próprio? Pertence à linguagem aqueles que falam e se fazem vigentes. Coisas e humanos fazem parte desse jogo. Tudo fala, seja entre si, com os outros ou consigo mesmo. O

---

[108] Cf. Emmanuel Carneiro Leão ao referendar Aristóteles. In: (Heidegger e a influência do cristianismo): http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=7256&cod_canal=41

[109] PINDARE. Pythiques. Tradução André Puech. Paris. Belles Lettres. 1922. p. 56.
[110] A expressão "se faz em mim" não significa objetificação individual ou personificação, mas sim processo de essencialização no humano do homem.
[111] O caminho para a linguagem. In: A Caminho da Linguagem. São Paulo. Vozes. 2003. pp. 201-203.

próprio da linguagem é esse *mútuo pertencer*. Elementos e referências deste 'mútuo pertencer' são provenientes de *um só* elemento reunidor, a saber: a <unidade reunidora> do vigor da linguagem – *Logos* -, "*sem que, no entanto, possa trazê-lo para um aparecer."*[112]

Mas como pensar essa '*unidade*' se não podemos trazê-la para um aparecer? Não se trata de imposição da razão, mas de '*deixar-se dizer'*, de '*deixar-se mostrar'*. Trata-se duma experiência de sentido do falar à medida que algo se *diz*. Mas o que é *dizer*? Heidegger nos responde que '*dizer*' não diz explicação fonético-acústico-fisiológica da sonância das línguas. Ora, alguém pode falar, falar e nada *dizer*, mas, por outro lado, alguém pode dizer mesmo sem falar. É '*o silêncio da fala'*. Mas como na fala pode haver silêncio? Afinal, que é o silêncio da linguagem? Ninguém é detentor dessa resposta. Apenas podemos considerar que a linguagem é <o instante> que o inesperado visita o homem (o hálito do tempo).

Mas, visita como? Bate na porta, envia *e-mail* ou telegrama?

Decerto em nenhuma das hipóteses, mas, talvez, somente no autoabandono radical do pensamento seja possível o homem encontrar o inesperado na liberdade de ser e transformar-se. Os percursos da linguagem nas línguas e na contextualização dos idiomas são discursos de Ser, são discursos ontológicos que se mostram na fala dos homens e reúne no silêncio das falas as surpresas do advento do *mistério* na vivência de todas as épocas.

O sentido da lição prescrita no fragmento 8:20-21 de Parmênides acusa movimento de desvelamento e velamento dos sentidos do Ser: "*Como existiria depois, o que é? Como teria surgido? Pois, se surgiu não é, nem se há de ser algum dia. Assim origem se apaga como o insondável ocaso.*"[113] Nessa dimensão, alavancamos para desvelar o princípio, a fonte, no cotejo com as contextualizações educacionais. O Ser nunca pode ser dito e está a viger somente em suas realizações. Este é o princípio que nos proporciona a filosofia grega para que possamos aprender a pensar novamente. Investigar o que é *aprender* e o que é *pensar* são os supostos para se compreender a 'filosofar' como constituição de uma cultura autêntica.

---

[112] HEIDEGGER, Martin. A caminho da linguagem. São Paulo. Vozes. 3ª ed. 2003. p. 200.

[113] In: Filósofos Épicos I. p.95.

I.2.2. Ernildo Stein e Carneiro Leão: um saudável confronto.

É com máximo apreço que passamos a investigar sobre a questão do método na fenomenologia de Martin Heidegger, segundo a perspectiva de dois pensadores brasileiros – os Professores Ernildo Jacob Stein da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e Emmanuel Carneiro Leão da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Enquanto o professor Ernildo Stein afirma a existência um método formal no pensamento de Heidegger, Carneiro Leão o nega. Em síntese, investigamos as fundamentações teóricas dos professores brasileiros a respeito do método heideggeriano, sendo certo que apenas duas referências bibliográficas foram utilizadas para esta pesquisa.[114]

O núcleo do trabalho de Ernildo Stein é uma reflexão sobre a obra de Heidegger, orientado por dois aspectos fundamentais: o método e o objeto da filosofia, bem como a relação entre ambos. Em Ernildo Stein, Heidegger desdobra o método de sua investigação ao tratar da questão do sentido do ser após mostrar a meta da analítica ontológica do ser-aí e apresentar a tarefa de uma explosão não só da história da ontologia, mas fundamentalmente das teorias do *cogito* - tanto em Descartes quanto em Husserl (p. 61). Ernildo considera que método e objeto têm movimento unitário e que há intercâmbio entre filosofia e ciência (p. 7). Para o professor gaúcho Heidegger teria percebido uma "lacuna" na tradição. Porém, sem procurar conselhos junto à ontologia tradicional, desejava a constituição de uma ontologia ***formal*** e ampla, não vinculada a qualquer posição ontológica da História da Filosofia, situando-se na reflexão e análise da problemática do ser, anunciando que *só é possível construir uma disciplina a partir das necessidades inerentes a questões precisas e a partir de um método inspirado pelas exigências das "coisas mesmas"* (p. 61). Diz Ernildo: "*a filosofia que leva a sério a universalidade do objeto deve movimentar-se fora e além dos estreitos limites do método"* (p. 8), porém assinala que seria "*uma grande ilusão"* pensar que a Filosofia se distingue das Ciências e que o pensamento filosófico se exerce à margem de qualquer transparência metódica (p. 8). Nas relações entre método e objeto, se afastados ou destacados um do outro, haveria falha de interpretação, mediante as próprias intenções de Heidegger em sua obra (p. 8). O

[114] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A fenonomenologia de E. Husserl e a fenomenologia de M. Heidegger, in: Filosofia Contemporânea.Teresópolis. 2013; STEIN, Ernildo. A questão do método na filosofia – um estudo do modelo heideggeriano. São Paulo. Livraria Duas Cidades. 1973.

professor Ernildo assinala que em Heidegger se passa a exigir da filosofia nível crítico da mais alta expressão no que toca ao procedimento metódico, mas nem por isso devemos nos por em marcha para um procedimento demasiado formalístico ao estilo das ciências particulares:

> O método na Filosofia – que engloba e antecipa todos os outros métodos – não pode ser preparado de maneira exterior ao objeto da Filosofia, nem construído a partir de um modelo de ciência particular. O pensamento que analisa a questão propriamente dita da Filosofia, desdobra, na intimidade do próprio questionamento do objeto, os passos metódicos, numa unidade de pensamento, método e objeto. É um processo especulativo e totalizador que respeita a universalidade da questão e da tarefa da Filosofia e que se transfere para linguagem filosófica. Desta maneira a linguagem filosófica carrega em seu bojo algo de universalidade e inexauribilidade do próprio objeto que exprime, não podendo, em momento algum, ser reduzida à univocidade e transparência características dos signos empregados pela ciência. A linguagem que corresponde ao movimento especulativo e totalizador tem um funcionamento semântico que só se compreende através de uma hermenêutica que toma em consideração o objeto que tal linguagem exprime.[115]

Compreende que com a expressão 'fenomenologia' Heidegger determina um conceito de método sem pretender caracterizar os conteúdos dos objetos. Segundo Ernildo Stein, o "*como*", o método, é o que mais importa enquanto maneira de proceder da filosofia fenomenológica. Aqui se destaca um dos pontos cruciais de sua interpretação por destacar o aspecto *formal* à fenomenologia heideggeriana (pp. 61/62). Porém, reconhece que o método não é algo exterior e puramente técnico, mas se liga "*à discussão das coisas mesmas quanto mais amplamente determina o movimento básico de uma ciência*", entendendo que Heidegger submete e transforma o conceito de fenomenologia a um processo de interpretação etimológica (p. 61).

Ernildo compreende um conceito *formal* de fenomenologia no dizer de Heidegger: "*apophainesthai tà phainòmena – fazer ver a partir de si mesmo aquilo que se manifesta, tal como a partir de si mesmo se manifesta*" (p. 66). Enfatiza a dimensão formal da fenomenologia ao dizer que Heidegger procura dar a tal dimensão formal "*aquela envergadura que a comensure com o apelo para volta às coisas mesmas"* (p. 68). Afirma que Heidegger quer transformar este conceito *formal* de fenomenologia no conceito fenomenológico (p. 68). Fenômeno em sentido privilegiado, formal portanto, é aquilo que "*o mais das vezes não se manifesta, o que está velado em face do que se*

[115] STEIN, Ernildo. A questão do método na filosofia – um estudo do modelo heideggeriano. São Paulo. Livraria Duas Cidades. 1973. pp. 15-16. Os negritos são nossos.

manifesta ainda que pertença ao que se manifesta" (p. 68). A fenomenologia seria o que "*dá acesso ao fenômeno no sentido fenomenológico"*, em sentido formal, não em sentido vulgar (p. 68) – o que se manifesta de modo prévio e implícito, não tematicamente, ainda que eventualmente o possa (p. 64).

Compreende um segundo Heidegger preocupado com "a *análise da questão do ser"* (p. 62), entendendo o fator determinante do método fenomenológico heideggeriano "*a descoberta que existe um primado da tendência para o encobrimento"* (p. 112). Sustenta que o método "*deve adequar-se ao modo de manifestação do ser"* (p. 69), aponta uma terceira perspectiva do contexto de sua obra – "a *ontologia fenomenológica"* (p. 79) -, entendendo que toda ontologia só seria possível como fenomenologia (p. 69). Entende que o papel da fenomenologia "*consiste em se inserir nesta realidade que escapa à total autotransparência e nela manifestar tudo que alí se oculta à reflexão*" (p. 51).

Em Emmanuel Carneiro Leão "*todo e qualquer fenômeno já é em si mesmo, como fenômeno, fenomenologia*". A fenomenologia não teria papel de acesso como em Ernildo, mas é o próprio fenômeno que no aparecimento e desaparecimento de sua vigência, em sua ambiguidade de ser e não ser, recolhe o ser e acolhe o nada de suas diferenças e igualdades (referências) em relação a si mesmo e a todos os demais fenômenos (p. 27).

Aponta que a grande dificuldade do método fenomenológico consiste na ambivalência da identidade e na ambiguidade da diferença. Trata-se da dinâmica de ser e não ser fenômeno da fenomenologia de todo fenômeno (p. 28). No aparecer e ocultar-se do sentido do ser, ora se retrai ora se expande todo o mistério do ser e do nada na temporalidade. O tempo é retraimento do ser e do nada. Pensar não é função tética transcendental da consciência, mas transitar na própria vida enquanto atitude radical e comprometida. Em fenomenologia está em causa a identidade decorrente da integração das igualdades e diferenças. A dialética tem papel primordial para o autor, o que já é afastado da interpretação de Ernildo no que toca ao ambiente fenomenológico. Ocorre que a palavra dialética surge com Platão e a "dialética" empregada por Carneiro Leão é "originária", é pré-sócrática, se constitui do embate de contrários intuído por Heráclito, cujo desenvolvimento, posteriormente, ficou a cargo de Hegel. Como exemplo, o autor se refere a XI Tese de Feuerbach de Karl Marx: "*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretier! Es kommt darauf an, sie zu veränder*: "*Os filósofos interpretam o mundo apenas de maneira diferente. O que*

importa, porém, é transformá-lo".[116] Nesse sentido, Marx estaria valorizando a filosofia e não o contrário, pois sem a dialética Marx estaria separando transformar de interpretar, conclui o professor Emmanuel:

> "Na história de ser e não ser homem a identidade é sempre dialética, com a realidade. Pois a dinâmica do desempenho histórico concilia tensões em unidades de interpretação de contrários. Interpretar e transformar não se excluem mas se incluem e se fortalecem com as oposições."[117]

Eis a compreensão Heraclítica empregada na fenomenologia!

Toda visão não vê apenas o visível, vê também o invisível (p. 29). Ver, aqui, é ver o vendo, com o corpo todo, com tudo que se é e deixa de ser, havendo uma integração de escuta e visão*, "Convivem a ambigüidade de ser e não ser e a ambivalência de dar-se e retirar-se que de si mesmo nos dá qualquer fenômeno em toda leitura"* (p. 29). E continua o pensador Pernambucano: *O pensamento não nos lega apenas o dito das linhas, lega-nos e transmite-nos também o não dito das entrelinhas,* desde a interpretação de Heidegger do mito da caverna de Platão (p. 29). Diferentemente de Ernildo Stein, Carneiro Leão assinala que "*a fenomenologia não é e nem quer ser nem pode ser conhecimento"* (p. 29). *Diz apenas um conceito de método, ein Methodenbegriff, que não remete para nenhum conteúdo ou objeto de determinada região do real* (p. 29). Sustenta o autor que tal método apenas se refere *ao "modo em que o exercício de um relacionamento, qualquer que seja, lida com objetos e trata de conteúdos"* (p. 29). O fenomenológico da ontologia fundamental é "*o modo de liberar, die freilegung, as estruturas existenciais da dinâmica de totalização da temporalidade originária"* (p. 30) O tema de Ser e tempo é "*o ser dos seres, o ser do que é, e está sendo, e o sentido do ser em geral"* (p. 31). Diz Carneiro Leão:

> Ser e Tempo não prescreve para si um ponto de partida ou uma posição, nem uma corrente ou sistema, de vez que a fenomenologia não é nada disto e nunca poderá ser, enquanto se compreender a si mesma, como fenomenologia. Esta independência de posição e ponto de vista, esta libertação de corrente e sistema devem ser tomadas em toda sua radicalidade. (p. 30)

[116] Palestra proferida na Academia Brasileira de Letras em abril de 2016. Dialética e Identidade.
[117] Palestra proferida na Academia Brasileira de Letras em abril de 2016. Dialética e Identidade.

Conclui Carneiro Leão com três considerações a respeito de Heidegger (p. 32/33): a) Heidegger *está* de acordo que, na construção de um conhecimento, ***não*** se possa fazer uso construtivo de nada que não se de numa percepção reflexiva e intuitiva das coisas em si mesmas. É impossível pressuposição construtiva em fenomenologia. b) Heidegger *não está* de acordo nem que fenomenologia pretenda ser conhecimento e ciência, nem que não haja nenhuma pressuposição, por exemplo, sem ser não é possível fenomenologia. c) Se, para o *conhecimento,* o grande desafio está em conhecer o conhecido, para o *pensamento*, o desafio é pensar o conhecido. Todo pensamento só pensa o já pensado no e pelo não pensado. A fenomenologia é *Dasein*, é presença, é linguagem dos fenômenos seja na consciência, seja fora, pré, sub ou extra consciencial.

I.3. A experiência de ensinar e aprender (*sendo*) no Ser.

O olhar fenomenológico é nosso guia nesta caminhada.[118] Trata-se de via de mão dupla sem exclusão ou solução de continuidade. Na dinâmica de expansão e retração da temporalidade originária vigora a totalidade dos sentidos de Ser-e-Não-ser, seja em tudo que é e está sendo, seja em tudo que não é e não está sendo, inclusive a própria constituição intencional da consciência. O homem está dentro do acontecer. Por outro lado, o reino constituinte da intencionalidade da consciência não escapa e nem se contrapõe à dinâmica de totalização da temporalidade originária, mas se encontra na possibilidade desse acontecer que nos é dado desde sempre como horizonte de uma preparação para uma outra compreensão, um salto de olhar. Toda consciência foi, é e continua sendo consciência de algo enquanto constituição e doação de sentidos e significados na proveniência da temporalidade originária. Mas qual o sentido de 'fenomenológico'? Vejamos tanto em Husserl quanto em Heidegger:

> "A constituição dos feitos e dos fatos da consciência não perfaz o que há de fenomenológico na fenomenologia de Husserl e sim o **procedimento específico** com que se descobre e encontra a constituição intencional da consciência. Do mesmo modo, o que há de propriamente fenomenológico na fenomenologia da presença não

[118] Como ressaltou Márcia Schuback: "O salto de olhar é horizonte de uma preparação para uma outra compreensão do que seja a relação entre pensamento e linguagem enquanto pensamento e palavra a partir da experiência." (A perplexidade da presença. In: HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Petrópolis. Vozes. 2009. p.18).

> está nas estruturas existenciais que forma o modo de ser da pre-sença, a existência. O fenomenológico da ontologia fundamental é o método, o modo de liberar, **die Freilegung**, as estruturas existenciais da dinâmica de totalização da temporalidade originária." [119]

A essência do agir do pensamento e sua prática em prol do ensino médio no Brasil não tem como maior tarefa uma efetivação do ensino filosófico como utilidade, mas se reporta a um antigo sempre novo modo-de-ser-no-mundo como abertura de possibilidades criativas em suas realizações.

A questão é caminho. Aparente longa caminhada que nos conduz ao que nos é próximo, aonde o mais simples é o mais elevado, lá, onde a possibilidade deste acontecimento não diz *epísteme* ao modo das ciências em geral, regidas por tecnicismo principiológico duro e mecanicista, mas diz uma espécie de *competência*, diz filosofia como "*próton archôn kai aitiôn theoretiké*", *(...) "uma espécie de competência capaz de pescrutar o ente, a saber sob o ponto de vista do que ele é, enquanto é ente."*[120] Independentemente da cronologia biográfica ou nuanças de pensamento, alguns pensadores assumem relevo nesta trajetória enquanto questão a ser investigada. Chamamos atenção para um modo de ver o problema, articulando-se dimensões de entendimentos como possibilidades de convergência quanto ao tema proposto, tendo por base que toda dinâmica de aprendizagem, seja em sua realização como em sua desrealização, só é o que é (*sendo*) no Ser. Mas o Ser, o que é? Responde-nos Heidegger:

> Mas o Ser – o que é o Ser? É ele mesmo. O pensamento vindouro terá que aprender a fazer essa experiência e a dizê-la. O "Ser" não é nem Deus nem um fundamento do mundo. O Ser está mais distante do que todo ente e, não obstante, está mais próximo do homem do que qualquer ente, seja um rochedo, um animal, uma obra d'arte, uma máquina, seja um anjo seja um Deus. E, todavia, para o homem é a proximidade o que lhe está mais distante. Em primeira aproximação, o homem se atém sempre, e somente, ao ente. Sem dúvida, sempre que o pensamento se representa o ente como ente, refere-se ao Ser. No entanto, não pensa, na verdade, senão o ente como tal e nunca o Ser como tal.[121]

---

[119] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A Fenomenologia de E. Husserl e a Fenomenologia de M. Heidegger. In: Filosofia Contemporânea. Petrópolis. Daimon. 1ª Edição. 2013. p. 30. Os negritos e sublinhados são nossos.

[120] HEIDEGGER, Martin. Que é isto – a filosofia? Tradução, introdução e notas Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades. 2ª Edição. 1978. p. 28-29.

[121] HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1967. p.51.

Por mais estranho possa parecer, o Ser por ser não há. Ser não existe sem o homem, mas não é consequência do homem. Que seja esclarecido: ao se afirmar, aqui, que o ser "*não é consequência do homem*" significa e está dito que o homem não tem o poder da criação ou domínio do Ser, não se impõe sobre tal proveniência. O homem é o que é e sempre foi como é desde Ser. A dinâmica do real é o vigor constituinte dos entes, mas só ganha sentido, como vigência de pensamento, no homem, não no animal e nem no vegetal. É nesse sentido que afirmamos que "*o Ser por ser não há*" e "o *Ser não existe sem o homem*", só e apenas isso. Como ressaltado, por paradoxal, mais que absurdo ou frase de efeito, trata-se de salutar provocação de pensamento. No mesmo sentido as considerações de Carneiro Leão:

> (...) o homem é o lugar de que necessita e, por conseguinte, cria o Ser, destinando-se "epocalmente", isto é, sendo Ser. A consolidação da necessidade, que assim se destina, é a linguagem onde mora o homem. A custódia desse ser da linguagem se dá originariamente na palavra do poeta e no pensamento dos pensadores, que articulam o destino "epocal" do Ser. Nesse sentido a linguagem "é a casa do Ser" e "os poetas e pensadores são os seus vigias. [122]

I.3.1. Ensinar e aprender: um desafio de libertação.

O '*dize*r' de qualquer '*ensinar*' ou 'aprender' é pré-categorial, pré-reflexivo, é contato pré-discursivo. O mistério deste contato nos trouxe uma avalanche de respostas na tentativa de "explicar" como se ensina e se aprende filosofia. Como assim? A intuição de Heráclito, cujo teor se eterniza por mais de 2.500 anos de história, nos remete à dimensão da escuta deste '*dizer*' no fragmento 50: "*É sábio, ouvindo não a mim mas ao Logos, concordar que todas as coisas são uma";* e também no fragmento 19: "*Não sabendo como ouvir, também nada pode falar.*"[123] Os fragmentos de Heráclito nos remetem a uma *escuta.* Auscultar o *Logos* como possibilidade hermenêutica sobre o *sentido* do homem e da vida, sobre o modo de ser do homem no mundo é *Dasein*[124], '*ser com',* como trânsito do '*deixar-se dizer'* no e do vigor da linguagem enquanto tal. Todo '*deixar ver'* algo (*phainesthai*) é oriundo do Ser

[122] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Introdução. 3. Sobre o Humanismo e os Pensadores Essenciais. In: Martin Heidegger. Sobre o Humanismo. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1967. p. 16.

[123] KAHAN, Charles. A Arte e o Pensamento de Heráclito. São Paulo. Paulus. 2009. pp. 72 e 65.
[124] A Fenomenologia de E. Husserl e a Fenomenologia de M. Heidegger. In: Filosofia Contemporânea. Petrópolis. Daimon. 1ª Edição. 2013. pp. 32-33).

que guarda *o mistério* de estar sendo e não sendo ao mesmo tempo, concretizando-se numa *intuição* originária que capta (consuma) este jogo instaurador das decisões do real como força constituinte em todas as realizações. Mas o que é *Dasein*? Ensina-nos Carneiro Leão o sentido da palavra empregada por Heidegger:

> Dasein é a locanda, a estância móvel, onde o homem encontra as possibilidades ontológicas para edificar seu modo de ser em todos os níveis de seu desempenho. Por isso, para edificar-se, Ser e Tempo não pode partir nem instalar-se na consciência, seja intencional ou não, seja transcendental ou não, seja empírica ou não." (...) Dasein não tem nem produz atos, não cria nem gera vivências de qualquer natureza. Dasein diz a expansão de ser, seja alargando, seja estreitando um espaço elástico de acolhimento e rejeição para relacionamento de ser e não-ser, de ter e não-ter. A espessura de minhas intencionalidades reside e mora na expansão de ser que, continuamente, me abre para abertura de possibilidades existenciais. Esta abertura constitui a fenomenologia de todo fenômeno.[125]

Aprender filosofia requer dois pressupostos: a capacidade de pensar e a vontade de aprender, sem os quais, nem mesmo Platão e Aristóteles, juntos, dariam conta dessa tarefa, caso não se assuma a decisão radical de aprender a pensar. Por outro lado, até que ponto ensinar filosofia não '*diz'* ser filósofo? A tensão entre ser professor e ser pensador nunca é ultrapassada, mas apenas aprendemos a compreendê-la, a conviver com ela. Como? Assumindo *atitude*. Qual? Compreender que todo ente é no Ser, ou seja, sendo se *é* no Ser desde o *Hén Pánta* de Heráclito [Um (é) tudo][126].

A lida da aprendizagem filosófica diverge das demais ciências. A filosofia não visa e nem está preocupada com efeitos utilitários ou vantajosos. A ganância, a sede material, mata a filosofia. Em contrapartida, os demais campos do saber, mormente o tecnológico, não se abstêm de aprofundar o pensamento, a pensar radicalmente, a título de obter sustentação para alcançar seu objetivo metodológico enquanto finalidade prática e utilitarista. Porém, essa não é a preocupação da filosofia enquanto atitude radical. Radicalizar as pesquisas em qualquer campo do saber equivale a caricatura duma "britadeira", cuja insistente perfuração, quanto mais aprofunda, aceitemos ou não, mais encara com o próprio filosofar, mais se depara com o *modo* de ser da filosofia. Este é modo de ser que nem sempre é valorizado por ocultar-se, por não se lançar a holofotes de ocasião. Porém, desde sempre e estranhamente, vive e

[125] In: Filosofia Contemporânea. 2013. p. 32 e 42
[126] Fragmento 50: "Auscultando não a mim mas ao Logos, é sábio concordar que tudo é um." (Os Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Tradução de Carneiro Leão, E. 3ª Edição. Vozes. 1999. p. 71). A questão é retomada no item 3 deste trabalho.

irrompe da sombra obscura do não-saber, pois seja como professor seja como pensador, tal *atitude* reside no silêncio do paradoxo originário e misterioso oriundo de um '*deixar-se dizer*' demarcado pela sentença Socrática '*sei que não sei'.* Emmanuel Carneiro Leão esclarece-nos a dimensão deste "*que*" Socrático – "sei *que* não sei" -, desconsiderando-o categorial ou transcendental, mas que guarda e arrasta consigo o sentido de toda aprendizagem filosófica:

> A aprendizagem da filosofia passa sempre pelas obras dos grandes pensadores. Mas uma leitura com tal propósito de aprender a pensar não poderá ser ideológica. Não se estudam os filósofos para sair repetindo as atitudes que tomaram, as posições que defenderam ou as respostas que deram. Em toda leitura e interpretação de um texto está em jogo a capacidade de pensar de quem lê e interpreta. "A filosofia não é uma doutrina. A filosofia é uma atividade", diz Wittgenstein no nº 5217 do Tratado Lógico-Filosófico. E qual é atividade da filosofia? - É a atividade de aprender e ensinar a pensar. A tarefa do pensador não é construir respostas nem formular teorias. É examinar as irrupções das diversas teorias e respostas em seus respectivos pressupostos de sustentação. Na conhecida formulação socrática "sei que não sei", este "que" não tem função nem categorial, nem transcendental, seja integrante, seja causal. Indica simplesmente a conjuntura histórica da existência, em que se dá e exerce a liberdade do pensamento em tudo que sabe. O pensamento não somente sabe que não sabe. A formulação não visa apenas a constatar um fato e sua aceitação por parte de Sócrates. Fala de uma realização e modo de ser, a realização e modo de ser do filósofo. O pensador em tudo e, sobretudo, vive o não saber. Pois pensar não é saber. É não saber. Quando se pensa não se pretende saber, e quando se pretende saber, não se pensa. Desde o Poema de Parmênides, o pensador-filósofo é aquele que não cessa de questionar as raízes em que se encontram e desencontram, numa encruzilhada da verdade, os caminhos do ser, do não ser e do parecer.[127]

Todo professor ou filósofo é aluno e todo aluno, à medida que aprende, ensina, vem-a-ser-professor, professa, aprende a filosofar, torna-se filósofo. Portanto, todo aluno quer aprender, ainda que não saiba isso. Todo aluno quer ensinar, ainda que não saiba isso.[128] Todo professor vivencia as duas possibilidades – aprender e ensinar -, ainda que não se de conta disso imediatamente.

---

[127] A História na Filosofia Grega. In: Filosofia Grega: uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 20.

[128] Assim como todo homem é racional e animal, todo homem vivencia estados de consciência e inconsciência. Há uma unidade, mas essa unidade não é parada, está sempre se fazendo. O inconsciente depende da consciência para ser compreendido, o que não quer dizer que a consciência que o homem tem do inconsciente seja totalmente consciente.

Mas qual a diferença? Qual o limite entre ser aluno e ser professor, entre aprender e ensinar? O que demarca a condição de cada qual? Por mais paradoxal que possa parecer e ainda que não percebamos imediatamente, o homem só se faz aluno quando vivencia o compromisso radical de ensinar e assim aprende. Por outro lado, o homem se faz professor quando vivencia o compromisso não menos radical de aprender e assim ensina. Com o compromisso de querer ensinar o aluno aprende e com o compromisso de querer aprender o professor ensina. Com isso evidencia-se a identidade – aprender-ensinar – no seio das diferenças entre aluno e professor e é para este lugar que passamos a liberar o pensamento enquanto questão.

Nessa dimensão, o que quer dizer compromisso? Compromisso é, sobretudo, uma promessa consigo mesmo, não apenas com o outro de si mesmo, mas também com o outro dos outros no "não-outro", ou seja, com tudo que é e não está sendo, com o ser e com o nada. Comprometer-se é não só acolher, mas recolher-se no envio de uma missão. Como assim? Não se trata do cumprimento de mandatos, missões diplomáticas ou político-partidárias no esteio de uma programação, mas sim de abrir-se ao envio radical do Ser ao pensamento no Homem, compreensão tão bem retratada na mensagem do Evangelho, quando Deus enviou o *Logos* à terra e o Filho do Pai transmitiu seu ensino aos Apóstolos: "*Como o Pai me enviou, eu vos envio...*"[129]

Aprender-ensinar é missão, é compromisso, é modo de concentração e realização de pensamento enquanto desafio de libertação. Cumprir essa tarefa é *reagir,* efetivamente, contra todas as formas de propaganda avassaladoras, que não convencem e não condizem com a realidade; que em vez de incentivar paralisam o pensamento, impondo-se pela força e pela violência, em vez de libertar; que se nomeiam com programas a benefício de tudo e de todos, mas escravizam e propagam desalento em lugar de humanizar; que seduzem com "belos discursos", mas não dizem a verdade. Cumprir a missão de ser professor é ter a coragem e *reagir* contra todas as formas de opressão que mais escamoteiam o ensino trans- e inter-disciplinando, generalizando e repetindo; que solicitam mais sentimentalismo e emoção do que propriamente aprender a pensar uma cultura autêntica, especulando sobre a massa, inibindo a espontaneidade de criação.

[129] JOÃO. 20,21. '3. O dia da Ressurreição – Aparições aos Discípulos' (Novo Testamento - Evangelho Segundo São João). In: Bíblia de Jerusalém. Tradução do Francês. Direção Paulo Bazaglia. Paulus. 2002. p. 1893.

I.3.2. Heráclito e Parmênides: a unidade e as aparências em jogo.

Heráclito e Parmênides assumem importância neste trabalho, pois enquanto pensadores originários, também conhecidos como pré-socráticos, pensaram possibilidades e níveis de realização na realidade. Em Heráclito a realidade muda constantemente e pertence à sua natureza essencial o devir. Isto não deve ser interpretado como se não houvesse em absoluto uma realidade em movimento. Porém, o movimento não é a característica mais importante de seu pensamento. Heráclito insiste na palavra *Logos*, uma especial mensagem à humanidade como *Phýsis* do todo, pois '*a Phýsis gosta de permanecer oculta*' (frag. 123).[130] Trata-se de possibilidade de humanização. Como assim? Educação enquanto modo de humanização tem dois aspectos ou modos de realizar-se: conservadora, já estabelecida ou, então, revolucionária por trazer algo novo, inesperado. Quando a educação é revolucionária há transformação de pensamento: o *homem* é água, madeira, etc. Ele é e não é tudo junto em seu nível de experiência, enquanto modo de ser; "*H2O*" é nível de interpretação, não é a água de quem está se afogando; *psique* não é entidade, mas sopro de vida que o homem realiza havendo integração com outros seres e assim há desencadeamento de novos impulsos e princípios – "*se não se espera não se encontra o inesperado".*[131]

Em Heráclito criação não é criacionismo. A espera do inesperado não é produção unilateral do homem. História é sempre experiência de inovação com o já dado, não basta o já pensado para a experiência de pensamento. O inexplicável é a fonte de aprendizagem. Toda explicação recorre ao já existente, ao já instalado, já sabido, dado e não exaurido. Tudo que desencadear novas possibilidades implica revolução. O revolucionário ao dizer não já disse sim a novas possibilidades como afirmação originária. Nunca podemos pensar Kant pelos pensadores anteriores, pois Kant é possibilidade de nova libertação. Devemos nos libertar das possibilidades já dadas e por isso Heidegger considerou a liberdade a essência da verdade. Nenhum homem é criador, mas demolidor de ideias, não é cidadão de nenhuma comunidade de ideias já dadas.

[130] CORDERO, Néstor Luis. A Invenção da Filosofia. São Paulo. Odysseus. 2011. p. 80.
[131] HERÁCLITO. Fragmento 18. Os Pensadores Originários. Anaximandro – Parmênides - Heráclito. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Teresópolis. Vozes. 3ª Edição. 1999. p. 63.

O *pré* do pensamento pré-socrático não é qualitativo deste pensamento: não é primitivo, é originário. O real é tensão de separar e reunir. Em Heráclito conhecer implica não-conhecer. Se só formos escutar o que já sabemos há empobrecimento. Só escuto o que não se conhece: silêncio, falta e ausência é desafio contínuo. Não é possível excluir totalmente o outro, pois nosso crescimento implica si mesmo e o outro (Ser e Não-ser). Pensar necessita realizar e não-realizar, senão realizar não acontece. Não-ser não contradiz Ser. A possibilidade do possível é necessária para nascer acontecer. Ser é *Logos*. *Logos* é possibilidade que reúne tudo, junta tudo, abre possibilidades e níveis de relacionamento e não-relacionamento, pensamento e não-pensamento, se tornando linguagem na humanidade dos homens, seja nos gestos, nos sinais, nos símbolos, no pensamento ou na palavra.

Com isso surge a pergunta: a palavra grega *Logos* pode realmente ser traduzida? Tal palavra assume várias traduções, mas pode significar possibilidade constitutiva de todas as realizações na realidade, inclusive a de aprender e ensinar. Como assim? A rigor não podemos concluir por uma "dialética" em Heráclito, mas o pensamento de Heráclito nos traz uma tensão, uma oposição de contrários, conquista que integra igualdade e diferença. Essa tensão, reunião ou combinação de igualdade e diferença é Logos - tudo (é) um. *Hen* é identidade do *Logos*. Para acontecer Ser precisa acontecer Não-ser, para acontecer Não-ser precisa Ser.

Logos dirige o acontecer no mundo, considerado incriado, existente desde a eternidade, o qual os homens necessitam escutar: O conceito chave de "medida" controla a dinâmica da realidade que não é fluente.[132] O combate, a guerra, é *"pai de todas as coisas, o rei de todas as coisas*"[133], sendo certo que a mais bela harmonia provém das coisas divergentes, das diferenças.[134] "*O filósofo ama a sabedoria porque não a possui. O autêntico sábio, de outra parte, possui um único conhecimento, mas essencial: conhece "a razão que governa tudo através de tudo" (fr. 41).*"[135]

A contribuição original de Heráclito à filosofia há de ser encontrada não apenas no movimento, mas noutra parte, pois consiste na sua concepção da *unidade*

[132] HERÁCLITO. Fragmento 30: "O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez mas sempre foi, é e será, fogo sempre vivo, ascendendo segundo a medida e segundo a medida apagando." In: Os Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis. Vozes. 1999. p. 73. Ver também: CORDERO, Nestor Luís. A Invenção da Filosofia. Tradução Eduardo Wolf. Odysseus. 2011. p.87.
[133] HERÁCLITO. Fragmento 53: "De todas as coisas a guerra é o pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres." In: Os Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis. Vozes. 1999. p. 73.
[134] HERÁCLITO. Fragmento 8. In: Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis. Vozes. 1999. p. 61.
[135] HERÁCLITO. Cf. citação de Nestor Luís Cordero. In: A Invenção da Filosofia. São Paulo. Odysseus. 2011. p. 78.

na *diversidade,* da igualdade nas diferenças, pois sob o fluxo incessante existe uma unidade (identidade). Heráclito percebe uma unidade para além da diversidade, mas não a vê como Parmênides, simplesmente um Ser imutavelmente constante, como também no devir e na diversidade ele não vê apenas ilusões, aparências. Heráclito entende que a *luta de contrários* entre si é essencial ao ser mesmo do Uno, ou seja, o Uno só pode existir na tensão de contrários. É a unidade dos opostos a única energia primordial de possibilidades do real. Todo desenvolvimento ocorre na interação polar de forças que se opõem. Essa a condição para possibilidade harmoniosa do mundo[136], tanto para aprender quanto para ensinar.

Já no proêmio do poema de Parmênides, *Da Natureza*, se instala e anuncia a linguagem se fazendo linguagem: "*E a Deusa, com boa vontade, acolheu-me, e em sua mão minha mão direita tomou, assim proferiu a palavra e me saudou*:" (B1, 22).[137] Dá-se presença, anuncia-se o aparecimento da linguagem misteriosa, vislumbrando possibilidades em todos os seus níveis, seja no discurso, na língua, na alegoria, na tautologia etc. Parmênides é conduzido a um caminho apartado dos homens que tanto faz aparecer quanto se dá presença de algo desconhecido e não sabido, mas que está guiando o processo de amostragem em tudo que é e está sendo, que não é e não está sendo. Entra em jogo o Programa das opiniões (*Doxa*), das aparências: "*Mas é preciso que de tudo te instruas: tanto do intrépido coração da Verdade persuasiva quanto das opiniões de mortais em que não há fé verdadeira. Contudo, também isto aprenderás: como as aparências precisavam patentemente ser, por tudo como tudo quanto é.*" (B1,28-32).[138]

A antecipação da meta vai caracterizar o pensamento grego clássico. O ser irrompe no real como manifestação singular e autônoma que a cada vez se realiza, deixa aparecer o ser como abertura, em condições e experiências determinadas. Sobre o poema de Parmênides destacamos a interpretação de Emmanuel Carneiro Leão a respeito do *terceiro caminho*, o caminho do *parecer* ("*terceira margem do rio"*), fonte originária de todo aprender e ensinar humano, cuja nobreza de espírito criador merece ser pontuada:

[136] HERÁCLITO. Fragmento 8: "O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia." In: Os Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Vozes. 3ª Edição. 1999. p. 61.
[137] In: Filósofos Épicos I – Xenófones e Parmênides – fragmentos. Tradução Fernando Santoro. Rio de Janeiro. Hexis. 2011. p. 83.

[138] In: op. cit. p. 85.

> Em todo caminho, o percurso do humano na vida faz sempre a experiência decisiva de que as aparências integram irresistivelmente ser e não ser homem dos homens. O aparecimento das aparências pertence e não pertence a ser e não ser de qualquer sendo. (...) Um homem verdadeiramente humano, i.e., que desencobre sua humanidade em ser e não ser nos aparecimentos da aparência e não aparência, não é quem corre atrás, bronco e cego, no dizer de Parmênides, de uma única verdade, mas quem percorre os caminhos, de ser e não ser, de parecer, aparecer e desaparecer em toda caminhada; é quem sente o sabor da realidade presenteada em todo real; é quem não tenta fugir às e das tempestades de ser; é quem não busca evitar as calmarias ou o desespero de não ser; é quem não despreza os nevoeiros de parecer e as brumas de aparecer e desaparecer, em toda situação da vida. Em silêncio, no silêncio da linguagem, a encruzilhada de todos os caminhos joga sempre o humano numa travessia, na travessia da "terceira margem do rio" onde cada um de nós se sente em si um "pilar na ponte de tédio", segundo a provocação ontológica que nos deixou Mário de Sá Carneiro: "*Eu não sou eu nem sou o outro, Sou qualquer coisa de intermédio, Pilar da ponte de tédio, que vai de mim para o outro!*[139]

I.3.3. *Philein versus Órecsis*: uma integração radical.

Enquanto ente o homem é acontecimento finito que difere dos demais, acusa diferenças. Diferença não diz desigual, dessemelhante, diverso ou contrário. Ao contrário, tudo que é diverso, dessemelhante, desigual ou contrário já está e sempre estará no seio de toda e qualquer diferença. Mas o que é 'seio da diferença'? Diz unidade do Ser e nessa unidade se encontra a força misteriosa de tudo que é gerado. Mas gera como? Surgem como questões o 'de onde' da origem, o 'como' do caminho, o 'para onde' do destino e o 'para quê' da finalidade. Tais questionamentos são secundários em face do problema enquanto questão, pois a questão fundamental é outra ao se tratar de ensinar e aprender filosofia, de ser professor e ser aluno. No dizer de Martin Heidegger, a questão fundamental é *aspiração*.

> O philein tò sophón, aquele acordo com o sophón de que falamos acima, a harmonia, transformou-se em Órecsis, num aspirar pelo sophón. O sophón – o ente no ser – é agora procurado. Pelo fato de o philein não ser mais um acordo originário com o sophón, o philein tò

[139] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O homem no Poema de Parmênides. In: Anais de Filosofia Clássica, Vol. 1, nº 1, 2007. pp. 35-36. Cf. http://afc.ifcs.ufrj.br/2007/carneiro.pdf - em 24/06/2015).

> sophón torna-se “philosophia”. Esta aspiração é determinada pelo Eros.[140]

Ao filosofar o pensamento age e quando age aspira. Aspira o quê? Aspira o desejo de saber enquanto amor à própria sabedoria, seja quando se aprende ou ensina, seja quando nos encontramos na condição radical de aluno ou professor. Disposição é a palavra-chave do amar. Quem não se dispõe não ama nessa dimensão, não sente o sabor e nem a aspiração de todo conhecer imbricado na dinâmica de ‘aprender-ensinar’. Por isso Emmanuel Carneiro Leão afirma que “*ensinar é um dar e prestar (...). Aprender-ensinar é pois a identidade e diferenciação de nossas diferenças com a realidade, tanto com a realidade que nós mesmos somos, como com a realidade que nós não somos*.”[141] Tal disposição não tem natureza material nem formal, nem categorial nem transcendental, mas se instala na ordem do pensamento num movimento de vir-a-ser o que é determinado pelo *Eros*. Todo ensinar e/ou aprender encontra-se na disponibilidade de amar, de viver o outro como *o* mesmo e não apenas como a *si* mesmo, de perceber a identidade nas diferenças enquanto condição de possibilidade de todo aprender e ensinar. É a hermenêutica de Heidegger ao ler Hölderlin citada como epígrafe deste trabalho:

> Quem o mais profundo *pensou*, *ama* o mais vivo.
> A proximidade imediata dos dois verbos, “pensar” e “amar”, forma o meio do verso. Com isso, consideramos que o amor se funda no fato de pensarmos o mais profundo. Tal “ter pensado” provém presumivelmente daquela memória, no pensar da qual funda-se o próprio poetar e com ele toda arte. Mas então o que quer dizer pensar? Jamais aprendemos, por exemplo, o que é nadar através de um manual sobre natação. O que é nadar é dito saltando na correnteza. Somente assim conhecemos o elemento em que o nadar precisa se mover. Qual é, porém, o elemento em que se move o pensamento? Suposta verdadeira a afirmação de que ainda não pensamos, então ela está ao mesmo tempo dizendo que nosso pensamento ainda não se move no seu elemento próprio e isso, na verdade, porque e realmente o a-se-pensar retrai-se para nós. Isto que assim, de um tal modo, de nós se retira e, por isso, permanece impensado, não podemos por nós mesmos coagir ao encontro. E nem mesmo tomando-se o caso mais oportuno, a saber, que nós nitidamente já pressentimos o que de nós se retrai. Então, só nos resta uma coisa. Só nos resta esperar – esperar até que “o a-se-pensar” se nos anuncie. Mas esperar aqui não significa, de modo algum, adiar o pensamento. Esperar quer dizer aqui: manter-se alerta e, na verdade, no interior do já pensado em direção ao impensado, que ainda se guarda e se encobre no já pensado. Através de uma tal

[140] Que é isto – a filosofia? Tradução Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades. 1978. p. 27.
[141] In: Aprendendo a Pensar, Vol. I. Petrópolis. Vozes. 1977. pp. 48-50.

> espera, justamente já pensando, estamos em via de nos encaminharmos para o que cabe pensar. Esta via pode ser um extravio. Ela permaneceria porém marcada pela disposição de corresponder àquilo que cabe pensar mais cuidadosamente.[142]

Em Heidegger *a essência* do homem é antes e fora de qualquer atividade.[143] É a-históriográfica. Em que sentido? Não há como identificar quem foi o primeiro homem na temporalidade do percurso historiográfico e, nessa dimensão, não há tempo. Tão radical a abordagem dessa dimensão que a torna quase incompreensível, pois o humano do homem é irrupção que não se tem notícia onde e quando historiograficamente começou. O homem não começa, não há o primeiro homem, pois ele sempre já começou, sempre já se deu ou aconteceu. O homem não consegue pôr-se antes ou fora de sua humanidade para se captar "o começo" do homem em sua dinâmica de ensinar e aprender. Ser-no-mundo, Ser-histórico, é inserção. Heidegger quer entender o homem antes de substância, no agir, na ação. O homem não "*tem"* afeto. Não é algo, um 'eu'. Não é pessoa, intuição, intenção, consciência, reflexão, mas é *tomado* ou *tocado* por afeto, experiência, textura, constituição ontológica. Nesse sentido, não há *quem* foi tomado, mas há um modo de ser que já desde e sempre é tomado pela ação do afeto, que então o faz ser o que ele é. Dizer '*homem*' como lógica, o pensar sem erro, o "certo", identifica o homem como '*animale rationale'*; isto é, pensá-lo como o organizador das estruturas da realidade na fundamentação de três princípios: identidade, não-contradição e razão suficiente. Porém, o homem nunca foi animal. O Homem *ec-siste*. É ser vivente. Nesse '*estar-aí*' – *Dasein* - vive como *ser-no-mundo;* não mundo em perspectiva geográfica, mas sim como horizonte infinito de sentido. "*O ser-aí é o tempo, o tempo é temporal. O ser-aí não é o tempo, mas a temporalidade*", assinala Heidegger.[144] O homem é o vivente que '*vê'* sem necessariamente enxergar pelos olhos, mas como '*skepsis' - 'vê o vendo'*. A Hermenêutica radical de Heidegger exige do intérprete um salto, um modo de '*ver*', um modo de perceber e interpretar o fenômeno tal como o descreveu ao reler Hegel:

> Recuperamos assim o significado da palavra skepsis; (Σκέψις) significa ver, o examinar, o contemplar que se certifica do **que** é e

[142] HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar? In: Ensaios e Conferências. Tradução de Gilvan Fogel. Petrópolis. Vozes. 2010. p. 120. Os sublinhados são nossos.
[143] Em Heidegger a essencialização do humano do homem não é ôntica, não é circunscrita ao âmbito da qualquer atividade funcional ou objetificante, mas é fundamentalmente ontológica. Heidegger nos traz a ideia do homem como o vivente histórico. A "natureza" ou "substância" do homem é história, isto é, tempo.
[144] In: O conceito de tempo. Edição bilíngue. Prólogo, tradução e notas: Irene Borges-Duarte. Lisboa. Fim de Século. 2008. p. 69.

> **como** é o vendo, o Ser do ente. (...). O ter visto da skepsis é aquele vidi (vi e vejo agora) que tem em vista a realidade do real.[145]

Em Heidegger, a radicalidade dessa *atitude* se expressa não como pensamento lógico, mas como analítica existencial. O homem vivencia a alegoria do aparecer mostrando-se como tal, vê o fenômeno tal como é. Vê o fenômeno como experiência, *pathos*, afecção originária do mundo. O homem é o que ele é para ser o que ele é, re-originando-se, re-vitalizando-se, re-vigorando-se.

No dizer de Heidegger a filosofia é acontecimento futuro integrado ao passado. O pensamento originário enquanto harmonia com o *Logos* passou a filosófico como busca de um saber, um novo modo de aprender e ensinar. Todavia, precisamos dar um passo mais radical. É desnecessário ao homem encarar a realidade numa "busca" desenfreada, almejando por respostas, teorias e ideologias a todo custo, que ao cabo resultam senão em desalentos. O que mais importa ao homem é, em harmonia, corresponder ao *Logos* - despertar-se para um modo de agir que o inspira a aprender a pensar novamente. Com isso viramos radicalmente o jogo do pensamento e adentramos no âmbito do não-ser, do não saber, o que nos relembra uma antiga pergunta sempre atual já provocada por Leibniz antes de Heidegger: "*por que há simplesmente o ente, e não antes o Nada*?"[146] 'Nada', aqui, não quer dizer "coisa nenhuma"; ao contrário, pode ser saúde *ou* doença, alegria *ou* tristeza, vida *ou* morte, ser *ou* não-ser. Apesar da disjuntiva "ou" a copulativa "e" não se encontra afastada em qualquer das aparentes discrepâncias apontadas. Nessa dimensão todo "*ou*" e todo "*e*" estão em comunhão; '*ou*' e '*e*' se articulam no ser e não-ser de um mesmo instante. É a condição existencial humana no poema de Henry W. Longfelow, tão admirado por Vincent Van Gogh em momentos difíceis de sua vida, ao lembrar a vivência de um melancólico coração, sofrido por um passado de esperanças da juventude que se '*desfaz'* e, apesar de alguns dias serem escuros e tristes, o brilho do sol, em cada vida, há de surgir novamente:

> Minha vida é fria, escura e triste;
>
> Chove, e o vento nunca se cansa;
>
> Meus pensamentos ainda se prendem ao Passado que se desfaz,

[145] O conceito de experiência em Hegel. In: Caminhos de Floresta. Tradução Helder Lourenço. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2012. p. 180. Os negritos são nossos

[146] HEIDEGGER, Martin. Introdução à Metafísica. Rio de janeiro. Tempo Brasileiro. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 1969. p. 60.

Mas as esperanças da juventude se desmoronam na ventania,
E os dias são escuros e tristes.
Acalma-te melancólico coração! E deixa de te lamentar;
Atrás das nuvens ainda brilha o sol;
Teu destino é o comum destino de todos,
Em cada vida alguma chuva há de cair,
Alguns dias hão de ser escuros e tristes. [147]

O verbo 'tornar' expressado por Píndaro e repetido por Nietzsche ao dizer que *"É preciso viver um caos para se tornar uma estrela"* tem toda congruência com a realização de aprender e ensinar: - "*Torna-te o que és com a experiência da vida"*[148]. Dizer '*não-sei*', partir do nada, refazer novamente, não apenas implica o desafio de transcender os limites do que se sabe, mas, sobretudo ancorar-se na responsabilidade de descer às raízes de todo '*não-saber',* re-configurando-se um modo de compreender e exercer a liberdade de pensamento como renovação de uma cultura, seja enquanto aluno, filósofo ou professor. Sem desmerecer as condições e as conquistas de cada qual, a nomenclatura mais apropriada para esta *atitude radical*, a nosso ver, é o que menos importa. Classificar ser aluno, filósofo ou professor nessa dimensão é **"**pular da sombra", pois um nada-criativo já se deu como possibilidade de vir-a-ser aluno, filósofo, professor *etc*. É o que Heidegger pensa a respeito dos entes, ou seja, nenhum ente é: "*Talvez o é só possa ser dito de maneira adequada do Ser, de sorte que, em sentido próprio,* nenhum ente é. *(...) Somente a partir do "Sentido", isto é, da verdade do Ser, se pode compreender como o Ser é.***"**[149]

Heidegger reabre o problema como questão primordial em *Que é isto - a filosofia?*, nos conduz a um filosofar, a uma *atitude* filosofante, tornando-se um caminho. Ao trilhá-lo ingressamos sem volta ao modo de pensar e dizer do mundo grego arcaico, *lá,* onde aquilo que se diz se nomeia, ganha concretude na realidade em consonância com o Ser do ente.

Qual questão primordial está em jogo? Fundamentalmente a interpelação, o *páthos*, a afecção, a possibilidade do homem ser tocado pelo Ser do ente em

[147] LONGFELOW, Henry W. In: Naifeh, Steven e Smith, Gregory White. Van Gogh – A Vida. Tradução Denise Bottmann. São Paulo. Companhia das Letras. 2012, p. 425.
[148] PINDARE. Pythiques. Tradução do grego para o francês: André Puech. Paris. Belles Lettres. 1922. p. 56.

[149] In: Sobre o Humanismo. Tempo Brasileiro. Tradução de E. Carneiro Leão. 1967. p. 56 e 61.

questão, ou seja, " (...) *à possibilidade de que aquilo a que a filosofia se refere concerne a nós homens em nosso Ser e nos toca (...)".*[150] Heidegger põe a filosofia para nos falar como modo de perguntar e responder em 'correspondência' com a experiência existencial do mundo grego arcaico. Essa possibilidade de compreensão pressupõe um desafio de libertação, um "*die Freilegung",* desafio não só perante o que é e continua sendo como com o que não é e continua não sendo, bem como com o modo de perguntar e se perguntar em toda caminhada de pensamento. Heidegger exerce um movimento de pensamento, uma experiência de pensamento, sem preocupar-se com a convenção linguística tradicional, mas resgata um antigo sempre novo modo de encarar a realidade como questão originariamente grega – *Ti estin? (Que isto? / Que é aquilo?*). A questão mesma é um caminho e com isso Heidegger quer saber a essência da filosofia, olhando para dentro da filosofia, considerando tal região privilegiada, no sentido que somente a língua grega é *Logos*, ou seja: *"(...) estamos imediatamente em presença da coisa mesma, aí diante de nós, e não primeiro apenas diante de uma simples significação verbal".*[151]

Heidegger compreendeu a palavra *Philosophos* segundo a experiência Heraclítica. *Philein* diz *homologain*, falar assim como o *Logos*, 'corresponder' ao *Logos*. Tal correspondência é a chave para a dissolução do problema cambiante - *O que é isto – a filosofia? To sophon* significa *Hen Pánta*: Um tudo, Um (é) tudo, o Ser é o ente. O fragmento de Heráclito, segundo Heidegger, trata duma unidade primordial que tudo une e 'dá-se' num movimento de recolhimento do Ser e acolhimento do nada, designa e recolhe, libera e retrai, é velamento e desvelamento.

O Ser é *Logos*. O *Anér philósophos hòz philei tò sophon*é aquele que ama o *sophón*, é aquele que ama *'todo ente no Ser'*. Todo ente *é* (se recolhe, se retrai) no Ser, todo ente permanece recolhido no Ser, pois *no fenômeno do Ser se manifesta o ente*. O ente ser no Ser foi o que se tornou mais espantoso para os gregos e foi por isso que Emmanuel Carneiro Leão esclarece-nos que em Heráclito "*todo fenômeno é espantoso e todo questionamento não visa eliminar, mas aprofundar a pergunta*".[152] Usamos a expressão "*o ente ser no Ser*" tal como em Heidegger:

> O sóphon significa: todo ente é no Ser. Dito mais precisamente: o Ser é o ente. Nesta locução o "é" traz uma carga transitiva e designa algo

[150] Que é isto - a filosofia? Tradução, introdução e notas: Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades. 1978. p. 19.
[151] Idem, p. 25.
[152] In: Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013. p. 126.

> assim como “recolhe”. O Ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O Ser é o recolhimento – Logos. Todo ente é no Ser. (...) Qual a outra solução para o ente a não ser esta: Ser?[153]

Talvez, agora, se possa enxergar uma resposta, uma resposta que diga respeito a todos nós enquanto aprendizes de ensinamentos por toda a vida... Não acostumados com esse modo de ver as coisas tais como são elas mesmas, provoquemos ao menos uma indagação que refunda todas as demais:

- Que é, o que é?

Em toda repetição há fatos individuais diversos que correspondem a uma essência comum. A saída do sol se repete em todas as manhãs pelo oriente, o nascer das flores em todas as primaveras, a interrogação humana se repete quanto ao ser, à vida, o nascimento e a morte. Mas, a rigor, percebemos que os acontecimentos nunca são rigorosamente os mesmos como ‘iguais’, como bem observou o pensador originário Heráclito de Éfeso no frag. 91: “Não se pode entrar duas vezes no *mesmo* rio”.[154] No que se refere à realidade, sempre que consideramos ‘o mesmo’ como igual realizamos abstração de certos dados que integram as realizações do real, desconsideramos a diferenciação das diferenças, pois são *outras* as flores que florescem, *outros* os homens que nascem e morrem, *outro* o sol da manhã, *outro* o homem que se pergunta pelo Ser. Temos prescindido dessas diferenças para dizer a identidade dos fenômenos enquanto sentido do Ser dos entes, mas, na crueza da verdade e estranhamente, só desde este ponto de vista idêntico falamos do ‘mesmo’. A essência comum dos fenômenos como identidade integra igualdades e diferenças. Então, poderíamos cogitar de anedota perante a pergunta – Que é, o que é? Sim e não. Sim ao olhar ingênuo, mergulhado na profundidade cega da presunção; mas, em Filosofia não. Tal presunção cerceia o ‘*mesmo’* de todo contato como esforço de intuição em Henri Bergson; não permite a *skepsis* na ‘*mesmidade’* de todo sapato, ao qual se referiu Sócrates perante o Sofista na Ágora; e, não consegue escutar o ‘*sentido*’ da Verdade do Ser em Heidegger, germinada do horizonte de ‘*sentidos e significados*’ na egologia de Husserl quando autoquestionou o seguinte:

> *Que é o apercebido como tal?*” (...) A árvore pura e simples, a coisa na Natureza, não se identifica de maneira alguma com este

[153] Que é isto – a filosofia? – Tradução, introdução e nota s Ernildo Stein. São Paulo. Duas cidades. 2ª Ed. 1978. p.26.

[154] In: CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O Pensadores Originários – Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Petrópolis. Vozes. 1999. p. 83.

> apercebido de árvore como tal que, como sentido de percepção, pertence à percepção e é dela inseparável. A árvore pura e simples pode arder, ficar reduzida a seus elementos químicos, etc., mas o sentido – o sentido de *esta*, que pertence necessariamente à sua essência – não pode ser queimado, não tem elementos químicos, nem força, nem propriedades naturais.[155]
>
> "Essência" designou, *antes de mais nada*, aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como o que ele é. Mas cada um desses "o quê" ele é, pode ser "*posto em ideia*". (...) *A essência (*eidos*) é uma nova espécie de objeto. Assim como* ***o que é*** *dado na intuição individual ou empírica é um objeto individual, assim também* ***o que é*** *dado na intuição de essência é uma essência pura*.[156]

Ora, se quisermos aprender a pensar novamente teremos que nos auto-abandonar a um passado que se faz vigente até agora e com isso revigorarmos uma *atitude*, pois se todo ente é no Ser, se o Ser recolhe o ente por que é o próprio ente e se a solução para o ente é Ser, então, o originário do ente, sua gênese, é no Ser e assim se faz ente, ente acontece. Com isso, sem receios, podemos percorrer e dizer o caminho do pensamento, lá, onde todo ente é e sempre foi como é - sendo, se é. O ente ser (o que é) no Ser "*se tornou para os gregos o mais espantoso*".[157] O ente ser no Ser é a essência da questão radical que refunda todas as demais perguntas: O que é (que faz o fenômeno ser) o que é? Qual o sentido daquilo que se mostra, enquanto tal? O que permite e como se essencia a constituição do ente? O que faz com que o ente seja aquilo que ele é? O entendimento a respeito do que se indaga ainda está por vir. Estamos a caminho desse entendimento final e ele vem sem pressa. A mística de Eckhart, em alguma medida, também enuncia esse caminho.

I.3.4. A vez de Eckhart: a mística em todo aprender e ensinar.

À parte diferenças de entendimentos, Heidegger e Eckhart acusam valor sobre o tema - ensinar e aprender - e se aproximam no modo de ver e compreender o sentido do Ser, razão pela qual ressaltamos breve passagem, porém, muito significativa, a título de ilustrar a questão primordial que ora se trata:

---

[155] HUSSERL, Edmund. O vivido intencional e seu objeto. O noema. In: Daniel Christoff. Husserl - ou o regresso às coisas. Tradução de Franco de Sousa. Lisboa. Estúdios Cor. 1971. Escolha de textos. pp. 162-163.
[156] HUSSERL, Edmund. Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. São Paulo. Idéias & Letras. Tradução Márcio Suzuki. 2006. pp. 35-36. Os negritos são nossos.
[157] Op.cit. p. 27.

> Falei muitas vezes de uma luz que está na alma, de uma luz incriada e incriável. Nessa luz, que costumo sempre tocar em meus sermões, essa mesma luz recebe a Deus imediatamente, sem encobrimentos, despido, como ele é em si mesmo. Isso é uma recepção na realização do nascimento interior. Assim posso em verdade dizer <outra vez> que essa **luz** tem mais unidade com Deus do que com qualquer outra força <da alma>, com a qual está em unidade de ser. (...) Isso reside em que o ser é simples. (...) **Por isso digo**: Quando o homem se desprende de si mesmo e de todas as coisas criadas – na medida em que isso fizeres, serás unido e bem-aventurado na centelha da alma, que jamais tocou nem tempo nem lugar. Essa **centelha** contradiz todas as criaturas e nada quer a não ser Deus, despido, como ele é em si mesmo. Não lhe é suficiente nem o Pai, nem o filho, nem o Espírito Santo, nem as três pessoas <juntas> enquanto cada uma permanecer em sua propriedade. Digo pela verdade boa, pela verdade eterna e pela verdade perene que essa mesma **luz** não se satisfaz com o ser divino simples e parado, que nem dá nem recebe: **Ela** <antes> quer saber de onde vem esse ser, quer adentrar o fundo simples, o deserto silente, lá onde nenhuma diferenciação jamais penetrou, nem Pai nem Filho nem Espírito Santo. No mais íntimo, onde ninguém está em casa, <somente então> lá satisfaz àquela luz e ali dentro ela é mais íntima do que é em si mesma. Esse fundo é uma **serenidade do silêncio simples**, imóvel em si mesma. Por essa imobilidade, porém, são movidas todas as coisas e concebidas todas aquelas vidas que vivem em si mesmas, aclaradas pelo intelecto.[158]

Qual o sentido da mensagem de Mestre Eckhart no sermão 48? Eckhart fala de uma luz que está na alma e que é receptora de Deus, com ele formando unidade. Essa luz tem unidade não apenas em Deus, mas também com a alma enquanto recepção de nascimento interior em todo homem enquanto possibilidade existencial do humano do homem no mundo. Essa luz está em unidade com Deus e é mais próxima de Deus do que qualquer outra força da alma, ainda que com esta [alma] a luz esteja em *unidade* de ser. Porém, a centelha da luz na alma humana decorre de de-cisão: deve o homem desprender-se de si mesmo e de todas as coisas criadas, um autoabandono "de si mesmo", afastando-se de todas as ilusões mundanais.

Mas essa luz nada quer, nada é-lhe suficiente e nem mesmo se satisfaz com as três pessoas da Santíssima Trindade – o Pai, o Filho e o Espírito Santo – enquanto cada qual permanecer em sua propriedade. Ao acenar unidade, Eckhart acusa categorias do Ser ao dizer que ele é *simples,* pois não está para além de qualquer relação mundanal, "*não é mais nobre do que a ínfima e mais grosseira das forças da alma*"; é *dinâmico*: não é parado, como algo que não dá e nem recebe; é *incriado* e *incriável*: não se sabe como e quando foi gerado, de onde vem ou começou, de qual

[158] ECKHART, Mestre. Sermão 48. In: Sermões Alemães. Volume I. Tradução e introdução: Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução: Márcia Sá C. Schuback. Apresentação: E. Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes. 2009. pp. 269-270.

lugar espaço-temporalmente apareceu; *é divino*: a luz na alma humana é presença, é unidade de ser, é mistério na proveniência de Deus, cuja luminosidade irradia todos os seres ao nível da compreensão humana. Porém, no deserto silente do fundo simples a que refere Eckhart, junto ao qual pretende a luz adentrar, o silêncio simples é imóvel. Imobilidade que estranhamente move e concebe todas as coisas que ao intelecto seja possível aclarar, seja ao aprender seja ao ensinar. Mas o que tem a ver a mística de Eckhart com o tema da aprendizagem? Ao contrário do que enuncia a pergunta, toda aprendizagem é que já se encontra no vigor de união da unidade de Deus, da Deidade meditada por Eckhart. Como assim?

> Mística é força arcaica em todo homem, vigor livre de criação. (...) É que a mística não constitui uma entre muitas outras possibilidades da condição humana. Mística é toda a condição humana, em todos os homens. (...) Por isso ninguém aprende a ser místico. A mística vive e vivifica todo encontro e ou desencontro entre os homens. A mística acontece sempre e para sempre, em cada empenho de ser e em todo desempenho de não ser. Todos nós, pelo simples fato de termos sido criados, somos e não somos místicos, em nossa vida e existência, em nossa maneira de ser e viver. E, o somos e não o somos, de modo tão radical que, quase sempre, nem percebemos a presença provocante da mística em tudo que fazemos e ou deixamos de fazer, em tudo que somos e ou deixamos de ser. O homem, em cada um de nós, antes de ser e para ser qualquer coisa, antes de entrar e para entrar em qualquer relacionamento, antes de lançar-se e para lançar-se em qualquer empreendimento, já sempre é e tem de ser o que busca e se esforça por obter. Por isso, em qualquer hora, tanto outrora, como agora e a toda hora, já soou o instante e a vez da mística."[159]

Aprender é a nomeação de uma antiga sempre nova possibilidade de transformação no homem. É acontecimento que se dá antes de qualquer acontecer humano. Não obstante só acontecer no homem, tal acontecimento não é nada humano. Toda aprendizagem é tardia, é epígona e sempre está a reboque da integração da luz em Deus enquanto centelha de um bem-aventurar-se no homem, tanto nos desafios das realizações quanto nos fracassos de suas desrealizações, em tudo que faz ou deixa de fazer, que vê e não vê, no ser e no nada. A mística de Eckhart nos dá conta de um mistério que foge à aparição de qualquer controle ou método. Sem vias de acesso precede aos domínios da razão em qualquer atividade, pondo-se em fuga em cada um, a cada vez.

---

[159] Carneiro Leão, Emmanuel. A mística de Eckhart em Eckhart. In: Aprendendo a pensar I – o pensamento na modernidade e na religião. Teresópolis. Daimon. 2008. p. 249.

A questão não passa despercebida por Heidegger, ao indagar qual é a relação entre o Ser e a decisão? Decisão é modo de ser e refere-se a outros modos de ser. Em Heidegger, de alguma maneira, somos usados pelos mistérios das coisas. O *Dasein* de Heidegger não é natureza humana em carne e osso. O homem não cria a possibilidade de ser quem ele mesmo é. Homem não cria mundo, homem se-dá (*es gibt*) nas realizações que 'realiza' no mundo e assim as criações se dão nele. Os Deuses não se deixam compreender mas têm a condição de promover transformações. Porém, nós não temos esse acesso, somos tomados pela realização. O homem não tem controle de qualquer nível de articulação, daí seu fracasso, não como finalização do final, mas como possibilidade de reassumir e transformar suas tarefas. Esse '*re-aliza'* diz questionamento que se-dá como abertura. Em Heidegger essa abertura é misteriosa. Como assim? Em qualquer questionamento homem é questionado para poder questionar e isso é um processo (*Vorgang*).[160] *Procedere* diz marcha para frente, algo como resultado de um andamento. Tal processo é integrado ao passado não como fatalidade, mas abertura de possibilidades. Trata-se de um movimentar-se, um proceder, que instala na abertura que proporciona níveis e possibilidades de exercício mas os integrantes do processo se inserem nesta abertura. O homem vivencia a liberdade mas não é completamente livre, pois se encontra no processo histórico que ele vive. Não foram os revolucionários que decidiram pela revolução francesa, ela já era um processo. Para maior esclarecimento, reportamo-nos a duas passagens que demarcam o dito de nossas considerações:

> Pensar é significar, na pro-vocação do pensamento, **o retraimento do mistério**. Disso nos fala Heráclito no **Frag. 93**: "***O Autor*** *de quem é o Oráculo em Delfos, não diz nem subtrai nada, apenas significa o retraimento*". Na significação do retraimento somos o significante do mistério. Ora, o que, em seu próprio vigor de ser, significa o mistério, é o pensamento. Na tração do retraimento, o homem é pensador. E porque o pensamento não indica apenas o que se retrai mas, ao fazê-lo, significa sobretudo o próprio **mistério**, todo pensamento tem um sentido que nos **escapa**. É a *physis* do pensamento, evocada por Heráclito no **Frag. 123** [*Surgimento já tende ao encobrimento / A physis tende a ocultar-se*]. Neste sentido, o pensamento dos primeiros pensadores nos chega na distância cronológica de dois mil e quinhentos anos, enquanto se retrai, como pensamento, pois, retraindo-se, nos atrai a pensar.[161]

[160] O seer e a decisão (§43). In: Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro. Via Vérita. 2015. p. 89.

[161] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O pensamento originário. In: Filosofia grega. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 115.

> Ser usado pelos **deuses**, por meio de tal elevação ser esmagado, na direção desse velado precisamos inquirir a essência do seer *enquanto tal*. Nós não podemos, então, porém, explicar o seer como o aparentemente ulteriror, mas precisamos concebê-lo como a origem, que *de-cide e se apropria em meio ao acontecimento* pela primeira vez dos deuses e do homem. Essa inquirição do seer leva a termo a abertura do campo de jogo temporal de sua essenciação: a fundação do ser-aí. Se falamos aí de de-cisão, pensamos em um fazer do homem, em uma realização, em um **processo**. Mas nem o humano de um ato, nem o elemento processual são aqui essenciais.[162]

I.3.5. Nietzsche, Heidegger: um salto de esperança e a retomada de uma travessia.

O homem é travessia. O homem é o trânsito entre o ser e o nada, entre tudo que é e está sendo e tudo que não é e não está sendo. No dizer de Ortega "*Isso obriga, sem remissão nem fuga, a reconhecer que a verdadeira natureza do homem é mais ampla e consiste em ter dotes, mas também em ter defeitos*. *O homem compõe-se do que tem e do que lhe falta."*[163] Diz Miguel de Cervantes no *Don Quixote* que "*o homem é filho de suas obras*". O Homem é histórico, é temporalidade. É feito pelo que faz num fazer ou afazer que é transformador enquanto criação. O modo de ser do homem é ação, fazer, criação, revigoramento incessante. Desde o que a Antiguidade grega nos relega, diria o homem grego: sou experiência e não consigo vê-la de fora! Assim o grego vê o conhecimento. Conhecer, aprender-ensinar, é ver o real. Ser-no-mundo é projeto dinamizador da realidade e o homem é o vivente, valora, elabora cultura, sentido, fazendo visível o que se faz visível e a partir daí a realidade se realiza. Dizer conhecer a partir do homem é antropológico, pois tal realidade não existe e nem se dá a partir do homem. Sujeito-objeto não procede. Foi Husserl quem superou tal linearidade pela relação 'eu-mundo', pois homem é ação e agir é constitutivo da existência humana no horizonte-mundo. É inimaginável pensar o homem sem atividade, sem ação. Homem é presença, ser-aí, *Dasein*, ser-no-mundo, abertura, *ecstase*, fora de si, disposto ao que vem tomado pelo sentido do Ser, mas Ser não é coisa, Deus *etc*. A compreensão do Ser perpassa por um dar-se conta, existindo na temporalidade e tem como destinatário e lugar somente o homem.

O fenômeno do conhecimento – aprender e ensinar – se origina da estrutura primária, originária. Vida é movimento que desde si mesmo move a si mesmo, não tem causa nem princípio. Vida é começo que não começa, é subitaneidade, é irromper,

[162] HEIDEGGER, Martin. Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro. Via Vérita. 2014. p. 88-89. Os negritos são nossos.
[163] ORTEGA Y GASSET, Jose. Por que se volta à filosofia? In: O que é a filosofia? 2007. p. 195.

gênese, círculo hermenêutico, um *já está*. Homem é abertura, é possibilidade de ser. Vontade de poder não é submissão, mas movimento espontâneo, *sponte*, doação, gratuidade para poder. Vontade de vir à luz – fenômeno. É irromper-se, revelar-se, põe e se impõe, vem à luz, é movimento de aparecer, é fundamento e fundado, é co-pertinência de Ser e ente inseparáveis e sem hierarquia - "*Ser e pensar é o mesmo".*[164] Trata-se de movimento ontológico tanto em Nietzsche quanto em Heidegger, pois quando algo aparece certo interesse já se deu e o homem sempre chega atrasado.

Mas há esperança de um salto!

Zaratustra é o porta-voz da esperança, porta-voz da vida; gesta acontecimento – história do homem no seu movimento de transformação, aprendendo e ensinando. Nietzsche mostra a ultrapassagem do ultrapassante em relação ao homem vigente, alienado, a tornar-se convalescente, o super-homem. Zaratustra diz o mesmo que convalescente, *genesen*,[165] quer retornar ao lar e sofre por nostalgia, sofre dor provocada pela falta do lar, da pátria. Quer superar o espírito de vingança e alcançar o para além do homem, sendo certo que 'esperança', aqui, é superar para além, o ultrapassar do homem grego-cristão. Zaratustra é transição para esperança de consolo vital. É vida. Nietzsche não pretende tratar de teoria de conhecimento, lógica ou epistemologia, explicar neurociência ou neurolinguística. Nietzsche e Heidegger propõem nova maneira de podermos ser herdeiros do classicismo. O grande anseio é a dor da proximidade do distante, ele se alimenta da confiança, da esperança, da espera do inesperado. Mas o que dá direito à esperança? A acumulação, o "cansaço", a saturação da metafísica ocidental. Essência, aqui, é finitude, é processo de essencialização do homem que implica um salto. O homem precisa ficar predisposto a ser tomado por essa transformação. O homem precisa conquistar o que ele é. Ao dizer que "*O homem é corda estendida entre o animal e o Super-Homem: uma corda sobre um abismo",* Nietzsche nos mostra a passagem do ultrapassante em relação ao homem vigente, a tornar-se o super-homem, uma convalescência. O porta-voz da vida – Zaratustra – gesta acontecimento, a história do homem em sua dinâmica de transformação, uma ontologia, uma enfermidade, é a catarse da decisão do modelo clássico. O movimento do convalescente é querer retornar ao lar, à pátria, e sente essa dor provocada pela falta do lar, pois como disse Ortega "*La duda, en suma, es*

[164] PARMÊNIDES. fragmento 3: "...o mesmo é ser e pensar..." In: Os Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Tradução de Carneiro Leão, Emmanuel. Vozes. 3ª Edição. 1999. p.45.
[165] Cf. HEIDEGGER, Martin. Quem é o Zaratustra de Nietzsche? In: Ensaios e conferências. Tradução Gilvan Fogel. 2010. Petrópolis. Vozes. p. 88.

estar en no inestable como tal: es la vida en el instante del terremoto, de un terremoto permanente y definitivo".[166]

Vida, em Nietzsche, é vale de lágrimas necessário para recompensa e cobiça é sede que não sacia. *O Homem Revoltado* de Camus diz revolta contra a existência, sem busca de resignação. A nostalgia da alma em Machado de Assis é transformação em "*estrume*", dejeto, em alma, sendo certo que para o porco isso é natural, mas ao homem não. O princípio dinamizador do real no Zaratustra de Nietzsche é a vingança e esse espírito de vingança não deixa o homem florescer - aprender e ensinar. Zaratustra é o anunciador de que este homem vingativo grego-cristão deve ser superado, o homem precisa vir a ser o que é na sua essência e assim aprender a pensar novamente. O espírito de vingança é recalcitrância, é revolta, repulsa, má vontade máxima por ser a vida não-controlável em sua transitoriedade: "*Pois que o homem seja redimido da vingança: isto é para mim a ponte para a mais elevada esperança e um arco-íris após longa intempérie" (...) "Isto, sim, isto somente é a própria vingança: a recalcitrância da vontade contra o tempo e o seu 'era".*[167] O homem é separado das coisas, mas tem proximidade. Como assim? Fisgado pela técnica moderna, imerso num vazio cheio de aspirações e desejos, vivencia o homem monotonia de repetições. Em estado nostálgico por uma pátria, por um lar, sofre como errante em desespero a dor da proximidade do distante. Diz Nietzsche:

> "O que está distante permanece. Na medida em que se demora, permanece em uma proximidade, a saber, naquela que conserva o longínquo como longínquo, porquanto pensa no que está longe e com o sentido no que está longe. A proximidade rememorante em relação ao longínquo é aquilo que nossa língua chama de nostalgia (*Sehnsucht*). De maneira equivocada associamos '*Sucht*' [ânsia, mania] a '*Suchen*' [buscar, procurar] e a 'ser impelido'. Mas a palavra antiga '*Sucht*' (de *Gelbsucht*) (febre amarela), *Schwindsucht* (tonturas) significa: doença, sofrimento, dor. A nostalgia é a dor da proximidade do que está distante."[168]

Ecstase diz abertura e vingança é má vontade na recalcitrância: 'vou à forra fazendo Filosofia, Direito, História *etc.* Hábito e normalidade é decadência de uma investigação mais aguda, daí a necessidade de reformulação de uma cultura. O

[166] Ideas y Creencias (1940). In: Obras Completas, Vol. 5. Madrid. Alianza. 1983. p. 393.
[167] Cf. HEIDEGGER, Martin. Quem é o Zaratustra de Nietzsche? In: Ensaios e conferências. Tradução de Gilvan Fogel. 2010. Petrópolis. Vozes. pp. 95 e 99.
[168] NIETZSCHE, Friedrich. Assim Falou Zaratustra (VA, 104). In: Luiz Bicca. Pensamento, reconhecimento e transformação da vida. O mesmo e os outros. Rio de Janeiro. Sette Letras. 1999. pp. 126-127.

pensamento de Nietzsche é doçura para além do homem. Zaratustra quer ver Cesar com a alma de Cristo' ou como quis Che Guevara: "- *Hay que endurecerse, pero sin perder la ternura jamás!*" Nada que é imposição persuade. O pensamento de Nietzsche é doçura – "*Gobiernan el mundo pensamientos que vienen con suavidad de paloma*."[169] Precisamos aprender a ouvir e pensar novamente. Solidão não é isolamento, mas fazer obra própria enquanto dinâmica de criação. Nossa educação está distorcida, houve achatamento e por isso diz Ortega que "*A clareza é a cortesia do filósofo*".

A exigência de tal radicalidade é *o método* em questão, tanto para aprender quanto para ensinar filosofia. Esse é o modo de enfrentarmos as perguntas que nos deparamos ao longo da presente jornada. A fenomenologia do fenômeno é o caminho e nesse caminho se afigura todo um horizonte de sentido na perspectiva de aprender e ensinar, ser aluno e ser professor, na vigência do próprio pensamento como caminhada de todo caminhante. Nessa experiência de pensamento tal é a recepção do Ser no homem em todo aprender ou ensinar. Venerável é o sentido do Ser e não o escrito da razão, pois o poder da fala falseia e o da escrita também. Porém, é tão-somente na serenidade da comunhão misteriosa com o 'Ser' e acolhimento do 'Nada' que tem o homem - aluno ou professor - a possibilidade de filosofar, de ensinar e aprender a pensar novamente, numa experiência viva, enquanto ente, (*sendo*) no Ser.

Seção II - A que se propõe o 'ensino de filosofia'?

II.1. Que é filosofia?

É preciso compreender o verdadeiro sentido da pergunta: *A que se propõe o ensino de filosofia?* Com isso não se tem por fito investigar propósitos ou metas de programas governamentais a respeito do ensino de filosofia como mera aplicabilidade, mas retomar o pensamento fenomenológico em prol do ensino médio no Brasil. Todavia, o próprio enunciado da pergunta proposta nos remete a desafio ainda mais radical: que é filosofia? A compreensão de um breve processo histórico se faz

[169] NIETZSCHE, Friedrich. La hora más queda. Así hablo Zaratustra (1882-84). In: Obras Completas. Buenos Aires. Prestigio. 1970. p. 473.

necessária. Wilhelm Windelband afirma que "*as expressões gregas philosophein e philosophia têm em sua origem a simples e vaga significação de "afã à sabedoria."*[170] 'Amor à sabedoria' traduz o particípio presente do verbo *philosophein* que, possivelmente, aparece pela primeira vez em Heródoto (V a.C.) ao retratar a pergunta de Creso a Sólon na cidade de Sardes:

> Hóspede ateniense, até nós chegaram muitas vezes realatos a teu respeito, por causa da tua sabedoria e das tuas viagens, como, por *amor à sabedoria*, tens percorrido toda a terra, levado pela curiosidade. Veio-me agora o desejo de te perguntar se já vistes alguém que fosse o mais feliz dos homens.[171]

Com o passar do tempo o sentido originário de filosofia sofre mudanças, seja através da escola platônico-aristotélica ao receber o sentido amplo de "ciência" enquanto esforço metódico de conhecimento do ser enquanto tal, seja ao modo de ciências particulares que investigam as diversas possibilidades da existência. Porém, é no momento contemporâneo que a filosofia assume múltiplos desdobramentos, seja como política ou como *Logo* (pensamento rotulador); seja como biologia, ciência intensiva ou razão dinâmica (pensamento científico); seja quanto ao lugar: africana, América Latina etc; seja quanto ao método: bricolagem, juízo, nomadismo ou um "como"; seja na literatura como poesia ou narrativa; seja como terapia ou escuta na psicanálise; seja ainda como profissão ou sabedoria (profunda e rasa).[172]

Contudo, entendemos que para se dizer o que é um açougueiro, por exemplo, necessário é investigar, antes, não simplesmente a palavra, mas o que a constitui enquanto atividade humana no nível de suas realizações, no caso, a própria ação de carniceiro com suas ferramentas e tarefas de corte como amoladores e animais para abate. Do mesmo modo, para se dizer filosofia é necessário investigar, antes, não apenas a origem da palavra, mas o que a constitui enquanto ação para somente após se dizer filósofo. Mas o que constitui esta atividade, a atividade do filósofo, o filosofar?

Está em questão o que é filosofia.

Ao se compreender que o pensamento age quando pensa, que pensar é um modo de ação, em fenomenologia o mais importante não é a palavra, mas o agir do pensamento e sua prática, o modo de acesso ao conhecido para se alcançar o

---

[170] Historia General de la Filosofia – com um estudio sobre la Filosofia del siglo XX. Tradução por el Dr. Franciso Larroyo. México. El Ateneo. 1960. p. 3

[171] HERÓDOTO. Histórias. Livro I, 30.1-3. Introdução geral de Maria Helena da Rocha Pereira. Introdução do Livro I, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Tradução Lisboa. Edições 70. 2014. p. 74.

[172] Sobre o assunto, por todos: CAREL, Havy e GAMEZ, David e Colaboradores. Filosofia contemporânea em ação. Tradução de Fernando José R. da Rocha. Porto Alegre. Artmed. 2008.

desconhecido - interpretação de todo e qualquer fenômeno em seu aparecer. O que está em jogo não é se basta ou não *amar* 'o saber' para se chamar filósofo e muito menos se investigar que *tipo* de 'saber' é este, se é que se trata de "saber", pois pensar não é saber; muito ao contrário, é não saber.[173] O que está em jogo não é o desafio de dizer filosofia apenas como palavra, mas o dizer de uma experiência enquanto criação.

O sentido originário de dizer filosofia encontra-se em nossa epígrafe: "*Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo*" (Hörderlin). Inicialmente alguém poderia questionar: como alguém que nasceu em 20 de março de 1770 (Hölderlin) pode dizer o originário? Não teríamos que procurar em algum "escrito" antigo, a Ilíada por exemplo, para se dizer o originário? Não necessariamente, pois o que se diz "antigo" pode não ser originário e nem original. Isso independe de ocasião. O que importa é o viger da experiência, o agir da compreensão, se fazendo compreender em cada um e a cada vez. A citação de Hörderlin nos traz a dimensão de uma "profundidade" sem fundo, algo não explicável pela razão. Explicação não é criação. Criação não se explica por não existir modelos ou regras de criação. O canto no bardo ou o filosofar no filósofo não são explicáveis. Criação não se realiza pelo domínio de regras ou normas. Criação só pode ser compreendida. Qualquer tentativa de explicar tal fenômeno seria inexplicável, pois o poetar do poeta e o filosofar do filósofo não são passíveis de ensino enquanto transmissão de ideias ou informações. Trata-se de afecção, paixão, *pathos*, acontecimento no homem não como emocionalismo, mas apelo de inserção do Ser no homem se fazendo criador apesar de criatura. Foi por esta razão que Nietzsche (e depois Heidegger) os distinguiu dos demais modos de pensar humano, localizando-os em montanhas vizinhas enquanto sentinelas da casa do Ser.[174] *Pensar* e *amar* estão próximos no dizer de Hörderlin. Por qual razão? Amar e pensar são idênticos na integração das igualdades e diferenças que constituem suas diferenciações. Pensar e amar é uma só dinâmica de realização: Penso ao amar o mais profundo e amo ao pensar o mais vivo – o sentido do Ser.

A exigência de enraizamento da questão sobre o sentido de ensinar e aprender filosofia é o caminho que nos arrostou para enfrentar as perguntas que nos deparamos ao longo da presente tarefa. Não estamos a tratar da possibilidade ou não do ensino de filosofia como aplicação, mas da exigência de todo pensado e não

[173] Cf. CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. História na Filosofia Grega. In: Filosofia Grega – uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 20.
[174] HEIDEGGER, Martin. Sobre o Humanismo. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1967. pp. 24-25.

pensado como condição de possibilidade de compreensão em toda relação de ensino/aprendizagem. Tal é o movimento de recepção do Ser no homem em todo e qualquer aprendizado. Tal questão é aberta e inacabada por não tratar de programa prefixado, mas por desde sempre nos encontrarmos interpelados, afetados, na correspondência com a linguagem, com o *Logos* enquanto apelo do Ser do ente.

Na tentativa de elucidação da resposta para tal indagação entendemos necessária a compreensão de um *processo*, de um estado que consideramos mais radical que a decadência de todo decaído, mais profundo que o abisso, sem som, sem fala, sem decibéis, mas na serena exigência duma escuta tanto mais arguta que o audível possa permitir. Tal consideração nos leva à compreensão da fenomenologia. Fenomenologia é o revolver[175] do fenômeno enquanto desvelamento de sua vigência, na brandura do acolhimento das relações de igualdades e diferenças, tanto de si mesmo como de todos os demais fenômenos, na retração epocal da temporalidade dos tempos... Tais reticências não significam propriamente a gramaticalidade linguística dos sinais de pontuação, mas dizem '*nada*'.

Mas como pode 'nada' ganhar mais vigor que a convenção dos sinais linguísticos? Toda circularidade essencializa-se no re-volver duma retomada e isso não diz incongruência. 'Nada', aqui, é força reveladora do real enquanto alteridade, outro, estranho, "ser com". O modo que o nada essencia é vir-a-ser e é preciso ouvir a concentração dessa experiência que nos é dada desde sempre. Esse ato revela o ente em sua estranheza, em sua alteridade e o mais difícil é ver o outro na familiaridade, nesse acontecimento. Pensar, recordar, é originariedade, proveniência e necessidade que é nada por nada, gratuidade, doação, revigoramento, tornando-se pensamento, ciência. Com isso se quer dizer que pensamento se dá no homem, mas não é seu domínio, não é propriedade particular. A obsessão de fundamento não tem fundo nem razão de ser, mas trata-se de reconquista, gênese, lugar nenhum, sem lastimar-se.

Nessa dimensão, quando sabe-se nada sabe-se tudo. Ao dizer que esse 'nada' nadifica há um "retroceder diante de...", um retroceder quanto à "espessura" das coisas, sua concretização. Esse "para trás" envia, remete, é essencialização do nada se regenerando, casualmente, sem hora marcada. Intuição desaparece, subjetividade é epígona, 'eu' é tardio e 'entre-ser' é permeio. "*Para cima e para baixo é a mesma coisa*" (Heráclito, fragmento 60).[176] É existência. "*Venha a ser o que tu és"* (Píndaro).

[175] Revolver no sentido de escavar, de investigar com minúcia o desvelar de tal vigência.

[176] KAHN, Charles. A arte e o pensamento de Heráclito. São Paulo. Paulus. 2009. p.98; [CIII, D. 60, M33].

Venha a ser a possibilidade do ser que tu és, tocado, afetado, despertado pela própria possibilidade de despertar para “poder ser” o que sempre já se deu.

“Minha vida” é arcaico, é passado imemorial, pois está indo e voltando concomitantemente. ‘Ir’ é voltar e retomar, é concretização, duração das aberturas dos sentidos - passado-futuro-presente no mesmo ato. ‘*Deixar-se*’ é entregar-se à disponibilidade de estranhamento; deixar a angústia ser é vulnerabilidade como disponibilidade, sem querer ou forçar e aí se faz método, se faz caminho, filosofar, filosofia. “Minha vida” como pertencimento pessoal é equívoco. “Minha vida” está sempre indo e voltando a um passado que se faz presente agora. Ao se dizer pensamento originário tudo conspirou para o que está a ocorrer agora – o homem é vivente histórico, é tempo *(‘é todo junto agora’* – Parmênides, frag. 8, v. 5).[177] O tempo originário não é cronológico, é temporalidade. Em Heidegger ‘*temporalidade’* é *Ekstatisch* (‘saindo de si mesma’), que se revela em presente-passado-futuro como unidade dos *ekstasis*. É essência do tempo. O sentido da palavra grega *ekstasis* como ‘estado de emoção’, ‘movimento para fora’, antecede à subjetividade e independe dela, pois, por essência, a temporalidade temporaliza na unidade dos *ekstases*. O mais paradoxal é que esse *tempo* não passa. É o porvir que não tem titularidade ou lugar específico de acontecimento por ser originário (extraordinário), por ser possibilidade de experienciar um ‘*presente*’ que compreende o passado, o presente e o futuro num só instante (*o ser-porvir de cada ente*). *O ‘ser-aí’* é o seu *trânsito*. *Dasein* é a possibilidade que ‘*eu sou o tempo propriamente dito, tenho tempo’* (Heidegger, Martin. *In: O Conceito de Tempo.* p.69). Condizente com o tema, diz Carneiro Leão:

> Pensamento originário é a coragem de descer às raízes das próprias possibilidades de pensar. Um pensamento originário é um pensamento radical. Procura interpretar os modos de ser da realidade, restituindo as estruturas de suas diferenças à identidade do mistério. O modo de ser, que nos apresenta como presente, não é originariamente um determinado presente cronológico. É tão antigo como a história. Algo, que é e sempre foi como é, por mais que se recue no tempo, é reconduzido ao vigor de um destino que estrutura a dimensão radical do ser e por isso remonta para além de toda a memória historiográfica. [178]

---

[177] PARMÊNIDES e XENÓFANES**.** Fragmentos. - Filósofos Épicos I. BC – Biblioteca Clássica Edição do texto grego, revisão e comentários: Fernando Santoro. Revisão científica: Néstor L. Cordero. Rio de Janeiro. Hexis. Fundação Biblioteca Nacional. 2011. p. 93

[178] Pensamento Originário. in: Filosofia Grega – Uma Introdução. Petrópolis. Daimon. 2010. p. 118.

Portanto, filosofia não é disciplina, doutrina, ideologia, comunicação, discussão ou conceito, pois tais pretensões já se dão por tardias pela obviedade de não pertencerem ao '*dizer*' originário dos gregos. Dizer *filosofia* nos convida a perceber que todas as tentativas de elucidação do pensamento são provenientes do embate originário de tudo que se foi e não se foi, que se passou e não passou, que se aprendeu e não aprendeu, que é e não é, que nasceu e morreu. Descortinar o que viceja no seio das diferenças é tarefa que transcorre nas veias do pensador. Diferenças não com a rigidez das oposições lógicas, mas como radicalidade na experiência de mundo perante as contradições da vida.

Auscultar o '*dizer*' do *Logos* é atitude sem qualquer dever normativo ou obrigacional. '*Deixar-se dizer'* nessa dimensão é experienciar '*o deixar-se'* desse *'dizer'* que açambarca toda escuta ou representação. Mas como pode, aqui, a representação ser considerada? Não podemos olvidar que todo ôntico é o ontológico em seu movimento de concreção e, ao reverso, todo ontológico é gênese, força geradora, potência originária de todas as relações, níveis e graus de onticidade. Nenhuma representação ou não-representação (humana) tem vida própria, mas é proveniente de uma escuta que se-dá no homem. Essa escuta é abertura, despojamento, disposição para todo não saber. Filosofia é vivenciar o espanto na doação do Ser. Sobre o assunto, não podemos olvidar as considerações de Enrico Berti ao distanciar os termos 'admiração' e 'maravilha':

> No mundo ocidental, em que foi muito determinante a influência da cultura cristã, a maravilha é muitas vezes confundida com a admiração. Isso provavelmente se deve também ao fato de que o verbo grego thaumazein ("maravilhar-se") é traduzido em latim pelo verbo admirari, e, portanto, a maravilha se torna "admiração" (por exemplo em Santo Tomás de Aquino). Mas a admiração é um sentimento de tipo estético que se experimenta quando estamos diante de uma coisa fascinante, admirável. Para os cristãos, a criação suscita admiração em quem se detém a contemplá-la, porque é obra de Deus: é emblemática a esse propósito a atitude de São Francisco, que louva o Senhor pela beleza e pela bondade de todas as criaturas. Já a maravilha de que falam Platão e Aristóteles não tem nada de estético, é uma atitude puramente teorética, ou seja, cognoscitiva, é simples desejo de saber. Mas de saber o quê? O "porquê" ou a explicação do que está diante de nós e de que não se vê imediatamente a causa. A maravilha é essencialmente pergunta de uma explicação, de uma razão, ela nasce da experiência, da

> observação de um objeto, de um acontecimento ou de uma ação de que se quer conhecer o porquê, ou seja, a causa.[179]

Ao perguntarmo-nos sobre *a que se propõe o ensino de filosofia?*, compreendemos um modo de autoconsciência na constituição do sentido do Ser em todas as realizações na realidade. Filosofia enquanto ensino escolar é apenas uma perspectiva da realidade educacional. Entretanto, Filosofia é modo de ser sem anseios ou expectativas. É sobretudo disposição àquilo que se mostra na inaugurabilidade de ser com outro como transição histórica de tudo que for libertador e criativo.

Nesse movimento de compreensão da realidade a própria existência humana está em jogo e, por tal razão, não é possível dizer o que é filosofia por definição. Definir o que a filosofia *é* implica dizer que ela *não é*. Filosofia é '*nada'.* Mas, 'nada' como? Seria o absolutamente nada ou uma negação apenas? Primeiramente, todo negação lógica só o é negação por se encontrar na possibilidade do nada, vir-a-ser como possibilidade "*transformación de la Lógica en la cuestión de la esencia del lenguaje", cuetión bien distinta de la filosofia da lenguaje"*.[180] Tais perguntas estão mergulhadas no pensamento metafísico, onde se quer definir, conceituar ou capturar o não-definível, o não-conceituável, o não-capturável. Além disso, a palavra 'ab-soluto' é demasiado imprópria neste âmbito por significar 'não-*soluto*', não-solução. Ocorre que de modo algum a filosofia pretende solucionar alguma coisa, mas pretende corresponder ao que é mais simples e mais elevado, ao que é mais problemático e mais digno de *a-se-pensar*. A pretensão de querer absolutizar o pensamento pelos meandros do cálculo e do impositivo nos remete a um reino onde tudo está frio, pálido e sem sentido. Pautarmo-nos pelo absoluto é redenção à alienação, perda da subjetividade, perda do eu-humano, sem qualquer 'co-rrespodência' com o sentido da verdade do Ser, com o fenômeno. Todavia, todo pensamento é cálculo e não-cálculo: por exemplo, ao ver uma porta, vivenciamos a experiência de *cont*ar uma porta, ao olhar duas *cont*amos duas, assim, consecutivamente e por *cont*ágio, contamos e a vida humana é *cont*agiada por *cont*agens e as contagens nos contagiam, afetam.

Nada, silêncio, falta e ausência são possibilidades manifestativas de Não-ser. É vero que não há como algo ser e não-ser *ao mesmo tempo*: a porta não pode estar

---

[179] In: No princípio era a Maravilha. 2010. pp. 12-13.
[180] HEIDGGER, Martin. ¿Que significa pensar? Traducción direta de Haraldo Kahnemann. Buenos Aires. Nova. 2ª edición. 1972. pp. 148-147. Para maior aprofundamento ver também: Lógica: a pergunta pela essência da linguagem. Tradução: Maria Adelaide Pacheco e Helga Hoock Quadrado. Revisão de tradução: Irene Borges-Duarte. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2008.

aberta e fechada ao mesmo tempo; ou está aberta ou está fechada. Mas, a porta é o que é nos limites do que ela não-é. A identidade de vaca se constitui nos limites de não-vaca. Ser para ser supõe Não-ser e Não-ser para ser supõe Ser. Não-ser precisa de Ser para Não-ser, bem como Ser depende de Não-ser para ser. Não afastamos a possibilidade de Não-Ser. Reconhecer as possibilidades de '*não-saber', d*o nada, da falta e da ausência, não excluem, mas revigoram as possibilidades de Ser. Tanto o Não-ser do Ser quanto o Ser de Não–ser são condições de possibilidade de todo ensinar ou aprender.

Pretender falar do ser ou do nada é sempre um desafio e essa foi a pedra de toque que nos legou Aristóteles em passagem da *Metafísica*: "*Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e de admiração reconhece que* ***não sabe****; e é por isso que também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo."*[181] A passagem revela a intuição de Aristóteles como sensação de dúvida e maravilhamento de todo '*não saber*', um 'nada' proveniente do mistério, do mito, cuja constituição é amada pelo filósofo. Mito é a linguagem que assume identidade e encarna na temporalidade. Todas as criações da experiência humana, por si mesmas, encontram-se envolvidas numa ordem mítica, ainda que não se saiba, seja espantoso ou se duvide. Mito é linguagem que se faz presente em todo contexto histórico. Lei é escutar essa presença (Heráclito, fragmentos 50 e 19).

Mas por qual razão Aristóteles considerou filósofo, aquele que ama o mito? Qual seria a natureza da relação de Aristóteles (filósofo) com o mito? São questões entrelaçadas que perturbam qualquer cabeça filosofante. Em minuciosa pesquisa o saudoso português Francisco Sardo[182], indica-nos que a interpretação do processo de transição do mito à filosofia foi enfrentada por vários estudiosos, destacando-se duas correntes de entendimento sobre o problema:

1ª) A tese *continuísta* sustenta a compenetração de *Mythos* e *Logos*, e mais concretamente, a presença do elemento racional no "*pensamento mítico, precisamente pelo fato* de *não ser mera intuição, mas também pensamento, encerra em si, enquanto tal, um elemento causal, e, com isso, uma função do logos."* Nesse sentido, a história do pensamento grego aparece como unidade orgânica, fechada e

[181] ARISTÓTELES. Metafísica II, 2, 982b17- 19. Tradução de Giovanni Reale. 2002. p.11. Os negritos são nossos.

[182] SARDO, Francisco. Logos e racionalidade – na gênese e estrutura da lógica de Aristóteles. Lisboa. Imprensa Nacional. 2000. pp. 90 e 102.

completa, destacando-se vozes de escol neste modo de compreensão, tais como W. Nestle, E. Cassirer, W. Jaeger, J. Vernant e F. M. Conford.

2ª) Em sentido oposto, *a tese descontinuista* tratou da distinção entre o mito e as re-elaborações mito-lógicas (J. Burnet e B. Snell), pontuadas suas características na crítica de Vernant ao dizer que "*o pensamento verdadeiro não poderia ter outra origem senão ele próprio [...] Viajante sem bagagem, a filosofia viria ao mundo sem passado, sem país, sem família; seria um começo absoluto"*.[183]

Para W. Jaeger tanto nos diálogos Platônicos quanto em Aristóteles encontraremos manifestações de uma '*genuína mitolologização'* afinada com a perspectiva continuísta. Com isso não se descarta mas, ao contrário, reconhecemos aspectos controvertidos quanto "*à relação entre mytho e logos no pensamento de Platão e à eventual presença de 'motivos míticos' na fase de maturidade de Aristóteles"*.[184] Não olvidemos o cruzamento de algumas passagens de Aristóteles para o enfrentamento dos questionamentos em jogo. Ler a Metafísica em consonância com os Tópicos, por exemplo, nos dá mais uma perspectiva do porquê

> *"de los primitivos y muy antigos se han transmitido en forma de mito, quedando para la posteridad, las creencias de que éstos son dioses y que lo divino envolve a la naturaleza toda. El resto ha sido ya anadido míticamente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leys y de lo conveniente."*[185]

Sem nada dizer de contraditório Aristóteles se propõe a encontrar um método que permita raciocinar sobre todo e qualquer problema proposto, a partir de *proposições geralmente aceites*, elegendo o silogismo dialético para defender tal tipo de argumento.[186] Nesse contexto, a pertinência de aproximação mítica e silogística revela-se evidente, por exemplo, no campo político-jurídico-social, pois a elaboração das leis como resultado normativo da conformação consciencial dos valores culturais - "*miticamente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio da las leys y de lo conveniente*" -, atinentes a qualquer sociedade, não preconiza por atender interesses casuísticos ou personalizados, mas visa tratamento de caráter impessoal, universal,

[183] Op. cit. p. 105.
[184] Op. cit. p. 92.
[185] ARISTÓTELES, Metafísica XII, 8. 1074 b1. Introducción, traducción e notas Tomas Calvo Martínez. Madrid. Gredos. 1998. p. 494.
[186] Cf. ARISTÓTELES. Tópicos, 100 a, 100 b. (Obras competas. Volume I, Tomo IV. Lisboa. Imprensa Nacional. Coordenação de António Pedro Mesquita. 2007. p. 233.

em prol dos cidadãos. Contudo, não é menos verdadeiro que nem todas as *proposições tidas por geralmente aceites* se apresentem como perfeitamente evidentes, fato que não desmerece o elo de interpretação e a natureza mítica e lógica dos textos Aristotélicos apontados. Ao longo da história a ordem mítica nunca se afastou ou foi desconsiderada durante a elaboração dos grandes *monumentos legislativos*, tendo em vista estar o mito "*aquém, além, e dentro da história, doando-lhe as condições de sua instalação e desdobramento*", reconhecendo Aristóteles toda a importância da tradição através da mensagem dos antigos e antiquíssimos que, em forma de mito, revelaram-se como realidades divinais, envolvendo toda a natureza em suas relações. A lógica grega das proposições geralmente aceites influenciou e foi praticada na *urbi* Romana, por exemplo, na codificação do Corpo de Direito Civil Romano do Imperador Justiniano, conforme preceitua o jurisconsulto Iulianus:

> Iulianus. Digestorum. Libro LIX: Neque leges, neque senatusconsulta ita scribi possunt, ut omnes casus, qui quandoque inciderint, comprehendantur, sed sufficit et ea, quae plerumque accidunt, contineri."? / Juliano. Digesto. Libro LIX. - Ni las leys, ni lós senadoconsultos pueden escribirse de modo, que se comprendan todos los casos que de vez en cuando ocurren, sino que basta que se contengan los que ordinariamente acontecen." [187]

Aristóteles sabia da importância da força mítica como possibilidade hermenêutica em prol da razão, tencionando situações como tais em seus escritos, seja como reconhecimento de seu valor e importância histórica em sua *Metafísica* (*Alpha* 983,25), seja por considerar em sua *Poética* a estrutura do mito trágico, o mito como ser vivente em vias de conformação com princípios (VI, 1450b 35; VII 22-30), seja como recurso primordial para edificação apofântica de seu pensamento lógico no *Órganon* (Da Interpretação, IV, 17a 1-5), revelando-se assim as faces da natureza de sua relação com o mito.

Filosofia é acolher a compreensão de que "*todo ôntico é o ontológico em seu movimento de con-creção (cum crescere)* enquanto possibilidade transformadora."[188]

---

[187] IULIANOS. Libro LIX. Digestorum (2). In: Imperador Justiniano. Cuerpo del Derecho Civil Romano. Publicado por los hermanos: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen. A doble texto, traducido al castellano del latino por D. Ildelfonso L. García del Corral. Digesto. Tomo I. Parte Primera. Libro I. Título III. De Legibus Senatusque Consultis et Longa Consetudine (De las leyes y de los senadoconsultos y de la costumbre inmemorial), nº 10. Valladolid. Lex Nova. 2004. p. 210. A questão é relevante para nós, pois tal norma jurídica foi inserida no art. 335 do Código de Processo Civil Brasileiro de 1973 e, agora, no art. 375 do novo CPC de 2015.

[188] QUINTÃO, Denise. Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos. Apresentação de E. Carneiro Leão. Teresópolis. Daimon. 1ª Edição. 2007. p. 224.

'Não saber', aqui, não é *ser* nem *não-ser*, mas a temporalização pura do vir-a-ser, seja como força de reunião da linguagem se fazendo linguagem (*Logos*), seja na diversidade das experiências, seja no paradoxo da incessante atualização de uma vigência que sempre está por vir, seja no perdão não aprendido ou na angústia desconhecida. Sem o mito não se perfaz a cruzada do homem, tanto na beleza da vida como no desespero da morte. Aristóteles nos acena para um desafio radical de *libertação*, trazendo maior dignidade à filosofia como forma de conhecimento, independentemente dos desejos atinentes à mundaneidade. Tal libertação transfigura-se numa '*busca*'[189] para se compreender o próprio modo de ser do pensamento: pensar nessa dimensão é acolher o mistério da realidade, irrompendo nas realizações do real em tudo que é e está sendo e tudo que não é e não está sendo. Pensar é estar aberto a compreender a possibilidade de identidade na integração de igualdades e diferenças, no movimento de concreção na e para realidade. Só se compreende o que se aprende. Aprender é esvaziar-se do todo familiar e conhecido para abrir-se, a cada vez e incessantemente, para o estranho e desconhecido, para o outro e para a diferença, para o nada, para o '*não sabido*', para o mito.[190]

II.2. A tensão entre 'ensinar' (ser professor) e 'fazer' filosofia (ser filósofo).

No dizer de Heidegger a filosofia é dinâmica de transformação integrada a um passado que se faz presente. O pensamento originário transfigurou-se a filosófico e aprender a ensinar transformou-se em ofício - *ex professo*. Um passo mais radical se reverte ao âmbito do não-ser**,** do não saber, da ausência e da falta para se resgatar, simultaneamente, o sentido originário de ser pensador-professor. O acordo com o *sophos* se faz necessário como refúgio de compreensão desse espaço de tempo e de jogo e tudo isso relembra uma antiga pergunta já provocada por Leibniz antes de Heidegger: "*por que o Ser e não antes o não-ser*? Nada, aqui, não tem a mesma significação de "coisa nenhuma". Enquanto possibilidade de Não-ser do Ser diz alegria

---

[189] É a transformação a que se refere Heidegger: "O philein tò sophón, aquele acordo com o sophón de que falamos acima, a harmonia, transformou-se em órecsis, num aspirar pelo sophón. O sophón – o ente no ser – é agora procurado. Pelo fato de o philein não ser mais um acordo originário com o sophón, mas um singular aspirar pelo sophón, o philein tò sophón torna-se "philosophia". Esta aspiração é determinada pelo Eros." (Que é isto – a filosofia?, 1978. p. 27).

[190] O conceito de mito é considerado sumamente complexo, obscuro e difícil. Mas Fernando Pessoa dá conceito significativo: o <mito é o nada que é tudo>. Cf. Antunes, M. Verbete: Mito. In: Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Direção Roque Cabral et tal. Lisboa / São Paulo. Verbo. 1991. p. 899.

ou tristeza, saúde ou doença, covardia ou temeridade, vida ou morte, pensador ou professor. Trata-se de um *nada* originário-criativo de onde todas as possibilidade vem-a-ser o que são. Apesar da disjuntiva "*ou*" evidenciar-se e marcar o discurso, em nenhuma das discrepâncias apontadas a copulativa "*e*" está afastada, ainda que não perceba imediatamente. Nessa dimensão todo "*ou*" e todo "*e*" estão na comunhão de ser e não ser. Mas como? '*Ou*' e '*e*' se articulam tanto no ser como no não-ser de cada instante na temporalidade, no tempo se fazendo tempo, na essencialização do tempo de ser pensador e/ou de ser professor.

Trata-se do humano de todo homem tão bem observado por Nietzsche: – "*É preciso viver um caos para se tornar uma estrela*", sendo certo que o reverso também é crível, isto é, "*Para não se tornar uma estrela não é preciso viver um caos"*. 'Tornar-se' é expressão cunhada por Píndaro que tem congruência com a realização de aprender a pensar e de ensinar: "*Torna-te o que és"*. Em suas realizações e desrealizações a vida se torna para o homem o que ele quer e o que ele não quer, pois ninguém pode tudo e não há quem não possa nada. Este 'nada' se encontra na origem de tudo que o homem é e está sendo e de tudo que não é e não está sendo, seja enquanto pensador ou professor.

II.2. A fenomenologia em sala de aula: como reverter a situação?

Sexta-feira de sol a pino no Estado do Rio de Janeiro, uma inesquecível Escola Pública no município de São Gonçalo, aula de filosofia, último tempo, quase doze horas do dia, ao final do 3º bimestre de 2015, após solicitado exercício sobre a matéria, o aluno (M) desabafa perante seu professor e proclama de peito aberto:

> - Digo mesmo Professor: os alunos desta turma dizem que tua aula é chata pra "caraca"! Aqui, na tua frente, se fazem de bonzinhos, mas por trás, quando chegam lá fora, poucos elogiam, pois reclamam que o senhor "pega no pé" e faz muitas perguntas...

Ao término da aula, atônito, o professor se perguntou: como reverter a situação? Salvo juízo melhor, 'aula chata', aqui, pelo que se percebe, foi reduzido em "pega no pé e faz muitas perguntas...". Então, na qualidade de professor, me pergunto: deve o professor deixar de fazer perguntas em sala de aula ou será que mais

importante que a resposta é exatamente a pergunta? “Pegar no pé”, segundo as palavras do aluno, revelou-se como exigência de concentração para realização de tarefas em sala de aula. Exigir concentração é um inconveniente para formação de uma cultura? Deve o professor evitar a formulação de perguntas a título de garantir uma aula mais digna? Supondo-se coerente a afirmação do aluno, deve o professor rearticular-se em conhecimentos pedagógicos para aprender a sensibilizar a turma e tornar a aula mais “agradável”? Será que todas essas questões desembocam na falta de gestão educacional ou, então, esta, nada tem a ver com isso?

O aluno necessita de nota para ser aprovado e muitas vezes finge interessar-se pela matéria para obter seu “êxito”. Finge gostar da aula sem gostar, finge gostar do professor e da escola e pensa que estuda mesmo sem estudar. A contrafação não se realiza e nem realiza, mas desrealiza. Vivencia-se processo de desrealização em vez de criação. Erasmo profetizou que todos nós realizamos embustes para sobreviver, “*essa adulação é o mel, o condimento de toda a sociedade humana*”.[191]

Surgem novas perguntas: qual o caminho necessário para superarmos a deficiência educacional? Tal deficiência seria do professor, do aluno, da turma, do sistema de ensino, da sociedade ou de todos? Redimensionar conhecimentos pedagógicos seria o suficiente ou haveria necessidade de nos aprimorar em outros ramos do conhecimento, por exemplo em psicologia, a título de êxito na tarefa? Quem e como se deve redimensionar a responsabilidade para se formar uma cultura autêntica, emancipada, constituinte de um novo modo de vida no Brasil? Qual seria esse novo modo de vida e qual o método para podermos alcançá-lo?

Sustentar que nem mesmo Jesus Cristo conseguiu agradar a todos e que ao matricular-se na unidade de ensino compromete-se o discente a atender às tarefas escolares, seria fórmula simplista para um problema maior. Não permito essa resposta. Mas a questão não é banal se nos perguntarmos “o que” provoca na juventude atual o desinteresse pelos estudos? Por qual razão a instituição escolar se tornou tão decadente e desvalorizada? O contraste dos valores políticos e econômicos entre profissões contribuem para o desapreço do pensamento? O que faz com que o fenômeno ‘professor-escola’ se encontre tão desprestigiado no Brasil? Será que a sociedade brasileira propugna por uma sociedade de ignorantes? Haveria necessidade de uma resposta aos ignorantes como o fez Paul Feyerabend em *A*

[191] Elogio da Loucura. In: Os Pensadores – X, São Paulo. Abril Cultural. 1972. p.82.

Ciência em Uma Sociedade Livre ou, então, os ignorantes somos nós e devemos aprender a pensar novamente?

São perguntas-problema. Problemas que deveriam atormentar ao menos uma vez na vida não apenas o aluno e o professor, mas toda a sociedade brasileira. Há necessidade de conversão. Toda conversão é problemática a medida que recai na exigência de reinvestigar a nós mesmos, em "*conhecer a ti mesmo*" (Sócrates).

Como reverter a situação? Tal reversão não depende de topografia ou ocasião. Não se trata de lugar ou oportunidade. Trata-se de conversão de atitude, o que implica transformação não apenas no modo de gestão educacional mas de todos nós. Mas como? Qual a via necessária? O elementar é o principal: aprender a pensar. Um ensino maciço sem ser de massa, sensível sem ser frágil, que não afaste o auxílio das tecnologias, dos diálogos e dos textos, mas que tenha como pressuposto uma decisão, uma atitude de concentração e responsabilidade com a própria formação do pensamento. Tal atitude revela uma vivência não apenas com o outro de si mesmo mas também com o outro dos outros, bem com o outro do ser (o não-outro). O que falta é o mais simples, o toque de humanidade, de luz. Mas de qual humanidade? Não dos humanismos que transpassaram por séculos até agora, mas sim da única fonte, da abertura que não está ao alcance dos olhos mas se desvela no humano do homem. Abertura que não se confunde com um vazio cheio de determinismos falaciosos e desprovidos do inesperado, mas de reconhecer em nós mesmos a insegurança de todo não-saber, na condição de aprender a criar novos caminhos, esperando o inesperado. Na paciência da espera só resta escutar e o agir do pensamento é nossa chance inescapável, não como um jogo de sorte ou azar - uma *Alea* como diriam os romanos.[192]

O agir do pensamento filosófico não se realiza em perguntas nem somente em respostas, mas no modo de realização tanto da resposta quanto da pergunta. Responder supõe perguntar, mas perguntar requer interpretar e toda interpretação remete-nos à uma hermenêutica. Porém, nem toda interpretação é uma hermenêutica. Só interpreta quem compreende e sem compreensão não se experiencia resposta ou pergunta, apenas deixamos de existir. Existir não diz repetição de fatos ou ideias, mas criação. Nesse sentido o ensino médio brasileiro ainda não existe, pois criar não é

[192] Cf. HOUAISS, Antônio. Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. Versão 1.0 5a / 2002. Verbete: Alea. "A sorte está lançada. Jacta 'lançada' alea 'a sorte' est 'está', memorável exclamação de Júlio César quando, no rio Rubicão, em 49 a.C., depois de longa hesitação, finalmente decidiu marchar com suas tropas para Roma em vez de licenciá-las, conforme a ordem do Senado romano."

experiência de pensamento dada, pronta e acabada, mas supõe silêncio, falta e ausência. Com isso não se quer dizer que só há criação se se partir do nada. 'Nada', aqui, é uma das possibilidades de manifestação de Não-Ser, mas não é pressuposto necessário para haver criação. Re-novação não exclui novação, assim como re-criação é também criação.

O modo de lidar com o já realizado é o elemento decisivo. Diz Heidegger que o homem, "*enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele. Permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde*."[193] O homem é a plenitude, a consumação, o lugar e a hora dessa correspondência. Portanto, nada é nosso e a lida de todo encontro com o outro é sempre agradecimento como possibilidade de transformação. Transformação não supõe exclusão, mas inclusão do não-formado no formado para transformar-se. Transformar-se não é somente abrir-se às possibilidades de tudo que *é* e *está* sendo, mas também de tudo que *não-é* e *não-está* sendo, tanto do ser quanto do nada. A liberdade de aceitar ou recusar é a essência da verdade. Todo original é originário, mas para ser originário é preciso existir.

Mais que o ensino médio, o Brasil ainda não está existindo e damos exemplo: é usual em nossa comunidade palavras como "*Zap*", "*Shoping*", "*Face*" etc, mas não se procura saber o sentido último dessas palavras, de onde se originam, o que querem significar, sendo certo, no entanto, que não pertencem a cultura brasileira, não constituem nossa identidade. Nem pensar em se dizer que com as redes de micro comunicação tudo agora é "globalizado" e com isso se resolvem todas as diferenças. Isso é falso. Por mais que se tente e se esforce uma mulher não vira homem, de uma mangueira não sai laranja, homem não vira pássaro e por mais que estudemos mandarim nunca seremos chineses.

Refundar nosso modo de ser no mundo é primeiro enquanto aprendizado filosófico. Não basta falar, ler ou escrever não sendo no Ser. Sendo no Ser é nossa meta enquanto possibilidade de transformação. O renascer da nação brasileira depende de aprender a '*ser-com*'. 'Ser-com' não diz acolher ou abrigar a tudo e a todos numa inclusão desenfreada e sem limites, desprovida de planejamento e possibilidades de real inserção, mas implica em aprender a aceitar tanto o que

[193] HEIDEGGER, Martin. O princípio da identidade. In: Que é isto – a filosofia / Identidade e Diferença. Tradução Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades. 1978. 57.

aparentemente nos oprime quanto a rechaçar o que falsamente nos liberta.[194] Vida é questão de limite e não-limite. É não-limite enquanto possibilidade criativa e libertadora, é infinito na finitude, mas é limite enquanto proporção na dinâmica de integração das igualdades e diferenças no âmbito social. Dar limites a liberdade não diz necessariamente opressão e nem tudo que aparenta opressão é ausência de libertação. Prova disso é a mãe super-protetora que em vez de libertar limita e oprime a prole, retirando-lhe as possibilidades de aceitação ou recusa, retardando sua emancipação. Por outro lado, exigir a realização das tarefas escolares não oprime mas liberta, por se ganhar em responsabilidade e amadurecimento para vida.

O jovem de hoje mais que mal orientado encontra-se desorientado. Passou a confundir o real com o mundo do prazer, as limitações do mundo jurídico-social com o mundo sem-fronteiras do virtual. No mundo virtual poucos são os limites, as fronteiras da licitude são esmaecidas e a legislação ainda é tímida sobre o assunto. Todavia, muito outras são as responsabilidades acarretadas pelo mundo da vida normativa em sociedade das quais não podemos escapar. Ressalvado o amental, a cultura nos toca no ombro e o mundo do Direito produz efeito em nossas vidas desde a concepção até a abertura da sucessão com a morte. Refutar a vida jurídica é refutar a si mesmo em sociedade, é não vivenciar a realidade da ficção legal, onde um contrato entre ausentes (por telefone) tem existência, validade e eficácia tanto quanto o realizado presencialmente (entre presentes). A educação básica brasileira começa a sinalizar contato com o mundo jurídico em alguns cursos do nível médio. No Estado do Rio de Janeiro, por exemplo, existe disciplina de Legislação sobre Defesa do Consumidor, mas isso deveria ser regular e geral para todo o ensino médio e não apenas para cursos técnicos por motivo óbvio: não só o aluno do curso técnico se encontra nas relações de consumo, todos lidam com ela.

Não por culpa sua, mas, de um modo geral, o jovem brasileiro mal conhece o hino de sua pátria; não cogita da existência do preâmbulo de valores constitucionais que dão norte hermenêutico não apenas a juristas, mas também enceta modo de vida; pensa em direitos mas desconhece deveres; atravessa na frente do automóvel lendo mensagens no celular por não distinguir o proibído do permitido e, convincentemente, acredita que liberdade é poder-tudo-fazer independentemente de normas. O Brasil está no limite pela falta de limites. Viver é questão de limites e no Estado de Direito

[194] Por um lado, o que aparentemente oprime pode libertar: a prisão do malfeitor liberta a vítima, bem como o dia de avaliação escolar não é dia de opressão, mas de libertação. Por outro lado, o que aparentemente liberta pode oprimir: 'todos são iguais perante a lei' enquanto isonomia material e assim liberta, mas não apenas como igualdade formal.

forma é garantia. A ausência de forma pode ensejar abusos, tanto por autoridades quanto por particulares, daí sua necessidade visando alcançar segurança e confiança jurídicas em sociedade, pois já diziam os romanos: "*Verba Volant Scripta Manent*", "*As palavras voam, o escrito permanece*".

Outro engano comuníssimo é pensar que tudo que é jurídico diz ditadura. Ditadura diz ser autoritário e ser autoritário é abusar da própria autoridade, seja por ação ou omissão. Ao contrário é ser autoridade. Ser autoridade é atuar nos estritos limites da lei e isso nada tem a ver com ditadura, mas com ordem e progresso. A mensagem de nossa bandeira – Ordem e Progresso –, quando não desprezada é ridicularizada, evitamos mencioná-la por medo de sermos confundidos com alguma nuança autoritária. Quanto aos mesmos valores, a fenomenologia traz outra visão. A mensagem da bandeira brasileira não raro é criticada por ser interpretada pela visão positivista ou autoritária de quem assim a lê, mas não é pensada pelo caminho de criação, do desenvolvimento e da expansão de quem a vê, esquecendo-se os mesmos críticos que uma nação para nascer necessita de disciplina e concentração, pois até o nobilíssimo profissional do circo, o palhaço, mesmo na voragem de suas desilusões como qualquer mortal, nos faz sorrir mesmo quando chora, leva a sério sua arte e criação no empenho de suas tarefas. Afinal, que lugar do mundo não precisa de ordem e progresso, quanto mais os jovens no Brasil? Ordem e progresso são excelentes referências de valor não apenas para os jovens mas para todos nós, brasileiros ou não, desde que não se exclua a possibilidade de desordenar e regredir na liberdade de pensar para reconstruir e transformar.

Mas o que significa o princípio da legalidade, tão mal compreendido no Estado de Direito brasileiro? É a coisa mais simples: o administrador só pode fazer o que a lei determina e o particular tudo que ela não proíbe. No Estado de Direito somente a sanção garante norma e viver em sociedade é compreender o primado que "*ninguém é obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei*" (Art. 5º, II da CRFB). Importa entender que democracia não é um "regime" *a la vanteur,* mas forma de governo sob condições. Só há Estado Democrático de Direito mediante dois pressupostos:

1º) a submissão da autoridade ao império da lei;

2º) a possibilidade legal e efetiva do administrado controlar os atos de autoridade. Sem o preenchimento dessas condições não há que se falar em democracia, muito menos em educação.

II.4. A fenomenologia enquanto *Tao*: escuta como possibilidade criação.

Nesta subseção não se pretende interpretar ou refazer a história do taoismo, pois qualquer tentativa nesse sentido seria falsa e pretensiosa. Nosso encontro com o oriente é sempre ocidental, é sempre um modo ocidental de compreender a diferença. Então há de se perguntar: podemos vislumbrar alguma questão de pensamento em comum entre o *Tao (道)* e a fenomenologia? O desencontro histórico do *Tao* e da fenomenologia retrata diferença inconciliável? Levando-se em consideração o vigor de pensamento dessas forças históricas, qual seria a condição de possibilidade para haver criação? *Chuang-tzu* (*ou Zhuangzi* - fim do séc. IV a. C.) e *Lao-tzu* (*ou Laozi* - início do séc. III a. C.) são os únicos fragmentos que representam o "taoismo filosófico".[195] Para alguns, *Tao* é um princípio orquestrador dos ritmos do universo na alternância tanto do frio ou do quente quanto da sombra do dia com a chegada da noite. Para outros, *Tao é um caminho, uma via; quando utilizada verbalmente significa circular, (...) (comunicar com outro) pela palavra.*"[196] Inacessível aos sentidos, não é algo perceptível. Anterior às divindades superiores e às coisas visíveis somos incapazes de descrevê-lo, nenhuma convenção linguística é capaz de fazê-lo. Palavras como ser ou não-ser, presença ou ausência, cheio ou vazio, bem ou mal, não passam de tentativas de dominação de algo não-verbal. *Tao* diz uma 'unidade' que nos lembra Heráclito de Éfeso (540-480 a.C.) tanto ao dizer *Pólemos* ('combate de opostos') quanto ao dizer *Logos* ('reunião de contrários') onde 'tudo é um' (*én pánta einai*), pois no *Tao* também se resolvem contradições.[197] Para melhor compreensão desse dizer colocamo-nos à escuta de um fragmento do século IV A.c:

> *"Há o começo.*
>
> *Há o ainda não ter começado a ter um começo.*
>
> *Há o ainda não ter começado a não começar a ter um começo.*
>
> *Há o há. E há o não-há.*
>
> *Há o ainda não ter começado a não ter começado a haver o não-há.*
>
> *E eis que há o não-há.*

[195] GRAHAM, Angus C. In: Cheng. Anne. História do Pensamento Chinês. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis. Vozes. 2008. p. 152, nota 2.
[196] KALTENMARK, Max. A filosofia chinesa. Tradução Emília Piedade. Lisboa. Edições 70. 1981. p. 34.
[197] In op. cit. p. 40.

> Mas ainda não conhecemos o que há ou o que não há realmente no há e no não-há. Ora, quanto a mim, eu já disse alguma coisa, mas ainda não sei se aquilo que eu disse dizia alguma coisa, ou na realidade não dizia nada."[198]

O fragmento não é um vazio jogo de palavras, nele se concentra toda a fenomenologia. O embate originário de ser e nada faz parecer que algo sempre nos "leva de volta"... Segundo o fragmento, aquilo que supostamente "não tem começo" já desde sempre começou, sempre foi e continua sendo; caso contrário, nada começaria, não haveria história, não haveria tempo. Mas quem pensa o tempo é o homem, portanto tempo e homem atravessam todo o dizer do fragmento. Surge a questão: se há "*o ainda não ter começado*" tanto a "*ter"* como a "*não começar a ter"* um começo, logo, sabe-se que há o que não tem começo, ou seja, "*há o não-há"*. Então, o que há e o que não há no ***há*** *(ser)* e no ***não-há*** *(não-ser)*, no nada? Numa linguagem fenomenológica, qual seria o conteúdo e determinação de Ser e Nada?

No séc. XIX Diels concentrou no poema de Parmênides uma integração de pensar e ser (frag.3), bem como apontou o encontro e desencontro de três caminhos: o do ser, do não ser e de parecer. Trata-se de afirmação disputada. Primeiramente importa destacar que não está em jogo o pensamento de Parmênides, o que ele pensou não podemos saber. Todavia, alguns intérpretes entendem que no poema há um só percurso com duas vias (caminhos) - Ser e Não-ser - e 'a mesmidade' (*tò autò*) é considerada "*traço do ser*".[199] Outro entendimento indica três caminhos recolhidos numa identidade dialética - a dinâmica de Ser e Não-ser: *"de tudo que é e está sendo" (primeiro caminho); "de tudo que não é nem está sendo" (segundo caminho), "de tudo que está vindo ou deixando de ser e não ser" (terceiro caminho)*.[200] Vejamos mais detalhadamente:

> 1º) O '**de Ser para ser**' (frag.II, 1-8) que vem e leva ao desencobrimento da **verdade**: "um é como se dá ser e também, como não se dá não ser; é pista de confiança, pois acompanha o desvelamento da verdade;".

[198] Cf. ZHUANGZI 2. In: Cheng, Anne. História do Pensamento Chinês. Petrópolis. Vozes. 2008. p. 134.

[199] HEIDEGGER, Martin. O princípio da identidade. In: Que é isto - a filosofia? / Identidade e diferença. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades. 1978. p. 54.

[200] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Dialética e Identidade. Palestra proferida na Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro. (05/04/ 2016).

Assiná-la Carneiro Leão que percorrer o segundo caminho é impossível, mas, exatamente por isso, importa compreendermos o sentido daquilo que "*vindo do nada, não leva a nada"*.[201] Afirma ainda que na fenomenologia de Heidegger "*esta passagem do poema de Parmênides[202] é o registro mais antigo da impossibilidade de se pensar o caminho do ser, sem se pensar junto o caminho do nada e de não ser".[203]*

> 2º) O caminho '**de e para não ser**' (frag. II, 1-8). É o mesmo do primeiro: "é como não se dá e também quão necessário não se dar ser, esta, com efeito proclamo ser uma vereda toda incessível; pois nem podes conhecer **o não ser**, de vez que inacessível, nem dizer em palavras."
>
> 3º) '**O caminho das aparências**' (frag. VI, 1-9): "urge tanto dizer quanto pensar o **sendo** no ser; pois ser se dá, nada, porém não se dá; é o que eu te mando pronunciar para ti, pois deste primeiro caminho de pesquisa te afasto, mas ainda também deste que, então, mortais, que nada sabem, cursam, bicéfalos. Pois um desamparo no peito lhes guia o senso hesitante, paralisados, porém, se arrastam broncos e cegos, bando de indecisos para os quais o ser e também o não ser valem o mesmo e não valem o mesmo, mas assim, porém, de todas as coisas é ida e volta."[204]
>
> (...) "urge, porém eu saibas tudo, tanto o coração intrépido que desencobre a verdade de circularidade perfeita, quanto os pareceres dos mortais, a que não pertence confiança no desvelamento da verdade. Mas apesar de tudo, hás de aprender também o seguinte, que e como as aparências tem urgência de penetrar, em sua própria condição de aparência em todas as coisas através de tudo".[205]

O Ser (e Não-ser) não pode ser tocado ou visto, só pode ser pensado (escuta). Pensado como? Não só na experiência do que se pensa, mas também no silêncio da ausência de todo não-pensado ou a-se-pensar. Não-ser não é apenas negação do ser. Ser outro implica tensão não apenas do outro 'de si mesmo', mas também o outro 'dos outros' e o 'não-outro do Ser'. O 'não' do "não-outro" abre novas possibilidades de Ser. Ser não exclui, mas inclui não-ser. Como assim? Não sabemos o que determina essa integração de opostos. Disso não conhecemos por ser indizível pela razão. A verdade de ser e não-ser não pode ser dita da maneira comum, não é consciente. Ninguém vivencia a língua do Ser ou do nada, mas só realizações. 'Nada', aqui, é possibilidade de algo se realizar na integração de igualdades e diferenças. É impulso que move,

[201] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O Homem de Parmênides. In: Filosofia grega – uma introdução. 2010. p. 186-187.
[202] PARMÊNIDES. Frag. II, 1-8. In: O Homem de Parmênides. In: Filosofia grega – uma introdução. 2010. p. 186-187.
[203] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O Homem de Parmênides. In: Filosofia grega – uma introdução. 2010. p.187.
[204] PARMÊNIDES. Fragmento VI, I-9. In: Leão, E. Carneiro. O Homem de Parmênides. In: Filosofia grega – uma introdução. 2010. p. 189-192.
[205] PARMÊNIDES. Fragmento I, 28-32. In: Leão. E. Carneiro. O Homem de Parmênides. In: Filosofia grega – uma introdução. 2010. p. 191-192.

propicia possibilidades, é não realização que estimula a realização do homem sem se esgotar, exaurir ou impor.

Experiência-criativa não é querer-saber. Todo "querer-saber", enquanto razão determinante em sua racionalidade, se encontra arraigado na curiosidade de um "querer" sempre afastado do que é mais digno de se pensar. Mas o que quer dizer pensar? Pensar vem de '*tecer*', de tecelão, aquele que usa quantidade de lã para reabilitar unidade prejudicada durante o dia no tempo da luz. Pensar é sempre agradecimento por estar o homem sempre na relação recíproca de doação com e no Ser. É aceitação de possibilidades que não são nossas. É adventício, é doação. *Cogitare* vem de *cum agitare*, integrar por tensão (oposição) das vibrações que estão dentro e fora simultâneamente. *Pensum*, *pendere*, pendurar diz estabelecer um convite para relacionar-se com o diverso, com o diferente. Em todo acordo uma coisa sai da outra. Adição ("copulação") de espermatozóide com óvulo vira ovo, não traz método, mas permanecem com suas singularidades na diferença, senão não constitui identidade. Para o pensamento ser não pode ser separado nem do que é e está presente nem do que não é e está ausente, nem de ser nem de não-ser. O contrário é destruir as possibilidades de dizer o que é mais digno de se pensar.

E o que é mais digno de se pensar? O que nós não pensamos. Como assim? No passo 67 do Livro I da Ilíada Cálcas é "*pastor das aves de rapina que visa captar o destino do mundo*"[206] e inaugura no ocidente o sentido último do que é mais digno de se pensar, pois "*Todas as coisas ele sabia: as que são, as que serão e as que já foram*."[207] Cálcas é um áugere, um intérprete, *é "aquele que vê por já ter visto."*[208] Cálcas sabia que não é através da descrição de como se cria, de como se realiza, que se consuma um apelo de Ser. O não pensado faz parte do pensado e deve-se mantê-los no mesmo nível. Em Cálcas o dito está "antenado" com o não dito.

Hegel, Nietzsche e Heidegger não reduzem a linguagem à língua, pois as palavras estão a serviço do pensamento e não o contrário. Em tais pensadores comunicar não é apenas transmitir conteúdo de combinações, dependência ou subordinação lógico-filológicas, mas antes se preocupam com a criatividade de novos relacionamentos e desafios. E o que há de mais inconstante e desafiador em qualquer

[206] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O pensamento originário no fragmento 16 de Heráclito. In: Filosofia grega – uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 156.
[207] HOMERO. Ilíada. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo. Penguin. 2014. p. 111.
[208] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O pensamento originário no fragmento 16 de Heráclito. In: Filosofia grega – uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 156.

caminho que o homem esteja? Qual a única condição de possibilidade de criação? É o exercício da liberdade, constante, embora nem sempre reconhecida. A possibilidade de libertar-se é sempre dada. O homem não é escravo de qualquer contexto, pode escolher quebrar qualquer regra. Ninguém se liberta do corpo, mas pode transformá-lo. Sempre nos encontramos no contexto das determinações, mas podemos violar, revoltar, transformar. A experiência da liberdade é condição histórica de transformação contínua que sempre ocorreu e continua atravessando... Não se trata da experiência de um pensador, mas de todos nós! A liberdade se encontra no perfil biográfico que cada um está inserido.

Porém, outra coisa muito outra é perguntarmo-nos se é possível se construir ou provocar uma linguagem de criação? Podemos acessá-la para ganhar impulso e aprender a criar? Não há essa possibilidade. Ninguém consegue ir à fonte; é inacessível, tudo já vem da fonte. Em Heidegger toda lógica ou dialética provêm de uma identidade, de um silêncio, de um calar-se. A essência da "Lógica" é calar-se, é sigética. Da cidade de Todtanuberg, em carta de 14 de junho de 1948, endereçada a Medar Boss, diz Heidegger: "*O verdadeiro pensar não pode ser aprendido nos livros. Também não pode ser ensinado, se o mestre não continuar sendo um discípulo até a velhice.*" (Seminários de Zollikon. Protocólos – Diálogos – Cartas. Tradução Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis. Vozes. 2009. p. 278)

Mas o que é sigética? Não é lógica ou ilógica, não tem duração nem intermediação, não está no mesmo nível da lógica formal, mas de Ser/Não-ser enquanto possibilidade de outro inaugural enquanto igual e diferente. Não-contradição, identidade e terceiro excluído encontram-se nesse calar-se como possibilidade de qualquer construção. Não se trata de recuo, transição ou busca visando substituir a lógica, mas é por causa da sigética (silêncio) que a lógica se constituiu.

Em língua portuguesa a palavra 'sigética' encontra correspondência no verbo sigilar, de sigilo. Mas, aqui, diz articulação do Ser, origem, questão-guia[209] - dinâmica incontornável do 'silêncio' que se compreende na força da linguagem. Silêncio surge da própria originariedade da linguagem, pois ao homem foi dada a não-verdade para alcançar a verdade, isto é, para não se sufocar na verdade! Linguagem não diz "palavra" propriamente, mas é dinâmica que instala o silêncio, pois, antes de qualquer palavra, em todo pensamento já se deu uma experiência da linguagem enquanto silêncio. Logos enquanto fala, silêncio e linguagem diz reunião, acolhimento,

[209] O que faz o modo de ser de alguma coisa.

concentração; é força integradora do ser-fenômeno, é o ôntico do Ser. Sigética diz dinâmica de reunião, dispersão e inclusão; desencadeia tanto o falar quanto o calar. Trata-se de silêncio-criativo, pois desencadeia processo de criação - se dá na vigência do Ser, quando e onde o questionamento se torna mais radical, mais originário.

> Mas a "sigética" é apenas um título para aqueles que pensam em "disciplinas" e só acreditam ter um saber quando o dito é inserido na ordem de tais disciplinas." (...) O discurso marcado pelo termo estrangeiro "sigética" na correspondência com a "lógica" (onto-*logia*) só é visado transitória e retrospectivamente e não aponta de maneira alguma para a busca por substituir a "lógica". Pois uma vez que a questão acerca do seer e acerca da essenciação do seer se encontra presente, o questionamento mesmo ainda é mais originário e, por isso, não pode senão menos ainda ser enclausurado e sufocado em uma disciplina escolar.[210]

No entanto, quem é capaz de escutar o silêncio sem fala? Só os mortos. A calada não depende de qualquer modalidade de exercício da fala, mas, normalmente, temos experimentado o silêncio como oposto da fala. Silêncio, aqui, não é falta de fala, mas se dá na fala. Trata-se de silêncio-criativo. *Flectere,* no latim, diz curvar-se para a sua própria possibilidade de acurvar-se; voltar-se sobre si mesmo, buscando a fonte e a origem de qualquer relação, buscando auscultar-se no silêncio da fala. Essa *Sagan* (alemão) é aventura que independe de aventurar-se. É nas consoantes que se concentram o silêncio da fala – labial, nasal, gutural (velar) etc; são remissões para origem do desconhecido da fala – o silêncio. Existir é determinação do modo de realizar-se do homem a partir da abertura do ser que é histórico. Existência se elabora a partir da presença. Ser é dinâmica da realidade que não se apresenta mas se presenta, se faz presente sem intermediação para novas possibilidades de realização como verdade do Ser (presença). Ser e fenômeno é a mesma coisa, pois aquilo que se manifesta é o Ser das coisas. Não existe reposta nem questionamento exaustivo, a resposta não torna o questionamento encerrado. A força interrogativa de uma questão não se exaure, aprofunda a pergunta, instala instância de recolhimento para poder haver criação.

A questão é que não nos damos conta da função inaugural da 'ausência', mas só do presente. No primeiro aforismo do Livro V da *Gaia Ciência*, Nietzsche questiona

[210] Contribuições à filosofia: Do acontecimento apropriador. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro. Via Véritas. 2015. §§ 37 e 38. pp. 80-81.

o que está havendo com a nossa criatividade juvenil e anuncia o maior acontecimento: - "*Deus está morto*"[211]. A fé se tornou indigna de fé, o que é deixou de ser, pairam no ar sombras da morte e todos somos ao mesmo tempo agentes e vítimas num estado de violência. O anúncio da morte de Deus acusa a morte da liberdade, da dignidade, da criação, da economia, da política, de todos os venerandos. Esgotaram-se as fontes de criação e os espaços vão sendo ocupados por autómatos e mecanismos de automação. Diante deste estado calamitoso de fatos e consequências só nos resta uma pergunta*:* o que fazer por nossa juventude? É preciso menos saber para saber mais. Educar não é a implantação de um esquema-modelo que pretenda dar conta do real, mas valorizar o que se tem de melhor em cada um na abertura de suas possibilidades. Filosofia é filosofar e filosofar é criar! Filosofar é atividade que integra ser e não-ser em sua dinâmica de realização e o caminho de acesso ao filosofar só é possível se já estiver inscrito nele mesmo uma estrutura de sua realização.

> O homem, em cada um de nós, antes de ser e para ser qualquer coisa, antes de lançar-se e para lançar-se em qualquer empreendimento, já sempre é e tem de ser o que busca e se esforça por obter. Por isso, em qualquer hora, tanto outrora, como agora e a toda hora, já soou a instante e a vez da mística. [212]

Sem fracasso não se aprende. Experiência diz composição de opostos e integração de contradições. O real é não-contraditório e contraditório. O '*Jonglar*' do (francês) e o '*jongo*' (africano) não é jogo; jogo supõe regras lógicas. Tal como o pensamento, *jonglar* e *jongo* são danças espontâneas que se dão na recíproca integração dos movimentos dos outros; são unidades autônomas, diferentes, mas formam igualdade. Nessa dimensão o presente sem ausência seria nada, haveria "*ausência do ausente*" como diz Lacan. A ausência é criativa e a falta é essencial para criar alguma coisa. A falta da falta é destrutiva. É preciso haver a falta para haver criação. Criar é resultado de um encaminhamento que constitui força de pensamento vigente, pois toda característica de um pensamento é abertura de possibilidades.

Com isso não se pretende retirar a importância da lógica, pois tem validade nas suas dimensões. Hegel diz que toda lógica depende de uma dialética. A lógica não se dá apenas por contradição, mas por oposições que não se excluem. Há

[211] NIETZSCHE, Friedrich. A Gaia Ciência. Tradução, notas e pós-fácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2009. p. 207-208.
[212] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A mística de Eckhart em Eckhart. In: Aprendendo a pensar I – O pensamento na modernidade e na religião. Teresópolis. Daimon. 2008. p. 249.

necessidade de não-exclusão. O contrário do ser é fundamento para poder ser. Ser e não ser fazem parte do processo inaugural de qualquer atividade. A super-mãe, por exemplo, impede a criatividade da criança, seja ao mimar, seja ao recusar-lhe a possibilidade de ser criadora apesar de criatura. Criar não diz provocação ou estimulações patéticas. A criatividade não resulta de empenho ou desempenho. Não existe modelo de criação. O criativo é exceção, não é domínio do homem, ninguém domina "regras de criação". A arte, por exemplo, pode assumir as características de uma época, mas sua realização não depende dessas características. Em qualquer nível de aprendizagem importante é o outro não o princípio, pois o outro é o surpreendente, o inesperado, trazendo-nos mensagens e possibilidades de criação ou re-criação do já criado. Para que haja identidade criativa não pode a verdade ser exclusiva, mas manifestativa.[213] Só na diferenciação de tensão de contrários, onde há espaço para afirmar ou negar, haverá possibilidade de criar.

Heidegger diz que em todo caminho a liberdade é a essência da verdade. Mas, que é 'caminho' na fenomenologia do fenômeno? Heidegger nos trouxe aceno de grande afinidade da fenomenologia com o *Tao,* num co-pertencimento da *fala humana* com a *linguagem,* tanto no dizer quanto na escuta do *Logos*. Diz Heidegger: "*Caminho é o que se deixa alcançar. A saga do dizer é o que, sendo escutado, nos deixa alcançar a fala da linguagem*".[214] O mais digno é ser absorto por aquilo com que me relaciono, é "*ser absorvido por aquilo que está presente, ser absorvido por aquilo que me diz respeito no momento."*[215] A isso Heidegger denominou *Dasein*. Mas que é isso, *Dasein*? Nem o alemão entendeu o que Heidegger entendeu. *S*er-aí, entre-ser, presença ou existência são palavras que pretendem simplificar o significado do *Dasein* de Heidegger, mas não dizem suficientemente o seu sentido. A palavra *Dasein*, em certo sentido, diz "nada". Diz 'nada' por consumar-se na experiência de cada instante e, sendo a cada instante, não há como definir esta experiência. Qual tipo de experiência? Não se trata de experimento equivalente ao das ciências naturais. Heidegger através da obra de Franz Brentano encontra em Aristóteles o primeiro fenomenólogo.[216]

---

[213] O sentido da verdade de Ser não exclui Não-Ser, bem como Não-ser não exclui Ser.
[214] O Caminho para a linguagem. In: A caminho da linguagem. Tradução Márcia Sá C. Shuback. Petrópolis. Vozes. 2003. p. 205.
[215] Seminários de Zollikon. Protocólos – Diálogos – Cartas. Tradução Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis. Vozes. 2009. p. 201.
[216] BRENTANO, Franz. Sobre los múltiplos significados del ente em Aristóteles. Presentación e traducción Manuel Abella. Madrid. Encuentro. 2007.

> Ponto de vista que tem seus títulos de nobreza [o da fenomenologia aplicada à linguística e a semiótica], pois faz com que se retorne, caso não se tema a vertigem, de Benveniste, o fundador da linguística do discurso, a Aristóteles, talvez o primeiro dos fenomenólogos, como propõe Heidegger, ou até mesmo ao "velho Heráclito", para quem o ato de "significar" tinha primazia sobre o ato de dizer ou de não dizer, de desvelar ou de ocultar. O Senhor do oráculo de Delfos "não afirma nem oculta, mas significa". Significar está "no fundamento de tudo", não hesita em comentar Benveniste, "no coração profundo da linguagem". É bem posterior o poder concedido a lógica, assim como a retórica e a comunicação, no plano pragmático. Significar não é, pois, um ato puramente intelectual; não depende da simples cognição, pois implica também o "eu-posso" do ser como um todo, o corpo e a "carne"; ele traduz nossa experiência do mundo, nosso contato com a "própria coisa".[217]

Sem refutar a fenomenologia de Husserl, não privilegia a subjetividade e usa a palavra *Dasein* para dizer que homem e Ser estão entregues reciprocamente um ao outro, que pertecem um ao outro. *Dasein* é modo de '*co-responder'* e '*res-ponder*' a uma solicitação de acordo com ela.[218] Um livro, por exemplo, enquanto possibilidade de aprendizado, se torna mais digno em nossa existência à medida que estamos em contato com ele. Mas qual o modo desse contato, desse *'corresponder*', desse recíproco-pertencer? O modo desse relacionamento é um 'deixar estar presente' não do livro enquanto objeto físico-material que dispomos, mas na constituição da linguagem se fazendo pensamento no humano do homem. *Retornemos às coisas!* Tal experiência é intransferível, se dá em cada um e a cada vez enquanto exercício de liberdade no e do pensamento. Por isso a dificuldade de transliterar uma definição da palavra *Dasein* em Heidegger, bem como definir 'escuta' no silêncio do *Tao, onde todos os vivos nascem e morrem - mas a vida é imortal!*[219] *Tao* e fenomenologia se encontram na encruzilhada de um caminho. Mas o que é desse caminho? Afinal, onde começa? Não começa, não se vê e não tem lugar. Não começa porque desde sempre começou, nele, se enxerga no visível o invisível e, sem localização precisa, ocupa tudo, se encontra em cada um, a cada vez. Esse caminho é "escuta", mas essa escuta não é auricular! Enquanto no *Tao* se escuta a serenidade da 'música harmoniosa' que ainda se faz ouvir sob o alarido dos conflitos e das teorias, na fenomenologia do fenômeno escutamos a 'aventura do dizer' porque a ela pertencemos desde sempre. Enquanto no *Tao* se age ao não-agir; em Heidegger, o pensamento age quando

[217] COQUET, Jean-Claude. Prólogo: o poder da fenomenologia. In: A busca do sentido – a linguagem em questão. Tradução de Dilson Ferreira Cruz. São Paulo. Martins Fontes. 2013. p. 1.
[218] Seminários de Zollikon. Protocólos – Diálogos – Cartas. Tradução Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis. Vozes. 2009. p. 201.
[219] In: LAO-TSE. Tao te king. Tradução e notas Huberto Rohden. São Paulo. Alvorada. 1990. p. 36

pensa, pensar é agir. Enquanto "*no pensamento oriental, tudo termina ao morrer com a volta de todo ente para a natureza fundamental, para o "nada"*[220]*;* em Heidegger isso é apenas o começo, pois o pensamento ocidental da natureza fundamental continua sendo *"um véu de Maya" e o ser como presença não é recolocado no acontecimento apropriativo"*.[221]

Zhuangzi não apenas "sabe que não sabe nada" como Sócrates, nem partilha do entendimento de Platão ao dizer *Oida Oudèn Eidós* - "é não sabendo nada que sei."[222] *Zhuangzi* não apenas desconhece ("*não conhecemos")* o que há no *há* e no *não-há*, mas também declara não saber ("*não sei*") se o que disse fazia ou não algum sentido, "*se dizia alguma coisa ou não dizia nada*". *Tao* e fenomenologia volvem olhares em tradições opostas, mas suas realizações estão ancoradas na escuta e concentração do 'tempo propício', do tempo de criação. Tempo em que a concentração transformadora da ausência não se arroga a saber "*tudo que se é ou se venha a ser e realizar.*"[223] Tal fenômeno Heidegger denominou *Ereignis*.

Mas o que é isso, *Ereignis*? Originariamente, "*äugnen*" quer dizer descobrir com o olhar, olho, que está à vista dos olhos, manifestar-se, aparecer, abertura de articulações, desenvolvimento, deixar ver, dá visibilidade, claridade, esclarece. Não é acontecimento. Trata-se de processo que faz com que aconteça o acontecimento, é nível anterior a qualquer acontecimento, é abertura que inclui claridade e escuridão. *Ereignis* diz originária (*Er)* manifestação e auto-mostração (*-äugnis*) do mistério do ser como '*abertura'*, no dar-se da vigência do presente que recolhe tanto o passado quanto o futuro na constituição da história.[224]

Na dinâmica criativa e originária de pensamento tudo que pensamos já é a partir de *Ereignis* (ou *Parusia)*. A palavra '*Parusia'*, aqui, não tem o sentido religioso da volta de Cristo, o sentido originário é outro. Compõe-se de duas outras palavras: *para* + *ousia*. O "*Para-"* é *pré*, mas não é anterior, torna-se o que recebe. Em grego, a palavra *Lambano* diz receber, mas "*para*" é o acionável do radical a que ele se combina. Na palavra *Para-lambano* o recebido não perde o processo gerador de

[220] Seminários de Zollikon. Protocólos – Diálogos – Cartas. Tradução Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis. Vozes. 2009. p.222.
[221] In: op. cit. p. 222.
[222] Tradução: CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Dialética e Identidade. Palestra proferida na Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro, 05 de abril de 2016.

[223] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Dialética e Identidade. Palestra proferida na Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro. (05/04/ 2016).
[224] Em detalhes: Fernandes, Marcos Aurélio. Apresentação: Do ser-pensar em fuga. In: Daniel Rodrigues Ramos. O Ereignis em Heidegger. Teresópolis. Daimon. 1ª edição. 2015. p. 17.

receber. O *pré* do "*Para*-", aqui, diz presença. Presença é instante de apelo, diz daquilo que entra em contato, é dinâmica de alteração ou transformação. O ser não é estático, é movimento de transformação, é sendo. *Ousia "é realização de ser; é a evidencia do perfil das visões de estrutura na realidade*."[225] *Parusia* é manifestação da verdade do Ser, originalidade de toda época histórica, diz acontecer de pensamento, possibilidades históricas enquanto dinâmica geradora de como os fatos emergem. A escuta da *Parusia* e do *Tao* sempre estão presentes até mesmo fora ou sem palavra, não se explicam por conteúdo nem por forma, qualquer explicação é insuficiente. A palavra-guia assim pensada - "*Er-eignis*" - se deixa traduzir tão pouco quanto a palavra grega *Logos* ou a chinesa *Tao*."[226] Para além das questões de linguagem, ser, hermenêutica, filologia, história e crítica, seja no *Tao* ou na fenomenologia, o que permanece é o caminho, um processo sempre misterioso, onde um suposto "para trás" pode impulsionar para frente. Não só a verbalização fala, mas o pós-, o pré- e o não-verbal falam: o que 'não está dito imediatamente' (pós-), 'o dito antes da fala' (pré-) e 'a ausência, a falta' (não-) verbal também comunicam.

Existir é próprio do homem. O homem é sempre um 'ser-com' numa relação recíproca de anterioridade existencial. Todo e qualquer 'começo' se dá na ordem do tempo do viver, no homem em suas ações. Toda experiência de pensamento vivencia tanto o silêncio da presença do que é e está sendo como também a presença da ausência do que não é e não está sendo. Mas com isso estamos caminhando em determinada direção factual? Entender *Parusia,* assim, é falso? Não é falso nem verdadeiro. Nessa dimensão o pensamento não tem essa alternativa, aparece de uma maneira diferente da modalidade metafísica e remete para uma experiência que nada tem a ver com múltiplo e uno, simples e complexo, verdadeiro ou falso. A questão fundamental não é a palavra. Na realidade bíblica, em Lázaro a morte não é o fim, a vida é transformada e não desaparece, pois trata-se de crença religiosa que corresponde às aspirações de todo mundo ou ao menos de todo cristão. Verificação não é integrante da realidade religiosa, ressurreição é *o mesmo*, senão é novo, seria outro. Cristo nasceu, pregou e morreu, mas para seus seguidores isso não é definitivo. Cristo retorna a cada vez que retorna a experiência cristã.

Nos *Seminários de Zollikon* Heidegger afirma que "*a palavra não é uma*

[225] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Idea = doação de Ser. In: Filosofia grega – uma introdução. 2010. p. 206.
[226] HEIDEGGER, Martin. O princípio da identidade. In: Identidade e diferença. São Paulo. Duas Cidades. 1978. p. 63.

relação, a palavra revela, abre".[227] Apesar do sonoro também pertencer à linguagem, isso não é o fundamental, tendo em vista se poder dizer sobre a mesma coisa em diversas línguas. Com isso percebemos que o desencontro de qualquer 'encontro' não reside na língua falada, não é esse o fator determinante para haver entendimento entre falantes, mas sim o 'modo' de fazê-lo, o modo de sua realização. O fundamental da linguagem não é o dizer como afirmação, mas o sentido, o *significado*.[228] Desde sempre o homem vivencia o caminho da experiência de ser desde o Nada-ser. Reconhecer a permanência dessa experiência é reconhecer a liberdade como essência da verdade. Então será que de algum modo, agora, podemos tentar responder à pergunta inicialmente proposta segundo o fragmento *Tao*? (o que há e o que não há no Ser e no Nada?) No Evangelho de São Marcos a resposta se aviva:

> "(...), apresentaram-lhe [a Cristo] um surdo-mudo, rogando-lhe que lhe impusesse a mão.
>
> Jesus tomou-o à parte dentre o povo, pôs-lhe os dedos nos ouvidos e tocou-lhe a língua com saliva.
>
> E levantou os olhos ao céu, deu um suspiro e disse-lhe: "Éfeta!", que quer dizer "abre-te!".
>
> No mesmo instante, os ouvidos se lhe abriram, a prisão da língua se lhe desfez e ele falava perfeitamente.
>
> Proibiu-lhes que o dissesse a alguém. Mas quanto mais lhes proibia, tanto mais o publicavam. E tanto mais se admiravam dizendo:
>
> Ele fez bem todas as coisas. Fez ouvirem os surdos e falarem os mudos!"[229]

Considerações Finais

Ao contrário da regência medieval *Magister Dixit*, *O Mestre Disse, O Mestre Falou,* nesta tarefa abrimo-nos não apenas ao dito de todo dizer, não só à fala de todo falado, mas à escuta do não-dito em todo dizer, ao calado em todo falado. Porém, não dominamos o não-dito de todo dizer nem o calado de toda fala, pois a vigência do

[227] Seminários de Zollikon. Protocólos – Diálogos – Cartas. Tradução Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis. Vozes. 2009. p.223.
[228] In, op. cit. p. 223.
[229] MARCOS, São. 7, 31-37. Novo testamento. Milagre do surdo-mudo. Bíblia Sagrada Ave Maria. Edição de Estudos. Tradução dos originais gregos, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica). 4ª Edição. Petrópolis. Vozes. 2014. p. 1596.

pensamento não tem nem é sujeita a domínios. O horizonte de sentidos do mundo da vida não se assujeita a dominações. De modo que, se o que até aqui se disse, quando se disse, dizia alguma coisa ou não dizia nada só o tempo vai dizer. Isso escapa à finitude. Toda des-realização é também realização, seja no êxito ou no percalço de todo caminho, seja no sucesso ou no fracasso de toda tarefa. O texto ganha propulsão e dinâmica tanto na presença de sua aparição quanto na ausência de sua realização, pois em todo aparecer se faz presente o sentido de Ser-e-Não-ser.

Todavia, a presença de um futuro decaptante nos espera em nome de uma queda de nível, cuja turba remete a um silêncio. Mas que silêncio? A devastadora padronização de exercícios repetitivos ao longo de décadas, aplicado às sérias escolares como somatório de informações, não trouxe criação mas só mecanização, maquinação, violência. Na fidelidade de sua fé diz o homem cristão: o futuro a Deus pertence. Porém, há na origem mesma da meditação um silêncio total, um silêncio temporal incontrolável já que o futuro pertence a Deus. Neste silêncio o homem reabre espaços em qualquer fechamento, renova o sangue dê sua vida vivida e revigora a possibilidade de renovar a sua cultura. A trajetória escolar enquanto tempo livre, tempo propício, força criadora, potência originária, não está pautada no silêncio de qualquer fala e nem no alarido de um calado qualquer. Sem exclusão da incipiência frustrante de todo homem, é no barulho da ausência de tudo que é está sendo e de tudo que não é e não está sendo que o homem poderá afastar-se do afã insipiente de querer-ter sem pensar-Ser.[230]

Erro é descurar que de Não-ser tudo pode vir-a-ser, seja ao modo de argumentos prévios como fenomenologia da história, seja na experiência insegura da coragem de se tentar dizer o que se pensou. A causa mais profunda deste erro é um prejuízo filosófico. Qual? Não ser-*com*. Como assim? Na tentativa refutar não apenas o outro de si mesmo mas também o outro dos outros, ou, ainda, o outro do Ser, ou seja, o Não-ser de todo sendo. Não ser-*com* é desprezar a possibilidade de integração da alma humana em unidade com Deus na mística de Eckhart *com* o "pessimismo" vital de Nietzsche ao anunciar a morte de Deus. É desconsiderar a ontologia da experiência em Aristóteles *com* o projeto do idealismo transcendental em Kant, estruturado em doze categorias em vez de dez como quis Aristóteles. É não integrar a

[230]"É só vindo de muito longe a partir do início [Anfang/arché/princípio] da história "do" seer, livre de toda historiologia, que *o pensar* consegue preparar a prontidão para a fundação de *uma decisão* e somente em relação a isto: se maquinação do ente se apoderará do homem e o liberará para a essência irrestrita do poder, ou se o seer doará a fundação de sua verdade como a indigência, a partir da qual se cruzam o *vir de encontro* do deus e do homem com a *contenda* da terra e do mundo." HEIDEGGER, Martin. O salto prévio para unicidade do seer. In: Meditação. Tradução Marco Antônio casanova. Petrópolis. Vozes. 2010. p. 17.

viragem da originariedade da razão transcendental em Kant *com* a egologia da consciência-mundo inaugurada por Husserl em sua fenomenologia transcendental. É rejeitar o contato do pensamento de Heráclito e Parmênides *com* o sentido da verdade do Ser em Martin Heidegger. É, por fim, recusar a possibilidade de integração de identidade de opostos na fenomenologia de Carneiro Leão *com* o método formal na fenomenologia de Ernildo Stein.

Chegamos ao término? Chegar ao término não é chegar fim. A filosofia é interminável, não existe o ato de terminar filosofia. Terminamos uma forma de vivenciar a filosofia. Na empreitada da compreensão nunca compreendemos tudo e isso é o mais problemático e desafiador. Compreender é compreender para sempre enquanto jornada, mas, compreender é também morrer, a todo instante, nos limites de nossa compreensão. Ao dizer "*To be or not to be, that is the question"*, "*Ser ou não ser: eis a questão"*, William Shakespeare, apesar do "ou" estava cioso que em todo "*ou*" estaria um "*e*" correspondente às mil pelejas da vida humana no desate de seus desafios. Na elaboração desta tarefa não podemos nos desvencilhar da inspiração de Shakespeare: vivenciamos limites quanto às possibilidades de realização.

Como bem frisou o Prof. Eduardo Augusto Giglio Gatto, lamentavelmente, hoje, passou a valer "*um saber como a possibilidade da abstração do real, fazendo com que este se mostre pela possibilidade das ideias conceituais estáticas e perfeitas na sua validade normativa*".[231] Porém, história é o caráter distintivo do ser do homem. Como 'notificação da história' Heidegger compreende "*o respectivo modo do estar revelado, no qual uma época está na história de tal modo que este 'estar revelado' suporta e leva consigo o ser histórico de uma época*". O que Heidegger quer dizer com isso? Responde Heidegger: "*Que a história não se processa primordialmente como acontecimento. O processar-se da história se essencializa como o destino da verdade do Ser a partir desse próprio destino.*" (*Sobre o Humanismo*, 1967, p. 58). Tal revelação é a dinâmica de *Ereignis* (ou Parusia), palavras conhecidas também como acontecer apropriativo, apropriador ou propício enquanto caráter único e fundante da doação do Ser ao homem em todas as épocas, revelando-se história.

Dizer 'filosofar' é considerar essencial este <acontecimento>, não apenas como voluntário e sapiente, mas como eterno retorno em seu próprio modo de ser,

[231] GATTO, Eduardo. Filosofia. In: Convite ao pensar. Organização: Manuel Antônio de Castro et tal. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 2014. p. 99.

sendo certo que o saber e o querer, por si mesmos, não dão conta do acontecimento a que se refere Heidegger – *Ereignis* -, mas tal <acontecer enquanto acontecer> permanece no saber e no querer como ‘notificação’, tornando-se possível a investigação e o desdobramento de nossas considerações até aqui arguidas e enfrentadas quanto ao ensino-aprendizado filosófico junto ao ensino médio no Brasil de nossos dias, repensando-se a atitude e o valor comprometidos, em jogo, no que diz respeito a integração das igualdades e diferenças como via autêntica da e na verdade do Ser, a começar por especial atenção ao ensino médio nas escolas públicas, fator mais relevante de nossa sustentação.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Volume II.Texto grego com tradução: Giovanni Reale. Tradução para língua portuguesa: Marcelo Perine. São Paulo. Loyola. 2002. pp. 11 e 363.

BEAUFRET, Jean. **Introdução às Filosofias da Existência**. São Paulo. Livraria Duas Cidades. 1976.

BERTI, Enrico. **No princípio era a maravilha – as grandes questões da filosofia antiga**. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo. Loyola. 2010. pp. 12-13.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do novo testamento**. Tradução: Ilson Kayser. Revisão: Nélio Schneider. Santo André. Academia Cristã. 2008. p. 404.

CAREL, Havy e GAMEZ, David e colaboradores. **Filosofia contemporânea em ação**. Tradução Fernado José R. da Rocha. Porto Alegre. Artmed. 2008.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. **Filosofia grega - uma introdução**. Petrópolis. Daimon. 2010.

_ **A Fenomenologia de E. Husserl e a fenomenologia de M. Heidegger**. In: Filosofia contemporânea, Teresópolis. Daimon, 1ª edição. 2013. pp. 27 a 46.

_ **Heidegger e a ética**. In: Filosofia contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013. p.122.

_ **Heidegger e a influência do cristianismo**. Entrevista realizada em 10 de Julho de 2006.<http://amaivos.uol.com.br/amaivos2015/?pg=noticias&cod_canal=41&cod_noticia =7256>. Acessado em: 17/02/2015.

_ **Introdução: Ideologia, filosofia e pensamento**. *In*: Immanuel Kant – textos seletos. Petrópolis. *In:* Immanuel Kant – textos seletos. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis. Vozes. 2ª edição. 1985. p.8.

_ **Apresentação** (Rio de Janeiro, Natal de 2005). In: ECKHART, Mestre. Sermões alemães, Vol 1. Tradução e introdução: Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução: Márcia Sá C. Schuback. Apresentação: E. Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes. 2009.

COQUET, Jean-Claude. **Prólogo: o poder da fenomenologia**. In: A busca do sentido – a linguagem em questão. Tradução de Dilson Ferreira Cruz. São Paulo. Martins Fontes. 2013. p. 1.

DESCARTES, René. **Meditações**. In: Os Pensadores. Vol. XV. Introdução. Tradução de Bento Prado Junior e J. Guinburg. S. Paulo: Abril Cultural. 1973. p. 104.

_ *Oeuvres* de Descartes. Vrin. Paris. Trad. Charles Adam; Paul Tanery.

DILTHEY, Wilhelm. **Introducción a las Ciencias del Espírito**. Versión española de Julián Marías (Prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid. Alianza. 1980. (1883, 1º tomo).

ECKHART, Mestre. **Sermões alemães, Volume I.** Tradução e introdução: Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução: Márcia Sá C. Schuback. Apresentação: E. Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes. 2009. pp. 279-281.

FERNANDES, Marcos Aurélio. **Apresentação: Do ser-pensar em fuga**. In: Daniel Rodrigues Ramos. O Ereignis em Heidegger. Teresópolis. Daimon. 1ª edição. 2015. p. 17.

FOGEL, Gilvan. **Que é filosofia? (filosofia como exercício de finitude)**. São Paulo. Ideias & Letras. 2009.

FRAGA, Gustavo de. In: **Descartes. Meditações sobre a filosofia Primeira**. Introdução, tradução e notas pelo Prof. Gustavo de Fraga. Coimbra. Almedina. 1985.

GATTO, Eduardo. **Filosofia**. In: Convite ao pensar. Organização: Manuel Antônio de Castro et tal. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 2014. p. 99.

GRAHAM. Angus C. **Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China**. In: Cheng. Anne. História do Pensamento Chinês. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis. Vozes. 2008. p. 152, nota 2.

GRANGER, Gilles-Gaston. **A ordem das razões: Descartes metafísico**. In: Os Pensadores. Vol. XV. Introdução. Tradução de Bento Prado Junior e J. Guinburg. S. Paulo: Abril Cultural. 1973. p. 22.

HEIDEGGER, Martin. **A linguagem**. In: A caminho da linguagem, tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. São Paulo. Vozes. 2003. pp. 7-26.

_ **Conceptos fundamentales de la filosofia antiga**. Buenos Aires: Waldhuter. Traducción de Germán Jiménez. Revisión de texto y glossário: Marcela Zerpa y Martín Simesen de Bielke. 2014. pp.78-80.

_ **Contribuições à Filosofia (Do acontecimento Apropriador)**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro.Via vérita. 2014.

_ **El ser y el tiempo**. Traducción José Gaos. 2ª Edición. México – Buenos. Fondo de Cultura Económica. 1962.

_ **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis. Vozes. 2010. pp. 9-10.

_ **Lógica: a pergunta pela essência da linguagem**. Tradução: Maria Adelaide Pacheco e Helga Hoock Quadrado. Revisão de tradução: Irene Borges-Duarte. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2008.

_ **O caminho para a linguagem**. In: A caminho da linguagem, tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. São Paulo. Vozes. 2003.

_ **O conceito de experiência em Hegel**. Tradução: Helder Lourenço. In: Caminhos de floresta. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2012. p. 155.

_ **O conceito de tempo**. Edição bilíngue. Prólogo, tradução e notas: Irene Borges-Duarte. Lisboa. Fim de Século. 2008. p. 69.

_ **Que é isto – a filosofia?** Tradução, introdução e notas Ernildo Stein. São Paulo. Duas cidades. 2ª Edição. 1978.

_ **Ser e tempo**. Tradução e organização Fausto de Castilho. São Paulo: Unicamp. Petrópolis: Vozes. Edição em alemão e português. 2012. p. 59.

_ **Ser e tempo**. Tradução revisada por Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4ª Edição. Petrópolis. Vozes/São Francisco. 2006. p.19.

_ **Sobre o humanismo**. Introdução, tradução e notas: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1967.

_ **Seminários de Zollikon**. **Protocólos – Diálogos – Cartas**. Tradução Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis. Vozes. 2009.

_ **De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador**. In: A caminho da linguagem. Tradução Márcia Sá C Shuback. Petrópolis. Vozes. 2003.

_ **Quem é o Zaratustra de Nietzsche?** In: Ensaios e conferências. Tradução Gilvan Fogel. Petrópolis. Vozes. 2010. p. 88.

_ **¿Que significa pensar?** Traducción direta de Haraldo Kahnemann. Buenos Aires. Nova. 2ª Edición. 1972. pp. 148, 153 e 234.

_ **Que é uma coisa? – Doutrina de Kant - Dos princípios transcendentais**. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa. Edições 70. 1992.

_ **O salto prévio para unicidade do seer**. In: Meditação. Tradução Marco Antônio casanova. Petrópolis. Vozes. 2010. p. 17.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses *et tal*. Petrópolis. Vozes. 7ª Edição. 2012. Prefácio [20], p. 36.

HERÓDOTO. **Histórias. Livro I, 30.1-3**. Introdução geral de Maria Helena da Rocha Pereira. Introdução do Livro I, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Tradução Lisboa. Edições 70. 2014. p. 74.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo. Penguin. 2014.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introdução e tradução: Urbano Zilles. Porto Alegre: Edipucrs. 2008.

_ **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica**. Tradução: Diogo Falcão Ferrer. Lisboa. Phainomenon – Clássicos de Fenomenologia. Centro de Filosofia – Universitas Olisiponensis. 2008. § 38, pp. 157-158.

_ **Renovação e ciência**. In: Europa: Crise e renovação. RJ. Gen/Forense. 2014.

_ **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. São Paulo. Idéias & Letras. Tradução Márcio Suzuki. 2006.

_ **O vivido intencional e seu objeto. O noema.** In: Daniel Christoff. Husserl - ou o regresso às coisas. Tradução de Franco de Sousa. Lisboa. Estúdios Cor. 1971.

_ **Meditações Cartesianas – Introdução à Fenomenologia**. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo. Madras. 2001. p. 19.

IULIANOS. **Libro LIX. Digestorum (2)**. In: Imperador Justiniano. Cuerpo del Derecho Civil Romano. Publicado por los hermanos: Kriegel, Hermann y Osenbrüggen. A doble texto, traducido al castellano del latino por D. Ildelfonso L. García del Corral. Digesto. Tomo I. Parte Primera. Libro I. Título III. De Legibus Senatusque Consultis et Longa Consetudine (De las leyes y de los senadoconsultos y de la costumbre inmemorial), nº 10. Valladolid. Lex Nova. 2004. p. 210.

JAPIASSU, Hilton. **O Mito da Neutralidade Científica**. Rio de Janeiro. Imago. 1981.

JOÃO, São. **20,21**. **Novo Testamento.** 3. O dia da Ressurreição – Aparições aos Discípulos - Evangelho Segundo São João. In: Bíblia de Jerusalém. Tradução do Francês. Direção Paulo Bazaglia. Paulus. 2002. p. 1893.

KAHAN, Charles. **A arte e o pensamento de Heráclito**. São Paulo. Paulus. 2009.

KALTENMARK, Max. **A filosofia chinesa**. Tradução Emília Piedade. Lisboa. Edições 70. 1981.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2008.

_ **Segundo Prefácio à Crítica da Razão Pura**. In: Os pensadores. Tradução Valério Rohden. São Paulo. Abril Cultural. Vol. XXV. p. 10.

_ **Da utilidade de uma nova crítica da razão pura (resposta a Eberhard)**. Texto integral. Tradução, introdução e notas Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo. Hemus. 1975.

_ **O conceito de filosofia em geral**. In: Manual dos cursos de lógica geral. Tradução, apresentação e guia de leitura: Fausto de Castilho. Campinas: Unicamp. 2003. p. 5.

KLEIN, Joel Thiago (Org). **Epígrafe**. In:: Comentários às obras de Kant [Crítica da Razão Pura]. Florianópolis. Centro de Investigações Kantianas – USFC. Nefiponline. 2012. http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/11/comentarios1.pdf.

LAOZI. **Dao De Jing – escritura do caminho e escritura da virtude com os comentários do Senhor às Margens do Rio**. Tradução, notas, variantes e seleção de textos Giorgio Sinedino. São Paulo Enesp. 2016. p. 90.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo. Penguin/Companhia das Letras. 2010. p. 46.

MARCOS, São. **7, 32. Novo testamento**. Milagre do surdo-mudo. Bíblia Sagrada Ave Maria. Edição de Estudos. Tradução dos originais gregos, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica). 4ª edição. Petrópolis. Vozes. 2014.

MÖRCHEN, Hermann. **Apêndice. Apuntes de Hermann Mörchen**. (nº 26). In: Conceptos fundamentales de la filosofia antiga. Argentina. Waldhuter. Tradução Germán Giménez. 2014. p. 267.

MORUJÃO, Alexandre F. **Estudos Filosóficos - Vol I**. Lisboa. Imprensa Nacional Casa da Moeda. 2002. p. 405.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e pós-fácio de Paulo Cesar de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2009.

OBIOLS, Guilherme. **Uma introdução ao ensino da filosofia**. Rio Grande do Sul. Unijuí. 2002. p.81.

PAES, Luiz Claudio Esperança. **Esboço sobre a juridicidade: contributo para uma teoria fenomenológica do Direito**. Cadernos da Magistratura Federal da 2ª Região, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro. V.4, n.1, pp. 133-135. Abr./set.2011. http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/esboco_sobre_a_juridicidade.pdf.

_ **A Ética da Autenticidade de Charles Taylor e seus pressupostos**. Cadernos da Magistratura Federal da 2ª Região, Fenomenologia e Direito , Rio de Janeiro. V.8, n.2, pp.134. Out.2015/mar.2016. p. 134. Também disponível em endereço eletrônico: http://www.sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/a_etica_da_autenticidade_charles_taylor. pdf.

PARMÊNIDES. **Fragmentos II, 1-8; VI, I-9; I, 28-32**. In: Carneiro Leão, Emmanuel. O homem de Parmênides. Filosofia grega – uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010.

_ PARMÊNIDES e XENÓFANES**. Fragmentos. - Filósofos Épicos I**. BC – Biblioteca Clássica Edição do texto grego, revisão e comentários: Fernando Santoro. Revisão científica: Néstor L. Cordero. Rio de Janeiro. Hexis. Fundação Biblioteca Nacional. 2011.

PESSOA, Fernando. In: M. ANTUNES. Verbete: **Mito.** In: Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Direção Roque Cabral *et tal*. Lisboa / São Paulo. Verbo. 1991. p. 899.

QUINTÃO, Denise. **Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos**. Apresentação E. Carneiro Leão. Teresópolis. Daimon. 2007.

REALE, Giovanni **Metafísica. Comentários - Volume III**. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo. Loyola. 2002. p. 418.

RICOEUR, Paul. Estudo sobre as meditações cartesianas de Husserl. In: Na Escola da Fenomenologia. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis. Vozes. 2009.

ROCHA, Ethel Menezes. **Descartes**. In: Os filósofos clássicos da filosofia, Vol. I – De Sócrates a Rousseau. Rio de Janeiro. PUC Rio/Vozes. 2008. p. 219.

ROMILLY, Jacqueline de. **A tragédia grega**. Tradução Leonor Santa Bárbara. Lisboa. Edições 70. 2008. p. 157.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. **A perplexidade da presença**. In: Heidegger, Martin. Ser e tempo. Tradução revisada por Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4ª Edição. Petrópolis. Vozes/São Francisco. 2006. p.19.

STEIN, Ernildo. **A questão do método na filosofia – um estudo do modelo heideggariano**. São Paulo. Duas Cidades. 1973.

WINDELBAND, Wilhelm. **Historia General de la Filosofia – com um estudio sobre la Filosofia del siglo XX**. Tradução por el Dr. Franciso Larroyo. México. El Ateneo. 1960.

ZHUANGZI 2. In: Cheng, Anne. História do Pensamento Chinês. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis. Vozes. 2008. p. 134.

ZUBIRI, Xavier. **A ideia de filosofia em Aristóteles**. In: Natureza, História, Deus. São Paulo. É Realizações. Tradução de Carlos Nougué. 2010 (1ª edição espanhola: 1947). p. 136.

APÊNDICE

O AGIR DO PENSAMENTO E SUA PRÁTICA JUNTO AOS TEXTOS

Sumário:

I - Apresentação. p.125
II - Disposição e método. p.127
III - Hermenêutica: seleção de verbetes e textos p.128
IV - (In) conclusão. p.130
V - Temário de verbetes e textos. p.132
V.1. Filosofar: perguntas ou respostas? p.133
VI - Referências bibliográficas do Anexo. p.381

I - Apresentação

Nossa Dissertação de Mestrado inclui como anexo Material Didático que, em boa medida, se coaduna com a perspectiva de nossa Monografia de Especialização, a qual foi aperfeiçoada em vários aspectos - qualitativos e quantitativos -, para nossa honra, ambas desenvolvidas junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino do Centro Federal de Educação Celso Suckow da Fonseca (PPFEN/CEFET - RJ).

Como convite aos jovens do ensino médio o material didático não afasta outros interessados em aprender a pensar os textos dos pensadores sobre o amplo temário da filosofia e ensino, visando possibilidade de contribuição não apenas aos alunos, mas também aos docentes interessados em tal contextualização. A história da filosofia, as questões políticas, sociais e culturais referentes à filosofia e seu ensino, a teoria e a prática do ensino de filosofia, bem como inúmeros questionamentos elaborados sobre cada item suscitado serão as temáticas referenciais de nossos estudos. Sem desprezar a confluência de contribuição de outros pensadores, o caminho eleito para esse diálogo é a fenomenologia do fenômeno, o que nos remete ao pensamento de Martin Heidegger.

Martin Heidegger nasceu em Messkirch, Baden, em 1889, foi professor na Universidade de Friburgo e rememora a palavra *Philosophos* dita por Heráclito. *Philein* diz *homologein*, 'falar assim como o *Logos'*, 'corresponder' ao *Logos*. Tal 'correspondência' é a chave para aprofundamento da questão - *O que é isto, a filosofia? To sophon* significa *Hen Pánta*[232]: Um tudo, Um (é) tudo, o Ser é o ente. O fragmento de Heráclito, segundo Heidegger, trata de uma unidade que tudo une e 'dá-se' num movimento de recolhimento do Ser e acolhimento do nada. *Hen Pánta* designa e recolhe, libera e retrai, é velamento e desvelamento do sentido do Ser dos entes. O Ser é *Logos*. O *Anér philósophos hòz philei tò sophon é 'aquele que ama o sophón', é 'aquele que ama todo ente no Ser'.* Todo ente *é* (se recolhe, se retrai) no Ser, todo ente permanece recolhido no Ser, pois "*no fenômeno do Ser se manifesta o ente; (...)".*[233]

[232] "Auscultando não a mim mas ao Logos, é sábio concordar que tudo é um." (Heráclito. Fragmento 50). In: Pensadores originários – Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis. Vozes. 1999. p. 71.

[233] HEIDEGGER, Martin. In: Que é isto – a filosofia? Tradução Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades. 1978. p. 27.

Não é possível alcançar o dizer do pensamento sem cotejá-lo com a realidade, pois o pensamento como experiência está sempre em tensão com tudo que não é e não está sendo e tudo que é e está sendo, seja com a consciência, o tempo, a filosofia, a ciência, a técnica, o bom senso, a ideologia, o mito, a religião, a arte, a história, o outro dos outros, o outro de si mesmo e com todas as demais possibilidades de ensinar e aprender a pensar.

O homem é existência. O humano do homem é possibilidade que se instala em todas as realizações na realidade como doação da ordem do coração, do amor (*Eros*), do Ser. Registra vivido que arrasta consigo pensamentos e afecções, provocando autoconscientização de valores como '*paideia*', pois uma autêntica renovação cultural continuada perpassa por vivência *ética originária*,[234] radicada numa liberdade criadora, a qual se protrai tanto outrora como agora na temporalidade de um eterno-mesmo-instante. O que se almeja com este trabalho foi o que Heidegger interpretou e mais se interessou ao ler Holderlin, sobre o diálogo de Sócrates e Alcebíades, professor e aluno, numa saudável experiência de pensamento - "quando a poética é elevada e o pensamento profundo":

> Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo.
>
> A proximidade imediata dos dois verbos, "pensar e "amar", forma o meio do verso. Com isso, consideramos que o **amor** se funda no fato de pensarmos o mais profundo. Tal "ter pensado" provém presumivelmente daquela **memória**, no pensar da qual funda-se o próprio poetar e com ele toda arte. Mas então o que quer dizer **pensar**? Jamais aprendemos, por exemplo, o que é nadar através de um manual sobre natação. O que é nadar é dito saltando na correnteza. Somente assim conhecemos o elemento em que o nadar precisa se mover. Qual é, porém, o elemento em que se move o pensamento? Suposta verdadeira a afirmação de que ainda não pensamos, então ela está ao mesmo tempo dizendo que nosso pensamento ainda não se move no seu elemento próprio e isso, na verdade, porque e realmente o a-se-pensar **retrai-se** para nós. Isto que assim, de um tal modo, de nós se retira e, por isso, permanece impensado, não podemos por nós mesmos coagir ao encontro. E nem mesmo tomando-se o caso mais oportuno, a saber, que nós nitidamente já pressentimos o que de nós se retrai.
>
> Então, só nos resta uma coisa. Só nos resta **esperar** – esperar até que "o a-se-pensar" se nos anuncie. Mas esperar aqui não significa,

---

[234]] Sobre tal perspectiva: HUSSERL, Edmund. Renovação como problema ético-Individual. In: Europa: Crise e renovação. Rio de Janeiro. Gen / Forense. 2014. Ver também: CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A Autenticidade e a morte. In: Pensamento no Brasil – Gilvan Fogel, Vol. 2. Org. Márcia Cavalcante Schuback et tal. Rio de Janeiro. Fundação Biblioteca Nacional. 2013.

> de modo algum, adiar o pensamento. Esperar quer dizer aqui: manter-se alerta e, na verdade, no interior do já pensado em direção ao impensado, que ainda se guarda e se encobre no já pensado. Através de uma tal espera, justamente já pensando, estamos em via de nos encaminharmos para o que cabe pensar. Esta via pode ser um extravio. Ela permaneceria porém marcada pela **disposição** de corresponder àquilo que cabe pensar mais cuidadosamente. [235]

II - Disposição e método

Com ênfase na perspectiva fenomenológica pretende-se abordar temas de interesse discente e docente para o ensino médio como facilitador de suas pesquisas filosóficas, cotejando-os com bibliografia pertinente e selecionada, visando a possibilidade de leitura e interpretação. Sem prejuízo da sequência alfabética ora proposta, o trabalho não se apresenta com feição dicionarística, mas propõe um temário de verbetes e textos filosóficos na sequência da ordem alfabética (A-Z). Cada verbete se encontra listado em ordem alfabética, em caixa alta e em negrito, por exemplo ‘ **- FENÔMENO**’, a título de facilitar sua respectiva localização pelo leitor. Eventualmente valemo-nos de negritos e/ou itálicos para enfatizar palavras de importante significação ao longo dos textos. Entendemos por necessária a alta qualidade dos temas e textos, assumindo-se a responsabilidade de tal seleção. Um aprendizado filosófico, digno e sério sempre depende da qualidade bibliográfica.

Cada verbete se refere a um tema filosófico. Um sucinto contexto é apresentado enquanto preâmbulo do texto a ser estudado. Após, apresentaremos dois ou mais textos a respeito do tema sob reflexão. Ao final do verbete, serão formuladas três perguntas a respeito dos textos em questão, preconizando-se pela abertura de possibilidades criativas daquele que pesquisa. Sem perda de densidade com a matéria entendemos que o modo de desenvolvimento do presente material didático deva ser o mais atento e paciente, buscando-se na correspondência com os temas ensejar possibilidades de criação. Caso os questionamentos propostos não sejam passíveis de compreensão através dos textos, tem o pesquisador a referência bibliográfica singularmente indicada tanto ao final de cada um dos textos quanto ao final do material didático (cf. último item: Referências da Produção de Material Didático).

O fato de preconizarmos pela compreensão fenomenológica não significa dizer que esta produção de material didático tratará apenas e necessariamente de

[235] HEIDEGGER, Martin. O que quer dizer pensar? Tradução de Gilvan Fogel. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis. Vozes. 2010. p. 120.

autores que enveredaram pelas sendas da fenomenologia como atitude de pensamento. Por não pertencerem ao momento e à autoria do horizonte fenomenológico os verbetes e os textos não desmerecem a interpretação fenomenológica de suas leituras, pois o pensar fenomenológico não está vinculado a textos, mas ao modo de compreender e interpretar o que se pensa enquanto questão no dizer dos próprios textos.

III – Hermenêutica: seleção de verbetes e textos

Todo professor professa. Professar nessa dimensão não é apenas provocação, pois toda provocação diz imposição. O professor é desencobridor não do texto, mas da capacidade de liberar e se deixar o próprio aluno aprender a pensar e compreender o texto. Nessa dinâmica de libertação todo professor arrasta consigo a possibilidade de ensinar e aprender a pensar. A descrição desta experiência é o fenomenológico da ontologia fundamental na dinâmica da temporalidade originária, pois "*todo e qualquer fenômeno já é em si mesmo, como fenômeno, fenomenologia.*"[236] Realizar direta e detidamente a leitura dos textos filosóficos no ensino médio, afastada de qualquer postura indutora de ideias preconcebidas, sem interrupção dos percalços, embaraços e desembaraços atinentes à existência humana, é o que nos convoca para o trabalho de uma vida-inteira em comunhão com os caminhantes-interessados - aluno e professor. Todo desenvolvimento requer um convite que expresse não apenas o fim, mas também a causa geradora sobre o que se pretende realizar, familiarizando-se o leitor com o contexto apresentado. Uma apresentação ou nota explicativa ao início de todos os verbetes não é nosso maior propósito, mas nada impede promovermos seu 'contexto' enquanto convite:

> Toda leitura, para não ser equivocada, deve necessariamente levar em conta o contexto que envolve a passagem que está sendo lida, lembrando que esse contexto pode vir manifestado explicitamente por palavras ou pode estar implícito na situação concreta em que é produzido [237]

[236] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A fenomenologia de Edmund Husserl e a fenomenologia de Martin Heidegger. In: Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013. p. 27.
[237] PLATÃO & FIORIN. 2007. In: (http://pt.slideshare.net/JoseRobsonSantiago/texto-contexto-e-situao).

Nosso trabalho como método, abertura de possibilidades e força geradora de pensamento enquanto material didático, se verifica no conjunto dos seguintes tópicos: Apresentação, Disposição e Método, Hermenêutica: seleção de verbetes e textos, (In) Conclusão, Temário de verbetes e textos (Filosofar: perguntas ou respostas?) e Referências Bibliográficas do Anexo. A tônica a que se destina como resultado prático é, primordialmente, a homologia dos textos enquanto "espellho" do leitor na vigência de uma hermenêutica. É o sentido hermenêutico delineado por E. Carneiro Leão:

> Hermenêutica tem a ver com Hermes, o mensageiro do destino. Destino é para os homens de todos os tempos o envio do mistério de ser e realizar-se no tempo. Hermenêutica é, pois, uma análise de texto que busca deixar ser, na leitura e interpretação, a mensagem de um diálogo de pensamento entre o pensado e não pensado. Recolhe dos textos o fenômeno da experiência humana nos étimos das palavras, nas articulações sintáticas, nas referências semânticas, na medida que tudo isso provém de um elã ontológico, vigente na coexistência histórica dos homens de ontem e de hoje.
>
> Trata-se de uma homologia de ser-com, tanto do ser consigo mesmo, como do ser com os outros, seja o outro de si mesmo, seja o outro dos outros no "não-outro".
>
> A palavra grega, Ομο-λογία, se compõe de dois étimos, Ομ- e λγ. O primeiro remete para igualdade, que, em união com as diferenças constitui a **identidade**. Na homologia prevalece a concordância sobre a divergência. É que tanto a igualdade quanto a diferença vive, na identidade, de uma tensão de contrários. A igualdade não somente tolera a diferenciação, como se nutre das diferenças para elaborar uma identidade fecunda, que não apenas partilha, mas compartilha com os homens de todas as épocas. Pois é a **dinâmica** desta união matriz que cumpre o segundo étimo λγ, de Ομο-λογία.
>
> Assim a homologia não é princípio, mas **resultado** de um relacionamento radical com os textos na forma de uma **hermenêutica** que a existência humana opera e realiza. Tal é a esperança que alimenta a espera de cada incursão pelo jardim da filosofia.[238]

A seleção de textos e verbetes não se compromete com qualquer seguimento ideológico enquanto "determinismo" mas com o próprio agir do pensamento, visando contextualizar fragmentos, textos e falas que assumiram 'valência-ontológica'[239] ao longo da história da filosofia. Desprovido de natureza cogente e não se prestando à condução do pensamento, após cada verbete, um "**Contexto**" insinua a temática, sem

[238] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Filosofia Grega – Uma Introdução. Teresópolis. Daimon. 1ª Edição. 2010. Apresentação. Os itálicos e negritos são nossos.

[239] Que constitui reconhecido valor filosófico, certamente com exceção deste escritor.

fazer da leitura algo banal. Insinuar não é insidiar e muito menos persuadir, mas abre possibilidades de realização como valor constituinte de uma cultura de comunidade autêntica. Anterior a qualquer assunção política ou ideologizante quanto ao ensino de filosofia, o que mais nos importa é a dinâmica constituinte de compreensão dos textos como possibilidade de articulação e pensamento não apenas para a escola, mas sobretudo para vida.

Não se trata, aqui, de dimensão estritamente empírica ou factual com os textos, nos moldes das ciências em geral - sujeito-objeto -, mas da possibilidade de encontrarem-se aluno, texto e professor num só movimento livre e transformador enquanto experiência de pensamento, seja pela falta, ausência ou silêncio, pois com tudo “cheio” nada se cria. Objetar-se o grau de dificuldade dos textos não prospera. Sem dificuldade não há desafio, cuja falta gera tédio e desinteresse. Um grau de dificuldade necessita existir, respeitando-se as séries e os níveis de aprendizagem. Ao contrário do que normalmente se considera na escola e na vida, ninguém aprende na facilidade por esta não conter estímulo ou desafio. Educar e aprender é ato de coragem, enfrentando-se os desafios do pensamento e sua prática, segundo os níveis e graus de dificuldades devidamente mensurados pelo professor em seu ofício.

IV - (In) conclusão

Pedimos licença para uma pseudo-conclusão. A tarefa do pensamento nunca se conclui nem se fecha, sempre é aberta. Aberta a correções, a retificações, a recomendações e toda sorte de aprimoramento, daí paradoxalmente nossa “(In) Conclusão”. Nossa produção de material didático homenageia Emmanuel Carneiro Leão por seus ensinamentos lapidares, dignos de motivar a quem se presta a entender o que seja filosofia e filosofar. Nosso intuito é de agradecimento a todos que, de uma forma ou de outra, colaboraram e colaboram com a caminhada que se inaugura como produção de material didático, incentivo de aprendizagem como pesquisa filosófica em favor dos discentes do ensino médio, estendendo-se tal agradecimento aos dignos professores de filosofia brasileiros, operários da educação - verdadeiros heróis - que no alvorecer de suas trajetórias almejam por dias melhores nesse país, seja ao ensinar, seja em aprender, seja por ser.

> A aprendizagem da filosofia passa sempre pelas obras dos grandes pensadores. Mas uma leitura com tal propósito de aprender a pensar não poderá ser ideológica. Não se estudam os filósofos para sair repetindo as atitudes que tomaram, as posições que defenderam ou as respostas que deram. Em toda leitura e interpretação de um texto está em jogo a capacidade de pensar de quem lê e interpreta. "A filosofia não é uma doutrina. A filosofia é uma atividade.", Diz Wittgenstein no nº 5217 do Tratado Lógico-Filosófico. E qual é atividade da filosofia? - É a atividade de aprender e ensinar a pensar. A tarefa do pensador não é construir respostas nem formular teorias. É examinar as irrupções das diversas teorias e respostas em seus respectivos pressupostos de sustentação. Na conhecida formulação socrática "sei que não sei", este "que" não tem função nem categorial, nem transcendental, seja integrante, seja causal. Indica simplesmente a conjuntura histórica da existência, em que se dá e exerce a liberdade do pensamento em tudo que sabe. O pensamento não somente sabe que não sabe. A formulação não visa apenas a constatar um fato e sua aceitação por parte de Sócrates. Fala de uma realização e modo de ser, a realização e modo de ser do filósofo. O pensador em tudo e, sobretudo, vive o não saber. Pois pensar não é saber. É não saber. Quando se pensa não se pretende saber, e quando se pretende saber, não se pensa. Desde o Poema de Parmênides, o pensador-filósofo é aquele que não cessa de questionar as raízes em que se encontram e desencontram, numa encruzilhada da verdade, os caminhos do ser, do não ser e do parecer. [240]

[240] CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. A História na Filosofia Grega. In: Filosofia Grega – Uma Introdução. Teresópolis. Daimon Editora. 2010. pp.19-20. Os negritos são nossos.

V - Temário de verbetes e textos

- ABERTURA
- ACONTECER
- AFETO
- AGIR
- ALEGORIA
- ALETHEIA
- ALMA
- AMOR
- ANGÚSTIA
- APARÊNCIA
- APRENDER
- A PRIORI
- ARTE
- AUTENTICIDADE
- BOM (“BEM”)
- CIÊNCIA
- CONCEITO
- CONHECIMENTO
- CONSCIÊNCIA
- CUIDADO
- CULTURA
- DAÍMON
- DIALÉTICA
- DIFERENÇA
- DISCURSO
- EDUCAÇÃO
- ENSAIO
- ENSINAR
- ENTE
- ESCUTA
- ESPANTO
- ESQUECIMENTO
- ESSÊNCIA
- ÉTICA
- EXISTÊNCIA
- FELICIDADE
- FENÔMENO
- FENOMENOLOGIA
- FILOSOFAR
- FILOSOFIA
- FILÓSOFO
- GNOSTICISMO
- HERMENÊUTICA
- HOMEM
- IDEIA
- IDENTIDADE
- INTERDISCIPLINARIDADE
- LIBERDADE
- LINGUAGEM
- LOGOS
- MATERIALISMO
- MENTIRA
- METAFÍSICA
- MÉTODO
- MÍSTICA
- MITO
- MUNDO
- NADA
- NATUREZA
- ONTOLÓGICO / ÔNTICO
- ORIGINÁRIO
- PARUSIA (EREIGNIS)
- PENSAR
- POESIA
- POLÍS
- POLÍTICA (O)
- PRESENÇA
- RAZÃO
- SENTIDO
- SER
- SILÊNCIO
- SUPERAÇÃO
- TÉCNICA
- TEMPO
- TRADIÇÃO
- TRÁGICO
- VERDADE
- VIDA

V. 1 – Filosofar: perguntas ou respostas?

Nem só perguntas nem só respostas, mas sobretudo o modo de realizar e interpretar tanto as perguntas quanto as respostas. Mas como isso acontece na prática? Como podemos pensar o que é filosofia sem pensarmos o que se encontra no avesso da própria pergunta ou resposta?

Hegel respondeu que o pensar metafísico é compreender o mundo por dentro. Custamos a perceber que a busca de um conceito já é fenômeno filosófico, mas recai em aporia quem almeja fixar um conceito através de respostas ou teorias. A tentativa de fixação conceitual da filosofia já pressupõe filosofia. Ao tentarmos fixar ou determinar um conceito já se abriu espaço para seu acontecimento, dando-nos a impressão de estar fixando a si mesmo. Trata-se de tarefa em vã glória e insistir nessa tarefa transforma o homem num ser paranoico, tal como um Juiz torturador que, parcialmente, investiga, condena e se condena! O processo de essencialização do pensamento desde sempre esteve em obra e por isso é em vão definir a si mesmo, pois reafirmar um ponto de partida hipotético não anula o fato de ele ser hipotético.

Eis a responsabilidade do professor com seus alunos de filosofia. Não cabe ao professor exigir apenas a realização de respostas ou teorias, mas, sobretudo no nível médio, preconizar pela elaboração de perguntas. Como dito noutra ocasião deste trabalho, nenhuma resposta encerra mas aprofunda a pergunta. Ao aprofundar a pergunta deparamo-nos com o inesperado, mas todo inesperado é também esperado na liberdade de ser e transforma-se a cada instante, a cada vez, em cada um. Então, como exercício e nas possibilidades de cada qual, também sugerimos a elaboração de perguntas sobre os textos pesquisados, não como imposição mas como possibilidade hermenêutica - abertura de articulação e de possibilidades enquanto transformação -, visando preparar para a realidade da vida na jornada de suas realizações.

- ABERTURA

Contexto: A palavra abertura não tem aqui o sentido cotidiano de abrir a porta ou uma caixa de papelão. Então, isso significa dizer que em filosofia a palavra abertura guarda outro horizonte de sentido. Somente através da leitura atenta dos textos esse horizonte poderá, talvez, ser desvendado. Encaremos o desafio!

Texto 1) "Para designar esta irrupção do *Dasein* em forma de ser-no-mundo que é o fundamento mesmo do homem em sua humanidade, Heidegger retoma uma palavra muito antiga reavivando-a ao infundir-lhe um novo sentido: a palavra transcendência. Com efeito, não há no ser-no-mundo, *emergência* e *ultrapassagem* que, "com o brilho do fogo", se destacam da obscuridade fundamental do ente bruto? É da transcendência pois, no sentido especial da palavra, que o homem recebe "como uma investidura", sua mais interna possibilidade. Resta agora submeter esta noção, regressivamente conquistada, à prova da analítica.

A função da transcendência, no sentido que acabamos de introduzir, está em fazer claramente eclodir alguma coisa que, sem esta condição, permaneceria fundamentalmente encoberta. Para concretizar esta eclosão, a filosofia tradicional facilmente introduziria aqui a palavra *consciência*. Heidegger ao contrário, receoso de ser vítima de duvidosas afinidades propiciando ao pensamento certas importações mal controladas, afasta-a cuidadosamente. De fato, da consciência ele só quer guardar aquilo pelo que ela é totalmente luz, abstração feita de qualquer outra pressuposição. Parece-lhe então que a palavra mais adequada ao que ele quer exprimir é a palavra *Erschlossenheit.* Literalmente significa *estado de ser aberto*, em oposição ao que antes seria cerrado sobre si, enclaustrado em si, fechado como uma redoma (*ver-kapselt*). De uma vez por todas é preciso libertar-se da metáfora a que com demasiada frequência recorreram os filósofos, "descrevendo" a consciência como um sujeito votado desde logo ao solipsismo e na "esfera interior", do qual só acidentalmente o mundo decorreria. Na realidade, como Husserl bem a vira, a consciência identifica-se com sua própria abertura ao mundo e aos outros homens. Nisto consiste que ela seja luz. Sendo assim, uma tal luz, um tal estado de iluminação (*Gelichtetsein*) lhe radical. Se é preciso desvencilhar-se, a qualquer preço, da metáfora do enclausuramento, nada mais válido ao contrário, que a velha imagem do homem como *luz natural*. É por ele mesmo, não por intervenção de outra coisa, que o homem, com seu ser, ilumina o mundo. A consciência não vem de fora, superpor-se ao *Dasein,* mas sim muito ao contrário, o *Dasein* é inteira e radicalmente consciência: "*Das Dasein ist seine Erschlossenheit*"."

(Beaufret, Jean. *Introdução às filosofias da existência*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo. Duas Cidades. 1976. pp. 20-21)

Texto 2) "*Jesus entre os Samaritanos* – (...) Uma mulher da Samaria chegou para tirar água. Jesus lhe disse: "Dá-me de beber!" Seus discípulos havia ido à cidade comprar alimento. Diz-lhe, então, a samaritana: "Como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana?" (Os judeus, com efeito, não se dão com os samaritanos.) Jesus lhe respondeu:

> Se conhecesses o dom de Deus
>
> E quem é que te diz:
>
> 'Dá-me de beber',
>
> tu é que lhe pedirias
>
> e ele te daria água viva!"
>
> Ela lhe disse: "Senhor, nem sequer tens vasilha e o poço é profundo; de onde, pois, tiras essa água viva? És porventura maior que o nosso pai Jacó, que nos deu este poço, do qual ele mesmo bebeu, assim como seus filhos e seus animais?" Jesus lhe respondeu:
>
> "Aquele que bebe desta água
>
> terá sede novamente;
>
> mas quem beber da água que lhe darei,
>
> nunca mais terá sede.
>
> Pois a água que eu lhe der
>
> tornar-se-á nele fonte de água
>
> jorrando para vida eterna.

(João. 4, 7-14. *Novo Testamento. Jesus entre os Samaritanos*. Coordenador Gilberto da Silva Gorgulho *et tal*.. *In*: Bíblia de Jerusalém (formato grande). São Paulo. Paulus. 2013. pp. 1850-1851) Os negritos são nossos.

Texto 3) Milagre do surdo-mudo:

> (...), apresentaram-lhe [Jesus] um surdo-mudo, rogando-lhe que lhe impusesse a mão.

> Jesus tomou-o à parte dentre o povo, pôs-lhe os dedos nos ouvidos e tocou-lhe a língua com saliva.
>
> E levantou os olhos ao céu, deu um suspiro e disse-lhe: *"Éfeta!*", que quer dizer "abre-te!".
>
> No mesmo instante, os ouvidos se lhe abriram, a prisão da língua se lhe desfez e ele falava perfeitamente.
>
> Enfim, comentou-se: "Ele fez bem todas as coisas. Fez ouvirem os surdos e falarem os mudos!.

(Marcos, 7, 32. *Novo testamento. Milagre do surdo-mudo.* Bíblia Sagrada Ave Maria. Edição de Estudos. Tradução dos originais gregos, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica). 4ª edição. Petrópolis. Vozes. 2014, p.1596).

Questionamentos:

a) No texto 1, o "*estado de ser aberto*" tem o mesmo sentido de 'consciência'?

b) Comente o texto 2 sobre o sentido de 'abertura' em Heidegger. Mínimo de 3 linhas.

c) Em alguma passagem do texto 3 podemos identificar o significado de 'abertura' em Martin Heidegger? Comente e justifique.

- ACONTECER

Contexto: Não considerando apenas a perspectiva gramatical como um verbo, o acontecer se apresenta desde sempre. O que acontece? É a pergunta que se mostra a nós a todo o momento, nas realizações da realidade, na lida diária com as coisas. As coisas acontecem, seja pelo que depende de nós, seja pelo que não depende. Nem todo acontecer é historiográfico ou conceitual, mas implica relação com a verdade. Mas, essa verdade se opõe a falso? Aqui entendemos que, a oposição, 'verdadeiro ou falso' nos retrata uma lógica dual, o que acaba por simplificar a verdade por si mesma. Mas quando está em questão o acontecer, de qual relação com a verdade se trata? Nas palavras de Heidegger trata-se de uma 'clareira', da verdade primordial do Ser dos entes como desvelamento, cujos caminhos encontram-se também na relação do homem com os textos, um acontecer à disposição do leitor.

Texto 1) "A grande questão, portanto, que nos afasta do acontecer da realidade é a necessidade que temos de olhar através de conceitos, de garantir que todas as nossas

manifestações se encaixem dentro do mundo conceitual ao qual estamos acostumados. Experienciar o *sendo* é simples, pois estamos sendo o tempo todo, e todas as coisas estão sendo o tempo todo. Mas, para isto, necessitamos "raspar as tintas com que nos pintaram os sentidos", como diz Fernando Pessoa / Alberto Caeiro em *O Guardador de Rebanhos,* e perceber cada momento como realidade efetiva, única e inaugural de nossas vidas. O *Kairos*, o momento oportuno em que algo eclode, pode ser a qualquer tempo, pode dar-se agora mesmo. O extraordinário eclode no ordinário de nossos dias, sempre, mas deixamos de vê-lo porque estamos mais preocupados com verdades preestabelecidas, com verdades a estabelecer e com a falsa segurança oferecida a nós pelos conceitos. Raspar um pouco as tintas, voltar nosso olhar para o extraordinário poderia nos incitar a reflexão de que o homem se faz numa História que não está riscada em nenhum plano e que tanto o destino quanto a verdade e a razão são tensões, entre-lugares, que cada homem vive a cada instante no seu acontecer."

(Tavares, Renata. *Acontecer*. *In:* Convite ao Pensar. RJ. Tempo Brasileiro. 2014. p. 16).

Texto 2) "3. Heidegger escreve: que a essência do homem esteja na **ek-sistência** quer dizer que "o homem se essencializa de tal modo (*west so...*) que ele é o lugar (*Da*), isto é, a clareira do ser. Este ser do lugar (*Da*), e ele só, possui o caráter fundamental (*Grundzug*) de *ek-sistência*, isto é, da in-sistência ek-stática na verdade do ser". (...) Mas a citação está dizendo que o homem se essencializa, isto é, cumpre ou realiza sua gênese, sua gênese ontológica, de modo tal que ele se caracteriza como "o *lugar (Da*, do *Da-sein*) do ser, isto é, a clrareira do ser". O "isto é" faz com que "lugar" (do ser) e "clareira" (do ser) digam a mesma *coisa*, ou seja, o mesmo acontecimento ou fenômeno. Na verdade, pela natureza desta *coisa* ou deste *fenômeno* é preciso que se diga que isso, essa *coisa,* se configura como uma espécie de *proto-coisa* (Ur-sache) ou um *proto-fenômeno* (*Ur-phainomen*). Digamos: o acontecimento arcaico ou i-mediato. Mas, afinal, como isso? O que é propriamente isso ou como se dá isso – a saber, *lugar* (do ser), *clareira* (do ser)?

Já se disse algo ao dizer-se que é um ou ***o*** **acontecimento** e que este é súbito i-mediato, ou seja, *salto* e, então, em pura ou inteira dádiva, doação. Justo isso, tal acontecimento, é denominado por Heidegger ***ek-sistência,*** que define a essência do homem e que Heidegger ainda calca e decalca em dizendo tratar-se da "insistência *ek-stática* na verdade do ser". (...)

Nesse sentido, acontecer e fazer-se visível se correspondem e se encontram no e como descobrir (desencobrir, *alétheia*), isto é, *ser verdade* ou *fazer-se verdade.* Então, verdade (do ser) e história (do ser), descoberta e acontecer (suceder, dar-se) e, assim, aparecer ou fazer-se (tornar-se) visível, dizem o mesmo – o mesmo fenômeno ou acontecimento. Observe-se que, mais uma vez e sempre descristalizado ou descoisificado o

fenômeno, a expressão *fazer-se ou tornar-se visível* não se refere a um fenômeno físico-material, à óptica, mas sim ao fato de algo mostrar-se, revelar-se no seu sentido, na sua força de realização ou de aparição, isto é, no seu ser, na sua essência. O mesmo de verdade (do ser) e de história (do ser) é o fazer-se e aparecer (desabrochar, descobrir-se, desencobrir-se) de ser no envio que este é ou está, a saber, no modo de ser ou na essência própria em questão."

(Fogel, Gilvan. *Coleção Pensamento no Brasil, Vol. I – Emmanuel Carneiro Leão*. Org. Santoro, Fernando *et tal*. Rio de Janeiro. Fundação Biblioteca Nacional – Editora Hexis. 2010. p. 165-166).

Questionamentos:

a) Os textos em questão nos mostram, pelo acontecer, algumas questões. Dentre elas figuram também conceito e realidade. De algum modo elas nos são conhecidas, de uma forma ou de outra com elas lidamos em nossos discursos, nossas leituras e na vida em geral. Mas aqui buscamos outro olhar, e por isso insistimos: o que são? Poderíamos dizer que há um distanciamento entre conceito e realidade? Para você, como surgem conceito e realidade?

b) Ao dizer *" (...) Raspar um pouco as tintas, voltar nosso olhar para o extraordinário poderia nos incitar a reflexão de que o homem se faz numa História que não está riscada em nenhum plano (...) ",* quais *"tintas"* quer a autora raspar e qual dimensão da História não estaria *"riscada em nenhum plano"?*

c) A questão da verdade se impõe nos textos acima. Uma das palavras, "*alétheia*" (descobrir, desencobrir), era, juntamente com outras, a palavra para se referir à verdade na Grécia antiga. Pense no significado da palavra 'verdade' no ambiente ocidental moderno (ou seja, pense no sentido desta na atualidade), confrontando com a verdade enquanto descobrir e desencobrir do mundo grego antigo. Como estas se colocam cada uma a seu modo, elas se distanciam, se aproximam, como e em que medida?

- AFETO

Contexto: *Páthos* é palavra grega que diz afecção. Mas que tipo de afecção? O desafio é não só ler, mas, detidamente, estudar os textos para se chegar mais próximo desse dizer.

Texto 1) "Daí que a noção de **afeto** (ou de *experiência*) seja decisiva, pois o homem é *tocado*, é *tomado por* (possibilidade para possibilidade). O homem, portanto, não é nada já dado, fixado, mas só e tão só (!) disposição, pré-disposição (abertura, liberdade), portanto,

possibilidade para possibilidade. É *para* possibilidade, pois o (um) verbo possível de vida, de existência (p. ex.; o escrever), que venha a tocar e tomar o modo de ser que é *apto* (aberto, disponível) a ser tocado e tomado (o homem e só o homem) – este verbo em si é nada, coisa alguma, mas tão–só possibilidade-necessidade (na vida, na existência, possibilidade é necessidade, isto é, de algum modo, em alguma *hora*, não pode não ser!) de vir a ser o verbo (possibilidade) que é, que *precisa* ser, isto é, que precisa fazer-se ou expor-se, pois *este* é o modo como vida, *hic et nunc*, se dá e o dar-se de vida é necessariamente, *fazer-se*, enquanto e como *ex-por-se* ou *aparecer* – fazer-se visível. É nesse movimento de auto-fazer-se ou de auto-*ex-posição* do verbo, em *usando* homem (a possibilidade de ser), repetindo e ratificando o já dito acima, que vai se constituir ou se realizar *um* homem especificamente, isto é, um Pedro, um João, uma Maria e aí e só aí é que se cunha ou se forja propriamente um "sujeito" (seja vago e impessoal, como um João- ou Pedro-qualquer, seja um *ipssíssimo* como Balzac!), uma alma, uma consciência, uma pessoa, um indivíduo ou um corpo, um sistema nervoso, digestivo, etc; etc...Tudo isso, porém, isto é, todo e qualquer sujeito ou coisa fixa, *material ou imaterial*, *concreto ou abstrato* – tudo isso é tardio, epígono."

(Fogel, Gilvan. *Homem, Realidade, Interpretação*. Rio de Janeiro. Mauad X. 2015. p. 20-21). Os negritos são nossos.

Texto 2) "Falou-se em **afeto**, qual seja, o ser tocado e tomado por... possibilidade para possibilidade. Este *ser tocado e tomado por*, de maneira muito geral, caracteriza o afeto, *páthos.* É neste mesmos sentido ou nesta mesma direção, que se entende e se determina também *experiência*. Afeto, *páthos*, experiência – pelo menos de imediato e *grosso modo*, são nomes diferentes, portanto, com modulações e conotações distintas para dizer um único e mesmo fenômeno, igualmente rico e multifacetado em seus sentidos e modulações, a saber, este *ser tocado e tomado por*, que faz com que se seja sob esta determinação ou modo de ser. E, pelo já formulado, evidencia-se que esta noção de afeto, de experiência, é de importância capital, ou seja, encerra uma noção que é constitutiva ou essencial dessa estrutura–instante, que é o lastro ou o fundo ontológico da vida, da vida humana, denominado "a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade".

(Fogel, Gilvan. *Homem, Realidade, Interpretação*. Rio de Janeiro. Mauad X. 2015. p. 23). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) O sentido de "afeto" nos textos guarda o mesmo significado de agirmos carinhosamente com nossos entes queridos?

b) O que se significa "possibilidade para possibilidade" no texto 2?

c) Explique e comente sobre a constituição de ‘homem’ segundo o texto 1?

- AGIR

Contexto: Agir é locomoção humana no seu dia-a-dia? O que quer dizer agir como questão? Qual o sentido do agir radical? Pensar é agir? Agir é ser? Quem age, o homem ou o ser? Tais formulações não são de fácil solução e talvez nem o sejam solucionáveis. São perguntas e desafios que percorrem os vieses dos textos abaixo que, por certo, não assinalam caminhos para se pensar uma ação humana desprovida de concentração, mas convida a aprender a pensar a ação do próprio pensamento em correspondência com o real em todas as suas realizações na realidade.

Texto 1) “Pensar o agir é pensar a questão do que somos e do que é a realidade. A dificuldade em apreender a essência do agir está no fato de que nosso olhar e raciocinar já operam na vigência de tudo como sendo estático, posto. É o que denominamos normalmente de real. Esta visão, passando pela verdade lógica e pelas disciplinas científicas, é equívoca. Tudo é verbal, permanente transformação, no vigorar do agir. **Agir** é ser. Só por tal vigorar é que tudo pode estar em contínua ação. A própria física afirma que o universo é constituído de energias. Matéria é energia. Porém, a essência do agir não se limita ao que a física diz. Ela é o sentido de tudo, advindo do pensar. E pensar o sentido do agir é pensar a essência do tempo. Ser é tempo. Do ser e do tempo nada podemos dizer. Neles acontecemos. O tempo e o ser se dizem enquanto linguagem e sentido, gerando as diferentes épocas. Estas acontecem enquanto *verdade* e *mundo*. O pensar a essência do agir nos joga numa teia de questões. É necessário que nos deixemos tomar por elas. Pensar o agir é deixar que ele se instale nos exercícios e nas atividades de pensamento, pois o ser humano somente age enquanto pensa (o que não quer dizer “enquanto raciocina”). Agir formou-se de *agere*: *agir, ocupar-se de.* A dificuldade de compreender a essência do agir origina-se na gramática que nos é ensinada, na qual a ação é deslocada para o sujeito. Nela, o verbo ser, o próprio agir, é descartado. Reduz-se o agir ao fazer do sujeito, tornado fundamento substantivo, provocando uma substantivação da realidade. Sem agir não há preposição, pois a essência do agir não é a língua nem o discurso, mas a linguagem, o sentido e a verdade do ser. Do radical de agir, o latim formou o verbo *cogitare*, cogitar, pensar. Estes se fundam na essência do agir. O agir ininterrupto e infinito, para nós, finitos, é um mistério, inviabilizando qualquer definição lógico-conceitual. Para designar o agir no horizonte do finito, usamos o verbo fazer, que representa relação causal de agente e paciente, pela qual é o fazer que faz algo. O homem faz, mas não age originariamente. Quem age é o ser. Sófocles mostra a dialética de agir e fazer no personagem – questão Édipo. Este vive, na verdade de seu destino, a obra de fazer e agir. O fazer é o operar de

um conhecimento pelo sujeito. Para o grego ver é conhecer. Quando Édipo renega todo conhecer do fazer, cegando-se é que encontra o saber, sentido do seu destino. No cegar-se, paradoxalmente, chega a ver e a saber que nada via que nada sabia. Não podemos confundir saber com conhecer. No fazer se conhece, no saber se pensa o sentido de sermos na verdade e linguagem do ser. Édipo faz de tudo para negar o destino, as possibilidades que recebemos para ser. Como fazer não vigora sem o agir, acaba descobrindo que quanto mais o negava mais o cumpria. Apreende que a essência do agir não está nele. Age nele. E cega-se, recolhendo-se ao vazio do silêncio, descobrindo a essência do agir como a nova claridade que o cobre e protege. É que a claridade como essência da luz é a vigência do silêncio, do vazio. E Édipo, cego, medita sobre a caminhada que fizera no horizonte do acontecer do agir. O radical de meditar diz a unidade de ser e não-ser, fazer e agir. Decide-se pelo se por a caminho da linguagem, do sentido, da verdade. Deixando-nos tomar por esta, poderemos apreender como há uma dialética entre agir e fazer. Este precisa da essência do agir, advindo pensar. Em verdade, todo fazer para ter sentido precisa do pensar. O ser humano só age, verdadeiramente, enquanto pensa e não quando simplesmente faz. Pensar não é raciocinar, pois o pensar está para a essência do agir assim como o fazer está para o raciocinar. Este nada pode sem aquele. É um equívoco a afirmação de que o ser humano faz e é feito pela história, afirmação que o tempo-ser se encarrega de continuamente desmentir. A história é acontecer, agir. Se a compreendermos como um sentido do ser, ela será a verdade e linguagem do agir."

(Antônio de Castro, Manuel. *Agir*. *In:* Convite ao Pensar. Organizadores: Manuel Antônio de Castro *et tal*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 2014, pp. 17-18).

Texto 2) "Formulemos do seguinte modo: estando em questão a filosofia, está em questão *um modo de ser próprio do homem para o qual é preciso que se desperte.* "**Despertar**" é um modo de se dizer o instaurar-se de uma **atitude**, o abrir-se de uma disposição para que venhamos a conquistar um modo de ser que já é nosso – e, na verdade, só por isso pode ser conquistado. Filosofia, portanto, não é nenhuma "coisa" – conteúdo ou continente, valor, doutrina, teoria existente a respeito disso ou daquilo; "cultura", de modo geral, mais um modo de ser ou uma dimensão do homem, da vida, que precisa revelar-se para nós e, assim, ganhar vida e corpo, isto é, densidade, espessura, à medida que se faz **ação**, atividade, ou seja, à medida que se concretiza, se realiza. É preciso despertar, abrir-se para isso e cuidar disso. Como? Fazendo. Fazendo filosofia, filosofando. De "fora", "desinteressadamente" a filosofia não "salva", não *redime* ninguém, não *melhora* nem um homem, nem um povo, nem uma sociedade. Ela até "salva" e "redime" (!!), melhor, ela ***t r a n s f o r m a*** e transfigura quem *faz e só quem faz ao fazer*, tornando-se assim um destino de liberdade e de identidade – liberdade à medida que libera e realiza uma identidade, um próprio.

(Fogel, Gilvan. *Que é Filosofia? – Filosofia como exercício de finitude*. São Paulo. Ideias e Letras. 2009. p. 31).

Questionamentos:

a) Para o grego arcaico que é "ver"?

b) Explique justificadamente o sentido de "agir", segundo o Texto 1.

c) "*Ela até "salva" e "redime" (!!), melhor, ela* ***t r a n s f o r m a*** *e transfigura quem faz e só quem faz ao fazer, tornando-se assim um destino de liberdade e de identidade – liberdade à medida que libera e realiza uma identidade, um próprio*." Quem e como salva, redime ou transforma, segundo a passagem do Texto 2?

- ALEGORIA

Contexto: Seria essa alegoria equivalente à de uma escola de samba? Não propriamente. Então o que isso quer dizer filosoficamente? Leiamos os textos para elucidar nossas dúvidas.

Texto 1) "(*gr. Allegoria)* 1. Representação de uma ideia por meio de imagens. Ex.: uma alegoria da justiça. Diferentemente do símbolo, a alegoria é um simbolismo concreto: "O símbolo está para o sentimento assim como a alegoria está para o pensamento" (Alain). *Ver* metáfora.

2. Relato apresentando um problema filosófico sob a forma de um simbolismo. Ex.: a alegoria da caverna de Platão. A alegoria pode ser considerada um simbolismo concreto, embora seu procedimento guarde frequentemente algo de abstrato, enquanto o símbolo vale por si mesmo e pelos sentimentos que sugere, servindo para atingir o que a razão não consegue alcançar: os personagens de uma alegoria são percebidos mais como a personificação de uma ideia do que como pessoas. Enquanto a alegoria é clara, o símbolo guarda algo de obscuro e de equívoco."

(Japiassu, Hilton; Marcondes, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3ª Edição. Jorge Zahar. 1996. p. 6).

Texto 2) Em sua *Introdução à Filosofia do Mito*, o canadense Luc Brisson, diretor de pesquisa no *Centre National de la Recherche Scientifi,* também nos traz referências míticas em Aristóteles, afirmando-nos que "*enquanto Platão ataca a tragédia e condena a alegoria, Aristóteles propõe uma análise notavelmente sutil da tragédia e adota uma atitude*

conciliadora em relação à alegoria, ressaltando que a coisa se explica provavelmente pela estreita relação entre mito e filosofia".

De acordo com Luc Brisson o termo 'alegoria' deriva do grego antigo *allegoria*, que apenas mais tarde vem a designar a palavra *hypónoia.* O verbo *hyponoîen* diz literalmente *"ver sob, compreender sob",* isto é, distinguir um sentido velado (profundo) sob o sentido manifesto (superficial) do discurso, sendo que ele mesmo [Aristóteles] o praticou. Ao tratar especificamente da atitude de Aristóteles em relação à alegoria, esclarece-nos Brisson que "*Em uma passagem da Metafísica encontram-se claramente formulados os dois postulados sobre os quais sua prática se funda: 1) há continuidade entre o que diz a tradição sobre os deuses e o que a filosofia diz deles; 2) o filósofo deve, portanto, distinguir a narrativa de seu fundamento inicial:*

"Uma ***tradição****, transmitida desde a Antiguidade mais remota, e deixada, sob a forma de mito, para as épocas seguintes, nos ensina que as substâncias primeiras são deuses, e que o divino envolve a natureza inteira. Todo o* ***restante dessa tradição*** *foi acrescentado mais tarde, sob uma forma mítica, com vistas a persuadir a multidão e para servir às leis e ao interesse comum: assim, dá-se aos deuses a forma humana, ou se os representam semelhantes a certos animais, e se lhes acrescentam todos os tipos de precisões desse gênero. Se a narrativa é separada de seu fundamento inicial e se apenas este é considerado, a saber, a crença em que todas as substâncias primeiras são deuses, então se pensará que essa é uma asserção verdadeiramente divina. Enquanto, com toda probabilidade, as diversas artes e a filosofia foram, repetidamente, desenvolvidas tanto quanto possível e, toda vez, perdidas, essas opiniões são, por assim dizer, relíquias da sabedoria antiga conservadas até nosso tempo. Tais são, então, as reservas com as quais nós aceitamos a tradição de nossos pais e de nossos mais antigos predecessores'."*

(Aristóteles. *Metafísica*, Livro Λ 8, 1074 b1-14. In: Brisson, Luc. Introdução à Filosofia do Mito. São Paulo. Paulus. 2014. p. 75). Os sublinhados e negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Segundo o Texto 2, quais postulados fundamentam a metafísica de Aristóteles?

b) Aponte os significados de 'alegoria' segundo o Texto 1.

c) No Texto 2, tem o divino maior ou menor relevância sobre a filosofia?

- ALÉTHEIA

Contexto: A palavra grega *Alétheia* é fundamental para se dar qualquer nível de compreensão. Compreensão não que dizer definição ou entendimento superficial. Não podemos ter a pretensão de se compreender algo agora e acabou. Não! Compreender algo é compreender para sempre, nos níveis de ser, de não ser e parecer.

Texto 1) "Merece um exame especial nesse contexto a língua grega (antiga). Nela recebemos para a história do **conceito do esquecimento** uma interessante revelação sobre uma palavra que no começo parece estranha aqui. Refiro-me à palavra ***aletheia****, "verdade"*, que naturalmente assume uma posição central no pensar dos filósofos gregos. Primeiro elemento dessa palavra, o ***a-***, é sem dúvida um prefixo de negação (*alpha privativum*). O elemento seguinte, - ***leth-,*** negado pelo ***a****-,* designa algo **encoberto**, oculto, "latente" (essa palavra latina é aparentada com ela), de modo que a verdade do significado da palavra aparece – com Heidegger – como o **não–encoberto**, não-oculto, não "latente". Mas como esse elemento significativo – *leth*- negado pelo *a*- aparece também no nome de ***Lethe*** dado ao mítico rio do esquecimento, podemos conceber também, da formação da palavra *aletheia*, a verdade como o "inesquecido" ou "inesquecível". Com efeito, por **muitos séculos** o pensamento filosófico da Europa, seguindo os gregos, procurou a verdade do lado do *não-esquecer*, portanto da memória e da lembrança, e só nos tempos **modernos** tentou mais ou menos timidamente atribuir também ao *esquecimento* uma certa verdade.

O exemplo da palavra *aletheia,* "verdade", já demonstrou que para as diversas nuances de significado que se encontram na família de palavras do esquecimento, podem ser normativas concepções plásticas que por vezes retornam fundo para dentro do **mito**. Por isso examinaremos agora as metáforas, para ver como se expressam nas palavras ou nas formações vocabulares do esquecimento.

Em um ou outro sentido as metáforas do **esquecimento** se relacionam com as da **memória**. Quando, por exemplo, a **memória** é descrita como uma paisagem ("tópica") – expressa isso no campo imagístico predominante na mnemotécnica retórica -, e a metáfora do esquecimento ocupa nessa paisagem sobretudo os locais ermos, como os terrenos *arenosos,* nos quais é *desmanchado pelo vento* aquilo que deve ser esquecido. Por isso dá na mesma se *escrevemos algo na areia* ou *no vento*. Nessa paisagem que talvez tenha surgido de um lugar vazio onde as *árvores foram derrubadas*, talvez também se possa enterrar algo de tal modo que o *capim cresça sobre essa coisa*. Então ela terá *desaparecido do mundo*?

Se em contrapartida, com a ajuda dos velhos filósofos, imaginarmos a memória como armazém, estaremos tanto mais próximo do esquecimento quanto mais fundo

descermos à esses porões. Lá a lembrança *abissal* passa imperceptivelmente para o esquecimento – ou volta a emergir dele. Mas esse fundo também pode ser a cova (de um poço), *a funda cova do eu* (Hegel), ou como *o poço do passado* (T. Mann), ou *abismo das olivas eras* (Tomás Ribeiro). Mas talvez o esquecimento também seja apenas, dito de forma mais trivial, um ***buraco** na memória*, dentro do qual algo cai, ou *do qual algo cai*. Além disso, termos adequados como em português, *cair no esquecimento*; o inglês *to fall into oblivion*, francês *tomber dans l'oubli*, estão difundidos em muitos idiomas.

O esquecimento que está escondido ou abrigado na profundeza, é, pois, escuro segundo sua natureza; é "*esquecimento trevoso*" (Schiller), "*o esquecimento sombrio*" (Victor Hugo). Mesmo em campo aberto e na luz do dia, o esquecimento é escurecido por nuvens (Píndaro) ou por névoa (Jorge Semprún). Isso não precisa necessariamente ter conotação negativa; também a penumbra branda estimula o esquecimento, na medida em que ele é desejado, como em alguns inesquecíveis versos da "Canção da tarde", de Matthias Claudius:

Como está calmo o mundo

E envolto em penumbra

Tão íntimo e tão belo,

Como um quarto silencioso,

Onde deveis apagar no sono

e **esquecer**

o sofrimento do dia.

De acordo com isso também Paul Válery escreve certa vez: "**Adormecer significa esquecer**" (*S'endormir c'est oublier*). Por isso, não poder esquecer é comparável à insônia, e Nietzsche sofria de ambas as coisas. ***Chamar de volta para a lembrança*** algo que estava esquecido (em francês, *rappeler*, "lembrar de") parece por isso quase um chamado para despertar.

De outra forma, novamente, em correlação com **a metáfora da memória**, que desde Platão também aparecia a imagem do livro e do material de escrever, o esquecimento aparece como **lacuna** no texto, que se pode preencher com escrita e pensamento, mas que talvez seja exatamente o que torna o texto lacunoso, enigmático e interessante. No final do texto então, o (querer) esquecer faz *um grosso risco*, um *risco final.*

(,,,) A mais eficiente de todas as imagens e comparações do esquecimento vem de um mito dos primeiros tempos gregos (Hesíodo, Píndaro). Nos gregos ***Letes*** é uma divindade feminina que forma um par contrastante com Mnemosyne, Deusa da memória e mãe das musas. Segundo a genealogia e teogonia, *Lete* vem da linhagem da **Noite** (em grego *Nyx*, *Nox* em latim), mas não posso deixar de mencionar o nome de sua mãe. É a **Discórdia** (em grego, *Eris,* em latim, Discordia) – o ponto escuro nesse parentesco.

Mas na interpretação desse mito a genealogia tem só um pequeno papel, pois "**Lete"** (*ele* ou *ela*) é sobretudo o nome de um rio do submundo, que confere esquecimento às almas dos mortos. Nessa imagem e campo de imagens o esquecimento está inteiramente mergulhado no elemento líquido das águas. Há um profundo sentido no simbolismo dessas águas mágicas. Em seu macio fluir desfazem-se os contornos duros da lembrança da realidade, e assim são *liquidados*.

Isoladamente discute-se nos autores antigos por que felizes ou infelizes campos correm as águas do Lete e como o curso do rio pode ser precisamente localizado em comparação com as outras torrentes do submundo (Aqueronte, Styx, Flegeton, Kokytos) na Antiguidade. O geógrafo Pausanias quer ter a informação mais precisa, identificando na Boécia uma fonte do Lete, ao lado da qual borbulha ao mesmo tempo uma forma de Mnemosyne. Mais os autores antigos concordam em que as almas bebem as águas do Lete para, esquecidas de sua existência anterior, ficarem livres para renascer em um novo corpo."

(Weinrich, Harald. *Lete – arte e crítica do esquecimento*. Tradução de Lya Luft. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2001, pp. 20-24). Os negritos são nossos.

Texto 2) "O simples, certamente, não nos é dado pelo fato de pronunciarmos e reproduzirmos de maneira simplista o significado literal de *aletheia* (ἀλήθεια) como "des-encobrimento". **Des-encobrimento** é o traço fundamental daquilo que já apareceu e que deixou para trás o encobrimento. Esse é o sentido do alfa (**α**) que compõe a palavra grega *aletheia* e que somente recebeu a designação de alfa privativo na gramática elaborada pelo pensamento grego tardio. A relação com ***lethe*** (λήθη), **encobrimento** e o próprio encobrimento não perdem de forma alguma o peso pelo fato de se experienciar diretamente o descoberto como o que apareceu, como o que entrou em **vigência**, como vigente. (...)

Os mortais lidam sem cessar com **a reunião recolhedora**, que descobre e encobre. Lidam sem cessar com **a reunião que clareia** em sua vigência tudo o que vige. Eles se afastam, porém da clareira, voltando-se somente para **o vigente**, voltando-se somente para o que encontram imediatamente, na lida cotidiana com tudo e cada um. Os mortais consideram que essa lida com **o vigente** confere, como que de per si, a familiaridade

adequada. O vigente se lhes mantém, no entanto, estranho. Pois eles não entreveem nada daquilo com o que estão familiarizados: não entreveem nada do **vigorar** que clareando deixa e faz aparecer a cada vez o **vigente**. O *λόγος*, sob cuja luz eles vão e vêm, se lhes mantém encoberto, é por eles esquecido.

Quanto mais conhecem o que é passível de ser conhecido, mais estranho se lhes mantém o *λόγος*. A ele só se fariam atentos caso chegassem a perguntar: **como alguém cujo vigor pertence à clareira, poderia furtar-se a receber e abrigar a clareira?** (...)

A opinião comum busca o verdadeiro na diversidade do sempre novo, do que diante dela se dispersa. Ela não vê o brilho calmo (o ouro) do mistério que aparece na simplicidade da clareira. Heráclito diz no fragmento 9:

"*Os asnos prefeririam os ramos ao ouro*"

O ouro do inaparente aparecer da clareira não se deixa, porém, possuir porque não é algo que se possa possuir. Esse ouro é **o puro acontecer**, o acontecer que concede o próprio. O aparecer inaparente da clareira eflui do resguardo salutar que abriga de modo duradouro o destino. Por isso, **o aparecer** da clareira é, ao mesmo tempo, um velar-se e, nesse sentido, o mais obscuro.

Heráclito, o obscuro, *hó skoteinós* (ὁ Σκοτεινός). Ele haverá de guardar esse nome também no futuro. Heráclito é o obscuro porque, questionando, pensa no sentido da luz de clareira."

(Heidegger, Martin. *Alétheia* (Heráclito, Fragmento 16). Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. *In:* Ensaios e Conferências. Petrópolis. Vozes. 6ª edição. 2010, pp. 229, 248 e 249). Os negritos e sublinhados são nossos.

Questionamentos:

a) A palavra grega *Alétheia* diz o mesmo que verdade?

b) Explique a formação da palavra *Alétheia* e o contexto mítico sob análise no Texto 1.

c) "*Os asnos prefeririam os ramos ao ouro*" (frag. 9 de Heráclito)? Analise, explique e relacione a passagem em questão com três aspectos filosóficos contidos no texto: o simples, o obscuro e a opinião.

- ALMA

Contexto: Inúmeros são os textos a tratar da alma, não só na filosofia mas também na psicologia, na psicanálise e outros ramos do saber. Os textos filosóficos a baixo podem nos ajudar a compreensão do conceito. Vamos lá!

Texto 1) "I. A "alma" (*psychê*) é tematizada no *corpus platonicum* como alma do **mundo** ("boa" / "ordenada-ordenadora" ou "má"/ "desordenada"; *Tim.* 34b; *Fil*. 30ª; *Leis* 896d-898c), alma dos **deuses** (*Eutid.* 302d-e; *Fedro* 246ª; *Fil.* 30b; *Tim.* 34ª-b, 39e; ver DEUS/DEUSES), alma dos **astros** (*Tim.* 38e s., 40b, 41d; *Leis* 898c ss.), alma dos **demônios** (*Fedro* 246e; *Banq.* 202d; *Epín.* 984d; ver DEMÔNIO), alma da **terra** (*Fedro* 247ª; *Tim.* 40b-c) e, finalmente, como alma dos **homens**, dos **animais** (*Tim.* 90e *passim*) e das **plantas** (*Tim.* 77a – c).

(Schafer, Christian. Org. *Léxico de Platão*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo. Loyola. 2012. p. 35). Os negritos são nossos.

Texto 2) "HERÁCLITO. Os fragmentos de Heráclito que falam sobre a alma podem ser rapidamente indicados:

1. Jamais seria possível descobrir os limites da alma, ainda que todos os caminhos fossem percorridos; tão profunda é a sua medida (45).

2. Para as almas é morte transforma-se em água e para água é morte transformar-se em terra. Da terra se gera água e da água se gera a alma (36).

3. Quando um homem está embriagado, é guiado, cambaleante, por uma criança impúbere, não percebendo aonde vai, porque está com a alma úmida (117).

4. Testemunhas pobres para os homens são olhos e ouvido, se possuem almas que não compreendem (*literalmente: bárbaras*) (107).

5. Um brilho (ou raio) de luz (é) a alma seca, mais sábia e melhor (mais brava/nobre) (118)

6. Para as almas é felicidade ou morte tornarem-se úmidas (77).

7. É difícil lutar contra a paixão (o coração); pois o que quer que ela deseje, compra o preço da alma (85).

8. A alma possui uma medida (ou: proporção, *Logos*) que a si própria aumenta (115)."

(Robinson,Thomas M. *As Origens da Alma – Os gregos e o conceito de Alma de Homero a Aristóteles*. Tradução de Alaya Dullius *et tal*. São Paulo. Annablume (Clássica) – Coleção *Archai* – As Origens do Pensamento Ocidental. 2010, p. 26-27).

Texto 3) “Voltando ao conceito da **capacidade de entendimento da alma** (*noein)*, Aristóteles sustenta que, ela não apenas é diferente da sensação, mas também inclui uma parte da atividade que ele chama de “imaginação” (*phantasia)* e “suposição” (*hypolepsis*) (427b28). Este é o início de uma discussão complexa e interessante, para a qual nos voltaremos agora.

Podemos começar pela passagem em 429a10 ss., para qual eu, novamente, me sinto compelido a oferecer uma tradução bem daquelas apresentadas pela maioria dos tradutores:

> Quanto à possibilidade que a parte da alma pela qual ela apreende / averigua (ginoskei) e reconhece / entende (phronei) seja – tanto espacial quanto logicamente – separável, deve-se examinar sua característica distintiva e de que maneira, por vezes, ocorre o entendimento (to noein). Ora, se o perceber é como o alcançar entendimento (noein) <tal entendimento consistirá em> ser afetado de alguma maneira por algo inteligível (tou noetou) ou alguma outra coisa desse tipo. Esta parte da alma deve, então, ser impassível, embora receptiva à forma (daquilo que é inteligível), e deve, em potência, ser como aquela forma, embora não seja a própria forma; assim como a percepção está para os objetos perceptíveis (ta aistheta), do mesmo modo a mente (nous) está para os inteligíveis (ta noeta).

Como essa tradução deixa claro, o que mais interessa a Aristóteles é que a alma humana é distinta, na medida em que pode chegar ao *entendimento,* de uma maneira que outras almas não podem, e que a maneira pela qual podemos atingir este entendimento é análoga à maneira pela qual percebemos as coisas. Não há alegação por parte de Aristóteles, *pace* tantos tradutores (Hicks, Hamlyn, Polanski, entre outros), de que “o pensamento é análogo à percepção”. O pensamento é um processo e a percepção é um evento: alegar que são análogos não faz nenhum sentido – nem como uma afirmação de nossa própria psicologia filosófica, nem como uma afirmação mantida (e, supostamente, eloquentemente mantida) por Aristóteles. *Aisthesis* e *noesis* são análogos, para Aristóteles, porque são *eventos* que consistem na impressão de uma forma própria a cada um deles.”

(Robinson,Thomas M. *As Origens da Alma – Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Tradução de Alaya Dullius *et tal*. São Paulo. Annablume (Clássica) – Coleção *Archai* – As Origens do Pensamento Ocidental. 2010. p. 243-244).

Questionamentos:

a) Elabore comentário sobre dois fragmentos de Heráclito (Texto 2), enfatizando o sentido dialético de seu pensamento.

b) Pesquisar a respeito dos sentidos da alma no *corpus platonicum* (Texto 1), formulando-se duas perguntas e respectivas respostas. Trabalho para apresentação oral em sala de aula.

c) Em Aristóteles, pensamento e percepção guardam o mesmo significado (Texto 3)?

- AMOR

Contexto: Se não for perguntado sabemos o que é amor, mas se nos for perguntado já não sabemos definir o que isso é. Então, como dizer a respeito do amor? Muitos preferem nem tocar no tema, seja por inibição, seja com receio do sentido e da força que a palavra possa ter. Leiamos os textos e, quem sabe, estaremos mais próximos dessa compreensão. Vai arriscar?

Texto 1) "Diotima de Mantinéia foi uma Sacerdotisa que esteve em Atenas no ano de 440 a.C. Conta-se que, graças à sua magia, retardou por 10 anos a peste que se abateu pela cidade. No diálogo o *Banquete*, **Sócrates** relata como as revelações de Diotima deram um conteúdo afirmativo ao pobre **saber que nada sei**. Sócrates diz haver aprendido certos mistérios dela: "**as coisas do amor" (*ta erotiká*)**. Ela mostrou-lhe que Eros (o Amor), como o saber que não se sabe, é também um **intermediário**. Eros é um intermediário demoníaco (um *daimon*) entre o mundo divino e o mundo dos mortais. Todos os seres demoníacos têm como função traduzir e transmitir aos deuses isto que vem dos homens e, aos homens, isto que vem dos deuses. Aos deuses levam as preces e os sacrifícios dos homens. Aos homens levam as ordens dos deuses e a retribuição dos sacrifícios. O demoníaco preenche assim o vazio entre os dois mundos. Eros, como um ser demoníaco, é também um intermediário e se relaciona intimamente com aquele outro intermediário, o saber que não se sabe. Se realmente, como o intermediário anterior, também Eros é relativamente pobre de determinações, ele, ao contrário de mero saber que não se sabe, não poderia desembocar nem permanecer na mera quietude cética. Pois, Eros, o deus do amor, é muito mais a própria inquietude, ele é o desejo (*epithymia*). Como afirma Diotima "*eros* é desejo de

engendrar no belo". Eros é um desejo que se encontra não somente nos homens e nas mulheres. Eros é um desejo que aparece também nos animais e em toda natureza mortal. Eros é o desejo de preservação de si próprio, o desejo de ser para sempre por meio do engendrar no belo."

(Benoit, Hector. *Sócrates*. *In:* Os Filósofos Clássicos da Filosofia, Vol. 1. Petrópolis. Vozes. 2008. p.17). Os negritos são nossos.

Texto 2) Discurso de Sócrates a Fedro e outros, a respeito dos ensinamentos de Diotima de Mantinéia sobre o amor.

"XXVIII. Até esta altura, Sócrates, dos mistérios do amor, tu também, decerto, poderias ser iniciado; porém, no que constitui o último degrau, o da **contemplação**, a que tendem todos os anteriores, não sei se tens ou não capacidade. Contudo", prosseguiu, "disponho-me a falar-te sem nenhuma restrição. **Esforça-te por acompanhar-me até onde te for possível**. É o seguinte, disse: quem quiser nessas questões o verdadeiro caminho, deve começar desde a infância a procurar belos corpos. De início, se dispuser de um guia seguro, amará apenas **um corpo**, ocasião propícia de gerar belos discursos. De seguida, compreenderá que a beleza | de um determinado corpo é irmã da beleza de outro qualquer, e que, se ele tiver de empenhar-se em pós da ideia do belo, fora o cúmulo da insensatez deixar de perceber que a beleza de todos os corpos é uma só. Alcançado esse ponto, tornar-se-á apaixonado de **todos os corpos belos** e relaxará, por outro lado, a violência do amor de um único corpo, que passará a desprezar, por haver reconhecido a sua insignificância. Daí por diante, terá de achar que a **beleza da alma** é muito mais preciosa do que a do corpo, de forma que uma alma de dotes excepcionais, até mesmo num corpo carente de viço, é quanto lhe basta para amá-la e dela cuidar, e gerar belos discursos, cultivando, de preferência, os temas que contribuem para a formação dos jovens. Passando daí para a contemplação da **beleza dos costumes e das leis**, compreenderá que a beleza é uma só em todos os casos, para concluir, afinal, pelo nenhum valor da beleza corpórea. Dos costumes, passará para o **estudo das ciências**, a fim de contemplar, também, sua beleza muito própria, e abrangente, assim, num único lance d'olhos o âmbito tão vasto da beleza, não se deixará prender servilmente à beleza de um único objeto, a de um adolescente, por exemplo, de alguma pessoa ou ocupação isolada, à maneira de escravo sem préstimo e de poucas falas, porém voltado para o vasto oceano da beleza e, dominando-o com a vista, gerará belos e magníficos discursos, com o que brotarão pensamentos em barda de seu inesgotável **amor à sabedoria**, até que, robustecido e aperfeiçoado, alcance o conhecimento único do belo que passarei a relatar-te. Agora", continuou **"**presta máxima atenção ao que vou dizer-te**.**

XXIX. Quem tiver sido levado até esse ponto pelo caminho do amor, após a contemplação gradativa e regular das coisas belas, já próximo da meta final do conhecimento amatório, perceberá de súbito uma **beleza de natureza maravilhosa**, precisamente, Sócrates, a que constituíra a razão de ser de seus esforços anteriores: para começar, | é sempiterna, não conhece nascimento nem morte, não aumenta nem diminui; ao depois, não é bela de um jeito e feia de outro, ou bela num determinado momento para deixar de sê-lo pouco adiante, nem bela sob tal aspecto e feia noutras condições, ou a que sim ou ali não, ou bela para algumas pessoas, porém feia para outras; beleza que não se lhe apresentará sob nenhuma forma concreta, como fora o caso de um belo rosto ou de belas mãos ou de qualquer outra parte do corpo, nem sob o aspecto de um discurso ou conhecimento, nem como algo existente em qualquer parte, num animal, por exemplo, na terra, no céu ou seja no que for, mas que existe em si e por si mesma e é eternamente una consigo mesma, da qual todas as coisas belas participam, porém de tal modo, que o nascimento e a morte delas todas em nada a diminui ou lhe acrescenta nem causa o menor dano. Quem parte da multiplicidade cá de baixo, sob a orientação firme do amor dos jovens, e começa a perceber aquela beleza, é certeza encontrar-se perto da meta ambicionada. Só assim deve alguém entrar ou ser levado pelo caminho do amor, partindo das belezas particulares para subir até àquela outra beleza, e servindo-se das primeiras como de degraus: de um belo corpo passará para dois; de dois, para todos os corpos belos, e depois dos corpos belos para as belas ações, das belas ações para os belos conhecimentos, até que dos belos conhecimentos alcance, finalmente, aquele conhecimento que outra coisa não é senão o próprio conhecimento do Belo, para terminar por **contemplar** o Belo em si mesmo. | Só nesta altura da existência, meu caro Sócrates", falou a forasteira de Mantinéia, "e mais em parte alguma é que para o homem vale a pena viver, na **contemplação** da Beleza em si mesma. Se nalgum tempo a vires, ela te parecerá muito diferente do ouro, das vestes, dos belos meninos e adolescentes, cuja vista presentemente tanto te arrebata, a ti e a muitos outros, a ponto de, para verdes vossos bem-amados e ficardes, se fosse possível, eternamente presos a eles, estardes dispostos a não comer nem beber, contanto que passásseis o tempo todo na sua contemplação e ao lado deles. Que ideia faríamos, continuou, da ventura de quem se elevasse até essa visão do Belo em si mesmo, simples puro e sem mistura, e contemplasse não a beleza maculada pela carne, por cores e mil outras futilidades perecíveis, porém a Beleza divina em si mesma sob sua forma inconfundível? Considerarias", prosseguiu, "banal a vida de quem olhasse nessa direção e contemplasse a beleza com órgão apropriado, **o espírito**, e se pusesse em comunicação com ela? Não compreendes", acrescentou, "que é somente nesse estado, quando contempla o Belo com o órgão que o deixa visível que ele fica em condições de gerar, porém não simulacros da virtude, porque o seu olhar não pousa em simulacros, mas a própria realidade? Ora, quem gera e alimenta a **verdadeira virtude** é

que merece ser querido dos deuses, e se for dado ao homem ficar imortal, torna-se imortal ele também".

Foi isso, **Fedro** e todos vós que me escutais neste momento, o que Diotima **me** narrou e ao que eu dei inteiro crédito. Convencido dessa verdade como fiquei, procuro, do meu lado, convencer os outros de que, para alcançar semelhante bem, de maravilha se encontrará colaborador mais excelente para a natureza humana do que o Amor. Essa a razão de eu afirmar que todo homem precisa honrar o Amor, tal como procedo no culto que dedico a tudo que lhe diz respeito, concitando os outros a fazerem o mesmo e louvando, agora e sempre, o poder e a coragem do Amor, dentro de minhas possibilidades. Caso queiras, Fedro, toma estas palavras como um **elogia de Eros**; ou então, qualifica-as como bem te parecer."

(Platão. *DiaLogos de Platão – O Banquete* (210a – 212c). Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém do Pará. UFPA. 2011. pp. 169-173). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Apesar do dito "demoníaco" no texto 1, qual o sentido da palavra *daimon* usada por Sócrates no diálogo descrito por Platão (Συμπόσιον: *Sympósion* ou Banquete)?

b) No texto 1, *Eros* diz o mesmo que desejo carnal?

c) Comente e justifique, segundo o texto 2, o sentido último de belo como a verdadeira virtude.

- **ANGÚSTIA**

Contexto: Angustiar-se? Para quê? Mas angústia não depende de querer ou não querer. Ninguém escolhe ou rejeita angustiar-se como algo materialmente dado. Afinal, o que é isso, angústia?

Texto 1) "(lat. *angustia*: estreiteza, aperto, restrição) 1. Mal estar provocado por um sentimento de opressão, seja de inquietude relativa a um futuro incerto, à iminência de um perigo indeterminado mas ameaçador, ao medo da morte e às incertezas de um presente ambíguo, seja de inquietude sem objeto claramente definido ou determinado, mas frequentemente acompanhada de alterações fisiológicas.

2. Neurose caracterizada por ansiedade, agitação, fantasias, fobias e por um sentimento confuso de impotência diante de um perigo eventual, real ou imaginário.

3. Em **Kierkegaard**, estado de inquietude do existente humano provocado pelo pressentimento do pecado e vinculado ao sentimento de sua liberdade. Em **Heidegger**, insegurança do existente diante do nada: o sentimento de nossa situação original nos mostra que fomos lançados no mundo para nele morrer. Em **Sartre**, consciência da responsabilidade universal engajada por cada um de nossos atos: “A angústia se distingue do medo, porque o medo é medo dos seres do mundo, enquanto a angústia é angústia diante de mim.”

(Japiassu, Hilton; Marcondes, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3ª Edição. Jorge Zahar. 1996. p. 11).

Texto 2) “O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo**.** Porém, uma síntese inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo de um terceiro. Este terceiro é o espírito. Na inocência, o homem não é meramente um animal. De resto, se o fosse a qualquer momento de sua vida, jamais chegaria a ser homem. O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando. **Enquanto** se acha então presente é, de certa maneira, um poder hostil, pois perturba continuamente a relação entre alma e corpo, que de certo subsiste sem, porém, subsistir, já que só receberá subsistência graças ao espírito. **De outra parte**, o espírito é um poder amistoso, que quer precisamente constituir a relação. Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Ele se relaciona como **angústia**. O espírito não pode desembaraçar-se de si mesmo; tampouco pode apreender-se a si mesmo, enquanto ele se mantiver fora de si mesmo; nem tampouco o homem pode mergulhar no vegetativo, de jeito nenhum, pois ele está determinado, afinal, enquanto espírito; não pode fugir da angústia, pois ele a ama; amá-la propriamente ele não pode, porque ele foge dela. Agora a **inocência** está em seu ápice. Ela é ignorância, mas não uma brutalidade animal, e sim uma ignorância que é qualificada pelo espírito, mas que justamente é angústia, porque sua ignorância se refere a nada. Aqui não há nenhum saber sobre bem e mal etc., mas a realidade inteira do **saber** projeta-se na angústia como o enorme nada da ignorância.”

(Kierkegaard, Søren A. *O Conceito de Angústia. Tradução e Posfácio: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Vozes. 2010. p. 47-48).*

Questionamentos:

a) Acuse e comente sobre os conceitos de angústia, segundo os autores do texto 1.

b) Explique o conceito de angústia segundo Kierkegaard no Texto 2.

c) Qual a relação da inocência com a angústia (Texto 2)?

- APARÊNCIA

Contexto: Ser, não-ser e aparência caminham concomitantemente no Poema Parmênides (530 a.C. - 460 a.C.). À parte a questão disputada se Parmênides tratou de dois ou três caminhos em seu poema, importa-nos agora estudar se a aparência tem algum sentido maior na realidade ou se apenas vamos confirmar, uma vez mais, que as aparências enganam.

Texto 1) “Em todo caminho, o percurso do humano na vida faz sempre a experiência decisiva de que as **aparências** integram irresistivelmente ser e não ser homem dos homens. O aparecimento das **aparências** pertence e não pertence a ser e não ser de qualquer sendo. Encruzilhada de todos os caminhos, o homem caminha sempre no **silêncio da linguagem**, que cala mesmo quando uma língua fala, e fala mesmo quando uma língua cala. Porque morreremos um dia, morremos todo dia a cada instante da vida. Porque nascemos um dia, nascemos a cada momento de todo dia. Assim o homem morre quando vive, e vive quando morre, sempre recolhido à e pela mortalidade de sua condição de ser o mais finito de todos os seres, por ser e não ser, por aparecer e parecer o único ser que vive, experimentando, na própria finitude, a infinitude. De Sto. Agostinho Sto. **Tomás** herdou esta percepção do modo humano de ser e a formulou numa frase famosa: *nihil adeo est finitum quod nihil infinitum in se habeat*: *nada pode ser tão finito que não contenha em si algo de infinito*. (**Santo Agostinho**, *De vera religione*, PL, XXX, IX). É a interpretação medieval da não menos famosa passagem do De Anima: *o humano no e do homem é ser e não ser, de algum modo, todos os seres*. Um homem verdadeiramente homem, i.é, que desencobre sua humanidade em ser e não ser nos aparecimentos da aparência e não aparência, não é quem corre atrás, bronco e cego, no dizer de **Parmênides**, de uma única verdade, mas quem percorre **os três caminhos**, o caminho de **ser**, o caminho de **não ser** e o caminho de **parecer** num só percurso, é todo aquele que é presenteado com um saber real, pois todo saber ou é realização ou não é saber, aquele, pois, que não foge das tempestades de ser, que não recusa o desespero de não ser e que não despreza a contingência de parecer em todas as situações da existência. **Um homem verdadeiramente humano**, i. é, que desencobre sua humanidade em ser e não ser nos aparecimentos da aparência e não aparência, não é quem corre atrás, bronco e cego, no dizer de Parmênides, de uma única verdade, mas quem percorre os caminhos, de ser e não ser, de parecer, aparecer e desaparecer em toda caminhada; é quem sente o sabor da realidade presenteada em todo real; é quem não tenta fugir às e das tempestades de ser; é quem não busca evitar as calmarias de não ser; é quem não despreza os nevoeiros de parecer e as brumas de aparecer e desaparecer, em toda situação da vida. Em silêncio, no silêncio da linguagem, a encruzilhada dos todos os caminhos joga sempre o humano numa travessia, na travessia da “terceira margem do rio” onde cada um de nós se sente em si um “pilar na ponte de tédio”,

segundo a provocação ontológica que nos deixou **Mário de Sá Carneiro**: "*Eu não sou eu nem sou o outro, Sou qualquer coisa de intermédio, Pilar da ponte de tédio, que vai de mim para o outro!*"

(Carneiro Leão, Emmanuel. *O homem no Poema de Parmênides*. *In:* ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, Vol. 1, nº 1, 2007, pp. 35-36. Cf. http://afc.ifcs.ufrj.br/2007/carneiro.pdf - em 24/06/2015). Os negritos são nossos.

Texto 2) Diana: "(...) Assim, na experiência originária dos Gregos **aparência** não é destituída de verdade nem se trata de mera ilusão de ótica que nos figurasse uma conjuntura de coisas de maneira diferente da real. Aparência é História. É história fundada na Poesia e na Linguagem do mistério. Somente a onipotência arrogante do epígono e de todo retardado em pensar julga poder desfazer-se facilmente do vigor histórico da aparência, declarando-a, com a necessária empáfia, subjetiva, alienada, ideológica, sem nem se dar conta do que há de questionável e superficial na **subjetividade** e em todas as suas objetividades.

Heráclito: Se esta é a experiência ocidental, outra, bem outra é a **experiência grega** da autoridade histórica da aparência. Sempre de novo, com a novidade de ser cada vez a primeira vez, os Gregos tiveram de acolher a aparência em todas as suas conquistas: os deuses e a pólis, o tempo e o trágico, os jogos e as artes, a poesia e ao pensamento, tudo isso eles criaram no meio da aparência, dominados pela aparência, levando a sério a aparência, conhecendo-lhe na carne a autoridade. Basta lembra a estória de Édipo. De início, salvador e senhor de Tebas, no esplendor da fama e na graça da aparência, vaio sendo deslocado progressivamente desta aparência, que não constitui uma mera impressão subjetiva de Édipo a seu respeito mas a atmosfera, o luar em que aprece toda a paisagem de sua existência, até que, por fim, se lhe re-vele o ser, o não-ser e a aparência, como assassínio do pai e des-re-speitador da mãe. O percurso entre o princípio e o fim é o curso de um único combate de velamento e des-velamento entre as potências de **ser**, **não ser** e **aparência**. Com toda a paixão de quem é grego, empenha-se Édipo em acolher todo este combate para, nesta acolhida, conquistar o país de sua paisagem e assim deixar ser na angústia da finitude toda a sua fisionomia e toda a sua grandeza humana."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Diana e Heráclito*. *In:* Filosofia grega – uma introdução. Teresópolis. 2010. pp. 187-188) Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Acuse os caminhos no poema de Parmênides, cotejando-os com a realidade através de exemplos (Texto 1).

b) "*Eu não sou eu nem sou o outro, Sou qualquer coisa de intermédio, Pilar da ponte de tédio, que vai de mim para o outro!*" Comente a respeito do conceito de '*intermédio*' contido na passagem do Poema de Mário de Sá Carneiro, bem como sua relação com o conceito de aparência (Texto 1).

c) No texto 2, o vigor histórico da aparência deve ser desprezado ou acolhido pelo homem contemporâneo? Se sim ou se não, acuse duas consequências de sua posição.

- APRENDER

Contexto: Aprender é palavra que toca não apenas a vida humana, mas também os animais. Um pássaro também aprende a cantar com outros, as aves de rapina a caçar com outras. A atitude de filosofar, então, acontece da mesma que a dos animais? Afinal, qual o método?

Texto 1) A linguagem grega é a passagem obrigatória de todos os caminhos do saber e da cultura ocidental. Como chamavam os gregos o movimento de ensinar e aprender? Chamavam com um só radical: **mantháno**. Assim, a **máthesis** é o ensino e a aprendizagem, tanto no sentido **do que** é aprendido e ensinado, como no sentido **do processo** de ensinar e aprender. **Mathémata**, o que pode ser ensinado e o que pode ser aprendido; e **mathetés**, o aluno, aquele que ensina aprendendo; o professor, aquele que aprende ensinando. Pela língua dos gregos, portanto, a Linguagem nos diz que ensinar e aprender toma a **realidade** num determinado **aspecto**. E o problema é precisamente saber qual será este aspecto. Quando se ensina e se aprende uma coisa, em que perspectiva e sob que ângulo se toma a realidade? A resposta é que então se **toma a realidade** enquanto pode ser aprendida e pode ser ensinada. **Aprender** é um modo de tomar posse: de apossar-se e de apropriar-se. Mas em que nível e em que acepção? Pois podemos tomar uma pedra e colocá-la numa coleção. Nas bulas dos remédios se lê muitas vezes: tomem-se três drágeas ou seis gotas. É que **tomar** diz vários modos de apossar-se, apropriar-se e dispor de uma realidade. Dentro dessa variedade, qual será **o modo** de tomar que exerce o aprender? Segundo o jogo da Linguagem, não podemos propriamente aprender uma realidade, por exemplo, um veículo. Do veículo só podemos aprender o uso, o valor, o funcionamento, a fabricação etc. Em todo caso, temos aqui uma indicação e um primeiro aceno sobre **o modo** de tomar próprio do aprender. **Aprender** é um tomar em que se apropria e se dispõe do uso de alguma coisa. Esta apropriação se dá pelo treino e exercício. Mas, por outro lado, treinar e exercitar-se é apenas uma espécie de aprender. Nem todo

aprender é treinar. E o que mais se aprende num veículo além do uso do funcionamento? Pelo que se toma e como se toma a realidade, quando dela aprendemos alguma coisa?

Na escola de motorista treinamos e nos exercitamos no uso até nos apossarmos dos meios e modos de lidar com o carro. Só então lhe dominamos o uso. Dominar o uso significa sintonizar nosso modo de proceder e agir com o que exige e requer o funcionamento do veículo. Mas no treino não aprendemos apenas a debrear, frear, acelerar, guiar os movimentos do carro. Não aprendemos apenas a manejar e coordenar os reflexos mas, em tudo isso e por tudo isso, aprendemos sobretudo a conhecer o veículo. Aprender inclui sempre um conhecer. Nos treinos aprendemos a conhecer o carro. É que na aprendizagem há **dimensões** de aprender, tais como aprender a usar, aprender a conhecer. E este aprender a conhecer possui vários **níveis** e **graus**. Assim, aprendemos a conhecer um determinado carro, aprendemos a conhecer um carro de passeio, um carro de carga; aprendemos a conhecer um carro mecânico ou um carro automático, em suma, aprendemos a conhecer o que é um veículo. No treino e exercício que se restringe apenas a aprender o uso, o aprender a conhecer se mantém dentro de determinados limites. Só aprendemos a conhecer o carro se necessário para ser motorista amador. Há ainda no carro muito mais para aprender a conhecer. Por exemplo, as leis de eletricidade, as leis de aerodinâmica, de mecânica, de combustão, a combinação e mistura de certas substâncias, as leis de geometria. Há ainda a aprender o que é um instrumento em sua instrumentalidade, em que sistema de relações econômicas, sociais, humanas tem seu lugar um veículo. Mas disso tudo não necessitamos saber para dirigir! Certamente que não. O que não quer dizer que não pertença também e necessariamente ao carro. Pois quando se trata de fabricar o veículo, cujo uso aprendemos nos treinos, o fabricante deve saber que função e finalidade, que papel e valor terá o carro em todos esses níveis.

A respeito da realidade de qualquer coisa há também um aprender a conhecer mais **originário** ainda. Algo que deve ter sido aprendido previamente, para que estejam à disposição modelos, peças e acessórios, mercados, fábricas e publicidade. É o aprender a conhecer o **sentido** de um veículo. E é este sentido o que deve ser tomado antes de mais nada; o que sobretudo deve poder ser ensinado e aprendido. **Pois este aprender a conhecer o sentido constitui a base de sustentação e o fundamento de possibilidade para qualquer outro aprender**. É ele que possibilita a produção do carro, assim como o **carro produzido** é a base de referência e o fundamento de possibilidade do uso e do treino. O que aprendemos no uso e exercício não passa, pois, de um setor apenas do que pode ser aprendido e ensinado a respeito da realidade. E é este setor limitado do **uso**, do funcionamento, do *know how*, dos modelos que nos proporciona a informação, enquanto **o aprender originário é aquele tomar em que se toma conhecimento do sentido de uma realidade**, de um veículo, de um instrumento, de um modelo, de uma função etc. **Mas isso,**

este aprender a conhecer o sentido propriamente nos já temos. Ao aprender a conhecer um carro de qualquer categoria, finalidade ou modelo que seja, nós não aprendemos pela primeira vez o sentido de um veículo. Já o sabemos e já o devemos saber, de alguma maneira, do contrário nunca chegaremos a perceber o carro como veículo, nem a entender as lições do treino. **Pois é por já o sabermos que o olhamos e que se nos torna gradativamente visível como carro**. **Sem dúvida, o sentido de um veículo já o sabemos previamente em suas invariantes gerais e de modo indeterminado e impreciso. E não obstante, ao aprendermos nos treinos de modo variado e preciso, não fazemos mais do que tomar progressivamente conhecimento de algo que, de alguma maneira, já temos. Pois é justamente neste tomar posse do que já temos que reside o modo de ser e todo o vigor de ensinar e aprender**. Assim, em sua essência de formação, ensinar e aprender não é outra coisa do que **tomar conhecimento da realidade enquanto já a temos e a sabemos**. Conhecer, na dinâmica originária de formar, é um nascer com, um reconhecer: do amor a amorosidade, da vida a vitalidade, do ódio a odiosidade, da morte a mortalidade, do outro a alteridade, da pessoa a pessoalidade, do instrumento a instrumentalidade, da matéria a materialidade, do animal a animalidade, do homem a humanidade, das diferenças a identidade. Sendo um tomar, **o aprender** nos apresenta um propósito muito estranho. Pois nos propõe um tomar em que no fundo se toma o que já se possui, **a nossa identidade**."

(Carneiro Leão, Emmanuel. Aprendendo a Pensar, Vol. I. Petrópolis. Vozes. 1977. pp. 46-48). Os negritos e sublinhados são nossos.

Texto 2) "Chad Hansen mostrou que "conhecer" em chinês antigo implica não tanto a noção de um conteúdo, verdadeiro ou falso, quanto uma aptidão que permite ou não calhar perfeitamente. "Saber" seria mais um "**saber como**" do que "saber que". A questão que se levanta não é "o que podemos conhecer?", mas "**como conhecemos**?", "que validade pode ter nosso conhecimento?" Nossa pretensa aptidão de conhecer está no centro de um diálogo entre dois personagens, dos quais um procura em vão forçar o outro a admitir que ele conhece alguma coisa:

> - Você conheceria o que nas coisas pode ser unanimemente considerado verdadeiro?
>
> - Como eu o conheceria?
>
> - Quer dizer que você conhece o que você não conhece?
>
> - Como eu o conheceria?

> - Bom! Então quer dizer que nada conhece nada?
>
> - Como eu o saberia? Ou antes permita-me tentar dizer isto: como saberia eu que aquilo que chamo de “conhecimento” não é ignorância? E como saberia eu que aquilo que chamo de “ignorância” não é conhecimento?”

(Cheng, Anne. *História do pensamento chinês*. Tradução Gentil Avelino Titton. Petrópolis. Vozes. 2008. p. 132).

Texto 3) “Todo professor ou filósofo é aluno e todo aluno, à medida que aprende, ensina, vem-a-ser-professor, professa, aprende a filosofar, torna-se filósofo. Portanto, todo aluno quer aprender, ainda que não saiba isso. Todo aluno quer ensinar, ainda que não saiba isso. Todo professor vivencia as duas possibilidades – aprender e ensinar -, ainda que não se de conta disso imediatamente.

Mas qual a diferença? Qual o limite entre ser aluno e ser professor, aprender e ensinar? O que demarca a condição de cada qual? Por mais paradoxal que possa parecer e ainda que não percebamos imediatamente, o homem só se faz aluno quando vivencia o compromisso radical de ensinar e assim aprende. Por outro lado, o homem se faz professor quando vivencia o compromisso não menos radical de aprender e assim ensina. Com o compromisso de querer ensinar o aluno aprende e com o compromisso de querer aprender o professor ensina. Com isso evidencia-se **a identidade** – aprender-ensinar – no seio das diferenças entre aluno e professor e é para este lugar que passamos a liberar o pensamento enquanto questão.

Nessa dimensão, o que quer dizer **compromisso**? Compromisso é, sobretudo, uma promessa consigo mesmo, não apenas com o outro de si mesmo, mas também com o outro dos outros no “não outro”, ou seja, com tudo que é e não está sendo, com o ser e com o nada. Comprometer-se é não só acolher, mas recolher-se no envio de uma missão. Como assim? Não se trata do cumprimento de mandatos, missões diplomáticas ou político-partidárias no esteio de uma programação, mas sim de abrir-se ao envio radical do Ser ao pensamento no Homem, compreensão tão bem retratada na mensagem do Evangelho, quando Deus enviou o Logos à terra e o Filho do Pai transmitiu seu ensino aos Apóstolos – “**Como o Pai me enviou, eu vos envio (...)**.” (JOÃO. 20,21. ‘3. O dia da Ressurreição – Aparições aos Discípulos’ (Novo Testamento - Evangelho Segundo São João. *In:* Bíblia de Jerusalém. Tradução do Francês. Direção Paulo Bazaglia. Paulus. 2002. p. 1893).

Aprender-ensinar é missão, é compromisso, é modo de concentração e realização de pensamento enquanto desafio de libertação. Cumprir essa tarefa é reagir, efetivamente, contra todas. as formas de propaganda avassaladoras, que não convencem e não condizem com a realidade; que em vez de incentivar paralisam o pensamento, impondo-se pela força

e pela violência, em vez de libertar; que se nomeiam com programas a benefício de tudo e de todos, mas escravizam e propagam desalento em lugar de humanizar; que seduzem com "belos discursos", mas não dizem a verdade. Cumprir a missão de ser professor é ter a coragem e reagir contra todas as formas de opressão que mais escamoteiam o ensino trans- e inter- disciplinando, generalizando e repetindo; que solicitam mais sentimentalismo e emoção do que propriamente aprender a pensar uma cultura autêntica, especulando sobre a massa, inibindo a espontaneidade de criação."

(Esperança Paes. Luiz Claudio. *A experiência de ensinar e aprender (sendo) no Ser.* Cadernos da EMARF. Fenomenologia e Direito. Rio de Janeiro. v.9, n.1. abr./set.2016. p.134).

Questionamentos:

a) A matemática é reduzida a números e relações ou possui sentido mais amplo no dizer arcaico grego? Treinar como repetição é o suficiente para filosofar? (Texto 1)

b) Ignorância diz impossibilidade de conhecer? (Texto 2)

c) Aprender e ensinar são condições estanques da realidade ou trazem identidade como integração de igualdades e diferenças? (Texto 3)

- A PRIORI

Contexto: No âmbito epistemológico '*a priori'* e '*a posteriori'* tem o mesmo sentido de anterior e posterior para o senso comum? Ou, então, algo mais precisamos compreender sobre o significado de tais expressões no que toca à teoria do conhecimento?

Texto 1) "1. A distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori* é uma distinção entre modos de conhecer. Conhecemos uma proposição ***a priori*** quando isso acontece independentemente da experiência, ou pelo pensamento apenas. P. ex., a proposição de que dois mais dois é igual a quatro, ou a de que chove ou não chove, são proposições que podemos conhecer independentemente da experiência, ou pelo pensamento apenas. Isto é, não precisamos recorrer ao uso de nossas capacidades perceptivas para saber que dois mais dois é igual a quatro ou que chove ou não chove; basta pensar. Já para sabermos que Descartes foi um filósofo ou que o céu é azul, precisamos recorrer à experiência, isto é, ao uso das nossas capacidades perceptivas.

É importante não confundir o modo como **conhecemos certa proposição** com o modo como **adquirimos os conceitos necessários para sua compreensão**. P. ex., para

sabermos que todo o objeto vermelho é colorido não precisamos olhar para os objetos vermelhos e ver se estes são ou não coloridos. Para sabermos tal coisa basta pensar um pouco; percebemos logo se um objeto é vermelho, então é colorido. Contudo, foi por meio da experiência que adquirimos o conceito de vermelho e de colorido. Por outras palavras, tivemos de olhar para o mundo empírico para saber o que é um objeto vermelho e o que é um objeto colorido. Será que isto torna dependente da experiência, isto é, ***a posteriori***, o nosso conhecimento de que todos os objetos vermelhos são coloridos? Não. É verdade que temos de **possuir** os conceitos relevantes para saber que todos os objetos vermelhos são coloridos. É também verdade que para **adquirir** esses conceitos temos de recorrer à experiência. Contudo, **uma** coisa é adquirir o conceito de vermelho e **outra** coisa é o que está envolvido quando o possuímos ou o ativamos. É só no primeiro caso que precisamos de informação empírica. Por outras palavras, **do fato de termos adquirido certo conceito pela experiência não se segue que não possamos usá-lo na aquisição de conhecimento *a priori***. O que está em causa na distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori* é **o modo como conhecemos certa proposição** e não o modo como adquirimos os conceitos relevantes para a conhecermos.

Temos assim a seguinte caracterização de *a priori*: uma proposição é ***conhecível a priori*** por um agente particular se, e somente se, esse agente ***pode*** conhecê-la independentemente da experiência, pelo pensamento apenas.

(Teixeira, Celia. *A priori*. *In:* Enciclopédia de termos lógico-filosóficos. Edição de João Branquinho *et tal*. São Paulo. Martins Fontes. 2006. p. 1).

Texto 2) "**Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência**. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em acção por impressões sensíveis) produz por si mesmo, acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los.

Há pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se ***a priori*** esse conhecimento e distingue-se do *empírico*, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência.

Esta expressão não é, contudo, ainda suficientemente definida para designar de um modo conveniente todo o sentido da questão apresentada. Na verdade, costuma dizer-se de

alguns conhecimentos, provenientes de fontes da experiência, que deles somos capazes ou os possuímos *a priori*, porque os não derivamos imediatamente da experiência, mas de uma regra geral, que toda via fomos buscar à experiência. Assim, diz-se de alguém, que minou os alicerces da sua casa, que podia saber *a priori* que ela havia de ruir, isto é, que não deveria esperar, para saber pela experiência o real desmoronamento. Contudo, não poderia sabê-lo totalmente *a priori*, pois era necessário ter-lhe sido revelado anteriormente, pela experiência, que os corpos são pesados e caem quando lhes é retirado o sustentáculo.

Por esta razão designaremos, doravante, por **juízos *a priori***, não aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência. Dos conhecimentos *a priori*, são **puros** aqueles em que nada de empírico se mistura. Assim, por exemplo, a proposição, segundo a qual toda a mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é *pura*, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência." (CRP, B1).

"É verdade que a experiência nos ensina, que algo é constituído desta ou daquela maneira, mas não que não possa sê-lo diferentemente. *Em primeiro lugar*, se encontrarmos uma proposição que apenas se possa pensar como ***necessária***, estamos em presença de um juízo *a priori*; se, além disso, essa proposição não for derivada de nenhuma outra, que por seu turno tenha o valor de uma proposição necessária, então é absolutamente *a priori*. *Em segundo lugar*, a experiência não concede nunca aos seus juízos uma ***universalidade*** verdadeira e rigorosa, apenas universalidade suposta e comparativa (por indução), de tal modo que, em verdade, antes se deveria dizer: tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram excepções a esta ou àquela regra. Portanto, se um juízo é pensado com rigorosa universalidade, quer dizer, de tal modo que, nenhuma excepção se admite como possível, não é derivado da experiência, mas é absolutamente válido *a priori*. A universalidade empírica é, assim, uma extensão arbitrária da validade, em que se transfere para a totalidade dos casos a validade da maioria, como, por exemplo, na seguinte proposição: todos os corpos são pesados." (CRP, B3)

"Na *metafísica*, mesmo considerada apenas como uma ciência até agora simplesmente em esboço, mas que a natureza da razão humana torna indispensável, *deve haver* ***juízos sintéticos a priori*****;** por isso, de modo algum se trata nessa ciência de simplesmente decompor os conceitos, que formamos *a priori* acerca das coisas, para os explicar analiticamente; O que pretendemos, pelo contrário, é alargar o nosso conhecimento *a priori*, para o que temos de nos servir de princípios capazes de acrescentar ao conceito dado alguma coisa que nele não estava contida e, mediante juízos sintéticos *a priori*, chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar. Isso ocorre, por exemplo, na proposição: o mundo tem de ter um primeiro começo, etc. Assim, a metafísica, pelo

menos ***em relação aos seus fins***, consiste em puras proposições sintéticas *a priori."* (CRP, B18)

(Kant, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2008. pp. 36-38; 48-49). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Conhecimento *a priori* é o modo como adquirimos conceitos relevantes (necessários) para compreensão de algo?

b) Adquirimos os conceitos de vermelho e colorido *a posteriori* ou *a priori*? Ora, se precisamos da experiência para saber o que é um objeto azul e o que é um objeto colorido, então, para sabermos que todo objeto azul é colorido depende da experiência?

c) Em relação aos fins da metafísica, explique o conceito que a justifique em Immanuel Kant?

- ARTE

Contexto: Fazer arte é ser arteiro? Arteiro todos somos, mas artistas também somos? Afinal, o que vem a ser arte e como a obra de arte acontece?

Texto 1) "O que, de início, se nos afigura a primeira preocupação é perguntar para que arte? A arte é o modo de dar-se, e realizar-se, de quê? A arte erige em obra o sabor de lidar com a realidade. Não se trata de um saber fazer, trata-se sobre tudo do sabor de fazer, um sabor de fazer no qual surgem e se instalam possibilidades que, entregue a si mesma, a realidade nunca chegaria a produzir e apresentar. Na obra a arte está sempre em união, em tensão recíproca com a realidade. Sendo recíproca, toda identidade impõe uma circularidade, uma união circular de tensões, oposições, contradições. Prende as diferenças exclusivas de uma, a arte, às próprias diferenças da outra, a realidade. Por isso não é possível ou é muito difícil compreender em profundidade o que diz e o que evoca na obra a criatividade da arte sem um confronto de suas relações com a realidade. Nenhuma realidade se desenvolve plenamente como real, não chega à plenitude da sua própria força de surgir, e impor-se por si mesma no mundo, sem o vigor da arte numa obra.

O templo que faz aparecer e deixa brilhar a paisagem. Mas, por outro lado, se o templo que acolhe no mundo a paisagem como paisagem, é a tensão das diferenças da paisagem que permite ao templo surgir em todo esplendor de sua identidade de obra de arte.

Estamos aqui jogados dentro da circulação de um círculo, onde arte e realidade se fundem, sem se confundirem! Nesta recíproca constituição, nós nos sentimos provocados a instalar um esforço e um exercício de criação e originalidade! A **obra** é o centro das forças e o núcleo das circulações deste círculo. Ser **artista** é suportar a ascese de morar no interior das tensões de arte e realidade numa obra. Todavia, se por um lado, ambas, arte e realidade, se **identificam** ao fazerem parte deste mesmo círculo, por outro, arte e realidade se **diferenciam**, uma da outra, no próprio interior desta identidade. Pois as obras da **realidade** trazem em si mesmas o princípio de sua realização, isto é, trazem consigo a força que dá origem e mantém em vigência o desabrochar e o permanecer de sua realidade. Enquanto as obras da **arte** só têm esta força, só dispõe desse poder de desabrochar e permanecer, de chegar a uma vigência no mundo, na dependência de um outro.

Numa aproximação esta diferença nos parece curiosa e surpreendente. Quando no ar livre uma pedra se aquece, não é em si mesma e sim num outro que colocamos o princípio e o fator determinante do calor. Será, então, que o aquecimento se dá como obra da arte e não como a obra da realidade? Como se vê, trata-se de uma distinção difícil de aceitar! Sem dúvida, mas também trata-se de uma dificuldade salutar pois é uma dificuldade que nos ajuda a questionar nosso hábito inveterado de unidimensionar e generalizar tudo. Nós temos um vício de entender toda mudança e transformação, que pretenda ser real, através do modelo de determinante e determinado, de agente e paciente, de antecedente e consequente. É um hábito inveterado em que o homem novo, o homem moderno, vê e lida com a dinâmica de realização da realidade. Tomemos um exemplo! O mármore é uma matéria no sentido de algo real, dotado de peso, densidade, dureza, cor, mas tudo isso numa tensão constante consigo e com as outras matérias. Sendo pesado, o mármore tende a cair, por ter cor tende a brilhar à luz do sol, sendo denso e resistente, tende a opor-se à penetração da chuva. A tudo isso o mármore pode tender pelo simples fato de ser mármore.

Todavia, tornar-se estátua de Apolo ou chegar a frisas do Partenão ou vir a ser escadaria no templo de Paesto, a nada disso o mármore pode tender pela força de sua realidade de mármore. Nenhuma delas, nem a estátua, nem a frisa, nem a escadaria, realiza uma possibilidade que tenha o princípio de usa origem e de sua permanência na própria materialidade característica do mármore. Brilhar ao sol, ocupar o lugar debaixo, respingar os pingos de chuva, tudo isso o mármore pode cumprir entregue a si mesmo e por si mesmo. São possibilidades que os gregos chamam de hiléticas, isto é, possibilidades que se vão realizando ao sabor de contactos com outras realidades. Enquanto tornar-se estátua, frisa ou escada, se é uma possibilidade do mármore, não se trata de uma possibilidade a que o mármore pudesse satisfazer por si mesmo. É que qualquer destes vir-a-ser supõe um outro princípio de origem e de vigência. Supõe uma força de fora, externa à própria realidade do mármore. Da mesma maneira, o mar pode vir ser por si mesmo “o riso incontável das

ondas” de que fala Prometeu tão logo Hércules lhe desata a boca. Ou, então, pode tornar-se o mar de “vagas abismadas de raiva na tempestade do vento sulino” que conta o penúltimo coro de Antígona. Mas não são por si mesmas, pela força de sua realidade, que as ondas abrem passagem para os navios ou sustentam os remos das trirremes na batalha de Salamina.”

(Carneiro Leão, Emmanuel. *O papel da obra na criação artística*. *In*: Arte e filosofia. Rio de Janeiro. Funarte. 1983. pp.11-13).

Texto 2) “(...) o que é a **arte**? Com a técnica temos a funcionalidade, com a religião a crença, com a ciência o conhecimento. E com a arte? Parece que nada. A dificuldade de lidar o com nada, é pior de lidar com o nada e fez, ao longo da história da Arte, com que o homem atribuísse uma função estética à Arte e lhe desvirtuasse, em termos de experiência, o seu núcleo gerador de sentido.

A pergunta pela Arte fala de uma atitude que **esqueceu** a pureza da paixão e o prazer das realizações. Ao se falar em Arte não se pode esperar uma resposta, pois Arte é entrega, doação, irrupção e comunhão, um advento onde se clareiam possibilidades e caminhos que jamais seriam apresentados pela realidade. A Arte se apresenta quando o **Sentido** toma conta do nosso ser e nos conduz para dentro do próprio movimento de referir e remeter. Mas, este trabalho de condução se dá através de uma composição com a matéria, força de instalação e concreção que provém do nada para o real. Estamos sempre procurando preencher o retraimento da tração com um conjunto de pequenos esquemas existenciais e dentro de um processo de significação.

Mas como é possível falar, perguntar, sobre o que se esqueceu? Perguntar já é esquecer, pois denuncia na pergunta não saber viver no lusco-fusco da vida, nas tensões do ser. Na ânsia de querer responder às provocações da memória, o real deixa de ser entendido na dinâmica livre de suas realizações.

(...) A **Arte** é uma forma de poder, de revolução e transformação da realidade pelo homem. Na obra de arte, a realidade nasce, se recria, surgindo a **obra** do não dito que se retrai das tensões entre as coisas, das decisões, das ações, sentimentos e situações. Escreve-se nesta identidade, obra e realidade, diferenças fundamentais que devem orientar a reflexão sobre a Arte.

Heidegger no seu artigo *Identidade e Diferença*, discute um trecho do Sofista de Platão: “**Entretanto cada um deles é um outro ele mesmo, contudo, para si mesmo, o mesmo**”. É na relação com o outro que se dá a expeiência da **identidade ontológica**, i. é, o si mesmo edifica-se, sendo outro que já é. Continua com Parmênides: “**O mesmo, pois tanto é aprender como também ser**.”

(Quintão, Denise. *Arte e realidade – uma introdução à poética*. Teresópolis. Daimon. 2010. pp. 68-70). Os negritos são nossos.

Texto 3) "Notas – Livro 1- 19. A **arte** (*tekhné*) é entendida para os clássicos como uma das expressões da "inteligência prática", que consiste na capacidade para um conjunto organizado de procedimentos em vista de um determinado resultado. Por um lado, distingue-se da **ciência** (*episteme*), na medida em que esta mobiliza a inteligência teórica em vista de uma atitude contemplativa ou especulativa de um "saber das causas e dos princípios" e não de um "saber fazer"; por outro lado, distingue-se da **acção moral** (*praxis*), por que enquanto esta visa um agir que auto-qualifica a natureza do sujeito que a prática, a **arte** tende a manifestar-se na **produção** (*poiesis*) de uma **obra** (*ergon*) que permanece exterior ao sujeito que a realizou qualificando-o apenas do ponto de vista técnico da habilidade ou da competência."

(Aristóteles. *Política*. Apresentação de António Pedro Mesquita. Tradução e notas: António Campelo Amaral, Carlos de Carvalho Gomes e Vega. Portugal. Vega. 2008. P. 410). Os sublinhados são nossos.

Questionamentos:

a) Que é arte? "*A pergunta pela Arte fala de uma atitude que esqueceu a pureza da paixão e o prazer das realizações*." Comente sobre o sentido deste 'esquecimento' no contexto do texto 2.

b) No texto 1, 'obra da realidade' diz o mesmo que 'obra de arte'?

c) O que se compreende por *tekhné*, *episteme e praxis*?

- AUTENTICIDADE

Contexto: Normalmente a palavra autenticidade nos conduz a algo próprio e original. Mas, ser autêntico também não é um emancipar-se? Como? Essas são algumas questões que surgem da palavra mesma para nós. Nos meandros dos textos abaixo poderemos encontrar *o clarão* da autenticidade para melhor compreendermos a possibilidade de tornarmo-nos autênticos.

Texto 1) "Como é possível que haja e se de no universo este fenômeno radical que é a **autenticidade**, criação *pelo* homem de uma verdade humana *do* homem? O fenômeno radical da autenticidade consiste em um ser natural, o homem, ser levado por si mesmo a estar num outro de si mesmo, a estar na sua própria natureza, transformando-a numa

dinâmica de receber e dar sentido. Três são as possibilidades desse ***estar*** radical, duas abstratas e uma concreta:

a) A primeira possibilidade aconteceria e dar-se-ia se a natureza oferecesse ao homem apenas **facilidades**. Neste caso, o ser homem e o ser natureza do homem coincidiriam plenamente. Não haveria diferença entre um e outro. O homem esgotar-se-ia com ser natureza e nada mais. Não haveria sentido nenhum. Tudo seria natureza. É o que acontece com os chamados seres naturais. A pedra não se realiza, como pedra, em nenhuma diferenciação e por isso não se distingue da natureza por nenhuma diferença. Já o homem, não, num alinhamento uniforme e unívoco, ele não poderia ter necessidades. Seus desejos já não se diferenciariam da satisfação e por isso mesmo, não poderia haver desejo em sentido próprio. Para haver desejo em sentido humano, é necessário algum nível de insatisfação. No homem não basta apenas a satisfação. Somente com satisfação, o homem não pode ser homem, por lhe faltar descontentamento. Sem oferecer resistência um ao outro, homem e natureza não se distinguem entre si. Não se daria nem mesmo a possibilidade de alguma desigualdade pelo fato de não haver dois, mas um só. Estar na natureza equivaleria a estar dentro de si mesmo;

b) a segunda possibilidade abstrata seria o inverso da primeira. A natureza não ofereceria senão **dificuldades**. Ser homem e ser natureza não seriam somente diversos e diferentes, contrários e opostos, mas seriam de um antagonismo contraditório e reciprocamente excludente. Também nesse caso, não poderia haver autenticidade nem dinâmica de sentido. O homem não poderia estar em sua natureza nem por um instante;

c) a terceira possibilidade não é abstrata, é **concreta**. É concreta porque nasce com o homem, com a própria possibilidade de se dar e realizar uma dinâmica de sentido e com ela a convocação para autenticidade. Ao estar na sua própria natureza, o homem se descobre inserido numa rede híbrida, tanto de facilidades quanto de dificuldades. Toda realização resulta de uma conquista de integração desses dois poderes. O fenômeno mais radical de todos, que confere realidade a toda autenticidade e dá perfil ontológico à vida humana, é esta ambiguidade essencial de se estar imerso num mundo de facilidades e dificuldades e por isso trabalhado pela dinâmica criadora da possibilidade e necessidade de diferenciação.

E por quê? Porque, se não dispusesse de facilidades, não lhe seria possível nem viver nem sobreviver. São as facilidades da natureza que lhe propiciam o existir. Mas, por outro lado, como essa propiciação inclui sempre dificuldades, a possibilidade de viver e existir implica a cada instante o perigo e a ameaça de morrer. A morte pertence sempre a dinâmica de sentido da vida. Agora talvez se possa perceber o que já sempre se percebe, a saber, porque a vida humana não pode ser um estar inerte e passivo em sua própria natureza, mas se torna sempre o desafio de conquistar continuamente uma sobre-vivência à natureza.

Nesse sentido, toda autenticidade é sempre **sobre-natural**, no sentido de ir além e acima da natureza. O homem não somente vive. O homem, para viver, como homem, tem de sobre-viver a sua natureza. [...] **Existir** é ter de lutar consigo e com os outros para transcender sua natureza numa autenticidade de sentido. **Ser homem** equivale, pois, a ter o ofício de criar a cada instante o próprio modo de ser e realizar-se. Ao homem, porém, só lhe é conferida a possibilidade de ser e não a realidade de existir, esta, ele a tem de conquistar, elaborando um perfil singular, dando uma fisionomia individual a sua existência. Na autenticidade, o homem faz **a experiência** de que, em sua vida, não há nada já cumprido, seja natural seja sobrenatural, nem corporal nem espiritual. Está sempre em jogo o esforço de um projeto e por um projeto a ser realizado em sucessivas tentativas de integração das diferenças. Ninguém é tudo que tem nem tem tudo que é. Eis aí a **condição ontológica** de toda autenticidade que faz do homem um risco e uma surpresa de realização única e sem repetição. Pois se trata de uma **realização** cuja realidade não está somente no que já se é, mas que inclui sempre o que ainda não se é e se está sendo, por ser. Agora talvez se compreenda com alguma clareza as suposições e os pressupostos deste fenômeno radical que é a autenticidade."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *A Autenticidade e a Morte*. *In:* Pensamento no Brasil – Gilvan Fogel, Vol. 2. Org. Márcia Cavalcante Schuback *et tal*. Rio de Janeiro. Fundação Biblioteca Nacional. 2013. pp. 13-16.) Os negritos e sublinhados são nossos.

Texto 2) "Somente pela **liberdade** própria pode um homem chegar a dar forma racional tanto ao seu mundo circundante quanto a si próprio; só assim pode encontrar a sua maior "**felicidade**" possível, única que pode ser racionalmente desejada. Cada um deve em si e por si, uma vez na vida, realizar esta **autorreflexão universal** e tomar essa decisão – determinante para a sua vida inteira e pela qual se torna um homem eticamente emancipado – de fundar originariamente a sua vida como uma vida ética. Por meio desta **livre instituição** ou **produção originária**, que encena o autodesenvolvimento metódico frente à ideia ética absoluta, destina-se o homem (ou seja, ele torna-se) a ser um novo e **autêntico** homem, que rejeita o velho homem e prefigura a forma de sua nova humanidade. Na

medida em que a **vida ética** é, segundo sua essência, um combate contra as "tendências rebaixantes", pode também ser descrita como uma *renovação continuada*. O homem decaído na "servidão ética" renova-se, em um sentido particular, por meio da **reflexão universal** e pelo reforço dessa **vontade originária de vida ética** que se tornara impotente, isto é por meio de uma nova consumação da instituição originária que, entretanto, perdera validade."

(Husserl, Edmund. *Renovação como problema ético-individual. In*: Europa: Crise e Renovação. Rio de Janeiro. Gen/Forense. 2014, p. 51). Os negritos e itálicos são nossos.

Texto 3) "Apesar de inicialmente enaltecer Herder como um dos propugnadores da **autenticidade** Taylor "não fecha" com Herder. Reescreve e articula a importância moral de um princípio de originalidade, advindo de um *contacto comigo mesmo, com minha natureza interior, minha voz interior,* mas acusa o risco de ser perdida a possibilidade de ouvir essa voz interior, seja em razão de pressões externas, seja por assumir posição instrumental em relação *a mim mesmo*. Segundo Taylor, esse é o pano de fundo por trás do ideal moderno de autenticidade, os objetivos de autorrealização e autosatisfação que conferem *força moral à cultura da autenticidade, incluindo suas formas mais degradadas, absurdas ou triviais* (*in op. cit*. p. 39).

Taylor sustenta caráter *dialógico* como aspecto *comum* da vida humana, possibilitando *definir uma identidade através de nossa aquisição de linguagens humanas ricas de expressão* (*in op. cit.* p. 42). Taylor insinua trabalho de recuperação, articulação e persuasão, valendo-se da força poética como ideal motivador e traz a compreensão do 'valor' desse ideal (*in op. cit. p.* 79). Não enxerga a ética da autenticidade apenas como troca de valores, mas remete-nos para a exigência de uma tensão entre fatores internos e sociais que rebaixam a cultura da autenticidade às suas formas mais autocentradas versus a confiança e as exigências inerentes a esses ideais. *Inaugura-se era de responsabilização*, dependendo a elevação ou a decadência da humanidade da natureza do tipo e do uso da liberdade.

Todavia, o modo como Taylor se articula com o *poético* é questionável. Afasta-se de uma gama de referências estabelecidas e assume a consciência que algo há na *natureza para o qual ainda não há palavras apropriadas – os poemas estão encontrando as palavras* (*in op. cit*. p. 89). Descreve uma mudança *onde a linguagem poética podia contar com certas ordens de significado publicamente disponíveis, consistindo em uma linguagem de sensibilidade articulada*. Afasta a concepção mimética de poesia e toma como referência, fundamentalmente, o pensamento de Wasserman, onde o poeta tem que articular o próprio mundo de referências e torná-las críveis:

> Agora (...) um ato formulativo adicional era requerido do **poeta** (...). Em si mesmo o **poema** moderno deve tanto formular a própria sintaxe cósmica quanto moldar uma realidade poética autônoma que a sintaxe cósmica permita; (...).

Prescritiva e mecanicista apresentam-se as bases do pensamento de Taylor nesse tocante, enquadrando-se o poeta numa realização autônoma em consonância com uma sintaxe cósmica pautada em deveres normativos, fórmulas e modelos como expressamente descrito no texto de Wasserman, o que também é levado em consideração em sua teoria.

Entendemos que a questão não deva ser encarada por medidas prescritivas e arbitrárias em alusão a uma suposta "autonomia" do poeta perante a casa do Ser – a linguagem -, pois a integração do Ser ao homem não remete mas provém da única fonte, a fonte originária. Ao contrário, a linguagem é a morada do homem e os poemas nada mais são que um modo de expressar a *ek-sistência* da *poiesis* dos poetas. No entendimento de Heidegger, como acontecimento primordial: "*A linguagem é a casa do ser. Em seu casamento mora o homem. Os pensadores e poetas são os vigias deste casamento*" [241]. Na visão de Taylor natureza e poema compartilham uma origem na criatividade *do* poeta, mas convenhamos, poema e poeta não vão mas sempre já estão na possibilidade para possibilidade do poetar, criar, vir-a-ser o que são. É na brandura do silêncio do Ser que se faz poema e é na escuta de uma linguagem não menos silenciosa, que cala ao falar e que fala ao calar, onde renasce, diuturnamente, o poeta e o poema. A natureza e o poema não "compartilham" uma origem na criatividade do poeta como afirmou Wasserman referendado por Taylor (*in op. cit*. p. 88), pois como afirma Heidegger "*Todo fazer [no e do homem], no entanto, repousa no ser e vai para o sendo, para o que é e está sendo. O pensamento, ao contrário, se deixa assumir pelo ser a fim de dizer a verdade do ser. O pensamento consuma este deixar-se*". O poema não é propriedade nem objeto de reivindicação *animus domini* do poeta, mas como todo ato de criação, é gênese, força geradora, potência originária. Trata-se de proveniência do *Logos* no ser poeta, tal como em Heráclito, Platão, Kant, Husserl, Nietzsche, Fernando Pessoa, Machado de Assis, etc. O humano do homem, enquanto espaço para um encontro e desencontro com a ética das ações não trata de qualquer espécie de prescrição, formulação ou enquadramento do poeta como tivesse que bater cartão de ponto, mas é no deixar-se fazer dos desdobramentos de sua produção como consumação do pensamento que decorre a referência do ser à essência do homem. O pensamento consuma esse *deixar-se*. O pensamento age enquanto pensa, diz Heidegger. A ação do pensamento, aparentemente a mais simples, é a mais elevada e primordial, tendo em vista a transcendência do Ser ao homem como acontecimento apropriador.

[241] In: Leão, Emmanuel Carneiro. Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013, p. 122.

Nesse acontecimento homem e tempo é nada. Nada, aqui, é força reveladora do real enquanto alteridade, outro, estranho. O modo que o nada essencia é vir-a-ser e é preciso ouvir a concentração dessa experiência que nos é dada desde sempre. Esse ato revela o ente em sua estranheza, em sua alteridade e o mais difícil é ver o outro na familiaridade, nesse acontecimento. Pensar, recordar, é originariedade, proveniência e necessidade que é nada por nada, gratuidade, doação, revigoramento, tornando-se pensamento, ciência, poeta, poema.

A obsessão de fundamento não tem fundo nem razão de ser, mas trata-se de reconquista, gênese, lugar nenhum, sem lastimar-se. Viver não tem qualquer precisão ou certeza e é sempre um desafio. Mas, navegar, cuidar, não deixar a vida à deriva, na dispersão, é preciso. Eis a vida como intencionalidade que nos joga à busca, à pro-cura do pro-curado, do inesperado. O encontrado é o inesperado de todo meu cuidado, à medida que a correspondência do Ser ao homem é, desde sempre, o encontro essencial na vivência de todas as vidas. Natureza e homem oferecem resistência recíproca, um ao outro. Na radicalidade de sua **autenticidade**, de seu existir, ao homem não basta apenas satisfação como bem assinalou E. Carneiro Leão. Necessário é algum nível de descontentamento em sua vida. Viver também é insatisfação. Sem descontentamento o homem não pode ser o que é: homem. Sem a possibilidade de insatisfação, de viver as agruras de sua trajetória, homem e natureza não seriam distinguíveis, não haveria diferença entre homem e natureza. O homem vivencia seu ***ethos***. A ética decorre da verdade (do Ser) e a essência da verdade é a liberdade. O homem está condenado a ser livre disse J. P. Sartre, pois o homem necessita ser livre para escolher, valorar, viver. Mas o que é a liberdade? A liberdade manifesta-se como aquilo que permite *ek-sistência*. Existir é um dar espaço, é disponibilidade à manifestação do manifestável. O homem é projeto lançado numa pre-ocupação estruturada pela vida, antes de qualquer ocupação, e a vida lhe dá o sentido do rumo a tomar como cuidado existencial. Cuidado é o acionável de toda ocupação, pois toda ocupação a ele está pre-disposta. Em seu ***ethos*** o homem vivencia a pretensão de viver. No plano de suas realizações manifesta vontade qualificada por uma resistência, a qual se confunde com as adversidades da própria vida, e aí se faz homem, se faz ética - se faz valor como "*permanências objetivas que moldam o mundo das coisas e das ações*"[242].

(Esperança Paes, Luiz Claudio. *A Ética da Autenticidade de Charles Taylor e seus pressupostos*. *In:* Cadernos da Magistratura Federal da 2ª Região – Fenomenologia e Direito -, Volume 8, Número 2, out. 2015/mar. 2016. pp.125-136).

[56] Guimarães, Aquiles Côrtes. Para uma teoria fenomenológica do Direito III. In: Cadernos da Magistratura Federal da 2ª Região – Fenomenologia e Direito -, Volume 4, Número 1, abr./set. 2011, p.73. [O número da nota (47) não corresponde ao número da nota original].

Questionamentos:

a) "*O fenômeno radical da autenticidade consiste em um ser natural, o homem, ser levado por si mesmo a estar num outro de si mesmo, a estar na sua própria natureza, transformando-a numa dinâmica de receber e dar sentido.*" Segundo o autor, quais as três possibilidades desse '*estar*' radical? (Texto 1).

b) A autenticidade é algo pronto que se pode dar a outrem ou se trata de uma experiência ontológica de cada um? (Texto 1).

c) "*A obsessão de fundamento não tem fundo nem razão de ser, mas trata-se de reconquista, gênese, lugar nenhum, sem lastimar-se. Viver não tem qualquer precisão ou certeza e é sempre um desafio. Mas, navegar, cuidar, não deixar a vida à deriva, na dispersão, é preciso. Eis a vida como intencionalidade que nos joga à busca, à pro-cura do pro-curado, do inesperado. O encontrado é o inesperado de todo meu cuidado, à medida que a correspondência do Ser ao homem é, desde sempre, o encontro essencial na vivência de todas as vidas*." Comente e justifique sua resposta, segundo a passagem do Texto 3:

c1) Encontrar o fundamento último de criação todas as coisas é imprescindível para realização do pensamento e o homem é o titular desse domínio.

c2) Nos encontros e desencontros da existência humana todo inesperado é também esperado ("*O encontrado é o inesperado de todo meu cuidado*"). Então por qual motivo não conseguimos, a cada espera e a cada vez, prever e controlar o inesperado?

- BOM ("BEM")

Contexto: Em Platão o conceito é disputado. Para alguns intérpretes o conceito de "bem" deve ser compreendido como 'bom'. Bem é substantivo abstrato, mas em grego o adjetivo é substancializado – 'o bom' (*to agathós* = o bom na função, competente, capaz). Em Platão *to agathós* torna todas as coisas úteis e valiosas. Mas também de nada adianta saber e ter se não sei o que é bom, pois se possuo tudo e não for 'Bom' o que adianta possuir? Por outro lado, indago se em Sêneca é um 'bem' ter *boas esperanças* a respeito de Lucílio após a leitura de suas cartas.

Texto 1) "Tanto aquilo que me escreves como o que oiço dizer de ti fazem-me ter **boas esperanças** a teu respeito: não viajas nem te deixas agitar por constantes deslocações. Um

semelhante deambular é indício duma alma doente: eu, de facto, entendo que o primeiro sinal de um espírito bem formado consiste em ser capaz de parar e de coabitar consigo mesmo. Toma, porém, atenção, não vá essa tua leitura de inúmeros autores e de volumes de toda a espécie arrastar algo de indecisão e de instabilidade. Importa que te fixes em determinados pensadores, que te nutras das suas ideias, se na verdade queres que alguma coisa permaneça definitivamente no teu espírito. Estar em todo o lado é o mesmo que não estar em parte alguma! Ora a quem passa a vida em viagens acontece ter muitos conhecimentos fortuitos, mas nenhum amigo verdadeiro; o mesmo sucede logicamente àqueles que não se aplicam intimamente ao estudo de um pensador, mas sim percorrem todos de passagem e a correr. Um alimento que mal é ingerido imediatamente é "devolvido", não aproveita nem dá força ao corpo; igualmente nada prejudica tanto a saúde como a frequente mudança de medicamentos; uma ferida não cicatriza quando se lhe aplicam tentativamente diversos remédios; uma planta nunca se robustece se continuamente a mudamos de lugar; nada enfim, por muito útil, conserva a utilidade em contínua mudança. Demasiada abundância de livros é fonte de dispersão; assim, como não poderás ler tudo quanto possuis, contenta-te em possuir apenas o que possas ler. Diras tu: "*Mas sinto vontade de folhear ora este livro, ora aquele*." Provar muita coisa é sintoma de estômago embotado; quando são muitos e variados os pratos, só fazem mal em vez de alimentar. Lê, portanto, constantemente autores de confiança e quando sentires vontade de passar a outros, regressa aos primeiros. Reflecte todos os dias em qualquer texto que te auxilie a encarar a indigência, a morte, ou qualquer outra calamidade; quando tiveres percorrido diversos textos, escolhe um passo que alimente a tua meditação durante o dia. É isso o que eu mesmo faço: de muita coisa que li retenho uma certa máxima. A minha máxima de hoje encontrei-a em Epicuro (é um hábito [de Sêneca] percorrer os acampamentos alheios, não como desertor, mas sim como batedor!). Diz ele: "É um **bem** desejável conservar a alegria em plena pobreza". E com razão, pois se há alegria não pode haver pobreza: não é pobre quem tem pouco, mas sim quem deseja mais. Que importa o que temos no cofre, ou nos celeiros, quantas cabeças de gado ou quanto capital a juros, se fizermos as contas não ao que possuímos, mas ao que queremos possuir? Queres saber qual a **justa medida das riquezas**? Primeiro: aquilo que é **necessário**; segundo: aquilo que é **suficiente**!"

(Sêneca, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Tradução J. A. Segurado e Campos. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 1991. pp. 3-4)

Texto 2) "- Ao cabo de uma longa discussão – observei eu – é que nós mais ou menos pusemos a claro, ó Glaucon, estas duas coisas: quem é que é **filósofo** e quem o não é." (...)
"— De nada me serviu a habilidade de passar a margem,
anteriormente, da dificuldade da posse das **mulheres**, da

procriação de filhos e da nomeação dos **chefes**, sabendo
como **a verdade completa** seria odiosa e difícil de executar.
Pois agora sobreveio uma necessidade não inferior de ana-
lisar essa questão. O que se refere as mulheres e filhos esta
provado, mas o que é relativo aos **chefes**, tem de ser tratado
como se fosse desde o principio.
503a Dizíamos nós, se bem te lembras, que eles deviam mostrar como amavam o seu país,
sendo experimentados no prazer e na dor, e que ninguém
devia vê-los rejeitar esta doutrina, nem nos trabalhos, nem
nos temores, nem em qualquer outra alteração; aliás, deveria
excluir-se quem quer que não fosse capaz disto, mas
aquele que saísse de todas estas situações puro como o ouro
provado ao fogo, deveria colocar-se na **chefia**, atribuírem-
-se-lhe honrarias, em vida e depois de morto, e recompensas.
Foi mais ou menos isto que eu disse, passando ao largo da
b discussão, e velando-a, com receio de por em movimento a
questão que agora se nos apresenta.
— Dizes a verdade, que eu lembro-me.
— Eu hesitava, meu amigo, em dizer o que acabo de me
atrever a declarar. E agora ousemos afirmar o seguinte: que,
se queremos guardiões muito perfeitos, devemos nomear **filósofos**.
— Afirme-se então.
— Pensa como é natural que eles sejam poucos, pois,
quanto a **natureza**, que, segundo a nossa análise, deve existir
nos filósofos, as partes que a formam raramente nascem
juntas, mas nascem **separadas** a maior parte das vezes,
c — Que queres dizer?
— O dom de **aprender com facilidade**, **memória**, **agudeza**
e prontidão de espirito e outros que os acompanham, bem
sabes que não se combinam naturalmente com a energia e
grandeza de alma capazes de fazerem levar uma vida **sóbria**,
com **tranquilidade** e **segurança.** Pelo contrário, as pessoas
com tais predicados deixam-se levar para onde calhar**,** pela
sua vivacidade, e toda a sua **estabilidade** desaparece.
— Dizes a verdade.
— Ora, por outro lado, os caracteres sólidos e difíceis de
alterar, em quem se podia confiar mais, e que em combate
são inabaláveis perante o **temor**, comportam-se do mesmo

modo nos **estudos**. São parados e aprendem com dificuldade,
como se estivessem entorpecidos, cheios de sono e a bocejar,
quando tem de executar um trabalho dessa espécie
— É assim mesmo.
— Mas nos dizemos que eles precisavam de participar
harmoniosamente de **ambos os gêneros de qualidades**; caso
Contrário, não valia a pena receberem a mais apurada das
educações nem as honrarias e o poder.
— E com razão.
— E porventura não achas que será raro esse conjunto
de qualidades?
— Como não havia de sê-lo?
— Por conseguinte, tem de se pôr à **prova** dos trabalhos,
temores e prazeres que há pouco mencionamos, e ainda daquilo
que então deixamos ficar, mas que agora referimos,
que precisam de se exercitar em muitas ciências, para ver se
são capazes de aguentar estudos superiores
504a ou se sentem receio deles, como aqueles que tem medo nos demais casos **32**.
**(32 Traduzimos segundo o texto de Burnet, que conserva aqui
a lição dos manuscritos, embora a correção de Orelli,
, que outros editores adoptam, tome a frase muito mais clara:
≪das lutas gimnicas≫).**
— Convém, certamente, que se veja se são capazes. Mas
que **estudos superiores** são esses que dizes?
— Deves lembrar-te — prossegui eu — que distinguimos
três partes da alma e concluímos, relativamente a **justiça,
temperança**, **coragem** e **sabedoria**, o que cada uma delas era.
— Se não me lembrasse — respondeu ele — não teria direito
a escutar o que te falta dizer.
— E o que se disse antes disso?
— O quê?
b — Dissemos nós que, para ser possível contemplar estas
perfeições, tinha de se dar uma grande volta, após a qual se
tomavam visíveis, mas que se podia conseguir fazer uma demonstração
correspondente ao que anteriormente se afirmara.
Vós declarastes que era o bastante, e assim se fez uma
exposição que, segundo me parecia, deixava a desejar. Mas,
se vos agrada, dizei-o.

— Para mim estava na boa medida; e também para os
outros.
c — Mas, meu amigo — repliquei eu — em casos destes,
uma medida que deixa a desejar, por pouco que seja, da realidade,
não é de modo algum uma boa medida, porquanto
não pode haver uma medida imperfeita seja do que for. Mas
às vezes certas pessoas entendem que já basta e que não e
preciso para nada prosseguir as investigações.
— Até há muitos que aceitam que seja assim por indolência.
— Tal aceitação — prossegui eu — é a atitude que menos
deve ter um guardião do Estado e das leis.

— Naturalmente — corroborou.
— Logo, meu amigo, ele tem de ir pelo **caminho** mais
d longo, e que não se esforce menos nos estudos do que nos
exercícios físicos; ou então, como ainda agora dissemos, jamais
atingira **o fim da ciência**, que é a mais elevada e a que
mais lhe convém.
— Então não é esta a mais elevada? **Há ainda algo de superior**
à justiça e as outras qualidades que analisamos?
— Não só superior — repliquei — mas também não devemos
apenas contemplar, como até agora, o respectivo esboço,
mas sim não deixar de observar a obra acabada. Ou
não seria ridículo pôr todo o empenho noutras coisas de
e pouca valia, esforçando-nos por que sejam o mais exactas e
perfeitas que possível, e não entender que as coisas mais
importantes merecem a maior exactidão?
— Exactamente — respondeu — [e um pensamento digno **34**].
Mas quanto a esse **estudo mais elevado** e ao objecto
que lhe atribuis, julgas que alguém te largará sem te perguntar
qual é?
— De modo algum. Mas interroga tu mesmo. De resto,
505a já o ouviste não poucas vezes, e agora, ou não te lembras, ou
Então estás disposto a reter-me causando-me dificuldades.
Julgo que é mais por esta razão, uma vez que já me ouviste
afirmar com frequência que **a ideia do bem** é a mais elevada
das ciências **[aprendizado],** e que para ela é que a justiça e as outras virtudes
se tornam úteis e valiosas. E agora já calculas mais ou

menos que é isso que vos vou dizer, e, além disso, que não

(34 A frase foi excluída do texto por Schleiermacher, Seguiu-o Adam, e também Bumet, não só porque as palavras não se ajustam bem ao sentido, como porque parecem um comentário a margem, por algum monge, que depois fosse indevidamente incorporado.)

conhecemos suficientemente essa ideia. Se a não conhecemos,
e se, à parte essa ideia, conhecermos tudo quanto há,
sabes que de nada nos serve, da mesma maneira que
b nada possuímos, se não tivermos o bem [bom]. Ou julgas que vale de
muito possuir-qualquer coisa que seja, se ela não for boa?
Ou conhecer tudo o mais, excepto o bem, e não conhecer
nada de belo e bom?
— Por Zeus que não!
— Mas na verdade sabes também que, para a maioria, é
o **prazer** que se identifica com o bem, ao passo que para os
mais requintados e o **saber**.
— Pois não! **[Sim]**
— É que os que assim pensam, meu amigo, não são capazes
de explicar o que é o saber, mas acabam por ser forçados
a dizer que é **o saber do bem.**
— Coisa que é bem ridícula!
c — E como não o seria, se, censurando-nos por não conhecermos
o bem, falam em seguida como se o conhecêssemos?
Declaram que e **o saber do bem**, como se nós compreendêssemos
o que eles querem dizer quando proferem a
misteriosa palavra ≪**bem**≫.
— É verdade.
— E agora os que definem o bem como **prazer**? Acaso
estão menos eivados de erro do que os outros? Ou não são,
também eles, forçados a concordar que há prazeres maus?
— Seguramente que sim.
— Acontece Então, segundo julgo, que tem de concordar
que as mesmas coisas são boas e más. Ou não?
d — Sem dúvida.
— Não é evidente que a este respeito há grandes e frequentes
discussões?

— Como não haveria de havê-las?

— Pois então! E não é evidente que, quanto ao justo e ao belo, muitas pessoas escolherão **as aparências** e, ainda que não tenham realidade, mesmo assim é isso que querem praticar, possuir e aparentar; ao passo que, quanto ao bem, a ninguém basta já possuir a aparência, mas procuram a realidade, e, nesse ponto, já toda a gente despreza a aparência?
— Exactamente.
— Ora aquele bem, que toda a alma procura, e por causa do qual faz tudo, adivinhando-lhe o valor, embora ficando na incerteza e sendo incapaz de apreender ao certo o que é, nem de se apoiar numa crença sólida, como relativamente a outras coisas, motivo por que perde também as outras, no caso de lhe poderem ser
506a úteis — acerca de tal e tamanho bem, havemos de dizer que deve ficar nas trevas, tal como aqueles que são os melhores na cidade em cujas maus tudo entregaremos?
— De modo nenhum.
— Entendo, pelo menos, que não vale muito a pena que o justo e o belo, sem se saber onde está **o bem**, tenham um guardião, enquanto ele desconhecer essa relação, e profetizo que, antes disso, ninguém conhecerá suficientemente nenhum desses bens.
— Profetizas bem.
— Acaso a nossa constituição Não estará perfeitamente
b organizada, se velar por ela um guardião detentor desse conhecimento?
— É forçoso. Mas agora tu, ó **Sócrates**, que é que tu afirmas que seja **o bem**: a ciência ou o prazer, ou qualquer outra coisa?
— Olá amigo! há muito que eu estava mesmo a ver que não te servia a opinião dos outros a este respeito.

— E que também não me parece justo, ó Sócrates, que se saiba expor as doutrinas alheias e as próprias não, quando
c uma pessoa se ocupa destas questões há tanto tempo.
— Ora essa! — exclamei eu —. **Parece-te justo que uma pessoa fale sobre aquilo que ignora, como se o soubesse?**

— Não é como se soubesse, mas como se entendesse consentir em dizer aquilo que pensa.
— Ora essa! não te apercebes de como as doutrinas sem base no saber são uma vergonha? Dentre essas, são cegas as melhores — ou achas que diferem nalguma coisa de cegos que caminham por uma estrada aqueles que tem qualquer **opinião** verdadeira sem perceberem?
— Não diferem nada.
— Queres então contemplar coisas vergonhosas, cegas,
d tortas, sendo lícito ouvir coisas brilhantes e formosas?
— Por Zeus, o Sócrates — interveio **Gláucon** —, não te detenhas, como se tivesses chegado ao fim! Basta que nos faças uma exposição sobre **o bem**, tal como a fizeste sobre a justiça, a temperança e as outras qualidades.
— Também me bastará a mim, e por completo, meu amigo. Todavia, com receio de não ser capaz, pode o meu zelo desajeitado chegar a causar o riso. Mas, meus caros, va-
e mos deixar por agora a questão de saber **o que é** o bem em si; parece-me grandioso de mais para, com o impulso que presentemente levamos, poder atingir, por agora, o meu pensamento acerca dele. O que eu quero é expor-vos o que me parece ser **filho do bem** e muito semelhante a ele, se tal vos apraz; caso contrário, deixaremos isso.
— Diz lá! Para outra vez pagarás a explicação que nos deves acerca do pai.
507a — Tomara que eu a pudesse pagar e vós recebê-la, e não como agora, dar-vos só os juros. Recebei, portanto, este

juro e este filho do bem em si. Mas tende cuidado em que

Não vos engane sem querer, entregando-vos contas falsas do juro.
— Teremos cuidado até onde pudermos. Mas fala,
Então.
— Só depois de termos chegado a um acordo e de eu vos ter lembrado o que anteriormente dissemos, e que já em muitas outras ocasiões se afirmou.
— O que? — perguntou ele.
b — Que Há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e

outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem. .

— Dissemos, sim.

— E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua **essência**.

— E isso.

— E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inelegíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis.

— Absolutamente.

c — Por que meio vemos o que e visível?

— Por meio da vista.

— Ora bem! não percebemos o que e audível por meio da audição e tudo o que e sensível graças aos outros sentidos?

— Pois Então!

— Porventura refletiste como **o demiurgo** que fez os sentidos modelou com muito mais esmero a faculdade de ver e ser visto?

— Não.

— Mas repara. A adição e a voz precisam de **qualquer coisa de outra espécie** para, respectivamente, ouvir e fazer **d** se ouvir, de tal modo que, se esse **terceiro factor** não estiver presente, a primeira não ouvira e a segunda não será ouvida?

— Não precisam de nada.

— Julgo que não há muitas outras faculdades, para não dizer nenhuma, que necessitem de tal coisa. Ou podes mencionar alguma?

— Eu, não — respondeu ele.

— Mas quanto a de ver e de ser visto, não pensas que necessite disso?

— Como assim?

— Ainda que exista nos olhos a visão, e quem a possui tente servir-se dela, e ainda que a cor esteja presente nas

e coisas, se não se lhes adicionar uma **terceira espécie**, criada expressamente para o efeito, sabes que a vista nada vera, e as cores serão invisíveis.

— Que é isso a que te referes?

— É aquilo a que chamas **luz**.

— Dizes a verdade.

— Por conseguinte, o sentido da **vista** e a faculdade de
508a ser visto estão ligados por um **laço** de uma espécie bem mais preciosa do que de todos os outros, a menos que a luz seja coisa para desprezar.

— A verdade e que está bem longe de ser desprezível.

— Qual é, dentre os deuses do céu **35**, aquele a quem atribuis a responsabilidade deste facto, de a luz nos fazer ver da maneira mais perfeita que e passível, e que seja visto o que e visível?

(**35 Alude as constelações. Supõe-se que este passo teria sido o principal responsável pelo desenvolvimento do culto do Sol entre os Neoplatônicos)**

— O mesmo que tu e os restantes; pois é evidente que estás a perguntar pelo **Sol**.

— Acaso a vista não se encontra na seguinte relação para com o deus?

— Qual?

— **A vista** não é o Sol; nem ela nem o sítio onde se forma, a que chamamos os olhos.

— Pois não.

— Mas são, segundo creio, de todos os órgãos dos sentidos, os mais semelhantes ao Sol.

— De longe.

— E o poder **36** que possuem, que lhes e dispensado por ele, Não e como se transbordasse de lá?

— Absolutamente.

— Porventura o Sol, que não é a vista, mas sua **causa**, não é contemplado através desse mesmo sentido?

— Assim é — respondeu ele.

— Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero **filho do bem**, que o bem gerou a sua semelhança, o qual

bem e, no mundo inteligível, em relação a inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível.

— Como? Explica-me melhor.

— Sabes que os olhos — prossegui eu — quando se voltam para objectos cujas cores já não são mantidas pela luz do dia, mas pelos clarões nocturnos **37**, veem mal e parecem quase cegos, como se não tivessem uma visão clara.

(36 Entenda-se: o poder da visão.)

(37 Estes clarões noturnos representam, não uma luz natural e primária, como a do Sol, mas uma artificial, ou derivada, como a da Lua.)

— Exactamente.

d — Mas, quando se voltam para os que são iluminados pelo Sol, acho que veem nitidamente e torna-se evidente que esses mesmos olhos tem uma visão clara.

— Sem dúvida.

— Portanto, relativamente **à alma**, reflete assim: quando ela se fixa num objecto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objecto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opinião, vê mal, alterando o seu parecer de alto a baixo, e parece já Não ter inteligência.

— Parece, realmente.

e — Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objectos cognoscíveis **38** e dá ao sujeito que conhece esse poder **39**,

(38 O estabelecimento destas equivalências entre o Sol e o Bem toma-se muito claro no seguinte esquema de Adam:

Mundo visível — Mundo inteligível

(1) Sol

(2) Luz

(3) Objectos da visão (cores)

(4) Sujeito que vê

(5) Órgão da visão (olhos)

(6) Faculdade da visão

(oi|iic)

(7) Exercício da visão

(Sij/ts, opav)
(8) Aptidão para ver
: Ideia do Bem
= Verdade
= Objectos do conhecimento (ideias)
= Sujeito cognoscente
~ Órgão o do conhecimento (vouς)
= Faculdade da razão (vora)
= Exercício da razão (v o υ ς , i. e.
v ó η σ ι ς , γνωσις, έ τ π ,σ τ ή μ η)
= Aptidão para conhecer.
O mesmo comentador observa que os elementos místico compreendidos neste símile se desenvolveram depois em Plotino e no Neoplatonismo em geral.
Sobre a mística da luz, compare-se o mito do *Fedro*.)

(35 O poder (δ ΰ v α μ ι ς) de conhecer, como nota Adam, Não é ≪a faculdade do conhecimento ou razão, mas o poder de exercer essa faculdade, escassamente diferente, na verdade, do exercício da razão em si≫. O mesmo comentador acrescenta que Aristóteles faria equivaler a esta a sua noção de *evépyeia*.)

e a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e dá

verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar correctamente que neste mundo a luz
509a e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correcto considerar a **ciência** e a **verdade**, ambas elas, semelhantes ao **bem**, mas não esta certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um **conceito** ainda mais elevado do que seja o bem.
— Referes-te a uma beleza prodigiosa, se é ela que transmite o saber e a verdade, mas que os excede ainda em beleza. Pois sem dúvida que não é ao **prazer** que estas a aludir.

— Para longe vá o agour**o!** **40** Mas observa ainda melhor
a imagem do bem.
b — Como?
— Reconhecerás que o Sol proporciona as coisas visíveis,
Não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas
também a sua gênese, crescimento e alimentação, sem que
seja ele mesmo a gênese.
— Como assim?
— Logo, para os objectos do conhecimento, dirás que
não só a possibilidade de serem conhecidos e lhes proporcionada
pelo bem, como também e por ele que o **Ser** e a **essência**
lhes são adicionados, apesar de **o bem** não ser uma
essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua
dignidade e poder.
(40 O verbo grego a que fizemos corresponder esta exclamação significa ≪pronunciar palavras de bom augúrios, donde o sentido derivado de ≪evitar palavras de mau augúrio, ou ate, ≪guardar um silêncio religioso≫. Era, portanto, da linguagem do culto.)

Com ar muito cômico, **Gláucon** exclamou: — Valha-nos
Apolo! Que transcendência tão divinal!
— O culpado és tu — respondi — que me obrigas a exprimir
a minha opinião sobre o assunto.
— Não pares, de maneira nenhuma! Ainda que não
queiras ir mais longe, ao menos trata de novo da **analogia**
com o Sol, a ver se escapou alguma coisa.
— Realmente, são muitas as coisas que eu deixo escapar.
— então, não deixes ficar nenhuma, por pequena que
seja.
— Suponho que deixarei, e muitas. Mesmo assim, até
onde for possível nas circunstâncias presentes, não será por
querer que a omito.
— Tem cuidado!
d — Imagina então — comecei eu — que, conforme dissemos,
eles **41** são dois e que reinam, um na espécie e no **mundo**
inteligível, o outro no **visível**. Não digo ≪no céu≫, não
vás tu julgar que estou a fazer etimologias com o nome **42**.
Compreendeste, pois, estas duas espécies, **o visível** e **o inteligível**?

— Compreendi.

(41 Entenda-se: o Sol e a Ideia do Bem.)

(42 Se chamasse ao Sol ≪rei do ceu≫ (βασιλεύς σύρανοϋ), pareceria sugerir o parentesco entre ουρανός (≪ceu≫) e όρατόν (≪visível ≫), gênero de etimologia popular que provavelmente era corrente no tempo de Platão (e que, de resto, não destoaria de muitas outras que o filósofo aceitou no *Crátilo.*)

— Supõe então uma **linha cortada** [dividida] em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no **mundo visível**, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, **uma secção**, a das **imagens**. Chamo imagens, em primeiro lugar, as sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e aqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo gênero, se estás a entender-me.

— Entendo, sim.

— Supõe agora a **outra secção**, da qual esta era imagem, a que nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda a espécie de artefactos.

— Suponho.

— Acaso consentirias em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e que, tal como a **opinião** está para o **saber**, assim está a **imagem** para o **modelo**?

— Aceito perfeitamente.

— Examina agora de que maneira se deve cortar a secção do inteligível.

— Como?

— Na **parte anterior**, a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objectos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir **de hipóteses**, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão; ao passo que, na **outra parte**, a que conduz ao princípio absoluto, parte **da hipótese**, e, dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho só com o auxílio das **ideias**.

— Não percebi bem o que estiveste a dizer.

— Vamos lá outra vez — disse eu — que compreenderás

melhor o que afirmei anteriormente. Suponho que sabes
que aqueles que se ocupam da **geometria**, da **aritmética** e **ciências** desse gênero, admitem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos, e outras doutrinas irmãs destas, segundo o campo de cada um. Estas coisas dão-nas por sabidas, e, quando as usam como hipóteses, não acham que ainda seja necessário prestar contas disto a si mesmos nem aos outros, uma vez que são evidentes para todos.

d E, partindo dai e analisando todas as fases, e tirando as consequências, atingem o ponto a cuja investigação se tinham abalançado

— Isso, sei-o perfeitamente.
— Logo, sabes também que se servem de figuras visíveis
e estabelecem acerca delas os seus raciocínios, sem contudo
pensarem neles, mas naquilo com que se parecem; fazem os
seus raciocínios por causa do quadrado em si ou da diagonal
e em si, mas não daquela cuja imagem trancaram, e do mesmo
modo quanto as restantes figuras. Aquilo que eles modelam
ou desenham, de que existem as sombras e os reflexos na
água, servem-se disso como se fossem imagens, procurando
5 1 1a ver **o que não pode avistar-se, senão pelo pensamento**.
— Falas verdade.
— Portanto, era isto o que eu queria dizer com a **classe**
do inteligível, que a alma é obrigada a servir-se de hipóteses
ao procurar investigá-la, sem ir ao princípio, pois não pode
elevar-se acima das hipóteses, mas utilizando como imagens
os próprios originais dos quais eram feitas as imagens pelos
objectos da secção inferior, pois esses também, em comparação
com as sombras, eram considerados e apreciados como
mais claros.
b — Compreendo que te referes ao que se passa na **geometria**
e nas **ciências** afins dessa.
— Aprende então o que quero dizer com **o outro segmento**
do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo
poder da **dialéctica**, fazendo das hipóteses não princípio,

mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos

de apoio, para ir ate aquilo que não admite hipóteses, que é

o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas

as consequências que daí decorrem, até chegar a conclusão,
sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas
c passando das ideias umas as outras, e terminando em ideias.
— Compreendo, mas não o bastante — pois me parece
que é uma tarefa cerrada, essa de que falas — que queres determinar
que é mais claro o conhecimento do ser e do inteligível
adquirido pela ciência da **dialéctica** do que pelas chamadas
ciências, cujos princípios são hipóteses; os que as
estudam são forçados a fazê-lo, pelo pensamento, e não pelos
sentidos; no entanto, pelo facto de as examinarem sem
subir até ao princípio, mas a partir de hipóteses, parece-te
d que não tem a inteligência desses factos, embora eles sejam
inteligíveis com um primeiro princípio. Parece-me que chamas
entendimento 43, e não inteligência, o modo de pensar
dós geômetras e de outros cientistas, como se o entendimento
fosse algo de intermédio entre a opinião e a inteligência.
— Apreendeste perfeitamente a questão — observei
eu —. Pega agora nas quatro operações da alma e aplica-as
e aos quatro segmentos: no mais elevado, a **inteligência**, no
segundo, o **entendimento**; ao terceiro entrega a **fé**,
e ao último a **suposição**, e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o
mesmo grau de clareza que os seus respectivos objectos tem
de verdade.
— Compreendo — disse ele —; concordo, e vou ordená-
-los como dizes.
(43 Esta definição de διάνοια, que é da autoria de Platão, parece querer sugerir, como nota Adam, uma suposta etimologia que tirasse de διά (≪entre≫) o sentido de ≪entre νους (≪inteligência≫) e δόξα (opinião)≫.)

(Platão. *República*. Livro VI, 503a – 5011c. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 1987, pp. 300-316.). Diálogo de Sócrates com Gláucon. Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Qual o sentido de inteligência, entendimento, fé e suposição, segundo o Texto 2?

b) Lucílio é equivale a todo homem no texto de Sêneca. Acuse os preceitos recomendados por Sêneca a todo homem, visando uma boa direção da vida.

c) Em Sêneca, qual a justa medida das riquezas? Estabeleça relações da resposta anterior com às recomendações de Sêneca à Lucílio.

- CIÊNCIA

Contexto: Tal como Aristóteles aproximou aquele que ama o mito do filósofo, o literato português Almada Negreiros aproximou a poesia do mistério do "conhecimento" (pensamento), distanciando-a do esquematismo de um saber baseado apenas em cálculos, pois "conhecimento" - *cum crescere* - diz 'crescer junto com'. De fundamental importância para o discente em formação é distinguir o movimento histórico de inversão entre filosofia e ciência. Por qual razão? Em momento algum é rebaixada a importância da ciência perante os textos, mas os motivos e as consequências de tal inversão são apresentadas ao longo do texto (2), dentre as quais Heidegger destaca a decadência do pensamento. Aprender a pensar de novo é o mote desta reflexão, tendo em vista não dispor o homem de covas ou ninhos para se locupletar das responsabilidades inerentes ao mundo e à sua própria existência.

Texto 1) "O **único motivo** para se estudar a Filosofia Grega é a necessidade que temos de aprender a pensar novamente. Não decerto como os gregos pensaram – o que seria impossível – **mas** de aprender a pensar com o que os gregos pensaram, a indigência de pensamento em que nos debatemos hoje no Fim da Filosofia!

Em 1966, o Prof. Eugein Fink, de Friburgo, na Alemanha, contemplava 60 anos. No discurso comemorativo, Heidegger pensa a **situação atual** da Filosofia com as seguintes palavras:

> A Filosofia entrou hoje no estágio da **provação** mais difícil. A filosofia está se dissolvendo em **ciências** independentes e autônomas. São elas: a lógica, semântica, psicologia, sociologia, antropologia, politologia, poetologia, tecnologia. Uma verificação de **novo tipo** das ciências todas está substituindo a Filosofia junto com a sua dissolução nas ciências. O controle das ciências através de uma tendência básica, vigente nelas mesmas, se realiza hoje no aparecimento do que se procura impor com o nome de **cibernética**. Este processo é promovido e acelerado pelo fato de lhe vir ao encontro um traço fundamental das próprias ciências modernas. Numa única frase, Nietzsche expressou este traço essencial da ciência moderna, um ano antes do colapso mental de 1888. A frase é

> a seguinte: O que distingue o século 19 não é a vitória da ciência, mas a vitória do **método** sobre a ciência.“ (Nº 466). O que se pensa aqui como método já não é o instrumento com que a pesquisa científica elabora objetos de fenômenos já dados. O método constitui a própria **objetividade** dos objetos, caso ainda se possa falar aqui de objeto, caso ainda possua “valência ontológica” a partir de determinações da objetividade. Talvez a Filosofia de tipo tradicional e de vigência correspondente venha a desaparecer do horizonte do homem da civilização técnica. Mas o Fim da **Filosofia** não é o Fim do **Pensamento**. Por isso torna-se premente a questão se o pensamento vai sobreviver ao tempo da **provação**. Entre os gregos foi a **Poesia** que preparou entre os Gregos o princípio do Pensamento na Filosofia Ocidental. Talvez, no porvir, seja o **Pensamento**, no fim da Filosofia, que abra o espaço de tempo e de jogo para Poesia, a fim de a palavra poética instalar **de novo** um mundo de palavra.

O que Heidegger nos quer dizer e fazer pensar com estas palavras? Ele nos recorda ao coração que o grande desafio de hoje é a indigência de Pensamento.

Para se perceber a indigência do pensamento na Filosofia atual em fim de carreira, basta pensar o sentido que tem a inversão histórica entre Filosofia e Ciência. Ao longo de toda a história do Ocidente, o caminho de passagem ocorreu sempre da Filosofia para as ciências, no plural a fim de preservar os vários sentidos da palavra. Em todas as épocas anteriores, qualquer abalo histórico sempre iniciou na Filosofia e se alastrou para as ciências. Hoje, não. O sentido do movimento se inverteu. Por toda parte, o caminho, que leva à Filosofia, já não é o caminho do pensamento. A ciência tornou-se passagem obrigatória de todos os caminhos da Filosofia. A grande maioria dos chamados Filósofos de hoje não são pensadores, são parasitas da ciência. Quase todos vivem às expensas da ciência, do que lhe rendem as descobertas científicas. Quer se trate de matemática, física ou biologia, quer se trate da antropologia, sociologia ou psicologia. **A decadência do Pensamento** é de tal monta que se perderam até as condições de se recolher a decadência e identificá-la, como decadência. Ao contrário. Hoje se toma a decadência por grandeza e florescimento. Daí a mescla de orgulho e medo, a sensação de sucesso e ameaça, que acompanham os resultados e as descobertas da técnica e ciência. Daí também as tentativas de controlar a angústia através de divisões e separações: separam-se as descobertas da técnica e da ciência de sua má utilização. Assim se acha o controle da energia do átomo é um bem; apenas seu uso na produção de bombas atômicas é que é um mal. Ora, para sustar a avalanche e reverter o processo, não adianta muito se chamarem, se considerarem

e pretenderem ser filósofos. Para a Filosofia **existir e sobreviver** é preciso aprender novamente a pensar e não apenas repetir, em novos registros, o já pensado pela tradição histórica, nem derivar das descobertas, que sua aplicação tem proporcionado às ciências, perspectivas gerais de leitura e interpretação.

Sempre se repete hoje em dia que uma onda de progresso se expande por toda parte e se aponta para novas ideias e invenções revolucionárias nas diversas áreas de produção cultural: nas matemáticas, na lógica, na computação, na semântica, na medicina, nas teorias dos jogos, dos sistemas, das catástrofes etc. A decadência chegou ao ponto de se pretender construir uma nova Filosofia com as últimas descobertas. (...) Substituindo as experiências do pensamento, o conhecimento objetivo não dá indicações e nem oferece parâmetros para se viver num vazio vazio, isto é, desprovido até mesmo da exigência de rumos e referências. Sem as experiências do Pensamento, não temos perspectivas para encontrar caminhos num mar em que tudo é relativo e mutante, em que as mudanças se sucedem em alta velocidade, embora sempre com a promessa do absoluto das transformações e da segurança das soluções. É esta experiência que nos traz a **Filosofia Grega** com um modo de vida criativo e livre. Pois, nos séculos de seu vigor originário ela sempre se sentiu em casa no vazio, sem exigência de parâmetros e padrões e, ao invés de horror, sempre experimentou um elã criativo no não saber do Pensamento. Para a experiência do Pensamento originário se inverte nosso senso de amparo. **Amparo**, já não é ter em cima tetos, telhados, coberturas, ou possuir embaixo solo, cimento e asfalto ou dispor no meio de correntes, trancas e trincos, **é** viver sem nenhum teto para cabeça, sem nenhum solo para os pés, sem nenhum esteio para as mãos. É o sentido grego que antecede a passagem do Evangelho:

"*As raposas têm covas e as aves do céu têm ninhos, mas o filho do homem não tem onde reclinar a cabeça*". (Mt. 8,20)".

(Carneiro Leão, Emmanuel. A *História na Filosofia Grega*. *In:* Filosofia grega – Uma Introdução. Teresópolis. Daimon. 2010,15-18). Os negritos e sublinhados são nossos.

Texto 2) "No início do século XX, os historiadores das ciências se dividem em dois campos aparentemente opostos e excludentes: há os que pensam que as ciências se desenvolvem e mudam de modo regular, contínuo e sem rupturas, e os que, ao contrário, julgam que os momentos de modificações progressivas são separados por fases de mutação brusca, ruptura ou revolução. O debate transpõe, conscientemente ou não, o enfrentamento relativo à evolução social. O representante mais conhecido da tese ***continuísta*** é Pierre Duhem (1861-1916), imaginando uma marcha triunfal do saber científico em direção a um radioso futuro. Para os defensores da tese oposta, ***descontinuísta***, a evolução se faria por progressões regulares, entrecortadas por brutais *mutações* conceituais. Esta representação

se assemelha bastante ao esquema dialético (hegeliano-marxista) onde as *modificações* quantitativas são separadas por *saltos qualitativos*. São esses altos que constituem, sobretudo a partir da marcante obra de Thomas Kuhn (*The Structure of Sientific Revolution*, 1962), a chamada "*Revolução Científica*", pois estaríamos diante de um novo *paradigma*: conjunto das descobertas científicas universalmente reconhecidas e fornecendo à comunidade de pesquisadores problemas-tipo e soluções. Por exemplo, a física galileana repousa num paradigma incluindo o método experimental, a escrita matemática das leis físicas e algumas leis (ou princípios) de base (a lei da queda dos corpos...). Nessa perspectiva, segundo Kuhn, a mudança (de um paradigma a outro) depende menos de uma construção racional ou da lógica da descoberta (Popper) que de uma convenção mística (não governada por leis da razão) dependendo mais da psicologia social da descoberta. Sua grande **contribuição**? Ter mostrado que o desenvolvimento da ciência não é um processo contínuo, pois é marcado por uma série de rupturas e pela alternância de períodos de "ciência normal" e de "revoluções". Introduziu na tradição anglo-saxônica uma filosofia descontinuísta da evolução científica, em ruptura com a filosofia positivista considerando o progresso da ciência um movimento de acumulação contínuo. E, hoje, muitos historiadores das ciências continuam considerando justificada essa expressão "revolução científica" para caracterizar o nascimento da Ciência Moderna: todo o sistema de pressupostos intelectuais herdados dos Gregos e canonizado pelos teólogos medievais é demolido e substituído por outro, radicalmente novo e racionalmente fundado. A velha imagem qualitativa, contínua e limitada do mundo é substituída por uma imagem quantitativa, atômica e infinitamente extensa. O mundo hierárquico dos Antigos dá lugar ao universo mecânico dos Modernos.

Com efeito, como toda revolução, a científica **criou** algo que não existia: a) rompeu com o passado ou construiu um imaginário com características bastante negativas – a filosofia se baseia na vida civil, o esforço de racionalização do pensamento não exclui o hermetismo, as técnicas e as artes não se separam da reflexão; b) inaugurou uma verdadeira *ruptura epistemológica*: um processo de invalidação inevitável dos conceitos antigos, dos discursos superados, ao mesmo tempo que elaborava uma nova ciência. Basta lermos o *Discurso preliminar da Enciclopédia* de Diderot ou o *Discurso sobre as ciências e as artes* de Rousseau para percebermos que data desse momento (final do séc. XVII), a definição da Idade Média como uma época obscurantista e de sombras, dominada pela barbárie e a superstição, à qual teriam posto fim os esplendores do renascimento: para *renascer*, era preciso ter *perecido*. O homem renascentista faz a experiência da liberdade. Descobre, opondo-se às técnicas da lógica terminista, que um problema não pode ser resolvido necessariamente por uma dissecação cada vez mais pormenorizada. Contra as verdades bem estabelecidas e dogmáticas da escolástica (filosofia e teologia ensinadas na

I. Média), adota um sincretismo reivindicando os direitos da totalidade: prefere as visões de conjunto às classificações seguras e meticulosas. Novos quadros de vida são elaborados.

Surge e se impõe o *humanismo*: ao redescobrir as obras e os textos da Antiguidade e opondo-se à escolástica da Idade Média, dá-se por tarefa valorizar o recém-descoberto poder do homem, a responsabilidade dos indivíduos, a liberdade de investigação, a exaltação do trabalho e da cultura profana, a aquisição de riqueza pelo comércio e pela indústria, etc."

(Japiassu, Hilton. *Como nasceu a Ciência Moderna - e as razões da filosofia*. Rio de Janeiro. Imago. 2007. pp. 35-37). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Podemos pensar como os gregos pensaram? (Texto 1)

b) Ratifique ou desconstrua a fala de Heidegger destacada no Texto 1.

c) Explique a provocação de Heidegger ao dizer: "*(...) Por isso torna-se premente a questão se o pensamento vai sobreviver ao tempo da provação. (...)"?*

- CONCEITO

Contexto: Conceito é fenômeno? O anunciado nunca é fenômeno, mas apenas fenomênico. Mas haveria possibilidade de um conceito puro, o conceito dos conceitos? Por ser conceito nunca é puro. Conceito é construção do pensamento impuro. Só o ser enquanto tal é possível como puro, essencial, constitutivo de tudo que é. O conceito é e, por isso, não é. Como assim? Ao mesmo tempo que é, não é? Heidegger confirma que o *puramente filosófico* não se confunde com conceito. Vejamos o porquê.

Texto 1) "Nas **Ciências particulares**, os conceitos são determinados através da ordenação num contexto [Sachsuzammenhang] e tanto mais determinados quanto mais notável for o contexto. Os conceitos **filosóficos**, ao contrário, são oscilantes, vagos, multiformes, flutuantes como costuma ser demonstrado nas mudanças dos pontos de vista filosóficos. Porém, tal incerteza dos conceitos filosóficos não está exclusivamente fundamentada na mudança dos pontos de vista. Ela pertence muito mais ao **sentido** mesmo dos conceitos filosóficos, os quais permanecem sempre incertos. (...). Devemos mesmo perceber que a compreensão dos conceitos filosóficos é diferente da compreensão dos conceitos científicos."

(Heidegger, Martin*. Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis. Vozes. 2010. p. 9-10). Os negritos são nossos.

Texto 2) "Um **conceito (*Begriff*)** é aquilo que pode ser referido por, e apenas por, um predicado. E um **predicado** é basicamente o gênero de expressão que resulta da remoção, em uma frase atômica, de pelo menos uma ocorrência de pelo menos um termo singular; ou, no caso de predicados de segunda ordem, o resultado da remoção, p. ex., em uma frase quantificada, de um predicado de primeira ordem. Ilustrando: dada a frase "Sócrates detesta Sócrates", podemos dela extrair o predicado monádico de primeira ordem "... detesta Sócrates" removendo a primeira recorrência do nome "Sócrates", ou o predicado monádico "Sócrates detesta..." removendo a segunda, ou ainda o predicado monádico "...detesta..." removendo ambas as ocorrências do nome."

(Branquinho, João. *Conceito*. *In*: Enciclopédia de termos lógico-filosóficos. São Paulo. Martins Fontes. 2006. p. 158).

Texto 3) "**Conceitos fundamentais** são as determinações em que o **domínio-de-coisa** que fundamenta todos os objetos temáticos de uma ciência acede a um prévio entendimento, o qual conduz toda a sua investigação positiva. Por isso, esses conceitos [da matemática, física, biologia, história e teologia] só recebem sua autêntica confirmação e "fundamentação" mediante uma correspondente prévia inspeção do domínio-de-coisa ele mesmo. Mas na medida em que cada um desses domínios é unicamente conquistado a partir de uma circunscrição efetuada no próprio ente, essa **prévia pesquisa** que cria conceitos fundamentais nada mais **significa** do que a interpretação desse ente quanto à constituição-fundamental de seu ser. Tal pesquisa **deve preceder** as ciências positivas e pode fazê-lo. É o que prova o trabalho de Platão e Aristóteles. Uma tal fundamentação das ciências difere por princípio da "lógica" de rabeira que investiga o estado ocasional de uma ciência em seu "método". Ela é **lógica produtiva**, no sentido de que ela como que salta na frente para dentro de um determinado domínio-de-ser, abre-o pela primeira vez em sua constituição-de-ser e põe à disposição das ciências positivas as estruturas conquistadas como indicativos transparentes para a interrogação. Assim, por exemplo, **o filosoficamente primário** não é uma teoria da formação-do-conceito no conhecimento histórico e não o é também a teoria da história como objeto de conhecimento histórico, **mas** a interpretação do ente propriamente histórico em sua historicidade. É assim que o resultado positivo da *Crítica da razão pura* de Kant não consiste numa "teoria" do conhecimento mas na tentativa de pôr em relevo o que pertence a uma natureza em geral. Sua lógica transcendental é uma lógica-de-coisa *a priori* do domínio-do-ser natureza."

(*Ser e tempo*. Tradução e organização Fausto de Castilho. São Paulo: Unicamp. Petrópolis: Vozes. Edição em alemão e português. 2012. p. 55)

Questionamentos:

a) Os conceitos filosóficos guardam o mesmo sentido dos conceitos atinentes às ciências particulares? (Texto 1)

b) Para a filosofia analítica o que significa conceito e predicado? (Texto 2)

c) Nas palavras de Heidegger, aquilo que é 'filosoficamente primário' se constitui por 'conceitos fundamentais' ao modo das ciências em geral? (Texto 3)

- CONHECIMENTO

Contexto: O que é conhecer? Quais seus limites? O que vale conhecer? Pensar, saber, conhecer e fazer são o mesmo? Sem a pretensão de uma resposta final e resoluta, os textos propostos podem ajudar para tais desvelamentos. Nossa tarefa é escavá-los.

Texto 1) "A **filosofia**, como busca da sabedoria, é a busca do **conhecimento** do todo. A busca não seria necessária se esse conhecimento estivesse imediatamente disponível. A ausência de conhecimento do todo não significa, entretanto, que os homens não tenham pensamentos sobre o todo: a filosofia é necessariamente precedida por opiniões sobre o todo. Ela é, portanto, a tentativa de substituir as opiniões sobre o todo pelo conhecimento do todo. Em lugar de "o todo" os filósofos também dizem "todas as coisas": o todo não é um puro éter ou uma escuridão sem limites na qual não é possível distinguir uma parte da outra; ou na qual não se pode nada discernir. A busca do conhecimento de "todas as coisas" significa busca pelo conhecimento de Deus, do mundo e do homem – ou, preferivelmente, busca do conhecimento das naturezas de todas as coisas: as naturezas em sua totalidade são "o todo".

A filosofia é, essencialmente, não a posse da verdade, mas a busca da verdade. O traço distintivo do **filósofo** é que "ele sabe que nada sabe" e que a sua visão da nossa ignorância a respeito das coisas mais importantes o induz a buscar com todas as forças o conhecimento. Ele deixaria de ser um filósofo se fugisse das questões acerca dessas coisas ou as desconsiderasse porque elas não podem ser respondidas. Pode ser que, no que toca às respostas possíveis a essas questões, os prós e os contras estejam sempre mais ou menos em equilíbrio e, portanto, que a filosofia jamais irá além do estágio da discussão ou da disputa e jamais chegará ao estágio da decisão. Isto não tornaria a filosofia fútil. Pois **apreensão** clara de uma questão fundamental requer a compreensão da natureza do objeto com o qual a questão está relacionada. **Conhecimento** genuíno de uma questão fundamental, entendimento completo dela, é melhor que estar cego para ela, ou que a indiferença, pouco importa se essa cegueira e essa indiferença estejam acompanhadas do

conhecimento das respostas a um vasto número de questões periféricas ou efêmeras. *Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissamarum, desiderabilius est quam certíssima cognitio quae habetur de minimis rebus* (Tomás de Aquino, Summa Theologica, I, q.1 a 5)."

(Strauss, Leo. *O que é filosofia política? In:* Uma introdução à filosofia política. Tradução, posfácio e notas Élcio Verçosa Filho. São Paulo. É Realizações. 2016. pp. 28-29). Os negritos são nossos.

Texto 2) "Assim sendo, impõem-se não entender conhecimento nos termos propostos pela teoria do **conhecimento**, mas ver-se no conhecimento, na ação de conhecer, um modo de ser possível, então necessário, do homem e que, por isso, coincide com o próprio modo de ser do fundamento, a saber, vida, que é criação. Por este caminho, o problema do conhecimento coincide, por uma lado, com o próprio problema da realidade do real e, por outro, identifica-se com a própria filosofia, ou seja, com o esforço de coincidir com o próprio real – amor à verdade!

Enquanto modo de ser fundamental de vida, o conhecimento pode e precisa ser ele mesmo determinado com uma afecção (i.é, nele e por ele mesmo um interesse possível) – um *verbo* da existência, cuja determinação é ser *trans-posição* para dimensão da coisa (real) nela mesma. A "coisa nela mesma", note-se, não é nenhum algo subjetivo, objetivo (*em si*) ou intersubjetivo, mas igualmente um afeto ou um interesse e este, por sua vez, dados sua constituição súbita ou imediata (salto, círculo), é *transcendência*.

Só por esta via é possível dizer *o que é* o **conhecimento**, uma vez que por esta via ele é incorporado à própria estrutura de todo real (ou seja, à vida) e ele passa a se revelar como realização plena de *história*, i. é, no suceder, no acontecer, na estrutura ou no jogo de herdar (receber) e de transmitir (legar). Justo esta estrutura de herdar e de transmitir – a história, que perfaz todo o movimento de realização de toda realidade possível – é descrita como criação, ou seja, a *interpretação* desde e como a articulação de incorporação, apropriação, que é liberação de um próprio e assim e por isso concretização de liberdade. Vida como o jogo de inocência no e do desejo. A partir desta compreensão, mecanismos do conhecimento, formas ou estruturas neurofisiológicas ou biogenéticas – toda a atual neurociência cognitiva – se revelam como questões externas, marginais, desinteressantes. Isto não vai ao encontro do problema em sua essência ou modo próprio de ser, mas o falsifica. Enconbre-o, escamoteia-o com subterfúgios."

(Fogel, Gilvan. *Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar, i. é, interpretar. In:* Homem, realidade, interpretação. Rio de Janeiro. Mauad X. 2015, pp. 115-116). Os negritos são nossos.

Texto 3) “2. Não foi possível identificar nos *Analíticos Posteriores* as condições que caracterizam o ***filósofo***, segundo Aristóteles. Uma possível interpretação para definir quem é o sábio, “conforme as quatro condições” a que se refere Averróis, pressupõe considerar aquele que alcança ***o conhecimento*** racional, tal qual exposto em *Analíticos Posteriores* I,1,71a 1;I, 1,71a 9. Em *Analíticos Posteriores* II, 8 9b 20, Aristóteles menciona as quatro questões que indicam as quatro maneiras de conhecer: 1) o fato (*tò hóti; quod sit*), se há qualquer atribuição de qualquer predicado ao sujeito; 2) o porquê (*dióti; cur sit*), qual é a razão da atribuição; 3) se a coisa existe (*tò ei esti; an sit*); e 4) o que ela é (*tí esti; quid sit*), qual é a sua natureza. Podemos ainda considerar *Metafísica* IV, 1003ª 1-32, em que Aristóteles afirma que a filosofia contempla o ente enquanto ente e o que lhe é próprio (e não seus acidentes) e busca seus princípios e suas causas. Segundo Charles E. Butterworth, não foi possível identificar essas quatro condições tampouco no *Comentário Médio aos Analíticos Posteriores de Aristóteles*, cf. Butterworth, C. E. Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: A Study of Averroes’ Commentary on Plato’s “Republic”. (...).

(Souza Pereira, Rosalie Helena de. *In: Averróis. Comentário sobre a “República”.* Tradução Anna Lia A. de Almeida Prado e Rosalie Helena de Souza Pereira. Organização, introdução e notas de Rosalie Helena de Souza Pereira. São Paulo. Perspectiva. 2015. Nota nº 2 da página 99-100). Os negritos e itálicos são nossos.

Questionamentos:

a) A filosofia é a parte ou é o todo? (Texto 1)

b) No Texto 2, por qual razão o autor refuta a teoria do conhecimento?

c) Comente as quatro maneiras de conhecer, segundo Aristóteles. (Texto 3).

- CONSCIÊNCIA

Contexto: A questão da consciência foi e continua sendo enfrentada por vários pensadores ao longo da história mas, em nome de nossa proposta, enfatizaremos a compreensão fenomenológica de Edmund Husserl. O *eidos* husserliano se constrói e reconstrói a partir do real que a consciência é. Toda consciência é consciência de algo, afirmou Husserl. Seu ponto de partida radical é a ideia reguladora de uma ciência universal. Requer um dever como atitude da intenção que anima todo esforço científico, abandonando a presunção que anima outras ciências. Com a redução transcendental Husserl quer encontrar a essência dos fenômenos no plano dos sentidos e significados, libertando-se de uma “ingenuidade prévia” - atitude natural - que compreende o mundo como algo simplesmente dado. Em Husserl essências são vivências - fluxo de *cogitationes* - e a reflexão sobre o eu é reflexão

sobre a vida, possível a todo momento como consciência doadora de sentido. Husserl afasta o modelo de relação sujeito-objeto próprio das ciências exatas e sustenta não existir mundo outro a não ser o que se encontra em minha consciência como horizonte infinito de sentidos e significados - eu-mundo.

Texto 1) "Consciência: estar junto a...*com* algum saber, *com* ciência. Ela sinaliza o movimento mais característico de nosso ser: somos *abertura*. Não somos fechados em nós mesmos. Somos possibilidade fatual de enlace, de comunicação.

A consciência nos diz que moramos num *espaço de saber próprio*: cada qual tem sua consciência! A partir dela nos alongamos para dentro, sondando nosso íntimo, e nos alongamos para fora, sondando o universo.

(...) 7. Em síntese: "Toda consciência... é consciência de alguma coisa" (Sartre, J. – P. *L'Être et le Néant*, Paris, 1953, p.17).

No movimento de mater relações, a consciência atesta que não é um *ser em si* (*en soi*), não é densidade compacta, não coincide consigo mesma. É ser-intencional, *janela que se abre*, que estabelece contactos, que entra em universos diferentes, que tece uma infindável rede de participações e de diálogos sem fim...

Em poucas palavras a **consciência** é um sentimento de débito, a inquietação de ainda não sermos o que devemos ser. Nela vislumbramos territórios onde sonhamos, fantasiamos e fazemos por morar. Que territórios são esses? São o além de nós mesmos, *o real no mundo*. Para realizar esse projeto de ir além de nós mesmos, entregamo-nos à arte, à fé, à ciência, à técnica, ao trabalho, à política, "ao grande jogo do mundo", "à grande espera".

"Uma coisa é *real* na medida em que escapa à nossa posse" (Merleau-Ponty, M. Phénomenologie de la Perception, Paris, 1945, p. 270).

(Buzzi, Arcângelo R. *A consciência. In:* Filosofia para Principiantes – A existência-humana-no-mundo. Petrópolis. Vozes. 14ª Edição. 2003. pp. 54-57).

Texto 2) "A realidade foi definida nos antecedentes da filosofia atual (Maine de Biran, Dilthey) como *resistência*. Mas Heidegger radicaliza mais a questão. A experiência da resistência, a descoberta mediante o esforço do resistente, só é possível ontologicamente em virtude da abertura do mundo. A resistência caracteriza o ser do ente intramundano; mas se funda previamente no "estar no mundo", aberto para as coisas. A própria "consciência de realidade" é um modo do "estar no mundo". Se quiséssemos tomar o *cogito sum* como ponto de partida da analítica existencial, seria preciso entender a primeira afirmação, *sum*, no

sentido de *eu estou no mundo.* Descartes, em contrapartida, ao afirmar a realidade presente das *cogitationes,* afirma com elas um *ego* como *res cogitans* sem mundo.

Ou seja, em vez de entender o homem como uma realidade reclusa em sua consciência, a analítica existencial o descobre como um ente que está *essencialmente* aberto para as coisas, definido por seu "estar no mundo"; como um ente, portanto, que consiste em *transcender* de si próprio. Isso já estava preparado pela descoberta da intencionalidade como característica dos atos psíquicos, que em última instância afeta o próprio ser do homem. Este transcende de si, aponta para as coisas, está aberto para elas. Como vimos, isso coloca numa perspectiva radicalmente nova o problema da realidade do mundo exterior, que não aprece como algo "acrescentado" ao homem, mas como já dado com ele.

Nisso se funda a *verdade*. Heidegger retoma a velha definição tradicional da verdade como *adaequatio intellectus et rei*, para mostrar sua insuficiência. A verdade é primariamente descoberta do ser em si mesmo (*alétheia*). E esta *descoberta* só é possível se fundada no "estar no mundo". Esse fenômeno, de menção fundamental e constitutiva do existir, é o fundamento ontológico da verdade, que aparece fundada, portanto, na própria estrutura do *Dasein*. Em seu escrito *Von Wesen der Wahrheit*, 1943, Heidegger coloca a essência da verdade na *liberdade*; a liberdade se descobre o "deixar ser" (*Seinlassen*) do ente; não é que o homem "possua" a liberdade como uma propriedade, mas que a liberdade, a "existência" que descobre possui o homem; e Heidegger relaciona isso com a historicidade do homem, único ente histórico."

(Marías, Julian. *História da Filosofia*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo. Martins Fontes. 2015. pp. 481-482). (Heidegger. Martin. *Von Wesen der Wahrheit - Sobre a Essência da Verdade).*

Questionamentos:

a) Explique a compreensão de 'consciência', segundo o Texto 1?

b) "*Uma coisa é real na medida em que escapa à nossa posse*". No Texto 1, qual a perspectiva de 'real' em questão?

c) O que se entende por "abertura" nos Textos 1 e 2?

- CUIDADO

Contexto: Quando lemos em algum lugar a palavra “cuidado” associamo-la a perigo. Mas em filosofia ela tem o mesmo sentido? Será que está associada ao perigo de Ser ou Não-Ser?

Texto 1) “Assim sendo, a cura unifica os três aspectos centrais de *Dasein*: **existencialidade** ou “ser-à-frente-de-si-mesmo”, **facticidade** ou “ser-já-em-um-mundo”, e **dacair** ou “ser-junto-a” entes dentro do mundo (Ser e Tempo, 193, 249). Portanto: “A temporalidade revela-se como o sentido da cura autêntica”: **existencialidade**, **facticidade** e **decadência** correspondem respectivamente ao futuro, passado e presente (Ser e Tempo, 326).

Em Ser e Tempo, ***Sorge*** parece dizer respeito à direção de *Dasein* de sua própria vida ou “ser”. Posteriormente, Heidegger insiste que ela é “unicamente ‘em função de ser’, não do ser do homem, mas do **ser dos entes como um todo**” (LXV, 16; cf. XLIX, 54s). Ele fala com termos oraculares da tríplice tarefa do homem que está na base de “***Da-sein*** – **cura**”; “1. aquele que **procura ser (acontecimento)** 2. o verdadeiro **preservador da verdade de ser** 3. o **guardião da quietude da morte do último Deus**” (LXV, 294; cf. 240). Ser moveu-se para o centro e o pensamento de Heidegger tornou-se mais histórico: o homem precisa 1. **Fundar uma cultura ou um “mundo**”; 2. **Preservá-lo**; 3. **Supervisionar seu declínio com dignidade**.”

(Inwood, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução; Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica Márcia Sá Cavalcante Schuback. Jorge Zahar. 2002. p..28). Os negritos são nossos.

Texto 2) “Para viver no **cuidado** da luz basta **vê-la!** Se não diretamente, sempre podemos **vê-la** na ***índole*** das coisas que nos rodeiam. Para ali **vê-la** temos que ***homologar*** com as coisas. Este homologar nos remete ao **comum (*homos*)** com elas, onde a concordância prevalece sobre a discordância, a semelhança sobre a dessemelhança, a identidade sobre a diferença. O ***comum*** não só tolera o diferente, como se nutre das diferenças para mostrar-se numa identidade fecunda, que não é apenas partilha mas compartilha com os homens de todas as épocas. O **comum** com o qual continuamente homologamos é a **luz** da aurora difusa nas coisas que nos rodeiam. Para nos consorciar a ela precisamos **mais ver e menos saber**.”

(Buzzi, Arcângelo. *A luz do pensamento no cuidado da vida*. *In:* A Filosofia e o cuidado da vida. Vozes. 2014. p. 73-74). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Qual o sentido da palavra ‘cuidado’ em Martin Heidegger? (Texto 1)

b) Segundo Martin Heidegger, que tarefas do homem estão na base da cura? (Texto 1)

c) Explique o significado da palavra “homologar” (Texto 2). Além disso, justifique o sentido de ‘comum (*homos*)’ no Texto 3.

- CULTURA

Contexto: A palavra cultura encontra raiz em alguma atividade? No ambiente individual e social encontra alguma ressonância ou será que não passa de mais uma palavra sem qualquer sentido em nossas vidas? Estude os textos para melhor compreender este fenômeno.

Texto 1) “A transformação do osso em arma [2001: uma odisseia no espaço] implica diversas consequências. A denominação **grupo** é agora imprópria. Temos exatamente desde esse momento uma **nação** (do verbo nasci: nascer). Esta diferença é radical. O que distingue um grupo de uma nação é que esta passa a dis-por de um projeto de vida. Tal disposição orienta e identifica a nação. Na cena citada temos uma outra consequência: O “grupo” (nação) toma posse da fonte. Todo traço cultural implica um **poder**. A institucionalização do *poder* se faz pela constituição de um ***valor***. Toda vez que a nação se vir ameaçada recorre à arma, que manifesta o seu poder constitutivo. É questão de sobrevivência defender e transmitir tais valores ou traços culturais. Por outro lado, como os traços culturais não são algo externo ao “grupo”, mas sua razão de ser, eles não só os defendem como os identificam e diferenciam. A tais valores os gregos deram o nome de ***ethos***. O *ethos* está, pois, relacionado com o que identifica e diferencia o homem como homem. (...) Por tais processos transmitem-se os traços culturais, ou seja; poder e valores. A permanência destes valores era chamada entre os latinos de ***mores***: usos e costumes. Ocorre que tais valores, em virtude da dinâmica das conjunturas, provocou um desvio de seu sentido. E assim, dentro de uma nação, o grupo que se apodera do processo de transmissão e acumulação passa a impor aos outros tais usos, não mais como meio de libertação e manifestação do humano, porém, como opressão e meio de repetição passiva e objetiva de um comportamento: é a imposição de uma moral. Deste modo compreende-se por que a moral nem sempre coincide com o ético.”

(Antônio de Castro, Manuel. *O acontecer poético, a história literária*. Rio de Janeiro. Antares. 2ª Edição. 1982. pp. 21-22). Os negritos são nossos.

Texto 2) “Voltemos agora nosso olhar da corporeidade humana para a espiritualidade humana, para as chamadas **ciências do espírito**. Nelas o interesse teórico dirige-se exclusivamente aos homens como pessoas e para sua vida e agir pessoais. **Vida pessoal** é

um viver em comunidade, como eu e nós, dentro de um horizonte comunitário. E precisamente em comunidades de diferentes estruturas, simples ou complexas, tais como família, nação e super-nação. A palavra ***vida*** aqui não tem sentido fisiológico, é uma vida cuja atividade possui fins que cria forma espirituais: vida criadora de **cultura**, em sentido mais amplo, numa unidade histórica. Tudo isso é tema das diversas ciências do espírito. Evidentemente há diferença entre prosperar vigorosamente e degenerar, ou, como também se poderia dizer, entre saúde e doença, também para as comunidades, os povos, os estados. Surge, pois, sem dificuldade, a pergunta: **como se explica que, neste plano, nunca se chegou a uma medicina científica, a uma medicina das nações e das comunidades supra-nacionais?** As nações europeias estão enfermas. Diz-se que a própria europa está em uma **crise**. Não faltam os curandeiros. Estamos submersos num verdadeiro dilúvio de propostas ingênuas e exaltadas de reforma. **Mas por que aqui as ciências do espírito, tão ricamente desenvolvidas, não prestam o serviço que as ciências da natureza cumprem excelentemente em sua esfera?**

Aqueles que estão familiarizados com o espírito das ciências modernas poderão responder sem dificuldade: a grandeza das ciências da natureza consiste em elas não se conformarem com uma empiria sensível porque, para elas, toda a descrição da natureza só é uma passagem metódica para explicação exata, em último lugar, físico-química. Os mesmos opinam que as ciências “meramente descritivas” nos prendem ás finitudes do mundo circundante terreno. Mas a ciência da natureza matemático-exata abrange, com seu método, as infinitudes em suas efetividades (*in ihrer Wirklichkeiten*) e possibilidades reais (*und realen Möglichkeiten*). Entende o sensivelmente dado como mero fenômeno subjetivamente relativo e ensina a investigar os elementos e as leis da mesma natureza supra-subjetiva (a natureza “objetiva”) com aproximação sistemática naquilo que tem de absolutamente universal. Ao mesmo tempo ensina a explicar todas as concreções sensivelmente dadas, sejam homens, sejam animais, “ou” corpos celestes a partir do existente, em última instância, a saber, antecipando, a partir dos respectivos fenômenos faticamente dados, as futuras possibilidades e probabilidades, em uma extensão e com uma precisão que excede toda a empiria sensivelmente determinada. O resultado do desenvolvimento das ciências exatas tem sido uma verdadeira revolução na dominação da técnica.

Infelizmente é muito diferente, por razões internas, a situação metodológica nas ciências do espírito. A ordem do espírito humano está baseada na *physis* humana; toda a vida psíquica individual humana está fundada na corporeidade, por conseguinte, também toda a comunidade, nos corpos dos homens individuais que são membros desta comunidade. Se, pois, se quiser tornar possível, para os fenômenos científico-espirituais, uma explicação realmente exata e, em consequência, uma práxis científica tão abrangente como na esfera da natureza, então os homens da ciência do espírito não deveriam só

considerar o espírito, mas retornar ao suporte material e elaborar suas explicações por meio da física e da química exatas. Mas tal intento fracassa (e nada mudará nisso num futuro próximo) diante da complicação da necessária investigação psicofísica exata, já em vista do homem individual e mais ainda com respeito às grandes comunidades históricas. Se o mundo fosse um edifício de dois andares de – realidades natureza e espírito – com igualdade de direito, nenhuma dependente metodológica e objetivamente em relação à outra, então a situação seria diferente. Mas só a natureza pode ser tratada como mundo fechado por si, só a ciência da natureza pode, com inquebrantada consequência, abstrair de todo o espírito e investigar a natureza puramente como natureza e ela é o suporte causal do espírito. (...)

Vamos à explicação. A Europa (não designa uma onda passageira, mas) tem um nascimento preciso e um lugar de nascimento, naturalmente espirituais. Encontra-se em pessoas individuais como membros de uma nação singular. A Europa tem um lugar de nascimento. Com isso não penso num território geográfico, embora também tenha tal, mas no lugar espiritual de nascimento, em uma nação, ou em indivíduos ou grupos humanos desta nação. Tal nação é **a Grécia** antiga do século VII e VI a.C. Nela surge uma ***nova atitude*** de indivíduos para com o mundo circundante. E, como consequência, irrompe um tipo totalmente novo de criações espirituais, que rapidamente assumiu as proporções de uma **forma cultural** bem delimitada. Os gregos chamaram-na ***filosofia***. Corretamente traduzido, conforme o sentido original, este termo é um outro nome para ciência universal. **A ciência da totalidade do mundo, da unidade total de todo o existente**. Bem depressa começa o interesse pelo **universo** e com ele a indagação pelo **devir** que engloba todas as coisas e pelo **ser** no devir, especifica-se segundo as formas e regiões gerais do ser e, desta maneira, a filosofia, a ciência una, se ramifica em múltiplas ciências particulares.

Na irrupção da filosofia, tomada neste sentido, incluindo nela todas as ciências, por paradoxal que pareça, vejo o fenômeno original (***Urphänomen***) que caracteriza a Europa sob o aspecto espiritual. (...)

As palavras filosofia, ciência, designam uma classe especial de **criações culturais** (***Kulturgebilde***). O movimento histórico, que tem por estilo a forma supra-nacional, que chamamos Europa, tende para uma estrutura normativa situada no infinito, mas que não se pode constatar através de uma mera observação considerando somente a evolução de formas sucessivas. O permanente **estar-dirigido** a uma norma é inerente à vida intencional de pessoas singulares, e a partir daí de nações e de suas sociedades particulares e, finalmente, do organismo das nações unidas da Europa. Sem dúvida, nem todas as pessoas estão dirigidas para esta norma: nas personalidades de elite (esta orientação) não está plenamente desenvolvida, mas encontra-se num processo necessário e constante de propagação. Ao mesmo tempo, esse processo significa uma **transformação** progressiva de toda a humanidade a partir da formação de **ideias**, que adquirem eficácia em círculos

pequenos e muito reduzidos. Ideias, formas significativas nascidas em pessoas singulares com a maravilhosa maneira nova de abrigar em si infinitudes intencionais, não são como as coisas reais no espaço, que não mudam o próprio homem, que se interessa ou não por elas. Pelo fato de conceber ideias, o homem se torna um homem novo, que, vivendo na finitude, se orienta para o pólo do infinito. Tudo isso tornar-se-á compreensível, quando voltar às origens históricas da humanidade europeia e discernirmos o novo tipo de historicidade que a destaca sobre o fundo da história universal. (...) Desse modo a filosofia se propaga de dupla maneira, como uma crescente comunidade profissional dos filósofos e como um movimento comunitário crescente dedicado à educação. (...)

Surge, assim, uma **humanidade** especial e uma **profissão** especial com a nova criação (*Leistung*) de uma **cultura**. O **conhecimento filosófico do mundo** origina não só esses resultados especiais, mas um comportamento que repercute de imediato em todo o resto da vida prática, com todos os seus fins e sua atividade, ou seja, os fins da tradição histórica, na qual somos engendrados e daí adquirem seu valor. Forma-se uma **comunidade nova e espiritual** (*innige*), poderíamos dizer, uma comunidade pura de interesses ideais entre os homens que se dedicam à filosofia, unidos na dedicação às ideias que não só são úteis para todos, mas são identicamente patrimônio de todos. Constitui-se, necessariamente, uma comunidade de tipo especial, na qual cada um trabalha com o outro e pelo outro, exercendo uma crítica construtiva em benefício mútuo, e na qual se cultivam os valores puros e incondicionais da **verdade** como um bem comum. A isso se acrescenta a tendência necessária da **transmissão** desse tipo de interesse, fazendo compreender a outros o que se quis e obteve e a tendência de incorporar pessoas sempre novas, ainda não-filósofos, na comunidade dos que filosofam. Isso primeiramente ocorre dentro da própria nação. A propagação não pode obter êxito, se se restringe à **investigação científica** profissional, mas ocorre para além do círculo de profissionais como movimento de **educação cultural**."

(Husserl, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução Urbano Zilles. Porto Alegre. EdiPUCRS. 3ª Edição. 2008. pp. 60-61; 67-68; 73-74). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Acuse as duas consequências da "*transformação do osso em arma*"? (Texto 1)

b) Explique o significado de 'vida' em Husserl. (Texto 2).

c) ***"****Mas por que aqui as ciências do espírito, tão ricamente desenvolvidas, não prestam o serviço que as ciências da natureza cumprem excelentemente em sua esfera?"* Responda à pergunta inserida na passagem do Texto 2.

- DAÍMON

Contexto: Que palavra estranha! Quer dizer demônio ou demoníaco? Algo do mal? Ou, terá enquanto palavra grega arcaica um sentido muito diverso do que parece ser?

Texto 1) "Os <<deuses>>, *theoí*, têm muitas formas e são inúmeros, mas o termo *theós* não é suficiente para abranger <<os mais fortes>>. A par desta existe, desde **Homero**, uma outra palavra que fez uma carreira admirável e que até hoje se mantém viva nas línguas europeias: **Daímon**, o demónio, o ser demoníaco. Ao mesmo tempo, é sabido que o conceito de demónio enquanto ser divino e inferior, de carácter, particularmente perigoso e maligno, partiu de **Platão** e do seu discípulo **Xenócrates**. O conceito revelou-se tão útil que até hoje não se pode prescindir dele na descrição das crenças populares e da religião primitiva. E se na religião é aceite uma evolução de baixo para cima, a crença em demônios tem de ser mais antiga do que a crença em deuses. Na literatura grega isto não pode ser verificado. Por conseguinte, tem lugar o apostulado de que ou a crença popular não tem expressão na literatura, ou só vem a ter mais tarde.

Não é fácil emanciparmo-nos da concepção platónica. O significado etimológico desta palavra de aspecto inteiramente grego, mais tarde, não pode ser estabelecido com segurança. Ainda assim, é hoje evidente que nas fontes antigas não é definido o estatuto de um ***daímon*** em relação aos <<deuses>>, nem o seu carácter próprio, para já não falar no conceito de <<espírito>>. Na *Ilíada* os deuses reunidos no Olimpo podem ser denominados *daímones.* Afrodite mostra o caminho a Helena na forma de *daímon*. Um herói pode atacar impetuosamente <<à semelhança de um *daímon* e ao mesmo tempo ser denominado <<igual a um deus>>, *isótheos.* Inversamente, os demônios que esvoaçam da bilha de Pandora, personificados como <<doenças>>, *noûsoi,* não são denominados *daímones.* Os espíritos malignos que trazem a morte, *kêres*, chamam-se *theoí*, bem assim como as Erínias em Ésquilo. O estado possesso também é obra de um <<deus>>. ***Daímon*** não designa uma classe determinada de seres divinos, mas sim um modo peculiar de agir.

É que *daímon* e *theós* nunca podem ser simplesmente trocados. Isto é particularmente nítido na epopeia onde um personagem é frequentemente tratado por *daimónie.* Trata-se mais de uma repreensão do que de um louvor, por isso não significa certamente <<divino>>. Esta expressão é utilizada quando quem fala não entende o que o outro faz e porque o faz. ***Daímon*** é um poder oculto, uma força que leva o homem a fazer algo, mas para a qual não pode ser nomeada a origem. Pode acontecer que um indivíduo tenha a sensação de que a tempestade como que está com ele, ele age <<com o <<*daímon*>>, *sỳn daímoni,* ou então tudo se volta contra ele, ele está <<contra o *daímon*>> *pròs daímona*, sobretudo quando um <<deus>> favorece o seu adversário. A doença pode ser descrita como se um <<demônio odioso>> <<assediasse>> o indivíduo, sendo então os

<<deuses>>, *theoí,* quem o pode salvar. Todo o deus pode actuar como daímon. Nem em toda acção pode ser descoberto o deus por ela responsável. ***Daímon*** é o rosto oculto da acção divina. Não existem imagens de demónios e não existe qualquer culto. Por conseguinte, ***daímon*** é um complemento necessário da concepção << homérica>> dos deuses como figuras individuais, com personalidade própria. Ele abrange aquele resto embaraçoso que se subtrai à caracterização figurativa e à nomeação.

Só excepcionalmente aparece o *Daímon* no culto e na iconografia: como <<bom demônio>>, *Agathòs Daímon.* Sempre que se bebe vinho, e em particular no santuário de **Dioníso**, a primeira libação é feita em sua honra. Ele é representado na forma de uma cobra. Talvez este ser do mundo subterrâneo, que não é referido por mito algum, seja um resto que ficou depois de Dioníso ter sido assimilado aos deuses olímpicos imortais. Este resto já não podia chamar-se <<deus>>, mas também não podia ser denominado <<herói>>, pois não podia ser localizado num sepulcro. Assim passou a falar-se eufemisticamente e exortar o <<Bom Demônio>>.

(...) O homem comum só vê aquilo que lhe acontece de modo imprevisível e que não é provocado por ele próprio, e nestes casos denomina o poder causal responsável pelo acontecimento *daímon*. ***Daímon*** é assim algo como o <<destino>>, mas sem que se torne visível a pessoa que planeja e manobra. O indivíduo tem de estar bem com o *daímon*: <<conseguirei sempre pôr o demônio que actua sobre mim em concordância comigo se o cultivar de acordo com os meus meios>>. Uma pessoa pode exclamar: <<Ô daîmon>>, mas sem formular preces. <<As formas do demoníaco são muitas. Os deuses provocam muitas coisas indesejadas>>, como se diz no final estereotipado das tragédias de Eurípedes: logo que surge um sujeito da acção passa-se a falar de <<deuses>>. <<O espírito grande de Zeus guia o demônio dos homens, os quais ele ama>>.

Ser feliz ou infeliz não é algo que dependa do homem. Feliz é quem tem um <<*daímon* bom>>, *eudaímon*, encontraste com o infeliz ou *kakodaímon, dysdaímon.* A ideia de um ser determinado ser guardião de cada homem, um *daímon* a quem o homem <<saiu na rifa>> durante o nascimento, encontramos formulada em Platão, mas provém sem dúvida de uma tradição mais antiga. A famosa frase paradoxal de **Heráclito** já é dirigida contra tal acepção: <<O carácter é para o homem o seu *daímon*>>.

O homem comum vê razão suficiente para **temer** o *daímon*. O facto de se falar eufemisticamente do <<outro daímon>> em vez de o <<mau daímon>>, revela o medo perante o desconhecido. A tragédia tem pretexto suficiente para retratar o destino sinistro que atinge o indivíduo. Assim, sobretudo em Ésquilo, o *daímon* torna-se um mostro individual, independente, que <<cai pesadamente sobre a casa>> e que se alimenta da morte. Também isto, obviamente, é <<provocado pelos deuses>>. A par disso, como

potencias igualmente inquietantes encontram-se as Erínies, enquanto maldição consubstanciada, e o *Alástor*, o poder personificado da vingança pelo sangue derramado: um mundo verdadeiramente <<demoníaco>>. No entanto, ***daímon*** não é o conceito genérico para todos, ele é um entre muitos, como o poder do destino existe a par do da vingança e do da maldição. Somente no século V, numa nota de um médico, manifesta-se pela primeira vez uma crença geral em **fantasmas** conotada com a designação *daímon*. Na opinião deste médico, mulheres e raparigas nervosas podem ser levadas ao suicídio por aparições imaginárias, aterrorizadoras, <<*daímones* maus>>. É difícil de avaliar em que medida a que é dada a expressão a uma superstição generalizada e popular.

O que o mito de **Hesíodo** legitima é antes o homenagear dos **mortos bem-aventurados** e poderosos na qualidade de *daímon*. Assim, nos *Persas,* de Ésquilo*,* o rei morto, Dario, é evocado como *daímon.* O coro consola Admetos pela morte de Alcéstis: agora ela é um <<daímon feliz>>. Resos assassinado torna-se num <<demônio humano>> profeta. **Platão** pretende que todos os que caiam durante uma guerra lutando pelo seu país sejam homenageados como *daímones.* Nas inscrições fúnebres da época helenística, a designação dos mortos por *daímon* tornou-se moeda corrente. Quando **Sócrates** tenta exprimir por palavras a sua peculiar experiência interior que, de modo imprevisível, o compelia a parar, dizer não e voltar atrás nas situações mais diversas, em vez de falar de algo <<divino>>, preferia falar de algo demoníaco, *daimónion*, que lhe aparecia pela frente. Isto podia ser mal entendido como adoração de espíritos, como um culto secreto, o que custou a vida a Sócrates."

(Burkert, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução M. J. Simões Loureiro. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 1993. pp. 351-355). Os negritos são nossos.

Texto 2) "Os sentimentos, as falas, os atos do herói trágico dependem de seu caráter, de seu *ethos* que os poetas analisam tão finamente e interpretam de maneira tão positiva quanto poderão fazê-lo, por exemplo, os oradores ou um historiador como Tucídides. Mas esses sentimentos, falas e ações aparecem, ao mesmo tempo, como expressão de uma potência religiosa, de um ***daímon*** que age através deles. A grande arte trágica consistira mesmo em tornar simultâneo o que, no Etéocles de Ésquilo, é ainda sucessivo. A todo momento, a vida do herói se desenrola como que sobre dois planos, cada um dos quais, tomado em si mesmo, seria suficiente para explicar as peripécias do drama, mas que a tragédia precisamente visa a apresentar como inseparáveis um do outro: cada ação aparece na linha e na lógica de um caráter, de um ***ethos***, no próprio momento em que ela se revela como a manifestação de uma potência do além, de um ***daímon***. ***Ethos-daímon****,* é nessa distância que o homem trágico se constitui. Suprimido um desses dois termos, ele

desaparece. Parafraseando uma observação pertinente de R.P. Winmington-Ingram, poder-se-ia dizer que a tragédia repousa sobre uma leitura dupla da famosa fórmula de Heráclito ***ethos anthrópos daímon***. Desde que deixa de ser possível lê-la tanto num sentido quanto no outro (como a simetria sintática permite) a fórmula perde seu caráter enigmático, sua ambiguidade, e não há mais consciência trágica porque, para que haja tragédia, o texto deve significar ao mesmo tempo: no homem, o que se chama ***daímon*** é o seu caráter – e inversamente: no homem, o que se chama caráter é realmente um demônio."

(Vernant, Jean-Pierre; Vidal-Naquet, Pierre. *Tensões e ambiguidades na tragédia grega*. *In:* Mito e tragédia na Grécia antiga, Vol. 1. Tradução Anna Lia A. de Almeida Prado *et tal*. São Paulo. Brasiliense. 1988. pp. 28-29). Os negritos são nossos.

Texto 3) "Uma palavra essencial à compreensão de Θεός é δαίμωνιον que segundo Chantraine, em seu Dictionaire Etymologique de la Langue Grecque, diz essência divina. δαίμωνιον (*daimonion*) é, então, essência de Θεός (theós, divino). Que essência é essa?

Decorrente das relações primordiais, a partir das quais fundar-se-ia a humanidade, desdobrou-se δαίμωνιον (*daimonion*) como poder originário, isto é, aquele que mostra, que indica, que traz à luz. Paralelamente ao sentido da divindade surge, na língua indo-europeia, sânscrito, a palavra *bhaga*-\, que diz destino, senhor, em sl. *bogu*, deus, em persa *baga*, deus.

Para entender δαίμωνιον (*daimonion*), contudo temos que, primeiramente, suspender qualquer relação ideológica, com o sentido de deus e divindade. Martin Heidegger, em sua obra Parmênides, explica que δαίμωνιον não é alguma coisa que está além do ordinário, que transcende o corrente. Este entendimento é metafísico, distante do pensamento pré-socrático. Distante aqui não é um conceito cronológico, mas aponta para uma experiência radicalmente diferente de ser. Na interpretação de Heidegger sobre o arcaico de Parmênides o extraordinário está presente em qualquer manifestação do ser:

> O extraordinário não é aquilo que nunca esteve presente, mas o que já desde sempre vem à presença e se antecipa a todo desconhecimento. O extraordinário, como o Ser que brilha em tudo que é ordinário, i. e.,brilha nos seres, e que em seu brilho frequentemente encobre os seres como a sombra de uma nuvem que passa silenciosamente, não tem nada em comum com o que é monstruoso ou alarmante.

O divino para os gregos é a presença do mistério em qualquer realização. Uma presença que se recolhe no insondável de cada ser para se doar em concreções. Concreção não diz a solidez estática, imediatamente aparente, de um ser. Diz com- crescer, diz integração constitutiva entre as possibilidades dadas em cada realização e as atualizações que se formam nas relações permitidas por essas possibilidades. Diz transformação. O divino é πάντα (*pánta*), um πάντα (*pánta*) sempre pleno de força transformadora, no vir-a-ser de cada envio. O divino é Φysis (*physis*). Por isso o **TH-\ de** Θεός (*théos*) é uma simples variação do PH-\ de **Φysis (*physis*)**. δαίμωνιον (*daimonion*) enquanto movimento o movimento de entrega nos seres do mistério que se recolhe para e no Insondável, só pode ser percebido na compreensão de ἀλήθεια (*alétheia*). δαίμωνιον (*daimonion*) instala tanto o horripilante e monstruoso, quanto o respeito e a alegria, a tristeza e o espanto. δαίμωνιον (*daimonion*) é a revelação de deus no simples" (...).

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos*. Teresópolis. Daimon. 2007, p. 261-262) Os negritos são da Autora.

Questionamentos:

a) ***"Daímon*** não designa uma classe determinada de seres divinos, mas sim um modo peculiar de agir". Explique essa afirmação, segundo as condições históricas do Texto 1.

b) *"Ser feliz ou infeliz não é algo que dependa do homem."* Elabore comentário, explicando a passagem indicada (Texto 1)

c) Descreva sua compreensão da fórmula - *ethos anthrópos daímon.* (Texto 2)

- DIALÉTICA

Contexto: Numa linguagem simples mas eficaz dialética quer dizer que "isso é igual e diferente daquilo e aquilo é igual e diferente disso". Com isso podemos afirmar que a Dialética encontra alguma correspondência com o sentido de *identidade* em Parmênides? Ou, assim se distingue somente em Platão?

Texto 1) "Na Introdução às *Preleções de História da Filosofia*, pergunta Hegel: como a Filosofia, que busca sempre a verdade, isto é, uma verdade una, necessária e imutável, pôde desenvolver-se numa multiplicidade de tantas filosofias? De fato, o balcão da História oferece filosofia para todos os gostos e nos mostra que, onde um filósofo diz sim, outro diz não e vice-versa. Daí se dizer que é próprio dos filósofos se contradizerem uns aos outros e do filósofo se contradizer a si mesmo. A todas estas arremetidas da razão contra o

Pensamento na Filosofia a resposta de Hegel é **dialética**: a verdade não são as partes; as partes são passagens de que necessita a verdade para chegar a si mesma no todo. A verdade é o todo. Por ser e para ser o todo, a Verdade possui a tendência de se desenvolver e desenrolar nas peripécias de uma **dialética**, formando um fluxo de crescimento, o curso da História."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *A História na filosofia grega*. *In*: Filosofia Grega – uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 13).

Texto 2) "Radicalizando essa problemática, defrontam-se-nos três hipóteses. Na **primeira**, tudo se comunica com tudo, a participação é absoluta, de tal modo que tudo se confunde com tudo – hipótese absurda, porque leva dizer, por exemplo, que o repouso é movimento e o movimento repouso. Na **segunda**, afirma-se que nada se comunica entre si; evita-se, assim, a confusão do real, mas cai-se num imobilismo que se contradiz e leva igualmente ao absurdo. Resta, pois, uma **terceira** hipótese: algumas coisas se podem comunicar e outras não, ou certas coisas participam de certas coisas, o que implica a participação entre unidade e multiplicidade, entre ser e não-ser. Há uma certa participação regulada das coisas entre si. Um exemplo dado por **Platão** é o alfabeto: há letras que se relacionam entre si e outras não; as vogais permitem o relacionamento, e há regras para as relações, há até uma ciência dessas regras. Ou, outro exemplo, a ciência da Música, que nos fala das leis da consonância e da dissonância, dos sons que podem ir juntos e dos que não podem. Conclusão de **Platão**: deve existir também uma ciência – talvez a mais importante de todas – que se ocupe das relações do todo do real. Essa ciência existe: é **a dialética**.

O que faz a dialética? Ela divide por gêneros a realidade, e ensina a "*não tomar por outra uma forma que é a mesma, nem pela mesma uma forma que é outra*" (253d). **Ensina**, portanto, a encontrar a relação certa, o modo de participação adequada, razão pela qual "*em torno de cada forma há uma multiplicidade de ser e infinita quantidade de não-ser*" (256e). Cada forma é diferente das outras formas, e se afirmo o ser das outras, em relação a este ser das outras o ser da primeira não é: "*tantas vezes quanto os outros são, tantas vezes o ser não é*" (257a). Desse modo, o ser não é uma unidade imóvel, fechada em si, à maneira de **Parmênides**; ao contrário disso, o ser está na relação, o ser só é na relação. "*Quando uma parte da natureza do outro e uma parte da natureza do ser se opõem mutuamente, esta oposição não é, se se pode dizer, menos ser que o próprio ser; porque ela não exprime o contrário do ser, e sim outra coisa que não o ser*" (258b). Entende-se, assim, que o ser não seja nem isto nem aquilo, justamente por constituir sempre um "*terceiro termo*" (250b), e nisto está a razão de ser que possibilita a **participação**: o ser não é apenas a mobilidade e a imobilidade, e sim aquilo que estes dois termos apresentam em comum. Deste modo, o ser se impõe como o gênero supremo, que permite toda

participação. E se é o mais amplo de todos os gêneros, não é o único: Platão se refere a cinco gêneros supremos, em função dos quais se tornam inteligíveis todas as articulações do real. Se o ser pode unir-se ao movimento e ao repouso, não é redutível a estes, porque, se o fosse, movimento e repossuo se confundiriam; por isso, movimento e repouso também pertencem aos gêneros supremos. E estes três gêneros vão exigir mais dois, porque cada um deles é o mesmo que ele mesmo e outro que não os outros; temos assim mais dois gêneros: o mesmo e outro. Portanto, os gêneros como que dividem o real e estipulam os modos em que se dá a participação, fazendo com que certas formas se relacionem com certas formas. Por esse motivo, a participação não é caótica e obedece a certas leis. E então, o Estrangeiro de Eléia, contrariando a doutrina de seu mestre, pode formular a conclusão de todo o diálogo: "*Há mistura mútua dos gêneros. O ser e o outro penetram através de todos e se compenetram mutuamente. Assim, o outro, participando do ser, pelo fato de participar é; ele não é, porém, aquilo do qual participa, mas é outro; e porque é outro que não o ser, ele é manifestamente não-ser. O ser, por sua vez, participando do outro, será outro que não os demais gêneros. Outro que não os gêneros, ele não é nenhum gênero tomado à parte, nem é totalidade dos gêneros menos ele mesmo. Assim, o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é; e os outros, seja individualmente, seja em sua totalidade, sob muitas relações, são, e sob muitas relações, não são" (259b). Digamos, então, que o ser, sem se confundir com os outros gêneros, como que corre através deles todos, e* ***a missão da dialética*** *consiste em acompanhar esse correr através do qual se configuram as articulações do real*."

(Bornheim, Gerd A. *Dialética – teoria práxis*. Porto Alegre. Globo. São Paulo. Editora Universidade de São Paulo. 1977. pp. 31-33). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Podemos vislumbrar algum sentido de identidade no fragmento 3 de Parmênides?

b) A dialética Platônica também é encontrada em Parmênides? Na dialética Platônica se constitui identidade? Explique as questões, indicando os passos do Sofista de Platão (Texto 2).

c) Afirma-se que no ambiente filosófico existem muitas filosofias. Isso seria uma contradição filosófica? Explique, segundo o Texto 1.

- DIFERENÇA

Contexto: Ser e Não-ser. Unidade e multiplicidade. A articulação intrínseca da negação: absoluta e relativa. Oposição e alteridade. Idêntico e diverso (negação simples e diferente). Formas derivadas do diferente: contrário, dessemelhante e desigual.

Texto 1) "Em **conexão** com a noção de diferença apresenta-se uma série de noções, as quais devem ser tratadas unidas, e precisamente em sua conexão metafísica. Isso significa que o **conteúdo** delas deve ser estabelecido a partir de sua origem, que é o **Ser**: são noções que brotam da divisão do Ser, sendo internas ao ser. O ponto de partida deve consistir na identidade e na unidade do Ser e na consideração de que a divisão originária e absoluta do ser reside em sua oposição infinita ao não-Ser. Por força dessa oposição a identidade e a unidade do Ser se constituem como negação da negação. Essa **oposição máxima** e suprema é a **contradição**. A presença de multiplicidade dos entes, cuja configuração é a do ser determinado, obriga, além disso, a admitir uma oposição **diminuída, relativa**, isto é, determinada: a do ente como outro relativamente ao Ser e como outro relativamente aos outros entes. Também essa oposição se dá por força da negação, mas da negação por determinação.

A articulação intrínseca da negação segundo as duas direções (a do ente como outro em relação ao Ser e a do ente como outro em relação a todo outro ente) dá origem a toda a série de noções conexas. Procedendo com ordem podemos dizer: a **oposição** é uma relação negativa ou uma negação relativa, isto é, tal que, nos dois termos entre os quais se estende, a negação de um entra na compreensão do outro. Nessa oposição reside o significado original de alteridade. De modo absoluto, a **alteridade** é a relação negativa entre o ser e o não-ser: o outro absoluto é o não-ser, cuja negação tem como resultado a identidade e a unidade do ser. A compreensão do **ser** se estabelece por força da negação absoluta, que ele impõe de seu outro, isto é, do não-ser. Nessa oposição, no plano do **ente** (isto é, do ser determinado), situa-se a alteridade como alteridade determinada, isto é, a alteridade que provém da negação por determinação. Essa negação por determinação, tomada em geral, constitui o significado do termo "**distinção**".

Insistindo na determinação e no fato de que uma determinação se estabelece em relação negativa com outra, obtemos a noção de "**diverso**". Diversos são dois entes cuja determinação pertence respectivamente a ordens de realidade que não têm em comum nem mesmo o gênero e que, portanto, se diversificam por si mesmas; entre elas a relação negativa domina como simples, mera negação. Quando o diverso contém uma determinação comum com relação à qual e pela qual os entes diferem, toma a figura de "**diferente**". De modo que o **diverso** é o oposto do idêntico, enquanto o **diferente** inclui o idêntico, ou seja, difere em relação a alguma coisa do idêntico. Formas derivadas do

diferente são o "**contrário**", o "**dessemelhante**" e o "**desigual**" [1ª]. A essa série se opõe a série [2ª] do idêntico, do semelhante e do igual. Observando-se a oposição das duas séries, vê-se facilmente que, enquanto a primeira exprime o âmbito da **multiplicidade**, a segunda manifesta o da **unidade**.

Mas se, da consideração dessa linha, que se desenrola no plano da **determinação**, passarmos para a consideração da outra, que se desenrola no plano da **relação** entre o Ser e o ente como relação de alteridade do ente ao Ser, a perspectiva se simplifica: desse lado se olha para determinação do ente só enquanto determinação do Ser, como um modo de determinar-se do Ser, precisamente como ser determinado. De modo que, de um lado, o do **Ser**, todo ente converge e se comunica com todo ente: entre os entes como entes não se dá divisão nem oposição; considerados em seu ser, os entes se unificam. Sob esse aspecto, o **Ser** é o idêntico, em relação ao qual e pelo qual os **entes** diferem em sua determinação.

Em geral, **o ente é o diferente do Ser**, ao passo que no ente mesmo **o Ser** é o idêntico, e **a determinação** é o diferente, o outro em relação ao Ser. Dessa diferença se origina, desenvolvendo-se, a série do diverso, do diferente, do contrário, do dessemelhante e do desigual. Esse desenvolvimento se dá no plano da determinação tomada como tal em sua especificidade. Essa série se denomina *diferença ôntica,* ao passo que a diferença do ente em relação ao ser toma o nome de *diferença ontológica,* e sua exposição sistemática tem sua formulação no teorema da analogia do ente. O desenvolvimento completo da análise da diferença chega à *diferença metafísica,* que é aquela diferença que se instaura mediante a afirmação de que o Ser como tal supõe a Totalidade absoluta do Ser (Deus)."

(Molinaro, Aniceto. *Diferença*. *In:* Léxico de Metafísica. Tradução Benôni Lemos e Patrizia G. E. Collina Bastianetto. São Paulo. Paulus. 1998. pp. 46-47). Os negritos são nossos.

Texto 2) "Só se enreda na rede das diferenças quem tem dificuldade de pensar a identidade do pensamento nas próprias tensões e oposições de seus níveis, endereços e exercícios. Para o Pensamento, o critério consensual da verdade é tão espirituoso como o esforço de comparar o maior número possível de exemplares de uma edição de jornal para se confirmar a verdade de uma notícia. Nenhum filósofo, digno deste nome, está em diálogo de pensamento com seus contemporâneos. **As diferenças entre as filosofias não atrapalham, estimulam o Pensamento, pois a essência da verdade não está no consenso**. E por quê? – Nietzsche nos responde: a Filosofia "**não é algo que se torna, evolui e devém, nem algo que passa, decorre e escoa**." A Filosofia está toda se tornando, está toda evoluindo, está toda devindo. A Filosofia está sempre passando, está sempre decorrendo, está sempre escoando. "**Os seus excrementos são o seu alimento**." Um puro vir-a-ser é a vontade de todo ser e um eterno retorno do mesmo é o poder deste incessante querer ser. "Vontade de poder" e "eterno retorno" perfazem o cúmulo da Filosofia

porque são a Filosofia do cúmulo no cúmulo e como cúmulo. Por isso, no número 617 de suas anotações para sua obra principal, resume Nietzsche a dinâmica de realização do real com as seguintes palavras: “Recapitulação: imprimir ao vir a ser o caráter de ser é a suprema vontade do poder.”

(Carneiro Leão, Emmanuel. *A História na Filosofia Grega*. Filosofia Grega – uma introdução. Teresópolis. Daimon. 1ª Edição. 2010, p. 14-15).

Questionamentos:

a) A partir da compreensão de ‘Ser’ em conexão com a ideia de diferença (outro, alteridade), explique as série de noções conceituais consideradas pelo autor, bem como a sua classificação triádica das diferenças (Texto 1)?

b) A essência da verdade está no consenso? (Texto 2)

c) Comente sobre os conceitos de igualdade e diferença enquanto constituição de identidade? (Texto 1)

- DISCURSO

Contexto: Todo discurso é discurso filosófico? O discurso distingue os homens dos demais seres? Para nos fazer compreender basta combinar as palavras ou é necessário algo mais?

Texto 1) “Discurso não tem aqui sentido restrito. **Abarca** toda a envergadura entre sentido e não sentido. Discursar é **concorrer** com toda realização para ser mais originariamente a própria mortalidade e finitude, percorrendo toda a comunhão entre vida e morte, entre real e irreal, entre ser e nada. Este concurso discursivo **se exerce** permeando situações e desafios, discutindo meios e afazeres, atravessando relações e relacionamentos, socorrendo deficiências; em uma palavra, o concurso discursivo **lida** com as peripécias de realização do homem no mundo. E não é para menos. O discurso é o **modo de ser** que distingue o homem de todos os demais seres. No discurso e pelo discurso o homem **chega a si mesmo**, enquanto ser-com e ser-para o outro, tanto o outro de si mesmo, como o outro dos outros. Discursar é **relacionar-se** consigo e com os outros, em alguma realização no vazio da Linguagem aberto pela retração da realidade. O discurso pelo outro de si mesmo e dos outros **constitui** a conjuntura em que o homem constrói todos os comportamentos e relações.

É no discurso que **decidimos**, **esclarecemos** e **mostramos** a ação, que somos, e a realização, que agimos, o tratamento, que damos, e os dons, as coisas e pessoas que tratamos.”

(Carneiro Leão, Emmanuel. *O problema filosófico da lógica em Aristóteles. In*: Filosofia grega: uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 237-238) Os negritos são nossos.

Texto 2) “Na análise do discurso vemos que há um momento de *escolha* e um momento de *combinação* das palavras.

A escolha e a combinação das palavras se dão ao acaso. É um processo criativo de nosso ser, vindo lá do fundo da alma, intensamente afeiçoada pelo assombro de dor e de alegria da realidade. Na afeição, a alma escolhe e combina as palavras para exprimir o que pensa, sente e quer.

O discurso é pois o caminho que concretiza os mais belos encontros. Isto significa que o homem está na capacidade fundamental de dialogar com a realidade e morar nesse diálogo atônito e iluminado.”

(Buzzi, Arcângelo R. *A linguagem*. *In*: Filosofia para principiantes – a existência humana no mundo. Petrópolis. Vozes. 2003. p. 52)

Questionamentos:

a) O que é discursar? O que é discurso? (Texto 1)

b) “*No discurso e pelo discurso o homem chega a si mesmo, (...)*”. Explique a passagem do Texto 1.

c) Explique os dois momentos de análise do discurso, segundo o Texto 2.

- EDUCAÇÃO

Contexto: Educação é o ato de educar. Mas o que é educar? Será um mistério ou algo dado?

Texto 1) “A **educação** pode ser descrita, sem hesitação, como um incentivo à superação do princípio do prazer, à substituição dele pelo princípio da realidade; ela pretende ajudar no processo de desenvolvimento que afeta o Eu, recorre para isso a prêmios de amor oferecidos pelo educador, e por isso falha, se a criança mimada pensa que de todo modo possui esse amor e que em nenhuma circunstância o perde.”

(Freud, Sigmund. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico [1911]*. *In:* Obras Completas, Volume 10. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2013. p. 117).

Texto 2) “Tanto nos indivíduos como nas comunidades, a constituição humana transcende o querer das vontades porque quer sempre a ordem e con-juntura do cosmos. O homem não é micro-cosmos no sentido da miniatura do mundo. O homem é micro-cosmos no sentido de conjuntura da **identidade**, isto é, de conjuntura em que se juntam as diferenças no ser de tudo que é. **E-ducar** é e-duzir, ex-trair da individualidade de cada um a conjuntura universal do mundo: παιδεία. O paradigma da *paideia*, os gregos o buscam na luta de seus mitos entre as forças noturnas da terra e as forças diurnas do céu, entre os titãs e os olímpios. Em estórias profundas de deuses e heróis, a mitologia grega narra as vicissitudes desta luta do *princípio luminoso do espírito* contra o *princípio tenebroso da natureza*. Os feitos de Hércules são os feitos da existência grega no caminho da *paideia*.”

(Carneiro Leão, Emmanuel. *O pensamento originário*. *In*: Filosofia grega – uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 113).

Texto 3) “O **poder de concentração** é uma qualidade muito valiosa, que poucas pessoas adquirem, a não ser pela educação. É verdade que tal poder cresce de maneira natural, até certo ponto, à medida que a pessoa amadurece; as crianças muito novas raramente conseguem pensar em alguma coisa por mais de uns poucos minutos, mas, a cada ano que passa, sua atenção fica menos volátil, até se tornarem adultos. Ainda assim, é muito difícil que adquiram concentração o bastante sem que tenham um longo período de **educação intelectual**. Três qualidades caracterizam a **concentração perfeita**: ela deve ser intensa, prolongada e voluntária. A **intensidade** se ilustra na história de Arquimedes, que, segundo consta, não percebeu quando os romanos tomaram Siracusa e chegaram para matá-lo, porque se achava absorto na resolução de um problema matemático. Ser capaz de ficar concentrado na mesma questão por um **tempo considerável** é essencial para as realizações mais difíceis e até mesmo para compreensão de todo e qualquer assunto complicado ou obscuro. O interesse espontâneo e profundo faz com que a concentração seja natural, pelo menos no que concerne ao objeto do interesse. A maioria das pessoas consegue se concentrar em um quebra-cabeça por um bom tempo; mas isso, por si só não é muito útil. Para ser realmente valiosa, a concentração também precisa estar sobre **o controle da vontade**. Com isso, quero dizer que, mesmo quando uma porção de conhecimento for em si mesma desinteressante, o homem pode se forçar a adquiri-la, se tiver um motivo adequado para fazê-lo. Creio que a educação superior confere, acima de tudo, o controle da atenção pela vontade. Nesse aspecto, e apenas nele, a educação à moda antiga é admirável; duvido que os métodos modernos tenham tanto sucesso ao ensinar um homem a suportar o tédio voluntário. Mas, se esse defeito de fato existe na prática educacional moderna, nada obriga que seja irremediável. (...).

A **paciência** e o **engenho** devem resultar da boa educação. Antigamente, pensava-se que eles só poderiam ser assegurados, na maioria dos casos, pelo cumprimento de bons hábitos impostos pela autoridade externa. Com certeza esse método obtém alguns êxitos, como se pode ver quando o cavalo é domado. Entretanto penso que seja melhor **estimular a ambição necessária para superar dificuldades**, o que se pode fazer pela gradação destas, de modo que o prazer do sucesso seja, de início, bastante fácil de conquistar. Isso proporciona uma experiência de prêmios à persistência, e a quantidade de persistência exigida pode ir aumentando aos poucos. Observações similares se aplicam à crença de que o conhecimento é difícil, mas não impossível, impressão que é melhor criada quando se induz o aluno a resolver uma série de problemas cuidadosamente dispostos em gradação de dificuldade."

(Russel, Bertrand. *Sobre a educação*. Tradução Renato Prelorentzou. São Paulo. Unesp. 2014. pp. 204-206).

Questionamentos:

a) No tocante à educação, comente e explique os princípios em oposição no Texto 1?

b) "*O homem é micro-cosmos no sentido de conjuntura da identidade, isto é, de conjuntura em que se juntam as diferenças no ser de tudo que é*." Explique o sentido de identidade e diferenças na indicada passagem do Texto 2.

c) Explique o significado de *paideia* entre os gregos e se ainda perdura ou pode perdurar o sentido originário de tal palavra na modernidade? (Texto 2)

(Carneiro Leão, Emmanuel. *O Pensamento Originário*. *In*: Filosofia Grega – Uma Introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 113).

- ENSAIO

Contexto: O que é um ensaio? A palavra ensaio assume vários sentidos na vida cotidiana: fotográfico, nas artes cênicas, nas escolas de samba, entre músicos etc. Mas em sentido filosófico, o que significa tal palavra?

Texto 1) "A **dissertação** filosófica afirma igualmente sua especificidade em relação ao gênero do **ensaio**.

Obra em prosa de forma livre, tratando de um tema que ele não esgota, assim é definido **o ensaio**, constituído muitas vezes por uma sequência de reflexões ou de

meditações que giram ao redor de um tema, constituindo o conjunto uma mistura erudita de preparação elaborada e de improvisação.

A liberdade do ensaio permite distinguir os dois gêneros e os dois procedimentos. Pois uma **dissertação** filosófica representa uma "demonstração-argumentação" (cf. p. 89) rigorosa, um raciocínio controlado que ignora toda improvisação. O fio lógico e demonstrativo da dissertação filosófica não se compara absolutamente ao fio, muito mais livre, do ensaio.

Ambos, porém, têm um **objetivo comum**: colocar uma questão e um problema e querer resolvê-los ou, pelo menos, aplicar-se em trabalhar para sua solução. A caminhada dos dois difere: **o ensaio** quer criar um clima que empolgue o leitor; **a demonstração** quer obter sua adesão por meio de um raciocínio rigoroso, argumentado e progressivo."

(Russ, Jacqueline. *Os Métodos em Filosofia*. Segunda edição preparada por France Farago. Tradução Gentil Avelino Titton. Petrópolis. Vozes. 2010. p. 92-93). Os negritos são nossos.

Texto 2) "***1. Esboço da estrutura de um ensaio filosófico***. Sócrates não era amigo daquilo que entendia por retórica. Ainda assim, ele se dispunha a conceder que "***Todo discurso deve ser construído como uma criatura viva, dotado por assim dizer de seu próprio corpo; não lhe podem faltar nem pé nem cabeça; ele tem de dispor de um meio e de extremidades compostas de modo tal que sejam compatíveis uns com os outros e coma obra como um todo***" (Fedro, 264C). Estendendo o alcance da metáfora, assim como as partes do corpo têm diferentes formas e funções – braços, pernas, asas e chifres -, assim também as têm as partes do **ensaio**. Além disso, assim como diferentes animais exibem diferentes anatomias, assim também se passa com **os ensaios filosóficos**: alguns são mais complexos e incomuns do que outros. Todos, contudo, evoluem a partir de uma forma básica.

(...) Em termos prosaicos todo ensaio deve apresentar **três partes**: começo, meio e fim. Foi, creio eu Winston Churchill quem o disse da seguinte maneira: ***diga o que vai fazer, faça-o, diga o que fez***. Talvez você já tenha ouvido isso e por uma boa razão: trata-se de uma verdade.

(...) o primeiro elemento, "***diga o que vai fazer***", e o terceiro, "***diga o que fez***", não sofrem modificações substanciais. Eles aparecem a seguir como seguimentos I e V, respectivamente. O segundo elemento, "***faça-o***", no entanto, divide-se em três seguimentos, II, III e IV.

A estrutura de um ensaio filosófico

Forma simples

I Apresente a **proposição** *a ser provada*.

II Apresente o **argumento** *em favor* da proposição.

III Demonstre que o argumento é **válido**.

IV Demonstre que as **premissas** são **verdadeiras**.

V Retome de modo **conclusivo** *o que foi provado.*

O seguimento **I**, "**Apresente a proposição a ser provada**", é o começo do ensaio. A proposição a ser provada costuma receber o nome de "frase da tese" ou, de modo mais simples, tese. A tese tem de ser um enunciado como "Justiça é atribuir a cada pessoa aquilo que lhe é devido", assim como pode ter caráter histórico: "O método da dúvida de Descartes é equivalente ao ceticismo de Sexto Empírico".

Aristóteles disse: "***Um discurso tem duas partes: você tem que apresentar sua tese e tem que prová-la***". Embora um ensaio não seja propriamente um **discurso escrito**, aquilo que Aristóteles diz sobre este último pode ser aplicado ao ensaio. A divisão mais básica de um **ensaio** é a apresentação da tese e a prova dessa tese. A afirmação da tese vem antes da prova. Se você começar o ensaio com **a primeira premissa**, em vez de começar com **a apresentação de sua tese**, o leitor terá grandes dificuldades para compreender a relevância da premissa. Um dos motivos disso é que de uma proposição segue-se um número infinito de proposições.

(...) Compare escrever um ensaio como dirigir um veículo. Se o passageiro não souber o destino vai ser difícil lembrar das ruas por onde passou. Se, por outro lado, o destino for conhecido, toda virada à esquerda e à direita, toda placa ou sinal de trânsito serão registrados com relação a esse destino. Como a filosofia pode ser difícil, é importante dizer com toda clareza possível o que você está tentando provar em seu ensaio. Não deve haver surpresas na filosofia, exceto as causadas por um achado expresso com clareza brilhante. Não confunda pirotecnia retórica com luz filosófica.

Claro que seu principal objetivo, ao escrever um ensaio filosófico, é a Verdade pela Verdade (*Veritas gratia Veritatis*). Outro propósito pode ser, no entanto, mostrar ao seu professor que você conhece o assunto. Antes de ler seu ensaio, o professor não vai supor nem que você conheça nem que não conheça o assunto; mas, quando ele começar a ler, o ônus de provar que você conhece o assunto é todo seu. Um ensaio sem clareza é evidência de um pensamento sem clareza.

Os seguimentos **II, III e IV** constituem o **meio** do ensaio. Quanto ao seguimento **II** é boa prática **apresentar o mais cedo possível todas as suas premissas**. Isso dá ao leitor

a oportunidade de ver a estrutura geral de seu argumento. O leitor tem a chance de conhecer a aparência geral da maneira como você vai proceder para provar sua tese. Então, no seguimento **III**, mostre que seu **argumento é válido**, isto é, que as premissas estabelecidas o levarão de fato à conclusão. Explique de que maneira suas premissas implicam sua conclusão. Como um argumento válido só garante uma **conclusão verdadeira** se todas as premissas forem verdadeiras, o próximo passo de seu ensaio (seguimento IV) é provar que suas premissas são verdadeiras. Apresente em primeiro lugar **as evidencias em favor** de suas premissas. Essa é a maneira mais direta e patente de defender sua tese. Tipicamente, o público se mostrará dúbio com relação a uma ou mais premissas suas. Levantar as objeções que você antecipa que o leitor poderá fazer ajuda a desanuviar a atmosfera, se você puder responder a essas objeções. Além disso, a resposta a objeções reforça sua defesa e a torna mais imperiosa quanto à aceitação pelo leitor.

O seguimento **V** é o fim de seu ensaio. Há várias maneiras de terminar um ensaio. Uma delas é resumir seu argumento. Isso segue a ideia de "***diga o que fez***". Como vem no final de sua cuidadosa explicação, seu resumo pode supor muitas coisas. Você pode usar termos técnicos livremente e supor que o sentido de toda as suas proposições é claro. Outra maneira de terminar o ensaio é explicar que outra (s) implicação (ões) ele tem ou dizer qual é o próximo passo em sua pesquisa. Esta última conclusão não é adequada quando se está apresentando a **monografia final** de uma disciplina ou curso.

Outra maneira de terminar o ensaio é **explicar** por que **os resultados** obtidos são **importantes** caso sua importância não tenha podido ser apreciada por sua apresentação em algum seguimento anterior do ensaio. Tipicamente, é bom explicar a importância dos resultados perto do começo do ensaio, a fim de despertar o interesse do leitor. Mas às vezes não é possível avaliar essa **importância** antes de se percorrer todo o argumento **ou** a relação entre os resultados e a importância que têm é implausível sem o argumento. Nesses casos, é tanto justificável como aconselhável explicar a importância dos resultados no final."

(Martinich, A. P. *A estrutura de um ensaio filosófico. In:* Ensaio Filosófico – o que é, como se faz. Tradução Adail U. Sobral. São Paulo. Loyola. 2002. pp. 79-83). Alguns negritos, itálicos e sublinhados são nossos.

Questionamentos:

a) Conceitue ensaio e explique sua estrutura filosófica (Texto 1 e 2).

b) O que tem em comum e no que se distingui o ensaio da dissertação (Texto 1)

c) Acuse a estrutura, explicando os itens formais de composição do ensaio filosófico, segundo o Texto 2.

- ENSINAR

Contexto: É rejeitar “atirar no escuro”. É estarmos ciosos das relações de identidade e diferenças em relação às quais sempre já estamos diante da realidade. Dar e prestar são verbos que sintetizam a tarefa de ensinar. O verbo ensinar encontra-se numa via de mão dupla com o aprender. A possibilidade de compreensão dessa relação é proposta nos textos abaixo, a título de facilitar o que se quer dizer com algo tão simples e primordial que, muitas vezes, nem chegamos a perceber a totalidade de sua existência e importância.

Texto 1) ***Ensinar*** é um dar e prestar. Mas o que no ensino se dá e se presta, não são conteúdos, doutrinas, técnicas, em uma palavra, informações apenas. São ***condições*** e ***indicações*** para se **tomar e aprender por si mesmo o que já se tem**. Por isso se alguém aprende e toma apenas conteúdos e doutrinas, técnicas e *know how*, se armazena apenas informações, não aprende. Pois ***aprender*** não é acumular, como crescer não é aumentar de tamanho. Só aprende quem sabe, no que compreende, o sabor do que já possui, a riqueza misteriosa de sua identidade. Acontece realmente um aprender quando a compreensão do que se tem, for e vier a ser sempre um dar-se a si mesmo sua própria identidade. Neste movimento radical ***ensinar*** passa sempre de simples informação e explicação para vir a ser formação e criação. **Formar** é deixar o outro aprender, integrando no que ele é os limites do que ele não é. **Aprender é muito mais difícil e fundamental do que ensinar**. Só quem realmente sabe aprender, e somente na medida em que o sabe, pode realmente ensinar. **O professor** é realmente professor enquanto e na medida em que for mais radicalmente aluno. Pois **ensinar** exige e impõe a ascese de aprender; a ascese de constantemente assumir tanto a ignorância como o saber do que já se sabe. Não apenas aquele que já sabe tudo não pode nem aprender nem ensinar. Também não o pode quem não assumir o saber de sua ignorância, quem não reconhecer que sabe alguma coisa.

Aprender-ensinar é pois **a identidade e diferenciação de nossas diferenças com a realidade**, tanto com a realidade que nós mesmos somos, como com a realidade que nós não somos. Para aprender, não podemos receber tudo mas devemos, de certo modo, trazer alguma coisa conosco para o encontro. Os gregos chamavam esta *dinâmica*, do que pode ser aprendido e do que pode ser ensinado, de ***máthema,*** donde provém os termos ocidentais de matemático e matemática. Quando os ouvimos, associamos logo números, funções e conjuntos. E realmente o matemático e os números se acham numa relação íntima. A questão é apenas saber se tal relação existe porque o matemático é algo numérico ou porque o número é algo matemático. Neste último caso, por que então é sobretudo o número que vale e se considera como o matemático por excelência? Agora, jogando no jogo da dinâmica de aprender e ensinar, poderemos responder. Entramos numa sala e dizemos que nela há três cadeiras. O que é número três, não nos dizem as três cadeiras, nem três

professores, nem quaisquer outras três pessoas ou coisas. Ao contrário, só podemos contar e dizer que há três cadeiras, por já conhecermos e trazermos conosco o sistema dos números naturais. E ao contarmos as cadeiras, ao reconhecermos o sistema dos números naturais, não fazemos *senão* **tomar conhecimento** de algo que, de alguma maneira, já temos. Este **tomar** conhecimento e aprender se diz em grego ***mánthamo.*** O ***número*** é algo que pode *ser ensinado e aprendido*, é um ***máthema***. Por que então em nosso contacto e relacionamento com as coisas, ao contar com elas e calculá-las, se consideram os números como o matemático por excelência? - Porque constituem *culturalmente* o matemático mais próximo e mais frequente.

Onde nos perdemos para virmos a errar pelo matemático?

Nós nos perdemos na manobra do Pensamento, que por obra da mão da ***Linguagem*** nos encaminha no caminho de aprender e ensinar. ***Só*** entrando no jogo da Linguagem é que encontramos um ***princípio de unidade*** **realmente integrador das dimensões e níveis de aprender e ensinar**. Os planos de formação de que tratam diferentes línguas têm na Linguagem a força de integração que lhes garante crescer e diversificar-se sem perda de **identidade**."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Aprendendo a Pensar*, Vol. I, Petrópolis. Vozes. 1977. pp. 48-50, os negritos e sublinhados são nossos).

Texto 2)

"O tempo aproveitai, que ele é tão fugidiço,

Mas a ordem faz ganhar tempo; é por isso,

Que vos indico, como número um,

Sem mais, Collegium Logicum,

Tereis lá o espírito adestrado, (...)"

"Ai de mim! da filosofia,

Medicina, jurisprudência,

E, mísero eu! da teologia,

O estudo fiz, com máxima insistência.

Pobre simplório, aqui estou

E sábio como dantes sou!" (...)

“Depois, antes de nada mais,

A metafísica enfrentais,

Para aprenderdes, perspicaz, de plano,

O que é alheio ao cérebro humano.

Para o que se lhe integra e o que não se lhe integra,

Uma ótima palavra ocorre, em regra.

Mas, tratai de zelar pela ordem com afinco

Neste semestre que inicia o ensino.

São, diariamente, as aulas cinco;

Cuidai de entrar com o som do sino!

De antemão preparado, pronto,

Parágrafos remoídos, tudo a ponto,

A olhar que nada ensinem em excesso

Do que o livro se acha impresso;

À escrita dedicai-vos, entretanto,

Como se vos ditasse o Espírito Santo.”

(Goethe, Johann Wolfgang von. *Fausto – uma tragédia.* Edição bilíngue, tradução: Jenny Klabin Segall. Apresentação, comentários e notas: Marcus Vinicius Mazzari. Ilustração de Eugène Delacroix. São Paulo. Editora 34. 4ª edição. 2010. 1ª parte, segunda cena: “Quarto de trabalho”. pp. 187 e 189). A ordem do texto é nossa

Questionamentos:

a) “*Por que então em nosso contacto e relacionamento com as coisas, ao contar com elas e calculá-las, se consideram os números como o matemático por excelência? - Porque constituem culturalmente o matemático mais próximo e mais frequente*.” Justifique e comente a resposta do autor mediante a pergunta formulada no Texto 1.

b) O que se entende e qual a relação entre *máthema e mánthamo* no Texto 1?

c) "*Cuidai de entrar com o som do sino! / De antemão preparado, pronto,/ Parágrafos remoídos, tudo a ponto, / A olhar que nada ensinem em excesso / Do que o livro se acha impresso*". Segundo a passagem destacada do Texto 2, Goethe quer incentivar, recomendar ou criticar o modelo de ensino de sua época? Comente e justifique seu entendimento.

- ENTE

Contexto: Ente, entidade e fenomêno têm o mesmo significado? Qual a relação dos entes com o Ser? Essas entre outras questões necessitam ser desveladas. Será que vamos conseguir? Com o aprofundamento de nossos poderemos compreender o que está em jogo.

Texto 1) "O uso da palavra "**ente**" em filosofia provém da tentativa de incorporação no pensamento da experiência que os gregos tiveram através da expressão ***tòn ón***. Para os gregos, os entes eram, simplesmente, tudo o que é. Pedras, deuses, palavras, a beleza, o dragão e o homem – todas as coisas, pelo puro fato de serem de um modo ou de outro, eram chamadas pelos gregos de "***tà onta***".

Em sua estranheza à língua corrente, a palavra "ente" traz o inconveniente, em português de nos distanciar, justamente, da simplicidade do que ele deveria nos lembrar. No entanto, os "entes" tornam-se necessários para, a cada vez, colocar o pensamento, através do verbo **ser** que os origina, em relação com a **abertura** que nos possibilita afirmar a própria existência de todas as coisas.

O uso da palavra "ente" não se deve a uma mera filigrana, mas a algo vital para a filosofia: a **escuta do real**, no caminho de um questionamento que irrompe de modo maravilhoso há mais de 2000 anos. Nessa trilha, a própria dificuldade de expressar os "entes" em nossas línguas reflete uma barreira radical: **a surdez** de um modo de (des)apreensão, a **deformação** de um percurso de experiência do pensamento. A incapacidade de perceber o mundo, todos os aparecimentos que nos cercam, como ***parte presente*** do que chamamos em nossa língua cotidiana de "ser".

A razão do esquecimento dos entes é a mesma da do esquecimento do ser.

Para os gregos, contudo, ***tò ón***, designando simplesmente tudo que é, emergia do ser, como seu ***particípio presente***. Na ausência do particípio presente para o verbo ser, e na tentativa de reter uma experiência ontológica para as coisas, o português tomou o tema "ente" do acusativo latino "***enten***". A palavra, no entanto, por nunca haver se incorporado à língua, transparecendo essa ***participação***, não conseguiu abarcar o ***acontecimento de ser*** presente no tema do particípio ***ón***. Apesar deste fracasso, vale a pena manter sua boa intenção em mente quando empregamos a palavra ente, e, se desejarmos algo mais

cotidiano, que nos aproxime do modo dessa ***participação ontológica***, podemos escutá-la como "**o que está sendo**". De qualquer modo, fica afirmado que "**os entes (ainda) não abandonaram o homem**".

(Beuque, Guy Van de. *Experiência do Nada como princípio do mundo*. Rio de Janeiro. Mauad. 2004. Nota 1, pp. 24-25) Os negritos são nossos.

Texto 2) "**Ôntico.** Esta palavra deriva-se da expressão grega *to on,* particípio presente substantivado no concreto, neutro, do verbo *einai*, o sendo, o ser no seu movimento contínuo de vir a ser. Comumente encontramos traduzido, simplesmente, como "o ser", diferenciando-se do processo contínuo de vir a ser, *einai* (infinitivo do verbo ser), o Ser, pelo uso da letra "s" minúscula aquilo que se mostra em toda manifestação e em todo recolhimento. **Nós falamos do ser, nos damos conta do ser, pela visibilidade em que o ser se oferece, na luminosidade do mundo, na qual todos os dias acordamos e, dizemos que o sol é, a árvore é, o homem é, a nuvem é, o vento é, o trovão é, o desconhecido é. Essa constatação ôntica, de que algo é, advém, sempre, num encontro.** O ser irrompe no real como a manifestação concreta, singular e autônoma, que cada vez, se realiza em condições e experiências determinadas. Uma flor é diferente de todas as outras flores e em todos os aspectos, mas traz, em si, não só a condição de todas as flores, presente em cada flor, mas, também, a diferença de todos os outros seres. Essa concentração, em cada singular concreto, de identidade e diferença, permite distinguir a flor da pedra. **A singularidade marca o mundo**. O ôntico não é, apenas, aquilo que eu alcanço com meus sentidos. O que queremos mostrar, aqui, é que ôntico diz a manifestação concreta de uma estruturação que provém da abissalidade do mistério.

Tudo que se concentra na abrangência da visibilidade do aparecer tem sua duração, sua intensidade de ser, suas condições de realização, e integra este mundo, no qual lutamos todos os dias. Tropeçamos numa pedra e caímos no chão, compramos um livro, fazemos um discurso, choramos de dor ou de alegria, corremos da chuva que chega, nos surpreendemos com a morte de um amigo, celebramos o nascimento de uma criança, tudo isto, e muito mais, faz parte do mundo que conhecemos, do mundo que construímos, edificando a vida. Tudo isto tem uma inscrição ôntica no real e, quando nos referimos ao ôntico do real, falamos, do **ontológico**, isto é, da dinâmica de estruturação do real e, também, do abandono que o ser se do à abertura, à profundidade do mistério em cada ser."

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda terra – Uma fenomenologia do arcaico nos gregos*. Teresópolis. Daimon. 1ª Edição. 2007. pp. 215-216). Os negritos são parcialmente do Autor.

Texto 3) “Ora, o Ser não é o ente. Por isso, se se diz o *é*, sem ulteriores explicações, do Ser, então facilmente se entende o Ser como um ente, à maneira dos entes conhecidos, que como causa produzem efeito ou como efeito são produzidos. Sem embargo, já nos primórdios do pensamento, diz ***Parmênides***: ***estin gar einai***, “**é, pois, o Ser**”. Nessa palavra se esconde para todo o pensamento o mistério originário. Talvez o *é* só possa ser dito de maneira adequada do Ser, de sorte que, em sentido próprio, nenhum ente *é*. Todavia, porque o pensamento ainda deve chegar a **dizer** o Ser em sua Verdade, ao invés de **explicá-lo** como um ente, tem que ficar aberta, para o desvelo cuidadoso do pensamento, a questão, se e como o Ser *é*.”

(Heidegger, Martin. *Sobre o Humanismo*. Introdução. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1967, p. 56-57). Os negritos são parcialmente do Autor.

Questionamentos:

a) A rigor, algum ente ‘*é*’? (Texto 3) Justifique a resposta e comente se podemos ‘explicar’ se e como o Ser é.

b) Explique o significado das palavras ôntico e ontológico, bem como se pertencem ou não a um mesmo fenômeno.

c) “*Uma flor é diferente de todas as outras flores e em todos os aspectos, mas traz, em si, não só a condição de todas as flores, presente em cada flor, mas, também, a diferença de todos os outros seres*.” Explique se apesar das igualdades e diferenças retratadas na passagem, podemos encontrar identidade. (Texto 2)

- ESCUTA

Contexto: Na dimensão do pensamento fenomenológico nem toda escuta é auricular. E por que não? Entregando-nos à experiência de pensamento talvez possamos auscultar o dizer originário dessa escuta.

Texto 1) “Pensar o sentido do ser é **escutar** a realidade nos vórtices das realizações, deixando-se dizer para si mesmo o que é digno de ser pensado como outro. O pensamento do ser no tempo das realizações é inseparável das falas e das línguas da linguagem com o respectivo silêncio. E se dão muitas falas. A fala da técnica, a fala da ciência, a fala da convivência, a fala da fé, a fala da arte. Pois a fala do pensamento é escutar. Escutando, o pensamento fala. **A escuta** é a dimensão mais profunda e o modo mais simples de falar. O barulho do silêncio constitui a forma originária de dizer. No silêncio, o sentido do ser chega a

um dizer sem discurso nem fala, sem origem nem termo, sem espessura nem gravidade, mas sempre se faz sentir, tanto na presença como na ausência de qualquer realização ou coisa. Aqui discurso simplesmente se cala por não ter o que falar e, neste calar-se, tudo chega a vibrar e viver na originalidade de sua primeira vez. É o tempo originário do sentido.

No pensamento, a fala nunca é primeiro. O pensamento nunca fala de modo próprio. Sempre responde por já ter escutado. Toda pergunta ou questão do pensamento torna-se radical por já ter sempre resposta. Só se consegue dizer a palavra essencial na escuta do sentido, a essência da palavra. Só muito raramente o pensamento chega à sua essência de escuta do sentido. Obediência é uma audiência atenta do sentido. Por lhe dirigir continuamente a essência da palavra, o tempo, enquanto pronome do ser, está sempre dizendo a palavra crucial, mas que o pensamento só consegue repetir numa variedade infinita de palavras, de gestos, de sentidos, de ações."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Aprendendo a Pensar, Vol. II.* Petrópolis. Vozes. 2ª Edição. 2000. p. 212)

Texto 2) "Com a linguagem habitual, que hoje é cada vez mais amplamente abusada e desgastada, a verdade do seer não tem como ser dita. **Será que essa verdade pode ser em geral dita de maneira imediata, uma vez que toda linguagem é qualquer modo linguagem do ente?** Ou **será que pode ser inventada uma nova linguagem para o seer?** Não. E mesmo se tal tentativa tivesse êxito e mesmo sem uma formação vernácula artificial, essa linguagem não seria nenhuma linguagem que diz. Todo dizer precisa emergir concomitantemente do **poder ouvir**. Os dois precisam ter a mesma origem. Assim, **só uma coisa importa**: dizer a linguagem mais nobremente amudurecida em sua simplicidade e força essencial, a linguagem do ente enquanto linguagem do seer. Essa transformação da linguagem penetra em âmbitos que ainda se encontram cerrados para nós, porque não sabemos a verdade do seer. Assim, fala-se da "**recusa do perseguimento**", da "**clareira do encobrimento**", do "**acontecimento apropriador**", do "**ser-aí**", não um escolher verdades e retirar essas verdades das palavras, mas a abertura da verdade do seer em tal dizer transformado."

(Heidegger, Martin. *36. O repensar do seer e a linguagem*. *In:* Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro. Via Vérita. 2015. p. 79-80)

Questionamentos:

a) Segundo Texto 1, o quer significar "*Pensar o sentido do ser*" ?

b) O sentido do ser depende de discurso ou de fala? (Texto 1)

c) *"**Será que pode ser inventada uma nova linguagem para o seer?"*** Além de um comentário sobre o entendimento do autor, elabore a sua própria compreensão sobre o assunto.

- ESPANTO

Contexto: A ler o verbete já ficamos espantados! Como podemos vivenciar uma experiência de pensamento a partir de uma palavra que nos espanta: "espanto"? Resta saber se para os gregos antigos tal palavra significa apenas um susto ou se nos remete para muitas outras questões radicais. O desafio da problema é o caminho que se apresenta. Vamos lá!

Texto 1) "Mas se pergunta: que modo de ser é propriamente este [Filosofia] e como despertar para ele, melhor, como fazê-lo despertar ou ascender-se em nós para que venhamos a ser nós mesmos uma vez que se trata de uma dimensão própria do próprio homem? Em questão está o modo de ser que é o do ***perguntar,*** o qual, por sua vez, brota do ***espanto***, ou seja, acorda desde um puxão, o *puxão do pasmo* ou da *admiração*.

É proverbial que a filosofia nasce com o espanto com a admiração. É o que é dito numa famosa passagem de Platão, *Teeteto,* 155 d, que reza: "pois este é o humor, a disposição ("*páthos*") de um filósofo: o espantar-se, o admirar-se ("*to thaumazein*"). E não há outro começo ("*arché*") para filosofia senão este".

Espantar-se?! Admirar-se?! De quê? Como? Aristóteles que, em *Metafísica*, I, 982b *a* 983ª, vai retomar este tema, diz que inicialmente nos admiramos "**pelo fato que as coisas sejam assim, tais como são como se fossem meras marionetes, movendo-se desde si mesmas**". Trata-se, portanto, do que pode haver de mais simples, na verdade, de mais banal. Trata-se do mais trivial dos fatos e que, justamente por isso, ou seja, por ser o mais trivial, o que mais está *na cara,* torna-se o mais difícil, mais raro, o próprio inopinado. Trata-se do espanto ou da admiração frente ao franciscaníssimo fato que *as coisas são* ou que elas sejam; que elas, *de repente*, *estão aí*, na nossa cara, exigindo da gente, reclamando-nos, sem que tenham-se anunciado, sem ter pedido licença, sem nenhuma inscrição prévia, sem que se saiba como nem por quê. Que isso se mostre assim, deste modo, com esta evidencia – isso é uma hora rara na vida de alguém. Esta hora, deste espanto, que se transfigura sobre a forma de pergunta, do perguntar.

Tal espanto só é possível quando se faz, melhor, quando se consuma ou se plenifica, de algum modo ou por alguma via, aquela retirada do mundo e das coisas, ou seja, quando se desfaz aquela proximidade excessiva, que cria a evidencia, o óbvio do hábito, quer dizer, do uso e do abuso das coisas que estão aí indiscutivelmente à altura, ao alcance

de nossa mão, de nosso nariz, boca, olhos e fala. É nesta hora insólita e rara de distância e de solidão que se faz, que pode fazer-se o espanto, a admiração que, trabalhada, polida, isto é, elaborada e transfigurada nela mesma pode então assim se explicitar, assim ganhar voz e se fazer ouvir: “Pourquoi l y a plus tôt quelque chose que rien?” – “**Por que a antes algo e não nada?**” Está pergunta, que é eloquente fala do espanto e foi formulada por G. W. Leibniz, no contexto da discussão do **princípio de razão suficiente**, e solenemente retomada por Martin Heidegger, num curso dado em 1935, na Universidade de Freiburg, sob o título–tema *Introdução à Metafísica*.

Diz Heidegger: esta é **a** questão, **a** pergunta. É a *primeira* pergunta, onde este “primeiro” não fala de ordem cronológica, mas primeiro de *principal* e também de príncipe (!), de estirpe, de dignidade.

É de certo modo a mais digna, a mais nobre das perguntas, “primeiro por ser a mais ampla, depois por ser a mais profunda e afinal por ser a mais originária das questões”. É a pergunta mais ampla, porque ela, melhor, *nela* nada escapa, isto é, nenhuma coisa, nenhum algo, não enquanto este ou aquele algo, esta ou aquela coisa, mas sim porque esta pergunta, em perguntando por todo e qualquer ente, por todo e qualquer real, pergunta pelo *ente ou pelo real enquanto tal*. É precisamente este “enquanto tal” ou este “real enquanto e como real” – é justo isto que dá amplitude à pergunta, ou seja, o arco de sua abrangência, atingindo tudo quanto há, atinge a *totalidade do ente ou do real*. O que é propriamente isso? O que aí é entendido e subentendido?

Em sendo a mais vasta, e porque a mais vasta, é esta pergunta amais profunda, porque ela, principal e primordialmente, interroga pelo fundo, pela fundação. É isto que diz pergunta “por que?”, isto é, qual é o fundo, o **fundamento**? Desde onde o que é, é? *Através de que* (“Diá tî; “) isto que é, é isto que é?! Subentenda-se e co-ouça-se sempre: qual o fundo ou fundação (proveniência, gênese) do real enquanto real? *Desde onde* o real enquanto real? *Através de que* o ente ou o real enquanto tal? O suposto, a expectativa, anunciada na própria maneira de perguntar, é que haja, que há um tal *que, quid* – uma tal essência ou *quididade*...

Em sendo a mais vasta e a mais profunda e *porque* a mais profunda e vasta é a pergunta “**por que há simplesmente o ente e não antes o nada**?” A mais originária das perguntas ou, pura e simplesmente: a pergunta originária. Originário fala de um modo de ser que está sendo voltando a ser isto que é, ou seja, originário fala de um modo de ser que é ser ou estar sempre a *originar-se* – gerar-se, alto-gerar-se. Por este aspecto, a pergunta originária é aquela que, queiramos ou não, saibamos ou não, é sempre co- e sub-perguntada em tudo quanto se pergunta. Ela ecoa, ressoa, em todas as outras interrogações como o lugar de emergência e de crescimento destas."

(Fogel, Gilvan. *Que é Filosofia? – Filosofia como exercício de finitude*. São Paulo. Ideias & Letras. 2009. pp. 31-34). Os Negritos são nossos.

Texto 2) “No mundo ocidental, em que foi muito determinante a influência da cultura cristã, a **maravilha** é muitas vezes confundida com a **admiração**. Isso provavelmente se deve também ao fato de que o verbo grego ***thaumazein*** (“maravilhar-se”) é traduzido em latim pelo verbo ***admirari***, e, portanto, a maravilha se torna “admiração” (por exemplo em Santo Tomás de Aquino). Mas a admiração é um sentimento de tipo estético que se experimenta quando estamos diante de uma coisa fascinante, admirável. Para os cristãos, a criação suscita admiração em quem se detém a contemplá-la, porque é obra de Deus: é emblemática a esse propósito a atitude de São Francisco, que louva o Senhor pela beleza e pela bondade de todas as criaturas. Já a maravilha de que falam Platão e Aristóteles não tem nada de estético, é uma atitude puramente teorética, ou seja, cognoscitiva, é simples desejo de saber. Mas de saber o quê? O “porquê” ou a explicação do que está diante de nós e de que não se vê imediatamente a causa. A maravilha é essencialmente pergunta de uma explicação, de uma razão, ela nasce da experiência, da observação de um objeto, de um acontecimento ou de uma ação de que se quer conhecer o porquê, ou seja, a causa.”

(BERTI, Enrico. *No Princípio era Maravilha – As grandes questões da filosofia antiga*. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo. Loyola. 2010. pp. 12-13).

Texto 3) “Cremos ser legítimo considerar a admiração uma atitude que pode, se se quiser, ter uma significação “existencial” e transformar-se num dos estados básicos. Ora, parece-nos que a admiração tem diversos graus. Uma breve fenomenologia da admiração pode dar os seguintes resultados:

1) A admiração pode designar simplesmente *o* ***pasmo***. É uma primeira abertura ao externo, causada por algo que nos faz deter o curso corriqueiro do fluir psíquico. O pasmo chama fortemente a atenção sobre aquilo por que nos manifestamos pasmados, mas ainda não desencadeia nenhuma pergunta sobre o que é. Mas o pasmo é indispensável se se querem evitar duas coisas: ou a atitude diante de uma realidade com o mero propósito de aproveitar-se dela ou o desdém e a indiferença diante de uma realidade.

2) O segundo grau da admiração pode ser a ***surpresa***. Por meio desta, começamos a fixar-nos naquilo que nos pasmou e a distingui-lo de outras coisas. Na surpresa, a coisa que nos admira não é apenas assombrosa ou maravilhosa, mas, além disso e sobretudo, problemática. A surpresa é como a *docta ignorantia* (VER), uma atitude humilde pela qual nos afastamos tanto do orgulho da indiferença como da arrogância do *ignorabimus*.

3) A admiração propriamente dita põe em funcionamento todas as potências necessárias para responder à pergunta suscitada pela surpresa ou, no mínimo, para esclarecer sua natureza e significado. Neste último grau de admiração, há não apenas assombro inquisitivo em relação à realidade como também certo amor por ela. Por meio da admiração, descobre-se, ou pode-se descobrir, *o que são as coisas como tais*, independentemente de sua utilidade e também de seu eventual valor objetivo. Este último sentido da admiração é o mais próximo do "**assombro filosófico**" de que falara Platão."

(Mora, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I, São Paulo. Loyola. 2ª Edição. 2004. p. 52). Alguns itálicos são nossos.

Questionamentos:

a) "– *Por que a antes algo e não nada?"* Elabore comentário e compreensão a respeito desta pergunta, segundo o pensamento de Heidegger. (Texto 1)

b) Segundo Enrico Berti a palavra 'espanto' tem o mesmo sentido de 'admiração'? (Texto 2)

c) Elabore comentário a respeito dos significados da palavra 'admiração', segundo Ferrater Mora. (Texto 3)

- ESQUECIMENTO

Contexto: " - Nossa, diz o aluno, esqueci como responder a questão formulada em sala de aula, mesmo após ler o texto por muitas vezes..." Mas ler muitas vezes nunca foi suficiente. A quantidade não substitui a qualidade. A qualidade da leitura é condição de possibilidade da compreensão. Mas quem compreende também não esquece? O esquecimento é algo "próximo" da memória? Memorização diz memória originária? Afinal, podemos vivenciar o sentido de memória pela via do esquecimento, e vice-versa?

Texto 1) "A linguagem do Ocidente encobre um esquecimento abissal da dinâmica geradora do real. Estamos tão atrelados à visibilidade do real, aos objetos imediatos do cotidiano, à produção e ao controle de tudo e de todos, que já não experimentamos o que vige no encoberto da ordem ordinária. Nesta perspectiva, o desconhecido é mera provocação de "algo" a mais, que deve ser conquistado.

Ao longo da história ocidental, a lógica do pensamento metafísico distanciou, cada vez mais ser e pensar, como duas realizações diferentes. Em razão do desconhecimento deste processo histórico, muitos intelectuais, hoje em dia, chamam o pensamento radical de abstrato e exigem mais ação e contextualidade da filosofia.

Esta atitude tornou o homem estranho em sua própria casa. A metafísica do pensamento fixou-se, gradativamente, nos conteúdos historicamente estruturados, sem levar em conta a presença da **Origem** na diferença de cada realização, provocando, a partir da modernidade, um processo intenso de alienação e objetivação.

Do Renascimento em diante, o ***subjectum*** não é mais uma dinâmica geradora dos seres e das realizações, como era **o Ser** para o pensamento clássico de Aristóteles e **Deus** para o pensamento medieval. A Razão é sujeito, centro instalador e organizador do real. A proveniência do real deixa de ser importante e passa a ter relevo, apenas, o real que a razão reconhece como real (não escapa deste domínio nem mesmo as expressões pós-modernas como surrealismo. O surreal ou o irreal é o que a razão reconhece como diferença do real. É, portanto, de alguma forma, real). Se a metafísica iniciou-se, no pensamento de **Aristóteles**, com a diferença entre fundamento e real, aos poucos, na **modernidade**, começa a se definir uma exclusão entre as duas pontas do eixo estruturante da modernidade. A filosofia de **Hegel** mostar-se como uma tentativa de passagem para superação dessa dicotomia excludente.

Essa relação moderno-contemporânea não surgiu de uma hora para outra, mas se preparou ao longo da história da humanidade ocidental. A abertura tensional do ***eidos* de Platão** foi recolhida por um pensamento que se restringiu e se consolidou no fundamentalismo metafísico, posto definitivamente por **Aristóteles**. Esse horizonte que **a história da metafísica** encontrou no pensamento de Platão é o mistério de uma alavanca histórica, que deu o arranque das desfigurações e das distinções vividas entre ideal e cópia, divino e natural, bem e mal, inteligível e material, Deus e diabo, formando o percurso do Ocidente. A partir daí, tudo passa a ser metafísico, até mesmo o pensamento arcaico dos pré-socráticos. O desdobramento dinâmico do pensamento de Platão permanece, no entanto, na mística e na fenomenologia de todos os tempos. A antiga e nova dicotomia entre sujeito e objeto, colocada pela decisão histórica em que surge **a ciência**, foi o berço do niilismo contemporâneo. Mas, tudo está muito próximo, e por demais longe, para que o homem se de conta do **esquecimento**, no qual ele mesmo se edifica."

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos*. Teresópolis. Daimon. 2007. pp. 19-20) Os negritos são em parte da Autora.

Texto 2) "***Do esquecimento***. Para sua compreensão disso, é necessária a visão do ser-no-mundo. Quando se está preso em representações sujeito-objeto, **o esquecer** é entendido como resíduo não mais perceptível no cérebro: justamente não como algo que se esconde.

Nietzsche diz em *Aurora*, n.126:

> Ainda não está comprovado que exista um esquecimento; o que sabemos é apenas que a relembrança não está em nosso poder. Por enquanto colocamos nesta lacuna de nosso poder aquela palavra “esquecimento”: como se fosse uma capacidade a mais no registro. Mas o que está finalmente em nosso poder!

Diversas formas de esquecimento:

1) As diversas formas de “esquecimento” são modos e maneiras de como algo se retira, se oculta. Quando esqueço o guarda-chuva no cabeleireiro, o que é isto? O que eu esqueço é o *levar comigo* do guarda-chuva, não o guarda-chuva. Eu falhei, não pensei nisto. Estava ocupado com outras coisas. Aqui, pois, o esquecimento é uma **privação da lembrança de algo**. Aqui, **memória** como **lembrança**.

2) Esqueci o nome de uma pessoa conhecida. O nome não me vem mais à mente. Ele não me ocorre. Ele me escapou. Escapar é uma privação. De onde ele me escapou? Do reter, da memória. Este esquecimento é, pois, a **privação do reter**. O reter, por sua vez, é uma forma própria da relação com, com o que eu me comporto. Não é um modo de lembrar, pois eu não preciso pensar constantemente em um nome que eu retenho. Aqui, a **memória** como **reter**.”

(Heidegger, Martin. *Seminários de Zollikon – Protocolos – Diálogos – Cartas*. Tradução Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis. Vozes. 2009. pp. 206-207)

Questionamentos:

a) Explique as características metafísicas do pensamento de Platão e Aristóteles, esclarecendo se há ou não contraste entre ambos, bem como se Hegel nos trouxe uma terceira opção (Texto

b) Acuse e comente sobre as formas de esquecimento em Martin Heidegger. (Texto 2)

c) Platão distinguiu a ideia das cópias. Tal perspectiva gerou alguma ressonância histórica na metafísica ocidental? Comente a questão, acusando exemplos se couber. (Texto 1)

- ESSÊNCIA

Contexto: Em filosofia a palavra ‘essência’ se refere a algo estático ou em movimento? Trata-se de um processo, de uma dinâmica, ou apenas guarda sentido *principaliter* no tocante ao que é mais íntimo na natureza, nos fenômenos, nos entes em geral?

Texto 1) "**Quididade**. É a realidade em torno da qual gira pergunta: **que coisa é?** (em latim, *quid*), cuja resposta é formulada numa definição. Equivale a **essência** ou, mais em geral, a determinação, enquanto ao aparecer de qualquer tipo de realidade se pode e se deve propor a pergunta: **que coisa é?**

A obtenção da resposta na qual é formulada a quididade tem vários métodos. O método **clássico** é o da abstração; mais recentemente a **fenomenologia *husserliana*** indicou o método da redução eidética (de eîdos = ideia = essência) mediante a *epoché.* Da pergunta: "**que coisa é" (*quid sit*)** foi distinguida a pergunta: "**se existe" (*an sit*)**. Essa distinção, de um ponto de vista metafísico, é artificial porque a pergunta sobre o "que coisa" pode surgir só em relação ao fato de que alguma coisa se mostra ou aparece e, portanto, é. E, considerando-se que essa pergunta se refere propriamente à **essência** ou à **determinação** do ser da coisa que se mostra ou aparece, vê-se imediatamente que pergunta e resposta (*quid sit – quidditas*) podem se obtidas somente à medida que se destaca nelas o determinar-se do ser (*an sit*). **Toda coisa é que é, tem sua quididade enquanto determinação do ser**. A esse aspecto faz referência a antiga fórmula grega: ***tó tí ên eînai***, que os latinos traduziram como ***quod quid erat esse***. Essa fórmula, que podemos traduzir como "**aquilo que era ser**", sublinha a intimidade originária da **quididade** com o **ser**, justamente pelo fato de que **ela é uma determinação dele**. *Hegel* baseou sua lógica da essência nessa intimidade (Wesen / Gewesen)."

(Molinaro, Aniceto. *Quididade. In:* Léxico de metafísica. Tradutor Benôni Lemos e Patrizia G. E. Collina Bastianetto. São Paulo. Paulus. 2000. p 113). Os negritos são nossos.

Texto 2) "Acidentalidade da essência. (...) O que é verdadeiro sobre o uno é verdadeiro sobre o ser. Analisemos uma essência qualquer: nela não encontraremos o ser nem como gênero, nem como diferença específica. Eis precisamente por que a essência da espécie pode se realizar em uma pluralidade de indivíduos, pois se a essência de homem, por exemplo, incluísse por direito sua existência, não existiria senão um único homem. Ora, esse não é o caso. Aquilo que designamos como "**homem**" é uma essência comum, que se vê possuir o ser em Platão, em Sócrates e em Hipócrates. Logo, o **ser** é exatamente como que um **acidente** da **essência**: "***dicemus ergo quod naturae hominis ex hoc quod est homo accidit ut habeat esse***" ("**portanto, diríamos que à natureza do homem, a partir disso que é homem é acidental que tenha o ser**"). Em outras palavras, não é enquanto possui o ser que o homem possui a natureza de homem, nem enquanto ele possui sua natureza de homem que ele possui o ser. O ***esse* (ser)** é acrescentado à ***humanitas* (humanidade)** para constituir o homem **real**, assim como a **universalidade** é acrescentada à ***humanitas*** para constituir a noção **universal** de homem no pensamento que a concebe

como suscetível de ser atribuída aos indivíduos. É essa **exterioridade** do ser em relação à essência que se expressa ao dizer que o ser é um **acidente** da essência."

(Gilson, Étienne. *O ser e a essência*. Tradução Carlos Eduardo de Oliveira *et tal*. São Paulo. Paulus. 2016. pp. 147, 150-151). Os negritos são nossos.

Texto 3) "O fim dos nossos esforços era aprofundar e fundamentar filosoficamente o saber humano.

Vimos que o conhecimento humano não se limita ao mundo fenoménico, pois avança mais para diante, até à esfera metafísica, para chegar a uma visão filosófica do universo. (...)

Concluo com uma passagem do *Microcosmos*, de Lotze, que encerra todo um programa filosófico:

> <<A **essência** das coisas não consiste em ideias e o *pensamento* não é capaz de compreende-la; mas o espírito *inteiro* vive porventura em outras formas da sua actividade e da sua emotividade **o sentido essencial** de todo o ser e actuar; o pensamento serve-lhe como um meio de pôr o vivido naquela ordem exigida pela sua natureza e de o viver mais intensamente na medida em que se faz dono desta ordem. São erros muito antigos os que se opõem a esta concepção... A sombra da antiguidade, a sua nefasta sobrevalorização do *Logos,* ainda se estende largamente sobre nós e não nos deixa ver, nem no **real**, nem no **ideal**, aquilo por que ambos são mais alguma coisa do que toda a razão>>.

(Hessen, Johannes. *A fé e o saber*. *In:* Teoria do Conhecimento. Tradução Dr. António Correia. Arménio Amado. 8ª Edição. Coimbra.1987. pp. 193, 200 e 201).

Questionamentos:

a) Explique o conceito de quididade, segundo o Texto 1.

b) Explique a relação da quididade com o ser, segundo o Texto 1.

c) Por qual razão Étienne Gilson compreende que o ser é acidente da essência? (Texto 3)

- ÉTICA

Contexto: A palavra ética sempre este e continua intensamente na ordem do dia. Por qual razão? O que ela significa de tão importante? E será há um modo essencial vivenciá-la?

Texto 1) “O sentido arcaico-originário da ética encontra-se, como viu Heidegger, presente no fragmento 119 de Heráclito, que diz: “*éthos anthrópou daímon*” (ibid.). Sob a égide do horizonte metafísico de compreensão do real, a tradição ocidental traduziu o pequeno fragmento heraclitiano, que contém somente três palavras, de diversas formas. Por exemplo: “a individualidade é o demônio do homem” (ibid.), “o ético no homem (é) o demônio (e o demônio é o ético)” (Souza, José Cavalcante. Os pré-socráticos. In: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural. 1973. p. 96); “o caráter é o destino (*daímon*) de cada homem” (ibid., p. 43).

A variedade de traduções mostra por que Heráclito foi chamado de “o obscuro” (*ho skotéinos*). Sua obscuridade provém do fato de que o sentido inerente a cada um dos termos gregos contidos em suas proposições ou aforismos não se reduz àquele próprio da “compreensão mediana do real”, cristalizador dos significados dos termos inerentes a cada língua. É que o lugar de onde Heráclito fala o que fala não é aquele próprio da medianidade cotidiana. Sendo pensador originário Heráclito diz o real desde sua raiz, isto é, desde onde ele nasce e vem a ser o que propriamente ele é. Fincado na “experiência da raiz”, os termos gregos pertencentes às sentenças Heraclitianas ganham outros sentidos, sentidos estes que se referem unicamente à dinâmica de realização da dimensão arcaica, onde o real primeiramente aparece como tal.

Reconhecendo Heráclito como pensador originário e não como um mero metafísico, podemos traduzi-lo de tal forma que recuperemos a experiência desde a qual seus fragmentos vieram à tona. Foi o que fez Heidegger. Suas traduções dos gregos não visam encontrar palavras no vernáculo que correspondam às gregas. Pelo contrário, suas traduções visam tão-somente deixar vir a lume o horizonte arcaico-originário de compreensão do real que tomou e conduziu os próprios gregos em suas sentenças. **Como, então, traduzir o fragmento 119 de Heráclito?**

A sentença fala do *éthos*. **Mas que é isto, o *éthos*?** O termo *éthos*, origem da palavra portuguesa ética, ganhou relevância no universo filosófico ocidental com o adjetivo *éthiké*, usado por Aristóteles para qualificar um determinado tipo de saber (Vaz, Henrique Lima. Escritos de Filosofia. São Paulo: Loyola. 1999. V. 4: Introdução à ética filosófica, t. 1. p. 11-13). Com o advento da Primeira Academia (século IV a. C.), os adjetivos *ethiké, lógiké, physiké* passam a classificar cada uma das disciplinas ou partes da filosofia. Mas a origem do adjetivo *ethiké* advém do substantivo *éthos,* que recebera, entre os gregos, duas grafias

distintas, que, por sua vez, exprimem significados distintos: *Éthos*, escrito com a letra inicial ***éta,*** e *éthos*, com a letra ***épsilon***. **No primeiro sentido**, *Éthos* significa morada. Alguns, como Henrique de Lima Vaz, acreditam que seu significado advém da transposição do sentido que tal termo tinha em relação à vida animal (ibid., p. 13). Aí, *éthos* é o abrigo dos animais, o ambiente onde eles constroem sua existência. Neste sentido, o *éthos* humano seria formado pela natureza do nosso agir e pelas suas condições de realização, que possibilitam a realização integral do homem como ser livre, possuidor de vontade e racionalidade, como pensa o tomismo. Já **o segundo sentido** da palavra *éthos,* indica o caráter do homem, isto é, "a constância do comportamento do indivíduo" (ibid.) de acordo com os costumes morais impostos por uma determinada sociedade, desde a vigência do hábito. Segundo Lima Vaz, estes costumes são legados pelo *éthos*-morada.

Segundo a compreensão tradicional, podemos esquematizar a diferença *éthos*-morada e *éthos*-caráter da seguinte forma: **o primeiro** forma os costumes sociais que visam nortear a existência do indivíduo; e **o segundo** diz o modo como indivíduo assimila e introjeta os costumes legados pela cultura (ibid.) – daí advém o sentido clássico da palavra moral. **Moral** advém dos termos latinos *mos* e *moris*, e seu sentido engloba os costumes sociais, os hábitos e as próprias leis morais, aquelas que visam traduzir um determinado conceito de bem (ver ibid., p. 146, n. 2) para uma determinada sociedade. Por isso, a tradição entendeu ética como sinônimo de moral. Apesar da distinção entre os dois tipos de *éthos*, a tradição, norteada pela metafísica, não se apropriou da experiência arcaico-originária presente no *éthos* morada, o qual não se reduz aos costumes morais inerentes a uma certa sociedade. Segundo Heidegger, *éthos*, originariamente, é "estada (*Aufenthalt*), lugar de morada" (Heidegger. Sobre o Humanismo. 1967. p. 85; *Lettre sur l'humanisme*. Paris: Aubier. 195. p. 139). Porém, esta morada não é mera metáfora tirada da vida do animal; "designa o domínio aberto onde o homem habita" (ibid.). Isto é, "é a abertura da estada que faz aparecer o que ad-vém, con-venientemente, à Essência do homem e, assim ad-vindo, se mantém por sua proximidade" (ibid.). O lugar onde o *Dasein* mora é, sobretudo, aquilo que lhe é familiar, e o seu familiar, veremos, é sua comunhão com o ser, que se dá no vigor da *ek-sistência*. Isto que advém ao *Dasein* e ao qual ele pertence Heráclito denomina Deus – *Daímon.* Dá a primeira tradução de Heidegger, na *Carta sobre o Humanismo*, do fragmento 119: "**O homem mora, enquanto homem, na proximidade de Deus**" (ibid.). (...)

(...) **Como, então, entender o Deus presente no fragmento 119 do pensador de Éfeso?** Para responder a esta questão, Heidegger lembra uma história relativa a Heráclito, contada por Aristóteles.

> De Heráclito se contam umas palavras, ditas por ele a um grupo de estranhos que desejavam visitá-lo. Ao aproximarem-se, viram-no aquecendo-se junto ao forno. Detiveram-se surpresos, sobretudo porque Heráclito ainda os encorajou a eles que hesitavam -, fazendo-os entrar com as palavras: “pois também aqui deuses estão presentes”. (Heidegger, 1967, p. 86; 1957, p. 141)

Esta história não visa dizer algo comprovado historiograficamente sobre Heráclito. Esta façanha talvez não nos seja possível. Sua finalidade, segundo Heidegger, é desvelar-nos a atmosfera ou o horizonte de sentido em cujo seio se movia Heráclito. É neste horizonte é que os “deuses” presentes em sua sentença ganham “vida” e, assim, podem ser compreendidos em seu ser. Na história, os deuses emergem em contraposição ao modo de ser dos visitantes. Estes, norteados pela curiosidade que, como sabido, é sintoma de uma existência decadente, foram encontrar-se com Heráclito, com o intuito de ter o que dizer para os outros após tal encontra. A busca dos jovens é a busca pelo extraordinário, pelo “fenomenal”. Por isso, eles esperavam encontrar Heráclito em profunda meditação, talvez mesmo escrevendo suas sentenças obscuras, para que poucos ou mesmo ninguém conseguisse lê-las, mas se depararam com o banal, com aquilo que já “sabiam” de antemão o que era. Não há nada de excepcional; nada de especial. O pensador não está olhando para o céu ou de olhos fechados refletindo. Nada disso. É somente um homem em frente a um forno.

Ver um homem em frente a um forno é ver algo comum. Todos experimentam o calor de um forno. O pior é que Heráclito não está assando nada no forno. Ele está com frio e precisa esquentar-se com o calor do forno, o que mostra toda indigência e fraqueza daquele que seria um honrado pensador. Frustração é o *páthos*, a disposição afetiva que toma os visitantes. É aí que surge a sabedoria heraclitiana. Ele sabe que toda “massa” se frustra quando não se depara com o espetáculo, com o extraordinário, objeto perseguido por toda curiosidade. A consequência, então, daqueles que frustram sua curiosidade é a fuga ou saída do lugar onde estavam. Por isso o incentivo do pensador: “Também aqui deuses estão presentes”.

Não se sabe o que ocorreu com os visitantes, após a sentença final de Heráclito. Mas isto não importa. Importa, desde esta última sentença, evidenciar o lugar existencial onde se encontrava o pensador. Dizer que, no forno, os deuses vigem, é dizer: no banal, no corriqueiro, onde todo real é familiar, isto é, ordinário, deuses se dão. Deuses, aqui, quer dizer: o extraordinário e não o *Summum Esse Subsistens* da metafísica. É daí que Heidegger propõe a segunda e derradeira tradução, na *Carta sobre o Humanismo*, do

fragmento 119 de Heráclito: "*Éthos anthrópou daímon*, diz o próprio Heráclito: '**a morada (ordinária) constitui para o homem a dimensão onde se essencializa o Deus (o extra-ordinário)**'" (Heidegger, 1967, p. 88; 1957, p. 145)."

(Cabral, Alexandre Marques. Heidegger e a destruição da ética. Rio de Janeiro. Mauad. 2009. pp. 158-160;161-162)

Texto 2) "Na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger relata que, logo após a publicação de *Ser e Tempo*, um jovem amigo lhe teria perguntado: "***quando* é que o senhor vai escrever uma ética?**" – Heidegger não revela a resposta que deu, mas, novamente à boca pequena, corre a versão de que teria respondido: *dies sei wohl keine Frage der Zeit, wohl aber der Seinswahrheit*. "***A ética não é uma questão de tempo, e sim da verdade do ser**".*

[...] "A *Carta sobre o Humanismo* deixa abrir-se o espaço para um encontro e desencontro com a *ética das ações*, mas não remetendo e sim *provindo da* ***fonte originária***. É o que nos proporcionam já as primeiras linhas da Carta: "*Nós não pensamos ainda* ***a essência*** *da ação de modo suficientemente decisivo. Só se conhece o agir como produção de um efeito, cuja efetividade se avalia por sua utilidade. Ora, a essência da ação é consumar.* ***Consumar*** *significa desdobrar alguma coisa na plenitude de sua essência, levá-la a esta plenitude, pro-ducere. Por isso só pode ser consumado o que já está sendo. Ora, o que sobretudo "é" e está sendo, é o ser.* ***O pensamento*** *consuma a referência do ser à essência do homem. Não faz nem produz esta referência. O pensamento apenas* ***a restitui*** *ao ser, como algo que lhe foi entregue pelo ser. Tal restituição consiste no fato de no pensamento o ser chegar à* ***linguagem****. A linguagem é a casa do ser. Em seu casamento mora o homem. Os pensadores e poetas são os vigias deste casamento. A sua vigilância consiste em consumar a manifestação do ser, na medida que, pelo* ***dizer****, eles a levam para a linguagem e a conservam na linguagem. O pensamento não se torna ação, por sair dele um efeito ou por ser aplicado. O pensamento age enquanto pensa. Sua ação é presumivelmente a mais simples e, ao mesmo tempo, a mais elevada, de vez que concerne à referência do ser ao homem. Todo* ***fazer****, no entanto, repousa no ser e vai para o sendo, para o que é e está sendo. O pensamento, ao contrário,* ***se deixa assumir*** *pelo ser* ***a fim de*** *dizer a verdade do ser. O pensamento consuma este* ***deixar-se***."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Heidegger e a Ética*. *In:* Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013. pp. 119, 121 e 122). Os negritos e grifos são nossos.

Texto 3) "Mas **quem se dedica a contemplação**, sendo humano, há necessidade também de circunstâncias favoráveis exteriores, porque a nossa natureza não é autossuficiente para produzir apenas a atividade de contemplação, precisa também de manter o corpo de boa saúde, de o alimentar e de lhe prestar todos os outros cuidados. Mas se não é possível

alcançar uma disposição bem-aventurada sem bens exteriores, certamente não se deverá pensar que se precisará de muito para ser feliz. É que o caráter de **autossuficiência** e a **ação excelente** não dependem de uma prosperidade excessiva. É possível realizar feitos nobres mesmo se não tiver poder sobre a terra e sobre o mar. Mesmo a partir de posses moderadas é possível a alguém agir de acordo com a excelência (isto pode ver-se de uma forma evidente, porque os simples cidadãos parecem ser capazes de ações excelentes não menos do que os poderosos, talvez até mais ainda). Basta ter o suficiente. A vida do que atua de acordo com a **excelência** será uma vida feliz.

Sólon descreveu corretamente em que é que consistiria **ser feliz** ao dizer que tinham sido felizes aqueles que ele pensava que tinham sido dotados de **modo suficiente com bens exteriores**, tinham realizado **feitos nobres** e tinham levado uma vida com **temperança**. É possível, pois, aos que têm posses moderadas fazer o que é devido. Também Anaxágoras tinha para si que um Humano feliz não possuía riqueza nem era poderoso, dizendo que não era de espantar que o feliz parecesse absurdo aos olhos de **muitos**. Porque estes ajuízam a partir do que é exterior, sendo isso a única coisa que conseguem perceber. Mas as opiniões dos **sábios** parecem estar de acordo com os nossos apuramentos.

As nossas análises parecem atingir um grau de convicção, pois a verdade no horizonte prático é decidida a partir dos feitos realizados e da existência vivida. É aqui que se manifesta o elemento decisivo. O que foi dito até aqui tem de ser posto à **prova** por comparação com as ações praticadas e a vida que se leva. Se o que foi dito concordar com as ações praticadas foi demonstrado como **verdadeiro**, mas se estiver em desacordo com elas, terão de ser tomadas como **meras palavras**.

Por outro lado, aquele que exerce a atividade do **poder de compreensão**, cuida dela e a mantém na melhor condição possível parece ser quem é o mais amado pelos deuses. Pois se há alguma preocupação dos deuses com os humanos, tal como parece ser o caso, tem sentido que eles se alegrem com o que de mais excelente há e lhes é absolutamente congênere (e tal será o poder de compreensão no Humano) e que retribuam com favores àqueles que amam e estimam essa possibilidade de um modo extremo. Porque estes se preocupam com aquelas coisas que são queridas aos deuses e praticam ações de **modo** correto e nobre. Que tudo isto é próprio ao sábio de uma forma extrema é absolutamente evidente. Na verdade é ele quem é o mais amado pelos deuses. E como tal, é também provável que seja a quem eles concedem a maior felicidade possível. Assim o sábio será quem existe de um modo extremamente feliz.”

(Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. Atlas. 2009. pp. 239-240. Livro X, 1178b 30 – 1779a 30). Os negritos e sublinhados são nossos.

Questionamentos:

a) *"A ética não é uma questão de tempo, e sim da verdade do ser"*. Explique seu entendimento a respeito do pensamento de Martin Heidegger, segundo a passagem do Texto 1.

b) Segundo Aristóteles ser possuidor de riquezas materiais é fundamental para se alcançar o caminho ético? Em Aristóteles o que menos importa são os meios mas sim os fins para obtenção de riquezas, em grande quantidade e excesso. Tais afirmações se coadunam com o pensamento de Aristóteles? Justifique a resposta, mencionando as passagens do texto que embasam sua tese. (Texto 2)

c) Em Aristóteles, o poder de compreensão do sábio é congênere ao mito? (texto 1)

- EXISTÊNCIA

Contexto: A compreensão de 'existência' é fundamental em filosofia, a aponto de surgir uma corrente de pensamento formada por tal palavra: o existencialismo. Mas, em alguma medida, todo e qualquer posicionamento filosófico já não é existencial? A própria vigência do pensamento já não diz existência? Ao contrário do '*se penso, logo sou*' de Descartes, diria Hegel: "*se penso, logo sou consciência*"; Husserl: "*se penso, logo estou no mundo*" e Sartre, ao avesso de Descartes, diria: '*se existo, logo sou*'. Tanto o *sou* em Descartes, a *consciência* em Hegel, o *mundo da vida* em Husserl e o *existo* em Sarte, fazem parte da existência humana. Com os textos abaixo aprofunde os estudos para além destas comezinhas considerações de entrada.

Texto 1) "O existencialismo se apresenta de início e antes de tudo como uma maneira de filosofar. A **filosofia** tem por finalidade essencial expor o homem a si mesmo, de tal sorte que nela ele se reconheça autenticamente. Existem porém, duas linhagens de filósofos. **Alguns** parecem esforçar-se primeiramente por elucidar a estrutura geral do todo da existência. Se chegam finalmente ao homem, isto só se dá ao cabo de suas cuidadosas pesquisas. Só o encontram através de considerações abstratas sobre Deus, o ser, o mundo, a sociedade, as leis da natureza ou as da vida. Para eles, o homem é um ponto de chegada ou, se se quiser, o ponto de remate de um sistema. **Outros**, ao contrário, não cessam de armar-se contra um método tão terrivelmente indireto, posto que se limita a reunir, a título de consequências mais ou menos longínquas de princípios gerais e abstratos, as verdades que cada qual está farto de saber. Estes filósofos, como o Malraux de *La lutte avec l'ange,* tratam diretamente do homem. É visando-o na força mesma de seu "existir" que tentam arrancar da obscuridade de sua condição uma verdade que, de imediato, esteja à altura de

nossa nostalgia fundamental. Naturalmente, seria sempre possível discutir para saber se tal filósofo pertence de preferência à primeira ou à segunda destas duas categorias. Mas, para dar um exemplo admitir-se-á que **Aristóteles**, preocupado com o problema do *Ser enquanto ser*, e **Pascal**, no seu empenho por elucidar o enigma da condição humana, representam bem estes dois modos de filosofar. Ora, é ao **segundo modo** que se vincula o que de forma muito geral se chama **existencialismo**. Para se convencer disto, basta abrir o primeiro dos três volumes da *Filosofia* que **Jaspers** publicou há cerca de quinze anos. **A filosofia**, diz-nos Jaspers, é muito diferente da ciência. É fora de propósito pedir-lhe que nos traga o mesmo gênero de satisfação que a pesquisa científica dispensa. Ser filósofo não é aclarar a objetividade das coisas. É, por um lance de audácia (*Wagnis*), entrar forçosamente (*dringen*) no fundamento (*Grund*) ainda inexplorado da certeza que o homem pode ter de si mesmo. Eis a ideia mais geral que se pode formar do existencialismo. Assim, muito genericamente, chamaremos **existencialismo** toda filosofia que trata diretamente da existência humana, visando elucidar, ao vivo, o enigma que o homem é para si próprio. (...)

A existência no sentido Heideggeriano, é muito simplesmente o próprio homem enquanto faz emergir da noite algo como o estado inteligência em relação ao ser em geral. A existência, então, é também o próprio homem enquanto a possibilidade lhe é radical. Enfim, a existência é o próprio homem enquanto seu ser próprio está incessantemente em questão. Com efeito, todas estas proposições se equivalem. São apenas três maneiras diferentes de dizer a mesma coisa. Consequentemente, se se quiser conferir à palavra existência o sentido muito preciso que lhe dá Heidegger, nada parece mais claro que a célebre proposição de *Sein und Zeit: "***A 'essência' do 'Dasein' reside na sua existência**."

(Beaufret, Jean. *Introdução às filosofias da existência.* Tradução e notas Salma Tannus Muchail. São Paulo. Duas Cidades. 1976. pp. 11-12; 17) Os negritos e sublinhados são nossos.

Texto 2) "A constituição fundamental do **existir humano** a ser considerada daqui em diante se chamará *Da-sein* ou ser-no-mundo. Entretanto, o *Da* deste *Dasein* não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador. O que o existir enquanto *Da-sein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparecer e que se lhe fala a partir de sua clareira. O *Da-sein* humano como âmbito de poder-apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação."

(Heidegger. Martin. *Seminários de Zollikon – Protocolos – Diálogos – Cartas*. Tradução Gabriella Arnhold *et tal*. Petrópolis. Vozes. 2009. p. 33) Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Segundo Karl Jaspers, o que quer dizer existencialismo? (Texto 1)

b) O que significa existência, segundo Martin Heidegger? (Texto 1)

c) O que significa *Dasein* em Martin Heidegger? (Texto 2)

- FELICIDADE

Contexto: Quem não quer ser feliz? Mas quer ser feliz garante uma vida feliz? O que podemos fazer para alcançar a felicidade? Temos a disposição um fundamento último para alcançá-la?

Texto 1) "Então passaremos à questão menos ambiciosa: o que revela a própria conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar? É difícil não acertar a resposta: eles buscam **a felicidade**, querem se tornar e permanecer felizes. Essa busca tem **dois lados**, uma meta positiva e uma negativa; quer ausência de dor e desprazer e, por outro lado, a vivência de fortes prazeres. No sentido mais estrito da palavra, "felicidade" se refere apenas à segunda. Correspondendo a essa divisão das metas, a atividade dos homens se desdobra em duas direções, segundo procure realizar uma ou outra dessas metas – predominantemente ou mesmo exclusivamente.

Como se vê, é simplesmente o programa do **princípio do prazer** que estabelece a finalidade da vida. Este princípio domina o desempenho do aparelho psíquico desde o começo; não há dúvidas quanto à sua adequação, mas seu programa está em desacordo com o mundo inteiro, tanto o macrocosmo como o microcosmo. É absolutamente inexequível, todo o arranjo do universo o contraria; podemos dizer que a intenção de que o homem seja "feliz" não se acha no plano da "Criação". Aquilo a que chamamos "felicidade", no sentido mais **estrito**, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico. Quando uma situação desejada pelo princípio do prazer tem prosseguimento, isto resulta apenas em um morno bem-estar; somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado. Logo, nossas possibilidades de felicidade são restringidas por nossa constituição. É bem menos difícil experimentar a felicidade. O **sofrer** nos ameaça a partir de três lados: do próprio corpo que, fadado ao declínio e à dissolução, não pode sequer dispensar a dor e o medo, como sinais de advertência; do mundo externo, que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, inexoráveis, destruidoras; e, por fim das relações com os outros seres humanos. O sofrimento que se origina desta fonte nós

experimentamos talvez mais dolorosamente que qualquer outro; tendemos a considerá-lo um acréscimo um tanto supérfluo, ainda que possa ser tão fatidicamente inevitável quanto ao sofrimento de outra origem.

Não é de admirar que, sobre a pressão destas possibilidades de sofrimento, os indivíduos costumem moderar suas pretensões à felicidade – assim como também o princípio do prazer se converteu no mais modesto princípio da realidade, sob a influência do mundo externo -, se alguém se dá por feliz ao escapar à desgraça e sobreviver ao tormento, se em geral a tarefa de evitar o sofrer impele para segundo plano a de conquistar o prazer. A **reflexão** ensina que podemos tentar a solução dessa tarefa por caminhos bem diferentes; todos eles foram recomendados pelas escolas de sabedoria de vida e foram trilhados pelos homens. A satisfação irrestrita de todas as necessidades se apresenta como a maneira mais tentadora de conduzir a vida, mas significa pôr o gozo à frente da cautela, trazendo logo o seu próprio castigo."

(Freud, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização*. *In*: Obras Completas, Volume 18. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2010. pp. 29-32).

Texto 2) "1102a5 – Dado que a **felicidade** é certa atividade da alma segundo perfeita virtude, deve-se investigar a virtude, pois assim, presumivelmente, teremos também uma melhor visão da felicidade. O verdadeiro estadista parece igualmente ocupar-se sobretudo dela, pois pretende tornar os cidadãos bons e obedientes às leis (temos como exemplo os legisladores dos cretenses e dos lacedemônios, bem como outros que possa ter a vida como eles). Se este exame é da alçada da arte política, é evidente que a investigação avança segundo o plano traçado no início.

Deve-se evidentemente investigar a virtude humana, pois procurávamos o bem humano e a felicidade humana. Por ***virtude*** *humana*, entendemos não a do corpo, mas *a da alma*, e, por ***felicidade***, entendemos *atividade da alma*. Se é assim, o homem **político** deve evidentemente conhecer de certo modo o que concerne à alma, assim como quem vai curar os olhos de alguém também deve conhecer de certo modo todo o corpo, e tanto mais deve conhecer quanto a arte política é mais estimada e melhor do que a medicina: os **médicos** talentosos empenham-se muito no estudo do corpo. O estudo da alma também deve ser feito pelo homem político, mas ele deve estudá-la em função destes objetivos e tanto quanto for suficiente em relação ao que analisa, pois examinar com minúcia talvez seja por demais laborioso para o que se propõe.

Alguns temas sobre **a alma** foram tratados com suficiência também nos escritos **exotéricos**, a que devemos recorrer. No caso: uma parte sua é **não-racional**; a outra, dotada de **razão**. Para presente investigação, pouco importa se se distingue como as partes

do corpo e como tudo que repartível, ou se são duas pela razão, por natureza inseparáveis como o concavo e convexo do curvo. Da parte **não-racional**, uma se mostra **comum e vegetativa** – refiro-me à causa do alimentar e do crescer. Com efeito, pode-se supor tal capacidade da alma em todas as crias e nos embriões, e esta mesma capacidade também nos seres adultos – é mais sensato supor que seja a mesma do que postular uma outra. Assim, a virtude desta capacidade é manifestamente comum e não humana, pois esta parte e esta capacidade parecem operar sobretudo no **sono**; o homem bom e o mau mal se distinguem no sono, de onde se diz que os homens felizes não diferem dos desditosos durante metades de suas vidas. Isto é uma decorrência plausível; o sono é um período inativo da alma relativo àquilo com base no qual ela é dita boa ou má – a não ser que, de algum modo, em pequena medida, alguns movimentos penetrem, e, nesta medida, as imagens oníricas dos homens equânimes são melhores do que as dos homens comuns. Basta, porém, a respeito destas coisas e abandonemos a parte nutritiva, uma vez que não toma parte na virtude humana. Uma outra natureza da alma também se mostra ser **não-racional**, participando, porém, em certa medida, da razão. Com efeito, elogiamos no homem que se **controla e no acrático**, a razão e a parte racional da alma, pois ela exorta corretamente às melhores ações, mas também se manifesta neles uma outra parte, por natureza contrária à razão, que combate e puxa em sentido contrário à razão. Assim como quando se decide movimentar para direita os membros paralisados do corpo, estes, ao contrário, desviam à esquerda, assim também ocorre com a alma: os ímpetos dos acráticos vão em direções contrárias. Nos membros do **corpo** vemos o desvio; no tocante à alma, não o vemos. Contudo, não menos devemos considerar que também na **alma** há algo contrário à razão, contrapondo-se e resistindo a ela. Não importa como se distingue, mas, manifestamente, esta parte participa da razão, como dissemos; pelo menos, a do homem que se controla obedece à razão – além disso, presumivelmente a do homem **temperante e corajoso** é ainda mais obediente, pois em tudo concorda com a razão."

(Aristóteles. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8 – Tratado da Virtude Moral*. Tradução, introdução e notas de Marco Zingano. São Paulo. Odysseus. 2008. pp. 38-40).

Questionamentos:

a) A felicidade em Sigmund Freud pode ser eterna ou é apenas episódica? Desenvolva a questão (Texto 1).

b) Em Freud o sofrer nos ameaça a partir de três lados. Explique-os justificadamente.

c) Resuma o Texto 2, destacando-se os momentos mais pertinentes ao tema da felicidade como a possibilidade de defesa em uma tese.

- FENÔMENO

Contexto: A palavra fenômeno é originária do verbo grego *phanesthai*, que diz o mesmo que 'mostrar-se'; *phainomenon* diz aquilo que está se mostrando. Fenômeno é aquilo que é e sempre foi como é. Como assim? Fenômeno é "a totalidade do objeto, que pode ser apreendida de maneira natural, teórica ou constitutiva."[243] Uma fruta, tal como a maçã, mostra-se como unidade sintética. Isso é fenômeno, o que se mostra e aparece na realidade em sua totalidade de sentidos e significados, imerso na tessitura do mundo sempre aberta em suas relações.

Texto 1) "Mais importante do que conhecer o que não se conhece, é saber o que já se conhece. Na **fenomenologia**, não está em jogo outra coisa do que aquilo que já sempre se sabe. Não há, nem se dá nada de diferente do fenômeno. Trata-se sempre do **fenômeno**, como ele mesmo é. E como é o fenômeno? O fenômeno é, sendo outro. Na fenomenologia, chega-se ***lá*** onde já sempre se estava e não se estava. O **propósito** é vir a ser o princípio que, desde sempre, já se é. Tal como nos disse, há mais de 2 milênios, a famosa expressão de Aristóteles: ***to ti einai***, que Boécio traduziu para o latim de toda a Idade Média, numa fórmula curiosa: ***quod quid erat esse*** - *o que já sempre era ser*. É a mais antiga definição de fenomenologia."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *A fenomenologia de Edmund Husserl e a fenomenologia de Martin Heidegger*, Revista de Filosofia e Teologia do Instituto de Filosofia e Teologia Paulo VI, Nova Iguaçu, RJ, 2008). Os negritos e itálicos são nossos.

Texto 2) "Ser **fenômeno** não depende da intencionalidade de uma consciência, como pretende Husserl, ao contrário, é a intencionalidade da consciência que se constrói numa integração recíproca com a unidade totalizante das realizações, a fenomenologia. No fenômeno aparece a dinâmica totalizante de cada realização, mesmo que no aparecer, o homem não seja transparente à dinâmica. Nesse lançar-se às profundezas do ser, não se pode tomar o fundo, em que sempre estivemos, como uma meta de chegada, é o que nos ensina **Nietzsche**, num dos cartões de usa loucura, enviado a um amigo: "*Wer den grund sucht, geht zu grunde!", "O risco de se lançar no fundo do pensamento está em se perder no próprio fundo"*. Aparentemente um comentário sem sentido, esse cartão traz um convite de **superação**. A verdade no homem está sempre no caminho entre o fundo e a superfície, incluindo e diluindo, na unidade totalizante, o que parecem ser as pontas do percurso. Assim todas as especulações para as quais a radicalidade do pensamento arrebata não podem ser vividas como atitudes de apoderamento, mas como empenhos de despreendimento, pois não há nem ponto de partida, nem ponto de chegada. Somente, desta forma, a

[243] QUINTÃO,Denise. Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos. Daimon. 2007, p. 125.

originariedade que sustenta qualquer realização, pode emergir e conduzir a compreensão e a organização da vida humana.

Pensar e ser são o mesmo, ensina Parmênides. Esta atitude do mestre grego ilumina-se por uma compreensão fenomenológica, que não olha o real a partir de um método de investigação, mas o descobre, na medida em que ele nos é revelado. O que parece complicado para a modernidade cega da analítica contemporânea é que este desvelamento do real não tem nenhum sujeito, quer coletivo, quer individual. Assim, todas as propostas analíticas de interpretação e reconstrução ideológica do real acabam por fundar-se na certeza e na convicção da subjetividade.

Não é o homem quem desvela o real, nem o deus de uma doutrina, mas o divino do real, que ao desvelar e velar o mistério, mobiliza o homem pelo elã de uma recíproca relação."

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos*. Teresópolis. Daimon. 1ª Edição. 2007. pp. 38-39). Alguns negritos e itálicos são nossos.

Questionamentos:

a) Que é fenômeno e fenomenologia? (Texto 1)

b) Qual sentido de 'superação' empreendido por Nietzsche, segundo o Texto 2?

c) Na dimensão apresentada, pensar e ser são o mesmo? (Texto 2)

- FENOMENOLOGIA

Contexto: É palavra composta de duas outras palavras: *phainomenon* + *Logos.* Mas qual seu sentido filosófico? Dediquemo-nos ao estudo dos textos e muito provavelmente nossas dúvidas serão sanadas.

Texto 1) A fenomenologia, muito mais do que uma corrente de pensamento, é um método de descrição do modo próprio de ser e acontecer de realidade. Este método não diz respeito a nenhuma fórmula que garanta uma abordagem segura, para a subjetividade, ao mundo exterior; a fenomenologia não é o que tradicionalmente se chamou de uma teoria do conhecimento. Ao invés disso, a fenomenologia só é um método, à medida que se constrói como e a caminho de uma apreensão plena dos fenômenos, no lugar-onde de sua **aparição**. Este lugar-onde não é mais o espaço de uma objetividade, tomada como cindida do sujeito que a conhece; nem tampouco a ambiência de uma subjetividade, encantada com

a sua pretensa superioridade racional sobre a totalidade dos outros entes. Para que se apreendam os fenômenos desde o solo em que brotam, é preciso buscar a consonância com o **instante originário** de sua instauração. Esta busca de uma "copertinência" com os fenômenos no instante efetivo de sua aparição, porém, vale a pena lembrar, não é uma predileção de nosso autor [Max Scheler], mas uma necessidade portada pelo fim do império da substância; neste sentido, pela tradição que ele herda. Enquanto há substância, a apreensão da verdade acerca dos entes nunca se dá pela plena imersão do ente-cognoscente, que o homem é, na realidade que para ele se abre. A fenomenologia não faz outra coisa senão aquiescer à necessidade desta imersão plena; e isto, porque a "morte" de Hegel impinge a refundação da história da filosofia sobre novas bases. O resultado da visada fenomenológica é a **compreensão-participante** do movimento de todo e qualquer aparecer."

(Casanova, Marco Antônio dos Santos. Introdução In: Max Scheler. Da Reviravolta dos Valores. Tradução, introdução e notas. Marco Antônio dos Santos Casanova. Petrópolis. 2012. pp. 10-11). Os negritos são nossos.

Texto 2) "**Para compreender melhor o modo de ser fenomenológico e, assim, relacioná-lo e identificá-lo com o modo de ser católico, um modo de ser e pensar, em qualquer realização, a comunhão originária da realidade no real, é preciso enfrentar o desafio que propõe o diálogo hermenêutico que se trava entre Husserl e Heidegger.** Assim a escolha dos temas, aqui, apresentados, acerca do pensamento desses dois pensadores, não quer, de jeito nenhum, aprofundar um estudo específico sobre a fenomenologia de cada um desses dois filósofos. Busca, isso sim, fazer aparecer **o salto**, no qual o pensamento assume, para toda a história, com a fenomenologia de Heidegger, sua própria radicalidade. É um salto "para toda a história", na medida em que a fenomenologia de Heidegger abre uma janela para um passado, que pensamos conhecer como a palma da mão. Afinal, a **ciência** nos dá esta "segurança": a documentação, os resultados arqueológicos, a interdisciplinaridade. A **fenomenologia** de Heidegger procura no vazio da malha tecida por sua atitude, a vigência do diálogo com culturas e pensamentos, que foram excluídos das e nas diferenças moderno-contemporâneas. Compreendida em sua hermenêutica histórico-existencial, a fenomenologia acolhe os limites da história, mas não se deixa, por eles, ser determinada. Não se restringe em investigar o geral das diferenças de cada um e de todos, mas se mostra como a única atitude possível, pertinente a todos os grandes mestres, nas diferenças e nos diálogos que a história do pensamento instala, independente das descobertas fenomenológicas. Ser fenomenológico é para Heidegger o modo de ser do homem."

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos*. Teresópolis. Daimon. 1ª Edição. 2007. pp. 40-41).

Texto 3) "Filosofia [em Husserl] **é fenomenologia transcendental, um empenho permanente de ser e se transformar, a partir das evidencias essenciais e originárias, que a consciência pode alcançar de si mesma, pela *epoché* do método fenomenológico.**

A fenomenologia, enquanto modo totalizante de ser da consciência, se exerce em diversos níveis, de acordo com a intenção, que a conduz, em cada decisão. **Falar, no entanto, em atitude fenomenológica, no pensamento de Husserl, é falar de uma operação da intencionalidade, que procura na consciência, enquanto objeto de si mesma, não a parcialidade de uma perspectiva, mas uma constituição pura (estruturante), universal e total, do real que a consciência chama de fenômeno.** Embora esteja sempre lidando com o fenômeno só a partir da atitude teórica, a consciência tematiza o real como fenômeno. No entanto, esta primeira objetivação teórico-fenomenológica da consciência, que funda a ciência europeia, é, ainda, somente, generalizante e, por este motivo, parcial. A atitude fenomenológica só se apresenta "rigorosamente" enquanto totalidade, na atitude filosófica. A explicitação dessa diferença traz para filosofia a abertura da superação da metafísica, ainda que Husserl tenha demorado a se dar conta dessa revolução. **No horizonte da atitude fenomenológica radical**, o real é, contínua e essencialmente, redimensionado por um sentido profundo e originário, que surge do absoluto da consciência, de onde se desdobram e se constituem, simultânea e reciprocamente, os princípios de validade, as estruturas constantes do fenômeno e a multiplicidade de modos de aparecimento do real para consciência, possibilidades presentes nas próprias estruturas essenciais. **As ideias são como diamantes multifacetados. De cada face lapidada pode se ver todo o diamante, mas cada face dará uma perspectiva dessa totalidade.** É neste sentido de transformação constante das e nas operações provenientes da estrutura da consciência, levando em conta os limites pessoais e históricos de seu pensamento, que encontramos, no não dito do pensamento de Husserl, a instauração de uma abertura para o diálogo com os pré-socráticos, na e a partir da originariedade transcendental do *ego*."

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos*. Teresópolis. Daimon. 1ª Edição. 2007. pp. 58-59).

Questionamentos:

a) Que é isso, fenomenologia? (Textos 1, 2 e 3)

b) O que pretende a fenomenologia de Heidegger? (Textos 2 e 3)

c) A fenomenologia de Husserl é a mesma de Heidegger? (Textos 2 e 3)

- FILOSOFAR

Contexto: Filosofar é algo diverso de filosofia? Uma coisa desemboca na outra. Filosofar é modo de agir, é modo de por em prática o agir do pensamento, a filosofia em ação. Por sua vez, a filosofia, desde os gregos, se traduz por amor, amizade ao saber, reivindica o conteúdo e as relações de contemplação do sábio: *to sophon* é aquele que incessante e radicalmente aprende a pensar as relações da parte com o todo e do todo com as partes. Mas para melhor compreedermos tal modo agir importa estudarmos os textos dos grandes pensadores, aqueles que de suas vidas fizeram vida de pensamento - nasceram, pensaram e morreram pensadores.

Texto 1) "**Pensamento originário** é a coragem de descer às raízes das próprias possibilidades de pensar. Um pensamento originário é um pensamento radical. Procura ***interpretar*** os modos de ser da realidade, ***restituindo*** as estruturas de suas diferenças à identidade do mistério. O modo de ser, que nos apresenta como presente, não é originariamente um determinado presente cronológico. É tão antigo como a história. *Algo*, que é e sempre foi como é, por mais que se recue no tempo, é ***reconduzido*** ao vigor de um destino que estrutura a dimensão radical do Ser e por isso remonta para além de toda a memória historiográfica."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Pensamento Originário*. *In:* Filosofia Grega – Uma Introdução, Petrópolis, Daimon, 2010. p. 118). Os negritos e itálicos são nossos.

Texto 2) "Note-se, antes de mais nada, que se requer num povo certo grau de cultura intelectual para que se possa **filosofar**. Diz Aristóteles que *o homem começa a filosofar depois de ter provido às necessidades da vida (Metafísica, 1, 2).* Visto a **filosofia** ser atividade livre, não egoística, e sobrevir com o desaparecimento das angústias e necessidades, o espírito deve estar temperado, elevado e revigorado em si mesmo. Importa que as paixões se encontrem amortecidas e que a consciência tenha progredido ao ponto de poder pensar o universal. Pelo que, a filosofia pode considerar-se uma espécie de **luxo**, se por luxo entendemos aqueles gozos e ocupações que não concernem às primeiras urgentes necessidades exteriores enquanto tais. Deste ponto de vista, a filosofia é, sem dúvida, supérflua. Mas a dificuldade está em saber o que é o <u>necessário</u> e o <u>supérfluo</u>: do ponto de vista do **espírito**, a filosofia é o que há de mais indispensável."

(Hegel. *Introdução à História da Filosofia*. Diretor de grupo editorial: José Américo Motta Pessanha. Tradução Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo. Abril S.A. Cultural e Industrial. *In*: Os Pensadores. Tomo XXX. 1ª Edição. 1974. pp. 359-360). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Que é pensamento originário? (Texto 1)

b) Segundo Hegel, quais os pressupostos necessários do filosofar? (Texto 2)

c) A filosofia é de uma 'inutilidade indispensável'. Comente a afirmativa segundo o Texto 2.

- FILOSOFIA

Contexto: Filosofia uma disciplina, uma teoria, uma doutrina, uma religião, um devaneio, uma arte ou nada disso até aqui? Há só uma ou há várias filosofias? Sua existência depende de um método, ou, então, todo método depende de uma filosofia? Do que depende a filosofia para ser dita, ou, então, não depende de nada? Podemos explicar a filosofia de modo não-filosófico, ou, então, a filosofia implica um modo específico de pensar? Tal modo de pensar pode ser transmitido ou dado a outrem? Afinal, filosofia e pensamento são a mesma coisa?

Texto 1) "A filosofia grega não é uma ciência, uma teoria ou disciplina do conhecimento, tal como nós entendemos hoje dia. Ao contrário! Toda ciência, teoria ou disciplina do conhecimento é que são, de alguma maneira, dependentes da Filosofia Grega, quer se reconheçam ou não, quer se assumam ou não, como oriundas da Filosofia. A Filosofia Grega também não se constitui uma ideologia, concepção de vida ou visão de mundo. Mas não vale a inversão. Pois, uma ideologia, concepção de vida ou visão de mundo não podem prescindir de todo da Filosofia Grega. Foi o que, em 1949, no Congresso Nacional de Filosofia, reunido em Mendoza, na Argentina, reconheceu o próprio Bertrand Russel com as seguintes palavras:

" ... incompromissing empiricism is untenable!"

"...um empirismo sem compromisso é insustentável!"

Mas então o que é a Filosofia Grega, se não for ciência, teoria ou disciplina do conhecimento, nem ideologia, concepção de vida ou visão de mundo? – Antes de responder, pensemos um pouco o que nos leva a perguntar assim, isto é, o que nos torna esta pergunta não somente possível como, sobretudo, imperiosa!

Esta pergunta supõe aceitas sem discussão muitas coisas. Assim supõe que toda Filosofia, portanto também a Filosofia Grega, seja ou, ao menos pretenda ser um exercício de conhecimento. Supõe, do mesmo modo que, além do conhecimento, já não sobre nada mais para a Filosofia ser. Supõe, igualmente, que tudo, que é não possa deixar de ser alguma coisa, um quê, por isso se pergunta o que é. Supõe, outrossim, que toda pretensão de conhecimento termine sempre ou com a produção de um conhecimento objetivo e então é ciência, ou, com a produção de uma ilusão transcendental ou empírica e então é ideologia. Supõe, por fim, que toda época, a época dos gregos também, tenha sua concepção de vida visão de mundo.

Como se vê não são poucas as suposições que sustentam aquela pergunta! Mas e se todas essas suposições forem e estiverem a serviço de *dictadura,* isto é, da ditadura da razão, seu raciocínio e sua racionalidade, muito bons, sem dúvida, para conhecer objetos, mas imprestáveis para pensar a realidade nas realizações do pensamento grego? Neste caso, com que cara nós ficaremos, ao perguntar: “mas, então, que é a Filosofia Grega se não for nem conhecimento nem ideologia, nem concepção de vida nem visão de mundo? Será que ainda ficaremos com uma cara quando só nos resta a carranca intransigente da razão e sua ditadura?

Agora que sabemos das suposições e limites da pergunta, poderemos responde-la.

A Filosofia Grega é uma **experiência de Pensamento**. Mas não é a única experiência grega de pensamento. Outra experiência grega de Pensamento é o Mito e a Mística. Uma outra, são os deuses e o extraordinário. Ainda uma outra é a Poesia e a Arte. Ainda outra é a πόλις e a Πολιτεία. A última, por ser no fundo a primeira experiência grega de pensamento, é a vida e a morte, ἔρως e Θάνατος. (...)

Por isso, é importante deixar a periferia e ir para o centro da vida. Pois, somente no centro a pergunta é essencial. No centro, todo nosso ser se transforma em pergunta. Ser todo pergunta em qualquer estudo da Filosofia Grega é a única maneira de se aprender a pensar com o que pensavam os pensadores gregos.

Mas como é que uma metamorfose desta se dá e acontece em concreto? Sem dúvida, somente quando e na medida em que tudo o que somos e não somos, tudo que temos e não temos, se sintonizar como o apelo e responder ao alento da realidade e suas peripécias biográficas e históricas em nossa essência de Midas do ser e argonautas da verdade. O adjetivo, con-creto, com que hoje designamos a experiência do real e sua realização na história da realidade, provém, por derivação, do verbo latino: *con-crescere* (= crescer junto com; condensar; coagular, coalhar, combinar). É um verbo composto da preposição *cum* (= com, junto com, em conjunto ou companhia de) e do infinitivo: *crescere*

(= crescer, aumentar desenvolver-se). *Con-crescere* diz o processo de crescer em conjunto, isto é, dentro da totalidade do real, e de desenvolver-se integrado no universo das realizações. Con-creto designa, pois, tudo que estiver integrado neste nível de crescer e comprometido com o desenvolvimento da realidade. Pois, crescer não é apenas aumentar de tamanho nem subir os graus de uma escala e nada mais. Parmênides nos diz em seu Poema Filosófico que uma integração e um compromisso com a realidade constitui "o coração intrépido da verdade de circularidade perfeita"."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *A história na filosofia grega*. *In:* Filosofia Grega - uma introdução. Daimon. Teresópolis. 2010. pp. 10-11; 28)

Texto 2) "Já a **Filosofia** exclui em princípio qualquer introdução. Não é uma possibilidade que o homem ou a humanidade pudesse ou não realizar historicamente. Trata-se de uma necessidade existencial, cuja virulência instaura o próprio movimento histórico. O homem não poderá jamais pôr-se fora da filosofia. Não dispõe de nenhum pouso, livre totalmente da atração de seu magnetismo. Desde que Prometeu roubou aos imortais o fogo do Ser, desde quando Adão comeu o fruto da árvore do conhecimento, quebrou-se, no dizer de Rilke, a paz da escuridão animal, e o destino ontológico do homem tem sido lutar pela verdade dos entes na arena da história. Desde então o homem existe. Estendendo-se no espaço da linguagem, usa sempre da palavra **ser** – para Parmênides, o verbo mais banal e mais indispensável da linguagem -, chama as coisas e pessoas de seres, com elas se comunica em termos de essência e existência, de constância e mutabilidade, de ser e não ser, de poder e dever ser, de ser verdadeiro e falso, bom e mal, de ser presente, passado e futuro.

Isso, todavia, não quer dizer que todos os homens se tenham dedicado sempre em todos os tempos ao cultivo explícito e temático da filosofia. De maneira alguma! Comparado à extensão dada aos negócios e afazeres, aos sonhos, paixões e desejos, o pensamento filosófico ocupa sempre um espaço insignificante de história. São apenas uns poucos, somente alguns marginais sobem a montanha solitária das geleiras para se consagrarem ao ócio inútil da filosofia. E todos se banham na mesma luz trágica, em que Sócrates apareceu aos atenienses; sentindo-se muito embora investido do destino messiânico de resguardar e promover a verdade do homem, sempre se viu marginalizado por Atenas, para, acusado de subversão da juventude, ser condenado a beber cicuta em nome das tradições democráticas e religiosas do povo ateniense. O poeta Holderlin exprime o destino de todos os filósofos, quando diz que Sócrates foi condenado por ter um olho demais. Para Nietzsche, **o filósofo** é um homem, que constantemente sente, vê, ouve, suspeita, espera e sonha coisas extraordinárias. Ora, em todos os tempos, a vida despreocupada dos homens parece defender-se com êxito total contra as dúvidas, contra as suspeitas, contra as visões e esperanças dos pensadores. Ela confia mais no espírito empreendedor e na tradição

consagrada do que no pensamento. Ao considerarmos quão pouco **a filosofia** condiciona expressamente a paisagem da vida, ao constatarmos quão insignificante é sua ressonância nos quadros de publicidade, quão estrita a base social dos filósofos, não poderemos deixar de ver um exagero monstruoso na afirmação de que o homem existe sempre no espaço da filosofia. E todavia assim é! Apenas se trata de uma afirmação filosófica e não científica. Para compreendermos, portanto, devemos considerá-la com o olho socrático da filosofia."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *A filosofia na idade da ciência*. *In:* Aprendendo a Pensar Vol. I. Petrópolis. Vozes. 5ª Edição. 2002. pp. 24-25). Os negritos são nossos.

Texto 3) "Uma vez aceita a proposta, começa-se perguntando: bem, e **a filosofia**, afinal, o que é?! Supondo-se que ela talvez seja alguma "coisa", pode-se ainda perguntar: onde se encontra, onde eu encontro a filosofia? Uma resposta clara e óbvia pode ser: nos filósofos. Mas, e estes, onde estão?! Por aí, nos textos, nos tratados filosóficos, nos livros, quer dizer, na história, na tradição. E como lidar com a história? Como se relacionar com a tradição? Como herdá-la? Enfim, como lidar – relacionar-se com os filósofos, com os textos filosóficos?! Lendo-os!

À pergunta de Polônio, "Que estas lendo, meu Senhor?", Hamlet dá a proverbial resposta: "Palavras, palavras, palavras!" Um livro – o que é um livro? Palavras, palavras, palavras?! Mas e *a* ou *as* palavras – o que são? Coisas passadas, velhas, velhíssimas, talvez já mortas, jogadas ao vento e por aí circulando, volteando, rodopiando ao sabor dos ventos?! Inicialmente, assim parece. Assim parecem ser os livros, os textos: palavras, palavras, palavras... Tinta preta sobre papel branco, coisas mortas...

A verdade, porém, é que ainda não se terá despertado realmente para a filosofia enquanto acreditarmos que esta é "coisa" de livros e que livros são palavras, palavras, palavras. Por este caminho filosofia, na melhor das hipóteses, torna-se logo uma disciplina de um currículo acadêmico e esta, por sua vez, objeto ou campo de informações que se configura como um âmbito ou domínio da "cultura". Enquanto objeto da "cultura" a filosofia seria vista como um corpo de teorias, de doutrinas e estas como um acervo, isto é, como um acúmulo e uma reserva de saber, que, fechando o círculo pela via dos mecanismos ou dos instrumentos da comunicação, estaria à disposição de quem se dispusesse a receber tais informações, tais dados.

Dirigir-se à filosofia ou qualquer dimensão do espírito, da vida, com esta postura e com esta consequente expectativa significa dispor-se e pré-dispor-se a ser sobrecarregado e mesmo entulhado de informações, de dados, assim, entrar num crescente clima de apatia, de inércia, de obesidade e ilimitada engorda. A correria, a pressa, a busca e a "pesquisa" sôfregas serão os caracteres, os sentimentos norteadores.

A filosofia não é “coisa” nenhuma. Não é uma disciplina de um curso ou de um currículo acadêmico; não é um acervo, um reserva de informações, sobretudo não é um domínio da “cultura”, cujo acesso, facilitado pelos meios de comunicação, pode melhorar minha formação, meu perfil de homem civilizado, bem informado e em dia com as coisas...

Não. Dispor-se, pré-dispor-se para a filosofia significa, na verdade, *abrir-se para a conquista de um modo próprio de ser do homem, da vida*. Ao contrário de acúmulo, de soma, de acrescentamento e do consequente gigantismo, esta atitude de despertar para um modo próprio de ser é marcada, sim, por um *crescimento* que, porém, se define como *intensidade*, *intensificação*. Ver-se-á: tensão e conquista ou exercício de liberdade.

Mas, que modo de ser é este? Como descrevê-lo, caracterizá-lo? Escolhemos um acesso, um encaminhamento que denominamos o despertar para e a conquista do “*páthos* da distância”. “*Páthos* da distância” é um nome que Nietzsche deu à filosofia, ao pensamento.”

(Fogel, Gilvan. *Que é filosofia? – Filosofia como exercício de finitude.* São Paulo. Ideias & Letras. 2009. pp. 85-87). Os negritos são nossos.

Texto 3) “Está, pois, certo e na melhor ordem dizer-se que com filosofia nada se pode fazer. O errado seria pensar, que, com isso, terminou o juízo sobre a filosofia. Pois sobrevêm-lhe ainda um pequeno acréscimo na forma de uma contra-pergunta: se NÓS nada poderemos fazer com a filosofia, acaso a filosofia também não poderia fazer alguma coisa CONOSCO, com tanto que nos abandonemos a ela? Isso basta para elucidar-nos **o que a filosofia não é**.”

(Heidegger, Martin. *Introdução à Metafísica*, Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 1969. pp. 42-43). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Qual o sentido da quebra da “*paz da escuridão animal*” em Rilke? (Texto 2)

b) Que é filosofia grega? (Texto 1)

c) Qual o sentido de “*páthos da distância*” em Nietzsche? (Texto 2)

- FILÓSOFO

Contexto: É o homem que pensa tudo de qualquer maneira e mais mais se preocupa com a quantidade do que com a qualidade da leitura. Seria isso? Não. Tudo isso é falso! Vejamos o porquê.

Texto 1) “Contudo, é em ***Metafísica* A, 2, 982 a 4-19** que Aristóteles enumera as condições que fazem de alguém um **sábio**:

1. O sábio conhece tudo na medida do possível, e conhecer tudo é conhecer o universal, e não fixar-se nos particulares; ele conhece as coisas difíceis, isto é, o universal, e não se prende ao conhecimento sensível, que, por ser comum a todos, é fácil e não é sapiência;
2. O sábio deve conhecer as causas (os princípios primeiros) e deve saber ensiná-las aos outros;
3. O sábio busca conhecer a ciência, isto é, a ciência dos princípios primeiros, com o propósito de apenas conhecê-la, tendo em vista o saber e não por razões práticas; esta ciência é superior às outras porque é a ciência do fim, o qual é uma causa primeira;
4. O sábio deve saber comandar e não deve nem ser comandado nem obedecer aos outros.”

(Souza Pereira, Rosalie Helena de. *Averróis – a arte de governar: uma leitura Aristotelizante da República*. São Paulo. Perspectiva. 2012. p. 216). Os negritos são nossos.

Texto 2) “Em *República* VI, 485b-487ª, Platão enumera as qualidades do futuro **rei-filósofo** ao descrever a natureza do verdadeiro filósofo a partir das condições necessárias aos que deverão “estabelecer as leis, protegê-las e preservá-las”.

1. A natureza do filósofo exige o amor a um tipo de conhecimento que torna claro o ser que sempre é (VI, 485b);
2. os filósofos amam a totalidade desse conhecimento e não devem renunciar a qualquer parte dele (VI, 485b);
3. devem ser isentos de falsidade, possuir o amor à verdade e recusar-se a admitir o que é falso (VI, 485c-d);
4. devem ser moderados e de modo algum amantes do dinheiro (VI, 485e);
5. devem ter grandeza de espírito, ser magnânimos, mas não servis nem jactanciosos (VI, 486a-b);
6. devem ser corajosos (VI, 486b);
7. devem ter boa memória (486c-d);
8. devem possuir natureza harmônica e elegante e ter um intelecto dotado de medida ou proporção (VI, 486d).”

(Souza Pereira, Rosalie Helena de. *Averróis – a arte de governar: uma leitura Aristotelizante da República*. São Paulo. Perspectiva. 2012. p. 198). Os negritos são nossos.

Texto 3) “Em outras palavras, o que Platão quer dizer é que **ser filósofo** não é uma propriedade de nenhum homem, nem, mesmo, de alguns, e, portanto, nenhum homem pode destruir essa possibilidade. **Ser filósofo** é o desafio de todos os homens em qualquer processo de diferenciação em que ele se encontre. Isso não quer dizer que os homens se entregam a esta possibilidade constitutiva da condição humana no mesmo grau e da mesma maneira. Cada homem tem seu tempo de compreensão, de **libertação**. Desprender-se da pretensão de dominar tal possibilidade é o caminho da **transformação**, o **caminho do pensamento**. Neste sentido radical, **ser político** é o mesmo que **ser filósofo** e de igual maneira o político não é propriedade dos políticos. Todos os homens são, ontologicamente, delegados de todos, delegados do seu processo de diferenciação, em cuja constituição se inclui a diferenciação de todos. Cada atitude, cada reação, cada discriminação, portanto, é delegada de um nível de compreensão, de relacionamento, integrando as diferenças na genealogia de cada um. Cada diferença absorve e assume todos, permanecendo, continuamente, na tensão das diferenças e das oposições. Sem esta permanência, não há transformação, não há desenvolvimento, nem vitalidade.”

(Carneiro Leão, Emmanuel. O *Caminho Genealógico de Platão*. *In*: Filosofia Grega – uma Introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 214). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Descreva e comente três qualidades do rei-filósofo enumeradas por Platão. (Texto 2)

b) Acuse e comente três condições para ser sábio, segundo Aristóteles. (Texto 1)

c) Em Platão, há diferença em ser político e ser filósofo? (Texto 3)

- GNOSTICISMO

Contexto: É o gnosticismo uma heresia? O confronto de pesquisadores pós século XX com a tradição vislumbra nova perspectiva quanto à ideia de gnosticismo. Vamos estudá-la!

Texto 1) “O principal movimento herético dos primeiros séculos é o gnosticismo. Tem relação com a filosofia grega da última época, em particular com ideias neoplatônicas, e também com o pensamento do judeu helenizado **Fílon**, que interpreta alegoricamente a Bíblia. O gnosticismo, heresia cristã, também está intimamente vinculado a todo o sincretismo das religiões orientais, tão complexo e intrincado no começo de nossa era. O problema gnóstico é o da **realidade do mundo**, e mais concretamente do **mal**. A posição gnóstica é de um **dualismo** entre o bem (Deus) e o mal (a matéria). O ser divino produz por emanação uma série de *eones*, cuja perfeição vai decrescendo: o mundo é uma etapa

intermediária entre o divino e o material. Isso faz com que os momentos essenciais do cristianismo, como a criação do mundo, a redenção do homem, adquiram um caráter natural, como simples momentos da grande luta entre os elementos do dualismo, o divino e a matéria. Uma ideia gnóstica fundamental é a da (...), a *restituição* de todas as coisas a seu próprio lugar. **O saber gnóstico** não é ciência em sentido usual, e tampouco é revelação, mas uma ciência ou iluminação especial superior, que é a chamada *gnôsis* (...). Evidentemente, essas ideias só podem conciliar-se com os textos sagrados cristãos recorrendo à interpretação alegórica muito forçada, e por isso os gnósticos caem na heresia. Em estreita relação com eles há um movimento chamado ***gnose* cristã**, que os combate com grande agudeza. A importância do gnosticismo, que chegou a constituir uma espécie de Igreja heterodoxa à margem, foi muito grande, sobretudo até o Concílio de Niceia, em 325."

(Marías, Julian. *História da Filosofia*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo. Martins Fontes. 2015. pp. 119-120)

Texto 2) "2.1. GNOSTICISMO - **"**Robert MacLachlan Wilson, em "Gnosis, Gnosticism and the New Testament" – artigo publicado na coletânea que reúne os trabalhos do Colóquio de Messina de 1966, *Le Origini dello Gnosticismo* -, afirma que "na definição **tradicional** gnosticismo é uma heresia cristã do segundo século, resultado do impacto do cristianismo no mundo *gentio* e dos consequentes esforços, de um e de outro lado, para assimilar o ensinamento cristão às ideias e ao pensamento do meio da época". Com o desenvolvimento das **pesquisas**, o problema das origens do gnosticismo passou a suscitar maior atenção dos pesquisadores, pois verificou-se que os movimentos filosófico-religiosos que surgiram nos séculos II e III de nossa era não eram simples desvios no *interior* do cristianismo, "mas **o amálgama de ideias cristãs com ideias oriundas de outras fontes**". O cristianismo primitivo passou a ser reconhecido como parte de um mundo multicultural e sujeito às influências desse meio.

Palavra que surgiu somente no século XVIII, "**gnosticismo**" foi cunhada pela historiografia moderna para designar "um vasto e variado material documental relativo a doutrinas que, na maior parte dos casos, faziam apelo a um "conhecimento" – uma *gnôsis* - sobre a realidade oculta de Deus e do mundo, sobre o homem e sua salvação escatológica". Esse material, duramente criticado pelos Padres da Igreja entre os séculos II e IV, privilegiava a compreensão intelectual (racional) em relação à fé.

No **século XX** foram descobertos documentos de importância crucial para compreensão do fenômeno gnóstico: inicialmente, os manuscritos maniqueus de Turfan, na Ásia Central, e de Medinat Mãdi, no Egito, e, mais tarde, em 1945, a descoberta da biblioteca de Nag Hammâdi, também no Egito, permitiram concluir que o pensamento

gnóstico tem uma história e um conteúdo que extrapolam os limites de uma simples "heresia" do cristianismo. (...)

Para que haja uma compreensão mais rica do fenômeno gnóstico, é conveniente estudar seus mecanismos internos, ou seja, o movimento desse pensamento, inserindo-o no interior de um movimento maior, o da trajetória das ideias. Falar das influências judaicas, iranianas ou cristãs não significa determinar que tais influências sejam as *causas* do gnosticismo. Determiná-las como *causas* seria "tipologizar" esses sistemas religiosos, fechando-os em compartimentos estanques e concebendo-os como se estivessem congelados ou embalsamados. Os sistemas religiosos têm vida própria que o olhar míope não enxerga. Não podem ser contidos em museus. (...)

A mais antiga referência à seita dos "gnósticos" data de **180 d.C**., quando Irineu de Lião acatou os heréticos em *Adversus Haereses*, (...). Parece ter havido uma seita que se autodenominou ***Gnostikós***, mas as pesquisas nada concluíram sobre a época de seu surgimento. Todavia, algumas conclusões indiretas podem ser levantadas ao considerar-se o conteúdo filosófico de seus escritos em relação à **filosofia grega**. A formulação do **mito gnóstico da criação** tem suas raízes no ***Timeu***, de **Platão**, combinadas com o livro bíblico do ***Gênesis***. O período do médio platonismo é rico em especulações derivadas de círculos filosóficos pagãos e dos judeus de língua grega, habitantes de Alexandria. Se o mito gnóstico pressupõe a herança de duas tradições combinadas platonismo e judaísmo, o aparecimento dos primeiros gnósticos poderia remontar à época de **Fílon de Alexandria** (c. 30 a.C. – c. 45 d.C), quando então era muito comum esse tipo de especulação. Nada, no entanto, pode provar tal datação, e os estudiosos são incapazes de afirmar a antiguidade dos primeiros *gnostikói,* anteriores a 180 d.C., quando Irineu a eles se referiu por primeiro.

Os "gnósticos" continuaram a florescer nos **séculos III e IV d.C**. até a oficialização da ortodoxia católica do cristianismo pelo imperador romano Teodósio I, em 381 d.C., quando se iniciou o movimento de perseguição aos "heréticos". Apesar de perseguidos, os gnósticos deixaram vestígios no Oriente – Armênia, Síria, Mesopotâmia e Pérsia – e, mais tarde, na Europa medieval."

(Pereira, Rosalie Helena de Souza. *Avicena – A Viagem da Alma.* São Paulo. Perspectiva. 2010. pp. 166-171).

Questionamentos:

a) O que significa 'gnosticismo' para os estudiosos da tradição? (Texto 1 e 2)

b) Em que aspectos e quando a palavra gnosticismo sofreu mudança de sentido?(Texto 2)

c) Em quais textos da tradição o mito gnóstico encontra suas raízes? (Texto 2)

- HERMENÊUTICA

Contexto: A palavra hermenêutica é normalmente associada à interpretação. Porém, nem toda interpretação é uma hermenêutica. E por que não? Em alguma medida, o desafio da própria leitura nos aproxima da compreensão hermenêutica. Porém, precisamos perpassar o desafio em todos os seus limites para podemos dizer dessa experiência.

Texto 1) "A interpretação é uma aproximação e um distanciamento da verdade do texto. Emerge dessa ambiguidade um impulso poético de revelar e manter o vigor e a autenticidade da Origem nas realizações. Os gregos chamam esse movimento racional de hermenêutico. O infinitivo *hermeneuein* articula-se com Hermes, o mensageiro dos deuses, que na experiência grega, levava e trazia mensagens entre deuses e homens, viabilizando, com isso a integração das diferenças no modo próprio de ser com o outro.

Só há exercício da hermenêutica quando os homens perscrutam o convite do mistério em seu retraimento. É um impulso vital, primordial e constitutivo do homem que flui do seu mútuo pertencer ao e no Ser. Por isso, nem toda interpretação é uma hermenêutica. Não seria possível, por exemplo, uma hermenêutica de um texto de gramática escrito em língua estrangeira, a menos que se enxergue nas implicações gramaticais às vicissitudes e peripécias da geração de um povo que gesta uma época no tempo.

O que é que está em jogo na hermenêutica, então? Decerto, não são as relações formadores do processo de significação, mas a força criativa que possibilita qualquer significação: a poesia. Mas, o que é poesia?

Com a técnica temos a funcionalidade, com a religião o conforto da salvação, com a ciência o conhecimento, mas o que temos com a arte, como mito, com o sagrado, com a filosofia? Imersos no cotidiano técno-funcional essas experiências parecem dispensáveis. A vida se tornou uma preocupação prática com as necessidades e as condições materiais da vida, cada vez mais sofisticadas. O ter se sobrepõe sobre o ser.

Jamais o homem poderá possuir o advento da poesia, ao contrário, é a poesia que se apropria do homem, enquanto força de realização, que se transforma, continuamente, em vida. O arrebatamento que encontramos na pintura, na escultura, na música, não pertence ao quadro, nem a poesia, nem a música: é a poesia se fazendo quadro, música, escultura ou poema. A entrega e a doação do ser encontram, no homem, condições de revelação."

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos*. Teresópolis. Daimon. 2007. pp. 266).

Texto 2) “Hermenêutica tem a ver com Hermes, o mensageiro do destino. Destino é para os homens de todos os tempos o envio do mistério de ser e realizar-se no tempo. Hermenêutica é, pois, uma análise de texto que busca deixar ser, na leitura e interpretação, a mensagem de um diálogo de pensamento entre o pensado e não pensado. Recolhe dos textos o fenômeno da experiência humana nos étimos das palavras, nas articulações sintáticas, nas referências semânticas, na medida que tudo isso provém de um elã ontológico, vigente na coexistência histórica dos homens de ontem e de hoje.

Trata-se de uma homologia de ser-com, tanto do ser consigo mesmo, como do ser com os outros, seja o outro de si mesmo, seja o outro dos outros no “não outro”.

A palavra grega, *Ομο-λογία,* se compõe de dois étimos, *Ομ-* e *λγ*. O primeiro remete para igualdade, que, em união com as diferenças constitui a identidade. Na homologia prevalece a concordância sobre a divergência. É que tanto a igualdade quanto a diferença vive, na identidade, de uma tensão de contrários. A igualdade não somente tolera a diferenciação, como se nutre das diferenças para elaborar uma identidade fecunda, que não apenas partilha, mas compartilha com os homens de todas as épocas. Pois é a dinâmica desta união matriz que cumpre o segundo étimo *λγ*, de *Ομο-λογία.*

Assim a homologia não é princípio, mas resultado de um relacionamento radical com os textos na forma de uma hermenêutica que a existência humana opera e realiza. Tal é a esperança que alimenta a espera de cada incursão pelo jardim da filosofia.”

(Leão, Emmanuel Carneiro. *Filosofia Grega – Uma Introdução*. Teresópolis. Daimon. 1ª Edição. 2010, p. 7).

Texto 3) “ (...) Nem toda interpretação é uma hermenêutica. Somente a que descer até ***o vigor do mistério*** que estrutura a história. Na hermenêutica, a interpretação procura, retornando-lhe à *proveniência*, recuperar o *vigor originário do pensamento*. ***Originário***, porque foi a redução deste vigor que deu origem à filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles, de quem a ciência é uma transformação histórica. (...) A ***hermenêutica originária*** exige despojarmo-nos de tudo quanto julgamos já saber sobre o pensamento dos primeiros pensadores gregos. (...) O único indício que nos servirá de *guia*, se reduz apenas ao que é e pretende ser um pensamento originário.” (...) Todo o esforço converge para tornar objetiva a Historicidade. Na história, porém, só é objetivo o que se deixa comparar, uma vez que, na comparação de tudo com tudo, se chega a uma explicação. (...) O alcance das pesquisas só se estende até onde vai a comparação, base da explicação que processa em objetividade a história. Sendo incomparável, o único, o simples e o original, em uma palavra, ***o extraordinário*** na história permanece inexplicável e, como tal, fora da história ou, quando

não é explicitamente excluído, é então explicado como exceção. Neste tipo de explicação, o extraordinário é reduzido ao ***ordinário*** e, desta maneira, eliminado da história.

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Pensamento originário*. *In:* Filosofia Grega – Uma Introdução, Daimon, 2010, pp. 109/110/116). Os Itálicos e negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Se nem toda interpretação é uma hermenêutica, justifique o porquê.

b) "*Jamais o homem poderá possuir o advento da poesia, ao contrário, é a poesia que se apropria do homem, enquanto força de realização, que se transforma, continuamente, em vida*. (...) ". Como pode a poesia se apropriar do homem e não ao contrário?

c) O que se entende por 'homologia' no texto 2? Diz a relação sujeito-objeto?

- HOMEM

Contexto: Dizer homem, aqui, é dizer ser humano? Também, mas não só. Como assim? O olhar fenomenológico vai para muito além de considerar o homem apenas figura de carne e osso, pois dizer homem ontologicamente é considerar, fundamentalmente, o humano do homem, o que e como se essencia o homem enquanto tal. Como contraponto à metafísica tradicional, o modo de compreensão fenomenológico é retratado nos textos que seguem.

Texto 1) "**O que o homem é** - isso significa, na linguagem tradicional da metafísica, a "essência" do homem – repousa na ec-sistência. Mas a ec-sistência aqui pensada não se identifica com o conceito tradicional de *existentia* que, distinguindo-se de *essentia*, concebida como possibilidade, significa realidade. Em *Ser e Tempo* (p.42) acha-se grifada a frase: "A essência do *Dasein* está na existência." Pois não se trata de uma contraposição de *existentia* e *essentia* de vez que não estão em questão essas duas determinações metafísicas do Ser e muito menos, suas relações. Ainda menos contém a frase uma afirmação geral sobre o *Dasein* no sentido que esse termo, cunhado no século XVIII para designar objeto (*Gegenstand*), pretendia exprimir o conceito metafísico da realidade do real. Ao invés, a frase quer dizer: o homem se essencializa, de tal sorte que ele é o "lugar" (*Da*), isto é, a clareira do Ser. Esse "ser" do lugar (*Da*), e só ele, possui o caráter fundamental (*Grundzug*) de ec-sistência, isto é, da in-sistência ec-stática na Verdade do Ser."

(Heidegger, Martin. *Sobre o Humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1967. pp. 42-43).

Texto 2) “1. O que nos leva a estas notas é uma página toda uma página de Heidegger em *Sobre o Humanismo*. A página fala de ***ek-sistência*** como **a essência do homem** e que “somente o homem foi introduzido no destino da *ek-sistência*”. Por isso, continua Heidegger, “a ek-sistência nunca pode ser pensada como uma espécie particular entre outras espécies de seres vivos... Assim, na essência da *ek-sistência*, se funda também o que, em comparação com o *animal*, se atribui ao homem, como *animalitas*. O corpo do homem é algo essencialmente diferente de um organismo animal. Não se supera o erro do biologismo, ajuntando-se ao corpo do homem a alma e à alma, o espírito e ao espírito, o existentivo (*das existentielle*), nem por si proclamar mais alto do que antes, o apreço pelo espírito, para, logo a seguir, reduzir tudo à vivência da vida, garantindo-se numa advertência, que, com seus conceitos rígidos, o pensamento destrói o fluxo da vida e pensamento do ser deturpa a existência. Que a fisiologia e a química fisiológica possam investigar o homem, como organismo, à maneira das ciências naturais, ainda não prova que a essência do homem esteja nesse *orgânico*, isto é no corpo explicado cientificamente. Isto é tão pouco exato, como julgar-se que na energia atômica reside a essência da natureza. Pois pode muito bem ser que a natureza esconda sua essência precisamente no lado em que se presta ao controle técnico do homem. (...) O que o homem é - isso significa, na linguagem tradicional da metafísica, a *essência* do homem – repousa na *ec-sistência*.”

2. Há que marcar bem essa **essência do homem**, a *ek-sistência* para então ver-se como o homem é essencialmente, isto é, *ab origo*, diferente do animal. Por isso, em razão disso ou graças a essa constituição essencial, isto é, a *ek-sistêncial*, a ciência, em cujo horizonte o perspectiva se determina o animal e o orgânico, não dá conta de definir, ou seja, de determinar e compreender o homem. Em suma, está dito: o homem jamais foi, não é e jamais será animal – *mero* animal. Daí que as categorias, os conceitos, p. ex. das ciências biológicas (biologia, embriologia, genética, neurociência etc.) não dão conta de compreender o homem. Elas chegam atrasadas... O homem é, já aconteceu *antes* da ciência, das categorias, dos conceitos ou do *projeto*, quer dizer, da antecipação (= matematização) científico (a). Por isso, diz também Heidegger: “Assim, na essência da *ek-sistência*, se funda também o que, em comparação com o *animal,* se atribui ao homem, como *animalitas* “.

(Fogel, Gilvan. *A respeito de homem, de vida e de corpo*. *In:* Coleção Pensamento no Brasil Vol I – Emmanuel Carneiro Leão. Org. Santoro, Fernando *et tal*. Rio de Janeiro. Fundação Biblioteca Nacional – Editora Hexis. 2010. p. 163-164). Os negritos são nossos.

Texto 3) “Volta nossa inquietante questão: **O que é o homem?** Ao defini-lo como um *animal político* (*zoôn politikôn)*, Aristóteles supunha uma concepção segundo a qual o homem não é um indivíduo vivendo por acréscimo em sociedade, mas um ser por essência coletivo e político. Para Sartre, “o Homem nada mais é que seu projeto, só existindo na medida em

que se realiza; portanto, nada mais é que o conjunto de seus atos, nada mais é que sua vida". Merleau-Ponty é mais sintético e contundente ao declarar que "*o homem é uma ideia histórica, não um espécie natural*". Claro que todos nós sabemos que somos animais mamíferos, da ordem dos primatas e da família dos hominídeos, do gênero *homo* e da espécie *sapiens.* A grande dificuldade, que já vem desde Aristóteles, é a de encontrarmos nossa *diferença específica.* Esta diferença, que nos tornaria distinto de todos os outros animais, seria, segundo Aristóteles, a *política*: "o homem é, por natureza, um animal político; aquele que vive fora da sociedade é, ou um degradado ou um ser sobre-humano." Esta definição foi retomada por Marx: "O homem é um *Zoôn Politikôn*, não somente um animal sociável, mas um animal que só pode isolar-se na sociedade." Outros viram essa diferença na capacidade que só o homem tem de rir (Rabelais), de identificar-se como um ser de razão (estóicos), detentor da capacidade de pensar (Descartes) e de liberdade (Rousseau) ou capaz de trabalhar (Marx). Tudo isso é válido para a espécie. Mas quanto ao indivíduo? Claro que, biologicamente, o homem é um ser nascido de um homem e de uma mulher, só uma patologia o privando de razão ou de liberdade, impedindo-o de trabalhar, rir ou fazer política. Filosoficamente, porém, é um ser que se torna homem pela educação e pela cultura. Neste sentido, podemos dizer: enquanto o *Homo sapiens* é uma espécie animal, a *humanidade* é uma criação histórico-cultural. Não resta dúvida que a verdadeira *loucura* é uma exceção. Mas a verdadeira *sabedoria* também! Mas como precisamos *pensar* (filosofia) e *viver* (sabedoria) o mais inteligentemente possível (em conformidade com a *razão*), meditemos na conclusão a que chega Edgar Morin:

O homem é um ser de uma afetividade intensa e instável, que sorri, ri, chora; um ser ansioso e angustiado; um ser gozador, ébrio, estático, violento e amante; um ser invadido pelo imaginário; um ser que sabe que vai morrer e não acredita nisso; um ser que secreta o mito e a magia; um ser possuído pelos espíritos e pelos deuses; um ser que se alimenta de ilusões e quimeras; um ser subjetivo cujas relações com o mundo objetivo são sempre incertas; um ser submetido ao erro à errância; um ser úbrico que produz desordem. E como denominamos loucura a conjunção da ilusão, da desmedida, da instabilidade, da incerteza entre real e imaginário, da confusão entre subjetivo e objetivo, do erro e da desordem, somos obrigados a reconhecer que o homo sapiens também o homo demens. (Le paradigme perdu: la nature humaine, 1979).

(Japiassu, Hilton. *Filosofia para quê?* Rio de Janeiro. Uapê. 2014. pp. 155-156).

Texto 4) “Radicalmente, o homem, por ser homem, realiza, em todos seus lazeres e afazeres, em todo querer e sentir, saber e saber fazer, na vida e na morte, um ***Mitsein***, “**um ser com o outro**” que *auch und mit da ist*, que “**também coexiste com ele**”. O ser-com não é o fato da convivência. De fato, **nem sempre o outro está presente**, mas nem por isso o homem deixa de ser determinado pelo **ser-com**, pela socialidade constitutiva de sua humanidade. Ao contrário, porque todo seu ser e não ser se acha sempre estruturado num ser-com, É, pois o **ser-com** que subministra aos homens a conjuntura para se realizarem nos fatos da existência. Nele e por ele é que os homens sempre convivem numa modalidade de encontro e desencontro consigo mesmos e com os outros.” (...).

“Constantemente somos tentados a entender o ser-com no sentido do dar-se em conjunto com coisas. Mas não tem nada a ver. Assim, velas, distribuidor e platinado num carro, embora estejam um com o outro no sistema do motor, não realizam nenhum ser-com. O que constitui o ser-com não é a proximidade nem uma relação qualquer, seja com ou sem sistema. O **ser-com** é uma **atitude recíproca de anterioridade** que gera relações e irradia referências de Linguagem. Só o homem, portanto, é constituído de ser-com. E por quê? – Porque só o homem *ek-siste*!”

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Aprendendo a pensar*. 2ª Edição. Petrópolis. Vozes. 2000. p. 199-200). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) O que está em jogo ao se dizer hermenêutica?

b) A respeito do que é o homem, o entendimento metafísico tradicional coincide com o entendimento fenomenológico?

c) Na dimensão proposta no Texto 2, o homem é animal?

- IDEIA

Contexto: Toda e qualquer cidade ocidental conhece e faz uso da palavra ideia. Tal palavra é dita por Platão com um efeito muito peculiar, o que, por si só, vale a leitura dos textos abaixo.

Texto 1) “Para PLATÃO, *Idea* não diz nem conceito, no sentido de um conteúdo de significação, nem noção, no sentido de uma essência de articulação, nem representação, no sentido de uma imagem de substituição, nem modelo, no sentido de um paradigma de orientação. *Idea* é doação de ser. Trata-se de uma proposta de leitura, que pretende pensar e trabalhar em todos os Diálogos. Neste sentido, a *idea* abre espaço para verdade e dá

lugar à liberdade do **nada criativo**, (...) o nada de ser e não ser de tudo que, de alguma maneira está vindo a ser.

É que a ninguém é concedido dar o que tem. O adágio escolástico, *nemo dat quod non habet* "ninguém dá o que não tem", só vale mesmo de coisas e conteúdos dados, de tudo o que é estático, que já está pronto e acabado e não tem que e o que ainda vir a ser. Ora, nas relações de vida, de ser e realizar-se no ininterrupto vir a ser, ninguém pode dar o que tem. Qualquer um só pode dar mesmo o que não tem. Pois quem aqui desce o que tem, não daria. Tiraria, antes, do outro o perfil de ser outro e, com isso, toda possibilidade de aceitar ou recusar. O que quer que alguém me possa dar, uma coisa, certamente, nunca me poderá dar, a possibilidade de receber. Esta todos já devemos ter conosco e trazer com nosso próprio ser, para podermos receber alguma coisa.

A doutrina ou teoria das ideias não é de Platão. Provém de uma incompreensão, que, sempre e para sempre, impede ver a realidade, realizando-se em todo real e em qualquer irreal; que obstrui, sempre e para sempre, tanto a presença, como a ausência de um ideal. Assim, quando se pergunta com falsa ironia onde está e onde existe a universidade ideal? - A resposta platônica será sempre: **a universidade ideal não está em outro mundo**, **num lugar acima do céu**, como quase sempre se entendeu e se entende a famosa formulação (...). A **universidade ideal** vive e vigora aqui mesmo em outra crítica que se faz, em toda insatisfação que se sente com a universidade real. *Idea* não é doutrina, nem teoria, nem conhecimento, no sentido da ciência, nem representação ou conceito no sentido da lógica do cálculo. Não é nada disso. É, antes, **o nada criativo** de tudo isso. Reside na possibilidade de ser e não ser de tudo que é e está sendo, de tudo "que está vindo a ser e / ou deixando de ser. Platão nos faz sentir que somos a experiência radical de que toda recepção recebe e todo empenho se empenha na liberdade da IDEA, pela verdade da *idea* de ser e não ser tudo que se tem / ou e não tem, tudo que se devém / ou e não se devém. A *idea* é, pois, *ousia*, o ser que se vê e se vê na claridade do *Eidos* de todas as visões (...).

A realização de ser (*ousia*) é a evidencia do perfil (*to eidos*) das visões de estrutura (...)". (...)

Idea é, pois, *ousia.* E, como *ousia* e para ser *ousia*, *idea* é doação de ser e realiza-se no mundo, com tudo que é e está sendo dentro de um movimento histórico de formar, reformar e transformar continuamente, para nunca só deformar."

(Carneiro Leão. Emmanuel. *Idea = Doação de Ser*. *In:* Filosofia Grega – Uma Introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. pp. 205, 206 e 210)

Texto 2) “O filósofo é alguém que usa a palavra. Então, o indivíduo que não se interessa pela palavra, que a utiliza de um modo apenas pragmático, do tipo “me passe o sal”, que se pode fazer com ele? Aquele que, na comunidade, se serve da palavra como um instrumento, como de um martelo, de uma faca ou de um bastão, mas que não se preocupa com o significado das palavras, não se esforça por construir um discurso que requeira a adesão dos outros, que fazer com ele? É a grande questão da filosofia, e Platão levanta esse problema com um vigor espantoso. Que eu saiba, só a **sabedoria chinesa** – que não é filosofia no sentido estrito da palavra – soube evocar o mesmo tipo de problema.

> Mas é necessário que o filósofo responda a esse adversário. É preciso que ele possa retrucar a esse desprezo do não-filósofo pelo seu discurso.

Essa resposta é a constituição de uma outra categoria, de um outro conceito básico: o conceito de **verdade**. Até aqui, quase não usei esse termo, pois em minha opinião ele só aprece tardiamente na evolução do pensamento platônico. O filósofo diante dessa objeção trágica, terá além do simples assentimento dos que estão presentes, de todos aqueles com quem se pode falar, e afirmará que o discurso que faz é o discurso que, por excelência, corresponde ao real. Afirmará que o discurso filosófico, tendo valor universal, tem também uma correspondência na realidade. É assim que Platão vai fundamentar o seu empreendimento, construindo uma ontologia, uma **doutrina do *ser***, inventando, por assim dizer, a palavra, dizendo o que é ser. Isso se chama de doutrina, ou hipótese, das ***Ideias***.”

(Châtelet, François. *A invenção da razão*. *In*: Uma História da razão – entrevistas com Émile Noël. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro. Jorge Zahar. 1994. pp. 29-30). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) O que quer dizer a palavra *Idea* em Platão? (Texto 1)

b) Qual o sentido do denominado ‘nada criativo’ no Texto 1?

c) Qual a relação da sabedoria chinesa com o tema da ideia? (Texto 2)

- IDENTIDADE

Contexto: Ser idêntico é ser igual? Não! A=A não diz identidade, diz igualdade. Toda igualdade supõe outro, o diferente. Portanto, algo só é igual por ser diferente. Então, o que integra a constituição de identidade? Estudemos os Textos escolhidos.

Texto 1) Que diz a fórmula A = A, em que ordinariamente se apresenta o princípio da identidade? A fórmula designa a igualdade de A e A. De uma equação fazem parte ao menos dois elementos. Um A se assemelha a um **outro**. Quer o princípio da identidade expressar tal coisa? Manifestamente não. O idêntico, em latim, *idem*, designa-se em grego *tò auto.* Traduzido em nossa língua, *tò autó* significa o mesmo. Se alguém repete sem cessar o mesmo, por exemplo, a planta é planta, exprime-se numa tautologia. Para que algo possa ser o mesmo, basta cada vez um. Não é preciso dois como na igualdade.

A fórmula A = A fala de uma **igualdade**. Ela não nomeia A como o mesmo. A fórmula corrente para o princípio da identidade encobre, por conseguinte justamente o que o princípio quereria dizer: **A é A**, quer dizer, **cada A é ele mesmo o mesmo**. (...)

O apelo da identidade fala desde o ser do ente. Onde, porém, o ser do ente no pensamento ocidental chega primeiro e propriamente à palavra, a saber em Parmênides, ali o ***tó auto***, **o idêntico,** fala num sentido quase desmesurado. O teor de uma das proposições de Parmênides é:

> *tò gár auto voein estín te kaí einai*,
> "o mesmo, pois, tanto é aprender (pensar) como também ser."

Neste caso, coisas diferentes, pensar e ser, são pensadas como o mesmo. **Que quer isto dizer?** Algo absolutamente diverso em comparação com aquilo que ordinariamente conhecemos como a doutrina da metafísica, que a identidade faz parte ser. Parmênides diz: **O ser faz parte da identidade**. Que significa aqui identidade? Que significa na proposição de Parmênides, a palavra *tò autó,* o mesmo? Parmênides não nos responde esta questão. Situa-nos diante de um enigma do qual não nos devemos esquivar. É preciso que reconhecemos: nos primórdios do pensamento, muito antes de a identidade se formular em princípio, fala ela mesma, e precisamente, através de um dito que dispõe: **Pensar e ser têm seu lugar no mesmo e a partir deste mesmo formam uma unidade**. (...)

Sem nos darmos conta, já interpretamos agora o *tò autó*, o mesmo. Interpretamos a mesmidade como cumum-pertencer. Facilmente se representa este comum-pertencer no sentido da identidade, pensada mais tarde e universalmente conhecida. Que, entretanto, poderia impedir-nos de fazê-lo? Nada menos que o princípio mesmo que lemos em Parmênides. Pois, ele diz outra coisa, a saber: ser pertence – com o pensar o ao mesmo. O ser é determinado a partir de uma identidade, como um traço desta identidade. Pelo contrário, a identidade, mais tarde pensada na metafísica, é representada como um traço do

ser. Portanto, não podemos querer determinar a partir da identidade representada metafisicamente aquela que Parmênides nomeia. (...)

Acompanhou-nos na questão pelo **comum-pertencer**, em que o pertencer tem prioridade sobre a comunidade, o dito de Parmênides: "**Pois o mesmo é tanto pensar como ser**". A questão do sentido deste mesmo é a questão da **essência da identidade**. A doutrina da metafísica apresenta a identidade como um traço fundamental no ser. Mas agora se mostra: ser com o pensar faz parte de uma **identidade**, cuja essência brota daquele comum-pertencer que designamos **acontecimento-apropriação**. A essência da identidade é uma propriedade do acontecimento-apropriação.

(Heidegger, Martin. O princípio da identidade. In: Que é isto – a filosofia?; Identidade e diferença. Tradução, introdução e notas Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades. pp. 47-68) Os negritos são nossos.

Texto 2) "Heráclito: o horizonte não é só fronteira. Não vemos apenas o que se torna visível no horizonte. Em tudo que vemos e não vemos, per-cebemos obliquamente o próprio horizonte. Apontamos e dizemos: lá longe, onde céu e mar se encontram numa sutura, lá está o horizonte. Mas o horizonte não à linha da diferença. É a profundidade da **identidade**. Na visibilidade das diferenças a identidade se mostra como a diferenciação do céu e mar. Por ser o lugar de desaparecimento, o horizonte é também o lugar de aparecimento do visível. Não só desaparecendo, também aparecendo o visível deixa de ser horizonte. É em seu lugar que, dando-se à visão, o navio estancia no visível. (...)

Numa estória antiga sem tempo, o **Não-Saber** visitou o **Saber** com a pergunta: "O que é **Nada**?" – O Saber respondeu de pronto: "Nada é não ser!" Mas o Não-Saber não se satisfez e insistiu: "Neste caso, se Nada for mesmo Nada, não é Nada, é ser. Para ser não ser, tem que ser e, sendo já não é não ser!" Ao Saber ocorreu logo o paradoxo do mentiroso e quis sair-se com a doutrina das suposições, a teoria dos tipos e a lógica do discurso. Mas tudo isso lhe pareceu corresponder mais a o olho edipiano do que responder à pergunta do Não-Saber. Por isso se pôs a perguntas por toda parte: "é ou não é?" – Invocado por não obter resposta, apurou os ouvidos, mas tudo era **silêncio**. Acendeu os olhos mas tudo era **escuridão**. Estendeu as mãos mas tudo era **vazio**. Abriu a boca, nenhum **sabor**. Respirou o ar, nenhum **odor**. Já grilado ía desistir quando de repente gritou: "então é isso! Mas é o máximo!" – Procurou o Não-Saber e disse: "Não posso saber o que é o Nada mas **posso saber que não sei**. Se **sei que não sei**, não estou vencido. Ainda tenho **o saber de meu não-saber**. O auge da sabedoria não é o **não-saber do saber** mas **o saber do não-saber**".

Diante de toda esta euforia o Não-Saber comentou apenas: “Com tanto poder, o Saber só não pode **não saber que não sabe o que é Nada**!””

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Diana e Heráclito*. *In:* Aprendendo a pensar, Vol. 1. Petrópolis. Vozes. 2002. p. 182 e 184). Os negritos são nossos.

Texto 3) “No século VI a religião, a política, a educação gregas exercem determinada consciência da poesia e mitologia (...). Prisma e espelho, nesta consciência se refletem e analisam as peripécias de verdade e não verdade da existência grega. Denunciando a miopia da consciência vigente, os primeiros pensadores se lançam a pensar reciprocamente as diferenças de religião e política, de educação e habilidade, de poesia e mito pela **identidade** do pensamento, pensando **a compertinência de ser e pensar**. Para nós, filhos do petróleo e da técnica, tardos em pensar, se tornou ainda mais difícil este mistério da identidade numa época de poluição e consumo. E por quê? – Porque temos os ouvidos tão poluídos de ciência e filosofia, temos os olhos tão consumidos pelas utilidades que já não podemos ver o mistério da pobreza nem ouvir a voz do silêncio no alarido do desenvolvimento. Desconhecemos o paradoxo da revolução do pensamento. Já quase não temos sensibilidade para as vibrações de nosso destino. E isso, não tanto porque, absorvidos pelas solicitações do consumo, quase não pensamos, mas sobretudo porque, quando pensamos, quase inevitavelmente o fazemos nos moldes da filosofia e da ciência.”

(Carneiro Leão, Emmanuel. *O Pensamento Originário*. *In*: Filosofia grega – uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. pp. 110-111)

Texto 4) “Na vida vivida todo mundo, tal como O Velho do Restelho, sabe “com um saber só de experiência feito”, que todo homem é e por ser tem **identidade**. O difícil, bem difícil mesmo, é dizer para si mesmo e para todos os outros **o que é** identidade. **O outro** não é somente o outro de todos os outros, mas é também, o outro de si mesmo e sobretudo o outro do Ser. E não apenas **dizer** é difícil, mas principalmente **ser** e **conquistar** identidade. Trata-se de uma conquista que sempre já começou na vida de cada um de nós e nunca termina. É **mistério** inexplicável. Não se explica nem pelas influências do passado, nem pelas transformações do futuro. Está em jogo uma palavra que é dita uma única vez e nunca pode ser repetida, pois nunca termina de ser dita. Este **mistério da identidade** é, nas palavras das Confissões de Santo Agostinho “***intimius intimo meo***”: mais íntimo de mim mesmo do que meu próprio íntimo”!

Numa formulação lapidar de estilo e pensamento, Platão atribui a Sócrates **a ignorância da identidade** com três palavras apenas. São as três palavras mais importantes de toda a História do Ocidente: ***oida oudèn eidōs***, “**é não sabendo nada que sei da identidade”!** Vindo do nada, este **não saber** dá ao pensamento de Ser o que Nicolau

Krebs, mais conhecido por sua cidade Natal, como Nicolau di Cusa (1401-1464), chamou de "***docta ignorantia***", "**sábia ignorância**".

Da vida de Sócrates conta-se uma anedota da **identidade deste saber não sabendo**. Um famoso sofista fora convidado a dar cursos de Retórica e Política em várias cidades da Ásia Menor. Ao dirigir-se ao Pireu com os discípulos, encontrou Sócrates na Agorá, a Praça de Atenas, perguntando a um sapateiro: ***ti to upódema***; "***que é isso, sapato?***" Com ironia, Sócrates desejou-lhe o sucesso da verdade e a verdade do sucesso! É que para o sofista, sucesso não depende da Verdade!

Após alguns meses, ao retornar para Atenas, encontrou Sócrates no mesmo lugar, fazendo a mesma pergunta: ***tí to upódema; "que é isso, sapato?"*** Numa pretensa superioridade, perguntou em tom de gozação: "Ainda estás aí, Sócrates, dizendo sempre a mesma coisa sobre a mesma coisa?" A ironia socrática respondeu mordaz: "é o que faz o filósofo, em tudo que diz e não diz. Pois Filósofo é apenas amigo da sabedoria! O sofista não, sendo sábio, em todo lugar por onde passa, nunca diz a mesma coisa sobre a mesma coisa."

O **desafio da identidade** está precisamente em ser tudo e nada ao mesmo tempo. É-lhe indispensável e constitutivo o silêncio e não a pretensão e arrogância de saber, tudo que se é ou se venha a ser e realizar. Tal o sentido da afirmação de Heidegger na "***Platonslehre von der Wahrheit***", "***A Doutrina de Platão da Verdade***": "***die Lehre eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagt***e", "***o ensinamento de um pensador é o que ele não diz em tudo quanto diz***". Uma estória Zen nos conta que somente mortos escutam silêncio sem fala, ouvem pausa sem som e calma sem ruído, seguindo o badalar de toda balada. Nos albores do Pensamento Ocidental, Heráclito de Éfeso (540-480 a.C.), pensava a identidade, ora como pólemos, "***combate de opostos***", ora como Logos, "***união de contrários***". Assim, o frag 53 (DK,I p.) diz que pólemos, "***o combate dos opostos", é pai (patér) e senhor (basileus) de todas as coisas (pántō*n*)** e o frag. 50 insiste que ***ouk emou akoúsantes,*** "não tendo escutado a mim"***, allà tou lógou,*** "mas ao Logos", ***"***reunião de contrários", ***sofón estin***, "é sábio"***, omologein***, "dizer como diz o Logos", ***èn pánta einai,*** que "tudo é um".

E não apenas para Heráclito, mas para todos os pensadores originários dos Gregos, Heráclito, Anaximandro e Parmênides, **a identidade** é sempre, em qualquer ser, dinâmica da integração da igualdade e diferença. Basta ter o pensamento nos ouvidos para escutar, na Sentença de Anaximandro, a identidade em ***tò Chreón***, "***a mão do destino, que leva os seres a prestarem*** (didónai) ***uns aos outros*** (allélois) ***pela desconsideração*** (tes adikías) ***expiação*** (tísin) ***e consideração*** (díkes) ***de acordo com a propiciação*** (taksin) ***do tempo real*** (tou Chrónou). (DK, I, 231)

Para Parmênides, a identidade vive na e da per-tinência recíproca (***tò gar autó***) de "saber e ser", ***noein te kaì einai***. Todas as experiências destes pensadores originários recolhiam na identidade a dinâmica de ser e não ser de tudo que é e está sendo, de tudo que não é nem está sendo, de tudo que está vindo ou deixando de ser e não ser.

Resumindo todas estas experiências originárias, Aristóteles no ***De Anima*** (G, 431, b 21) deu uma formulação primorosa: ***He psyché tà ónta pōs estín pánta***. ***No homem, a identidade é de algum modo todos os seres***. Este ***"pōs"*** é o modo dialético que a liberdade proporciona a todo ser humano.

Aos 27 de junho de 1957, nas solenidades do jubileu de 500 anos da Universidade de Friburgo na Alemanha, Heidegger pronunciou uma de suas mais difíceis conferências: "***Der Satz der Identitaet"***, "***A Sentença da Identidade***" (GA, 11, PP 31-50). Nas páginas 34 e seguintes afirmou que o Pensamento Ocidental levou mais de dois milênios e meio de Metafísica para voltar a pensar **a dialética da identidade** no chamado Idealismo Alemão de Fichte, Schelling e Hegel. Desde então, já não é possível entender a identidade como igualdade apenas e deixar de fora a mediação dialética da diferença na dinâmica de identificar-se. Onde tal se dá e acontece, **a identidade** é apenas representada abstratamente pelos conteúdos sem intermediação alguma de um processo entre igualdade e diferença. (...)

Toda criação é inexplicável, caso contrário, não seria criação, seria repetição ou transformação do que já é dado. Faltar-lhe-ia a liberdade de ser e não ser. Para Hegel, a criação do e no pensamento humano não conhece, em sua identidade, "***nem antecessores, nem sucessores***", ***Weder Vorgänger noch Nachgänger***.

O problema de todo evolucionismo, seja das espécies seja na história, não reside nem na alternativa de monogenismo ou poligenismo, nem na fatalidade ou acaso das transformações. Está sempre na ausência da liberdade nas identidades. O andamento da evolução, tanto das espécies quanto das épocas, retira seu caráter problemático da falta da liberdade. Pois é a liberdade que dá o vigor à vigência não apenas da verdade e não verdade, mas tanto das criações, quanto das repetições. Não é o "eterno retorno do igual" mas **o contorno circular de ser e não ser, de ser e nada, que inclui tanto a igualdade quanto a diferença que gera tensões da identidade**. **Condição de possibilidade da dialética**, o que torna possível a **dialética** em toda **identidade** é **a liberdade de ser e não ser**.

Tomemos um exemplo histórico: **qual é a identidade do cristão**?

Segundo os Evangelhos, o Jesus Histórico, o homem de Nazaré, propõe, em sua vida e pregação, que o ideal a ser buscado e a meta a ser alcançada pela identidade cristã é

a tensão entre amor e ódio. Assim, no Evangelho de São Mateus, Jesus diz: "***Tendes ouvido que foi dito: amareis teu próximo e odiareis teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai vossos inimigos, bendizei os que vos maldizem, fazei o bem a quem vos odeia e orai pelos que vos maltratam e perseguem, para serdes filhos de vosso Pai no céu, que faz nascer o sol para bons e maus e chover sobre justos e injustos*** (Mt. 5, 43 ss.).

É o testemunho do primeiro Evangelho, o de São Mateus. E no último dos quatro Evangelhos, no Evangelho atribuído a São João, diz Jesus: "***Um novo mandamento (kainèn entoxén) eu vos dou: que vos ameis uns aos outros! Como eu vos amei a vós, assim também vós ameis uns aos outros. Nisto reconhecerão todos que sois meus seguidores, se vos amardes uns aos outros***" (Jo. 14, 34 s.). A identidade do Cristão reside, pois, na dialética de amor e ódio! É o segundo mandamento ligado e implicado no primeiro: acrescenta Jesus: ***outro, porém, o segundo, é igual – omoía auté - ao primeiro***: ***amarás tanto o teu próximo quanto a ti mesmo – ōs seautón***. (Mt. 22, 38 s). É importante entender aqui a partícula comparativa, ***ōs,*** no sentido não apenas de igualdade mas também de **integração da identidade com a dialética de igualdade e diferença**: "***amarás tanto o teu próximo como a ti mesmo"!*** E por quê esse ***"tanto quanto***"? Porque nas peripécias históricas e biográficas da identidade, o ser humano não somente ama a si mesmo, mas também odeia a si mesmo, embora na vida individual seja um ódio escamoteado, ***"larvatus prodeo***", "***caminho mascarado"***, como diz Freud! Se, na biografia dos indivíduos, o ódio a si mesmo anda dissimulado nos fracassos, nas doenças e na morte, na vida histórica dos povos, nos grupos e nas comunidades, ele grita a plenos pulmões nas guerras, nos assaltos e agressões, nos atentados e perseguições. Se no passado, sempre presente, a violência, na maioria das vezes, se revestia de atos de indivíduos, hoje em dia vivemos não apenas atos violentos, mas em estado de violência de toda uma civilização. (...)"

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Dialética e Identidade*. Conferência proferida na Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro, 05 de abril de 2016). Os negritos e os sublinhados são nossos.

Questionamentos:

a) Justifique a constituição de 'identidade', segunto os Textos acima.

b) "*Numa estória antiga sem tempo, o Não-Saber visitou o Saber com a pergunta: "O que é Nada?...*" Descreva sua compreensão sobre "o Nada", após a leitura do diálogo entre Ser e Não-ser. (Texto 2)

c) Qual a condição de condição de possibilidade da dialética? (Texto 3)

- INTERDISCIPLINARIDADE

Contexto: Enquanto ramo do conhecimento toda disciplina retém princípios. '*Inter-*' diz interação de disciplinas de uma mesma grande área do conhecimento. Mas como se realiza essa interação? Será providencial ao discente a interação de tais disciplinas?

Texto 1) "*Para uma Crítica da Interdisciplinaridade* - O **pensamento** é mais antigo que a Filosofia e a Ciência. Ambas têm lugar de origem, data e certidão de nascimento. **A Filosofia** nasceu entre o século V e IV antes de Cristo, em Atenas, com Sócrates, Platão e Aristóteles. Por isso a Filosofia é hoje antiga, medieval e moderna. **A Ciência**, não. No sentido em que se entende ciência **hoje**, a Ciência só pode ser moderna. No conflito atual entre disciplinaridade especializada e não disciplinaridade integrada, **a Ciência** não é sinônimo de sabedoria, nem diz um conjunto qualquer de conhecimentos ou um receituário fiel de meios de agir e modos de fazer. **Ciência** é uma vigência universal de transformação histórica e um vigor planetário de uniformalização crescente de estruturas. Em seus vórtices, todos os níveis de relacionamento do homem com o real vão sendo reduzidos a um padrão único, embora mutável, de realização: à realização controlada, processada e sistematizada do real. Neste sentido a Ciência é de data recente. **Nasceu**, com Galileu e Newton, com Descartes e Bacon, na "Europa dos Povos" e somente na Europa. Trata-se de uma força, ao mesmo tempo, constituinte e resultante da história ocidental-europeia, que chegou a impor-se e consolidar-se num processo imperial de tendência totalitária. Todos os demais conheceram uma sabedoria e possuíram uma experiência de vida mas somente os povos europeus desenvolveram originariamente a Ciência Moderna.

Por isso falar de Ciência Ocidental ou Europeia é de per si um pleonasmo ou uma tautologia. Seria como dizer: ferro de ferro ou lenha de madeira. No movimento de sua realização originária, não existe nem pode existir uma Ciência típica e visceralmente oriental, seja indiana, chinesa ou japonesa, como não pode haver uma ciência própria da África ou da Polinésia, dos Bororos ou dos Tchucarramães.

Sem dúvida, toda realização histórica fala sempre da **experiência humana fundamental**: a paixão de viver, i. é, de nascer, crescer, amadurecer, e morrer a cada instante. Vivendo, os homens vão experimentando a paixão de viver e aprendendo com a experiência. Ora, os **Europeus** deram um encaminhamento bem preciso e muito determinado ao exercício deste aprendizado na modernidade. Este encaminhamento moderno da vida construiu o caminho do Ocidente, onde foi emergindo, em fases diferentes e em estações diversas da caminhada, a Estética, a Técnica, a Ciência, o Poder, a Indústria, a Dessacralização, em uma palavra: **a Civilização** e **a Cultura Ocidental-europeia**. É uma história acionada por uma dinâmica de expansão absorvente e um movimento de difusão de si mesma que atropela toda diferença e traga qualquer oposição. A virulência da

modernidade de sua disciplina na Ciência e Técnica se foram alastrando, aprofundando e transformando, até instituir todo um mundo e impulsionar toda a história de comunidades humanas: **o mundo e a história de hoje se tornam cada vez mais planetários**, i. é., que se vão esticando, alargando e cobrindo todo o planeta.

Discutir as relações de conflitos e tensão entre disciplinaridade especializada e não disciplinaridade integrada na Ciência de hoje exige sempre que se pensa em, de alguma maneira, os desafios da modernidade, no âmbito de encontro e desencontro dos homens consigo e com outro, tanto com o outro de si mesmos como o outro dos outros. É o que vai tentar aqui dentro da perspectiva da identidade e diferença, i. é, do outro do Terceiro Mundo.

Desta perspectiva, **qual é este modo de ser moderno na condição humana?**

Em sua estrutura e vigência, a modernidade realiza a funcionalização de sujeito e objeto. Em consequência, é pela **funcionalidade** que se poderá entender a essência e o modo de ser do mundo moderno. **Mas o que esta funcionalização essencial nos que dizer e fazer pensar da Ciência e sua disciplina? E sobretudo como a funcionalidade se imiscui e toma parte no conflito e na tensão entre** a disciplinaridade **e** não disciplinaridade **da Ciência?**

Subjetividade não se dá sem objetividade nem objetividade se instala sem subjetividade. É que ambas constituem e perfazem um processo só. Mas não se deve compreende-lo, como um processo, que o sujeito ou o objeto em conjunto promovem e sustentam. Pois todo sujeito e todo objeto já provêm e se formam nele. É um processo de constituição de uma estrutura. Trata-se de um advento da realidade que irrompeu na história do ocidente com a força das transformações de paradigma e dos princípios de ordenamento e instalou na história universal uma realização planetária do real. Está em causa a funcionalidade que **reduz** tudo o que está sendo, o que não está sendo e o que está vindo ser, a **funções**, sejam a funções do sujeito e/ou a funções do objeto.

Assim a função do conhecimento é exercida, há mais ou menos três a quatro séculos, pela Ciência e Técnica modernas. Neste modo de conhecer, o real é levado a prestar conta das formas e dos níveis em que ele, real, se pode fazer acessível e tornar disponível. O conhecimento moderno desenvolveu todo um arsenal de armas de disponibilidade e técnicas de manipulação. Com elas se pode antecipar o curso futuro e recuperar o percurso passado do real em seus processos e em sua dinâmica de realização. Nos cálculos de antecipação e nas operações de recuperação, tornam-se disponíveis a natureza e a história, o indivíduo e a sociedade, o dado e o fato, a coisa física e o valor simbólico, os impulsos e as fantasias. Progressivamente, tudo foi sendo reduzido a **um universo só**, ao universo dos objetos e dos sujeitos, da apresentação e representação da e

para a disponibilidade do sujeito é e vale como real. Só foi possível chegar à sistematização, à conjunção e ao controle da subjetividade-objetividade, quando o **real** se reduziu a dispositivos, quando as **realizações** se igualaram a funções e a **realidade** coincidiu com finalidade. Ora, a **funcionalização** de tudo e de todos exige certeza e por isso depende da segurança com que **o sistema da funcionalidade** converte, nas apresentações das ferramentas e nas apresentações da Técnica, o real em sujeito e objeto. Sem certeza não há cálculo, sem segurança não se dá computação. Por isso, ao longo da passagem da e para a modernidade, tornou-se cada vez mais necessário dar um passo decisivo para se controlar o caos e as catástrofes, as bifurcações e singularidades, de um lado, e as surpresas, o inesperado e o imprevisível, do outro. Se este último passo de controle busca dominar os fenômenos mais arredios e refratários ao processamento, o primeiro passo tomou uma decisão de princípio: transformou a verdade de manifestação em certeza do desempenho e o valor do real em valência da realização. Na segunda metade do Século XVII, **Jacques Benigne Bossuet** (1627-1704) já o tinha percebido com grande perspicácia histórica: "**D'oú vient que quelque chose est et qu'il ne peut se faire que le rien soit, si ce n'est parce que l'êtr vaut mieux que le rien, et que le rein ne peut pas per prévaloir sur l'être et empêcher l'être d'être?**"

(...) Nos corifeus do modo de ser modernos, Galileu Galilei (1564-1695), René Descartes (1595-1650), Huygens (1629-1695), Isaac Newton (1642-1727), a modernidade empurrou história abaixo uma avalanche em que **o real** se determina, como objeto, pela funcionalidade dos dispositivos de apresentação e **a verdade** se define pela certeza operativa dos processos de representação. **Funcionalidade de apresentação do real e operatividade de representação da verdade exigem e asseguram uma Ciência Moderna**. Para poder ser operativo, o conhecimento moderno não é nem somente teórico nem somente prático. A **Ciência Moderna** é a superação contínua e sistemática da dicotomia entre teoria e prática e requer sempre mais a ultrapassagem de todos os limites e qualquer fronteira. Não é de se admirar, pois, que, num estágio adiantado de sua evolução, a disciplina constitutiva de sua essência, venha impor formas de disciplina na **muti**-, **pluri**-, **inter**- e **trans**disciplinaridade. Do seu famoso ***Discours de la Méthode*** **(1637)**, **Descartes** encareceu a necessidade e utilidade de um paradigma operativo para a Ciência Moderna: Os princípios da Ciência "***me convenceram de que é possível chegar a um conhecimento da máxima utilidade para a vida e de que, em lugar desta filosofia especulativa ensinada nas escolas, poderemos encontrar uma filosofia operativa, com que, conhecendo a força e a ação do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus, e de todos os outros corpos que nos rodeiam, tão bem como conhecemos as diferentes artes de nossos artistas, poderemos utilizá-los para todos os fins, a que se prestam, e nos tornam assim mestres e senhores da natureza***".

Foi com esta interpretação do **real**, como funcionalidade servil e com este entendimento da **verdade**, como certeza operativa; foi com esta promessa de senhorio e dominação da **natureza** que em Descartes se instalaram as condições e se estabeleceram os fundamentos para a possibilidade e necessidade tanto de toda epistemologia e filosofia da Ciência como de toda antropologia e filosofia do homem. As transformações nos séculos posteriores não fizeram senão desdobrar o movimento iniciado. São muito mais precisões, evoluções e aprofundamentos do que rupturas e interrupções. Pois no fundo desenvolvem e consolidam o alcance essencial da posição moderna. Que, com o aprofundamento, a feição propriamente cartesiana da modernidade se tenha transformado, a ponto de se tornar difícil reconhecê-la, demonstra apenas a penetração e o rigor do pensamento de Descartes.

O primeiro agente desta modernidade funcional é a Ciência. Para compreende-lo, deve-se compreender a Ciência no vigor de sua força histórica, i. é, em sua essência concreta de princípio de ordenamento. **Em que consiste esta essência concreta da Ciência?** – Consiste e se recolhe na disciplinaridade de sua pesquisa. É a disciplina que transforma o conhecimento em processo de objetivação do real. Pela disciplina o conhecimento se exerce, como processamento de fenômenos. Processar é abrir, na totalidade do real, um setor de possíveis objetos. Pois é o projeto que decide o método a ser empregado, o rigor a ser cumprido e a organização a ser alcançada.

Ora, para objetivar-se na Ciência, o conhecimento teve de operacionalizar uma interrupção histórica: o ideal de saber pré-moderno teve de ser substituído pelo ideal de saber moderno. Desde sua origem e para sua origem, esta necessidade descobriu uma maneira de impor-se ambígua e um modo ambivalente de proceder. Durante os primeiros séculos, a Ciência foi entendida pelo pensamento anacrônico do ideal do saber pré-moderno. Segundo tal entendimento, também a Ciência moderna seria uma atividade de caráter interpretativo, pretendendo uma visão teórica do real. Continuava-se a distinguir teoria e prática, ciência e técnica, conhecimento e ação, nas peripécias do desenvolvimento moderno. **Mas de fato era só uma tática eficaz para encobrir o alto preço da liberdade e autonomia que o homem moderno haveria de pagar pelo predomínio da funcionalidade, com a objetivação de todas as áreas de produção histórica**. **O Imperialismo Romano se construiu na força de um lema: *divide et impera*.** Com a mesma tática, o conhecimento moderno foi transferindo a legitimidade do saber de aceitação da realidade, vigente na filosofia grega e na teologia medieval, para a Ciência de transformação do real, em ação desde o início da idade moderna. O **positivismo Comteano**, ao rejeitar a filosofia em nome da Ciência, nada mais fez do que transferir para a Ciência os ideais e valores de que se valera, até então, a filosofia para impor-se. **A retórica da Ciência não correspondia a seu efetivo exercício. Os conceitos com que a Ciência se interpretava ideologicamente, não condizia com a prática científica. O que**

a Ciência vinha fazendo, era de fato outra coisa do que proclamava a retórica de sua interpretação de si mesma, toda louvada na linguagem filosófica da tradição pré-moderna. Assim todo um acervo de conhecimentos, como teoria, verdade, experiência, axioma, empiria, método, etc. era sistematicamente utilizado, como se o ideal de saber moderno, concretizado numa ciência de transformação do real fosse igual ou realizasse o mesmo ideal de saber, encarnado pela filosofia de aceitação da realidade. **Não se queria perceber que as categorias, os discursos e percursos praticados pelo processamento das disciplinas modernas sofrem uma distorção de uso, sentido e operação, assumindo novas funções sintáticas e carregando-se de outros desempenhos semânticos, por efeito da operatividade científica**. Assim por exemplo, para a Ciência, o uso, o sentido e a operação de um termo, como teoria, já não são os mesmos que lhe atribuíam **Aristóteles** ou **Rogério Bacon**. Nos vórtices das novas disciplinas a prática científica não se conforma nem se coaduna com as ideias e os princípios do empirismo filosófico de um **Locke** e seguidores. **Com a interdisciplinaridade, o que aparece hoje cada vez mais claro é que o conhecimento científico e às práticas técnicas nada têm de imediato e espontaneamente real. Ao contrário, estão todos imbuídos de modelos teóricos e processamentos. Acham-se indissoluvelmente ligados a práticas operatórias e só admitem como função de verdade, valores operativos**.

A cisão entre *retórica interpretativa e exercício efetivo* serviu por muito tempo de tática para impor por convencimento a estratégia geral de construção de um mundo de disciplinas e reprocessamentos interdisciplinares feito quase que só de sujeitos, objetivos e funções. Neste horizonte de funcionalidade, nosso século tem assistido à denúncia desta **impostura histórica**, através do desenvolvimento crescente de ciências e da expansão de técnicas interdisciplinares nos processamentos automáticos. Os circuitos integrados de microeletrônica refletem a ciência e a técnica de maneira adequada à complementaridade interdisciplinar e condizente com seu efetivo exercício. Técnica e Ciência perfazem cada vez mais um só processo de funcionamento. Apagam-se progressivamente as diferenças não apenas dentro das ordens, mas também entre as ordens das ciências das técnicas. **Já não existe tanta distinção disciplinar entre ciências naturais, sociais e humanas, nem entre Ciência pura ou sistemática e Ciência aplicada, nem entre ciência e técnica**. **O que realmente existe é uma disciplinaridade multi-, inter-, transdisciplinar impondo-se por toda parte**.

Na operação das **operações interdisciplinares** aparece com toda a clareza a realidade dos discursos técnico-científicos e dos percursos científico-técnicos em oposição a toda especialização em "*splend isolation*". **A essência tecnológica do conhecimento moderno** surge, então, como alavanca de Arquimedes, que desloca e empurra para baixo a avalanche interdisciplinar da informática. A técnica já não pode ser entendida como

resultado de mera aplicação de descobertas especializadas. Ao contrário, na interdisciplinaridade de suas práticas, a Ciência é que nasce decerto da técnica mas vive na essência transdisciplinar das tecnologias. Nesta essência, se encontra: a ciência real não é interpretação nem especulativa nem contemplativa, nem reflexiva nem transcendental, nem descritiva nem empírica da realidade. Em sua essência concreta, a ciência é um conjunto em expansão de práticas operatórias, tanto de natureza axiomática como de natureza operacional, comprometidas com a transformação do real em objetividade e da objetividade em operatividade. **O desafio fundamental de todo este processo se relaciona com a integração**. Trata-se de se decidir em cada caso, o que define concretamente o caráter técnico-científico de um conjunto de processos. Trata-se de demarcar o que distingue uma integração interdisciplinar de qualquer outra composição. Trata-se de se determinar as funções que contrapõem a razão lógica da ciência-técnica a outros usos possíveis da razão e outras formas lógicas de ação.

Estas questões só poderão ser postas e desenvolvidas na e pela realização da interdisciplinaridade e transdisciplinaridade, de seus feitos e fatos que se recolhem e concentram na funcionalidade. Pois somente a funcionalidade tem condições de determinar o papel inter- e transdisciplinar da experiência e o lugar da lógica na produção do conhecimento técnico-científico. **Torna-se indispensável analisar o funcionamento combinado da ciência-técnica dentro das peripécias de suas disciplinas**. Ora, de vez que a ciência-técnica opera tanto lógica quanto materialmente, compreende-se que o problema central remeta para a dinâmica de **integração inter-** e **trans**disciplinar. Por outro lado, em sua ação, a ciência-técnica se mantém em contínuo **progresso**. É um processo que se auto-organiza, se realimenta e se enriquece a si mesmo. Ora um tal movimento de auto-regulagem não pode explicar apenas pela psicologia dos sujeitos implicados nem somente pelo nicho social nem apenas pelo contexto histórico-cultural dos técnicos e cientistas. Somente um processamento estritamente integrado cujo núcleo seja de natureza híbrida, tanto lógica como micro-eletrônica, será capaz de dar conta de toda a auto-organização inter- e transdisciplinar. **Dois mecanismos coordenados, a conjetura e dedução, vêm implementar a dinâmica deste processamento da ciência-técnica**. Instala-se, então, a seguinte **funcionalidade:** de um dado conjunto de informações se deduzem conjeturas operatórias que se integram interdisciplinarmente em sistemas de alternativas em transformação. A seguir, a automação se encarrega de eliminar as alternativas que não forem eficazes, o que remete para dedução de novas conjeturas, e o jogo recomeça. Toda esta **integração** sugeriu a **Karl Popper** a ideia de terceiro mundo. **Também na interdisciplinaridade existem três mundos**: um mundo **material** das coisas com que lidam os processamentos e em que agem os homens. É o primeiro mundo. Um mundo **subjetivo** de cérebros, processadores de informações. É o segundo mundo. E um

terceiro mundo, distinto dos dois outros e feito de **entidades culturais** produzidas pelos homens mas que depois de produzidas, se tornaram autônomas e seguem seus próprios caminhos. **No terceiro mundo**, encontramos os sistemas simbólicos e todas as obras constituídas pela linguagem sejam de natureza mítica, religiosa, artística, filosófica ou qualquer outra. É neste terceiro mundo que têm lugar o efeitos e artefatos da ciência e da técnica, os dados e processos do conhecimento. O mundo interdisciplinar e transdisciplinar da funcionalidade é uma nebulosa de sistemas em evolução. Dotado de autonomia independente das pessoas, só se liga aos homens de maneira extrínseca. Uma vez produzido, possui, como sistema autônomo, seus mecanismos próprios de crescimento e impõe uma lógica politônica aos outros sistemas de se vale para crescer e desenvolver-se. Estes outros sistemas são, de um lado, os cérebros humanos e não as pessoas humanas e, de outro, as coisas materiais. **Cérebros humanos** são máquinas de produzir informações e coisas materiais energias de ação. O princípio-chave para se compreender a evolução e o funcionamento da interdisciplinaridade é **a auto-organização da funcionalidade**. Os sistemas **inter**- e **trans**disciplinares se organizam de tal maneira que se vão complexificando por seus próprios dispositivos. Mas tal autonomia não exclui e sim inclui até a necessidade de ir buscar energias e insumos em outros sistemas. Graças a interações e inter-relacionamentos entre os sistemas, a inter- e transdiciplinaridade cresce e evolui. O **mundo integrado da ciência** progride por trocas com os dois polos, um polo lógico, que remete para interações com o mundo dos cérebros, e um polo tecnológico que remete para o mundo material das coisas.

Chegamos, pois a uma leitura da **interdisciplinaridade da ciência** que nada tem a ver com táticas teóricas de persuasão mas se constrói toda sobre o próprio funcionamento e desempenho da funcionalidade. **Esta leitura nos mostra não somente o que significa transformar o real em objeto e objeto em dispositivo mas também como é que se dá e efetua o nível inter- e transdiciplinar destas transformações**. Com esta leitura, pretende-se excluir qualquer visão antropológica da ciência e da técnica. Pois uma análise na perspectiva do homem, como pessoa e sócio, já não falaria da ciência-técnica em si mesma e sim do que os homens, como pessoa e sócio, fazem a propósito da ciência-técnica ou por meio dela ou com vistas à ciência-técnica. Neste caso, falar-se-ia das interações entre os sistemas científicos-técnicos mas não da ciência e da técnica em si mesmas. O que se diria, então, referir-se-ia não à própria ciência-técnica mas às representações e imagens mais ou menos antropomórficas que os homens fazem da ciência-técnica.

Estas leituras, embora sejam uma gigantesca abstração da vida concreta, dispõem de poder e força de **dominação**. Constituem até uma tática indispensável para a expansão da **ideologia** de um mundo desencantado e feito de funcionalidades transformadas em artefatos e dispositivos. É que os problemas da ciência e da técnica, entendidas em nível

inter e **trans**disciplinar, se restringem ao funcionamento da ciência já constituída em si mesma, às suas funções de equilíbrio, a seus mecanismos automáticos, deixando de fora em princípio as questões de interação entre a ciência e a realidade do homem e da natureza na construção do mundo.

Ora, do ponto de vista dos desafios e impactos da ciência sobre a dinâmica da cultura, os problemas da interação e das trocas entre os sistemas e sobretudo de sua constituição são os decisivos e por isso mesmo se torna indispensável e urgente sua colocação e seu **questionamento**. E são justamente as questões do **poder** e da **dominação** com que mais nos acenam os impactos de **inter-** e **trans**disciplinaridade da ciência nas interações com as comunidades humanas e as diferenças culturais. A caracterização da **política** e do **poder** servirá para deixar entrever a profundidade e o sentido dos impactos em causa na ambiência humana do Terceiro Mundo. Terceiro mundo será entendido agora em sentido histórico-cultural e não mais no sentido da epistemologia das demarcações.

Mesmo no contexto do Terceiro Mundo, nem sentimos, em geral, o pleonasmo nem percebemos a tautologia quando falamos em Ciência europeia ou a distinguimos da pretensa ciência de outras comunidades humanas. Como se todo conhecimento humano possível tivesse de ser ocidental e europeu. E por quê isto acontece? – Porque, transformada em modelos econômicos, transplantada em paradigmas políticos, armada de recursos tecnológicos, veiculada por matrizes de conhecimento, a universalidade planetária da Ciência se lança a construir “um mundo só” e impõe a toda a terra um único padrão de valor: **o desenvolvimento**. Mecanismos miméticos asseguram por toda parte a reprodução do mesmo ideal de conhecimento e ação imposta pela metrópole. As consequências demonstradas nos chamados países do Terceiro mundo exigem que se questione o próprio **ideal** importado e a **ética** vigente nos paradigmas e modelos impostos. Pois o desenvolvimento não é um fenômeno apenas técnico, econômico, ou político-social. A transferência das tecnologias, dos modelos e paradigmas necessita também do transplante das mãos, dos cérebros e dos corações correspondentes. Porque não pode haver uma Ciência Oriental, por exemplo, não quer dizer que não possa haver uma Ciência no Oriente. Significa apenas dizer e levar a sério que Oriente não é OCIDENTE, mesmo quando todo Oriente importa insumos, reproduz *know-hows*, absorve padrões de pensar e agir, incorpora princípios de julgamento e avaliação do OCIDENTE. É toda esta ordem imperial de **dominação** que entrou em **crise**.

O TERCEIRO MUNDO vive hoje a cada passo o desafio de um **FIM**. O FIM da hegemonia da Cultura Europeia. FIM, diz aqui, em primeiro lugar, término. A Cultura Europeia findou quando, na técnica, os dispositivos da organização impuseram um sistema

de controle. A Cultura Europeia findou quando, na **colonização** do planeta, se aboliram todas as oposições de padrão e todas as divergências de suposição. A Cultura Europeia findou quando nas **ideologias**, se esgotaram as forças de sustentação, empíricas, sistemáticas, operacionais, transcendentais, de um império planetário. A Cultura Europeia findou quando, na **equação da funcionalidade**, se igualaram os princípios de avaliação e parâmetros de julgamento, com a redução das diferenças de tudo e de todos.

Mas **FIM** não diz apenas término! Não é somente extinção e desaparecimento. **FIM** diz ainda plenitude. É também realização. Com **o fim** da hegemonia Europeia aumenta no Terceiro Mundo as necessidades de se pensar **a integração da igualdade com a diferença numa outra identidade**, crescem os gestos de superação, multiplicam-se os ritos de passagem. Nestes movimentos não está em jogo apenas o destino hegemônico de uma Cultura milenar, está em jogo sobretudo a festa do pensamento. A festa do pensamento é criar. **O pensamento só pensa enquanto cria diferenças a partir da igualdade no seio de uma identidade**. **O findar** da Cultura Europeia tanto denuncia num esforço europeu de pensar que todo esforço hegemônico é uma insensatez, como, ao denunciá-lo, faz um esforço europeu para pensar a pluralidade das relações entre homem e homem na realização do mundo. Com **o fim**, a denúncia da insensatez da Cultura Europeia no Terceiro Mundo não é uma condenação nem mesmo é uma rejeição. Oriunda de um apelo da realidade nas peripécias de realização tanto da igualdade, como da diferença nas identidades, é uma insensatez que nos provoca a criar, é um perigo que nos redime o pensamento. Para o Terceiro Mundo a Cultura Europeia, quando questionada com radicalidade, é também uma redenção da vitalidade.

Por isso o **FIM** diz ainda mudança. É também transformação. No silêncio unânime de término e realização, **o FIM** escuta o princípio das transformações. É então que o Terceiro mundo sente bruxulear nas inquietações e ansiedades dos desafios do fim os primeiros clarões de uma nova "aurora dos dedos de rosa". Com o **FIM** da Hegemonia da Cultura Europeia "**o pensamento não está no fim e sim de passagem para outro princípio**"!

A AMÉRICA LATINA já não designa as comunidades de colonização europeia predominantemente latina ao sul do Rio Grande. Para os padrões europeus da Cultura a história de realização destas comunidades apresenta baixo desempenho econômico, pouca satisfação social, alta instabilidade política e nenhuma originalidade cultural. Constatá-la equivale a encontrar uma **banalidade**: a saber, a América Latina não é Europa, segundo os critérios de avaliação e princípios de julgamento da própria Europa! Mas é uma banalidade poderosa. Nela se plantou, se expandiu e se declinou o império planetário da colonização europeia. Ora, as realizações das comunidades humanas não são apenas repositórios. São também espelhos. Quando se olha no espelho, nunca se vê o outro, nem o outro de si

mesmo nem o outro dos outros. Sempre se vê somente a si mesmo, inclusive nos outros. Apesar de serem, e até mesmo, por serem ambíguas, estranhas e exóticas, estas comunidades humanas não só denotam um mundo diferente inegável como conotam sobretudo os limites internos do paradigma europeu de civilização e cultura.

O BRASIL é na América Latina a grande encruzilhada da história do Terceiro Mundo. No cruzamento de três caminhos culturais de humanização, o indígena, o europeu, o africano, se faz no Brasil a experiência social não somente do caldeamento e da miscigenação mas sobretudo a **diferença** enquanto processo de transformação histórica da **igualdade** para **a identidade**. A preponderância da improvisação sobre a funcionalidade, o predomínio da verve sobre a argumentação, a prevalência da festa sobre o trabalho, a precedência do ritual sobre ao planejamento, a prevenção do tabu contra a eficiência, a preferência da superstição à racionalidade, do pensamento ao conhecimento, todos estes primados **questionam** os parâmetros rígidos de avaliação, **resistem** a regras constantes da regência, **rejeitam** princípios generalizados de processo. Com tudo isso se contesta a pretensão planetária do **desenvolvimento**, seja econômico, seja político, seja social, seja cultural, de ser o modelo universal da humanização.

Para **o progresso** o homem é *faber*, é *sapiens*, é *loquax*. O homem só não pode ser *pauper*. Todos os projetos são modelos de abundância. Supõem produção, consumo, lazer. Só não podem supor a escassez. Incluem trabalho, capital e tempo. Só não podem incluir carência. Tem lugar para a ciência, a técnica, a arte. Só não admitem a pobreza. Ora, a pobreza **introduz** uma ruptura muito mais espantosa do que o instrumento do *homo faber*, **instaura** uma decisão bem mais radical do que o cérebro do *homo sapiens*, **propõe** uma oposição bastante mais profunda do que a linguagem do homo *loquax*.

No Brasil esta **pobreza** cria um mundo diferente. Diferente, em primeiro lugar, pelo espetáculo da miséria. É uma miséria radical, sem nome. Sem número. Radical porque se dá fora da possibilidade de qualquer escolha. Ninguém pode escolher a miséria. Onde ainda houver possibilidade de escolha, a miséria não é radical. Sem nome, porque não tem autor. Nasce do quociente da iniquidade da própria condição humana. Sem número, porque independe de quantidade e extensão. Um poder de contágio por **identificação** transforma todos que entram no âmbito de sua influência. Mas o mundo da pobreza não é só diferente pelo espetáculo da miséria. É também pelo ritmo das transformações. Por toda parte “tudo ocorre e nada permanece”. Qualquer coisa é imprevisível. Tudo se espera, até mesmo o inesperado. Grandes convulsões convivem com longas paciências. Todos os poderes, todos os discursos, todas as propostas se dizem revolucionárias. Ora se tudo é revolucionário, nada é revolucionário. É por isso que no mundo da pobreza não medram as revoluções.

Por fim, o mundo da pobreza é o mundo da libertação. Mas não se trata apenas de libertação das carências elementares, das iniquidades sociais, das muitas repressões e das dependências culturais. Trata-se sobretudo de libertar-se de toda e qualquer **discriminação** que mantém um muro de separações entre os homens. A problemática do mundo da pobreza é um desafio universal. É a maior provocação da pobreza. As sociedades desenvolvidas, nas nações industrializadas, os países adiantados não entendem. Para tanto **deve-se questionar** o espaço das próprias suposições e o vigor das próprias decisões. A transformação que o mundo da pobreza requer, **atinge** "o coração intrépido das realizações de circularidade perfeita". Na abundância, o homem está separado de sua humanidade nas grandes inimizades que se revestem de formas inauditas de crueldade ou de formas invisíveis de inconsciência. O homem está distanciado de sua humanidade num dilaceramento que atinge as junturas de suas realizações. O desafio da pobreza é uma ameaça de morte radical, da morte da humanidade no próprio homem. Seu eco reverbera na história e repercute no mundo.

Entretanto, **o pensamento vive ainda**! Vive na renúncia ao conhecimento e na indulgência de ter. Este modo de caminhar é desconhecido da ciência, da consciência e da prática de nosso tempo. O caminhar **hoje** não é um caminhar essencial. É um caminhar funcional. Esquecido da essência do caminho pretende caminhar sempre para um fim na servidão de um objetivo. – **Mas como caminhar pela essência do caminho?** É esta a pedagogia do mundo da pobreza. Caminhos silvestres são aqueles que nos passos ordinários de nossas carências nos abrem passagens extraordinárias para a selva do pensamento, por onde o mistério de ser e realizar-se nos faz passar quer com passes de igualdade, quer com passes de diferença, quer com passes de identidade.

No meio da cidade do Rio de Janeiro existe uma floresta, **A Floresta da Tijuca**. Trilhas perdidas no mato servem de atalho para se passar de um lado para outro da cidade. As trilhas são meios para um fim. Nelas nada há de estranho e desconhecido. Tudo é familiar, cotidiano, ordinário. Milhares de vezes já foram percorridas num e noutro sentido.

Eis que **de repente** se perde a trilha e tudo se torna uma questão de vida e morte. De familiares e conhecidos, o caminho, a caminhada, e os caminhantes se fazem estranhos, desconhecidos, ameaçadores. No caminhar por uma **questão radical** vai surgindo aos poucos **o caminho essencial**. E na mesma proporção vai-se revelando que, nas caminhadas diárias pelos atalhos, nenhum de nós tinha realmente caminhado. Havíamos ficado apenas presos às malhas de um esquema. Com divisões e distinções a funcionalidade tinha reduzido tudo a correlações e funções. Julgávamos já saber tudo de tudo: a floresta, o atalho, o chão, o ponto de partida e o ponto de chegada, o caminho, a caminhada, o caminhar, tudo não passava de meios para um fim a serviço das atividades de

sujeitos visando alcançar objetivos. Antes, nada se via, nada se percebia, nada se sentia. O esquema funcional de atividade, meio e fim escondia **a essência do caminho** que vem e vai para o desconhecido e não sabia da realidade. Agora tudo mudou. E não apenas se faz novo. Tudo agora se apresenta cada vez com a novidade da primeira vez. Cada passo é uma aventura. Passeando pela **essência da realidade**, nossos passos caminham pela originalidade de caminho, caminhar e caminhante. A incerteza já não é apenas ameaça. É também surpresa. E é esta **ambiguidade** que nos faz nascer contudo que um nascimento traz consigo de incerteza, medo obscuridade, ousadia, surpresa e aventura. Surge, então, todo **um mundo** que antes nem podíamos imaginar.

Atropelam-nos dúvidas e incertezas: estaremos mesmo no bom caminho? O **caminho essencial** será mesmo o caminho verdadeiro? – É que a trilha conhecida se perdeu no cerrado da vegetação. Estamos num caminho silvestre. Todos os esquemas e todas as funções desapareceram no intransitado de uma selva selvagem. Estar em *trilha* significa ter de nascer para crescer com a floresta. Por isso a ansiedade de nascer e o medo de crescer logo equiparam *estar sem trilha com estar perdido*. Estar perdido não é uma realidade da floresta. É apenas uma imposição da funcionalidade. No horizonte funcional de um objetivo-fim de caminhada, os caminhos silvestres se tornam caminhos de perdição e o desconhecido da floresta se faz um poço sem fundo. Mas se nos perdermos da perdição, os caminhos da invenção ser-nos-ão restituídos nos próprios caminhos silvestres. A perdição perde a exclusividade de acentos negativos e o caminhar pelas trilhas, perdendo-se da funcionalidade, se entrega na natividade da floresta.

Com os caminhos silvestres a selva selvagem nos convida, então, para caminhá-la de coração leve, i. é, livre da colagem a modelos e padrões, a função e imposições. É a caminhada pela essência do caminho, em que nos convidam a empenhar-nos às experiências históricas da Ciência e as esperanças de libertação do mundo diferente da pobreza!

(LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Para uma Crítica da Interdisciplinaridade. In:* Filosofia Contemporânea. Daimon. 2013. pp. 149-167). Os negritos e sublinhados são nossos.

Texto 2) “Tendo agora chegado ao fim da nossa análise breve e muito incompleta dos problemas da filosofia, será vantajoso que, para concluir, consideraremos qual é **o valor da filosofia** e porque deve ser estudada. É da maior necessidade que examinemos esta questão, tendo em conta que muitas pessoas, sob a influência da ciência ou de afazeres práticos, se inclinam a duvidar de que a filosofia seja algo melhor do que frivolidades inocentes mas inúteis, distinções demasiado subtis e controvérsias sobre matérias acerca das quais o conhecimento é impossível.

Esta visão da filosofia parece resultar em parte de uma concepção errada dos fins da vida e em parte de uma concepção errada do gênero de bens que a filosofia procura alcançar. A **física**, por meio de invenções, é útil a inúmeras pessoas que a ignoram completamente, pelo que seu estudo é recomendado, não apenas, ou principalmente, devido ao efeito no estudante, mas sim devido ao efeito na humanidade em geral. **A filosofia não tem esta utilidade**. Se o estudo da filosofia tem algum valor para os que não estudam filosofia, tem de ser apenas indirectamente, por intermédio dos seus efeitos na vida daqueles que a estudam. Portanto, se o valor da filosofia deve ser procurado em algum lado, é principalmente nestes efeitos.

Mas além disso, se não queremos que a nossa tentativa para determinar o valor da filosofia fracasse, temos de libertar primeiro as nossas mentes dos preconceitos daqueles a que se chama erradamente homens "práticos". O homem "**prático**", como se usa frequentemente a palavra, é aquele que reconhece apenas necessidades materiais, que entende que os homens devem ter alimento para o corpo, mas esquece-se da necessidade de fornecer alimento à mente. Mesmo que todos os homens vivessem desafogadamente e que a pobreza e a doença tivessem sido reduzidas ao ponto mais baixo possível, ainda seria necessário fazer muito para produzir uma sociedade válida; e mesmo neste mundo os bens da mente são pelo menos tão importantes como os do corpo. É exclusivamente entre os bens da mente que encontraremos o valor da filosofia; e somente aqueles que não são indiferentes a estes bens podem ser convencidos de que o estudo da filosofia não é uma perda de tempo.

Como todos os outros estudos, a filosofia, aspira essencialmente ao conhecimento. O conhecimento a que aspira é o que unifica e sistematiza o corpo das ciências e o que resulta de um exame crítico dos fundamentos das nossas convicções, dos nossos preconceitos e das nossas crenças. Mas não se pode dizer que a filosofia tenha tido grande sucesso ao tentar dar respostas exactas às suas questões. Se perguntarmos a um **matemático**, a um **mineralogista**, a um **historiador** ou a **qualquer outro homem de saber**, que corpo exacto de verdades a sua ciência descobriu, a sua resposta durará o tempo que estivermos dispostos a escutá-lo. Mas se colocarmos a mesma questão a um **filósofo**, se for sincero terá de confessar que o seu estudo não chegou a resultados positivos como aqueles a que chegaram **outras ciências**. É verdade que isto se explica em parte pelo facto de que assim que se torna possível um conhecimento exacto acerca de qualquer assunto, este assunto deixa de se chamar filosofia e passa a ser uma ciência separada. A totalidade do estudo dos céus, que pertence actualmente à **astronomia**, esteve em tempos incluída na filosofia; a grande obra de **Newton** chamava-se "os princípios matemáticos da filosofia natural". Analogamente, o estudo da mente humana, que fazia parte da filosofia, foi agora separado da filosofia e deu origem à **ciência da psicologia**. Assim, **a incerteza** da filosofia é em larga

medida mais aparente do que real: as questões às quais já é possível dar uma resposta exacta são colocadas nas ciências, e apenas aquelas às quais não é possível, no presente, dar uma resposta exacta, formam o resíduo a que se chama **filosofia**.

Contudo, esta é apenas uma parte da verdade sobre **a incerteza** da filosofia. Há muitas questões — entre elas aquelas que são do maior interesse para a nossa vida espiritual — que, tanto quanto podemos ver, continuarão sem solução, a menos que as capacidades do intelecto humano se tornem de uma ordem completamente diferente da actual. O universo tem uma unidade de plano ou de propósito, ou é uma confluência fortuita de átomos? A consciência é um componente permanente do universo, dando a esperança de que a sabedoria aumente indefinidamente, ou é um acidente transitório num pequeno planeta no qual a vida tem por fim de se tornar impossível? O bem e o mal são importantes para o universo ou apenas para o homem? Estas são questões que a filosofia coloca e a que diferentes filósofos responderam de diferentes maneiras. Mas, quer seja ou não possível descobrir respostas de outro modo, parece não ser possível demonstrar que alguma das respostas sugeridas pela filosofia é verdadeira. No entanto, por muito pequena que seja a esperança de descobrir uma resposta, a filosofia tem o dever de continuar a examinar estas questões, a consciêncializar-nos da sua importância, a examinar todas as respostas que lhes são dadas e a manter vivo o interesse especulativo pelo universo, que pode ser destruído se nos limitarmos ao conhecimento que podemos verificar com exactidão.

É verdade que muitos filósofos defenderam que a filosofia pode estabelecer a verdade de determinadas respostas a estas questões fundamentais. Eles acreditaram ser possível provar por demonstrações rigorosas que o mais importante nas crenças religiosas é verdadeiro. Para que possamos julgar estas tentativas, é necessário examinar o conhecimento humano e formar uma opinião quanto aos seus métodos e às suas limitações. Seria insensato pronunciarmo-nos dogmaticamente sobre um assunto destes, mas se as investigações dos capítulos anteriores não nos induziram em erro, somos forçados a renunciar à esperança de encontrar provas filosóficas das crenças religiosas. Não podemos, portanto, incluir como parte do valor da filosofia qualquer conjunto de respostas exactas a essas questões. Por esta razão, mais uma vez, **o valor da filosofia** não depende de qualquer pretenso corpo de conhecimentos que podemos verificar com exactidão e que aqueles que a estudam adquiram.

Na verdade, **o valor da filosofia** tem de ser procurado sobretudo na sua própria **incerteza**. O homem que não tem a mais pequena capacidade filosófica vive preso aos preconceitos derivados do senso comum, das crenças habituais da sua época ou da sua nação, e das convicções que se formaram na sua mente sem a cooperação ou o

consentimento reflectido da sua razão. Para um tal homem o mundo tende a tornar-se definido, finito, óbvio; os objectos vulgares não levantam quaisquer questões e as possibilidades invulgares são desdenhosamente rejeitadas. Assim que começamos **a filosofar**, pelo contrário, verificamos, como vimos nos capítulos iniciais, que mesmo os objectos mais comuns levam a problemas a que apenas podemos dar respostas muito incompletas. Embora **a filosofia** seja incapaz de nos dizer com certeza qual é a resposta verdadeira às dúvidas que levanta, é capaz de sugerir muitas possibilidades que alargam os nossos pensamentos e os libertam da tirania do costume. Assim, **embora diminua o nosso sentimento de certeza quanto ao que as coisas são, a filosofia aumenta muito o nosso conhecimento do que podem ser**; **elimina o dogmatismo um tanto arrogante daqueles que nunca viajaram na região da dúvida libertadora e, ao mostrar as coisas que são familiares com um aspecto invulgar, mantém viva a nossa capacidade de admiração**.

Para além da sua utilidade na revelação de possibilidades insuspeitadas, a filosofia adquire **valor** — talvez o seu principal valor — por meio da grandeza dos objectos que contempla e da libertação de objectivos pessoais e limitados que resulta desta contemplação. A vida do **homem instintivo** está fechada no círculo dos seus interesses privados. A família e os amigos podem estar incluídos, mas o mundo exterior não é tido em conta excepto na medida em que possa auxiliar ou impedir o que entra no círculo dos desejos instintivos. Numa vida assim há algo de febril e limitado, comparada com a qual a vida filosófica é calma e livre. O mundo privado dos interesses instintivos é um mundo pequeno no meio de um mundo grande e poderoso que, mais cedo ou mais tarde, reduzirá o nosso mundo privado a ruínas. A menos que consigamos alargar os nossos interesses de modo a incluir todo o mundo exterior, somos como uma guarnição numa fortaleza sitiada, que sabe que o inimigo impede a sua fuga e que a rendição final é inevitável. Numa vida assim não há paz, mas uma luta constante entre a persistência do desejo e a incapacidade da vontade. De uma forma ou doutra, se queremos que a nossa vida seja grande e livre, temos de fugir desta prisão e desta luta.

Uma forma de fugir é por intermédio da **contemplação filosófica**. Na sua perspectiva mais ampla, a contemplação filosófica não divide o universo em dois campos hostis — amigos e inimigos, prestável e hostil, bom e mau — vê o todo com imparcialidade. Quando é pura, a contemplação filosófica não procura provar que o resto do universo é semelhante ao homem. Toda a aquisição de conhecimento é um alargamento do Eu, mas alcança-se melhor este alargamento quando ele não é directamente procurado. É obtido quando o desejo de conhecimento é apenas operativo, por um estudo que não deseja antecipadamente que os seus objectos tenham esta ou aquela característica, mas adapta o Eu às características que encontra nos seus objectos. Este alargamento do Eu não é obtido quando, aceitando o Eu como é, tentamos mostrar que o mundo é de tal modo semelhante a

este Eu que é possível conhecê-lo sem ter de admitir o que parece estranho. O desejo de provar isto é uma forma de autoafirmação e, como toda a autoafirmação, é um obstáculo ao crescimento do Eu que ela deseja e de que o Eu sabe ser capaz. Na especulação filosófica como em tudo o mais, a autoafirmação vê o mundo como um meio para os seus próprios fins; considera, assim, o mundo menos importante do que o Eu e o Eu limita a grandeza dos seus bens. Na contemplação, pelo contrário, partimos do não-Eu e por intermédio da sua grandeza alargamos os limites do Eu; por intermédio da infinidade do universo a mente que o contempla participa da infinidade.

Por esta razão, as filosofias que adaptam o universo ao Homem não promovem a grandeza de alma. **O conhecimento** é uma forma de união do Eu e do não-Eu e, como todas as uniões, é prejudicado pelo domínio e, portanto, por qualquer tentativa de forçar o universo a conformar-se ao que encontramos em nós. Há uma ampla tendência filosófica para o ponto de vista que nos diz que o Homem é a medida de todas as coisas, que a verdade é feita pelo homem, que o espaço, o tempo e o mundo dos universais são propriedades da mente e que, se existir algo que não tenha sido criado pela mente, é incognoscível e não tem qualquer importância para nós. Se as nossas discussões anteriores estavam correctas, este ponto de vista é falso; mas para além de ser falso, tem o efeito de despojar a contemplação filosófica de tudo o que lhe dá valor, uma vez que a confina ao Eu. Aquilo a que chama conhecimento não é uma união com o não-Eu, mas um conjunto de preconceitos, de hábitos e de desejos, que constituem um véu impenetrável entre nós e o mundo fora de nós. O homem que encontra prazer numa teoria do conhecimento destas é como o homem que nunca deixa o círculo doméstico por receio de que a sua palavra possa não ser lei.

A verdadeira contemplação filosófica, pelo contrário, encontra satisfação em todo o alargamento do não-Eu, em tudo o que engrandeça os objectos contemplados e, por essa via, o sujeito que contempla. Tudo o que na contemplação seja pessoal ou privado, tudo o que dependa do hábito, do interesse pessoal ou do desejo, deforma o objecto e, por isso, prejudica a união que o intelecto procura. Ao criarem desta forma uma barreira entre o sujeito e o objecto, estas coisas pessoais e privadas tornam-se uma prisão para o intelecto. O intelecto livre verá como Deus pode ver, sem um aqui e agora, sem esperanças nem temores, sem o empecilho das crenças vulgares e dos preconceitos tradicionais, calmamente, desapaixonadamente, no desejo único e exclusivo de conhecimento — conhecimento tão impessoal e tão puramente contemplativo quanto o homem possa alcançar. Também por este motivo, o intelecto livre dará mais valor ao conhecimento abstracto e universal, no qual os acidentes da história privada não entram, do que ao conhecimento originado pelos sentidos e dependente, como este conhecimento tem de ser,

de um ponto de vista exclusivo e pessoal e de um corpo cujos órgãos dos sentidos deformam tanto quanto revelam.

A mente que se habituou à liberdade e à imparcialidade da **contemplação filosófica** conservará alguma desta mesma liberdade e imparcialidade no mundo da acção e da emoção. Encarará os seus propósitos e desejos como partes do todo, com a falta de persistência que resulta de os ver como fragmentos minúsculos num mundo no qual nada mais é afectado por qualquer acção humana. A imparcialidade que, na contemplação, é o desejo puro da verdade, é a mesma qualidade da mente que, na acção, é a justiça e na emoção é o amor universal que pode ser dado a tudo e não apenas aos que consideramos úteis ou dignos de admiração. Por conseguinte, a contemplação alarga não apenas os objectos dos nossos pensamentos, mas também os objectos das nossas acções e das nossas afecções; faz-nos cidadãos do universo e não apenas de uma cidade murada em guerra com tudo o resto. A verdadeira liberdade humana e a sua libertação da sujeição a esperanças e temores mesquinhos consiste nesta cidadania do universo.

Assim, resumindo a nossa discussão sobre **o valor da filosofia**, a filosofia deve ser estudada, não por causa de quaisquer respostas exactas às suas questões, uma vez que, em regra, não é possível saber que alguma resposta exacta é verdadeira, mas antes por causa das próprias questões; porque estas questões alargam a nossa concepção do que é possível, enriquecem a nossa imaginação intelectual e diminuem a certeza dogmática que fecha a mente à especulação; mas acima de tudo porque, devido à grandeza do universo que a filosofia contempla, a mente também se eleva e se torna capaz da união com o universo que constitui o seu mais alto bem."

(Russell, Bertrand. *The value of philosophy*. *In:* The problems of philosophy. Tradução de Álvaro Nunes, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 89-94. Endereço eletrônico: https://2607f6fd029a7ffce5fe493e3a880ff68a016d50.googledrive.com/host/0B_U9BWdq95PQT2RQVnFMMVh5TWc/Bertrand%20Russell%20-%20O%20valor%20da%20filosofia.pdf. Em 24/07/2016)

Texto 3) "Ninguém pode ignorar que há diferenças radicais entre o **saber ético** e o **saber técnico**. É evidente que o homem não dispõe de si mesmo como o artesão dispõe de seu material. A questão, portanto, é saber como **distinguir** o saber que se tem de si como pessoa **ética** do saber que se tem para **fabricar** alguma coisa. Para Aristóteles esse saber **ético** se distingue tanto do conhecimento **técnico** quanto do conhecimento **teórico**. De fato, usando uma forma audaciosa e original, ele diz que o **saber ético** é "um saber-para-si". Desse modo, o saber ético se distingue claramente do comportamento teórico da *epistéme*. Mas como distinguir o "**saber-pra-si**" do saber **técnico**?

Aquele que sabe como **fabricar** alguma coisa conhece por isso um bem, e o conhece – conhece-o "para si" -, de tal maneira que, quando lhe é dada a possibilidade, capaz de passar efetivamente à execução. Ele escolhe os materiais e os meios adequados. Sabe como aplicar em uma situação concreta o conhecimento geral que aprendeu. Aquele que toma uma decisão **ética** aprendeu alguma coisa também. Graças à educação e à formação recebidas, ele possui um conhecimento geral do que chamamos de comportamento justo e correto. A função da decisão ética consiste então em encontrar, numa situação concreta, o que é justo. Em outros termos, a decisão ética encontra-se ali para "ver" e colocar em ordem tudo o que comporta uma situação concreta. Nesse sentido, tal como o artesão que se encontra preparado para iniciar o seu trabalho, a tomada de uma decisão ética comporta **um "material**" – **a situação** – e a **escolha dos meios**. Mas então a distinção que tínhamos em vista não desaparece?

Encontramos toda uma série de elementos para essa resposta na análise aristotélica da ***Phronesis***. Como já havia observado Hegel, o que caracteriza precisamente o gênio de Aristóteles é ***a totalidade das perspectivas levadas em conta em suas descrições***. (...)

Uma **técnica** se aprende e pode ser esquecida; pode-se "perder" uma habilidade. Mas o saber **ético** nem se aprende nem se esquece. Ele não é como o saber de uma profissão que se pode escolher; não se pode recusá-lo e escolher um outro saber. Pois, ao contrário, o sujeito da *Phroronesis*, o homem, se encontra desde já em "ação numa situação" e, assim, sempre obrigado a possuir um saber ético e a **aplicá-lo** segundo as exigências de sua situação concreta.

Mas, por essa mesma razão, falar de "**aplicação**" é algo problemático já que só se pode aplicar aquilo que já se possui. Ora, o **saber ético** não é nossa propriedade, como são as coisas de que dispomos e que podemos ou não usar. Assim, se é verdade que a imagem que o homem forma de **si mesmo**, quer dizer, do que ele quer e deve ser, é constituída por ideias diretrizes como as de "justo" (*recht*) e injusto, coragem, solidariedade etc; admitir-se-á facilmente que há uma diferença entre essas ideias e aquelas que o **artesão** concebe ao preparar um plano para a execução de seu trabalho. Basta pensarmos, para confirmar tal diferença, na maneira pela qual temos consciência do que é "justo". O que é "justo" é totalmente relativo à situação ética em que nos encontramos. Não se pode afirmar de um modo geral e abstrato quais ações são justas e quais não o são: não existem ações justas "em si", independentemente da situação que as reclama."

(Gadamer, Hans-Georg. *O Problema Hermenêutico e a Ética de Aristóteles*. *In:* O Problema da Consciência Histórica. Tradução Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de janeiro. Fundação Getúlio Vargas. 2006. pp. 51-52). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) "*O pensamento só pensa enquanto cria diferenças a partir da igualdade no seio de uma identidade*." Descreva sua compreensão mediante a passagem do Texto 2.

b) "*A física, por meio de invenções, é útil a inúmeras pessoas que a ignoram completamente, pelo que seu estudo é recomendado, não apenas, ou principalmente, devido ao efeito no estudante, mas sim devido ao efeito na humanidade em geral. A filosofia não tem esta utilidade."* Elabore suas considerações a respeito da mencionada passagem, cotejando distinções entre as disciplinas "duras" e a filosofia. (Texto 2)

c) Como distinguir o saber ético ("saber-pra-si") do saber técnico? (Texto 3)

- LIBERDADE

Contexto: Em muitos campos do saber e no próprio dia-a-dia muito se pronuncia a palavra liberdade. Kant, por exemplo, afirmou que a liberdade é *númeno* e não é fenômeno por só podermos pensá-la logicamente e não podermos experienciá-la na realidade sensível. Mas a palavra liberdade também é pronunciada no âmbito da ciência política, da teoria política, da filosofia moral, na ética e na ciência do Direito. O estudo dos textos filosóficos, a seguir, nos trará subsídios para a compreensão de liberdade. Assim espero!

Texto 1) "(...) **A realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade**.

"A realidade da **liberdade**" diz o mesmo que "possibilidade para possibilidade", pois possibilidade para possibilidade é o modo como realidade da liberdade aparece, isto é, se faz, se concretiza ou se realiza.

Liberdade fala da espontaneidade (salto, doação), quer dizer, da gratuidade dessa disposição ou pré-disposição, que é possibilidade para possibilidade. O "pré", de "pré-disposição", fala do arcaico ou do originário e, então, aponta para o salto, a i-mediatidade da instauração e, assim, fala do *medium* ou do *elemento,* no qual vida se encontra, desde o qual ela se dá, se faz, a saber, *liberdade*, como possibilidade para possibilidade. E isso, este súbito ou i-mediato, que perfaz arcaico-originário – isso, justamente isso é a realidade da liberdade, ou seja, **liberdade**, enquanto e porque espontaneidade, dá-se, faz-se, *está*-aí. E esta espontaneidade, liberdade, quer dizer: disposto, apto *para liberar* uma possibilidade que se mostra ser possibilidade *para* possibilidade. Foi dito: "enquanto e *porque* espontaneidade" – isso é paradoxal, pois espontaneidade está justamente dizendo *sem* porquê, isto é, súbito, imediato, gratuito. Por isso será, é círculo, uma vez que imediatidade ou subitaneidade define *medium*, elemento – inserção, isto é, já se está sempre "dentro",

partícipe, ou seja, no *medium*, no *elemento-liberdade enquanto e como possibilidade para possibilidade*. (...)

A **liberdade**, dissemos, dá-se, faz-se – este "se" diz, por um lado, um certo desde lugar nenhum, desde nada ou por causa de nada, de ninguém – nenhum! Portanto, sem causa, espontâneo, gratuito. Por outro lado, este "se" indica que o ente que está sob esta disposição, melhor, que é esta disposição ou pré-disposição, a saber, o homem e só o homem (entenda-se, a vida, a existência humana, pois é no homem e só no homem que vida aparece e se faz visível como tal), é feito constituído por um tal modo de ser ou por uma tal – disposição.

(Fogel, Gilvan. *Sobre homem e realidade*. *In:* Homem, realidade, interpretação. Rio de Janeiro. Mauad X. 1947. pp. 18 e 19).

Texto 2) "Julgamos coisa simples pensar na vida. Muitas vezes ficamos pensando no que nos tem acontecido, revemos um pouco os nossos atos, fazemos planos para o futuro. Imaginamos um outro caminho, que poderíamos ter seguido, imaginamos ainda o que gostaríamos que nos acontecesse no futuro. E julgamos com isto estar pensando na vida. **Pensar na vida**, no entanto, não é assim tão simples.

Dizia **Platão** que o homem vive preso a uma falsa imagem do real. Para ele, não contemplamos em geral a própria realidade, mas apenas as imagens, que estão para o real como a sombra de um objeto para o próprio objeto. Para caracterizar este fato criou a famosa alegoria da caverna: os homens vivem acorrentados, numa caverna, voltados para o seu interior; a luz, que nela penetra, projeta sobre as suas paredes interiores sombras dos objetos reais; desta forma, vemos as sombras projetadas, e julgamos que estas sombras são a realidade; ora, estas sombras têm alguma coisa de forma real, mas são uma imagem pálida e imprecisa da realidade, e não a sua visão efetiva e direta. Para Platão, o conhecimento sensível está para o conhecimento intelectual como a sombra está para o objeto de que ela é uma imprecisa projeção. Por isso, para Platão, a missão do filósofo consistiria fundamentalmente em **libertar** os homens desta visão subalterna, para que eles pudessem contemplar a verdadeira realidade. Esta concepção de Platão, que poderemos criticar nos pormenores, continua essencialmente válida. **A missão fundamental do filósofo** consiste em **libertar** o homem de um tipo de visão espontânea a um outro tipo de visão do mundo. Não podemos refletir convenientemente sobre os problemas que afligem a existência humana se não pudermos ultrapassar uma **visão imaginativa** da vida por uma **visão conceitual**. Esta distinção entre imagem e conceito é fundamental. Sair do plano confuso em que se desenrola espontaneamente o conhecimento humano é, antes de tudo, ter consciência da distinção que existe entre conhecimento-imagem e o conhecimento-conceito. Depois, ter o domínio sobre um conhecimento restrito ao processo imaginaivo, e

sobre o conhecimento que se processa no plano conceitual. Voltaremos a esta questão, que neste momento nos limitamos a enunciar.

Lembremos aqui a consideração de **Bergson** sobre o conhecimento que se processa no que ele denomina o "eu de superfície" e o que se processa no "eu profundo". Para **Bergson**, o nosso contato com o mundo exterior se efetua em dois planos bastante distintos: por um lado, são os contatos em que funciona do lado de nosso psiquismo apenas um mecanismo de superfície, uma espécie de automatismo de funções, em que reagimos diante dos estímulos de acordo com os interesses práticos do momento; por outro lado, podemos ter uma participação nos acontecimentos, em que jogamos com a nossa própria personalidade, e marcamos a nossa vida nos atos de escolha que realizamos. De um lado, o comportamento do "eu de superfície", e de outro o do "eu profundo". Não se trata de distinção do conhecimento sensível e intelectual, como encontramos em Platão, mas revela igualmente dois tipos de existência em face do modo de conhecer.

Também o filósofo alemão contemporâneo **Martin Heidegger** fala-nos de uma existência inautêntica e de uma existência autêntica. Para Heidegger, o homem comum se deixa levar por uma série de questões superficiais, por uma curiosidade inconsequente, que se perde no conhecimento das simples notícias, sem maiores exigências: esta curiosidade vã coloca o homem diante de uma existência inautêntica, em consequência dos conhecimentos adquiridos sem profundidade. Somente quando o homem substitui essa curiosidade inconsequente pela angústia, que é a expressão de uma percepção dramática da existência humana, em que o homem se vê permanentemente numa encruzilhada, em que cabe decidir a sua vida (como o diria igualmente o filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard), é que o homem vive a sua existência autêntica.

Traduzindo estes testemunhos de Platão, de Bergson, de Heidegger, em termos do pensamento aristotélico, poderíamos com relação ao conhecimento voltar ao problema do conhecimento sensível e do conhecimento intelectual, mas acrescentando ao mesmo uma complexidade um pouco maior. O problema não termina nesta distinção, como duas formas de apreensão, uma apreendendo a imagem (que é o conteúdo da apreensão sensível) e outra apreendendo o conceito (que é o conteúdo da apreensão intelectual). A importância por excelência desta distinção é que o **conhecimento sensível**, fixado à imagem, é um conhecimento sempre particular, e desta forma a via imaginativa só se desdobra no conhecimento meramente informativo, associativo, factício, amarrado à reprodução do observado, ou compondo enredos fabulosos que historiam os acontecimentos. O **conhecimento intelectual**, porque se realiza através dos conceitos, não é um conhecimento meramente particular, mas eleva-se às apreensões universais, que possibilitam um conhecimento comparativo, reflexivo, e crítico; desta forma, o conhecimento

intelectual é fundamentalmente judicativo, valorativo, interpretativo, e não meramente descritivo ou representativo.

Quando **pensamos a vida**, efetivamente, não se trata apenas de recordar o passado ou imaginar o futuro. Trata-se de julgar a nossa participação na existência, e decidir a nossa vida em função de uma consciência, e de uma responsabilidade assumida, que efetiva a possibilidade de existirmos como seres livres, segundo o que dispõe a nossa natureza, de direito, e nem sempre de fato.

A prisão ao **conhecimento sensível** nos faz pensar por imagens. As imagens nos prendem ao aspecto físico e exterior da existência, e impedem-nos de pensar a existência em termos de vida. Pensamos tudo em categorias de espaço, e não atingimos a vida em seu existir no tempo. Para **pensar a vida** devemos pensá-la em categorias de tempo, de qualidade, de intensidade: presos ao conhecimento sensível, preso às imagens, pensamos apenas em termos de espaço, de quantidade, de matéria.

Comecemos por refletir sobre um conhecimento que nos parece indiscutivelmente objetivo, desde que se tornou habitual o uso do relógio: **a medida do tempo**. Em que consiste a medida do tempo? Olhamos o relógio e dizemos: “Sete horas”. Mas, que estamos dizendo ao dizer “sete horas”? Dividimos em horas o dia solar, o tempo de uma rotação completa da terra tomando o sol como ponto de referência. Desta forma, marcamos um ponto na superfície da terra com relação à direção dos raios solares incidindo neste ponto: passa-se um dia, quando a terra retoma a posição anterior após uma rotação completa. Chamamos a isto um dia, um dia solar. Se em lugar de ter o Sol como ponto de referência tomássemos uma estrela mais distante, veríamos que a medida seria diferente, e teríamos o dia estelar. O que denominamos **dia-hora** é a relação entre o movimento de um ponteiro dando voltas a uma certa velocidade num mostrador graduado e o percurso realizado pelo ponto de referência tomado na superfície da terra. Enquanto este ponto marcado na superfície da terra dá uma volta, o ponteiro do relógio dá aproximadamente vinte e quatro voltas. Relacionamos o espaço percorrido pelo ponto da superfície da terra, cuja medida está marcada pelos meridianos terrestres, e os espaços marcado em subdivisões no mostrador do relógio. Referimo-nos ao **tempo** através de uma comparação dos espaços percorridos pelo ponto da superfície da terra e pelo ponteiro do relógio.

Bergson nos chama a atenção para este fato. De um modo geral, não pensamos diretamente o tempo. Pensamos o tempo através de uma relação de **espaços**. Nosso pensamento se amarra à visão do espaço. Pensamos o calor em termos de graus, ou seja o espaço de dilatação do mercúrio numa coluna por efeito do calor: o calor age sobre o mercúrio, este metal se dilata dentro de uma coluna de vidro, e o espaço da dilatação dizemos que é o grau de calor.

Assim, quantificamos o tempo, quantificamos o calor, apenas porque podemos quantificar os espaços a que os relacionamos indiretamente.

Diz **Bergson** que espontaneamente não pensamos as nossas sensações fundados na experiência delas mesmas, porém projetamos sobre ela a noção das causas externas que as produziram. Desta forma, pensamos as nossas sensações em termos de maior ou menor, enfim quantificamos as nossas sensações pela ideia da quantidade da causa externa que a produziu. **Vejamos a seguinte experiência**: tomemos um instrumento pontudo, e toquemos com a ponta dele a palma de nossa mão; depois, aumentemos um pouco a pressão do objeto; finalmente, aumentamos ainda mais fortemente esta pressão. A ideia que temos é a de que as três pressões produzidas são da mesma natureza, variando quantitativamente em graus de pressão menor ou maior. Na verdade, como diz **Bergson**, as pressões são quantitativamente diferentes: **a primeira**, é uma impressão suave e agradável; a **segunda**, uma impressão de pressão e resistência, a **terceira**, uma impressão de dor. Como sabemos, no entanto, que a causa externa variou apenas na pressão maior ou menor e produziu o efeito, somos levados a julgar a impressão como variando também quantitativamente, quando de fato a impressão produzida no paciente variou qualitativamente.

Se um objeto pesado cai em nosso pé dizemos depois que estamos com dor no pé. Ora, o pé foi afetado pelo objeto, e foi machucado, mas o pé não tem nenhuma possibilidade de sentir dor. Sentimos dor devido a uma afecção no pé, mas não sentimos dor no pé. Assim, a anestesia local, desligando o circuito do sistema nervoso com o centro cerebral faz com que não sintamos a dor. O fato de percebermos a localização da afecção nos faz pensar em dor no pé, isto é, espacializamos a noção da dor.

Quando as crianças são pequenas os adultos perguntam: - Você gosta de mim? – Gosto. – Quanto?, insistem eles. O problema não é de “quanto”, é de “como”, mas o hábito de pensar em categorias de espaço e de quantidade vai-se transmitindo de geração em geração. A lei do menor esforço contribui para isto, e nós vamos procurando uma representação física e exterior de nossas experiências pessoais, certos de que nos exprimimos melhor apenas porque encontramos nisto maior facilidade. E assim construímos os quadros espontâneos de reflexão sobre a vida. As próprias virtudes parecem mais virtudes se a parecerem em forma sólida ou física: “vontade de ferro”, “coração de ouro”, “firmeza de rocha”, “posso de sabedoria”, “caráter reto”, “inteligência lúcida”.

Poderíamos julgar tudo isto uma concessão literária aceitável, e esteticamente válida, sem dúvida, se no momento de pensar os problemas da vida tivéssemos a consciência nítida do valor da língua e do seu uso no ato de pensar. O que ocorre, no entanto, é que um modo de pensar espontaneamente voltado para as imagens se afeiçoa

ao simbolismo literário, e depois não sabe desvencilhar-se das suas amarras, e pensa literariamente o que exige uma disciplina de pensamento e uma linguagem adequada. (...) “

Martin Heidegger, filósofo contemporâneo, propôs que para pensarmos a nossa existência nós nos imaginássemos despertando no meio de uma floresta sem qualquer estrada ou caminho. A existência de cada um é uma floresta sem qualquer estrada ou caminho. Cada um de nós tem que abrir o seu caminho, cada um de nós tem que construir a sua própria estrada. Com esta imagem, Heidegger procura mostrar que o fundamental para **pensar a existência** é não pensá-la como uma estrada, que já está, preparada, e a qual é suficiente percorrer. Não, os caminhos não estão preparados, e, na verdade, não existem estradas e não existem caminhos. Existe o ser humano, que se desenvolve no tempo. Para o ser humano, do ponto de vista de sua vida, de fato, nem as ruas por onde caminhamos, nem as estradas que percorremos são sempre as mesmas. Na perspectiva da duração interior, que é o nosso existir no tempo, que é o nosso existir histórico, tudo é novo. (...)

Numa série que intitulamos *O mundo precisa de filosofia*, não procuramos apresentar soluções de compêndio, prontas e acabadas. Preferimos a pregação aberta, que se preocupa primordialmente com uma atitude de espírito, que deve ser a marca fundamental da especulação filosófica: a atitude de espírito que não simplifica sacrificando os problemas, porém antes parece complicá-los, pois é necessário atingir em primeiro lugar a sua complexidade, para depois pretender encontrar para eles a solução correspondente.

“**As ideias movem o mundo**”: ideias confusas produzem ações indecisas; ideias claras e precisas sustentam a firmeza das ações; os homens que desejam ser firmes nos seus atos chegam a preferir ideias que não são verdadeiras, mas que se apresentam a eles com clareza e simplicidade.

“**Os filósofos convivem conosco**”: arrastamos em nossa herança cultural uma série de posições doutrinárias cuja autoria desconhecemos, e por isso julgamos que são nossas, apenas porque não conhecemos quem as lançou e porque o fez; por isso é necessário repensar as doutrinas que abraçamos.

“**As soluções à procura dos problemas**”: no mais das vezes nos satisfazemos com uma concepção, que nos parece coerente e engenhosa, quando o importante é verificar se os problemas que ela pretende solucionar foram colocados adequadamente, e se a colocação falsa dos problemas gerou soluções que já estavam previamente conformadas por esta maneira inadequada de colocá-los.

“**O espírito mágico da civilização da máquina**”: o mito do poder da máquina, da ciência e da tecnologia criou uma divisão interior no ser humano, porque ele continuou a ser um

místico sem o saber, criando uma série de cultos que o desviam de uma direção a que está chamado por sua natureza.

“**O homem à procura do Homem**”: colocando todas as suas esperanças no puro esforço da razão e no emprego das forças naturais, o homem se vê obrigado a procurar um conceito de si mesmo, e descobrir que não é um dado absoluto, mas um problema.

“**O valor da inutilidade**”: a corrida para produção desviou a atenção do homem de si mesmo, pensando em si a penas como instrumento de produção quando seria necessário descobrir que o que faz só tem valor em função do que ele é, e por isso os problemas do fazer só se solucionam se o homem repuser em seus justos termos o conceito de dignidade de sua própria natureza, que poderá fazer com que emerja dos limites do necessário para os valores devidos a uma vida de liberdade e criação.

“**Viver, ou ter coragem de morrer**”: a vida humana só é grande e digna se o homem reconhecer que a sua vida é um dom gratuito de amor, e for capaz de retribuir a isso fazendo de si mesmo um ofertório de verdadeiro amor.

“**Realidade, ou alucinação coerente**”: o homem está diante de uma realidade, que ele conhece pelas impressões que dela recebe, e por isto tanto pode conhecê-la, de fato, se além das impressões isoladas apreende uma ordem existente no real, ou então de fato ele constrói subjetivamente com estas impressões isoladas uma imagem fantástica do mundo.

“**O mito da certeza racional**”: dotado de razão o ser humano se distingue dos outros seres, mas a sua razão não é um absoluto, nem ele é só razão, e por isso mesmo deve cuidar do equilíbrio e harmonia inferior de seu ser no que não tem de racional para que nele a razão possa funcionar acertadamente.

“**Quando o caminhar é o caminho**”: a existência tem este duplo aspecto de manifestação externa e de impulso interior, um aspecto espacial e um aspecto temporal, um aspecto necessário e material, e um aspecto livre e espiritual, um aspecto estrutural e um aspecto vital; o ser humano é criatura e é criador: não é criador de si mesmo nas suas origens, mas é criador de si mesmo no seu modo de ser, na sua maneira de assumir as forças de sua própria existência, na forma pela qual participa e si integra na existência.

Caminhar na vida não é percorrer um caminho anteriormente traçado: é construir o seu próprio ser na maneira pela qual se cuida da saúde do corpo, se afina a sensibilidade, se disciplina a vontade, se exercita a inteligência, e se destina tudo isto à procura de um sentido da vida que nos faça orgulhar da miséria de criatura animal perecível, e ao mesmo tempo humildemente aceitar a grandeza de ser racional e consciente, e por isto mesmo chamados a um destino espiritual, cujo mistério não nos é dado discernir por

completo, mas cuja perspectiva nos é permitido esperar a razão de ser de tudo que existe, do que amamos, do que pensamos, do que entendemos e até mesmo do que nem sempre podemos compreender, pois, como diz a famosa passagem de **Shekespeare**: “Há mais verdades entre o céu e a terra do que podem discernir todas as filosofias do mundo”.”

(Mendonça, Eduardo Prado de. *Quando o caminhar é o caminho*. *In:* O mundo precisa de filosofia. Rio de Janeiro. Agir. 1984. p. 195-210)

Questionamentos:

a) Em Platão, qual seria a missão primordial do filósofo? (Texto 2)

b) Elabore comentário sobre a ‘liberdade’ como possibilidade para possibilidade. (Texto 1)

c) Segundo Martin Heidegger, o que significa ‘pensar a existência’? (Texto 2)

- LINGUAGEM

Contexto: Linguagem diz o mesmo que língua ou idioma? Mineral e vegetal têm linguagem? A linguagem pertence ou não ao domínio do homem? Se assim for, qual a natureza desse pertencer? Aproximemo-nos do estudo dos textos para compreensão das questões.

Texto 1) “A **linguagem** é a passagem obrigatória de todos os caminhos do pensamento. Para questionar a questão do sentido e da verdade, *Ser e Tempo* não pode deixar de **revolucionar** as referências com as línguas. Nenhuma revolução é possível sem uma linguagem revolucionária. E toda linguagem só se faz revolucionária, revolvendo a radicalidade da linguagem em todos os níveis e modos do relacionamento entre o ser e sua realidade, o ente e sua realização e a verdade em seu advento histórico. As peculiaridades e estranhezas da linguagem de *Ser e Tempo* não provêm de idiossincrasias do autor. São exigências e imposições da própria viagem da questão, pelas vias das línguas. A maneira pela qual *Ser e Tempo* lida com o discurso das diversas línguas da tradição resulta do esforço para **corresponder** às exigências revolucionárias de um pensamento que se propõe pensar o ser em seu sentido. No âmbito desta **correspondência** impera uma única lei: a revolução da linguagem, que impõe o respeito pela vigência da palavra, o cuidado com a eloquência da palavra e a parcimônia imposta ao dito pelo silêncio da palavra. Uma coisa é falar sobre os entes e suas relações; outra, muito diferente, é falar do ser e seu sentido na **correspondência** aos desvelamentos históricos de sua verdade. Para esta última fala, faltam palavras e gramáticas, mas daí provêm a dificuldade abissal de seu esforço. Pois

todas as palavras e todas as gramáticas calam-se do ser e sua realidade para poder deixar falar os entes e suas realizações."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Aprendendo a pensar - Vol. 2*. Petrópolis. Vozes. 2000. pp. 217-218). Os negritos são nossos.

Texto 2) "O homem **fala**. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. Costuma-se dizer que por natureza o homem possui **linguagem**. Guarda-se a concepção de que, à diferença da planta e do animal, o homem é o ser vivo dotado de **linguagem**. Essa definição não diz apenas que, dentre muitas outras faculdades, o homem também possui a de falar. Nela se diz que **a linguagem** é o que faculta o homem a ser o ser vivo que ele é enquanto homem. Enquanto aquele que fala, o homem é: **homem**."

(Heidegger, Martin. *A linguagem*. *In*: A caminho da linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis. Vozes. 2003. p. 7)

Questionamentos:

a) Por qual razão o pensamento de Heidegger é considerado revolucionário? (Texto 1)

b) Falar provém da vontade do homem? (Texto 2)

c) Explique o sentido de 'correspondência' por três vezes mencionada no Texto 1.

- LOGOS

Contexto: Logo diz linguagem, razão, argumento, palavra, verbo ou estudo? Afinal, que palavra é essa de significado tão controvertido até mesmo nos dicionários?

Texto 1) "Antes de estabelecer o conceito provisório de fenomenologia o filósofo passa à determinação do significado de *Logos*. Mostra que as divergências sobre o conceito de *Logos* resultam da falta de uma interpretação que revele seu significado fundamental. Mesmo quando significado fundamental é reduzido ao discurso, *Logos* só é explicado, em sua denotação radical, pela determinação do que se entende por discurso. A história do significado atribuído a *Logos* e as interpretações múltiplas e arbitrárias da filosofia mascaram de tal maneira o sentido de discurso, que *Logos* passa a ser interpretado como razão, juízo, conceito, definição, razão suficiente ou relação. Enunciação e juízo eram o

significado fundamental de *Logos*. Isto ocorreu, sem dúvida, devido às variações semânticas por que passaram os diversos termos com que *Logos* foi traduzido. A passagem do grego para o latim e deste para as línguas nacionais terminou obstruindo profundamente o acesso às dimensões originárias das palavras primitivas.

> Pois *Logos*, no sentido de discurso, significa *deloun*, tornar manifesto aquilo sobre que se discorre no discurso. Aristóteles explicou mais precisamente esta função como *apophainesthai.* O *Logos* faz ver (*phainesthai*) alguma coisa, a saber, aquilo sobre que se discorreu; ele o faz ver àquele que discorre (forma média) ou àqueles que discorreram entre si. O discurso "faz ver" *apó* ..., a partir daquilo sobre que se discorre. No discurso (*apóphansis*), enquanto é autêntico *o que é dito* se deve haurir *daquilo de que se fala,* de tal modo que a comunicação discursiva torne manifesto e assim acessível aos outros naquilo que é dito aquilo de que se fala. Tal é a estrutura do *Logos* como *apóphansis.* (SZ – Sein und Zeit / ST - Ser e Tempo, §32).

Após afirmar que a realização concreta do discurso acontece na linguagem, na notificação vocal, em que alguma coisa é dada a ver; depois de mostrar que *Logos* somente é capaz de revestir a função estrutural de *synthesis* porque como *apóphansis* consiste em fazer ver mostrando, Heidegger liga o mesmo *Logos* a *verdadeiro* e *falso*. O *Logos* pelo fato de fazer ver pode ser verdadeiro e falso. O elemento original da *alétheia* não se encontra na adequação. "O ser – verdadeiro de *Logos* como *aletheúein* significa que este *Logos* retira do velamento o ente do qual fala, através do *légein* como *apóphainesthai;* ele o faz ver, o descobre como desvelado (*alethés*)." (SZ – Sein und Zeit / ST - Ser e Tempo, §33). A importância decisiva do sentido da *alétheia* para a elaboração do conceito de fenomenologia consiste no fato de ter conduzido à descoberta do binômio velamento – desvelamento.

O *Logos* não é lugar primordial da verdade porque é um modo determinado de fazer ver. Ainda que se determine que a verdade faz parte do juízo, para os gregos o verdadeiro reside mais originariamente na *aísthesis*, enquanto apreensão sensível de alguma coisa. É nela e no *noein,* incapaz de encobrir, que se dá o verdadeiro desvelamento. A síntese já explica e faz ver um ente mediante outro ente e assim mais facilmente pode ocultar. Por isso a verdade do juízo é sob muitos aspectos derivada. O *Logos* não significa apenas ***légein****;*

sendo também aquilo que ele indica, o ***legómenon*** como *hypokeímenon,* pode significar fundamento, *ratio.*

Assim, Heidegger encerra a análise da interpretação do discurso apofântico que procurou elucidar a função primária do *Logos*."

(Stein, Ernildo. *A recepção crítica da fenomenologia na obra de Heidegger*. *In:* A questão do Método na Filosofia – um estudo heideggeriano. São Paulo. Duas Cidades. 1973. pp. 65-66). Os negritos são nossos.

Texto 2) "A palavra de origem grega – *λόγος* - nos remete a Heráclito de Éfeso (544/1 até 484/74 A.c.). Trata-se da forma substantivada do verbo ***legein*** – 'dizer'. No semestre de verão de 1926 em Marburgo, em manuscrito intitulado *Projetos para o Curso sobre os Conceitos Fundamentais de Filosofia Antiga*, Heidegger acena, fundamentalmente, dois eixos de compreensão da palavra *λόγος*:

> a) o **revelado**, (...), lo que propriamente es, lo comprensible, el sentido. El ente mismo mostrado como tal y que, como esta cosa misma que ha resultado comprensible, se impone a todos; b) **lo que revela**, (...). No solo fundamento, sino lo que hace accessible algo como fundamento. (in: Conceptos Fundamentales de la Filosofía Antiga, Argentina. Waldhuter. Traducción de Germán Jiménez. 2014, p. 79-80).

Mas durante o semestre de verão de 1943-44, em dois cursos sobre Heráclito, Heidegger se refere a *λόγος* como identidade fundada nas diferenças, recolhendo-se o ser e acolhendo-se o nada na unidade dinâmica de ser e não ser. Discurso, palavra, linguagem, são termos utilizados para dizer *λόγος* - vigor da linguagem, revelando-se na aventura do dizer [*Sagan*], do mostrar, do deixar aparecer da fala como integração da tensão entre a ordem (cósmica) e o envio primordial (do Ser). A linguagem é uma determinação constitutiva no homem sempre situado num discurso, sentido, mundo, e, aí, ele – o homem - se faz."

(Esperança Paes, Luiz Claudio. *Por um a olhar fenomenológico do ensino de Filosofia – três perguntas edificantes em prol do ensino médio no Brasil.* Monografia. Programa de Pós-Graduação *Lato Sensu* em 'Ensino de Filosofia com ênfase na prática docente'. Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca – CEFET/RJ. 2016. pp. 10-11.)

Questionamentos:

a) Heidegger acena dois eixos de compreensão da palavra *λόγος*. Explique. (Texto 2)

b) Em Aristóteles, qual o sentido da palavra *apophainesthai*? (Texto 1)

c) Explique, justificadamente, os momentos históricos e os sentidos da palavra *λόγος (Logos)* enunciados por Martin Heidegger, bem como a referência do "*deixar aparecer da fala*" enquanto revelação. (Texto 2)

- MATERIALISMO

Contexto: A palavra materialismo não assume único sentido em filosofia. Há o materialismo histórico de Karl Marx, por exemplo. Tratemos das origens do materialismo e do idealismo.

Texto 1) " (...) <**Burnet** acierta cuando disse a este propósito: Parménides no es, como algunos han afirmado, 'el padre del idealismo', sino que, al contrário, todo materialismo arraiga en su concepción de la realidade>". **Stace** tiene que admitir que <Parmênides, Melisso y los eléatas en general consideraron el Ser, em cierto sentido, como **material**>; pero trata de hacer ver todavía que Parménides era idealista, en cuanto que sostuvo la <tesis cardinal del **idealismo**>, la de <que la realidade absoluta, de la qual es el mundo uma manifestación, consiste en el pensamiento, em ideas>. Sin duda, es verdade que el Ser de Parménides solo puede ser aprehendido por el pensamiento, lo mismo que la realidade de Tales o la de Anaxímenes; pero identificar el <**ser** pensado> com el <**ser** pensamiento> es, seguramente, confundir las cosas". Así pues, el Parménides **histórico** parece que fue materialista y nada más. Sin embargo, esto no quita que en la filosofia de Parmênides haya una contradicción sin resolver, como lo evidencia **Stace**. Aunque materialista**,** su pensamiento contiene también lós gérmenes del idealismo, o, al menos, se le puede tomar como 'punto de partida' para el idealismo. (...) Pero, si bajo este aspecto histórico puede ser descrito Parménides como el padre del idealismo, por su indudable influjo sobre **Platón**, entiéndase bién, al mismo tiempo, que Parmênides propriamente ensenó uma doctrina materialista y que los materialistas, como **Demócrito**, fueron sus hijos legítimos."

Tradução: "(...) <**Burnet** acerta quando disse a este propósito: Parmênides não é, como alguns têm afirmado, 'o pai do idealismo', senão que, ao contrário, todo materialismo arraiga em sua concepção de realidade>". **Stace** tem que admitir que <Parmênides, Melisso e los eléatas em geral consideram o Ser, em certo sentido, como material>; pois trata de fazer ver todavia que Parmênides era idealista, enquanto que sustentava a <tese cardinal do idealismo>, a de <que a realidade absoluta, da qual é o mundo uma manifestação, consiste

no pensamento, em ideias>. Sem dúvida, é verdade que **o Ser de Parmênides** só pode ser aprendido pelo pensamento, o mesmo que a realidade de Tales ou a de Anaxímenes; mas identificar o <**ser pensado**> com o <ser pensamento> é, seguramente, confundir as coisas". Assim pois, o Parmênides **histórico** parece que foi materialista e nada mais. Sem embargo, isto não quer dizer que na filosofia de Parmênides haja uma contradição sem se resolver, como o evidencia Stace. Ainda que **materialista**, seu pensamento contém também os germes do **idealismo**, ou, ao menos, se pode tomar como 'ponto de partida' para o idealismo. (...) mas, se sob este aspecto histórico pode ser descrito Parmênides como o pai do idealismo, por seu indubitável influxo sobre **Platão**, entenda-se bem, ao mesmo tempo, que Parmênides **propriamente** ensinou uma doutrina materialista e que os materialistas, como Demócrito, foram seus filhos legítimos."

(Copleston, Fredrick. *Historia de la Filosofía*. Traduccion Juan Manuel García de la Mora. Espana. Barcelona. Ariel. 2004. Volumen I. Tomo I. Grécia y Roma. pp. 48-49). Os negritos e sublinhados são nossos.

Texto 2) "O que era o **materialismo histórico**? Era, sem dúvida, um método científico para compreender os acontecimentos do passado em sua essência verdadeira. Mas, em oposição aos métodos de história da burguesia, ele nos permite, ao mesmo tempo, considerar o presente sob o ponto de vista da história, ou seja, cientificamente, e visualizar nela não apenas os fenômenos de superfície, mas também aquelas forças motrizes mais profundas da história que, na realidade, movem os acontecimentos.

Sendo assim, o **materialismo histórico** tinha para o proletariado um valor muito maior do que simplesmente o de um método de pesquisa científica. Ele era um dos mais importantes dentre todos os seus instrumentos de luta. Pois a **luta de classes do proletariado** significa, ao mesmo tempo, o despertar de sua **consciência de classe**. Mas o despertar dessa consciência apresentava-se por toda parte ao proletariado como consequência do conhecimento da verdadeira situação, do contexto histórico efetivamente existente. É isso justamente o que dá à **luta de classe do proletariado** sua posição peculiar entre todas as lutas de classes, ou seja, a possibilidade de ele receber de fato sua arma mais eficaz das mãos da verdadeira ciência, do discernimento claro da realidade. Enquanto nas **lutas de classes do passado** os mais diferentes tipos de ideologias, formas religiosas, morais e outras da "falsa consciência" eram decisivas, a **luta de classe do proletariado**, a guerra de libertação da última classe oprimida encontraram na revelação da verdade o seu grito de guerra e, ao mesmo tempo, sua arma mais poderosa. Ao mostrar as verdadeiras forças motrizes dos acontecimentos históricos, o materialismo histórico tornou-se, em virtude da situação de classe do proletariado, um instrumento de luta. **A tarefa mais importante do materialismo histórico** é formular um juízo preciso sobre a ordem social capitalista e

desvelar sua essência. Por isso, o materialismo histórico foi utilizado nas lutas de classe do proletariado sempre que a burguesia ornava e ocultava a situação real e o estado da luta de classes com todo tipo de elementos ideológicos, para iluminar esses véus com os raios frios da ciência, para mostrar quão falsos e enganosos eles eram e até que ponto podiam contradizer a verdade. Assim, a **função mais nobre do materialismo histórico** não podia residir no conhecimento científico puro, mas no fato de ser um ato. O materialismo histórico não era um fim em si mesmo, era um meio que permitia ao proletariado esclarecer uma situação e, nessa situação claramente conhecida, agir corretamente de acordo com sua situação de classe. (...)

Pois no que concerne ao ***método***, o materialismo histórico marcou época justamente porque conseguiu ver esses sistemas aparentemente independentes, fechado e autônomos como simples aspectos de um todo abrangente e porque conseguiu superar sua autonomia aparente.

A aparência dessa autonomia não é, contudo, um mero "engano", a ser "corrigido" pelo materialismo histórico. Ela é, antes de tudo, a expressão intelectual e categorial da estrutura social e objetiva da sociedade capitalista."

(Lukács, Georg. *A mudança de função do materialismo histórico (Conferência apresentada por ocasião da inauguração do Instituto de Pesquisa do materialismo Histórico, em Budapeste)*. *In:* História e consciência de classe – estudos sobre a dialética marxista. Tradução Rodnei Nascimento. São Paulo. Martins Fontes. 2003. pp. 414, 415, 416). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Seria Parmênides um idealista ou materialista?

b) Segundo visão de Georg Lukács, conceitue e acuse o método do materialismo histórico. (Texto 2)

c) Qual a tarefa mais importante do materialismo histórico? (Texto 2)

- MENTIRA

Contexto: A mentira de quem mente já foi mentida quando pensou em mentir. Mas o que leva o homem a mentir, ou melhor, a pensar a mentira e mentir?

Texto 1) "**O homem,** observa Buytendijk, **é o único animal capaz de mentir**". A pluralidade das significações possíveis, o trazer de novo ao debate a situação, introduz na realidade humana uma dimensão metafísica inelutável. O mundo **animal** é um mundo sem a verdade, é o mundo da natureza e do acaso onde todas as coisas são o que são, por virtude de uma determinação unívoca. Pelo contrário, no mundo **humano** real multiplica-se pelo possível, as significações pululam; um reino das **intenções** envolve os acontecimentos e as coisas. A **má-fé** intervém em contrapartida da existência da linguagem, que permite ao homem indicar como existente aquilo que não existe, e portanto dar ao nada o nome de ser. Diz-se que o diabo é pai da mentira; neste sentido parece ser o padroeiro da espécie humana, da qual ele sublinha a responsabilidade nova: o mundo humano aparece como mundo moral, onde cada existência não pode esquivar-se a viver dramaticamente à ambiguidade de sua condição. Todo destino supõe um risco, sem que possa intervir uma resolução definitiva, pois que, por detrás das intenções claras, há uma **zona de sombra** onde se desenha a possível má-fé de toda boa-fé e a boa-fé de toda má-fé. O homem é um ser metido em processo, contra si e contra outrem; o reino da **consciência** é também o triunfo da má consciência, como aliás o manifesta a fórmula de Rousseau, arvorada em provérbio, segundo a qual "o homem que pensa é um animal depravado".

O homem humano tem pois por medida a distância que o homem tomou em relação à situação imediata. Esta distância intervém a partir das postulações iniciais das **necessidades** como alargamento crescente do raio de ação da existência; a técnica e a ciência não cessam de avançar mais longe os limites do campo da presença humana. A história do mundo humano é a história da lenta e progressiva conquista pela espécie humana da ambiência material e de sua realidade própria. Portanto, longe de se poder definir o mundo como totalidade de coisas, é mister admitir que não pode existir mundo vivido fora de uma **consciência** que, vindo ao mundo, suscita o mundo. O **animal** faz um todo com seu meio, ao qual se encontra ligado pelo desenvolvimento de uma só finalidade imanente. A emergência do ser **humano** projeta nova luz sobre a paisagem: desta vez, o olhar possui a capacidade de resumir em si tudo quanto abarca, substituindo a presença real por uma presença por pensamento, na qual os objetos ausentes figuram por procuração; sendo assim, eles exercem uma ação à distância, a do possível sobre o real, a do passado e do porvir sobre o presente. Decerto o homem é, como o animal, uma parte da natureza, mas esta parte tem a propriedade de refletir o todo, organizando-o segundo suas exigências próprias. Este direito de retomada confere ao ser humano uma verdadeira transcendência no plano dos seres vivos. Entre todos os seres materiais que o envolvem, o animal talha seu meio, só o homem organiza aí o seu mundo."

(Gusdorf, Georges. *Tratado de Metafísica*. Tradução António Pinto de Carvalho. São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1960. pp. 383-384). Os negritos são nossos.

Texto 2) "A **primeira** espécie de mentira é a que devemos evitar com todo empenho e, de longe, aquela da qual mais devemos fugir: a mentira referente à doutrina religiosa. Não há qualquer condição que torne a condução desta mentira justificada.

A **segunda** é a mentira que causa um prejuízo a uma pessoa, não trazendo vantagem a outras.

A **terceira** se opõe parcialmente à anterior. Trata-se de uma mentira que traz benefícios a uma pessoa, mas que prejudica outra, e se concretiza sem contaminar o corpo pela imundície do pecado.

A **quarta**, ["a mentira pela mentira"], ou seja, a mentira feita por si só, ou ainda, a "pura mentira".

A **quinta** é a mentira [dos falsos oradores,] feita com intuito de agradar pela cupidez e beleza do discurso proferido.

Ressalto que todas essas cinco primeiras espécies de mentiras devem ser rejeitadas e evitadas a todo custo.

Segue-se, então, o segundo grupo de mentiras. A **sexta** espécie de mentira, [diferente das do grupo anterior,] se dá quando [a falsa informação] não prejudica ninguém, mas apenas beneficia uma pessoa inocente. Por exemplo: se alguém, sabendo do local em que se encontra o dinheiro de um inocente, ao ser interrogado por um facínora, querendo tomar injustamente o dinheiro deste, mente, dizendo desconhecer o esconderijo da pecúnia.

A **sétima** espécie, por sua vez ocorre em um interrogatório não proferido por um juiz, e a mentira testemunhada a ninguém prejudica, mas apenas beneficia outro. E isto ocorre quando alguém mente porque deseja impedir um acusado de ser condenado à morte. Tal regra vale, não apenas para um homem justo e inocente eventualmente condenado [à fatídica pena], mas a qualquer réu, justificando-se por causa da doutrina cristã, segundo a qual não se pode afastar a possibilidade de conversão de ninguém, nem impedir a efetiva e apropriada penitência a todo pecador.

Lembro que, sobre estas duas últimas espécies de mentiras (a sexta e a sétima), habituamo-nos, como já visto, a observar grandíssima controvérsia, sobre a qual nos debruçamos nos capítulos anteriores. A conclusão, volto a repetir é a que segue: também essas espécies de mentiras são prejudiciais e inconvenientes; devem, portanto, ser evitadas com mui vigor pelos homens e mulheres, munidos de fé e orientados pela verdade.

A **oitava** [e última] espécie de mentira é a que a ninguém prejudica, e até beneficia, como alguém afastado da imundície corporal, por meio de uma mentira, aproximando de nossos estudos acima expostos. Os judeus pensam ser impureza [em sentido espiritual] alimentar-se, sem antes lavar as mãos. Neste caso, se alguém chamar esta prática de impureza [espiritual – nada obstante tratar-se de uma mentira -] não creio que interviria, obrigando-a a corrigir-se, porque coisa diferente seria, se fosse uma mentira causadora de algum dano a outra pessoa. Pelo contrário: embora [se trate de uma mentira – porque comer com as mãos sujas não é uma impureza espiritual], é fato que o evitar desta prática dá vantagens aos homens, afastando toda a sujeira que aborrece e é detestada por todos. E outra questão é se, neste caso, deparamo-nos com uma espécie de mentira da qual **nasce um prejuízo**, **e que não se encontra no gênero da impureza**. Parece-me que, neste caso, não nos preocupamos propriamente com a mentira, [porque, sem dúvidas, seu efeito é positivo à comunidade]. Além disto, procuramos saber se devemos causar dano a uma pessoa, não como efeito de eventual mentira que proferirmos, mas para afastar de um terceiro de uma iminente impureza.

Penso não ser possível evitar a **ilicitude** de nossos atos, ainda que se tratem de danos levíssimos causados a outra pessoa, como no exemplo citado acima, em que houve a aquisição de um único bem, [supérfluo à vítima, se comparado aos vários outros pertencentes a ela.] Não nego que este pensamento muito me perturba, quando nos deparamos com a negativa de se concretizar todo e qualquer ato injurioso, posto que por ela uma pessoa poderia ser defendida e afastada de coisas piores, como, por exemplo, de um iminente estupro. Mas como já disse, esta é uma questão diversa, [situação exótica, dependente da casuística.]

(Agostinho, Santo. *Sobre a Mentira (De Mendacio)*. Tradução Tiago Tondinelli. São Paulo. Ecclesiae. 2016, pp. 97-100).

Questionamentos:

a) Explique a distinção entre o mundo animal e o mundo humano, segundo o Texto 1?

b) Segundo o Texto 1, é possível haver mundo sem consciência?

c) "*Os judeus pensam ser impureza [em sentido espiritual] alimentar-se, sem antes lavar as mãos."* Qual o entendimento de Santo Agostinho perante a passagem mencionada? Descreva o seu entendimento a respeito da questão.

- METAFÍSICA

Contexto: A expressão grega '*tà metà tà physiká'* deu origem ao verbete em estudo. Uma alusão histórica bastante difundida atribui ao peripatético Andrônico de Rodes (século I a.C.) a iniciativa de chamar a um conjunto de escritos de Aristóteles com esse nome, por encontrarem-se numa prateleira *após [além]* a da Física. Todavia, Aristóteles não usou esse nome para seus escritos, mas, sim, Filosofia Primeira.

Texto 1) "A **razão humana**, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza. Mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.

Não é por culpa sua que cai nessa perplexidade. Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da **experiência** e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lho consente a natureza) para condições mais remotas. **Porém**, logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há-de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam; vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em **princípios**, que ultrapassam todo o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles. Assim, a **razão humana** cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem contudo os poder descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque, o teatro destas disputas infindáveis chama-se ***Metafísica***."

(Kant, Immanuel. *Prefácio da primeira edição (1781)*. *In:* Crítica da razão pura. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 6ª Edição. 2008. p. 3)

Texto 2) "Metafísica! Ao lugar, à paisagem, à pátria, que é o distante ou distância, é chamado também *metafísica*. Filosofia e metafísica são a mesma coisa. Dois nomes para dizer um mesmo modo de ser – a instância, a dimensão que cabe conquistar, que é preciso que se abra e aconteça para que se abra, para que aconteça nossa participação com este

modo de ser e então também nossa compreensão da filosofia. Por metafísica vamos entender a *paisagem* que se abre no instante que marca o *salto de ultrapassamento* da proximidade excessiva e a simultânea *transposição* para este distante, à parte - o lugar e a hora do olhar, do ver. Isto é: ultrapassamento, transposição ou simultânea inserção na paisagem, na pátria."

(Fogel, Gilvan. *Que é Filosofia? – Filosofia como exercício de finitude.* São Paulo. Ideias & Letras. 2009, p. 93).

Texto 3) "Outra palavra importante para ser compreendida no seu sentido originário é **metafísica**. Hegel chama filosofia de metafísica, o mundo às avessas. Metafísica, para **Hegel**, é o pensamento que pensa a dinâmica de instalação do real. A metafísica pode ser entendida sob dois aspectos já levantados neste trabalho: metafísica *in fieri*, metafísica *in facto esse*. Na verdade estamos falando de uma mesma dinâmica. A **Metafísica *in facto esse*** é a metafísica na sua irrupção histórica. Mesmo essa irrupção, não é nítida. Desdobra-se, lentamente, de pensamento em pensamento, ao longo da história. Nós entendemos que a metafísica **instaura-se** de forma inegável, quando a experiência da Origem, realizando-se em todas as coisas, é substituída pela pergunta sobre a Origem, enquanto mistério inalcançável. Nessa mudança brusca de nível do pensamento, *daimon* e *daimonion* tornam-se demônio e demoníaco.

Em que mistério se enraízam as ontologias? Aristóteles foi o primeiro a se perguntar sobre esse abismo, talvez, tão profundo, que no capítulo de sua metafísica dedicado à teologia (no sentido que esta palavra tem para um grego pagão), o mestre grego reconhece, na sua *empeiria* (empiria) que essa profundidade é insondável. Não dá para ser pensada. Somente, na unidade sensível do real, a partir dos envios onto-lógicos, o homem pode se dar conta do mistério. E é sobre essa unidade real que se debruça o pensamento do mestre. A partir daí, inicia-se toda uma história de fundamentação onto-lógica. **Fundamento** é a proveniência do real, nutre e sustenta o real, mas não é o real. O mistério deixa de ser a unidade fenomenológica da vida para encarnar o perfil de um fundamento. Essa é a marca da **metafísica *in facto esse***. **Heidegger** parece juntar as pontas do fio do pensamento na história, com Platão, quando acolhe e integra o abismo pré-ontológico, os envios do ser e as realizações do real numa só dinâmica de geração.

Essas pontuações e preocupações do pensamento não caíram do céu. Foram gestadas num tempo não metafísico. Sempre estiveram presentes como recolhimento da diferença, pois não há tempo que seja, absolutamente, metafísico, nem, também, um tempo, totalmente, não metafísico. A **metafísica** pertence à dinâmica de desvelamento e velamento do real. Essa metafísica concebida no silêncio da história é que chamamos **metafísica *in fieri***, a metafísica se fazendo história, ao longo do percurso histórico.

No entanto, o que chamamos, aqui de **metafísica**, refere-se a um tempo de busca e compreensão da unidade originária, gradativamente esquecida na história da fundamentação. **O que é história da fundamentação? Fundamento** é uma referência estrutural que enquanto vige como fundamento, a partir do qual o real se organiza, é inquestionado em sua origem. O fundamento é a última instância de questionamento. Nenhum fundamento é aberto, portanto. Fundamento é, radicalmente, diferente de Origem. O esforço de **Heidegger** é encontrar a abertura inesgotável de todo e cada ser. Essa abertura que ele chamará de **Imensidão Livre,** não tem o *status* rígido de um fundamento. Mas, todo **fundamento** é uma compreensão do real e, por isso, sofre o desgaste natural de todo vir a ser. Mantem-se num movimento de transformação e superação, que toca a roda-viva das realizações humanas. O **princípio de validade em Husserl**, enquanto fundamento, são metafísicos. Formam as bases, que sustentam e legitimam toda organização e vida. Por isso, a perspectiva com que Husserl se aproxima dos pré-socráticos é sempre pela via da metafísica.

Para a **Ciência**, além do ente, além da estruturação ôntica, nada existe. No entanto, esse nada que existe só se pode falar dele, como nada, porque em toda manifestação ôntica persiste um vazio irrealizado. Para o **pensamento radical**, esse vazio não é, de forma alguma, a negação da realização do real, como a ciência entende, mas a dinâmica geradora, doadora de todo real. Uma das marcas da história da metafísica é a dificuldade de lidar com o vazio e, por isso, tentar compreende-lo como “algo” que não se dá concretamente, mas que, no recolhimento, sustenta o real: o fundamento.”

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos*. Teresópolis. Daimon. 1ª Edição. 2007. pp. 226-228). Os negritos e itálicos são nossos.

Questionamentos:

a) A qual ‘*paisagem*’ o autor se refere? (Texto 2)

b) O que se entende por ‘*salto de ultrapassamento*’ (Texto 2)?

c) Explique os sentidos de ‘metafísica’ empregados pela Autora (Texto 3), bem como o empregado no Texto 1.

- MÉTODO

Contexto: Será que a palavra método diz sempre a mesma metodologia? Qual a importância de estudarmos o sentido de método filosófico? Entre muitos e variados métodos, qual o melhor ou pior? Eis a dúvida crucial que nos deixa sem um destino pronto e acabado. E devemos ter?

Texto 1) "O método na Filosofia – que engloba e antecipa todos os outros métodos – não pode ser preparado de maneira exterior ao objeto da Filosofia, nem construído a partir de um modelo de ciência particular. O pensamento que analisa a questão propriamente dita da Filosofia, desdobra, na intimidade do próprio questionamento do objeto, os passos **metódicos**, numa unidade de pensamento, método e objeto. É um processo especulativo e totalizador que respeita a universalidade da questão e da tarefa da Filosofia e que se transfere para linguagem filosófica. Desta maneira a linguagem filosófica carrega em seu bojo algo de universalidade e inexauribilidade do próprio objeto que exprime, não podendo, em momento algum, ser reduzida à univocidade e transparência características dos signos empregados pela ciência. A linguagem que corresponde ao movimento especulativo e totalizador tem um funcionamento semântico que só se compreende através de uma hermenêutica que toma em consideração o objeto que tal linguagem exprime. (...) Heidegger procura dar à dimensão formal da fenomenologia aquela envergadura que a comensure com o apelo para volta às coisas mesmas, lançado pelo movimento fenomenológico iniciado por Husserl. Mas no sentido que dá à fenomenologia já vai implícita uma renúncia ao movimento fenomenológico. A palavra não traz mais a conotação objetiva das "coisas mesmas", dos fenômenos em seu sentido vulgar. Ela indica o *modo de acesso*, de tratamento daquilo que deve ser questionado.

Heidegger, porém, procura transformar este conceito formal de fenomenologia no conceito fenomenológico."

(Stein, Ernildo. *Os postulados metodológicos da questão própria da filosofia. In:* A questão do método na filosofia – um estudo do modelo heideggeriano. São Paulo. Livraria Duas Cidades. 1973. pp. 15-16). Os negritos são nossos.

Texto 2) "Para Heidegger, a fenomenologia não é e nem quer ser nem mesmo pode ser conhecimento. Diz exclusivamente um conceito de método, *ein Methodenbegriff*, que não remete para nenhum conteúdo ou objeto de determinada região do real. Refere-se apenas ao **modo** em que o exercício de um relacionamento, qualquer que seja, lida com objetos e trata de conteúdos. Por isso está inteiramente fora de propósito pretender identificar a fenomenologia de Husserl com a análise intencional dos feitos e atos da consciência e a fenomenologia em Heidegger com a análise existencial da pre-sença, como se ambas,

consciência e presença, fossem determinados objetos de conhecimento. Pois nesta identificação, não se considera que, sobretudo, e antes de tudo, fenomenologia não denota um quê próprio dos objetos da pesquisa filosófica. *Das Sachhaltige Was der Gegenstaende der philosophischen Forschung*, como se formula em Ser e Tempo. A fenomenologia não pretende ser uma disciplina da filosofia entre muitas outras, como ontologia, epistemologia ou ética. O seu propósito está no contrário. Toda disciplina filosófica é que pode ser fenomenológica e deve sê-lo, quer explícita, quer implicitamente, para vir a ser filosófica. A constituição intencional dos feitos e dos fatos da consciência não perfaz o que há de fenomenológico na fenomenologia de Husserl e sim o **procedimento específico** com que se **descobre** e **encontra a constituição intencional da consciência**. Do mesmo modo, o que há de propriamente fenomenológico na fenomenologia da presença não está nas estrututuras existenciais que formam o modo de ser da pre-sença, a existência. O fenomenológico da ontologia fundamental é **o método**, o **modo de liberar**, ***die Freilegung***, as estruturas existenciais da dinâmica de totalização da temporalidade originária. (...) ***Ser e Tempo não prescreve para si um ponto de partida ou uma posição, nem uma corrente ou sistema, de vez que a fenomenologia não é nada disto e nunca poderá ser, enquanto se compreender a si mesma, como fenomenologia. Esta independência de posição e ponto de vista, esta libertação de corrente e sistema devem ser tomadas em toda sua radicalidade***."

(Carneiro Leão. Emmanuel. *A fenomenologia de Edmund Husserl e a fenomenologia de Martin Heidegger*. Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013. pp. 29-30). Os negritos são parcialmente nossos.

Texto 3) "Em que consiste então a **metodologia de Aristóteles** nas pesquisas que pertencem ao domínio **físico**?

Aristóteles desenvolve suas pesquisas no quadro de muitos "métodos".

1. Ele parte habitualmente da **experiência** e procede através da observação, sem contudo aspirar a unir a observação à precisão matemática.
2. A observação empírica aparece em Aristóteles completada por observações derivadas de experimentos **incidentais**, mas não é completada através da pesquisa experimental metódica lúcida e tanto menos através do conjugado com precisão matemática.
3. Aristóteles eleva-se em termos de observação empírica, a **conceitos genéricos**: o conceito de "pesado" e "leve", o conceito de movimento "natural" ou "forçado", o conceito de movimento "perfeito" (circular e ilimitado) e de movimento "imperfeito" (retilínio e uniforme). Aplica-se nesse proceder a indução do concreto para o geral.

4. Aristóteles “teoriza”, formulando às vezes “**leis” supostamente válidas em geral**, a que, em caráter excepcional, dá uma expressão de espírito matemático.
5. Aristóteles emprega o método da **analogia**, atribuindo aos corpos inertes uma aspiração semelhante à dos seres animados, uma aspiração de aproximar-se ou afastar-se do centro da Terra. O procedimento é utilizado aqui no plano de umas pretensas “qualidades” da natureza.
6. Aristóteles teoriza depois também de maneira **especulativa** (por exemplo, acerca da velocidade dos corpos no vácuo e da impossibilidade do vácuo).”

(Blaga, Lucian. *Métodos, pares metodológicos, supramétodo*. *In*: O experimento e o espírito matemático. Tradução Cristina Nicoleta Manescu. É Realizações. 2014. pp. 84-85)

Questionamentos:

a) No que toca ao domínio físico, em que consiste a metodologia de Aristóteles? (Texto 3)

b) Fenomenologia é conhecimento? Se não, o que é? (Texto 2)

c) Segundo o Texto 1, acuse e comente as características do método fenomenológico.

- MÍSTICA

Contexto: Magia, mítica, mística e mito dizem a mesma coisa, ou seja, têm o mesmo significado? Qual a importância da mística em filosofia? Ora, basta dizer o real é místico. Como assim? Essas entre outras questões estão na iminência de irromper ao trilharmos o estudo dos textos abaixo. Vamos lá!

Texto 1) “Ainda que a palavra “**mística**” tenha suas raízes em uma expressão grega e seja usada, sobretudo, no Ocidente, trata-se de um conceito que, do ponto de vista histórico, é mais comum na Índia e na Ásia Oriental do que na Europa. Naqueles lugares, a mística não tem, originariamente, um sentido relacionado a Deus. Nas definições **usuais** da mística, a principal ideia é 1) a de uma <u>experiência imediata com Deus</u> ou de uma <u>realidade última</u> (cf. a definição de Pye mencionada acima (p.125, nota 3), ou 2) a de uma visão, de uma <u>imersão meditativa</u> ou ainda de <u>união com essa realidade</u>. A **primeira** dessas duas maneiras de ver – o ato de entrar em contato imediato com <u>algo transcendente</u> – orienta-se mais pela mística ocidental, originariamente mais religiosa, enquanto a **segunda** – a <u>imersão meditativa</u> – correspondente mais à forma da mística usual na Índia e no Extremo Oriente. A **primeira** deve ficar em segundo plano quando, como é o meu caso, já não se vê a religião, no sentido estrito, como uma possibilidade de a partir da perspectiva da primeira pessoa.

Conforme a **segunda** maneira de ver, poderia a mística ser entendida como uma imersão meditativa em uma realidade última? Talvez essa compreensão pudesse ser empregada na mística ocidental não religiosa e na Índia, por exemplo, no que se refere ao vedanta, mas não ao budismo teravada ou à ioga Sámkhya. A imersão meditativa de Buda não se orienta por uma realidade última, muito menos por alguma coisa. Por outro lado, falar simplesmente de "imersão meditativa" ainda é muito vago. É óbvio que, originariamente, a dinâmica da imersão meditativa de Buda é determinada por **aquilo de que ele deve se libertar**, e, para Buda, isso é o "eu" e sua "avidez".

Na realidade, nas demais formas de mística, a imersão meditativa também deve ser vista primeiro a partir **daquilo *de que* o indivíduo quer libertar-se**, e, como tal, às vezes é chamada de multiplicidade do mundo fenomênico. No entanto, também essa multiplicidade não valeria absolutamente de modo geral. Não valeria, por exemplo, para a mística taoista. Outros místicos também dizem que só tentam apartar-se da multiplicidade sensorial quando o querer nela se fixa. Por essa razão, de modo geral, a **meditação mística** pode ser definida como uma tentativa de se libertar de uma fixação volitiva.

Todavia, pode-se abdicar completamente da definição "imersão meditativa", pois, por mais que essa possibilidade seja importante para quase todos os místicos, não se pretende, por exemplo, que um sábio taoista ou um zen-budista só tenha consciência mística quando estiver meditando. Assim, chego a uma definição da **mística** que consiste em 1) **libertar-se** da fixação volitiva (ou ainda da avidez ou da preocupação), e isso 2) *em **relação*** (em vez de "em imersão meditativa") ao **universo** "que prefiro à "realidade última"). Em se tratando do budismo terevada ou da ioga Sámkhya, a segunda condição pode ser desconsiderada. Essa definição também pode ser ampliada para englobar a mística religiosa, colocando Deus no lugar do universo."

(Tugendhat, Ernst. *Egocentricidade e Mística – um estudo antropológico*. Tradução de Adriano Naves de Brito e Valério Rohden. São Paulo. Martins Fontes. 2013. pp. 126-128). Os negritos são nossos.

Texto 2) "O real é místico. Se o homem não acordar para este fato primordial não conseguirá despertar do sono, em que nos encontramos. A verdade é que **o mistério** não se esgota nem numa, nem noutra realização histórica, mas integra, num diálogo germinal, as possibilidade de condução do destino cósmico. Assim, se num momento inicial da história da humanidade, ***theós*** é o fio que tece as malhas das realizações, ***Logos*** é a força que conduzirá a edificação da civilização ocidental. Não podemos compreende-las como épocas distintas, nem como modos de ser, estranhos um do outro. Ambas experiências mantêm, nas **diferenças**, **o olhar humano** na direção onde nada é e, ao mesmo tempo, todas as coisas são geradas, numa tensão de identidade e diferenças."

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos*. Apresentação Emmanuel Carneiro Leão. Teresópolis. Daimon. 2007. p. 27).

Questionamentos:

a) Explique os aspectos inerentes ao conceito de mística, segundo Ernst Tugendhat. (Texto 1)

b) O real é místico? (Texto 2)

c) Os modos ocidentais e orientais de compreender a mística são coincidentes? (Texto 1)

- MITO

Contexto: É palavra de suma importância no ambiente da Filosofia Grega, e continua sendo até hoje. Coimo assim? Mito não é particularidade de outrora, mas de todas as horas e a cada instante.

Texto 1) "É **a admiração**, com efeito, que impeliu os primeiros pensadores e também os de hoje às especulações filosóficas. No começo, sua **admiração** se voltou para as **dificuldades** que se apresentavam primeiramente ao espírito; depois, avançando assim pouco a pouco, eles estenderam sua exploração a **problemas mais importantes**, tais como os fenômenos da Lua, os do Sol e os das Estrelas, e enfim **a gênese do Universo**. Ora, aperceber-se de uma dificuldade e admirar-se é **reconhecer a sua própria ignorância**. É por isso que mesmo ***o amor pelos mitos*** **é, de alguma maneira, amor pela sabedoria**, pois ***o mito*** é uma composição de coisas maravilhosas."

(Aristóteles, *Metafísica*, A 2, 982b11-19. *In:* Brisson, Luc. Introdução à Filosofia do Mito. Tradução José Carlos Baracat Junior. São Paulo. Paulus. 2014, pp. 59). Os negritos são nossos.

/ "Que **no es una ciencia** productiva resulta evidente ya desde los primeiros que filosofaran: en efecto, los hombres – ahora y desde el principio – comezaron a filosofar al quedarse **maravillados** ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa **extraneza** y después, al progresar poco a poco, sintiendose perplejos también ante **cosas de mayor importancia**, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el **origen del Todo**. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconece que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, <amante de la sabiduría>: y es que el mito se compone de maravillas)."

(Aristóteles*. Metafísica*. Introducción, traduccción y notas Tomás Calvino Martínez. Madrid. Gredos. 1998. pp. 76-77). Os negritos são nossos.

Texto 2) "Desde o início da história da reflexão sobre a tradição que parece evidente que as crenças se interligam sempre com práticas; e **Platão**, nas *Leis*, evoca o que o jansenismo chamará <<**memória**>>, isto é, a autoridade, fundamento da religião e subjacente à razão: instrumentos tão concordantes e permanentes que nada se pode encontrar de mais certo na sociedade. Era no tempo em que os mitos eram apresentados às crianças como encatamentos, ora sérios, ora divertidos, pelos lábios de uma mãe ou de uma ama que lhes dava o peito; quando os mitos eram postos em prática nas orações, por ocasião dos sacrifícios: espetáculo dos rituais em que um jovem tinha perante os olhos os seus pais oferecendo vítimas aos Deuses e dirigindo a esses mesmos deuses orações que eram testemunho da absoluta certeza de que os deuses existiam, tão naturalmente como ar que se respira [cf. ***Leis*****, 887 d-e**]. E, observando a antiga solidariedade das palavras e dos gestos, transmitidos por uma memória, subitamente traída, nesse século IV antes da nossa era, na cidade doente com peste, o filósofo ateniense designa **os dois planos entre os quais se situa toda uma tradição ocidental da qual a sociologia religiosa é naturalmente herdeira**: **um**, é o da palavra religiosa, muitas vezes, Revelação ou discurso revelador de uma experiência fundamental; o **outro**, do ritual ou do culto, plano de acções, que parece estar mais ligado aos hábitos, às aspirações, às estruturas das sociedades humanas. (...)

É aliás do lado dos Gregos que provém o principal pressuposto de todo o saber mitológico, a saber, que a origem da filosofia está, evidentemente, associada à natureza do mito. (...)

(...) É no trabalho de **interpretação** que se constrói uma noção inédita de ***mythos*** e que se desenha, com traços específicos, a figura da mitologia, no sentido grego de ***mytologia***. Uma série de referências permitem delimitar, numa história entre o século IV e o início do século VI, como se organiza o território atribuído ao *mythos.* Cerca de **530, Xenófanes**, em nome da primeira filosofia, condena brutalmente o conjunto das narrativas sobre os Titãs, os Gigantes, os Centauros, incluído Homero e Hesíodo; não passam de aventuras escandalosas que põem em cena, a propósito dos deuses ou de personagens sobre-humanos, tudo que é injurioso e condenado no mundo dos homens: roubar, cometer adultério, enganarem-se uns aos outros. Todas as narrativas tradicionais deste gênero são rejeitadas por Xenófanes, que as expulsa, atribuindo-lhes um **duplo estatuto**: 1) são frutos da invenção, *plasmata,* puras ficções; 2) são contos bárbaros, história dos outros [in Diels e Kranz 1951, 21 B. 10-16]. A palavra *mythos* – que, desde a epopeia, faz parte do vocabulário da palavra e do verbo – ainda se não mobilizou para designar o discurso dos

outros, que a filosofia, apenas nascida mas já escandalizada, aponta com o dedo e denuncia tão ruidosamente. É com tudo, durante este período, que **novo sentido de *mythos*** aparece, sendo disso testemunha um **poema de Anacreonte de Samos**. Entre 524 e 522, o partido dos revoltados de Samos, erguido contra a tirania de Polícrates, é conhecido pelo nome de ***mythiètai****:* são, como no-lo explicam os gramáticos antigos, os facciosos, os provocadores de perturbações, mais precisamente; são aqueles que têm intenções sediciosas. Imaginem oposta à eunomia reivindicada por Polícrates, o mito conota a revolução, *stasis.* E este desenvolvimento semântico de que o testamento presencial de Anacreonte nos informa torna-se preciso, ao longo do século V, no léxico de Píndaro e de Heródoto, em que a palavra 'mito', aliás usada com discrição, apenas designa o discurso dos outros enquanto ilusório, incrível e estúpido. Em obras como as ***Histórias*** **de Heródoto** e os ***Epigramas*** **de Píndaro**, que parecem dar grande destaque ao que somos tentados a chamar <<mitos>>, as ocasiões de *mythos* contam-se pelos dedos da mão: **duas**, para os nove livros de Heródoto [II, 23;45], **três**, no corpo das obras de Píndaro [*Nemeias*, 7,23 segs.; 8,25 segs.; *Olímpicas*, I,27-59]. Quando Píndaro canta o elogio de um vencedor dos Jogos, pronuncia um *Logos*; o mito aparece, porém, quando surge a palavra que ilude, *parphasis.* O *mythos* nasce com o rumor, cresce com as narrativas enganosas, as palavras de desvio que seduzem e violentam a verdade. Modelado como estátua de Dédalo, o *mythos* reconhece-se pela roupagem de mentiras matizadas. Uma aparência falsificadora a manifestação do ser é vergonhosamente traída. Continuam, no entanto, a ser os contos dos outros, dos que usurparam, em favor de Ulisses, a nomeada merecida por Ájax, os que vão repetindo a escandalosa versão do banquete do Tântalo, onde os deuses teriam comido gulosamente a carne de Pélope, esquartejada à faca.

(...) Falar de **mito** é um processo de denunciar o escândalo, de o sublinhar. ***Mythos*** é uma palavra-gesto, muito cómoda, que basta para denunciar a estupidez, a ficção ou o absurdo, e de os confundir imediatamente. O mito, contudo não é ainda mais do que uma região, um lugar remoto, apenas designado. Para que venha a designar um **discurso ou uma forma de saber**, mais ou menos autónoma, temos de esperar pelo **final do século V**, quando pendem para o lado do mythos quer as narrativas dos antigos poetas, quer tudo o que entretanto se escreveu entre os logógrafos. Um dos lugares em que esta fractura se produz, é na actividade histórica de Tucídides, quando delimita o domínio do **saber histórico** e traça os limites do seu território conceptual, rodeando o fabuloso, o *mythodos* que, por sua vez, além das suas fronteiras, acolhe um domínio que assume outra maneira de contar e memorizar."

(Detienne, Marcel. Mito/Rito. In: Enciclopédia Einaudi – 12. Mythos/Logos – Sagrado/Profano. Imprensa Nacional - Casa da Moeda. Diretor Ruggiero Romano. Tradução Irene Maria ferreira. 1987. pp. 58-67). Os negritos são nossos.

Texto 3) “Provindo do mistério temporal da realidade, os mitos nos remetem para fontes inesgotáveis de inconsciência e consciência históricas. **São criações da experiência humana com os movimentos de seu próprio princípio e os gestos de suas transformações**. ***Pelo*** *Mito*, a sobrevivência se recolhe à densidade do verbo, em que se concentra toda a autoridade da história, a força criadora da Linguagem. ***Para*** *o Mito* converge a diversidade essencial das experiências do homem com a realidade. ***Do*** *Mito* corre hoje o sangue de ontem para um novo amanhã: possibilidades de vida e condições de herança para o advento de uma história sempre já vigente e sempre ainda por vir. ***Com*** *o Mito* nos chega “o amor ainda não aprendido, a dor não conhecida”, sabor deste mistério insondável da realidade na vida-morte. ***Sem*** *o Mito* nem a música da história ressoa nas festas nem a dança da capoeira ginga nas celebrações dos projetos.

Todo **mito** é uma **avalanche da linguagem que toma corpo e encarna na história**. Lei significa **recolher-se à escuta desta encarnação**, na medida em que vai desaparecendo na própria carne a dicotomia entre corpo e alma, carne e espírito, linguagem e história. Recolher-se a tal escuta é o que faz a **Filosofia**, quando pensa a realidade em suas realizações. Por isso também **Aristóteles** nos diz no 29 capítulo do 19 livro de sua metafísica: (...) “**Por isto o filósofo é de alma maneira amigo dos mitos!**” (...)

É que a **Filosofia** vive a vida que desperta com os acordes e se acorda com as vibrações de cada som da realidade. Toda **obra** é mítica **por** ter a vida própria do Pensamento, a vida da vida; **por** alcançar suficiente autonomia a ponto de desligar-se da biografia de indivíduos e da história de comunidades, **por** transcender para a universalidade da vida de todos os homens, para aquela vida, portanto, donde no momento oportuno ela mesma assomou a fim de concretizar-se numa história humana. É esta **universalidade concreta**, esta autonomia transitiva que decide a Verdade do mito. Isso significa: a obra do Mito nos **liberta** não apenas de todas as coisas já prontas e acabadas: substâncias, individualidades, sistemas, mas nos **liberta** sobretudo para o verbo de todas as coisas, seu nascimento, sua vibração e morte. É com a **arte desta libertação** que os mitos presenteiam os filósofos. É nesta profundidade que os gregos teceram as relações entre o mito e Filosofia para toda a história do ocidente. (...)

Uma leitura filosófica renuncia de bom grado a “explicar” o Mito. Espera apenas preparar as condições para um encontro originário com seu advento. Neste encontro a densidade da Linguagem mítica nos leva a superar o desnível e a dualidade entre ouvido externo e ouvido interno, entre audição e escuta. A cada passo da passagem desta leitura fazemos sempre a experiência do silêncio da fala. No mito toda palavra só fala por já não poder calar-se. **Silêncio da fala** não diz, porém, ausência das palavras. Ao contrário diz vigência, tanto no falar como no calar, da obra essencial do próprio Mito. **Ler**

filosoficamente uma realização significa também acolher nas peregrinações dos discursos a diferença entre língua e Linguagem. Significa propiciar o diálogo entre a fala do Mito e a escuta do leitor a propósito da realidade no advento de realizações históricas. Mas realizações históricas nunca constituem motivos para o Mito. É que a obra de um mito não pode ser explicada por nenhum motivo. **Só se explica o que não é criador. O criador é sempre inexplicável**. Tocados pelo "coração intrépido da Verdade de circularidade perfeita" do Mito, (...), todos os motivos quando chegam à obra, já deixaram de ser motivos para se integrarem numa palavra mítica."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Mito e Filosofia Grega*. *In*: Filosofia Grega – uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. pp. 42-43; 44-45) os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Explique se há ou não motivos que possam explicar o Mito. (Texto 3)

b) Acuse os movimentos de criação na experiência humana integradas ao Mito. (Texto 3)

c) Que é o mito e qual sua relação com o não-saber e o Filósofo? (Texto 1)

- MUNDO

Contexto: Qual a minha relação com o mundo? O mundo só é o que é por estar em minha consciência? O modo que ele aparece é falso ou é real? Estudemos os textos!

Texto 1) "O mundo pré-dado é o horizonte que abrange, em fluxo constante, todas as nossas metas, todos os nossos fins, passageiros ou duradouros, precisamente tal como de antemão os 'abarca' implicitamente uma consciência intencional de horizonte. Nós, os sujeitos, não conhecemos na vida normal una e ininterrupta quaisquer metas que alcancem mais longe, não temos, aliás, sequer uma representação de que pode haver outras. Podemos também dizer que todos os nossos temas, teóricos ou práticos, residem sempre na unidade normal do horizonte da vida "mundo". Mundo é o campo universal para onde estão dirigidos todos os nossos actos de experiência, de conhecimento ou de ação."

"(...) Entre os objectos do mundo da vida encontramos também o homem, com todo seu agir e empreende humanos, as suas acções e paixões humanas, nos seus vínculos sociais particulares, a viver em comum no horizonte do mundo, e a saber-se neles. Assim, a nova orientação universal dos interesses tem também de ser levada a cabo duma só vez para tudo isto. Um interesse teoreticamente uno deve dirigir-se exclusivamente para o universo do subjectivo, onde o mundo em virtude da sua universalidade de realizações sinteticamente vinculadas, chega à sua simples existência para nós. Este subjetivo múltiplo

decorre em permanência na vida do mundo natural-normal, mas nesta permanece constante e necessariamente oculto. Como, com que método pode ser ele desocultado? Pode ele ser exibido como um universo, encerrado em si, de uma pesquisa autônoma teorética e coerentemente mantida, revelando-se como a unicidade total da sua subjectividade em última instância funcional-realizadora, que deve responder pelo ser do mundo – do mundo para nós, como o nosso horizonte vital natural? Se esta é uma tarefa justificada, uma tarefa necessária, então a sua execução significa a criação de uma ciência especificamente nova. Como ciência sobre o solo do mundo, esta, em contraste com todas as ciências objectivas até aqui delineadas, seria uma ciência do *como* universal da doação prévia do mundo, ou seja, daquilo que constitui o seu ser-solo universal para toda e qualquer objectividade. E isto significa a criação, nisto co-implicada, de uma ciência dos fundamentos últimos, a partir dos quais toda a fundamentação objectiva haure a sua verdadeira força, a força da sua doação última de sentido.

Nosso caminho, com uma motivação histórica, de interpretação da problemática que se joga entre Kant e Hume conduziu-nos então ao postulado do esclarecimento do "ser-solo" universal do mundo pré-dado para todas as ciências objectivas e, conforme resultou por si mesmo, do "ser-solo" em geral para toda a práxis objectiva: conduziu-nos assim, ao postulado desta ciência universal de nova espécie, ciência da subjectividade pré-doadora do mundo. Temos agora de ver como o podemos realizar. Conforme observamos, aquele primeiro passo que nos pareceu de início ajudar, aquela *epoché* pela qual tivemos de dispensar todas as ciências objectivas com solo de validade, não é já de modo nenhum suficiente. Na efectivação desta *epoché* estávamos manifestamente ainda sobre o solo do mundo; ele está agora reduzido ao mundo da vida para nós pré-cientificamente válido, não fazemos uso, como premissas, de absolutamente nenhum saber proveniente das ciências, e só podemos levar em linha de conta as ciências há maneira de factos históricos, sem uma tomada de posição específica sobre a sua verdade."

(Husserl, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução: Diogo Falcão Ferrer. Lisboa. Phainomenon – Clássicos de Fenomenologia. 2008. § 38, pp. 158, 160-161).

Texto 2) "Portanto, o **mundo da vida** é primariamente o mundo da comunicação intersubjetiva que nasce, espontaneamente da vivência do senso comum. É o senso comum que salva a humanidade de desastres mais graves, porque é a base da convivência social, a partir das <u>experiências concordantes</u> que tornam possíveis, na vivência comum, as maneiras de comunicação. Por aí entendemos que a questão da intersubjetividade comunicativa está intimamente articulada com a correlação universal do mundo, pressupondo a sua necessária correlação com a consciência, ou seja, na linguagem

husserliana, o mundo “é o correlato da subjetividade que confere o seu sentido de ser e de validade”. Isto significa que o ser e a validade do mundo se esclarecem a partir da interação consciência-mundo enquanto chave matriz da evidenciação do processo histórico-cultural.

Temos o mundo como substrato, como reino das coisas, e o mundo como abertura de horizontes a partir dos quais afirmamos a sua própria indubitabilidade. Os horizontes do mundo esclarem as dúvidas suscitadas a partir da nossa vivência imediata no universo das coisas que constituem o seu substrato. Não que existam dois mundos distintos. São duas dimensões que caracterizam o *Lebenswelt* (o mundo da vida), com uma inter-relação necessária e universal. Vivo esse mundo da vida nas minhas percepções e preocupações cotidianas, além de ser obrigado a trabalhar e produzir alguma coisa revestida de algum valor material ou intectual para manter a minha subsistência em meio às coisas do mundo. Mas estaremos sempre atentos também à totalidade do mundo configurada na totalidade dos seus horizontes. O que é indubitável, permanece, universal e necessário é o caráter de horizonticidade do mundo percebido a partir da vivência imediata do mundo da vida, na sua mostração a priori. Mundo de experiência é mundo a priori porque somente a partir dele consigo perceber a estrutura universal dos seus horizontes. Antes dos conceitos a priori sobre o mundo constato a existência a priori do mundo da vida. Se desejo idealizá-lo, como fazem as ciências, invento a regra, colocando em primeiro plano o poder legislador da razão e da imaginação científica. Mas se desejo conhecê-lo com toda a evidência, retomo-o como o a priori absoluto, porque dele emanam todas as minhas vivências. Sendo correlato da consciência (intecionalidade) o mundo da vida é o lugar de todo diálogo universal e, consequentemente, de toda comunicação possível. E é a comunicação que interliga as subjetividades transcendentais no puro processo de evidenciação da objetividade do mundo. Ou seja, o ego puro ou transcendental me remete à evidência de um mundo comum a todos pela via da intersubjetividade comunicativa que se expressa na linguagem. Do mundo da vida, enquanto a priori material, ao ego transcendental, enquanto lugar de evidenciação e da comunicação. O mesmo quer dizer: redução do fático ao eidético e do eidético ao transcendental no caminho da comunização do mundo, tornando o mundo comum a todos. (...)

Mundo da vida é o mundo corpóreo espiritual que vivenciamos na temporalidade. Ver fenomenológicamente este mundo significa redescobri-lo para além de todos os significados a ele impostos pela civilização ocidental. E é a essa tarefa que nos convoca o modo fenomenológico de pensar. Se o nosso espírito está satisfeito com este mundo representado pelas tecnociências originárias do processo de idealização/representação da realidade que se desenvolve desde Platão e Aristóteles, tudo bem. Continuemos na ingenuidade representativa do mundo, sem qualquer interrogação sobre outros sentidos, cientes de que o desencanto do mundo decorre da vaziez de telos, de finalidade. Mas se

queremos uma distinção distinta para a humanidade não resta outro caminho senão o da interrogação sobre os sentidos a serem descobertos a partir do mundo da vida, principalmente aqueles atinentes à própria existência humana. Ou seja, a fenomenologia é um convite à redescoberta dos sentidos do mundo e da existência humana."

(Guimarãs, Aquiles Côrtes. *O conceito de mundo da vida.* In: Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região – EMARF Fenomenologia e Direito. Vol. 5, Número 1. Abril/Setembro 2012. pp. 42-43 e 45). Os negritos são nossos.

Texto 2) "3. A palavra mundo é *polissêmica* porque é usada para exprimir múltiplos sentidos:

a – no uso mais frequente significa **totalidade dos entes** que existem ou que estão dentro de um certo espaço. Esse uso apenas "retrata" e " classifica" o que está nesse espaço: árvores, animais, montanhas, mares, estrelas, homens. Falamos assim do mundo das árvores, dos animais, dos mares, dos homens; mundo sensível; mundo intelectual; mundo da arte; mundo dos negócios, etc.

b – dentro do "sentido objetivo" acima exposto, é usado também para significar ***o contexto*** **ou** ***o ambiente*** em que vivemos, em oposição a nós que nos consideramos *sujeitos, consciência, espírito e pessoas*.

c – Por fim, num sentido mais fundamental, significa a ***mundidade***, isto é, a *passagem* ou "lançamento" em que estamos para efetivar concretamente nossa existência junto à realidade.

(...) 5. Como se dá o *mundo*, isto é, *a mundidade da existência* humana?

O 'lançamento' não é um atirar-se para dentro como se atira a pedra na água, nem é um estar junto como o banco está junto à árvore lá no sombrado da alameda. É antes um ***ocupar-se*** com as coisas, tornando-as usáveis, bem manuseáveis, bem incorporadas, um proveitoso *profanum commercium*, que faz com que *compreendamos* que somos íntimos de todas as coisas... Essa experiência de *intimidade* no ***ocupar-se*** com as coisas constitui originariamente o fenômeno-mundo."

(Buzzi, Arcângelo R. *O Mundo. In:* Filosofia para Principiantes – A existência-humana-no-mundo. Petrópolis. Vozes. 14ª Edição. 2003. p. 35).

Questionamentos:

a) Em que momento do texto Husserl acusa uma mudança em seu pensamento? Explique a questão (Texto 2)

b) Qual o sentido de ‘mundo da vida’ em Husserl? (Texto 1)

c) Segundo Husserl, o método fenomenológico estaria apenas voltado para o saber filosófico?

- NADA

Contexto:

Texto 1) “**O que faz com que cada coisa exista na sua singularidade própria?** Os elementos da natureza, animados e inanimados, racionais e irracionais, mortais e imortais existem porque o envio de cada um repousa como possibilidade no Insondável. Cada ser torna-se aquilo que já é nessa relação de **mútuo pertencer** entre Origem e realizações. Cada ser brota no e do elã de apropriação de si mesmo, que se dá na pré-cisão da espera. No silêncio da espera ecoa a voz do mistério.

Este Mistério é **o Nada**. Não se trata, aqui, de um nada negativo, de um mistério impossibilitador da vida, mas um Nada-caminho, sem ponto de partida ou chegada, A ser sempre necessariamente, percorrido. Um caminho sempre em construção, o caminho da verdade e da vida. Um caminho em que tudo vem a ser, tudo se transforma, tudo deixa de ser. Um caminho em que tudo também é Nada.

Pensar o Nada é pensar o que antecipa a relação recíproca e constitutiva entre a pedra e o rio, entre o mar e a terra, entre o homem e todas as outras realizações. Não se trata de uma antecipação cronológica, mas ontológica, pois o que se antecipa é, ao mesmo tempo a identidade e a diferença de todas as coisas. Essa fraternidade primordial e originária entre os seres aprecem nos homens como convivência amorosa, sejam homens ocidentais, orientais, modernos ou arcaicos, de modo que a singularidade de cada um se constrói na diferença do outro. A partir do Nada se dá o diálogo dos tempos no tempo. Essa relação fraterna guarda o segredo da vida. Um segredo que não é conteúdo, mas também, não é dinâmica. Eleva-se às regiões impenetráveis do Nada.

No Nada descansam latentes os sopros da existência, esperando o misterioso momento de manifestarem-se em atrito, atividade e substancialidade. Do espelho humano surge um Ser Criador, absoluto, transcendente a todas as coisas. Heidegger busca o caminho da **libertação** para as imagens presas no espelho, através de um mergulho nas sedes da essência humana, em busca das origens esquecidas, no amanhecer histórico.”

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos*. Teresópolis. Daimon. 2007. pp. 264-265).

Texto 2) “Numa estória imemorial e imemorial porque vigente no ser e não ser de todas as épocas, saber é que sabe tudo e não saber é que não sabe nada. De certa feita, não saber foi visitar saber com a pergunta de uma provocação: **o que é nada?** – Saber que sabe tudo não pode não saber que é nada! E de fato saber respondeu de pronto: ora, nada é o que há de mais óbvio e evidente: nada é não ser. Mas não saber não ficou satisfeito com a resposta de saber.

Por isso contestou: mas, neste caso, para nada ser mesmo nada, precisaria ser e, sendo, já não seria nada, seria ser. Saber, portanto, não é saber, é não saber. Pois com todo o saber não sabe o que é nada. – Saber ficou invocado. Será mesmo que não saber o pegou pelo pé, pelo que saber tem de próprio, o saber? Ocorreu logo a saber o paradoxo do mentiroso, a doutrina das suposições de Guilherme de Ockham, a teoria dos tipos de Bertrand Russel e a lógica das funções da língua. Mas tudo isto sê-lhe afigurava mais vaidade do que validade. Pois não lhe valia para saber o que é o nada. Saber saiu, então, perguntando por toda a parte: é *ou* não é? Enquanto não saber repetia apenas: é *e* não é! Saber aguçou os ouvidos, nenhum ruído. Abriu a boca, nenhum sabor. Fechou os olhos, nenhuma luz. Já ía desistir, quando *de repente* foi tomado por uma força: então, é isso! Claro que é isso mesmo! Mas é o máximo! Foi procurar não saber com a resposta: não posso saber o que é o nada, mas posso saber que não sei! Assim saber ainda não está vencido por não saber. O maior poder, pois, não é o não saber de saber, mas *o saber de não saber*!

Não saber comentou apenas: contanto poder, saber só não pode não saber que não sabe o que é o nada!

Esta estória sem tempo nos traz aqui apenas duas observações: a primeira é que *não ser* não é mera negação ou ausência de coisas, que *nada* não é simples negação ou ausência de tudo. A segunda observação é que aqui no Poema de Parmênides, no percurso dos caminhos de ser, não ser e parecer, *pensar* não consiste em representar conteúdos, nem em jongar ou combinar unidades de substituição, seja por metáfora ou metonímia, seja por analogia de proporcionalidade ou de atribuição. Pensar aqui é *voεîv*, dar-se conta da experiência já sempre feita de que *não ser* é condição de possibilidade, é requisito de possibilitação para ser. É uma experiência em que ininterruptamente nos descobrimos imersos e comprometidos, a cada passo de nossa passagem pela vida. É o acorde com que Lao–Tzu nos faz ressoar o coração numa famosa passagem de seu Tao-Te-King:

"Sustentados pelo aro, trinta raios rodeia um eixo,

Mas é onde os raios não raiam que roda a roda.

Vasa-se a vasa e se faz o vaso,

Mas é o vazio que perfaz a vasilha

Levantam-se paredes e se encaixam portas,

Mas é onde não há nada que se está em casa.

Falam-se palavras e se apalavram falas,

Mas é no silêncio que mora a linguagem.

O ser presta serviços,

Mas é o nada que dá sentido."

(Carneiro Leão, Emmanuel. O *Homem de Parmênides*. *In*: Filosofia Grega – Uma Introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. pp. 187-189). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) "*O que faz com que cada coisa exista na sua singularidade própria?"* Descreva sua compreensão após o estudo do Texto 1.

b) *"O que é nada?" Descreva seu entendimento quanto ao embate entre Saber e Não-Saber a respeito do nada. (Texto 2)*

c) Mencione as possibilidades de pensar o nada, cotejando-se com a ideia de 'libertação' sustentada por Martin Heidegger. (Texto 1)

- NATUREZA

Contexto: A questão da Natureza em Filosofia é interpretado de vários modos, bastando citar os trabalhos Alfred N. Whitehead (*A Natureza*) e Maurice M. Ponty (*O Conceito de Natureza*) como fontes contemporâneas, afora o Poema de Parmênides (*Da Natureza*) e Lucrécio (*Da Natureza das Coisas*) como fontes mais antigas. Compreender algumas considerações sobre o tema é aceno de familiarização!

Texto 1) “Na dinâmica de ser da Φύσις *(Physis,* fonte geradora de tudo que há) a dimensão do finito se instala no vir a ser. A transformação é o finito sendo e querendo deixar de ser finito, por isso, a autêntica transformação é sempre superação, o que não se confunde com uma mudança de ordem apenas organizatória. (...) *Physis*, no sentido originário, não quer dizer natureza. Este é significado atribuído, posteriormente, pela metafísica de Aristóteles. *Physis* para os pré-socráticos é uma dinâmica de realização aberta e autônoma, que gera e faz irromper, continuamente, a partir de si mesma todas as coisas que existem.”

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos*. Teresópolis. Daimon. 2007. pp. 239; 240, nota 8)

Texto 2)

“Tal como num dia de festa, pela manhã sai,

Para ver o **campo**, o lavrador, quando

Do calor da noite caíram refrescantes **raios**

Continuamente e já longe ainda ressoa o **trovão**,

De novo, ao seu leito regressa o grande **rio**

E fresco viceja o **solo**

E da **videira** goteja a **chuva**

Que do **céu** trouxe alegria e resplandecentes

Ao **sol** silencioso se erguem as **árvores** do bosque:

Assim se erguem em propício tempo,

Aqueles que nenhum mestre por inteiro educa, mas aquela

Que é maravilhosa e imensa e de uma vez envolvente,

A poderosa, a divinamente bela ***natureza***.

Por isso quando ela parece dormir em algumas épocas do ano

No céu ou entre as plantas ou os povos,

O rosto dos **poetas** também se entristece,

Parecem estar sós, porém sempre estão cheios de pressentimentos.

Pois, pressentindo, ela própria também repousa.

E eis que o dia **nasce**! Esperei e vi-o aproximar-se,

E para o que **vi**, sagrada seja a minha palavra.

Pois a própria ***Natureza***, mais antiga do que as eras

E superior aos deuses do ocidente e do oriente,

Acordou **agora** com o fragor das armas,

E descendo das **alturas** do Éter até aos **abismos**

Segundo a firme lei antiga e gerado do sagrado caos,

O entusiasmo que tudo cria volta

A fazer-se sentir de modo novo. (...) “

(Hölderlin, Friederich. *Tal como num dia de festa... In:* Hinos Tardios. Tradução e prefácio Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa. Assírio & Alvim. 2000. pp. 27-28). Os negritos e itálicos são nossos.

Questionamentos:

a) Φύσις, em grego arcaico, diz o mesmo que ‘natureza’? (Texto 1)

b) Descreva a sua compreensão do Poema de Hölderlin – *Tal como num dia de festa...*-, suscitando a possibilidade de se realizar a “festa do pensamento” enquanto criação (Texto 2)

c) “(...) *Assim se erguem em propício tempo (...)”.* Pesquise o conceito de *Ereignis* em Martin Heidegger, cotejando sua afinidade de pensamento com a passagem mencionada. Formalize o assunto enquanto texto, justifique sua compreensão e elabore comentário para apresentação em sala de aula.

- ÔNTICO / ONTOLÓGICO

Contexto: Tais palavras dizem fenômenos distintos ou apenas seriam as faces de um mesmo fenômeno? São palavras, normalmente, estudadas separadamente. Isso se justifica?

Texto 1) "**Como é, então, que podemos saber e falar acerca do ontológico?** Porque o ontológico não é alguma coisa separada do ôntico. Separamos, apenas, em razão de um procedimento didático. **O ôntico é o ontológico no seu movimento de con-creção** (*cum crescere*) **e transformação**. O ontológico é o ôntico, *to ón*, o ser que em sendo, deixa, continuamente, de ser o que é, para tornar-se o que aguarda em repouso, para ser. Ao ser o que não é, em referência às condições atuais de realização do ser, o não ser do ser se recolhe, mas uma vez e sempre, no silêncio das possibilidades, à espera de irromper e gerar, a si mesmo, em novas realizações. Ser e não ser não são conteúdos, mas **movimentos** reciprocamente constitutivos do ser. Todas essas transformações ocorrem sem que o real se perca de sua **unidade**. Muitas plantas e animais entram em extinção, quer dizer, silenciam-se no mistério, deixando que suas presenças/ausências transformem o mundo de diversas maneiras. Muitas outras espécies, recolhidas no não ser, **aparecem**, irrompem, na e para a visibilidade do ser. Este impulso de aparecer, essa "aparecência", só se oferece ao real, na medida em que há um impulso de recolhimento, de velamento, que nutre e mantém o aparecer. **A tensão desses dois movimentos constitui qualquer unidade**.

Assim, sabemos do ontológico pela constância inconstante do fulgor ardente de todo o real, por sua realização ôntica. Não existe dinâmica ontológica de realização sema irrupção do ser no mundo concreto. Não existe o ôntico sem um movimento contínuo de formação, de sustentação e ordenação de um mundo que podemos tocar ouvir, ver e, imediatamente, entender. O ôntico é o que aparece, o ontológico é a aparecência e o aparecer é a projeção ordenada do ser. Não há ontologia sem onticidade."

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos*. Apresentação de Emmanuel Carneiro Leão. Teresópolis. Daimon. 2007. p. 224). Alguns negritos são nossos.

Texto 2) "A tarefa do pensamento, ensinada pela Mensagem, não é só fazer alternâncias ônticas, arbitrariamente determinadas, mudar regimes econômicos, construir pontes, elaborar experimento científicos, mas compreender todas essas obras nas suas raízes. Sem a compreensão da questão fundamental, indicando um horizonte de superação dos condicionamentos da ciência e das instituições históricas, o ser da liberdade se torna um **escravo** e, pior, um escravo que pensa que pode tudo, que pode transformar tudo em tudo. É um modo tirano de ser escravo. Esse homem sem Deus, esse homem sem liberdade é um homem morto.

Quando o homem se preocupa, apenas, com as estruturas ônticas de cada ser e com os conceitos fundamentais que sustentam essas estruturas, ele se realiza na dificuldade de compreender a **responsabilidade** de sua própria ontologia e, consequentemente, de

colocar a si mesmo como **pólo** catalisador e gerador das experiências: **pensar o homem é pensar todos os seres porque fora do homem nada é, nada existe, vige apenas a solidão órfã, a solidão de uma irmandade não assumida. O destino ontológico do homem é realizar e cuidar desse amor que revela a irmandade entre os seres"**.

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos*. Apresentação de Emmanuel Carneiro Leão. Teresópolis. Daimon. 2007. p. 225). Alguns negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Conceitue ôntico e ontológico.(Texto 1)

b) "*O ôntico é o ontológico no seu movimento de con-creção (cum crescere) e transformação*". Explique a passagem do Texto 1.

c) "*Quando o homem se preocupa, apenas, com as estruturas ônticas de cada ser e com os conceitos fundamentais que sustentam essas estruturas, ele se realiza na dificuldade de compreender a responsabilidade de sua própria ontologia e, consequentemente, de colocar a si mesmo como pólo catalisador e gerador das experiências (...)*". Explique a responsabilidade da ontologia humana nessa passagem. (Texto 2).

- ORIGINÁRIO

Contexto: Todo original é originário? É o que vem primeiro, o que antecede? À origem do pensamento grego deu-se o nome de originária. Resta compreender em que sentido esse nome é empregado. O exame dos textos trará subsídios para tal compreensão.

Texto 1) "Por que o tema da linguagem como **originária** só é abordado agora e não anteriormente, já que é o assunto em questão? Ora, o que está na origem não é o que deveria vir primeiro? Não é o que antecede? Mas, a palavra origem, de fato, significa o que é primeiro, o antecedente? Qual é a concepção que está sendo adotada para dizer origem?

"***Origem*** *– a auto-realização disponível da apropriação da realidade pelo homem.*" (Heidegger, Martin. *Die Metaphysik des deutschen Idealismos*, p. 18). O que significa isto? Se origem diz auto-realização, então quer dizer que origem pode ser pensada como princípio? Exatamente. "*Chamamos origem aquela parte da coisa que alguém começaria primeiro, isto é, uma linha ou um caminho tem a origem, um e outro, em direções contrárias*." (Aristóteles. Met., V, 1, 1012b 34). Daí se poder afirmar que a **origem** é o princípio, que está em todo lugar, visto que o começo ou o fim de um caminho dependem de onde está o peregrino e do qual é o seu destino. Nesta afirmativa, está implícita uma outra:

o mesmo caminho, ou melhor, um determinado trecho dele pode apresentar diversos pontos distintos de partida, de chegada, de encontro e de despedida, ou seja, em cada ponto do caminho está presente **o inesperado**, que é a caminhada. "*Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade. E aquela longa rua que leva para a frente – é outra eternidade [...] Em cada instante, começa o ser; em torno de todo 'aqui', rola a bola 'acolá'. O meio está em toda parte. Curvo é o caminho da eternidade.*" (Nietzsche, Friedrich W. Assim falou Zaratustra. p. 166, 224). Quer dizer: todo princípio é sempre inaugural.

Ainda pode-se dizer que origem diz o mesmo que princípio, auto-realização, quando ela se comporta e se relaciona com **as propriedades** que caracterizam o princípio. Mas, que propriedades respondem pelo princípio? Principiar é o mesmo que começar algo? Não. É necessário que esteja bem claro que princípio se distingue de começar ou de iniciar; ele é de outra ordem. O começo é algo que remete ao princípio. Somente quem inicia algo e da continuidade a este começo, pode alcançar o princípio. Aquele que está sempre começando algo, dificilmente chegará a conhecer o princípio para o qual está orientado. O **começo** não é o princípio, mas é quem guia e indica a origem; isto é, o princípio. Quer dizer que, para experimentar o princípio, é preciso que se de início a um procedimento? Neste sentido, o princípio depende do começo? Ora, mas não se afirmou acima que o princípio é de outra ordem que o começo? Como, então, ele pode ser o modo inicial do princípio?

O **começo** é a instância de onde o princípio pode aceder a si mesmo, porque na base de todo começo está o princípio, fundamento primeiro e último de toda realização. É por este motivo que o princípio parece depender do começo. O **princípio** é o onde a partir do qual todas as coisas brotam e também é o onde para o qual tudo se direciona. Por isto ele é **auto-realização**; é o lugar em que se encontram o fim e o começo, assim como "*na circunferência, o começo e o fim se confunde.*" (Heráclito, frag. 103). Na verdade, o **princípio** contém em si o começo e o fim, apesar de não ser nem um, nem outro. Antes, é o começo como o fim e o fim como começo. O princípio está sendo considerado como "*o mais alto e o mais pesado, o último, porque no fundo o primeiro – a origem silenciada.*" (Heidegger, Martin. Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein", p. 4). A origem pode ser considerada princípio, quando ela é provocadora, restauradora e conservadora de todo acontecimento e de todo efetivar da realidade."

(Cabral Ferreira, Acylene Maria. A linguagem originária. Salvador. Quarteto. 2007. pp. 111-112). Os negritos são nossos.

Texto 2) "No sexto Livro do Diálogo das Leis, **Platão** nos lembra a profundidade abissal do problema filosófico do início, com palavras de mistério: "**Assim, pois, um princípio também é um Deus que, instalado entre os homens, salva tudo, caso receba de cada um dos que tem em mãos o devido empenho**".

O que nos trazem ao pensamento estas palavras misteriosas do pensador? Ao menos duas coisas com que sempre nos inquieta o problema filosófico do princípio. A primeira é que princípio não é início. **Início** é alavanca. Remete-nos ao empuxo e arranque com que alguma coisa começa. Enquanto **princípio** é origem. Recomenda-nos à fonte donde uma coisa brota. O **início** mal inicia e já está superado. Desparece e fica para trás nas vicissitudes do desenvolvimento. O **princípio**, ao contrário, surge e se impõe cada vez mais ao longo de todo o processo, pois só alcança a plenitude no fim. **Início** é o princípio em busca de realização, **fim** é o princípio plenamente realizado como princípio. Quem começa muito, quem inicia muitas coisas, nunca chega ao princípio. É que nós, seres finitos, temos sempre necessidade de **de-finições**. Nunca poderemos começar pelo princípio. E por que não? – Porque já estamos imersos sempre e para sempre no princípio. É este o sentido profundo da provocação para pensar, que nos faz Platão, quando planta as raízes do conhecimento filosófico na dinâmica do EROS e da ANAMNESE."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *O problema filosófico da lógica em Aristóteles*. *In*: Filosofia grega – uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. pp. 238-239)

Questionamentos:

a) "*Origem - a auto-realização disponível da apropriação da realidade pelo homem.*" (Heidegger, Martin). Explique o sentido de 'origem' segundo a passagem do Texto 1.

b) Mas, que propriedades respondem pelo princípio? Principiar é o mesmo que começar algo? (Texto 1)

c) *"Assim, pois, um princípio também é um Deus que, instalado entre os homens, salva tudo, caso receba de cada um dos que tem em mãos o devido empenho".* O que nos quer a dizer a passagem do diálogo de Platão? Desenvolva sua compreensão segundo o Texto 2.

- PARUSIA (EREIGNIS)

Contexto: Parusia, aqui, quer dizer a volta de Cristo para prestar um juízo final? Podemos vislumbrar outro sentido nessa palavra? Qual a relação de Parusia com a palavra *Ereignis* anunciada por Martin Heidegger? O Professor Emmanuel Carneiro Leão do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS/UFRJ), seu aluno, assemelhou Parusia a Ereignis. Mas como devemos entender esse uso comum quando aplicado à história? Trata-se de uma ação enquanto apropriação ou se trata de expansão, um aparecimento? Será a realização de uma dinâmica em suas próprias possibilidades, ou, então, não passa pela dimensão de qualquer aplicação? Traz consigo uma abertura de outro (indiretamente), se dá pelo domínio de algum conteúdo ou implica no sentido de realizar uma dinâmica de expansão? Afinal, o

que é o originário no pensamento? Qual o caminho do pensamento e que dinâmica opera? No pensamento não há essa alternativa ou, então, ele "aparece" de um modo diferente da modalidade metafísica? Investiguemos essas questões.

Texto 1) "Na composição do pensamento expõe-se a tonância do mistério de ser (*das Seyn*), como "*parusia*" (*Ereignis*): abertura da história, irrupção de suas destinações, fundação da existência, inauguração de mundos, enfim, abertura, em que se dá e aparecem os envios das realizações do real. O ser-pensar como "*parusia*" não tem história, *é* história. Seguir as estruturações da tonância do mistério de ser é, pois, tornar-se histórico, na e com a história do ser. A parusia (*Ereignis*) vige e se essencializa (*west*) como a originária (*Er-*) manifestação e auto-mostração (*-äugnis*) do mistério de ser, como mistério, isto é, como abertura que deixa e faz pressentir o encobrimento, ou velamento, a oclusão, a fuga, no dar-se da vigência do presente, que recolhe e acolhe em si, a vigência retraída do passado e do futuro. Parusia (*Ereignis*) vige, pois, como a mira originária (*Ur-äugnis*), que deixa e faz aparecer, na coincidência de ser e pensar, a aberta (*Lichtung*) da presença (*Da-sein*), e que, assim, deixa e faz o homem morar na verdade de ser, entre desencobrimento (mundo) e encobrimento (terra). É o mistério de ser e que nos fita do fundado de tudo o que emerge e se mostra e do fundo de nós mesmos."

(Fernandes, Marcos Aurélio. *Apresentação: Do ser-pensar em fuga. In*: Daniel Rodrigues Ramos. O Ereignis em Heidegger. Teresópolis. Daimon. 2015. p. 17)

Texto 2) "Para onde nos levou esta misteriosa **identidade humana**?

Para uma **Parusia**, i.é., para a manifestação e aparecimento do ser e do nada no silêncio de todos os seres. A **identidade** não tira, a identidade dá, ela nos dá a união dialética de todas nossas igualdades e diferenças. Mas em que **sentido de dialética** isto se dá e acontece? No sentido lógico-abstrato do cálculo ou no sentido existencial concreto do "jongo" da História?

Marx, **Karl Marx**, o mais fiel e profundo seguidor da dialética de Hegel, nos dá uma resposta adequada na "XIª Tese de Feuerbach". Fala Marx: Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert! Es kommt darauf an, sie zu verändern: "***Os filósofos interpretaram o mundo apenas de maneira diferente. O que importa, porém, é transformá-lo***". Em sua identidade, esta tese é uma tese dialética. Entendida sem dialética, parece que Marx estaria condenando a filosofia, como ideologia, (defendendo o sistema vigente), quando, na verdade, pensada dialeticamente, Marx está defendendo a filosofia.

Senão vejamos. Sem dialética Marx estaria separando transformar de interpretar: deve-se transformar o mundo e não apenas interpretá-lo. Ora transformar, por transformar, o capitalismo também transforma o mundo, a saber, num sistema de exploração do homem

pelo homem. Mas com esta transformação, também do produto dialético da história, Marx não está de acordo e a condena como injusta e desumana. Assim, nem toda transformação do mundo é o que importa. Mas, então, como chegar à transformação, que importa, se não se pode interpretar, como deve ser o mundo? Como sair deste "impasse"?

Não há impasse algum para sair, porque com nossa identidade já estamos sempre fora. Na história de **ser** e **não ser** homem **a identidade é sempre dialética**, **como a realidade**. Pois a dinâmica do desempenho histórico concilia tensões em unidades de interpretação dos contrários. **Interpretar** e **transformar** não se excluem mas se incluem e se fortalecem com as oposições. A tese de Marx, portanto, longe de condenar a filosofia, como ideologia, defende a necessidade revolucionária da filosofia."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Dialética e Identidade*. Palestra proferida na Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro, 05 de abril de 2016).

Texto 3) "Nos primeiros séculos, **a comunidade cristã** viveu o mandamento do amor universal de sua **identidade** nas perseguições e catacumbas da Roma Imperial.

Com a vitória em 312 sobre Maxêncio na batalha da Ponte Nílvia, **Constantino I** vai tomando gradativamente o poder de todo o Império. Reza a tradição que na véspera do combate, Constantino sonhou com uma cruz encimada pela frase: "***in hoc signo vinces***": "***neste sinal vencerás"***!

Integrando, aos poucos, os cristãos no exercício do poder, **Constantino** criou as condições para a **identidade** cristã ir se afastando da dialética de amor e ódio para impor, através de definições dogmáticas e uso de força política, a igualdade às diferenças. A fim de resolver os conflitos internos da comunidade cristã, Constantino convoca em 325 o Concílio de Nicéia, que condena os hereges e as heresias do Arianismo e Donatismo. É significativo que seja o imperador quem convoca o concílio, nem o Patriarca de Constantinopla nem o bispo de Roma, como acontece mais tarde. Começa na História o império das ortodoxias com as definições dogmáticas. É o poder assumindo o controle das crenças e convicções numa identidade de exclusão das diferenças**.** Setenta e tantos anos, após a morte de Constantino, em 410 **Alarico** conquista e pilha Roma. Foi um breve domínio, a falta de provisões forçou o Rei dos Visigodos a retirar-se para o sul, onde, no mesmo ano, morreu perto de Cosenza! A queda de Roma abalou o Império. Todos, cristãos e não cristãos acusavam o cristianismo. O Deus do amor e da caridade não serve para defender uma civilização e uma cultura. 410 é a demonstração prática da fraqueza política do Deus dos cristãos: "***o meu reino,*** *he Basileia he men****, não é deste mundo"*** (Jo. 18,36).

Pela primeira vez, **a Cristandade se confronta com a história**. Para tratar deste confronto Santo **Agostinho** escreveu sua obra de maior influência: ***De Civitate Dei***, a

Cidade de Deus. Nela o cristianismo é institucionalizado em todos os seus exercícios. O poder se espiritualiza em nome de Deus para a salvação dos homens.

A diferença entre crente e ditador vive no movimento da identidade entre autoridade e poder. Na posse, e não de posse, da autoridade, o crente encontra criatividade até na ditadura. Pois que é ser ditador? Resposta: **ditador** é quem só é capaz de ver ditadura em tudo, enquanto **crente** é quem é capaz de ver humanidade em tudo, até na ditadura. Por isso é que, por exemplo, vencer o nazismo com nazismo é uma vitória do nazismo. Numa pretensa posse do poder, a ditadura impera na imposição da igualdade não apenas sem diferença, mas refratária a qualquer diferenciação. A errância da igualdade não suporta diferença. **Ser homem** é o apelo de encontrar-se com a humanidade em qualquer realização humana. Que outra novidade terá trazido a mensagem do Evangelho senão este mistério da identidade nas diferenças de judeu e grego, de ocidental e oriental, de europeu e africano, de cristão e não cristão? Não será a negação desta identidade a origem de toda in-diferença?

Contra este entendimento plural da identidade se levanta no catolicismo a objeção da **infalibilidade**. Ora, o recurso à infalibilidade nunca poderá constituir objeção contra relacionamentos humanos. Por um motivo simples e evidente em sua simplicidade. Nenhuma definição, por mais infalível que pretenda ser, pode definir tudo, de modo a não necessitar de interpretação. Uma definição que pretendesse definir tudo, não definiria nada. Perder-se-ia no percurso de sua própria pretensão. Pregressa num regresso infinito, não ingressaria em coisa alguma. Nenhuma definição é resposta cabal, uma resposta que eliminasse a força interrogativa da pergunta. Toda resposta não elimina mas transforma a pergunta! Qualquer resposta vive da necessidade **dialética da identidade** de sim e não por ser e para ser. Um **revolucionário** não é apenas um homem que diz “não”! é também um homem que diz “sim”. Na dinâmica de sua negação, ele articula o vigor de uma afirmação originária. O sim que constrói, se dá na força do não que destrói. Ora dar-se na medida e à proporção que subtrai, é **a parusia** do mistério de ser e não ser, na dialética da identidade de igualdade e diferença. Eis o sentido da **identidade humana** em tudo que se faz ou se deixa de fazer, em tudo que se é ou se deixa de ser.”

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Dialética e Identidade*. Palestra proferida na Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro, 05 de abril de 2016).

Questionamentos:

a) Que é *Ereignis* em Martin Heidegger? Pesquise sobre o assunto, elabore um texto e realize comentário em sala de aula.

b) "*Os filósofos interpretaram o mundo apenas de maneira diferente. O que importa, porém, é transformá-lo*". Explique a relação de parusia com a dialética de identidade, segundo a passagem de Karl Marx. (Texto 2). Parusia traz consigo uma abertura de outro, se dá pelo domínio de algum conteúdo ou implica no sentido de realizar uma dinâmica de expansão?

c) *"Que outra novidade terá trazido a mensagem do Evangelho senão este mistério da identidade nas diferenças de judeu e grego, de ocidental e oriental, de europeu e africano, de cristão e não cristão? Não será a negação desta identidade a origem de toda in-diferença?".* Comente se a origem de toda *in-diferença* da humanidade é ou não retratada no Evangelho, ressaltando-se a distinção entre crente e ditador (Texto 3).

- PENSAR

Contexto: Engraçado, antes mesmo de começar a escrever já estava pensando. Mas esse pensamento é meu, é de minha propriedade? De onde vem o pensamento, de dentro ou fora de mim? Será que está dentro e fora simultaneamente ou em nenhum lugar? Afinal, o que é mais digno de ser pensado: a questão topográfica ou a vigência deste acontecimento enquanto agir do pensamento? Estudemos o problema**.**

Texto 1) *"*A vontade de saber e a curiosidade de explicações jamais nos conduzem a uma questão de pensamento. A vontade de saber já é sempre a pretensão disfarçada de uma autoconsciência que remete para uma razão confiante em si mesma e à sua racionalidade. O *querer* saber não *quer* **esperar** pelo que é digno de se pensar.*"*

(Heidegger, Martin. *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*. *In*: A caminho da linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis. 2003. p. 82).

Texto 2) "A tarefa do pensador não é construir respostas ou formular teorias. É examinar as irrupções das diversas teorias e respostas em seus respectivos pressupostos de sustentação. (...) O pensador em tudo e, sobretudo, vive o não saber. Pois pensar não é saber. É não saber. Quando se pensa não se pretende saber, e quando se pretende saber, não se pensa. Desde o poema de Parmênides, o pensador-filósofo é aquele que não cessa de questionar as raízes que se encontram e se desencontram, numa encruzilhada da verdade, os caminhos do ser, do não-ser e do aparecer."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *A História na Filosofia Grega*. *In*: Filosofia Grega – Uma Introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. pp.19-20).

Texto 3) "**Pensar é articular o destino do Ser, e esse se dá num vigor "epocal**". O pensamento dos pensadores não é, em sua Essência, a estrutura em que eles pensam as referências de ser e ente. É o que eles procuram articular com essa estrutura. Em tudo que dizem, eles querem dizer a Essência do pensamento que se lhes destinou. Daí ser um desconhecimento da dialética "epocal" do destino todo e qualquer esforço de se refutar um pensamento bem como toda tentativa de entende-lo fora de sua Essência, segundo qualquer jogo de interesses alheios à sua articulação destinada. E se trata de um desconhecimento que se ignora como desconhecimento, por ser já, em si mesmo, um destino "epocal" do esquecimento do Ser. É o tipo de desconhecimento que, predominantemente, se impõe, como conhecimento, na época da Técnica e da Ciência.

A época da Técnica e da Ciência se essencializa numa "época" em que o Ser como Ser é nada, por se destinar tanto a objetividade do ente como na subjetividade do homem. O homem só é homem quando realiza sua humanidade como o "sujeito" da objetividade. A objetividade é tanto mais objetiva quanto mais for controlada e estabelecida em sua objetividade, vale dizer quanto mais o homem for "subjetividade". Correlativamente, o ente só ente quando afirma sua entidade como objeto da subjetividade, isto é, no grau em que se presta ao controle exato da subjetividade. A objetividade é o supremo valor. A arte, a poesia, a religião, a filosofia só possuem valor se passaram no controle de objetividade. A vigência da correlação de subjetividade e objetividade, que hoje vai atingindo seu paroxismo, é, pensada como "época", o destinar-se do Ser no esquecimento. Nesse esquecimento moderno, isto é, nas fases de progresso da técnica e da ciência, se derrama a escuridão da "Noite Histórica" na qual o homem, perdendo os fundamentos de sua humanidade, "erra", sem pátria, no turbilhão de uma objetividade sempre mais absorvente de subjetividade. A "época" da técnica e da ciência é o império do homem a-pátrida em sua Essência.

É essa a-patridade Essencial que opera do vigor de planetarização do mundo moderno. Heidegger vê nela as raízes Históricas da experiência da alienação feita no pensamento de Marx. O que Marx quis pensar na alienação era o destinar-se do Ser na a-patridade, acirrada na "época" da Primeira Revolução Industrial. *Sobre o Humanismo* o ressalta sem possibilidade de equívocos: "Porque, ao fazer a experiência da alienação, Marx alcança uma dimensão Essencial da História, a visão Marxista da História é superior às restantes interpretações da história (*Historie*)".

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Introdução – 3. Sobre o Humanismo e os Pensadores Essenciais*. *In:* Martin Heidegger. Sobre o Humanismo. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1967. pp. 16-18).

Texto 4) "(...) – a arte de **pensar** por nós mesmos não é uma lógica intelectual abstrata, nem uma sofisticada dialética de argumentação. É exercício de *aproximação* e de *encontro*

com a causa em questão, isto é, com a coisa que buscamos. Os pés que andam buscam o chão, o ouvido que escuta busca o som, o pensamento que pensa busca o encontro.

- o encontro é o *descobrimento (a verdade)* da realidade que nos envolve, que nos sensibiliza, que nos arranca do isolamento e nos convida para uma intensa *participação*.

- (...) Participar, ter parte, tomar parte do que acontece é movimento de "transfusão" de nossa *presença no mundo.* Como a luz, o pensamento que pensa se transporta para "junto" da realidade e no esforço de iluminá-la perfaz encontros estranhos e inaudito.

- A arte de pensar que nos atira ao encontro e à participação, que nos lança no mundo, é *diálogo*, é *colóquio*. Pensar é dialogar, é coloquiar! Nada é melhor que a conversação disciplinada em sala de aula para aprimorar as habilidades do pensamento.

(...) 9. A palavra **filosofia** fala de uma *relação especial entre pensamento e realidade*. Uma relação de amor porque *philein* quer dizer amar, e uma relação de compromisso porque *sophón* significa a unidade do múltiplo.

Por conseguinte, a filosofia não é apenas um ato do pensamento que recolhe o real na luz de conceitos e ideias; é também um ato de compromisso, a *inquietação do dever* de comporta-se na luz daqueles conceitos e ideias.

10. *Ler, ouvir, falar, raciocinar, escrever* são os exercícios de aprendizagem em sala de aula. Exercícios acadêmicos! Mas que desenvolvem nos educandos o cultivo do pensamento, **a arte de pensar**. Nesta proposta acadêmica não é uma disciplina a mais na grade curricular, mas a integração do ensino e da aprendizagem de todas as outras disciplinas numa *sabedoria superior*, tão necessária para quem sai da escola para o mundo."

(Buzzi, Arcângelo R. *O cultivo do pensamento. In:* Filosofia para Principiantes – A existência-humana-no-mundo. Petrópolis. Vozes. 14ª Edição. 2003. pp. 11-12). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) No confronto do saber com o pensar, o que significa 'esperar'? (Texto 1). A tarefa do pensador é formular teorias? (Texto 2)

b) *"Pensar é articular o destino do Ser, e esse se dá num vigor "epocal".* O que significa pensar? E a qual época se refere a passagem do texto? (Texto 3)

c) *"A palavra filosofia fala de uma relação especial entre pensamento e realidade. Uma relação de amor porque philein quer dizer amar, e uma relação de compromisso porque sophón significa a unidade do múltiplo."* Normalmente, *to sophón* significa o sábio. Comente o sentido de *sophón* no que diz respeito às múltiplas experiências humanas. (Texto 4)

- POESIA

Contexto: O que quer dizer Poesia? De onde vem essa palavra? Qual a importância de seu estudo?

Texto 1) "O critério para julgar o valor da poesia é sempre o prazer: este é "o efeito da arte", o fim da *mimesis,* e isso para Aristóteles é positivo, é um valor – é exatamente o valor específico da **poesia**.

Mas o valor cognoscitivo ou epistemológico da tragédia é não menos vigorosamente sublinhado, se – como Aristóteles nos ilumina – a sua grandeza depende do fato de, "desenrolando-se em série contínua de acontecimentos segundo probabilidade ou necessidade (*kata to eikos* e *to anankaion*), produzir-se a passagem da desgraça à fortuna ou da fortuna à desgraça". A esse respeito, pouco depois ele acrescenta: "Não é função do poeta dizer o que aconteceu, mas o que poderia acontecer, ou seja, o que é possível segundo probabilidade ou necessidade".

A série de fatos objeto da mimesis trágica, deve ter, portanto, o caráter da probabilidade ou da necessidade. Em outro lugar Aristóteles explica que o "verossímil" (*eikos*) é o que acontece "o mais das vezes", isto é, na maior parte dos casos, enquanto o "necessário" é o que acontece sempre, ou seja, em todos os casos. Por exemplo, "na maioria das vezes" as mães amam os próprios filhos (com exceção de Medéia, que os matou); "sempre", por outro lado a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos retos. Pois bem, a tarefa de conhecer como as coisas estão – sempre ou na maioria das vezes – é, segundo Aristóteles, própria da ciência (*episteme*): por exemplo, da matemática como estão sempre, da física como na maioria das vezes. Desse modo a tragédia adquire o mesmo valor de verdade que é próprio da ciência, obviamente no campo dos acontecimentos humanos e não no dos fenômenos naturais.

Tal consideração fornece a Aristóteles a ocasião para a famosa comparação entre história, poesia e ciência ou filosofia.

> O historiador e o poeta não são diferentes entre si pelo fato de exprimir-se em versos ou em prosa – poderíamos colocar em versos a história de Heródoto, e em versos como em prosa continuariam igualmente sendo história -, mas eles diferenciam-se na medida em que um fala de coisas acontecidas e outro das que poderiam acontecer. Por esse motivo a poesia é mais filosófica (*philosophoteron*) e mais séria (*spoudaioteron*) do que a história, porque a poesia trata mais do universal, enquanto a história refere-se aos particulares. Pertence ao universal que ocorra a alguém dizer ou fazer certas coisas de acordo com probabilidade ou necessidade, e a isso a poesia aspira, juntando depois os nomes, pertence, ao contrário, ao particular dizer o que fez ou o que aconteceu com Alcebíades.

O que acontece sempre (o necessário) ou na maioria das vezes (o verossímil) identifica-se com o universal, ao passo que o que nem sempre nem na maioria das vezes acontece identifica-se com o particular. A poesia é "mais filosófica" que a história porque, como ciência, tem o universal por objeto, ao passo que a história tem por objeto o particular. O adjetivo "mais filosófico" significa genericamente "mais científico", isto é, que leva a conhecer mais, e não tem uma referência específica à filosofia (*philosophia* para Aristóteles é sinônimo de *episteme*, isto é, "ciência", ao passo que o que chamamos de "filosofia" é por ele chamado de "filosofia primeira"). O particular é, por exemplo, o que Alcebíades fez, ao passo que o universal é o que um herói poderia fazer, por exemplo Aquiles (aí está o juntar um nome), como se encontrava numa determinada situação. Portanto, a poesia nos faz conhecer mais da história e alcança no campo dos acontecimentos humanos o mesmo grau de conhecimento que é próprio da ciência, ou seja, o conhecimento do universal, seja ele o necessário, seja somente o verossímil.

Com a celebração do valor cognoscitivo da poesia Aristóteles coloca-se nos antípodas de Platão. A posição platônica e a aristotélica delimitam assim a gama inteira das avaliações que podem ser dadas da poesia e continuam emblemáticas, uma vez que qualquer outra apreciação expressa pelos filósofos da Antiguidade acabará por enquadra-se em uma ou na outra."

(Berti, Enrico. *Capítulo VI - Que efeito produz a poesia? In:* No princípio era a maravilha – as grandes questões da filosofia antiga. Tradutor: Fernando Soares Moreira. São Paulo. Loyola. 2010. pp. 258-259). Os negritos são nossos.

Texto 2) "A palavra é o que leva uma coisa a ser coisa" (US, p. 232). Nem som vocal ou imagem acústica, nem significante preenchível por algo não-sensível, o significado, a

palavra também não se identifica ao simples vocábulo, considerado meio de expressão ou instrumento de comunicação.

As palavras não são simples vocábulos (*Wörte*r), assim como baldes e barris dos quais extraímos um conteúdo existente. Elas são antes mananciais que o dizer (*Sagen*) perfura, mananciais que têm de ser encontrados e perfurados de novo, fáceis de obturar, mas que, de repente, brotam de onde menos se espera. Sem o retorno sempre renovado aos mananciais, permanecem vazios os baldes e os barris, ou têm, no mínimo, seu conteúdo estancado (WHD, p. 89).

A **poesia** efetua esse retorno sempre renovado. E o poeta é aquele que perfura os mananciais, tomando os vocábulos como palavras dizentes. Seu caminho não vai além das palavras; ele caminha entre elas, de uma a outra, escutando-as e fazendo-as falar. O retorno se opera no intervalo do silêncio, que vai de palavra a palavra, quando o poeta nomeia no discurso dizente. É a nomeação que leva uma coisa a ser coisa. Palavras e coisas nascem juntas. Para retomarmos a trilha de Hölderlin e a essência da poesia, é nomeando que a poesia funda, "pela palavra e na palavra", o que permanece (cf. EHD, p. 41). Ora, o que permanece e que é dado ao poeta fundar, não é o real propriamente dito ou uma determinada espécie de ente. O poeta renuncia "à posse da palavra enquanto nome que exibe um ente estabilizado" (US, p. 228). Essa renúncia decorre da mais alta liberdade – da livre ex-posição ao mais arriscado – ao infamiliar, ao inóspito, ao inseguro, que colocam o *Dasein* diante de si mesmo como ser-no-mundo, e para o qual apontou o fenômeno da angústia, com que deparamos na Analítica: o fundo mesmo da existência, sem fundamento, que se vela no mistério e se desencobre na linguagem.

(...) Ao fundar aquilo que permanece, a poesia revela a essência humana – a concreta finitude do homem como ser-no-mundo. Nela o homem "recolhe-se no fundo de seu *Dasein*" (EHD, p. 45). Nesse recolhimento, que o sujeita ao risco do estranho e que descerra o âmbito do desvelamento tal como a maré vazante descerra a praia, a palavra poética dimensiona o mundo e próprio homem.

> A **poesia** é a comensuração entendida em seu sentido rigoroso, pela qual o homem recebe a medida que convém à extensão do seu ser. O homem essencializa-se enquanto mortal. Ele é assim chamado porque pode morrer. Poder morrer significa: ser capaz de morte enquanto morte. Só o homem morre. Ele morre continuamente em sua escada na terra, durante o tempo em que nela reside (VA, v. 2, p. 70)."

(Nunes, Benedito. *Terceira Parte - Do tempo ao Ser*; *XVI – A residência Poética. In:* Passagem para o poético – filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo. Loyola. 2012. pp. 253-255). Abreviaturas no texto: (EHD) – Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung - Explicações da Poesia de Hölderlin; (US) - Unterwegs zur Sprache – A Caminho da Linguagem; (VA) – Vorträge und Aufsätze – Ensaios e Conferências; (WHD) – Was heisst denken? - O que significa pensar?). Os negritos são nossos.

Texto 3) "A integração de *Mythos* e *Epos* **no** *Logos* e **pelo** *Logos* transparece em todos os Diálogos de Platão. Aparece, sobretudo, de maneira lapidar e pregnante no Simpósio, no Banquete, quando Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia, desvenda e revela a Sócrates a profundidade misteriosa de ***Eros*** na totalidade do real e no universo de todas as realizações.

A passagem mais densa e concentrada dessa compactação encontra-se no Simpósio 205 b:

"**Poesia** é todo deixar e fazer passar do não ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) para ser (εἰς τὸ ὄν), qualquer que seja, de modo que as criações de todas as artes são poesias e todos os criadores, poetas". (...)

Criação é uma atropelada que não tem, nem data de nascimento, nem berço de origem. Todo criar se dá sempre numa e como uma irrupção do inesperado. É a própria criação que faz a data e determina a origiem de criadores e criações. Se a arte de criar, a poética, fosse um rio, a obra criada não seria, nem a margem, nem o leito, mas a correnteza e o criador seria o barco balançando na passagem das águas que demarcam as margens e estendem o leito para o curso e percurso da criação.

Em sua travessia de ser, não ser e vir a ser, o homem, em todos nós, vive em todo momento e cada passo de sua passagem pela vida, **a identidade e diferença entre ser e não ser**, entre realidade e irrealidade, entre real e irreal. O homem, já pregava Zaratustra, "é uma ponte e não um ponto final". Ora, **ponte** não é apenas instalação de recursos para serviços. Só há e só se dá ponte onde ocorra passagem, porque acontece travessia. Não se trata na passagem e travessia de dados entre dados, nem de fatos entre fatos.

Trata-se da estranheza constitutiva e do desafio sempre antigo e sempre novo da **existência histórica**, porque finita, dos homens. A poética mostra que **a realidade** é sempre subreptícia. Sua vigência nunca é direta. Seu vigor é sempre mediado pelas realizações do real. Seu impacto é sempre oblíquo. A realidade se dá na medida e enquanto se retrai nas realizações do real. Em toda **poesia**, o poético nem se esgota nem se recusa de todo. Tudo que se apresenta de poesia numa realização poemática, se dá enquanto o

poético se retrai. Ora, dar-se no **retraimento**, apresentar-se na própria **ausência**, manter-se vigente na **falta**, é o vigor próprio, a força inaugural da criação em toda e qualquer obra."

(Carneiro Leão, Emmanuel. ΛΟΓΟΣ ΜΥθΟΣ ΕπΟΣ. Filosofia grega - uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 29-30). Os negritos e sublinhados são nossos.

Questionamentos:

a) Segundo Aristóteles, qual o valor específico da poesia? (Texto 1)

b) Acuse e explique a identidade e as diferenças entre o historiador e o Poeta. (Texto 1)

c) O que são as palavras? (Texto 2). Que é poesia? (Texto 3). Justifique sua compreensão.

- POLIS

Contexto: *Polis,* normalmente, é traduzida como cidade, um espaço territorial onde florescem toda sorte de relações humanas, uma cultura, uma sociedade. Além de traduzir podemos, em alguma medida, interpretar o *dizer* da *Polis*? Encaremos o desafio!

Texto 1) "(...) Platão interpretou a *polis* emblematicamente em sua *Politeia* (*A República*), envolvendo, não só, mas fundamentalmente, a discussão sobre o que é o homem e o que é a realidade – entendendo homem e realidade como questão. Aristóteles também tematizou a *polis* em vários tratados, o mais famoso é *A Política.* Há outros, reunidos como as *politeias* (diversos tratados políticos, sobre diversas cidades), a mais controvertida é *A constituição de Atenas*. No entanto, ainda cabe a nós uma **tarefa fundamental**: pensar como nos entendermos adequadamente diante dessa herança grega, a partir de nosso modo de vida hoje, e ainda entendermo-nos a cada vez que aquelas duas perguntas forem pronunciadas (o que é o homem/realidade?). Cumprir esta tarefa é conquistar plenamente a herança.

É possível enfrentar esses desafios considerando a *polis* sob uma outra interpretação, como **lugar de realização e autorrealização**. Emmanuel Carneiro Leão afirma que a "***polis** diz o polo, em que a realidade faz girar o real em suas realizações*", ou seja, a polis é o lugar em que tudo que há é posto em movimento, enquanto dinâmica de realização. Assim*, polis*, significa "*o lugar onde a realidade centra; concentra e descentra tanto as realizações quanto as desrealizações de tudo que é e está sendo, de tudo que não é e nem está sendo*" (LEÃO, *Filosofia Contemporânea*, 2013, p. 77). Conforme esta compreensão para a *polis*, a cultura, a arte, a educação, o saber, as leis, tudo que está sob a guarda do fazer e agir do homem – entendido como realidade -, tudo isso é imanente à dinâmica de articulação da *polis*. Assim a palavra não indica apenas um mero lugar social e uma mera organização de mundo. Isso porque, segundo Carneiro Leão, a palavra *polis* mantém uma proximidade com o verbo

pelo/pelomai, que "*diz e fala dos processos de criação, os movimentos de ser, não ser e vir-a-ser, tanto no aparecer, como no desaparecer de tudo que vige e opera, de tudo que surge e cresce, que se ergue e se impõe por si mesmo com força de seu próprio vigor*." (Ibid., pp. 76-77).

Essa compreensão fundamental para a palavra *polis* toma como pressuposto, segundo Manuel Antônio de Castro, que **não há dicotomia** entre *physis* e cultura, entre *physis* e homem, "*pois é ela [a physis] que impulsiona tudo que se manifesta, em qualquer nível de realidade. Physis é a realidade constituindo em suas realizações o real. A cultura, a história, os mitos, as criações poéticas, a ciência, a técnica, tudo pertence e se origina na physis*", assim como o próprio homem e a sociedade (Castro, *Polis*). Neste sentido, não há dicotomia entre a *polis* e a physis. Assim, ***polis*** é já o manifestar-se da *physis*, enquanto o homem se realiza e realiza-se a realidade em todas as suas potencialidades. A **cidade** é uma potencialidade de realização da dinâmica articuladora da *polis*, tal como o próprio homem. Mas não se pode esquecer que a *polis* contém igualmente uma dinâmica de des-realização e desaparecimento.

Tal compreensão indica que aquelas perguntas podem ser proferidas tendo em vista tanto os gregos como a nossa própria época. Ora, se **o questionamento da *polis*** é o questionamento da realização do humano e da realidade, todas as épocas podem servir de entrada para o questionar a *polis*, porque toda e cada época é a realização do destino do homem. Assim, a *polis* não é essencialmente uma cidade, e não está restrita a uma demarcação territorial nem cultural. Nem muito menos a filosofia será porta exclusiva de entrada para a compreensão da *polis*, mas toda e qualquer realização, autorrealização e desrealização do homem, da realidade. Qualquer época, qualquer cultura, qualquer realização do homem/realidade pode proporcionar uma entrada legítima para a questão da *polis*. Estas conclusões se afinam perfeitamente com as afirmações de Martin Heidegger. Ele também dá ver o que é a *polis* como um **lugar fundamental**. Ele afirma que *a polis é o lugar e o fundamento da existência do homem*. Ele afirma que "*polis quer dizer a localidade, a dimensão (Da), em que, como tal, a existência (Dasein) expande seu acontecer histórico*". Desse modo, o homem e tudo o que está na *polis* possui qualidades políticas, não porque se referem à cidade e suas realizações. O Homem é um animal político, e somente é **político**, porque é e realiza seu acontecer histórico, seu destino. Para isso o homem precisa ser criador e precisa instaurar vigor (HEIDEGGER, 1978. p.175)."

(Galera, Fábio. *Polis*. *In:* Convite ao Pensar. Tempo Brasileiro. 2014. pp. 201-202). Os negritos são nossos.

Texto 2) "Notas - Livro I - 1. A polis é o espaço onde decorre a mais excelente experiência humana de vida em comunidade. A partilha simbólica e existencial da mesma língua,

costumes, cultos e estatutos cívicos, sob um mesmo **regime** (*politeia*) e em vista de um **interesse comum** (*sympheron*), formam a **comunidade política** (*koinonia politike*). A comunidade política decorre da conjunção de dois factores constitutivos: um funcional e um orgânico. O primeiro resulta dos **laços jurídicos** (*dikaion*) entre indivíduos abrangidos pela mesma ordem constitucional; o segundo deriva dos **laços de amizade** (*philia*). Fundada em critérios de natureza étnica e genética. A ideia de ***ethnos***, que poderíamos traduzir por "povo", no sentido de "congregação de indivíduos de condição comum", liga-se intimamente á ideia de ***genos***, que poderíamos traduzir perifrasticamente por "reunião de indivíduos vinculados por nascimento a um antepassado comum" (mais anacronicamente por "raça"). Um ***genos*** corporiza-se em ***oikos*** (família ou casa) quando a uma associação de indivíduos vinculados por laços maritais e paternais se juntam indivíduos ligados por vínculos servis. Um conjunto de casas ou famílias forma um ***kome*** (aldeia), a um conjunto de aldeias forma uma ***phratria*** (aldeamento), um conjunto de aldeamentos constitui um ***phyle***, isto é, uma tribo. Quando várias tribos se associam num quadro estável e coerente de crenças e costumes em vista de interesses comuns de sobrevivência, temos lançadas as bases da **polis**. **Família** (*oikpos*), ***aldeia*** (*kome*) e **cidade** (*polis*), são por assim dizer os três níveis concêntricos que travejam a vida humana em **comunidade** (*koinonia*). Acima da cidade, as experiências mais visíveis de **sinoicismo** (em termos literais, *synoikia*, isto é, "partilha de uma casa comum") apenas resultaram ao nível geoestratégico das alianças militares, como a que culminou em 337 a.C. com a instituição da Liga Helênica com sede em Corinto, sob inspiração de Filipe II da Macedônia, após a vitória de Queroneia (33). (...).

2. A determinação substancial e formal da ciência da política exige o concurso de três esferas distintas: a essência de **cidadão** (*polites*), a natureza da **cidade** (*polis*), e a qualidade do **regime** (*politeia*). É o vínculo destes três níveis com o princípio metafísico segundo o qual "o todo é prévio à soma das partes" que permite conceber a experiência política numa perspectiva holística e orgânica.

3. A perspectiva aristotélica, segundo a qual a cidade é uma **natureza** (*physis*), visaria certamente Antístenes, um dos autores que primeiro se insurgiu contra os perigos e perversões da vida em comunidade política, propondo (tal como mais tarde Rousseau no Emílio) um regresso à pureza das formas elementares e simples da vida solitária e natural. Segundo Aristóteles a polis não resulta de uma soma arbitrária de indivíduos, mas funda-se na irredutível dimensão relacional, solidária e comunicacional do ser humano: por isso, o homem é um **ser vivo político** (*zoon politikon*).

9. A expressão **vida boa** (*eu zen*) possui um alcance praxeológico. Toda a acção se encontra orientada em vista de **fins** (*skopoi*) e **finalidades** (*teleis*): é em vista do viver bem

que a acção política orienta não apenas a aspiração individual para **felicidade** (*eudaimonia*), como também a aspiração comunitária para a **auto-suficiência** (*autarkheia*).

10. A expressão "o homem é um ser vivo político" traduz o facto de todo o ser humano se inserir de modo natural e radical na polis, a mais abrangente e superior forma de vida comunitária. Na ordem cronológica de evolução das sociedades humanas, a experiência humana gregária começa por ser **familiar** (*oikonomike*) e **étnica** (*ethnike*); mas estas formas de vida só atingem o seu fim natural e supremo na experiência em polis. O termo **político** (*politikon*) deve ser tomado na estrita acepção de "cívico", isto é, "participante na vida da cidade", e não no sentido demasiado lato e fluido de "social"."

(Amaral, António Campelo; Gomes e Veja, Carlos de Carvalho. *Tradução e notas*. *In:* Aristóteles. *Política*. Apresentação de António Pedro Mesquita. Portugal. Vega. 2008. pp. 405-408). Os sublinhados e negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Homem e realidade revelam dicotomia no âmbito da *physis* e da cultura? (Texto 1)

b) "*Emmanuel Carneiro Leão afirma que a "polis diz o polo, em que a realidade faz girar o real em suas realizações*"". Comente a sua compreensão da passagem, descrevendo exemplos relacionados com tais realizações (Texto 1)

c) "*O homem é um ser vivo político*", disse Aristóteles. Disserte sobre a asserção de Aristóteles, cotejando-a com os fatores constitutivos da comunidade política, bem como comente a noção de "vida boa" segundo o pensador. (Texto 2)

- POLÍTICA (O)

Contexto: Mas o que é isso, política? Essa é palavra chave na e para a vida humana. Poucos sabem conduzir-se na política. Algumas noções da palavra em estudo serão abordadas abaixo.

Texto 1) "Identificados **governante** e **filósofo**, Al-Farabi passa a listar as qualidades essenciais e necessárias ao filósofo, "as condições prescritas por Platão na *República*" que diferenciam o verdadeiro do falso filósofo:

1. Distinguir-se na compreensão e na concepção do que é essencial;
2. Ter boa memória e saber enfrentar o grande esforço que o estudo requer;
3. Amar a verdade e as pessoas verdadeiras, amar a justiça e os justos;
4. Não ser nem obstinado nem polemista quanto às coisas que deseja;

5. Não ser glutão com alimentos e bebidas e, por disposição natural, desdenhar os apetites, o dinheiro e coisas afins;
6. Ter nobreza de espírito e evitar o que considerado indigno;
7. Ser piedoso, ceder facilmente o bem e à justiça, rechaçar o mal e a injustiça;
8. Ser determinado em favorecer as coisas justas e retas;
9. Ser educado de acordo com as leis e costumes que dizem respeito à sua disposição inata;
10. Ter convicção absoluta nas opiniões da religião em que foi criado e manter-se firme na prática dos atos virtuosos dela; manter-se firme na prática das virtudes geralmente aceitas e não ignorar os atos nobres geralmente aceitos."

(Souza Pereira, Rosalie Helena de. Averróis – a arte de governar: uma leitura Aristotelizante da República. São Paulo. Perspectiva. 2012. p. 202).

Texto 2) "O significado da **filosofia política** e o seu caráter significativo são tão evidentes hoje quanto sempre foram desde o tempo que a filosofia política veio à luz em Atenas. Toda ação política almeja a conservação ou a mudança. Quando desejamos conservar queremos evitar uma mudança para pior; quando desejamos mudar, queremos criar algo melhor. Toda ação política é, portanto, guiada por algum pensamento acerca do melhor ou do pior. Mas o pensamento sobre o melhor ou o pior implica o pensamento sobre o bem. A percepção do bem que guia todas as nossas ações tem o cará ter de opinião: ela não é questionada, mas, sob reflexão, mostra-se questionável. O próprio fato de que podemos questioná-la nos dirige para um pensamento do bem que não seja mais questionável – para um pensamento que não seja mais opinião, mas conhecimento. Toda ação política tem, assim, em si mesma um direcionamento para o conhecimento do bem: da vida boa ou da boa sociedade. Pois a boa sociedade é o bem político completo.

Quando esse direcionamento se torna explícito, quando os homens adotam como meta explícita adquirir conhecimento da vida boa e da boa sociedade, a filosofia política surge. Ao chamar essa atividade de filosofia política, pressupomos que faz parte de um todo maior, a saber, da filosofia, ou que a filosofia política é um ramo da filosofia. Na expressão "**filosofia política**", "**filosofia"** indica o modo de tratamento; um tratamento que a um só tempo vai às raízes e é abrangente; "**política**" indica tanto o assunto quanto a função: a filosofia política trata de temas políticos de uma maneira que deve ser relevante para a vida política; portanto, o seu objeto deve ser idêntico ao objetivo, à meta última da ação política. **O tema da filosofia política** são os grandes objetivos da humanidade, liberdade e governo ou império – objetivos capazes de elevar todos os homens para além de si mesmos. A filosofia política é aquele ramo da filosofia que está mais perto da vida política, da vida não filosófica, da vida humana, enfim. (...)

Da filosofia assim entendida a filosofia política é um ramo. A **filosofia política** será, portanto, a tentativa de substituir a opinião sobre a natureza das coisas políticas pelo conhecimento da natureza das coisas políticas. As coisas políticas são, por sua natureza, sujeitas à aprovação e desaprovação, escolha e rejeição, elogio ou censura. É da sua essência não serem neutras, mas reivindicar a obediência, aliança, decisão ou o julgamento dos homens. Não se as entende como são, como coisas políticas, se não se leva a sério a sua reivindicação explícita ou implícita de ser julgadas em termo de bondade ou maldade, justiça ou injustiça, isto é, se não se as mede por algum parâmetro de bondade ou justiça. Para julgar corretamente, devem se conhecer as normas e os parâmetros verdadeiros. Se a **filosofia política** quiser fazer justiça ao seu objeto, ela deve buscar o conhecimento genuíno dessas normas ou desses parâmetros. A **filosofia política** é a tentativa de conhecer verdadeiramente tanto a natureza das coisas políticas quanto da ordem política justa ou boa. (...)

Assim, **toda filosofia política é pensamento político, mas nem todo pensamento político é filosofia política**. O **pensamento político** é, enquanto tal, indiferente em relação à distinção entre opinião e conhecimento; mas a **filosofia política** é o esforço consciente, coerente e incessante de substituir as opiniões sobre os fundamentos da política pelo seu conhecimento. O **pensamento político** não deve ser mais, e não deve sequer pretender ser mais, que a exposição ou a defesa de uma convicção ou de um mito encorajador; mas é essencial à **filosofia política** ser posta em movimento, e ser mantida em movimento, pela consciência inquietante da diferença fundamental entre a convicção, ou a crença, e o conhecimento. Um **pensador político** que não seja um filósofo está primariamente interessado em, ou vinculado a, uma ordem ou política específica; o **filósofo político** está primariamente interessado na, e vinculado à, verdade. O pensamento político que não é filosofia política encontra a sua expressão adequada em leis e códigos, em poemas e histórias, em panfletas e discursos públicos, *inter alia*; a forma adequada à apresentação da filosofia política é o tratado. O pensamento político é tão antigo quanto a raça humana; o primeiro homem que falou uma palavra como “pai” ou uma expressão como “não deves...” foi o primeiro pensador político; mas a filosofia política surgiu em um tempo bem determinado do passado histórico. (...)

A filosofia política como acabamos de tentar circunscrevê-la **foi** cultivada desde os seus primórdios quase sem interrupção até relativamente pouco tempo atrás. **Hoje**, a filosofia política encontra-se em um estado de decadência e quiçá de apodrecimento, se não desapareceu por completo. Não é apenas o completo desacordo a propósito do seu objeto, de seus métodos e de sua função; a sua própria possibilidade, de qualquer forma, tornou-se questionável. O único ponto a respeito do qual os professores de ciência política ainda estão de acordo diz respeito à utilidade estudar a história da filosofia política. No que toca aos

filósofos, basta comparar a obra dos quatro maiores filósofos dos últimos quarenta anos – Bergson, Whitehead, Husserl e Heidegger – com a obra de Herman Cohen para verificar como a filosofia política caiu em descrédito de modo rápido e completo. Podemos descrever a situação presente da seguinte forma. **Originalmente**, a filosofia política era idêntica à ciência política, significando o estudo global das coisas humanas. **Hoje**, encontramo-la cortada em pedaços que se comportam como se fossem, as partes de um verme. Primeiro, aplicou-se a distinção entre filosofia e ciência ao estudo das coisas humanas, operando, consequentemente, uma distinção entre uma ciência política não filosófica e uma filosofia política não científica, uma distinção que, nas condições atuais, retira toda a dignidade, toda a honestidade da filosofia política. Além disso, ambos seguimentos do que antes pertencia à filosofia ou à ciência política foram emancipados sob o nome de economia, sociologia e psicologia social. A lamentável ruína para a qual os cientistas sociais honestos não dão a menor importância é deixada à mercê dos filósofos da história e de gente que se entretém de maneira particularmente intensa com profissões de fé. Dificilmente exageramos quando dizemos que, hoje, não existe mais filosofia política, a não ser como algo para ser enterrado, isto é, como pesquisa histórica, ou, então, como tema de protestos frágeis e nada convincentes."

(Strauss, Leo. *O que é filosofia política? In:* Uma introdução à filosofia política. Tradução, posfácio e notas Élcio Verçosa Filho. São Paulo. É Realizações. 2016. pp. 27-30;34-35).

Questionamentos:

a) *"(...) toda filosofia política é pensamento político, mas nem todo pensamento político é filosofia política."* Explique e comente a passagem do Texto 2.

b) Disserte sobre a política de hoje e a de outrora. (Texto 2).

c) Explique três condições que diferenciam o verdadeiro do falso pensador (Texto 1)

- PRESENÇA

Contexto: Estamos a tratar da presença visual ou da moda? Esse não é o mais importante quesito da hodierna vida social? Ou será uma maneira de estruturar o real? Passemos a investigar que presença está sendo considerada nas lições propostas.

Texto 1) "É que o homem só se realiza na pré-sença. **Pré-sença** é abertura que se fecha e, ao fechar-se, abre-se para a identidade e diferença, na medida e toda vez que o homem se conquista e assume o ofício de ser, quer num encontro, quer num desencontro, com tudo que ele é e não é, tem e não tem. É esta pré-sença que joga originariamente nosso **ser-no-**

mundo. Mas ser-no-mundo não quer dizer que o homem se acha no meio da natureza, ao lado de árvores, animais, coisas e outros homens. Ser-no-mundo não é nem um fato nem uma necessidade no nível dos fatos. Ser-no-mundo é uma estrutura de realização. Por sua dinâmica, o homem está sempre superando os limites entre o dentro e o fora. Por sua força, tudo se compreende numa conjuntura de referências. Por sua integração, instala-se a identidade e a diferença no ser quando, teórica e praticamente, se diz que o homem não é uma coisa simplesmente dada, nem uma engrenagem numa máquina e nem uma ilha no oceano.

É nesta direção que nos encaminha *Ser e Tempo* com a **analítica existencial** da primeira parte. Em todos os capítulos e parágrafos de suas seções se interpretam, numa hermenêutica fenomenológica, os existenciais, isto é, as contexturas da existência em sua estrutura de articulação. Mas a analítica não visa apenas descrições fenomenológicas. Pretende preparar o pulo na questão central, adquirindo condições para questionar o sentido do ser. Como toda obra de pensamento, também *Ser e Tempo* segue o circuito do "desvelamento da circularidade perfeita". A analítica dá a volta do circuito, esperando transformar-se, de repente, na questão do ser. É que existência e sentido, **pré-sença** e verdade não estão um fora do outro, como alargada e a chegada de uma maratona. Na conjuntura da pré-sença o princípio é a busca de realização do fim e o fim é a plenitude de desenvolvimento do princípio."

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Ser e Tempo. In*: Aprendendo a pensar - Vol. 2. Petrópolis. Vozes. 2000. p. 217). Os negritos são nossos.

Texto 2) "O homem é manifestamente um ente. Como tal faz parte da totalidade do ser, como a pedra, a árvore e a água. **Pertencer** significa aqui ainda: inserido no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem *é* propriamente esta **relação de correspondência**, e é somente isso. "Somente" não significa limitação, mas uma plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como propriedade. E o ser? Pensemos o ser em seu sentido primordial como **presentar**. O ser se presenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois, somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto **presentar**. Tal presentar necessita o aberto de uma clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isto não significa absolutamente que o ser é primeira e unicamente posto pelo homem. Pelo contrário, torna-se claro.

Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. **Pertencem** um ao outro. Deste pertencer-se reciprocamente homem e ser receberam, antes de tudo, aquela determinações de sua essência, nas quais foram compreendidas metafisicamente pela filosofia."

(Heidegger, Martin. Que é isto - a filosofia? Tradução Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades. 1978. pp. 57-58). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Explique se o sentido de presença diverge do de verdade, segundo o Texto 1.

b) Explique o sentido ser como 'presentar'. (Texto 2)

c) Explique a noção de ser-no-mundo (Texto 1)

- RAZÃO

Contexto: Afinal, quem tem razão? Já até ouvi dizer que louco é quem perdeu tudo, menos a razão! Quem é o dono da razão e onde ela se instala? De tudo que foi dito até agora enquanto apresentação, talvez nada tenha ou se diga com razão. Parafraseando Agostinho, sobre esse conceito se ninguém me pergunta sei, mas se alguém me pergunta já não sei dizer o que ele é.

Texto 1) "(...) o **pensamento** não é conquista, nem da salvação nem do poder. O pensamento é entrega a uma iluminação repentina e súbita. Não existe um processo gradual que, aos poucos, assegurasse a posse do pensamento. Todas as graduações pertencem à **razão**. São artimanhas do raciocínio. Todos os degraus impõem ium movimento de aproximação progressiva. Ora, do pensamento ninguém se achega pouco a pouco. É impossível ir crescendo em sua direção, passo a passo. Heidegger lembra que no pensamento só é possível **o pulo**. Não, de certo, um pulo de fora para dentro. Nós já estamos, desde sempre, em seus domínios. O pulo é um sobressalto que nos abala a letargia, desperta do sono a vigilância do espírito. O pulo do pensamento é a descoberta de já estarmos sempre pulando num abismo. É que, no pensamento, não se trata de uma totalidade somatória. Trata-se de um **todo simples**. Por isso, a lógica do raciocínio, que só sabe mesmo calcular, não pensa nem pode pensar. O raciocínio só entende o que pode ser analisado e/ou sintetizado. A razão só sabe lidar com migalhas e alças, partes, fragmentos, frangalhos. Seu procedimento ou é analítico ou é sintético. Por ser simples, isto é, por resistir a qualquer decomposição e/ou excluir qualquer composição, o todo sempre escapa de suas malhas e não aparece no registro de seus sensores. Para a racionalidade da razão

e a lógica do raciocínio, o todo simples é, assim, absurdo, *no-sensical, ein Un-sinn*. Com toda razão, portanto, **Wittgenstein diz no nr. 119 de suas "*Investigações Lógicas*"**, que "**os resultados da Filosofia são a descoberta de algum absurdo simples e os galos que o entendimento arranjou, ao arremeter contra os limites da linguagem. Estes, os galos, nos permitem reconhecer o valor daquela, a descoberta**".

(Carneiro Leão, Emmanuel. *Heráclito e a aprendizagem do pensamento*. Filosofia grega - uma introdução. Daimon. 2010, p. 122-123). Os negritos são nossos.

Texto 2) "Não se deve esperar aqui uma crítica de livros e sistemas da razão pura, mas sim a crítica da própria faculdade pura da razão. Somente sobre a base desta crítica se possui uma pedra de toque segura para avaliar o conteúdo filosófico de obras antigas e novas neste ramo; caso contrário, o historiógrafo e juiz incompetente julga afirmações infundadas de outros mediante suas próprias, que são igualmente infundadas."

(Kant, Immanuel. Crítica da Razão Pura. KrV B27).

Questionamentos:

a) Acuse as diferenças entre razão e pensamento. (Texto 1)

b) Interprete e comente o dizer de Wittgenstein no nr. 119 de suas "*Investigações Lógicas"* (Texto 1)

c) Interprete e comente a mencionada passagem de Immanuel Kant na Crítica da Razão Pura. KrV B27. (Texto 2)

- SENTIDO

Contexto: - Estou sentido com sua decisão; - Em qual sentido me fez aquela pergunta?; - Encontro-me sentido com a atitude de Regina. A palavra sentido assume relevo em nossas vidas. Mas, afinal, de qual sentido quer se tratar neste emaranhado filosófico de sentidos?

Texto 1) "Numa formulação positiva temos: A é ou pode ser para B (i.é., refere-se a) porque a *possibilidade*, a **condição de possibilidade** de A se referir a ou de se relacionar com B e de B se referir a ou de se relacionar com A *já se deu, já se abriu ou se instaurou*. Esta **abertura** ou aptidão para (a possibilidade) é o que é preciso sempre já ter acontecido e que constitui propriamente o *espaço*, o *lugar* e a *hora*, o *tempo* da relação. Esta **abertura**, este espaço, em sendo condição de possibilidade, é como que *anterior*, *precisa* ser como que anterior àquilo que, tardia ou epigonalmente, por distração e descuido, mesmo por constitutiva decadência, é denominado termos, pólos ou *relata*.

Esta abertura, este *espaço*, instaurador da relação ou da possibilidade, da *fundação* da relação, mais uma vez, é o próprio **sentido** (*Logos*, mundo, interesse, perspectiva), que se já se pôs, se interpôs ou se deu – se abriu."

(Fogel, Gilvan. *A respeito de verdade e de interpretação. In*: Homem, realidade, interpretação. Rio de Janeiro. Mauad X. 2015. p. 50-51) Os negritos são nossos.

Texto 2) "No imediato do cuidado, não nos debruçamos sobre nós mesmos, mas sobre o *mundo:*

"Lidamos com flores, folhas de parreira e frutos" (Rilke, R. M.).

Nessa linguagem de "estação" escondemos a verdade maior do nosso ser: somos crianças na "estação" do mundo. Nessa "estação", como atentos passageiros, estamos sempre perguntando que horas são! Como que para não esquecermos, nessa metáfora, que nosso destino é partir ...

E quando alguém que vive na "estação" da intimidade de nosso dia-a-dia parte antes de nós, a dor de "ficar" é mais experiência de morte do que a visão dolorosa de vê-lo partir deixando nosso convívio.

> "Em **sentido genuíno**, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas 'junto'" (Heidegger, M. Ser e Tempo, § 47)

(Buzzi, Arcângelo R. *A Morte. In:* Filosofia para Principiantes – A existência-humana-no-mundo. Petrópolis. Vozes. 14ª Edição. 2003. p. 149) Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Explique a noção de 'sentido' no Texto 1.

b) O que podemos entender por "sentido genuíno" no Texto 2?

c) *"Numa formulação positiva, temos: A é ou pode ser para B (i.é., refere-se a) porque a possibilidade, a condição de possibilidade de A se referir a ou de se relacionar com B e de B se referir a ou de se relacionar com A já se deu, já se abriu ou se instaurou (...)"*. A noção de abertura tem afinidade de pensamento com a formulação positiva apresentada?

- SER

Contexto: Eis a demonstração da grande divergência e convergência entre autores quanto às atribuições do Ser no Poema de Parmênides, seja quanto ao uso dos termos, seja quanto à compreensão do Poema:

"Denise Quintão – não gerado, mesmo (movimento contínuo), unidade, imóvel-repouso, finito (*in*: *Seguindo o Todo por toda a Terra* – uma fenomenologia do arcaico nos gregos, Rio de Janeiro. Daimon. 2007. p. 284); **Emmanuel Carneiro Leão** – sem nascer, sem perecer, todo inteiro, intrépido, sem nenhuma possibilidade de aperfeiçoamento, unido, todo contido (*in*: *Filosofia Grega – Uma Introdução*. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 184); **Èmile Brehier** – esfera perfeita e ilimitada, de igual peso, partindo a todas as direções (...) incriada, indestrutível, contínua, imóvel e finita (*in*: *História da Filosofia*. São Paulo. Mestre Jou, I, fasc. 1. 1977. p. 56); **Fernando Santoro** – ingênito, imperecível, todo, único, intrépido e sem meta; o que nunca era nem será, equivalente, indivisível, nem algo maior, nem algo menor, imóvel, sem começo, e sem fim (*in: As provas contra o ente, no Tribunal de Parmênides*. pp. 7-9); **Frederick Copleston –** uno => completo, espacialmente finito; ser material e temporalmente infinito => sin principio ni fin (frg.8); homogeneo, increado y indestructible, completo, imperturbable y infinito (frg.8), inmoble e inmutable (*in*: *Historia de la Filosofia*. Barcelona. Ariel. 2004. Tomo 1, I. p. 47); **Garcia Morente** – unidade, imutabilidade, imobilidade, infinitude e perpetuidade (*in*: *Fundamentos de Filosofia*. Mestre Jou. São Paulo. 1976. p. 73); **Gerd A. Bornheim** – não sendo gerado, imperecível, inabalável, uno e contínuo, não é divisível, imóvel, imutavelmente fixo, completo, homogêneo (*in*: *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo. Cultrix. 1998. frag. 8. p. 55); **G.S. Kirk** *et tal* – ingênito e imperecível, uno e contínuo, imutável, perfeito (*in*: *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2008. pp. 259-262); **Guiovanni Reale** – ingênito (e incorruptível), imutável, imóvel, unidade – igualdade, finito, limitado (*in*: *História da Filosofia Antiga*. Tomo I. São Paulo. Loyola. 1973. p. 109); **Henri Bergson** – eterno, não é pensável, não nasceu, indivisível, homogêneo, uno (corpóreo), imutável, imóvel - (*in*: *Curso sobre a Filosofia Grega*. São Paulo. Martins Fontes. 2005. pp. 208-209); **Jacques Chevalier** – indivisíble, único, continuo–igual, inmóvil (*in*: *Historia del Pensamiento*. Madrid. Aguilar. Vol. 1. 1968. p.81); **J. Bernhardt** – "uno, contínuo, único, eterno e não tomado numa duração sem princípio nem fim que admitiria mudança" (*in*: François Châtelet (org.). *História da Filosofia* – Ideias e Doutrinas. Rio de Janeiro. Zahar. Vol.1. 1981. p. 41); **Jean Brun** – indivisível, imóvel, imutável, sem falha, eterno e imóvel (*in*: *Os Pré-Socráticos*. Lisboa. Edições 70. 1988. p.61); **John Burnet** – incriado, indestrutível, completo, imóvel e finito, indivisível, contínuo (*in*: *O Despertar da Filosofia Grega*. São Paulo. Siciliano. 1994. p. 146-147); **Johann Fischl** – único (indivisible, igual e eterno-perpetuo) e inmutable (*in*: *Manual de la Historia de la Filosofia*. Barcelona. Herder. 1967. pp. 40-42); **Johannes Hirschberger –**

uno, igual, rígido en eterno reposo, inmovil (*in*: *Historia de la Filosofía*. Barcelona. Herder. Tomo I. 1959. p. 21/22); **Juan Manuel Navarro Cordo** e **Tomas Calvo Martínez** – inegendrado, indestrutível, imutável, finito, compacto, homogêneo, indivisível e esférico (*in: História da Filosofia*. Edições 70. 1983. 1º vol. p. 31); **Julián Marías** - presente, una (reunidas e permanentes), imóvel, pleno, indestrutível e incriado (*in*: *História da Filosofía*. Porto. Sousa e Almeida. 1987. p.43); **Michele Federico Sciacca** – eterno (incorruptível), uno, imutável, finito – "para os gregos o infinito é imperfeito; o ilimitado, o infinito, indicam imperfeição" (*in*: *História da Filosofia*. Tomo I. São Paulo. Mestre Jou. 1967. p. 32); **Néstor Luis Cordero** – perene, imobilidade, homogeneidade, unidade e verdade (*in: Sendo, se é: a Tese de Parmênides*. Odydisseus. 2011. pp. 202-213); **Nicola Abbganano** – necessidade => *eternidade* (não é infinita temporalmente, é negação do tempo, é uno e contínuo), *unidade*, *imutabilidade*; indivisível, completude e perfeição, finito (ao ser nada falta, é completo), imóvel, é autossuficiência (*in*: *História da Filosofia*. Lisboa. Presença. 2006. Vol. 1. p.47); **Rodolfo Mondolfo –** único, imutável, indivisível, imóvel, completo – esfera infinita com significação dinâmica (*in*: *O Pensamento Antigo*. São Paulo. Mestre Jou. Tomo I. 1971. pp. 83-86); **Theodor Gomperz** – no nacido y no perecedero, sin comienzo y sin fin, limitado y pensante, indivisíble, homogeneo, continuo, perpetuidad, inmutabilidad, eternidad – (*in*: *Pensadores Griegos*. Barcelona. Herder. 2010. Tomo I. 213-215); **Wilhelm Capelle** – uno, incriado, imperecedero, inmóvil, inmutable (*in*: *História de la Filosofía Griega*. Madrid. Gredos.1992. p.66) e **Wilhelm Nestle** – no nascido, eterno, inmovel, inmutavel (*in*: *História del Espíritu Griego*. Barcelona. 1987. Ariel. p. 71)."

(Esperança Paes, Luiz Claudio. Conclusão de Licenciatura em Filosofia. IFCS/UFRJ. Monografia: *A jurisdição numa perspectiva fenomenológica do arcaico nos gregos: o Ser de Parmênides*. Orientador Gilvan Fogel. Rio de Janeiro. Fevereiro/2012).

Texto 1) O Poema de Parmênides – atributos do Ser.

DK 28 B 8

" (...) 2 sobre este há bem muitos sinais:

3 que sendo ***ingênito*** também é imperecível.

4 Pois é ***todo único*** como intrépido e sem meta;

5 nem nunca era nem será, pois é todo junto agora,

6 uno, contínuo; pois que origem sua buscarias? (...)

22 ***Nem é divisível***, pois é todo equivalente:

23 nem algo maior lá, que o impeça de ser contínuo,

24 nem algo menor, mas é todo pleno do que é.

25 Por isso, é todo contínuo: pois ente a ente cerca.

26 Além disso, ***imóvel***, nos limites de grandes amarras,

27 fica sem começo, sem parada, já que origem e ocaso

28 muito longe se extraviaram, rechaçou-os Fé verdadeira. (...)

45 Nem há ente o qual estivesse sendo ali mais ali menos, já que é ***todo inviolável,***

pois de todo lado igual a si, se estende nos limites por igual. (...)"

(Parmênides. Poema de Parmênides (511- 570 a.C.) Tradução: Santoro, Fernando. *Filósofos Épicos I – Xenófones e Parmênides – fragmentos*, Rio de janeiro, Hexis, 2011. pp. 79-117). Os Negritos e itálicos são nossos.

Texto 2) "O conceito de ser é finito; esta teoria, no entanto, nada diz sobre o caráter finito ou infinito do ente ou do próprio ser. Cada ente, que, para compreender os entes necessita de um conceito de ser, é finito. E, se existir um ser infinito, ele não necessita de um conceito de ser para o conhecimento dos entes. Nós homens precisamos da filosofia conceitual para podermos manifestar os entes, porque somos finitos; e nossa característica como seres finitos e, mesmo a essência desta qualidade de ser finito, se fundamenta nesta necessidade de utilizar o conceito de ser. Deus, ao contrário, enquanto infinito, não filosofa. O homem, porém, precisamente se define pelo fato de ter que compreender o ser, utilizando-se do conceito de ser para poder relacionar-se com os entes".

(Heidegger, Martin. *In:* Stein, Ernildo. *Uma breve introdução à filosofia*. Rio Grande do Sul. Ijuí. 2ª Edição. 2005. p.77).

Questionamentos:

a) Acuse três autores que tenha afinidade de termos e interpretação, ainda que parcial, quanto ao poema de Parmênides (Texto 1)

b) Comente sobre o conceito de Ser no texto 2.

c) Em relação ao ser e aos entes, explique a noção de infinito e finito (Texto 2).

- SILÊNCIO

Contexto: Segundo Heidegger a experiência de pensamento é um silêncio total! Como assim?

Texto 1) **"37. *O seer e seu silenciamento***

(*A sigética*)

A questão fundamental: *como o seer se essência?*

O silenciamento é a legalidade sensata do silenciar (σιγᾶν). O silenciamento é a "lógica" da filosofia, na medida em que ela questiona a partir do **outro** início a questão fundamental. Ela busca a *verdade da essenciação* do seer e essa verdade é o velamento que ressoa e nos fornece um aceno (o mistério) para o acontecimento apropriador (a renúncia hesitante).

Nós nunca podemos dizer de maneira imediata o próprio seer, precisamente se ele é ressaltado no salto. Pois todo dizer vem do seer e fala a partir de sua verdade. Toda a palavra e, com isso, toda lógica se encontra sobre o poder do seer. A essência da "lógica" (cf. Semestre de verão de 1934) é, portanto, a **sigética**. Nela se concebe também pela primeira vez a essência da linguagem.

Mas "sigética" é apenas um título para aqueles que ainda pensam em "disciplinas" e só acreditam ter um saber quando o dito é inserido na ordem de tais disciplinas.

(Heidegger, Martin. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro. Via Vérita. 2014. p. 80)

Texto 2) **"38. *O Silenciamento***

O dicurso marcado pelo termo estrangeiro "sigética" na correspondência com a "lógica" (**onto-*logia***) só é visado transitória e retrospectivamente e não aponta de maneira alguma para a busca por substituir a "lógica". Pois uma vez que a questão acerca do seer e acerca da essenciação do seer se encontra presente, o questionamento mesmo ainda é mais **originário** e, por isso, não pode senão menos ainda ser enclausurado e sufocado em uma disciplina escolar. **Nunca** podemos dizer imediatamente o seer (acontecimento apropriador), e, desse modo, também não podemos dizê-lo mediatamente no sentido da "lógica" intensificada da dialética. Todo e qualquer dizer já fala ***a partir*** da **verdade do seer** e nunca pode saltar por cima de si mesmo imediatamente e aceder ao seer ele mesmo. O **silenciamento** tem leis mais elevadas do que toda e qualquer lógica.

O silenciamento, porém, não é de maneira alguma uma a-lógica, algo que se mostra com maior razão como lógica e gostaria de ser como a lógica, só que não consegue. Algo contra o que a vontade e o saber do silenciamento estão dirigidos de uma maneira totalmente diversa. E também não se trata muito menos do "irracional' e de "símbolos" e "cifras": tudo isso pressupõe a metafísica até aqui. Muito ao contrário, o **silenciamento** inclui a lógica da entidade, assim como a questão fundamental transforma em si a questão diretriz.

O silenciamento emerge da origem essenciante da própria **linguagem**."

(Heidegger, Martin. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro. Via Vérita. 2014. pp. 80-81)

Questionamentos:

a) *"(...) como o seer se essência?"* Pesquise sobre o assunto, elabore um texto e realize comentário em sala de aula.

b) Segundo o Texto 1, explique e comente sobre a lógica da filosofia.

c) Quer a filosofia substituir a lógica? E o que quer dizer a palavra sigética? (Textos 1 e 2)

- SUPERAÇÃO

Contexto: A palavra superação já retém nela mesma uma ação-super, uma ação que ultrapassa. Mas, aqui, o que ultrapassa e o que é ultrapassado? Devemos pensar apenas em termos causais ou sequências para compreendermos esta tal superação?

Texto 1) "O homem não pode acabar com o mal, nem com a guerra, nem com a destrutividade, nem com a vontade de dominar, **mas pode**, a cada vez**, superar**, **transformar**, **a sua relação pessoal com os limites e as dificuldades do poder**. O esforço de cada vez, não é coletivo. O empenho de superação é sempre pessoal. Portanto, cada pessoa pode, nas condições e nas situações que lhe são pertinentes, enfrentar a pretensão de poder que de si mesmo emerge. Eo que pode uma pessoa sozinha? Ser pessoa é estar numa rede de relações que se auto-alimentam infinitamente. É o que chamamos contágio. Assim cada pessoa traz em si, como ressonância ontológica, toda a humanidade. A expansão dos encontros e das trocas pessoais se dá por contágio. Que outra explicação se pode oferecer da palavra de Cristo pelo mundo? Não foi devido, apenas, ao louvável esforço de conversão missionário, e muito menos aos esforços de mídia nos quais a Igreja tem, ingenuamente, se empenhado nas últimas décadas. Não se pode subordinar a força divina da palavra a nenhum meio. Os meios, os movimentos é que se

nutrem, sem saber, da originariedade que o Deus-homem nos doou. A expansão da palavra se deu, sobretudo, pela força e pelo vigor do espírito, que habita toda e qualquer palavra. Isso vale para todas as experiências fundamentais e originárias da vida. (...) **A força do espírito, na pessoa, é dotada de autonomia, vontade e liberdade. Jamais deixaremos de ser tribais, institucionais, sociais, coletivos, ideológicos, pois o homem vive do impulso de conservação de tudo que é e não é, mas a expansão relacional das e entre as pessoas manterá vivo o envio mítico em cada uma dessas realizações. Na pessoa, o homem se conserva em sua humanidade**.

Pessoal será o caminho de transformação e abertura da humanidade. Trata-se da pessoa de cada político, de cada cientista, cada homem, cada pai de família, cada amigo, cada inimigo. A impessoalidade das funções, que domina nossa sociedade, imprime-lhes um caráter impiedoso e superficial. Essa onda, que tem como centro a pessoa, não erradicará com o mal, com a violência, mas tornará os homens sensíveis à dor do próximo, às necessidades de cada um, à felicidade de todos."

(Quintão, Denise. *Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do Arcaico nos gregos*. Apresentação E. Carneiro Leão. Teresópolis. Daimon. 1ª Edição. 2007. pp.164-165).

Texto 2) "Classicamente, considerava-se que o bem era completamente cancelado, ou apagado, *sublatum*, pelo mal, ou que a existência era completamente apagada, ou cancelada, pela não-existência. O duplo sentido de "destruir" ou "apagar" e "conservar" se encontra em Fichte quando considera que a realidade é "superada", *aufgebohen*, pela negação, o que, no seu entender, significa que algo permanece da realidade assim "negada". Mas foi Hegel – seguido por todos os que adotaram o chamado método dialético - quem deu às noções de "superar" e "superação" um lugar central. No "*prefácio*" à *Fenomenologia do Espírito,* Hegel escreve que "excluir a reflexão do verdadeiro e não concebê-la como um momento positivo do Absoluto é desconhecer a razão. A reflexão faz do verdadeiro um resultado, mas **supera (*aufhabet*)** também esta oposição com respeito a (*gegen*) seu devir". De um modo mais preciso, na mesma obra, ao tratar da **percepção**, e ao salientar que a certeza imediata, contra o que se costuma supor (o que supõem os "empiristas" ou imagina "o senso comum"), não alcança o verdadeiro, já que sua verdade é o geral, Hegel desenvolve a ideia de que "o isto" (*das Dieses*) "está posto como *não isto* ou como superado (*aufgehoben*), de modo que o sensível, em lugar de ser tal determinado particular, é algo geral. O "superar" de que aqui se trata apaga e mantém: "O superar (*das Afhaben*) expressa sua verdadeira significação dupla, que já vimos no negativo; é ao mesmo tempo um negar (*Negieren*) e um conservar (*Aufbewahren*)."

Na *Ciência da lógica*, livro I, cap. 1, seção 1, C 3, Hegel fala da "**superação do devir**" e acrescenta uma nota sobre a expressão **"superar" (*Aufheben*)**, indicando que superar e

o superado ou “o que existe idealmente como um momento” é uma das noções básicas em filosofia. Deve ser distinguido do *nada*, pois enquanto “o Nada” é algo “imediato”, o que é **superado** é o resultado da “mediação”: “É um não ser, mas como *resultado* que teve origem num ser. Por conseguinte, possui ainda *em si mesmo a determinação daquilo do qual se origina*”. Hegel se refere ao antes mencionado sentido de ‘superar’, tollere [“levar, levar-se, como um prêmio”], como termo que tem duas acepções, patentes no jogo de palavras de Cícero: *tollendum est Octavium*. Mas este jogo de palavras não esclarece muito, acrescenta Hegel, porque não permite ver que **algo é superado** “somente na medida em que entrou em unidade com seu oposto”. Discutiu-se as diferenças que há entre a concepção de “superar” na *Fenomenologia do Espírito* e na *Ciência da Lógica*. Geralmente se admite que há diferenças no sentido pelo menos de que na última obra a noção de “superação” ocupa um lugar mais central e sistemático. Discutiu-se também se há diferenças entre os modos como funciona a superação no processo dialético ou na razão especulativa (que, a rigor, “supera” tal processo). Em todo caso, parece haver **algo comum** em todos os sentidos hegelianos de “superar”: o fato de que a função básica desempenhada pela superação seja a de desarticular e desfazer a rigidez dos conceitos que o entendimento tende a considerar de um ponto de vista “estático”.”

(Mora, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia – Tomo IV - QZ*. Tradução Maria Stela Gonçalves *et tal*. São Paulo. Loyola. 2ª Edição. 2004. pp. 2794-2795). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) “*O homem não pode acabar com o mal, nem com a guerra, nem com a destrutividade, nem com a vontade de dominar, mas pode, a cada vez, superar, transformar, a sua relação pessoal com os limites e as dificuldades do poder.”* É o homem prisioneiro ou escravo de ideologias ou existe a possibilidade de refutar e libertar-se das amarras de qualquer ideologia? (Texto 1)

b) *“Mas este jogo de palavras não esclarece muito, acrescenta Hegel, porque não permite ver que algo é superado “somente na medida em que entrou em unidade com seu oposto””.* Explique a possibilidade dessa ‘superação’ em conformidade com o pensamento de Hegel. (Texto 2)

c) Segundo o Texto 2, elabore comentário como e se a força do espírito no homem pode superar as adversidades da vida.

- TÉCNICA

Contexto: A palavra técnica remete à Grécia antiga. Técnica diz o mesmo que teconologia? A tecnologia de hoje encontra algum tipo de correspondência com os gregos antigos? Reflitamos a respeito com os textos propostos.

Texto 1) "Heidegger, refletindo sobre os gregos antigos, observa que a raiz da palavra <<tecnologia>> é *techné*, que não significa tanto o fazer qualquer coisa, como a sua produção num sentido estritamente etimológico: a sua orientação ou aspiração. Para os gregos, *techné* significava uma revelação de algo, o seu desvendar ou trazer à luz. Assim, de acordo com Heidegger, a palavra *techné* denota <<um modo de conhecer. (...) *Techné*, enquanto conhecimento experimentado no sentido grego, é um produzir de existências naquilo que gera, evidenciar existências e, como tal, o movimento de seres que provêm no *oculto* para *revelação* específica da sua aparência; *techné* nunca designa a acção de fazer>> (*PLT* 59). A tecnologia moderna é, também, uma revelação, ou um gerar, mas a forma como ocorre, sustenta Heidegger, é distinta da dos antigos. A experiência grega da *techné* consistia numa revelação daquilo que permanece como potencial, da mesma forma que se entende que a escultura poderá estar escondida na pedra por esculpir. Como consequência, *techné* era uma forma de <<cuidar>> um modo de incutir os contornos, formas e funções potenciais dos seres. Heidegger acredita que esta indução evidencia <<uma abertura resoluta para os seres>> na procura de <<fundamentar os seres nos seus próprios termos>> (*WPA* 164,165). A abertura para os seres, tal qual a *techné* constitui apenas um modo específico, descreve assim a premissa humana da existência de uma relação solícita para com o mundo. Heidegger aponta para o facto de esta incitação ser o fardo da liberdade. Ironicamente, **a liberdade humana** (pelo menos no mundo ocidental) tem sido tipicamente identificada, não com incitamento daquilo que permanece em potencial, mas com o **poder de dominar e possuir** aquilo que é colocado em prática. A **tecnologia moderna** retira daí as suas **características** definidoras.

A tecnologia moderna revela o mundo, não através de uma comparação ou suscitação/produção (*her-vor-bringen*), mas como um **desafio (*Herausfordern*)**. Este desafiar extrai, inegavelmente, aquilo que permanece em potencial. Contudo, fá-lo de uma maneira que não confronta este potencial como uma essência, passível de ser descoberta em termos fenomenológicos, que tem necessidade ser salvaguardada. Pelo contrário, o desafiar extrai-a com vistas a utilizá-la. Heidegger explica que <<este lançar-se ao ataque que desafia as energias da natureza é um estimular [*Fördern*] de duas maneiras possíveis. Ele estimula, pois desvenda e expõe. Contudo, esse estímulo é sempre, em si mesmo, orientado de um começo em direcção a algo diferente situado mais adiante, ou seja, prosseguir em direcção aos rendimentos máximos com custos mínimos>> (*QT* 15). Na

medida em que podemos falar de uma meta para tecnologia como um todo, este é a busca incessante pela eficiência da exploração das fontes.

O impulso tecnológico rumo à eficiência, na Terra, as suas criaturas e os nossos congêneres humanos são reduzidos ao estatuto de matéria-prima – a apalavra que Heidegger usa é **<<reservas>> (*Bestand*).** O mundo como um todo, tecnologicamente concebido, torna-se uma reserva. Ele existe no modo como aguarda pela nossa utilização, no modo como aguarda o seu ser que é utilizado de forma mais eficiente. Heidegger escreve que num mundo tecnológico <<tudo está ordenado para constituir um recurso infalível, imediatamente disponível, para que possa ser requisitado para mais uma nova disposição>> (*QT* 17). Heidegger sugere o termo **<<armação>> (*Gestell*)** para o modo de revelação que apresenta tudo como uma reserva. A armação é, então, a essência da tecnologia moderna, sendo essa disposição aquilo que desafia tudo enquanto reserva. A tecnologia, nesse sentido, é globalizante. O desenvolvimento de qualquer máquina, artefacto ou conjunto de atitudes específicas não é o que está em questão. A preocupação de Heidegger é que tais desenvolvimentos são meramente os sintomas de um impulso tecnológico expansivo que não contempla quaisquer fronteiras e não faz quaisquer distinções (ontológicas), na sua tentativa de delimitar (armar) todo o campo experimental do ser humano.

Máquinas, técnicas e artefactos elaborados – aquilo que geralmente compreendemos como sendo a tecnologia – permanece uma preocupação secundária para Heidegger. O que ele, antes de mais, tem em mente é o alcance totalizante da armação como um modo particular do ser humano. Segue-se que essa **delimitação, enquanto <<maneira de revelar preponderante na essência da tecnologia moderna (...) não é, em si mesmo, algo tecnológico>>** (*QT* 19-20). As máquinas são apenas os exemplos mais patentes daquilo que aguarda ser utilizado como reserva, e que integra o mundo como sendo uma reserva. A essência da tecnologia moderna não é nada de tecnológico devido ao facto de a tecnologia não estar fundamentada na produção de máquinas (a sua consequência mais visível), mas na revelação ontológica do Ser do ente enquanto uma reserva. Heidegger afirma que a tecnologia não é simplesmente um meio mas um modo de revelar porque, do ponto de vista tecnológico, toda a revelação é redutível a um simples meio. Por outras palavras, a tecnologia não pode ser aplicada de forma neutra entre diversos modos de revelar, já que a tecnologia impõe um modo único de revelação: tudo, em toda a parte, é revelado, neutralmente, como reserva.

(Thiele, Leslie Paul. *Recebendo o céu e aguardando as divindades: o desafio da tecnologia*. *In:* Martin Heidegger e a Política Pós-Moderna – meditações sobre o tempo. Tradução Ana Matoso Mendes. Lisboa. Piaget. 1995, Capítulo oito. pp. 255 a 257. Quanto às abreviaturas, ver: Heidegger, Martin. (*PLT*) - *Poetry, Language, Thought - Poesia, linguagem, pensamento*; (*WPA*) *Nietzsche Volume 1: The Will to Power as Art. - Nietzsche. Vol. 1. A Vontade de Poder como Arte*; (*QT*) *The Question Concerning Technology, and Other Essays - A questão sobre a tecnologia, e outros ensaios*). Os negritos são nossos.

Texto 2) "TECHNÉ é um termo técnico em Aristóteles. A palavra vem de um substantivo homérico TEKTWN, que designa quem trabalha a madeira, de qualquer maneira, seja de maneira refinada, o marceneiro, seja de maneira tosca, o carpinteiro. A diferença entre artesão e artista é moderna, não é nem grega, nem medieval. De TEKTWN derivou-se o verbo TEKNAINW, com significado primeiro de talhar a madeira, depois de tecer, tramar, maquinar, de fabricar, elaborar, construir. A forma homérica TECHNÉ diz arte na acepção ampla de indústria, habilidade, perícia, expediente, processo.

Em seus escritos, Aristóteles conhece quatro usos principais de TECHNÉ:

a) em oposição a PHYSIS, sorte, e AUTOMATON, o que funciona por si mesmo, TECHNÉ diz um <u>*processo controlado*</u> *de* <u>*fazer*</u> *e* <u>*operar*</u>;
b) em oposição a PHYSIS, realização originária da realidade e original do real, TECHNÉ indica que todo processo controlado de fazer supõe sempre uma <u>*matéria*</u>, como material, e um *princípio universal de constituição e determinação* de uma <u>*forma*</u>;
c) em oposição a EPISTEME, conhecimento universal e necessário, TECHNÉ remete para um <u>*saber fazer adquirido por generalização da EMPEIRIA*</u>, que, por dar-se dentro de limites, tem sempre limitações;
d) em oposição a POIESIS, criação oriunda de uma advento inesperado da realidade em diferenças numa identidade, TECHNÉ diz <u>*invenção de novas realizações*</u>.

Cada área semântica do uso de TECHNÉ em Aristóteles inclui não uma, mas muitas questões. Esta multiplicidade, no entanto, não tem importância decisiva, por um motivo bem simples. Todas as questões da TECHNÉ estão operando em todos e em cada um dos usos. Para o estagirita, a TECHNÉ, no sentido de belas-artes, não é nem *técnica*, no uso moderno, nem *procedimento*; não se reduz nem à *natureza* nem à *ciência*, não se identifica nem com a *invenção* nem com a *repetição*. <u>E, no entanto, toda esta negatividade de "não" inclui sempre afirmação de um "sim", para vir a ser arte</u>. Por isso a arte não é **técnica**, sendo técnica. É no próprio **procedimento** de seus recursos que a arte supera todo

procedimento. É na **ciência** que a arte deixa a ciência. É tornando-se **natureza** que a arte sai da natureza."

(Carneiro Leão. Emmanuel. *A luz da arte grega [PHYSIS - PHWS – TECHNÉ]. In:* Arte no Pensamento. Org. Fernando Pessoa. Museu Vale do Rio Doce. 2006, pp. 68-70). Os negritos, itálicos e sublinhados são nossos.

Questionamentos:

a) Quais os modos empregados por Aristóteles para dizer *techné*? (Texto 2)

b) A técnica moderna equivale à técnica dos gregos antigos? (Texto 1)

c) Segundo Martin Heidegger, acuse as características da técnica moderna. (Texto 1)

- TEMPO

Contexto: Disse Agostinho: **"**O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei." (Agostinho, Santo*, Confissões*). Estudemos os textos para um maior esclarecimento do tema.

Texto 1) "*Eratis enim aliquando tenebrae*" (Efhes. 5,8): Outrora éreis uma escuridão, mas agora uma luz em Deus". "***Aliquando*"**: Se alguém consegue sondar plenamente essa palavra, então ela significa tanto quanto "uma hora" e refere-se ao **tempo**, que nos impede acesso à luz, pois não há nada tão contrário a Deus como o tempo. Refere-se não somente ao tempo, mas também a um <simples> apegar-se ao tempo. Também não se refere apenas a um apegar-se ao tempo, refere-se a um <simples> toque do tempo <e> não apenas a um toque do tempo, mas também a um <mero> cheiro ou hálito do tempo. – Alí, onde estava colocada uma maça, fica seu hálito; assim deveis entender a expressão "**o toque do tempo**".

(Eckhart, Mestre. *Sermão 50*. *In:* Sermões Alemães. Tradução e introdução: Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Apresentação: Emmanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: São Francisco. Petrópolis: Vozes. 2009, p. 279-281). Os negritos são nossos.

Texto 2) "O **tempo** é a relatividade **mediadora** entre dois absolutos**:** o absoluto do ser enquanto tal, tal como aparece ao homem, e o absoluto do seu ser tal como ele inexoravelmente o pretende.

E o tempo é o único caminho que se abre no inacessível absoluto.

Mas um caminho não se limita a atravessar um território ou a rodeá-lo. Pois o caminho, realidade mediadora entre todas, conserva qualquer coisa e evita qualquer coisa do lugar em que se abre. A sua **função** é conduzir algo ou alguém que sem ele não encontraria a possibilidade de existência; algo ou alguém que iniludivelmente se encontra num lugar onde não se pode instalar.

O caminho é sempre um certo vazio. Para se fazer qualquer caminho foi preciso arrasar, destruir.

Assim, no caminho do tempo, poderíamos dizer que o caminho do tempo passa arrasando o ser: o ser **enquanto tal**, e o ser daquele pelo qual transita: **o homem**, tanto quanto sabemos.

Mas se um caminho o é verdadeiramente, se cumpre a sua função mediadora, terá destruído apenas para criar uma relação diferente; uma relação possível e válida. Tratando-se do tempo, uma relação possível e válida quer dizer adequada ao **ser do homem** para quem o caminho do tempo se abre.

O tempo constitui a possibilidade de viver humanamente; de **viver**. Já que o viver não é o mesmo que a vida. A vida é dada, mas é um dom que exige de quem a recebe o vivê-la, e ao homem de uma maneira especial.

Viver humanamente é uma acção e não um simples deixar-se deslizar pela vida. É o que, segundo **Ortega y Gasset**, distingue o homem dos outros seres vivos que conhecemos. O homem tem de fazer a sua própria vida, ao contrário da planta e do animal que a encontram já feita e que só têm que deslizar por ela, do mesmo modo que um astro percorre a sua órbita – adormecido -, diz. É indubitável.

Mas por outro lado, o deixar-se deslizar pela vida que se estende já feita, o percorrê-la do mesmo modo que um astro na sua órbita é, sem dúvida, qualquer coisa que o homem sempre se esforçou por conseguir. **A órbita** é representação e símbolo da ordem perfeita.

Viver descrevendo uma órbita é uma imagem ambivalente: infernal pelo que de movimento sem fim possui, pela falta de lugar próprio que significa. Imagem de um tempo vazio, sem princípio nem fim, de um tempo absolutizado; desprovido de transcendência. Mas se a órbita se descreve criando-a, dançando em roda, o que será sempre ainda que pareça só andar, então será **imagem da vida em estado puro**, da vida bem-aventurada, obediente e livre ao mesmo tempo.

Isto mostra-nos quanto, de facto, o homem está **separado** no seu viver do modo de vida que a imagem do astro adormecido na sua órbita lhe proporciona. Imagem que descobre e assinala os pólos opostos da sua extrema desgraça e da sua sonhada perfeição.

E assim parece que na vida, enquanto quem quer que seja, por afastado que esteja do astro, somente desliza, dorme e sonha, ao homem é-lhe exigido **despertar.** O **astro** é apenas criatura que obedece, pensamento da criação, manifestação do ser, figura, *eidos* (gr. ideia). Se vivesse ou se vive, sonhar-se-á a si mesmo no espaço-tempo que o alberga. E a **planta**, que tem já que fazer alguma coisa, mas sempre em obediência, sonhar-se-á a si própria no cumprimento da sua forma, obedecendo e ainda identificando-se com o seu sonho. Tem já, como tudo que é vivo, um tempo próprio; esse tempo próprio da vida que no **animal** se torna mais patente por causa do movimento de translação. E poder-se-ia dizer – trata-se de uma simples observação – que alguns animais estariam prestes a rasgar o seu sonho num instante, o que equivale a dizer, rasgar o seu ser recebido.

E quanto ao **homem**, recebe também a sua vida, sem dúvida. Mas recebe com ela o seu ser. Um ser que se lhe apresenta, de um modo estranho, como absoluto. Pois sendo este seu ser recebido sentido como absoluto, encontra-o a seu cargo. Leva-o e suporta-o, sofre-o verdadeiramente porque lhe pesa; envolve-o e até pode possuí-lo, se deixou de contar com ele ou se o tem demasiadamente em conta.

O homem **encontra** o seu ser, mas encontra-se com ele como com um **estranho**; manifesta-se e oculta-se; desvanece-se e impõe-se; contamina e exige; dá-se em sonhos, como a toda a criatura vivente, e fá-lo depois **despertar**. Mas não pode viver simplesmente enclausurado com seu ser. Alguma coisa **acontece** ao homem com o seu ser de tal forma que este o expulsa do claustro imaginário. E ao suceder assim, em certas ocasiões, até chega a **negar** o seu ser recebido, tal como se apresenta de modo imediato. E chega também a negar o seu ser de criatura desafiando-o a partir da liberdade, numa das tantas formas de suicídios em que usa a liberdade como fatalidade.

Pretende ainda **anular** este seu ser recebido no ascetismo que nega as suas manifestações mais imediatas, tratando-o como se fosse um sonho, um sonho do indivíduo ou um sonho que entre todos arrastamos a partir de um erro original. Um sonho que há que despertar inteiramente. Há também a possibilidade contrária que, de facto, acontece com frequência: **entregar-se** a este ser recebido tal como imediatamente se manifesta negando-se a despertar; seguir o sonho na mais completa passividade, renunciando ser a sua via.

E há que despertar, ir despertando, o que significa ir despertando para o ser do seu sonho, despertar com ele.

Põe-se assim a perguntar sobre que espécie de **ser** é este **próprio do homem** que sente o seu ser – vê-o, ou melhor, entrevê-o em raros momentos e frente a ele pode dizer sim ou não, tomando-o a seu cargo. Que espécie de ser é este que para ser na vida há-de de despertar sempre, ainda que seja para logo a seguir se submergir novamente no sonho inicial!

<La vie est impossible> (**A vida é impossível**), disse Simone Weil, acrescentando: <C'est le malheur qui le sait. (**é a desgraça quem o sabe**). Mas na verdade, ser é impossível; ser como criatura sem mais. O que quer dizer como criatura nascida de uma só vez e passivamente. Que **despertar** é continuar a nascer de novo, recriar-se.

E daí a necessidade de **tempo** nas suas conhecidas e ocultas dimensões. Do tempo sucessivo, que é o mesmo que dizer da realidade.

A **realidade** antes de se impor descobre-se, ou melhor, descobre-se enquanto se impõe, já que por princípio é acessível; permite e ainda oferece o lidar com ela. É descontínua, fragmentária, relativa e portanto permite ao homem actuar. Poder-se-ia dizer que ao animal se permite igualmente o actuar. Mas de maneira bem diversa, já que o animal não difere do seu próprio ser.

E o homem, ou difere do seu próprio ser, ou dentro do seu ser há **qualquer coisa** que lhe exige ir mais além; transcende-lo, transcender-se.

Poder-se-ía assim **definir o homem** como o ser que padece a sua própria transcendência. Como o ser que transcende o seu sonho inicial. Pois o ser na vida assim sem mais, encontra-se em **estado de sonho**; esta aí. **Está aí** tendo que lidar com os que o rodeiam. Por isso mesmo sonha, continua a sonhar na vida. E a vida, por dolorosa ou gozosa que seja, é para ele sonho. Pois ele é o ser que sonha na vida.

Só quando o homem aceita integramente o seu próprio ser começa a viver por inteiro. O diferir do próprio ser – é aqui indiferente que isto suceda em virtude de uma dualidade, ou em virtude de um núcleo transcendente do ser recebido – e a possibilidade que inexoravelmente se lhe actualiza de fazer alguma coisa com ele, frente a ele, ou contra ele – já que o homem pode contra-ser-se – manifesta de modo evidente nele a existência daquilo que se chama **liberdade**. Tem-na não quando despertou, mas mais propriamente, despertando. A liberdade fá-lo despertar.

Despertar no homem é despertar-se com seu próprio ser na realidade e perante ela. A realidade que se apresenta de forma fragmentária e total, iniludível e relativa; chamando-se como **o lugar de encontro** com todos os outros homens. Porque a realidade

é, em princípio, o lugar onde os seres se encontram porque aí se **descobrem** ao entrar. O lugar que põe, inexoravelmente, os seres a descoberto.

E a realidade, fragmentária e inesgotável, dá-se com o tempo, no tempo. O homem **desperta** com o seu ser na realidade transitiva, lugar de descoberta, trato e encontro. A realidade é caminho tal como o tempo.

O homem **despertou** o seu ser, o seu sonho inicial, pela realidade, através dela. **O seu ser** perde, por causa da relatividade deste caminho, algo do seu carácter, mas não do ser em si próprio. No entanto, ganha em realidade, o que, sem dúvida, lhe fazia falta. A esse seu ser de criatura adormecida que através do tempo, indo pelo tempo, se há-de realizar.

Se se tratasse de um ser inteiro, de ser inteiramente, não teria que se realizar no tempo, nem em nenhum outro meio. Não teria que passar por nada.

Parece-nos deste modo que, assim como se tinha descoberto no transcender do ser do homem um <mais> a respeito do ser recebido, agora se descobre um <menos>, um **não ser**. Trata-se, pois de um **não ser** ainda, de um **não ser** em acto.

A realidade-tempo é caminho, mas também passagem; porto, porta.

Daí que o tempo tenha de ser, pelo menos, no seu primeiro aspecto, tempo sucessivo; o tempo descontínuo da consciência.

E por ser descontínuo o tempo é sucessivo; sucede-se a si mesmo ou em si mesmo, e faz com que <as coisas do ser> aconteçam; aconteçam realmente. O tempo é o meio, o *organum* (órgão, método) deste acontecer. Por ele a liberdade, verdadeiro acontecimento, extrai o ser recebido do estado inicial do sonho.

Mas se o homem **desperta** com o seu **ser**, com o seu sonho, actualize positivamente ou não a sua **liberdade**, encontra-se com a **realidade** que, percebida adequadamente ou não, está aí como no campo dos factos. Nela e no tempo sucessivo, o ser que não é ainda precipita-se fatalmente na **história**. Pois a história espontânea é uma fatalidade, é a consequência de viver sem acabar de despertar no tempo sucessivo; de que o despertar não seja completo e de que o tempo não seja como uma órbita. A inevitável história que é, talvez, o tributo que a liberdade paga ao tempo, e o despertar inicial, o sonho jamais desfeito na vida. (...)

Ao homem o ser manifesta-se em sonho, em sonhos. Passá-lo pela realidade é **despertá-lo**. O ser revela-se, o ser desvela-se, porque vai perdendo seu carácter de absoluto, de oculto, de inacessível. Revela-se assim ao sujeito que o padece e conduz. Desentranha-se. E à medida que se desentranha vai deixando de ser o desconhecido e se

apresenta impondo, ante tudo, um estranho **modo de estar no tempo**; esse tempo próprio dos sonhos que invade a consciência na vigília e pode envolvê-la até a submergir, e que os sonhos propriamente fazem padecer ao sujeito antes do argumento que apresentam, algo com o que não costuma contar e que o conduz aos <ínferos>[244] do próprio tempo. Mas todos os infernos conhecidos do homem são-no somente enquanto pré-história e profética antecipação.

O tempo desborda-se desde o princípio, como acontece na situação específica em que se dá nos sonhos.

(Zambrano, María. *O Tempo*. *In:* O Sonho Criador. Prefácio e Tradução Maria João Neves. Assírio & Alvim. 2006. pp. 67-74). Os negritos são nossos.

Texto 3) "Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem poderá apreende-lo, mesmo só com o pensamento, para depois nos traduzir por palavras o seu conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas do que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, **o tempo**? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei. Porém atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobrevivesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existia o tempo presente."

(Agostinho, Santo. Confissões. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis. Vozes. 1990. pp. 278). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) O que é, por conseguinte, o tempo? (Texto 3) Elabore a sua compreensão.

b) *"Daí que o tempo tenha de ser, pelo menos, no seu primeiro aspecto, tempo sucessivo; o tempo descontínuo da consciência."* Que é tempo sucessivo? (Texto 2)

c) "*Eratis enim aliquando tenebrae*" (Efhes. 5,8). Segundo a passagem do Evangelho mencionada nos Sermões de Mestre Eckhart, comente o sentido de tempo.

[244] Conceito zambraniano que significa aquilo que de mais interior mas não necessariamente íntimo existe no ser humano; precisamente essa falta de intimidade com uma realidade tão intrinsecamente sua pode degenerar num inferno, os infernos da alma a que a autora tantas vezes alude. (N.T.)

- TRADIÇÃO

Contexto: Estude detidamente os textos abaixo e aprofunde conhecimentos a respeito de palavra tão usual, mas pouco compreendida em sua dimensão. Afinal, qual será a sua importância filosófica?

Texto 1) "**Tradição** é uma palavra; e mais, uma palavra radical. Toda palavra, como tivemos a oportunidade de ver no parágrafo anterior, aponta para um determinado aparecer. A palavra "tradição" não é uma exceção a esta regra. Ao contrário, ela descreve uma aparecer próprio e uma experiência determinada: a experiência radical de acolhimento da força que constitui o modo pleno do obrar. Esta colocação, largada à sua sorte, cairia facilmente sob a pecha de uma abstração; e, com razão, alguém poderia condenar a falta de consistência e demonstração de nossa posição. Desta feita, é necessário elucidar o que há de fundamento à mesma. Algumas perguntas, porém, podem nos auxiliar no caminho desta fundamentação: **Em que consiste esse acolhimento? O que é que nos permite afirmar a aquiescência de todo *autor* à força destinada pela tradição?** O vocábulo "tradição" é derivado do verbo latino ***tradere*****,** que diz primordialmente "ação de entregar". A tradição, neste sentido, entrega algo. O que ela entrega, todavia, não diz respeito ao que comumente tomamos como objeto de entrega. É claro que a tradição não passeia pela rua de oito às cinco, entregando ternos sob medida; nem tampouco possui um telefone, onde anota pedidos que se converterão posteriormente em deliciosas *pizzas* napolitanas. Não, **a tradição não entrega *coisa* alguma**. E não entrega, pois não se constitui senão a partir de perspectivas que forjam as diversas modalidades de configuração das coisas. A **tradição artística**, por exemplo, não é nada além do movimento de entrega de si, por parte de cada personagem desvelado pela história desta tradição, para aqueles que se perfazem no interesse que a determina enquanto tal. Picasso é herdeiro de Cézanne, que é um herdeiro de Michelângelo, que é herdeiro da arte grega, e assim por diante. O interesse de cada um deles: a pintura. Todos eles são herdeiros um do outro, porque realizam o movimento de suas obras a partir e por meio das decisões que são apresentadas pela existência da atividade de cada um de seus antecessores. Essas realizações de seus obrares, constituída a partir de um outro, não indica uma subserviência frente ao que anteriormente se apresenta; mas uma impossibilidade, vivenciada por todo grande autor, de prosseguir o processo de criação, sem antes considerar a história que torna possível a execução de sua tarefa. Assim a **tradição** implica necessariamente uma dinâmica de doação, uma espécie de remetimento que arrasta para si o que recebe. Cada um de nós sempre se vê imerso em uma determinada tradição, isto é, em um certo movimento de entrega, no qual queiramos ou não, por mais que se pense como um "rupturista", só pode desempenhar a ação de cisão que tem em mente a partir do caminho que torna possível a conformação desta cisão; e mesmo que seu intuito seja construir uma obra que torne inviável a perspectiva reguladora

da literatura clássica, este só poderá alcançar algum êxito na assunção disso mesmo que ele busca superar. Desta forma se for um *verdadeiro* escritor, a sua arte não será levada por um desejo infantil de refutação, e, em sua negação, a escrita clássica aparecerá em todo seu brilho e textura.

(Casa Nova, Marco Antônio dos Santos. *Introdução*. *In*: Scheler, Max. Da Reviravolta dos Valores. Tradução, introdução e notas Marco Antônio dos Santos Casa Nova. Teresópolis. Vozes. 2012. pp. 8-9). Os negritos são nossos.

Texto 2) "*La gloire de L'homme* – diz Lautréamont – c'est une gloire empruntée. O domínio de uma pretensa autonomia da ação humana seria o da **História**, compreendida como campo de realização dos projetos e desígnios da humanidade. O homem, entretanto, foi lançado no processo de sua própria autonomia e autocriação, no processo de antropogênese, por algo que transcende o seu próprio poder. A iminência ou o ser–para–si da vida histórica constitui, de fato, um episódio de uma sucessão transistórica, que encontra no soerguer-se da aventura humana uma sua epocalidade. Se o ser do homem é um ser adventício, um **ser de empréstimo**, *une glorie empruntée*, então aquilo que se trata ao se tratar do homem é de uma alteridade que tem no homem uma de suas expressões. O **homem** é o vir a ser de uma Teodiceia, o que vale dizer o mesmo da **História**, desde que o homem é a sua própria História. O homem é um indício de **acontecimentos** que se passam além de sua consciência e dos quais, entretanto, a sua consciência é uma eminente expressão. A História está ligada a uma **Matriz**, a uma alteridade instituidora, que desoculta o desempenhável hominídeo. Os desempenhos dependem do desempenhável e esse, por sua vez, depende da **Fascinatio** que empresta àquele a sua essência e natureza essenciais. Na **História**, portanto, ao contrário do que afirmou **Hegel**, nada se realiza de novo. Essa não constitui, assim, um processo aberto, uma contínua criação de novas possibilidades, estando pelo contrário fechada pela fascinação original. A História humana não pode ir além do consignado, uma vez por todas, pela **Matriz**, sendo toda transcendência finita uma **in-sistência** no oferecido, um novo rigor da **Fascinatio**. O movimento da História dá-se como um construir e reconstruir dentro de **certas medidas**, como uma afirmação do ***mesmo* no diferente**. E é porque existe esse *mesmo*, reconhecível em todas as partes, que se pode falar por exemplo numa cultura cristã-ocidental.

O sentido in-sistêncial da ek-sistência designa o perder-se no já oferecido, o perseverar no oferecido como forma do **acontecer**. O homem, empolgado por aquilo que se lhe defronta e, ao mesmo tempo, arrebatado pelas possibilidades que determinam todo o horizonte do conhecido, avança unicamente na **dimensão dessas formas**, orgulhoso de abarcar o que imagina ser a totalidade do real. A estrutura ontológica do **acontecer** encontra sua formulação numa particular característica da ek-sistência, que a condena não

só ao transcender des-velador, como também ao subordinar-se in-sistente às formas desveladas. “O homem – diz Heidegger – não somente ek-siste, mas ao mesmo tempo in-siste, isto é, se enrigece naquilo que o ente lhe proporciona na medida em que este lhe aparece em si manifesto”.

Um **novo conceito da História** poderá partir da consideração do aspecto insistêncial da ek-sistência. A **História** é o próprio ocorrer do perseverar in-sistente, o pôr em obra a insistência do existir como sua única e inalienável realidade. O *novo* na História só é novo para quem não sabe ver as potencialidades implícitas no **mito** fundador de um ciclo cultural. Essas potencialidades do mito estão sempre além da realização do momento e em cada **acontecimento**, como um ideal ou como um **dever ser** sempre à espreita. O **mito** é justamente aquela **permanência** de que fala Heidegger em seu ensaio *Hölderlin e a Essência da Poesia.* Nesse mesmo ensaio encontramos a afirmação de que a **poesia**, conceitualizada como “nominação fundadora dos deuses e da essência das coisas”, é o fundamento que suporta que a História. A **História**, portanto, condicionada pela presença dessa **permanência** é, em última análise, a própria presença dos deuses e da essência *fascinante* das coisas. Dentro e no coração dessa *permanência*, dessa Matriz, dessa *fascinatio*, evolui a História como **momento existencial e como o resguardar de um desguardável**. A História é desfechada pela **poesia** compreendida como instauração de uma *permanência*, e se processa como um permanecer nessa permanência. Em outro ensaio de Heidegger intitulado *A Origem da Obra de Arte*, essa permanência resguardante vem incluída no próprio conceito da poesia e como seu caráter definitório. “**O resguardar de uma obra**”, diz Heidegger, “**significa habitar na abertura do ente propiciado pela obra**”. A poesia só pode realizar o seu papel desocultante por intermédio desse **permanecer** no sugerido pela obra e no resguardar essa mesma investidura. Encontramos o exemplo da ocorrência desse **permanecer** nos ritos religiosos, por meio dos quais uma **tradição** espiritual é preservada e legada. Através do **permanecer** e do **resguardar** é que se configura qualquer ser-para–o–outro inerentes a um ciclo histórico determinado. O resguardável vem instituído pelo poder fascinante do Fascinator.”

(Ferreira da Silva, Vicente. *História e meta-história. In:* Transcendência do mundo – obras completas. São Paulo. É realizações. 2010. Tradução das citações Alemão: Karleno Bocarro. pp. 289-291). Os negritos e sublinhados são nossos.

Questionamentos:

a) O que se entende por tradição no Texto 1?

b) “*O movimento da História dá-se como um construir e reconstruir dentro de certas medidas, como uma afirmação do mesmo no diferente.”* Explique se a compreensão do

Autor quanto ao movimento da História está ou não em confronto com o pensamento de Hegel. (Texto 2)

c) Explique o sentido de tradição e de exemplo, segundo o Texto 2.

- TRÁGICO

Contexto: Tema que percorre o mundo e viceja nas veias humanas. Ao se deparar com os percalços, desalentos, ausências e faltas que a vida lhe presenteia, o não-saber do homem se transforma em saber. Tem a tragédia essa prodigalidade? Não sabemos. Estudemos, então.

Texto 1) "Antes de mais – já o dissemos e voltamos a dizer -, a tragédia grega tem, sem qualquer dúvida, uma origem **religiosa**. Esta origem ainda era muito sensível nas representações da Atenas clássica. E estas dependem francamente do culto de Dioniso.

Só nas festas deste deus é que se representavam tragédias. A grande ocasião era, na época clássica, a festa das Dionisíacas urbanas, que se celebrava na Primavera; mas também havia concursos de tragédias na festa das Lineias, que tinha lugar pelo final de Dezembro. A própria representação inseria-se, assim, num conjunto eminentemente religioso; era acompanhada de procissões e sacrifícios. Por outro lado, o teatro onde tinha lugar, e cujas ruínas ainda hoje visitamos, foi reconstruído por diversas vezes; mas era sempre o <<teatro de Dioniso>>, com um belo assento de pedra para o sacerdote de Dioniso e um altar do deus no centro, onde o coro evolucionava. O próprio coro, só pela sua presença, evocava o lirismo religioso. E as máscaras que os coreutas e os actores usavam fazem-nos pensar, com muita facilidade nas festas rituais de tipo arcaico.

Tudo isto revela uma origem ligada ao culto e pode conciliar-se muito bem com o que diz **Aristóteles (*Poética*, 1449a)**: segundo ele, a tragédia teria nascido de improvisos; teria a sua origem em formas líricas como o ditirambo (que era um canto coral em honra de Dioniso); seria, portanto, tal como a comédia, a amplificação de um rito.

(...) De Ésquilo a Sófocles e a Eurípedes a tragédia grega transformou-se e renovou-se profundamente. A visão do mundo mudou, os meios literários mudaram, o gosto, o tom, as ideias, tudo mudou. No entanto, a forma literária manteve-se a mesma; e o espírito que a animava permaneceu igualmente o mesmo. Ora este espírito revelou-se suficientemente característico para que, em consequência, todo **o teatro** que bebesse da mesma inspiração fosse chamado <<trágico>> e também para que qualquer desgraça ou qualquer **situação** que apresentasse uma certa analogia com os dados destas peças fosse

mesmo qualificada como <<trágica>>. O **bode** que dera o nome à tragédia grega acabou por invadir, de forma bastante inesperada, o vocabulário moderno da emoção...

Naturalmente, uma tal voga não é inseparável de desvios e de deformações. Do mesmo modo que, na **representação** das tragédias gregas, cada época ou cada encenador faz realçar certas características em detrimento de outras (ora é o equilíbrio e a harmonia, ora a severidade arcaica, ora uma política viva, ora uma religião intemporal), também as **adaptações** das peças variam de espírito e de inspiração segundo o momento ou a moda, também cada época e cada família de espírito é levada a privilegiar na própria noção de trágico um, ou outro, aspecto; e o reflexo das tendências contemporâneas aclara esta noção com uma, ou com outra, luminosidade. A reagrupar aqui alguns dos traços essenciais que puderam dar ao teatro trágico grego o seu alcance tão excepcional, encontraremos esses diversos reflexos e estaremos em melhores condições para compreender os riscos de erro que eventualmente eles poderiam suscitar.

E para começar, nos próprios dados da tragédia, podemos notar que o **poder de acção** das peças gregas estava próximo de duas fontes de inspiração que implicavam ambas um risco de deformação: são elas o passado mítico e a actualidade política."

(Romilly, Jacqueline de. *A tragédia grega.* Tradução Leonor Santa Bárbara. Lisboa. Edições 70. 2008. pp. 13-14; 157-158).

Texto 2) "A **tragédia** não é apenas uma forma de arte, é uma instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade coloca ao lado de seus órgão políticos e judiciários. Instaurando sob a autoridade do arconte epônimo, no mesmo espaço urbano e segundo as mesmas normas institucionais que regem as assembleias ou os tribunais populares, um espetáculo aberto a todos os cidadãos, dirigido, empenhado, julgado por representantes qualificados das diversas tribos, **a cidade** se faz teatro; ela se toma, de certo modo, como objeto de representação e se desempenha a si própria diante do público. Mas, se a tragédia parece assim, mais que outro gênero qualquer, enraizada na realidade social, isso não significa que seja um reflexo dela. Não reflete essa realidade, questiona-a. Apresetando-a dilacerada, dividida contra ela própria, torna-a inteira problemática. O drama traz à cena uma antiga lenda de herói. Esse mundo lendário, para a cidade, constitui o seu passado – um passado bastante longínquo para que, entre as tradições míticas que encarna e as novas formas de pensamento jurídico e político, os contrastes se delineiem claramente, mas bastante próximo para que os conflitos de valor sejam ainda dolorosamente sentidos e a confrontação não cesse de fazer-se. **A tragédia** nasce, observa com razão Walter Nestle, quando se começa a olhar o mito com olhos de cidadão mas não é o universo do mito que, sob esse olhar, perde sua consistência e se dissolve. No mesmo instante o mundo da

cidade é submetido a questionamento e, através do debate, é contestado em seus valores fundamentais."

(Vernant, Jean-Pierre; Vidal-Naquet, Pierre. *Tensões e ambiguidades na tragédia grega*. *In:* Mito e tragédia na Grécia antiga, Vol. 1. Tradução Anna Lia A. de Almeida Prado *et tal*. São Paulo. Brasiliense. 1988. pp. 23-24). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) Segundo o Texto 2, o que se entende por tragédia?

b) Tem a tragédia origem religiosa? (Texto 1)

c) Quais as fontes do poder de ação nas peças gregas? (Texto 2)

- VERDADE

Contexto: Uma das palavras mais importantes, senão a mais importante em filosofia. De harmonia com o todo no momento antigo, a filosofia se transforma no momento clássico na busca da verdade. E hoje, o que é da verdade na filosofia e o que é da filosofia na verdade?

Texto 1) "***Só "há" verdade enquanto e na medida em que houver existir*** – diz Heidegger. O ente só está descoberto e aberto enquanto e na medida em que há existir. As leis de Newton, o princípio de contradição, qualquer verdade, só são verdadeiros na medida em que *há* existir. Antes e depois não há verdade nem falsidade. As leis de Newton, antes dele, não eram nem verdadeiras nem falsas: isso não quer dizer que não existisse antes o ente que descobrem, mas sim que as leis se mostraram verdadeiras por meio de Newton, com elas se tornou acessível ao existir esse ente e é isso precisamente a verdade. Portanto, só se demonstraria a existência de "verdades eternas" se se provasse que houve e haverá *existir* em toda a eternidade. Toda verdade é, portanto, relativa ao ser do existir, o que naturalmente não significa nem psicologismo nem subjetivismo.

Mas, por outro lado, a verdade coincide com o ser. Só "há" ser – não ente – quando há verdade. E só há verdade na medida em que haja existir. O ser e a verdade, conclui Heidegger, "são" igualmente originários."

(Marías, Julian. *História da Filosofia*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo. Martins Fontes. 2015. p. 482)

Texto 2) "Aquele que, concebendo o conceito de "**eterno**" tão somente a contradição ante o fluir do tempo, não conseguisse **auscultar** na exigência maximamente individual da hora, na

exigência que é feita ao indivíduo, a **voz silenciosa da eternidade**, teria um mau conceito de “eterno”. O **verdadeiro** eterno não exclui de si o tempo, não se encontra ao lado dele; ele abarca concomitantemente de uma maneira atemporal o conteúdo e a plenitude do tempo, atravessando-o em cada um de seus instantes.

É por isso que o eterno não pode ser nenhum ***refúgio*** para o qual fugimos por sermos da opinião de que não podemos mais suportar a vida e a história. Homens que se entregassem à ideia do eterno apenas para escapar da história não passariam de maus “eternistas”. Grupos consideráveis de jovens são atualmente determinados por tais tendências de fuga. Uns fogem para o interior da **mística** do supra-histórico, outros para o **idílio** para-histórico da terra, das flores e das estrelas, enquanto os menos animadores fogem para o interior da esfera sub-histórica do **prazer** do instante como o polo oposto ao eterno. O autor não gostaria de fomentar essas tendências que, em verdade, compreende. Reconhecer a história, vê-la em sua **dura realidade** – mas degustá-la a partir da fonte do eterno – é mais adequado do que fugir dela.”

(Scheler, Max. *Prefácio do autor à primeira edição -17 de outubro de 1920*. *In:* Do Eterno no Homem. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis. Vozes. 2015. p. 8). Os negritos são nossos.

Questionamentos:

a) “*As leis de Newton, antes dele, não eram nem verdadeira nem falsas: isso não quer dizer que não existisse antes o ente que descobre, mas sim que as leis se mostraram verdadeiras por meio de Newton, com elas se tornou acessível ao existir esse ente e é isso precisamente a verdade.”* A qual ente o autor se refere? Explique a passagem. (Texto 1)

b) “*O ente só está descoberto e aberto enquanto e na medida em que há existir. As leis de Newton, o princípio de contradição, qualquer verdade, só são verdadeiros na medida em que há existir.”* Descreva sua compreensão a respeito da passagem mencionada . (Texto 1)

c) Segundo o Texto 2, explique e comente se há ou não correlação do conceito de eterno com o conceito de verdade (Texto 2)

- VIDA

Contexto: *“Viver é muito perigoso.”* (Guimarães Rosa). Aprendamos, um pouco mais, a viver.

Texto 1) “Para viver temos que *sair* de nós mesmos, ir rumo ao mundo das coisas que nos rodeiam porque são elas que nos lembram e nos ensinam o cuidado da vida. Não é fácil justificar esse ponto de vista existencial devido ao enorme prestígio de que desfrutam as ciências da razão na cultura moderna, que pouco se vale da experiência direta das coisas. Não é fácil mostrar que antes das ciências da razão, é a percepção dos sentidos do corpo que revela o real das coisas que nos ajudam a cuidar da vida. A experiência prática será sempre mais importante do que a teorização abstrata. A ciência precisa ser entendida de acordo com sua base na experiência direta das coisas, de modo que jamais se sobreponha a essa experiência direta. Para usar um exemplo do filósofo Merleau-Ponty (1908-1961), só podemos entender a geografia porque sabemos o que é ter a experiência de uma paisagem. Estamos tão acostumados a viver no mundo da ciência, que não nos damos conta de que a paisagem das coisas nos vem primeiro, e o mundo construído pelas ciências da razão nos vem depois. Tanto vem depois, que o mundo da ciência surge a partir do mundo das coisas, como uma *representação objetiva*, que qualificam as coisas como objetos, sem sabor e sem contato.

Não é, pois, a ciência da razão, mas a imediata experiência das coisas, efetuada pelos sentidos do corpo, que nos movem ao cuidado da vida, a exemplo do agricultor que é imediatamente movido ao cuidado da terra pela experiência, colocando-se ao pé dela, junto dela, colado a ela, em interação e comunhão.

(...) Ainda quando nos consideramos totalmente designais às coisas, amamos *homologar* com elas. Este homologar nos remete ao nosso comum (*homos*) com elas, onde a concordância prevalece sobre a dessemelhança, onde a identidade prevalece sobre as diferenças. O *comum* não só tolera o diferente, como também se nutre das diferenças para mostrar-se numa identidade fecunda, que não é apenas partilha, mas é compartilha com os homens de todas as épocas. O comum com o qual continuamente homologamos é a luz da aurora, difusa nas coisas que nos rodeiam de perto, à meia-distância ou longe, grandes, pequenas ou miúdas, sempre tão formosas e velas no seu apresentar-se, no seu mostrar-se ou no seu insinuar-se.

A verdade de cada coisa, isto é, sua beleza, bondade e luminosidade não está ao alcance dos conceitos e das ideias da razão. Porquanto, a verdade de cada coisa é ela mesma o inesperado que se dá à luz do pensamento que procura e espera! **O inesperado**, isto é, toda coisa que está ali diante de nós, só se inaugura, só acena e só atrai a quem os olhos, vendo, a surpreendem no concreto de sua existência, no turbilhão da ordem do mundo. É aqui, olhar olhando, que se dá o encontro com o inesperado. Ele se dá na anterioridade de nossas vivências, de nossas opiniões e de toda ciência. Ele se dá no

ordinário mundo das coisas, que passam então a ser extraordinárias como são a *água*, o *ar*, a *terra*, o *fogo*, os astros do céu.

> A paisagem vital circundante natural pré-científica não deve ser identificada com *não elaborado*, *informe*, *vago*, ou com indeterminações, mas sim como *concreto*, *imediato pleno, natural enquanto nascivo*, *nascente*, *o que é na fluência do que vem à concreção*, isto é, *o sendo, o ente, o fenômeno*" (Harada, H. *Iniciação à Filosofia, p. 96, nota 77).*"

(Buzzi, Arcângelo R. *A Filosofia e o Cuidado da Vida.* Petrópolis. Vozes. 2014, 13,14,18 e 19).

Texto 2) "**Dante**, na sua *Divina Comédia*, pensa a existência em termos literários e até mesmo plásticos. Não foi e não é por acaso que a *Divina Comédia* tem despertado sempre a atenção dos artistas, que a desejam ilustrar com seus desenhos. Ela é toda concebida em cenas cuja descrição transporta o tema em quadros. E, assim, descreve ele a vida como uma estrada.

"Na estrada da vida", eis uma expressão que se repete permanentemente. Fosse apenas uma expressão literária, e não haveria problema. Há um problema, no entanto, e grave. É que pensamos a vida como uma estrada. E aí está mais uma consequência desta tendência de pensar em termos de imagem e de espaço físico.

Nascemos, crescemos, aprendemos a andar. Andamos por ruas, andamos por estradas, andamos por caminhos, andamos por picadas, andamos por florestas, abrindo trilhas. Ficamos com a ideia de viver, como uma estrada por onde passamos, por onde outros já passaram, e por outros passarão. E aí está porque somos incapazes de pensar convenientemente a vida.

Martin Heidegger, filósofo contemporâneo, propôs que para pensarmos a nossa existência nós nos imaginássemos despertando no meio de uma floresta sem qualquer estrada ou caminho. A existência de cada uma floresta onde jamais nenhum caminho foi aberto. Cada um de nós tem que abrir o seu caminho, cada um de nós tem que construir a própria estrada. Com esta imagem, Heidegger, procura mostrar que o fundamental para pensar a existência e não pensá-la como uma estrada, que já está, preparada, e a qual é suficiente percorrer. Não, os caminhos não estão preparados, e, na verdade, não existem estradas e não existem caminhos. Existem o ser humano, que se desenvolve no tempo.

Para o ser humano, do ponto de vista de sua vida, de fato, nem as ruas por onde caminhamos, nem as estradas que percorremos são sempre as mesmas. Na perspectiva e na duração interior, que é o nosso existir no tempo, que é o nosso existir histórico, tudo é novo.

Marcel Proust, guiado pela inspiração da filosofia bergsoniana, levou para o romance uma visão realista do ser humano. Em lugar do personagem clássico, que, diante de situações externas idênticas, se comportava de modo semelhante, Marcel Proust focaliza a variação psicológica interior: as mesmas situações externas encontram um personagem que variou no tempo, que amadureceu. E assim é. Vamos habitualmente para o nosso trabalho: na verdade, cada dia é diferente. Lemos uma poesia pela primeira vez, e temos dela uma impressão; lemos outra vez, a impressão já é outra; lemos a mesma poesia para outra pessoa, e agora a nossa impressão se acresceu do que nos pareceu ser a reação da outra pessoa; e assim cada nova leitura se conjuga com as impressões anteriores, e produz uma impressão sempre nova. E tudo é assim. O que acontece conosco, devido aos nossos hábitos de pensar, é que fixamos a nossa atenção nos aspectos externos, que parecem repetir-se, e deixamos de viver os momentos absolutamente novos, que surgem permanentemente. Agarramo-nos a uma objetividade prática, agarramo-nos aos nossos afazeres práticos, à procura de repetir alguma coisa, como se isso nos desse paz e segurança, e deixamos de perceber a riqueza de tudo o que se renova a cada instante em nossa vida.

Vivemos um momento histórico de civilização marcado pela mentalidade da notícia. Toda notícia é um clichê, é um rótulo, que se destaca da fluência da vida. Não só nos conformamos com as notícias soltas que não especulam pelas causas nem consideram os efeitos, como também vivemos a nossa própria vida em grande parte se estivéssemos fabricando notícias. Vivemos, assim, diante dos outros e não diante de nós mesmos. Aparecemos e desaparecemos de foco, comos se nos reduzíssemos a simples efeitos luminosos. E, no entanto, viver é ter a consciência de construir a própria vida. Viver é caminhar, certos de que não existe um caminho anteriormente traçado na existência. O caminhar é o caminho, cada passo que damos abre um caminho, cada escolha que realizamos nos aprisiona e nos fortalece, porque é uma autodeterminação. O modo por que vivemos constrói a expressão do que somos e do que nos fazemos ser. Pensar **a vida** não é pensá-la em termos de caminho que percorremos, porque viver não é passar, mas é ser. E, por isso, o que importa é saber como participamos da vida, como sentimos a vida, o que construímos de nosso próprio ser no nosso próprio modo de ser. Desta forma a vida aparentemente mais simples pode ser a mais heroica, tudo dependendo da intensidade de via com que o nosso ser se realiza se realiza no seu modo de ser. ”

(Mendonça, Eduardo Prado de. *Quando o caminhar é o caminho*. O mundo precisa de filosofia. Rio de Janeiro. Agir. 1984. p. 203-210).

Questionamentos:

a) O que se entende por “inesperado” no texto 1?

b) “*Pensar a vida não é pensá-la em termos de caminho que percorremos, porque viver não é passar, mas é ser.”* Descreva e comente a questão em voga: pensar a vida. (Texto 2)

c) Construa seu comentário a respeito da metáfora da floresta em Martin Heiegger. (Texto 2)

Referências Bibliográficas do Anexo:

AGOSTINHO, Santo. **Sobre a mentira (De Mendacio)**. Tradução Tiago Tondinelli. São Paulo. Ecclesiae. 2016. pp. 97-100.

_ **Confissões**. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis. Vozes. 1990. p. 278.

ARISTÓTELES. **Metafísica, Livro Λ 8, 1074b 1-14**. In: Brisson, Luc. Introdução à Filosofia do Mito. São Paulo. Paulus. 2014. p. 75.

_ **Metafísica, A 2, 982b 11-19**. In: Brisson, Luc. Introdução à Filosofia do Mito. Tradução José Carlos Baracat Junior. São Paulo. Paulus. 2014. p. 59.

_ **Metafísica**. Introducción, traduccción y notas Tomás Calvino Martínez. Madrid. Gredos. 1998. pp. 76-77.

_ **Política**. Apresentação de António Pedro Mesquita. Tradução e notas: António Campelo Amaral, Carlos de Carvalho Gomes e Vega. Portugal. Vega. 2008. p. 410.

_ **Ética a Nicômaco**. **Livro X, 1178b 30 – 1779a 30**. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. Atlas. 2009. pp. 239-240.

_ **Ethica Nicomachea I 13 – III 8 – Tratado da virtude moral**. Tradução, introdução e notas de Marco Zingano. São Paulo. Odysseus. 2008. pp. 38-40.

BEAUFRET, Jean. **Introdução às filosofias da existência**. Tradução e notas Salma Tannus Muchail. São Paulo. Duas Cidades. 1976. pp. 11-12; 17.

BENOIT, Hector. **Sócrates**. In: Os Filósofos Clássicos da Filosofia, Vol. 1. Petrópolis. Vozes. 2008. p. 17

BERTI, Enrico. **No princípio era maravilha – as grandes questões da filosofia antiga**. Tradução Fernando Soares Moreira. São Paulo. Loyola. 2010. pp. 12-13.

_ **Que efeito produz a poesia?** In: No princípio era a maravilha – as grandes questões da filosofia antiga. Tradutor: Fernado Soares Moreira. São paulo. Loyola. 2010. pp. 258-259.

BLAGA, Lucian. **Métodos, pares metodológicos, supramétodo**. In: O experimento e o espírito matemático. Tradução Cristina Nicoleta Manescu. É Realizações. 2014. pp. 84-85.

BORNHEIM, Gerd A. **Dialética – teoria praxis**. Porto Alegre. Globo. São Paulo. Editora Universidade de São Paulo. 1977. pp. 31-33.

BRANQUINHO, João. **Conceito**. In: Enciclopédia de termos lógico-filosóficos. São Paulo. Martins Fontes. 2006. p. 158.

BURKERT, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Tradução M. J. Simões Loureiro. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 1993. pp. 351-355.

BUZZI, Arcângelo R. **A consciência**. In: Filosofia para Principiantes – A existência-humana-no-mundo. Petrópolis. Vozes. 14ª Edição. 2003. pp. 54-57.

_ **A luz do pensamento no cuidado da vida**. In: A Filosofia e o cuidado da vida. Vozes. 2014. pp. 73-74; 13,14,18 e 19.

_ **O Mundo**. In: Filosofia para Principiantes – A existência-humana-no-mundo. Petrópolis. Vozes. 14ª Edição. 2003. p. 35.

_ **O cultivo do pensamento**. In: Filosofia para Principiantes – A existência-humana-no-mundo. Petrópolis. Vozes. 14ª Edição. 2003. pp. 11-12.

_ **A Morte**. In: Filosofia para Principiantes – A existência-humana-no-mundo. Petrópolis. Vozes. 14ª Edição. 2003. p. 149.

CABRAL FERREIRA, Acylene Maria. **A linguagem originária**. Salvador. Quarteto. 2007. pp. 111-112.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. **A História na Filofia Grega**. In: Filosofia Grega – Uma Introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. pp. 7; 15-18.

_ **O Pensamento Originário. In: Filosofia Grega – Uma Introdução**. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 113.

_ **Aprendendo a Pensar - Vol. I**, Petrópolis. Vozes. 1977. pp. 48-50.

_ **Aprendendo a Pensar - Vol. II**. Petrópolis. Vozes. 2ª Edição. 2000. p. 212.

_ **A fenomenologia de Edmund Husserl e a fenomenologia de Martin Heidegger**. In: Revista de Filosofia e Teologia do Instituto de Filosofia e Teologia Paulo VI. Nova Iguaçu. RJ. 2008.

_ **O homem no Poema de Parmênides**. In: Anais de Filosofia Clássica, Vol. 1, nº 1, 2007. pp. 35-36. Cf. http://afc.ifcs.ufrj.br/2007/carneiro.pdf - em 24/06/2015.

_ **O papel da obra na criação artística**. In: Arte e filosofia. Rio de Janeiro. Funarte. 1983. pp. 11-13.

_ **A Autenticidade e a Morte**. In: Pensamento no Brasil – Gilvan Fogel, Vol. 2. Org. Márcia Cavalcante Schuback et tal. Rio de Janeiro. Fundação Biblioteca Nacional. 2013. pp. 13-16.

_ **A filosofia na idade da ciência**. In: Aprendendo a Pensar Vol. I. Petrópolis. Vozes. 5ª Edição. 2002. pp. 24-25.

_ **Heidegger e a Ética**. In: Filosofia Contemporânea. Teresópolis. Daimon. 2013. pp. 119, 121 e 122.

_ **O Caminho Genealógico de Platão**. In: Filosofia Grega – uma Introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 214.

_ **Idea = Doação de Ser**. In: Filosofia Grega – Uma Introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. pp. 205, 206 e 210.

_ **Dialética e Identidade**. Palestra proferida na Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro, 05 de abril de 2016.

_ **Para uma Crítica da Interdisciplinaridade**. In: Filosofia Contemporânea. Daimon. 2013. pp. 149-167.

_ **O Homem de Parmênides**. In: Filosofia Grega – Uma Introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. pp. 187-189.

_ **O problema filosófico da lógica em Aristóteles**. In: Filosofia grega – uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. pp. 238-239.

_ **Introdução. 3. Sobre o Humanismo e os Pensadores Essenciais**. In: Martin Heidegger. Sobre o Humanismo. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1967. pp. 16-18.

_ **ΛΟΓΟΣ ΜΥθΟΣ ΕπΟΣ**. In: Filosofia grega - uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 29.

_ **Ser e Tempo**. In: Aprendendo a pensar - Vol. 2. Petrópolis. Vozes. 2000. p. 217.

_ **Heráclito e a aprendizagem do pensamento**. In: Filosofia grega - uma introdução. Daimon. 2010. pp. 122-123.

_ **A luz da arte grega [PHYSIS - PHWS – TECHNÉ]**. In: Arte no Pensamento. Org. Fernando Pessoa. Museu Vale do Rio Doce. 2006. pp. 68-70.

_ **O problema filosófico da lógica em Aristóteles**. In: Filosofia grega: uma introdução. Teresópolis. Daimon. 2010. p. 237.

_ **Diana e Heráclito**. In: Aprendendo a pensar, Vol. 1. Petrópoilis. Vozes. 2002. p. 182 e 184.

CASA NOVA, Marco Antônio dos Santos. **Introdução**. In: Scheler, Max. Da Reviravolta dos Valores. Tradução, introdução e notas Marco Antônio dos Santos Casa Nova. Teresópolis. Vozes. 2012. pp. 8-9.

CASTRO, Manuel Antônio de. **Agir**. In: Convite ao Pensar. Organizadores: Manuel Antônio de Castro et tal. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 2014. pp. 17-18.

_ **O acontecer poético, a história literária**. Rio de Janeiro. Antares. 2ª Edição. 1982. pp. 21-22.

CHENG, Anne. **História do pensamento chinês**. Tradução Gentil Avelino Titton. Petrópolis. Vozes. 2008. p. 132.

COPLESTON, Fredrick. **Historia de la Filosofía**. Volumen I. Tomo I. Grecia y Roma. Traduccion Juan Manuel García de la Mora. Espana. Barcelona. Ariel. 2004. pp. 48-49.

DETIENNE, Marcel. **Mito/Rito**. In: Enciclopédia Einaudi – 12. Mythos/Logos – Sagrado/Profano. Imprensa Nacional - Casa da Moeda. Diretor Ruggiero Romano. Tradução Irene Maria ferreira. 1987. pp. 58-67.

ECKHART, Mestre. **Sermão 50**. In: Sermões Alemães. Tradução e introdução: Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Apresentação: Emmanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: São Francisco. Petrópolis: Vozes. 2009. p. 279-281.

ESPERANÇA PAES, Luiz Claudio. **A Ética da Autenticidade de Charles Taylor e seus pressupostos**. In: Cadernos da Magistratura Federal da 2ª Região – Fenomenologia e Direito -, Volume 8, Número 2. out. 2015/mar. 2016. pp.125-136.

_ **Por um a olhar fenomenológico do ensino de Filosofia – três perguntas edificantes em prol do ensino médio no Brasil**. In: Monografia. Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em 'Ensino de Filosofia com ênfase na prática docente'. Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca – CEFET/RJ. 2016. pp. 10-11).

_ **A experiência de ensinar e aprender (sendo) no Ser**. In: Cadernos da EMARF. Fenomenologia e Direito. Rio de Janeiro. v.9, n.1. abr./set. 2016. p.134; 147-148.

_ **A jurisdição numa perspectiva fenomenológica do arcaico nos gregos: o Ser de Parmênides.** In: Monografia. Conclusão de Licenciatura em Filosofia. IFCS/UFRJ. Orientador Gilvan Fogel. Rio de Janeiro. Fevereiro/2012.

FERREIRA DA SILVA, Vicente. **História e meta-história**. In: Transcendência do mundo – obras completas. São Paulo. É realizações. 2010. Tradução das citações Alemão: Karleno Bocarro. pp. 289-291.

FOGEL, Gilvan. **A respeito de homem, de vida e de corpo**. In: Coleção Pensamento no Brasil, Vol. I – Emmanuel Carneiro Leão. Org. Santoro, Fernando et tal. Rio de Janeiro. Fundação Biblioteca Nacional – Editora Hexis. 2010. pp. 165-166; pp. 163-164.

_ **Que é Filosofia? - Filosofia como exercício de finitude**. São Paulo. Ideias e Letras. 2009. p. 31.

_ **Sobre homem e realidade**. In: Homem, Realidade, Interpretação. Rio de Janeiro. Mauad X. 2015. pp. 18-19; 20-21.

_ **Por que não teoria do conhecimento? Conhecer é criar, i. é, interpretar**. In: Homem, realidade, interpretação. Rio de Janeiro. Mauad X. 2015. pp. 115-116.

_ **A respeito de verdade e de interpretação**. In: Homem, realidade, interpretação. Rio de Janeiro. Mauad X. 2015. p. 50-51.

FREUD, Sigmund. **Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico [1911]**. In: Obras Completas, Volume 10 [1911-1913]. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2013. p. 117.

_ **O Mal-Estar na Civilização**. In: Obras Completas, Volume 18 [1930-1936].Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. 2014. pp. 29-32.

GADAMER, Hans-Gerog. **O Problema Hermenêutico e a Ética de Aristóteles**. In: O Problema da Consciência Histórica. Tradução Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas. 2006. p. 51-52.

GALERA, Fábio. **Polis**. In: Convite ao Pensar. Tempo Brasileiro. 2014. pp. 201-202.

GILSON, Étienne. **O ser e a essência**. Tradução Carlos Eduardo de Oliveira et tal. São Paulo. Pulus. 2016. pp. 147, 150-151.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Fausto – uma tragédia**. Edição bilíngue, tradução: Jenny Klabin Segall. Apresentação, comentários e notas: Marcus Vinicius Mazzari. Ilustração de Eugène Delacroix. São Paulo. Editora 34. 4ª edição. 2010. 1ª parte, segunda cena: “Quarto de trabalho”. pp. 187, 189.

GUIMARÃES, Aquiles Côrtes. **O conceito de Mundo da vida**. Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região – EMARF. Fenomenologia e Direito. Vol. 5, Número 1. Abril/Setembro 2012. pp. 42-43 e 45.

GUSDORF, Georges. **Tratado de Metafísica**. Tradução António Pinto de Carvalho. São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1960. pp. 383-384.

HEGEL. **Introdução à História da Filosofia**. Diretor de grupo editorial: José Américo Motta Pessanha. Tradução Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo. Abril S.A. Cultural e Industrial. In: Os Pensadores. Tomo XXX. 1ª Edição. 1974. pp. 359-360.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução e organização Fausto de Castilho. São Paulo: Unicamp. Petrópolis: Vozes. Edição em alemão e português. 2012. p. 109.

_ **Alétheia (Heráclito, Fragmento 16).** Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: Ensaios e Conferências. Petrópolis. Vozes. 6ª edição. 2010. pp. 229, 248 e 249.

_ **Sobre o Humanismo**. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1967. pp. 42-43.

_ **Fenomenologia da Vida Religiosa**. Petrópolis. Vozes. 2010, pp. 9-10; 36.

_ **O repensar do seer e a linguagem**. In: Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro. Via Vérita. 2015. p. 79-80.

_ **Introdução à Metafísica**. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes. 1969. pp. 42-43.

_ **A linguagem**. In: A caminho da linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis. Vozes. 2003. p. 7.

_ **Que é isto - a filosofia?** Tradução Ernildo Stein. São Paulo. Duas Cidades. 1978. pp. 57-58.

_ **Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador**. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro. Via Vérita. 2014. pp. 80-81.

_ **De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador**. In: A caminho da linguagem. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis. 2003. p. 82.

_ **Seminários de Zollikon – Protocolos – Diálogos – Cartas**. Tradução Gabriella Arnhold et tal. Petrópolis. Vozes. 2009. p. 33

HESSEN, Johannes. **A fé e o saber**. In: Teoria do Conhecimento.Tradução Dr. António Correia. Arménio Amado. 8ª Edição. Coimbra.1987. pp. 193, 200 e 201.

HÖLDERLIN, Friederich. **Hinos Tardios**. Tradução e prefácio Maria Teresa Dias Furtado. Lisboa. Assírio & Alvim. 2000. pp. 27-28.

HUSSERL, Edmund. **Renovação como problema ético-individual**. In: Europa: Crise e Renovação. Rio de Janeiro. Gen/Forense. 2014. p. 51.

_ **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Tradução Urbano Zilles. Porto Alegre. EdiPUCRS. 3ª Edição. 2008. pp. 60-61; 67-68; 73-74.

_ **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica**. Tradução: Diogo Falcão Ferrer. Lisboa. Phainomenon – Clássicos de Fenomenologia. 2008. § 38, pp. 158, 160-161.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução; Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica Márcia Sá Calvancante Schuback. Jorge Zahar. 2002. p..28.

JAPIASSU, Hilton. **Como nasceu a Ciência Moderna - e as razões da filosofia**. Rio de Janeiro. Imago. 2007. pp. 35-37.

_ **Filosofia para quê?** Rio de Janeiro. Uapê. 2014. pp. 155-156.

_ e Marcondes, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3ª Edição. Jorge Zahar. 2001.

JOÃO, São. **4, 7-14. Novo Testamento**. Jesus entre os Samaritanos. Coordenador Gilberto da Silva Gorgulho et tal.. In: Bíblia de Jerusalém (formato grande). São Paulo. Paulus. 2013. pp. 1850-1851.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 2008. pp. 36-38; 48-49.

_ **Prefácio da primeira edição (1781**). In: Crítica da razão pura. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 6ª Edição. 2008. p. 3.

KIERKEGAARD, Søren A. **O Conceito de Angústia**. Tradução e Posfácio: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Vozes. 2010. p. 47-48.

LUKÁCS, Georg. **A mudança de função do materialismo histórico**. In: História e consciência de classe – estudos sobre a dialética marxista. Tradução Rodnei Nascimento. São Paulo. Martins Fontes. 2003. pp. 414, 415, 416.

MARCOS, São. **7, 32**. **Novo testamento.** Milagre do surdo-mudo. In: Bíblia Sagrada Ave Maria. Edição de Estudos. Tradução dos originais gregos, hebraico e aramaico mediante a versão dos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica). 4ª edição. Petrópolis. Vozes. 2014. p.1596.

MARTINICH, A. P**. A estrutura de um ensaio filosófico**. In: Ensaio Filosófico – o que é, como se faz. Tradução Adail U. Sobral. São Paulo. Loyola. 2002. pp. 79-83.

MENDONÇA, Eduardo Prado de. **Quando o caminhar é o caminho. O mundo precisa de filosofia**. Rio de Janeiro. Agir. 1984. p. 195-210.

MOLINARO, Aniceto. **Diferença**. In: Léxico de Metafísica. Tradução Benôni Lemos e Patrizia G. E. Collina Bastianetto. São Paulo. Paulus. 1998. pp. 46-47;

_**Quididade**. In: Léxico de metafísica. Tradutor Benôni Lemos e Patrizia G. E. Collina Bastianetto. São Paulo. Paulus. 2000. p.113.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de Filosofia. Tomo I – A-D**. São Paulo. Loyola. 2ª Edição. 2004. p. 52.

_ **Dicionário de Filosofia. Tomo IV – Q-Z**. Tradução Maria Stela Gonçalves et tal. São Paulo. Loyola. 2ª Edição. 2004. pp. 2794-2795.

NEGREIROS, Almada. **Prefácio ao Livro de Qualquer Poeta**. In: Obra Completa – Volume Único. Rio de Janeiro. Nova Aguilar. 1997. p. 914.

NUNES, Benedito. **A residência Poética**. In: Passagem para o poético – filosofia e poesia em Heidegger. Terceira Parte - Do tempo ao Ser. São Paulo. Loyola. 2012. pp. 253-255.

PARMÊNIDES. **Poema de Parmênides (511- 570 a.C.).** Tradução: Santoro, Fernando. Filósofos Épicos I – Xenófones e Parmênides – fragmentos. Rio de Janeiro. Hexis. 2011. pp. 79-117.

PLATÃO. **Diálogos de Platão – O Banquete (210a – 212c)**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém do Pará. UFPA. 2011. pp. 169-173.

_ **República. Livro VI, 503a – 5011c**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 1987. pp. 300-316.

QUINTÃO, Denise. **Seguindo o todo por toda a terra – uma fenomenologia do arcaico nos gregos**. Teresópolis. Daimon. 1ª Edição. 2007. pp. 58-59; pp. 38-39; pp. 40-41; pp. 266.

_ **Arte e realidade – uma introdução à poética**. Teresópolis. Daimon. 2010. pp. 68-70.

ROBINSON,Thomas M. **As Origens da Alma – Os gregos e o conceito de Alma de Homero a Aristóteles**. Tradução de Alaya Dullius et tal. São Paulo. Annablume (Clássica) – Coleção Archai – As Origens do Pensamento Ocidental. 2010. p. 26-27.

ROMILLY, Jacqueline de. **A tragédia grega**. Tradução Leonor Santa Bárbara. Lisboa. Edições 70. 2008. pp. 13-14; 157-158.

RUSS, Jacqueline. **Os Métodos em Filosofia**. Segunda edição preparada por France Farago. Tradução Gentil Avelino Titton. Petrópolis. Vozes. 2010. p. 92-93.

RUSSEL, Bertrand. **Sobre a educação**. Tradução Renato Prelorentzou. São Paulo. Unesp. 2014. pp. 204-206.

_ **The value of philosophy**. In: The problems of philosophy. Tradução para o português de Álvaro Nunes, Oxford University Press, Oxford, 2001. pp. 89-94. In: https://2607f6fd029a7ffce5fe493e3a880ff68a016d50.googledrive.com/host/0B_U9BWdq95PQT2RQVnFMMVh5TWc/Bertrand%20Russell%20-%20O%20valor%20da%20filosofia.pdf. 24/07/2016

SCHAFER, Christian. (Org). **Léxico de Platão**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo. Loyola. 2012. p. 35.

SCHELER, Max. **Prefácio do autor à primeira edição - 17 de outubro de 1920**. In: Do Eterno no Homem. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis. Vozes. 2015. p. 8.

SOUZA PEREIRA, Rosalie Helena de. **Averróis. Comentário sobre a "República"**. Tradução Anna Lia A. de Almeida Prado e Rosalie Helena de Souza Pereira. Organização, introdução e notas de Rosalie Helena de Souza Pereira. São Paulo. Perspectiva. 2015. nota nº 2, página 99-100.

_ **Averróis – a arte de governar: uma leitura Aristotelizante da República**. São Paulo. Perspectiva. 2012. p. 216.

_ **Avicena – A Viagem da Alma**. São Paulo. Perspectiva. 2010. pp. 166-171.

STEIN, Ernildo. **A recepção crítica da fenomenologia na obra de Heidegger**. In: A questão do Método na Filosofia – um estudo heideggeriano. São Paulo. Duas Cidades. 1973. pp. 65-66.

_ **Os postulados metodológicos da questão própria da filosofia**. In: A questão do método na filosofia – um estudo do modelo heideggeriano. São Paulo. Livraria Duas Cidades. 1973. pp. 15-16.

_ **Uma breve introdução à filosofia**. Rio Grande do Sul. Ijuí. 2ª Edição. 2005. p.77.

STRAUSS, Leo. **O que é filosofia política?** In: Uma introdução à filosofia política. Tradução, posfácio e notas Élcio Verçosa Filho. São Paulo. É Realizações. 2016. pp. 28-29; 27-30; 34-35.

TAVARES, Renata. **Acontecer**. In: Convite ao Pensar. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 2014. p. 16.

TEIXEIRA, Celia. **A priori**. In: Enciclopédia de termos lógico-filosóficos. Edição de João Branquinho et tal. São Paulo. Martins Fontes. 2006. p. 1.

THIELE, Leslie Paul. **Recebendo o céu e aguardando as divindades: o desafio da tecnologia**. In: Martin Heidegger e a Política Pós-Moderna – meditações sobre o tempo. Tradução Ana Matoso Mendes. Lisboa. Piaget. 1995. Capítulo oito. pp. 255 a 257.

TUGENDHAT, Ernst. **Egocentricidade e Mística – um estudo antropológico**. Tradução de Adriano Naves de Brito e Valério Rohden. São Paulo. Martins Fontes. 2013. pp. 126-128.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Tensões e ambiguidades na tragédia grega**. In: Mito e tragédia na grécia antiga, Vol. 1. Tradução Anna Lia A. de Almeida Prado et tal. São Paulo. Brasiliense. 1988. pp. 28-29

WEINRICH, Harald. **Lete – arte e crítica do esquecimento**. Tradução de Lya Luft. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2001. pp. 20-24

ZAMBRANO, María. **O Tempo**. In: O Sonho Criador. Prefácio e Tradução Maria João Neves. Assírio & Alvim. 2006. pp. 67-74.